

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>

Hilmi Ziya Ülken

FELSEFEYE GİRİŞ 1

Doğa Bilimleri, Felsefe ve Metodolojisi

FELSEFEYE GİRİŞ 2

Sosyoloji, Tarih, Psikoloji ve Din

Felsefeye Giriş

Hilmi Ziya Ülken

Derecelendirme: ★★★★★

Etiketler: Felsefe

Antoloji içeriyor:

Felsefeye Giriş - 1

(1901-1974) İstanbul'da doğdu. Mülkiye'den mezun oldu, 1924-33 arasında çeşitli kentlerin liselerinde tarih, coğrafya, psikoloji ve sosyoloji öğretmenliği yaptı.

1933'teki Üniversite Reformu ile İstanbul Üniversitesi'nde görevlendirildi.

1949'ta felsefe profesörü oldu. Sosyoloji Bölümü'nün kurulmasını ve kurumsallaşmasını sağladı. 1944-48 yıllarında İTÜ'nün daveti üzerine burada sanat tarihi dersleri verdi. Çalışmalarını uluslararası platformda da sürdürdü. UNESCO üyeliğinin ardından İSA'nın (Uluslararası Sosyoloji Derneği) kurucu üyesi, sonra da başkan yardımcısı oldu ve 1953'te 15. Uluslararası Sosyoloji Kongresi'nin İstanbul'da toplanmasını sağladı.

Genç yaşında başladığı, sosyolojiden felsefeye, tarihten edebiyata ve sanata uzanan çeşitli alanları bütünleştiren yayın faaliyetini yaşamı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

boyunca kesintisiz sürdürdü.

Kültür ve düşünce dünyamızdaki etkisi, geride bıraktığı 1300'ü aşkın makale ile aralarında Çağdaş Düşünce Tarihi, Aşk Ahlâkı, 20. Yüzyıl Filozofları ve Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü'nün de yer aldığı 70'i aşkın kitapla sürüyor.

Ülken'in Seçme Eserleri kapsamında yayınladığımız Ziya Gökalp ve Millet ve Tarih Şuuru'nun ardından üçüncü kitap olarak Felsefeye Giriş'i okurlarımıza sunuyoruz.

İki cilt olarak hazırlanan Felsefeye Giriş'te, günümüze kadar yazılmış benzerlerinden farklı olarak bütün bilim ve felsefe konularına temas ediliyor. Problemler ve doktrinler, felsefe ve bilimin tarihi gelişmesi içinde birbirine bağlı olarak inceleniyor.

Bu ilk ciltte, felsefenin doğuşu, mantık problemi, bilgi ve varlık kuramları, matematik düşünce, fiziki ve biyolojik bilimlere ele alınıyor.

Felsefeye Giriş - 2

Ülken'in Seçme Eserleri kapsamında yayınladığımız Ziya Gökalp, Millet ve Tarih Şuuru ve Felsefeye Giriş'in birinci cildinin ardından Felsefeye Giriş'in bu ikinci cildini okurlarımıza sunuyoruz. Günümüze kadar yazılmış benzerlerinden farklı olarak bütün bilim ve felsefe konularına temas edilen bu iki ciltlik eserde, problemler ve doktrinler, felsefe ve bilimin tarihi gelişimi içinde birbirine bağlı olarak inceleniyor. Felsefenin doğuşu, mantık problemi, bilgi ve varlık kuramları, matematik düşünce, fiziki ve biyolojik bilimlere birinci cildin ele aldığı konulardı. Bu ikinci ciltte felsefenin daha genel problemleri, tabiat, insan ve değerleri ele alınıyor.

SEÇME ESERLERİ-III

Hilmi Ziya Ülken

Felsefeye Giriş -1

Doğa Bilimleri, Felsefe ve Metodolojisi

TÜRKİYE \$ BANKASI
Kültür Yayınları

FELSEFEYE GİRİŞ - 1

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

FELSEFE



SELCOEPUB



TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

© türkiye iş bankası kültür yayınları, 2008
editörler
RUKEN KIZILER
EMRE YALÇIN
görsel yönetmen
BİROL BAYRAM
danışman
GÜLSEREN ÜLKEN
yayına hazırlayan
TÜRKER ARMANER
düzeltmen
NURİYE BİLİCİ
dizin
BORA BOZATLI
grafik tasarım uygulama
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
istiklal caddesi, no: 300/4 beyoğlu 34430 istanbul
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskulttur.com.tr

İçindekiler

Önsöz

I Düşünce ve Hakikat Problemi

1. Felsefe, Hikmet ve Din
2. “Primitif” Düşünce
3. Mitos Düşüncesi (La pensée mythique)
4. Akli Düşünce (La pensée rationnelle)
5. Tarihi Düşünce (La pensée historique)
6. Rölatif Bilgi ve İnanma

II Felsefi Düşüncenin Türleri

1. Felsefi düşüncenin hedefi
2. İlim Felsefesi ve İlmi Felsefe
3. Felsefe yollarının çokluğu
4. Edebi felsefe ve “tefelsüf”
5. Tek ilme dayanan düşünce
6. Ansiklopedik düşünce
7. Felsefe tarihi yolu ile düşünce
8. Kişisel tecrübeye dayanan düşünce
9. İç katlanma (Réflexion) yolu ile düşünce
10. Spekülatif düşünce yolu

III Felsefenin Konusu

1. Felsefenin ilk tanımları
2. Bilgi kuramı
3. Mantıkçı felsefe (Logistique)
4. Lojistik ve gerçek
5. Zihin hakikatleri ve varlık
6. Yeni metafizik görüş
7. Bilme, düşünme ve inanma

IV Felsefe Konusunda İlk Araştırmalar

1. Felsefi bilginin uyanışı
2. Metafiziğe hücum ve sofistler
3. Şuurun uyanışı
4. Yeni metafizik araştırması
5. Mantıkla metafiziğin birleşmesi
6. Bilginin tahlilinden doğan problemler
7. Bilgi tahlilinde dış âlem problemi
8. Yeni metafizikler

V Mantık Problemi

1. Mantık nasıl doğdu?
2. Stoa ve Demokritos mantıkları
3. Aristoteles mantığı
4. Porphyrios mantığı
5. İslam mantıkçıları
6. Modern felsefede mantık
7. Lojistik (Logistique)
8. Birkaç değerli mantıklar (Logique plurivalente)
9. Hegel diyalektiği ve ihtimaliyet
10. Mantık, psikoloji ve bilgi kuramı
11. İdeal varlık olarak mantık

VI Matematik İlimler

1. Matematik akıl yürütme
2. Matematiğin prensipleri
3. Matematik sezgi ve formalizm
4. Euklidesçi olmayan geometriler
5. Matematik ilimlerin konusu
6. Sonsuz problemi
7. Antinomiler

VII Fiziki İlimler

1. Fiziki ilimlerin doğuşu
2. Gözlem ve deney
3. Deneyin metotları
4. Tümevarım (Induction)
5. İhtimalci açıklama
6. Determinizm ve açıklanması
7. Fiziki ilimlerde sürekli genişleme

VIII Biyolojik İlimler

1. Canlı varlıklara ait bilgiler
2. Hayat problemi
3. Biyolojide gayelilik ve finalizm fikri
4. Biyolojide dinamizm ve ihtimaliyet
5. Biyolojide deney metodu
6. Biyolojiye mahsus metotlar
7. Matematik ifade ve doğrulama
8. Biyolojinin büyük kuramları

Önsöz

İnsan kendisi, âlem ve âlemin ötesi hakkında düşünmeye başlayalı beri felsefe vardır. Bu düşüncenin varlık derecelerinden her birinde ayrı metot ve ölçülerle derinleşmesi, pratik ihtiyaçlarımıza kadar inmesi ilimleri doğurduğu için, felsefe ve ilimler birbirlerinin gelişmesine karşılıklı yardım etmişlerdir. Felsefe ilimlerin müşterek kaynağını teşkil ettiği için, ilimlerin gelişmesi de felsefi düşünceye daima yeni veriler getirmekten geri kalmamıştır. Böyle olduğu halde, yine de felsefe ve ilimler arasında çatışma, hele son yüzyıllarda, göze çarpmaktadır. Bu çatışma yalnız felsefeyle ilim arasında değil, akılla iman, âlemle âlemin ötesi, sonlu ile sonsuz, hasılı mahiyetçe birbirine irca (indirgenmez) edilmez görünen bütün sahalar arasında vardır. İlim çoktan beri kendi sağlamlığını ve nesnellliğini, hükümlerine bütün insanların katılmalarında bulmakta, felsefeyi de çatışık görüşlere ulaştığı için boşuna bir zihin işleyişi saymakta idi. Halbuki felsefenin çatışan görüşleri, aslında, ilmin emeklediği devre ait verilerden doğmuş olduğu gibi, bugün de yine teknik sahadaki büyük başarıları ile gururlanan ilmin verilerine dayanmaktadır. Mesela unsurların birleşmesi ile mi bütüne varılmaktadır; yoksa bütün parçalar üstünde, onlara indirgenemez yeni bir şey midir? Âlemi umumi mekanizm ile mi açıklamalı, yoksa orada her şey gayelere göre mi düzenlenmiştir? Bu sorular felsefeyi olduğu kadar ve aynı ehemmiyetle ilimleri de meşgul etmektedir. Onlar karşısında yalnız psikoloji ve biyoloji değil, bizzat madde ilimleri de alakasız kalamıyorlar. Hele bugün, katilik ve müspetlik bakımından bütün bilgilere örnek vazifesini görmek iddiasında olan fizikte cisimcikle dalganın, sürekli ile süreksizin, determinizm ile indeterminizmin ne kadar iç içe girdiklerini, ilmin pratik sahasına nüfuz eden bitmez tükenmez münakaşalar

doğurduklarını gördükten sonra, Descartes ilminin ideali olan mekanizm ve determinizm şeklindeki açık ve seçik görüşe katılmanın güçlüğü daha çok kendini belirtmektedir.

İnsan zihni pratik sahanın biraz üstünde bu fikir çatışmaları ile karşılaşalı beri onu hal için büyük cehdler sarf etmiştir ve etmektedir. Aristoteles'ten gelen felsefe, çelişmeleri çözme gayreti gibi anlaşıldıkça, mantığın bütün problemleri çözecek kudretine elbette güvenilecekti. Böyle bir anlayış içinde aklın halledemediği hiçbir problem olmamak lazım gelir. Fakat modern felsefe ve ilim içinde de canlanan bu görüş, eskiden ve bugün kavranmaz Varlık'ın mukavemetlerine uğramıştır. Acaba bu çatışık problemler zihnin icadı mıdır? Eğer böyle ise, onları akıl yürütmelerle halledebilmeli değil miyiz? Aksi halde, varlığın akılla nüfuz edilmez mahiyetine başka yollardan yaklaşmak gerekmez mi? Bu düşünce insanları eskiden beri mysticisme'e, akılda bulamadığı cevabı imanda aramaya sevk etmiştir. Bilme yerine geçen bir inanma ile insan kanacak mıdır? Mademki bu çatışmalar bütün varlık derecelerinde meydana çıkıyor, öyleyse nasıl olur da her sahaya nüfuz eden ve bilginin yerini alan inanmaya dayanabiliriz? Aklın bu çıkmazları aşmak için başka bir mantığı, zıtları kuşatan, terkip eden bir mantığı yok mudur? Bu düşünceler mantığın kendi temellerini sarsarak, mahiyetine aykırı bir yola girmesine kadar varabilirdi. Halbuki ilim daima aynı kaidelere göre, aynı mantıki düşünce içinde gelişmiyor mu? Zaten bilgiler de mantıki sistemleşme meziyeti ile övünmüyor mu? Bu takdirde, alternatifin şıklarından biri veya öteki lehine sistemleşen, bir değil birkaç ilmin olması gerekmez mi? Nitekim felsefede bitmez tükenmez münakaşa konusu olan bu çatışık yolların ilme her zaman, dün de bugün de nüfuz etmiş olduğunu görmemeye imkân yoktur. Mantıkçı buna şöyle cevap verebilir: bu çelişik manzaralar zihnin icadı olan dedüktif-farazi sistemlerdir. Onları farazi olarak kabul ettiğimiz zaman, bütün

hüküm yürütmelerimiz doğru, gerçeğe uygun olacaktır. Çünkü bunlardan pratik neticeler elde ediyoruz.

Fakat tamamen zıt prensiplerden hareket eden bir ilmin de hüküm yürütmeleri pratik neticelere uygun ise buna ne demeli? Onlar mevhum^[*1] (fictif) ve farazi sistemler olsaydı, zıtlardan her birinin aynı derecede gerçeğe uygun olmasına imkân olur muydu? Mesele şurada ki, finalisme kadar mekanizm, unsurculuk kadar bütüncülük, determinizm kadar ihtimalcilik, bircilik kadar çokçuluk, hatta maddecilik kadar hayatçılık aynı gerçeği açıklamaya yarıyor. Öyle ise bu görüşlerden hiçbirisi mevhum olamaz. Onları zihninin icadı saymaya imkân yoktur. Fakat yine onların çelişik ve çatışık olmaları bahanesi ile de kendilerinden vazgeçilemez. Hasılı, varlığa nüfuz için yaptığımız her hamlede mantığımıza mukavemet eden yeni engellerle, aklın kavrayamadığı yeni mahiyetlerle karşılaşırız. Bununla beraber, bu mahiyetler bizim için mutlak surette bilinemez sahası olarak kalacak mıdır? Zannetmiyoruz. Çünkü insan zihninin binlerce yıldan beri yaptığı şey, bu zıtlıklar üstündeki bütünlüğün manzaralarından birine yaklaşmak ve yalnız onu sistemleştirmek üzere hakikatin bir manzarasını elde etmektir. Ancak hakikatin hiçbir manzarasına, ötekiler “yokmuş gibi” bakmadıkça, yaklaştırmaya imkân olmadığını gördükten sonradır ki, insan düşüncesinin zıt kuramlar üzerindeki başarılı ve ilerleyici med ve cezrini anlamak kabil olur.

Bu Felsefeye Giriş kitabında ana problem etrafında toplanan bütün ilim ve felsefe konularına temas etmeye çalıştık. Problemleri ve doktrinleri felsefe ve ilmin tarihi gelişmesi içinde birbirine bağlı olarak ele aldık. Birinci kısımda felsefenin doğuşu, mantık problemi, bilgi ve varlık kuramları, matematik düşünce, fiziki ve biyolojik ilimler üzerinde durduk. İkinci kısımda insan ilimleri, tarih ve tarihi düşünce, içtimai ilimler, ruhi ilimlerden

doğan problemler, nihayet ilimlerin sahasını aşan ve felsefenin asıl konusunu teşkil eden tabiat, insan, âlem ve Allah meseleleri üzerinde duracağız.

Bu kitabın matematik ve tabiat ilimlerine ait bahislerinde kısmen Simon Daval ve Bernard Guillemain'in Philosophie des Sciences adlı eserlerinden bazı şekiller ve izahat alınmıştır.

15.02.1963

Hilmi Ziya Ülken

I

Düşünce ve Hakikat Problemi

1. Felsefe, Hikmet ve Din

“Felsefe”, Yunanca philosophia kelimesinin Arapça’da aldığı şekildir (oradan Türkçe’ye geçmiştir). Eski Yunanca’da kelime, hikmeti seven (philosophos) anlamına geliyordu. Bu demektir ki hikmet (sophos) onu sevenlerden önce vardı ve bunlar hakimler (bilgeler) idi. İslam’da dini idealin örnek insanları ilk sufiler ve sonradan onları seven ve bu örneklerin çıkırından gidenler, yani sufiliği benimseyenler, mutasavvıflar olduğu gibi, Eski Yunan’da da hikmet yolunu tutan ve sevenler filozof (philosophos) adını almışlardır.

Kelime üzerinde niçin duruyoruz? Çünkü kelimenin kök anlamı bu çıkırı açanların bütün çağlarda hüküm süren zihniyet ve anlamını açıklamaya yarayacak, birçok bulanık anlayışın önüne geçecektir. Sufiler, zâhitlik hayatı yaşamış, ebedi âlem için dünyayı hiçe saymış, üstün bir âlemin ideali uğruna gündelik hayatın zevklerini küçümsemiş insanlar olduğu gibi, hakimler de hayatlarına ideal bir yaşayış tarzına uygun düzen ve ahenk vermiş örnek insanlardı. Fakat hakimler ile sufiler arasında bazı esaslı farklar vardır. Zâhit, dini hayatın kurallarını ifrat derecede tatbik eden insandır. Sufî bu kaideleri tatbikle kanmayarak dinin teklif ettiği üstün bir hayat idealine göre hazırlanmak için dünyadan vazgeçme yollarını öğrenen, nefsindeki dünya-ukbâ ikiliğinden kurtulup ukbâyı (ideali) nefsinde bizzat yaşayan insandır. Sufî olmak için kendinde üstün olan bütün güçlerin aşağı olan bütün güçleri yenmesi, içinde dünya ve ahiret (şeytan ve melek) ikiliğinin daima ikinciler lehine halledilmesi gerekir. Sufî din dünyası için ideal insandı. Mutasavvıf, sufî yolunun yaşanılmış hallerini, ruhi tecrübelerini inceleyerek onlardan psikolojik bir sufilik kuramı çıkarır. Sufî’nin dünya görüşünü inceleyerek ondan sufî evreninin ne olması gerektiğini söyler.

Hakim ise, ilkçağ sitelerinde o dünyanın ideal düzenine uygun bir hayat tarzı kurmuştu. Hakim, içtimai sınıfları kastlar

gibi kesin sınırlarla ayırmış olan ve bunu bir “kader” olarak kabul eden o cemiyetin düzenine göre bir akıl düzeni kurar. Bunun için büyük beşeri dinlerin velîleriyle (saint) ilkçağın hakimlerini karşılaştırmalıdır. Velî ve hakim bazı bakımlardan birbirlerine benzerler. Nitekim velîler göksel dinlerin yetiştirdiği müstesna insanlardı. Hakimin hikmet (sagesse) makamı ile velînin vilâyet (sainteté) makamı arasında benzerlik vardır. Ancak velî her şeyden önce yalnız ilkçağ sonunda meydana çıkan evrensel dinlerde görülür. Velînin baskın vasfı dünyayı küçümsemektir. Onun gözünde iki âlem vardır: 1) Duyular âlemi ki, bize maddi zevk ve fayda olarak görünür. 2) Duyular üstündeki manevi âlem ki, maddi âleminden mahiyetçe ayrılır. Velî birinciden ikinci âleme doğru yükselir. Velînin başka bir vasfı manevi âlemin saflaştırdığı ruhunun kuvveti ile duyular âlemine (yani içinde bulunduğumuz dünyaya) tesir etmektir. Fakat hiçbir velî tabiat kanunlarına aykırı hareket edemez. Velî, iç temizliği (pureté) sayesinde manevi âlemin bu âlemdeki nüfuz ve tesirini temsil eder. Peygamber mucize, velî keramet sahibidir. Keramet tabiat olaylarına aykırı olamaz, mucize -prensipten- bakımından- tabiat olaylarının alışılmış seyrine aykırı olacaktır. Peygamberler Allah tarafından gönderilir, öğretim ve “züht” yolu ile peygamberlik kazanılmaz. Halbuki insan velîlik (vilâyet) rütbesine manevi çabası ile, çalışarak yükselebilir. Dini dünyada insanların züht ve ahlak yolları ile yükselişlerini bir ehram şeklinde tasavvur edecek olursak, bu ehramın tabanında gündelik hayat, tabakalarında da manevi çaba ile kazanılan mertebeler bulunmaktadır. İnsanlar iyilik, feragat, fazilet, kendini feda etme (sacrifice), Allah’a yakınlık bakımından derece derece yükselirler. Tasavvur ettiğimiz böyle bir ehramın zirvesinde de göksel dinlerde velîler bulunmaktadır. Velînin makamına “velîlik” veya evliyâlık (sainteté) makamı denir.

Hakime gelince, vakıa o da bir çeşit manevi eğitim ile

yetiştir. Ancak velînin manevi yükselişi geniş anlamda ruhi (teessüri, zihni, iradi, şuuraltı vs.) bir gelişme olduğu halde hakimın yükselişi her şeyden önce rasyoneldir. Hakim isteklerini, tutkularını aklın düzenine koyar. Varlık düzenine uygun olan akıl düzeni ile hayatına ölçü verir. Velî ise dış benliğinden iç benliğine doğru çevrilmiştir. Adi hayatın duyularından yola çıkar. Onları birer birer aşarak nefsinin iç yüzüne gözünü çevirir. Böylece dünyaya açılmamış olan sır perdesine kadar varır. Velînin çabası dünyayı isteyen “nefs-i emmâre” ile dünyayı reddeden “nefs-i levvâme”nin savaşıyla başlar. Dünyadan vazgeçen nefsin zaferi ile iç huzuruna kavuşur. Savaşın sonunda bu iki nefsin üstünde sükûn, huzur içindeki nefs-i mutmainne’yi elde eder. Sufî’nin ve velînin çabaları dünyaya ait her şeyi yok edici çabalardır. Hakim ise akılla arzularına düzen verir; fakat onları yok etmek istemez, ölçülülğe götürür ve egemenliği altına alır. Hakim akıl düzeni ile kendine ve kendisiyle de dünyaya düzen (nizam) vereceğine inanır. Böylece hakimın ideali varlık düzeni ile akıl düzeni arasında ahenk kurmaktır. İşin aslında bu iki düzen hakimın içinde yaşadığı mertebeli bir kaderi olan cemiyet düzenine de uygundur.

Gerçekten, hakimın içinde yetiştiği cemiyet ilkçağ siteleridir (Ephesus, Atina, Sparta, Milet, Roma gibi). Bu sitelerde kesin sınırlarla birbirinden ayrılmış cemiyet tabakaları vardır. Bir tabakadan (caste) ötekine geçilemez. Cemiyetin tabakaları vücudun uzuvları gibi mertebelidir. Baş, yürek, mide, kollar ve ayaklar nasıl dereceli ve birbirinden tamamen ayrı görevler görüyorsa, cemiyetin tabakaları da birbirinden ayrı görevler görürler. Birinin işini öteki yapamaz. Ayak baş olamayacağı gibi, baş da mide ve ayak olamaz. Böyle bir yer değiştirmesi tabiat ve akıl düzenine aykırıdır. İnsana yakışan, bu düzene uygun yaşamaktır. Sitelerde hüküm süren kader (Fatum) görüşüdür.

Sitelerde tanrıların bile bir Fatum'un hükmü altında olduğuna inanılırdı. Böyle bir cemiyette insanların dileği (arzu ve iradesi) kader önünde büküldüğü için yeise düşülecektir. Fakat kimse ondan şikâyet edemez. Yunan tragedya yazarları kader önünde insan iradesinin, hatta tanrıların eğilişini tasvir ediyordu. Sophokles'in Kral Oidipus'ta, Aiskhylos'un Tanrılar'da, Euripides'in (daha demokratik ve realist bir çevre içinde) Troyalılar'da tasvir ettikleri bu idi. Koronun her sahne sonunda söylediği şey kader önünde eğilişi, boyun büküşü ifade ediyordu. Bununla beraber böyle bir cemiyette de insanların hırs ve arzuları vardır. Cemiyet sarsılmaz ve değişmez bir düzen değildir. Dıştan çeşitli sebeplerle site civarına gelen halk (göçmenler, tüccarlar, azatlı köleler vs.) sitenin dış mahallelerinde yabancıları (métèque) meydana getirirler. Bunlar zamanla çoğalmışlar ve sitede sitelik hakkı istemişlerdir. Bu devrede site kanunlarına itiraz edenlerin sınır dışı edilmelerinden ibaret olan sürgüne gönderilme (ostracisme) kuralına tabi tutulması bu itirazın tepkisi idi. Böylece site düzeni, kendine başkaldıranları mahvediyordu.

Site düzeninin akıl ve varlık düzeni gibi sarsılmaz olduğuna inanılan böyle bir cemiyette bir kısım insanlar için ideal, akıl aracı ile arzuları dizgine koymak oldu. Bu hayatı yaşayanlara hakim dendi. Bir kısım insanlar dışarıdan siteye dolmak veya site içinde başkaldırmaktan geri kalmasalar bile, sitenin düzenini devam ettirmek isteyenlerin ideali onu yüzyıllarca süre yaşattı. Hakimler bu sarsılmış cemiyette örnek insanlar (prototype) oldular. Eski Yunan'da bunlardan adı kalanlar "Yedi Yunan Hakimi" (Hukema-i seb'a-i Yunaniye) diye tanındı. Sözlerinden yalnız bazı cümleler zapt edilmiştir. Fakat onlar kitaplarından fazla, fiilleri ve hareketleriyle örnek oldular. Bu yedi hakimin sözlerinden bazı parçaları bize kalmıştır. Yunan edebiyatı geliştikçe, hayal dünyası yerini akıl dünyası aldıça

“hikmet sevenler” çoğaldı. İlk önce eserlerini vezinli ve kafiyeli yazan filozoflar, daha sonra konuşma dili ile (mensur) eserler bıraktılar. Önlerinde Yunan mitolojisi (onun insanlar ve tanrıların kader karşısındaki durumuna, birbirleriyle savaşımasına ait ibretli örnekleri), Yunan tragedya yazarlarının, epocicilerin şiirleri^[1] ve kitapları duruyordu. Bu geniş edebiyat örneklerine tabiat üzerindeki basit araştırmalar, iptidai ilk ilim hareketleri de katıldı. Böylece varlığın aslı hakkında ilk düşünceler doğdu.

Felsefenin beşiği yalnız Yunan mıdır? Bu soruya çok eski bir sanıyı sarsacak menfi bir cevap vermek zorundayız: Hayır! Felsefenin beşiği aynı zamanda birçok medeniyetlerde birbirine paralel olarak gelişen insan zihnidir. Ernest Renan Yunan Mucizesi (Le Miracle Grec) adlı kitabında Yunan medeniyetinin yeryüzünde bir misline rastlanamadığını ve aklın uyanması, sanat, felsefe ve ilimlerin doğması bakımından Eski Yunan'ın insanlık tarihinde tek vaka, sanki bir mucize olduğunu iddia eder. Bu sanı yakın zamana kadar rakipsiz sürüp gitmiştir. Vakıa Yunan medeniyetinin akla dayanan büyük eserlerin meydana geldiği devirde, başka medeniyetlerden birçoğunda henüz mitolojilerin veya mistisizmin hüküm sürdüğünü görüyoruz. Fakat yeni tarihi araştırmalar bu hükmün sakatlığını meydana çıkarmaktadır.

Daha Yunan'dan önce matematik ilimlerin bir yandan Girit ve Kıbrıs yolu ile Mısır'dan, öte yandan Ege medeniyeti ve yine Kıbrıs yolu ile Mezopotamya'dan geldiğini, keşfedilen yeni tabletlerden Pythagoras teoreminin Yunan'dan binlerce yıl önce Sümerler tarafından çözülmüş olduğunu, ilk hesap işlemlerinin bulunduğunu görüyoruz. Bundan başka, birbirine çok uzak medeniyetlerde benzer evrim yollarına rastlıyoruz; Çin, Hint, Mezopotamya ve Yunan bu medeniyetlerin başlıcalarıdır. Çin ve Hint'de, Yunan'a benzer evrim merhalelerini buluyoruz. Öyle ise

Yunan mucizesinden bahsetmeye imkân yoktur. Çin'de Konfüçyüs, Hint'de Buddha, İran'da Zerdüşt, Yunan'da Sokrates birbirine paralel medeniyetlerin doğurduğu büyük insan örnekleridir.

Felsefeye yalnız Yunanlılardan başlamak doğru değildir. Milattan altı yüzyıl önce Hint ve Çin'de tabiat olayları üzerinde düşünülmüştür. Yine bu medeniyetlerde Yunan'da olduğu gibi tabiat üzerindeki sonuçsuz ve karışık açıklama denemelerinden sonra, insanlar birleşik bir açıklamaya ulaşamamaktan dolayı yeise düşmüşler, bilgilerinin temelinden şüphe etmişler, hakikati inkâr etmişlerdir. Yine bu medeniyetlerde bu inkâr devrinden sonra, düşünce kendi kendisine çevrilmiş, dış âlemdeki boşuna ve yorucu sergüzeştlerinden vazgeçerek hakikati kendi kendinde aramaya kalkmıştır; işte buradan, Hint ve Çin'in sofistlerini takip eden büyük ahlakçılar, Budizm ve Konfüçyüs cereyanları Sokrates'e paralel olarak hemen aynı yüzyıllarda doğmuşlardır.

Demek oluyor ki felsefenin doğuşu Yunan'a mahsus istisnai bir olay değildir. Yeryüzünde aklın uyanışı ve insanın önce tabiata, sonra kendine çevrilmiş bakışından doğan bütün fikir denemeleri halinde, safha safha ve birbirine benzer şekillerde, birçok yerlerde birden meydana çıkmıştır. Yine bunun içindir ki, bir zaman terim olarak Batılıların Yunanca'dan aldıkları hakim ve hikmet sözlerini yeryüzüne yaymayı, insanlık şuurunun belirli bir uyanış safhasından sonra kazandığı bir sıfat (bir mertebe) olarak görmek doğru olur. Nitekim Çin'in hakim filozofları vardır. Mesela Konfüçyüs'e göre tabiat düzeni değişmez, bu düzeni asla bozmadan geleneklere uygun yaşamalıdır. Geleneğe uygun yaşamak için hükümeti iyi idare etmelidir. Hükümeti iyi idare etmek için evi (aileyi) yoluna koymalıdır. Evi yoluna koymak için nefsimizi iyi idare etmeli, yani nefsimize düzen vermelidir. Kendimize düzen vermek için

eşyanın mahiyetini bilmelidir. Sokrates'e göre de asıl âmil sitenin iyi idaresidir. Sokrates kanunların değişmesi ile sitenin saadetini imkânsız görmüş, değişmez kanunlara inandığı için ölümüne hüküm veren kanunlardan kaçmayı hikmete aykırı bulmuştur.

Medeniyetler arasındaki bu benzeyişlere rağmen Yunan medeniyeti ötekilerden neden ayrıldı? Bunun sebebi onların yarı gelişim merhalesinde kalmasına karşı, Yunan medeniyetinin bu gelişmede devam etmesidir. Bu farkın âmilini Akdeniz çevresinin birçok eski medeniyeti birleştirici karakterinde, coğrafi şartlarında, başka medeniyetlerden faydalanma imkânının çokluğunda bulabiliriz. Fakat her ne olursa olsun, bu devreye kadar birbirine benzer safhalardan geçmiş olan bu medeniyetlerden yalnız Yunan'ın gelişme yolunu kaybetmemesi, dünya fikir hayatında Akdeniz medeniyetinin üstünlüğüne sebep oldu.

Hakimler, peygamberler ve velîlerin yeryüzü tarihinde birbirine az çok yakın zamanlarda, belirli bir çağ içinde meydana çıktığını görüyoruz. İlkel dinlerde ve bu dinlere inanan ilkel cemiyetlerde bu örnek insan tiplerine rastlamıyoruz. Sosyoloji ve antropoloji bize gösteriyor ki, yeryüzünde hâlâ klan, fratri, kabile halinde yaşayan binlerce cemiyet vardır ve onların arasında hakim, peygamber ve velî dediğimiz insan yoktur. Bu cemiyetlerin yalnız sihirbazları (büyücüler) ayin eşyasını toplamayla yükümlü mobung'ları, kabile reisleri, başkan aileleri vardır. Daha ileri olan kabilelerin birleşmesinden ve onların yerleşmelerinden doğan ilk sitelerde halk arasında sivrilen hükümdarlara (Firavun, Nemrut vs.), dini otoriteye sahip rahiplere, kâhinlere (oracle) rastlıyoruz. Fakat bunlar da henüz ne hakim, ne de peygamberdirler. Vakıa kâhinlerin gaipden haber verme güçleri vardır. Sitenin siyasi kudreti üzerinde manevi bir otoriteye sahiptirler. Hükümdarlar savaşa giderken, yarış

yaparken onlara danışmaya mecbur olurlar. Büyük binalar (tapınak, saray vs.) kurarken onların oyuna danışırılar. Kâhinlerin rüyada uyanık, başka insanlardan üstün bir “görme” güçleri olduğuna (vision), beş duyunun göremediği gaibe ait haberleri aldıklarına ve gaibe ait şeyleri gördüklerine inanılır; bütün bu vasıflarıyla kâhinler peygamberlere benzerler. Fakat peygamber değildirler. Çünkü “gaip”le veya sırlar âlemi ile temasları yalnız olağanüstü zamanlara mahsustur. İradeleri dışında bir kudretle beşeri güçlerin üstünde bazı şeyleri görürler. Fakat bu gördüklerini iradeleriyle halka naklederek onu bir kanun haline getiremezler. Kanun hükümdarlar, reisler ve meclisler tarafından yapılır yahut kanun törenin ve örfün ifadesidir. Her iki halde de kâhinlerin kanun üzerinde tesiri yoktur. İrade dışındaki arızı “bilîş”leri cemiyet üzerine hükmetmeleri için yetmez.

Halbuki peygamberler üstün âleminden (gaipten) haber almakla kalmaz, bu haberi kanun haline koyarlar. Yukarı âleminden bu kanunu insanlar arasında yayma buyruğunu almışlardır. Hükümdarlarla, reislerle, halkla (gerekirse örfler ve âdetlerle) bu “emredilmiş”ler arasındaki çatışmada birincileri yenmeye ve emirlerini kabul ettirmeye çalışırlar. Peygamberin hükümdarlarla, halkla, örf ve âdetlerle mücadeleleri bir süre onların aleyhine bitebilir. Bu, peygamberlerin şehitliği (martyr) ve kurbanlığı (sacrifice) kabul etmeleri, halkın ve örfün hücum ve zulmüne uğramaları demektir. İnsanlık tarihinde uzun bir devir peygamberlerle hükümdar ve halk arasındaki savaşıla geçmiştir. Yeni bir çağın başlangıcı peygamberlerin zaferinin işaretidir. Onlar her yerde (Akdeniz’de, Mezopotamya’da, İran’da, Hint’de, Çin’de) geleneğe hâkim olmuş, gaipten haber verme gücünü kanun (şariat) haline getirmiş, iradelerini cemiyete kabul ettirmişlerdir.

Hakimlere gelince, onlar da aynı çağ içinde, fakat

peygamberlerden farklı şartlar altında meydana çıkmışlardır. Hakimler, kâhinlerin gâipten haber alma gücüne sahip değildirler. Başka insanlardan üstün zekâları ve akıl yürütme güçleri vardır. Bütün hayatları peygamberlere benzer. Fakat peygamberler gibi haber verici olduklarını söylemezler. Şayet üstün duyuları nadir olarak başka insanlardan farklı sezgilere sahip olursa, bunu ilan etmezler, ölçüleri kâhinlerin ölçüsü gibi iradeden başka ve akıl üstünde değil, bizzat aklın haberleri içindedir. İnsanlıkta aklın hüküm sürmeye başladığı devirde hakimler meydana çıkmıştır. Yunan'da yedi hakime paralel olarak İran'da Avesta'nın bahsettiği hakimleri, Hint'de Buddha ve Jaina'dan^[2] önce ve sonra gelen hakimleri, Çin'de

Kong-tseu, Meng-tseu, vb. hakimleri görüyoruz. Onların peygamberler gibi halktan uzakta inzivaları, uzletleri bu uzlette zâhitliğe ve tefekküre dalışları, ilk “hakikat”e bu yalnızlık içinde ulaştıktan sonra onu halka öğretmek için tekrar tekrar cemiyete dönüşleri vardır. Peygamberlere her bakımdan benzeyen hakimler, yalnız akılüstü’nün hükmü ile iradelerini cemiyete kabul ettiren peygamberlerden aklın egemenliği altında cemiyete hakimliği öğretmeleri ve yetiştirmeleri ile ayrılırlar. İlk hakimlerden elimize geçen bütün parçalar peygamberlerin bize bıraktığı kutsal kitaplardan mutlak “emir” olmak bakımından ayrılır; fakat “ahlak” olmak bakımından onlarla birleşirler.

Hakimler arasında tartışmaya dayanması, hakikatin düşünce ve akıl yürütme yollarından başka bir yayılma yolu olmadığına inanması, inancı bilgisiyle ahenkli bir hale koyması bakımından en üstün yeri tutan Sokrates, ilkçağda sonu gelmeyen bir filozoflar geleneğinin başlangıcı olmuştur. Bundan dolayı Kong-tseu veya Buddha’nın yetiştirdiği hakimler nesli, en sonra rahipler veya hükümdarlarla karıştığı halde, Sokrates’in yetiştirdiği hakimler nesli, daha gönülsüz bir isimle “hikmeti sevenler” (filozoflar) bugüne kadar gelen yeryüzü düşünce yolunun rehberleri haline gelmişlerdir. Bunun için bütün insani değerlerle uğraşanlar, din adamları, sanat adamları, ahlak adamları, hukuk adamları, bilgi adamları (âlimler) kendilerini bu hakikat rehberlerinin açtığı çığırdan ayıramazlar. Ya onların rehberliğinden faydalanmaya mecburdurlar yahut bizzat kendileri bu yolu tutarak hikmeti sevenler (filozoflar) arasına karışmak zorundadırlar. Filozofluk, Aristoteles’in dediği gibi düşüncenin zorunlu çemberidir ki, kabul etsek de, inkâr etsek de gerçekten ve gerçek olan şeyler üzerinde düşünmek şartıyla kendisinden vazgeçilmesi imkânsızdır.

Kültür antropolojisi, din ve fikir tarihi, etnografya gibi

insanla uğraşan bilimlerin ortak verileri bize gösteriyor ki, birçok kültür çevreleri hemen hemen birbirinden habersiz olarak benzer zihni gelişme safhalarından geçmişlerdir. Bu safhaların gözden geçirilmesi Yunan medeniyetinde olgunlaşan akıl safhasının nasıl doğduğunu açıklamaya yarar. Bu safhaları, bugün gelişme tarihlerini bildiğimiz Uzak ve Ortadoğu medeniyetlerinde, Akdeniz medeniyetinde, hatta bazılarını eski Amerika ve bir kısım Afrika kültürlerinde görüyoruz. Bunlar da; 1) Primitif Düşünce, 2) Mitos Düşüncesi, 3) Rasyonel Düşünce, 4) Tarihi Düşünce safhalarıdır.

2. “Primitif”^[3] Düşünce

Sosyologların bugün klan (clan), phratrie^[4], yarı (moitié) adını verdikleri ve ilkel kabilelerin içerisindeki ilk sosyal kuruluşlar hissini veren cemiyetler arasında, bizim cemiyetlerimize benzemeyen, hatta bizim zihniyetimizle prensipleri bakımından çatışan, anlaşılması oldukça güç bir zihniyetle karşılaşmaktadır. Bu türlü cemiyetlere en çok Avustralya’da, Kuzey ve Güney Amerika’da, kısmen Doğu Hint Adaları’nda (Melanezya, Polinezya’da) vs. rastlanmaktadır. İlk seyyahların araştırmaları zamanından beri bu kavimlerin düşünce tarzı ile bizimki arasındaki fark sezilmeye başlanmıştır. Fakat özellikle Fransız sosyologlarından L. Lévy-Brühl, prensipleri bakımından bizimki ile uzlaşamayan bu düşünce tarzına “mantıktan önceki zihniyet” dedi. Bu zat hayatını dolduran birçok eserde bu zihniyetin esaslarını anlatmaya çalıştı.^[5] Bu kabilelere mensup insanlar Lévy-Brühl’e göre öyle bir inanış tarzına sahiptirler ki, bu inancın sonucu olarak totem denen kutsal eşya ile kendi aralarında tam bir cevher birliği görürler. Mesela, Bororo kabilesinden bir ferde göre bir Bororo kendisini hem bir papağan yani arara, hem bir buğday tanesi, hem de bir Bororo yani kabilenin bir ferdi sayar. Başka deyimle bu çeşitli varlıklar arasında öyle bir cevher birliği kabul eder ki onlar, bu insanın gözünde tek bir varlığın türlü görünüşleri gibidir ve bu çeşitli şeyler aynı zamanda, aynı şey olmaktadır. Bazen papağan, bazen insan olarak görünmekte değildir. Aynı zamanda ayrı yerler işgal etmesine ve ayrı şekilleri olmasına rağmen, farksız olarak o hem papağan, hem insan, hem de buğdaydır. İlkel adamın bu düşünüş tarzı bizimkine tamamen aykırıdır. Çünkü biz bir şeyin aynı zamanda hem kendisi, hem kendisinden başka bir şey olacağını düşünemeyiz. Mantığımız bunu kabul edemez. İlkel ise kendini hem bir insan, hem de aynı

zamanda kutsal bir hayvan olan bir papağan ve bir buğday farz eder; halbuki bizim mantığımıza göre bir şey aynı zamanda hem kendisi, hem kendisinden başka bir şey olamaz (çelişmezlik prensibi); bir şey kendi kendisinin aynıdır (özdeşlik prensibi) veya bir şey ya kendisidir, ya kendisinden başka bir şeydir, bu ikisi arasında üçüncü bir had olamaz (üçüncü haddin yokluğu prensibi).^[6] Bu üç prensip ispata lüzum olmaksızın açık ve seçik olarak kabul edilir ve aklın temelidir. Aklımız onlara uygun olarak işler. Bunları terk ettiği zaman düşünce de yerini kaybetmiş demektir. Halbuki bahsettiğimiz cemiyetlere mensup insanlar gündelik hayatta bu prensiplere göre düşünmüyorlar. Böyle olsaydı bir şeyi aynı zamanda hem Bororo, hem arara (papağan), hem de buğday diye kabul etmezlerdi. Nitekim bu kabileler içerisinde yaşayan etnograflar (veya seyyahlar) kendilerine bunun mümkün olmadığını ısrarla söyledikleri zaman onlar kendi düşüncelerini çok tabii ve apaçık buluyorlar ve bunda şaşılacak hiçbir cihet görmüyorlar.

İşte Lévy-Brühl'ü insan zihni bakımından kültürleri bu tarzda kesin bir ayırışa götüren sayısız etnograf ve antropolog tarafından yapılmış birçok açık gözlemler olmuştur. Lévy-Brühl onlara mantıksız veya “mantıkdışı” düşünce demiyor. Çünkü bu zihniyete sahip cemiyetlerin gelişim göstererek bizim mantıki düşüncelerimize yükselebileceklerini kabul ediyor. Bundan dolayı onları bizim düşüncemizden ancak bir evrim farkı ile ayırmış olmak için “mantık öncesi” (prélogique) düşünce veya zihniyet diyor. Bununla beraber Fransız sosyoloji okulunun kurucusu olan Durkheim çalışma arkadaşının bu fikrine katılmıyor. Ona göre zihnimizin temelini teşkil eden bütün esaslı kavramlar bize ilkellerden gelmektedir. Bizde bir sınıflama fikri olduğu gibi, onlarda da vardır. Bizde sebep fikri olduğu gibi onlarda da vardır. Bizdeki cins ve tür fikirleri gibi onların da kendilerine mahsus cins ve tür fikirleri vardır. Değişme yalnız

bunların muhtevasıdır. Bizim sınıflamalarımızın, sebeplerimizin, gerçek (yani tabiattan ve tecrübeden alınmış) muhtevası olduğu halde, onların sınıflamalarının, sebepliklerinin^[7] mistik ve sihrî muhtevası vardır. Onlar eşyayı kutsal ve kutsal-dışı diye ayırırlar. Kutsal olanları da filan klana mahsus kutsallar, filan kabileye mahsus olanlar diye ayırırlar. Onlar mesela birinin ölümü ile büyü yapmak arasında nedensellik münasebeti görürler. Bizim ölümle hastalık arasında gördüğümüz nedensellik münasebetinden onların düşüncesi muhteva bakımından ayrılır. Onların sınıflamalarının, nedensellik düşüncelerinin vs. doğru olup olmadığını arayacak değiliz. Ancak bizim gibi onların da bazı sınıflamalar yapmaya, sebep aramaya güçleri olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ise Durkheim'a göre "primitif" düşünce bizim mantıki düşüncemizden özce büsbütün ayrı değildir. İsviçreli psikolog Jean Piaget, Lévy-Brühl'ün görüşünü bazı şartlarla benimsedi. Ona göre bizim mantığımız "primitif"te bir nevi imkân veya güç (puissance) halinde bulunmakta iken, ancak sonradan fiil halinde meydana çıkmıştır. Bu hali ilkel organizmaların temsil (özümseme=assimilation) görevini toptan görmelerine karşılık, ilerlemiş organizmaların bunu bir kısım organlarına (sindirim sistemine) gördürmelerine benzetiyor. Ona göre "primitif" ile bizim aramızdaki fark "primitif" in farklılaşmamış bir şuur yapısına sahip olmasıdır.

Bununla beraber yakın yıllarda bu konu üzerindeki tartışmalar Lévy-Brühl'e hak verdirmemektedir. Etnograflardan çoğu onun kesin hükmünü tenkit ediyor (Zaten kendisi de ölümünden sonra yayınlanan Carnet adlı küçük kitabında ilk iddialarından kısmen vazgeçmiş görünüyor).^[8] "Primitif"lerin zihniyeti için "mantık öncesi" demek doğru değildir; onların da kendilerine göre bir mantıkları vardır, diyorlar. E. Durkheim'ın dediği gibi ilkel adamın gözünde asıl mühim olan cihet bir şeyin

aynı zamanda hem kutsal (sacré), hem kutsal dışı (profane) olamaz olmasıdır: Totemci cemiyetlere mensup olanların “ben totemin aynısıyım” demeleri, “onunla aynı kandan geliyoruz, aynı cevheri taşıyoruz” demek istemelerindendir. Nitekim biz de kendimize çok yakın saydığımız insanlar için “o ve ben bir sayılırız, hatta biriz” deriz. “Primitif”ler bu gibi birleşmeleri (participation) en çok kendi inançlarına (totemcilik dinine ve büyüüne) ait işlerde yapıyorlar. Fakat bunun dışında, onların gündelik hayatlarında birçok işleri ve bu işlere bağlı düşünceleri vardır ki, daha çok teknik mahiyette olan bu gibi şeyleri düşünürken onlarda zımnen var olduğunu yukarıda zikrettiğimiz prensipler hüküm sürmektedir. Onlar bir sabanla toprağı sürdürükleri, avda bir oku hedefine attıkları zaman bunların toprağı açacağını veya şikârı öldüreceğini ve sırf bu maksatla yapıldığını biliyorlar. Bu gibi hareketlerinde zihinlerini idare eden adi mantık prensipleri onların insan aklına mahsus genel esaslardan yoksun olmadıklarını gösterir.

L. Lévy-Brühl’ü tenkit edenlerden P. Koppers, Schmied, O. Leroy vs. “primitif” denen kavimlerde mantığın nasıl işlediğini gösteren birçok misal vermektedirler.^[9] Bu tarzda tenkitlerin bir kısmı da bizzat mantıkçılar tarafından yapılmış, yine etnografların ve antropologların delillerinden çıkarılmıştır. Bütün bu araştırmalara dayanarak felsefi antropolog Van der Leeuw insan zihninin kesin sınırlarla mantık öncesi ve mantıklı diye ayrılmasının doğru olmadığı noktasından hareket etti.^[10]

Ona göre öyle görünüyor ki, ilk düşünce tarzı kitlesel (massif) veya toptan (global) düşüncedir. Aslında “mantıksızlık” ile “düşünce” kavramları arasında çelişme vardır. Bir yerde düşünce olunca orada mantıksızlığın olmaması veya mantıksızlık bile olsa düşünce yolunun onu tespit etmesi gerekir. Ancak “primitif” düşünce tarzında, insan tecrübesinde özne yani kendisi ile nesne yani eşyayı ayırt etmeden, eşyayı

birbirinden ayırmadan bütün halinde tecrübe yapmaktadır. Bu tecrübeye insanın olaylar karşısındaki tepkileri (cevapları) sınıflara, unsurlara göre değil, toptan tepkiler oluyor. Mesela birisi falan vaka karşısında yanlış hareket etmiş olsa, biz ona sırf bu hareketi için ihtarda bulunuruz, fakat başka hareketlerinde isabet olduğu zaman onu takdir ederiz. Halbuki olaylar önünde duyguca (teessüri) ve zihince davranışı ayırmayan, özneyi nesne ile birleşik olarak idrak eden insan, bir kısma ait olan tepkisini bütüne kolaylıkla yayabilir. Tek bir yanlış hareketinden dolayı bir insanı affetmeyebilir veya kin besleyebilir. Gerek “primitif” denen kavimlerde, gerekse kendi aramızda rastladığımız bu türlü tepkilerde hâkim düşünce tarzına, umumi olarak Van der Leeuw gibi topyekûn (totalitaire) veya kitle halinde (massif) tecrübe ve düşünce diyebiliriz. Topyekûn veya massif tecrübenin göze çarpan vasfı, insanın herhangi bir konu üzerinde yaptığı bir tecrübeye kendi dışındaki vakalar ve şeylerle kendisini, kısaca nesne ile özneyi karıştırmasıdır. İnsan massif veya totalitaire tecrübeye nesneyi (tecrübe konusu olan şeyleri) ancak özneleştirdikten sonra, kendi benliğine karıştırdıktan sonra anlıyor. Bu hal yalnız “primitif” kavimlerde değil, bizim medeniyetimizde, bizim gibi insanlar arasında da kısmen devam eder. Şuurumuzun üst tabakasında daha sonra teşekkül eden zihniyetler hüküm sürse de, alt tabakada yine bu zihniyet durmaktadır. Birleşik Amerikalı bazı psikologlar modern insanın ruhunda yaşayan bu derin “primitif” düşünceye dair tecrübeler yapıyorlar. Mesela Amerika’da su baskını, deprem gibi olağanüstü olaylarda içtimai münasebetlerin sarsıldığı, cemiyete karşı rasyonel güvenin gevşediği zamanlar mantıki düşüncenin de bozulduğunu ve böyle durumlarda bazı insanlarda “primitif” düşünce dediğimiz düşünce tavrının yeniden meydana çıktığını tespit ediyorlar.

3. Mitos Düşüncesi (La pensée mythique)

İnsanlık tarihinde primitif zihniyetten sonra ve ondan daha üstün olan mitos zihniyeti veya efsanevi düşünce yer aldığı gibi, bizim cemiyetlerimizde de “primitif” zihniyetin üzerinde, daha yukarı bir tabaka halinde bu zihniyet yaşamaktadır. Mythos halindeki düşünce, insanın kendi ruhunu, hayatını eşyaya, tabiata aksettirmesinden, başka deyimle özneyi nesnede görmesinden ibaret olan bir düşünce tarzıdır. Eski Yunanlılarda ilk ilim ve felsefe kıvılcığı mythologique düşünce içerisinde uyandı. Homeros’dan büyük tragedyalara ve Hesiodos’un İşler ve Günler’ine geçerken^[11] bu düşünce hüküm sürmektedir. Hint’de Mahabharata, Ramayana destanları aynı suretle mitik düşünceden felsefi düşünceye geçiş üzerinde bulunuyordu. Bu geçiş şekline dair başka medeniyetlerden de birçok misaller verebiliriz. Yunanlılar karşılarında ilk önce kendilerine benzer yüzleri, huyları ve hırsları olan bir tanrılar dünyası görüyorlardı. Sonradan bu dünya tabiatüstü varlık veya akıl dünyasına zemin hazırladı.

İnsan neden kendini tabiata aksettirir? Çünkü bu hal insanın kendini tabiatla bir görmesine, başka bir deyişle tabiatı kendine aksettirmesine bakılırsa, kendi hesabına daha bağımsız, daha üstün bir haldir. Burada insan kendinin tabiatıdan ayrı bir varlık olduğunu fark etmeye başlamıştır, ancak şuur hallerini bir aynada görmek ve nesneleştirmek üzere kendini tanıyabilmektedir. Kendini tanımanın bu ilkel derecesi çocuk zihninin belirli bir seviyesinde de vardır. Bu derecede eşyayı ve tabiat olaylarını kendini dinlemek için birer vesile diye kullanır. Renkler, sesler, bitki ve hayvanlar, uzak ve yakın tabiat kendi yakınları gibi onu ifadeye yarayan araçlardır. Bu düşünce şeklini Alman filozofu Schelling Mitoloji Felsefesi adlı eserinde etraflıca tasvir etti ve kendi sistemini açıklamak için vasıta olarak kullandı. Ondan sonra da sanat ve din tarihlerinin çoğunda

mitolojik düşüncenin rolü belirtilmiştir. Bu çığırda ilk araştırmalar filologlar tarafından yapıldı. Onlar dilleri incelerken, eski medeniyetlerdeki destanlar ve efsanelerin oynadıkları fikir rolünü gösterdiler. İlk defa J.B. Vico Scienza Nuova'sında^[12] mitolojilerin doğuşunu inceledi ve insan zihninin heyecandan hayal gücüne, oradan akla doğru gelişme yolunu gösterdi. Hatta bunu corsi e ricorsi dediği umumi bir genetik kanunu ile ifade etmeye, buradan bir tarih felsefesi çıkarmaya çalıştı.^[13] Daha sonra Nietzsche felsefesinin doğuşunda bu filolojik incelemelerin büyük hizmeti oldu. Bu Alman filozofu, ilk kitabı olan Tragedyanın Doğuşu'nu Yunan mitolojisinin incelenmesinden çıkardı. Hint mitolojisini inceleyen Max Müller eski sanskrit metinlerindeki tanrı adları ile tabiat kuvvetleri arasında sıkı münasebetler olduğu ve bütün mitolojinin tabiat kuvvetlerinden çıkarılmış bulunduğ u sonucuna vardı.

Bu konuda en açık misali yine Yunan mitolojisinde buluyoruz. Orada efsaneler ve destanlardan felsefi-ilmî düşünceye geçiş açıkça görölmektedir. Yunan kozmogonisine göre önce yalnız Khaos yani karışıklık halinde âlem vardı. Onun dışında Khronos yani zaman bulunuyordu. Bu karışıklıktan Kosmos yani düzenli olan âlem meydana geldi. Khaos'dan Kosmos'u çıkaran ilk tanrı, eşyaya düzen verici Demiourgos (zanaatkâr; yapıcı) idi. Onlardan sonra Zeus doğdu. Yunan mitolojisi tanrılardan sonra titanları, onların altında daimonları tasavvur etmek üzere tabiatüstü, insana benzer varlıklar âlemini kuruyordu. Bu âlemin altında derece derece yarı-tanrılar, kahramanlar geliyordu. Bunlarla tanrılar ve titanlar arasındaki çatışmaya insanlar da karışıyor ve insanların kaderini bu çatışmalar belirliyordu. Eski İran'da tabiatüstü titanlara dîv denildiği gibi, Yunanlılar Theos ve Zeus diyorlardı. Yeni Avrupa dillerinde bu Dieu^[14], Türkçe'de "dev" şeklini aldı. Türlü şartlar

altında hayal gücü ile tabiatın münasebeti ruhun eşyaya, öznenin nesneye aksetmesinden (projection) ibaret olan aynı içtimai- ruhi kanun birbirine benzer zihniyet şekillerini doğurmakta idi. Nitekim bunların benzerlerini eski Amerika, bugünkü bir kısım Afrika ve Doğu Hint Adaları kültürlerinde de buluyoruz.

Böylece insan zihni kendisi ve kendine yakın canlılardan ibaret “dünya” ile kendinden çok kudretli, çok üstün ve ömürleri uzun, bazen ölmez diye tasarlanan başka canlılardan ibaret “üst dünya”yı birbirinden kesin olarak ayırmaya başlıyor. İki dünya arasında ancak yukarılık-aşağılık, üstünlük ve bağıllık münasebetleri kurmak üzere, kendi âlemlerinin düzenini bu esaslara göre tasarlıyorlardı. Bağıllık, maiyetlik, kulluk hakkındaki bütün düşünceler hayalin kurduğu dünya ile gerçek dünya arasındaki bu münasebetten çıkıyordu. Fakat insan zihni hayal projection'unun tesiri ile daha kuvvetli, daha zengin, daha büyük, daha ömürlü, hatta “ölmez” olan bu varlıklara asıl gerçekler gözüyle bakıyor; tabiatın şiddetleri karşısında dayanamayan, hastalanan, ezilen bükülen varlıkları (insanlar, bitkiler, hayvanlar) gelip geçici varlıklar, gölgeler sayıyordu. İşte mitolojinin hazırladığı bu zemin üzerinde “değişmez varlıklar” tasavvuruna ve akıl düzenine imkân doğmuştu.

4. Akli Düşünce (La pensée rationnelle)

“Mythos” düşüncesi primitif veya totaliter düşünceye göre bir derece daha üstün olduğu gibi, rasyonel düşünce de “mythos” düşüncesine göre bir derece daha üstündür. Fakat insan, rasyonel düşünceye pek güçlkle erişmiştir. Yeryüzündeki kültür çevrelerinden pek azının tam olarak rasyonel düşünce seviyesine eriştiği görülüyor. Bu bakımdan şüphesiz yine Yunan düşüncesi ilkçağ medeniyetleri arasında başta gelmektedir. Hint ve Çin kültürleri de bir dereceye kadar onunla kıyas edilebilir. Böyle bir karşılaştırma tam olarak Masson-Oursel tarafından mukayeseli mitoloji, mukayeseli felsefe, mukayeseli mantık vs.. kitapları ile yapılmıştır. Kültür antropologları bu konu için karşılaştırmaya yarayacak bütün kültürlerle ait zengin malzeme vermektedirler. Başlıca bu araştırmalar gösteriyor ki, bugün yeryüzünde sayıları yüzü geçen kültür çevresinden pek azında rasyonel düşüncenin tam gelişmesine rastlıyoruz. Bununla beraber hemen şunu hatırlatalım ki, bütün kültür çevrelerinde, bütün insanlarda olduğu gibi mantıki düşünce zımni olarak yaşamaktadır. “Primitif” denen hiçbir kavmin mantıktan tamamen yoksun olduğu söylenemez. Şu kadar var ki, zımni bir düşüncenin sistemli bir şekilde bir akıl düzeni halini alması, yani içtimai hayatın bütün görünüşlerinin, bütün değerlerin akıl düzenine göre ayarlanması pek seyrek rastlanan bir olgudur. İşte kelimenin tam anlamı ile akıl düşüncesi dediğimiz şey budur. Böyle bir düşünce tarzında insanlar hayatlarını akıl ölçüsüne göre ayarlarlar. Cemiyet kuralları onlara göre kurulmuştur. Ahlakın, dinin, sanatın, ev idaresinin, hükümetin prensibi akıldadır. İyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik, kutsallık ve kutsal-dışılık (haram ve helal), faydalılık-zararlılık daima doğru-yanlış değerlerine göre ölçülür.

Tanrılar üstün bir akıl düzenine göre yaşarlar; kendileri de insanlar hakkında böyle bir düzene göre hüküm verirler.

Yunanlılar bu üstün akla Nous diyorlardı. Her şeyin oradan çıktığına ve bütün işlerin ona göre düzenlendiğine inanırlardı. Hintlilerde de tanrılara hükmeden akıl düzeni fikri görülüyor. Çin’de Tao aynı rolü görüyordu. İlk hakimler bu düzenin yetiştirdiği örnek insanlardı. Türkler bunlara Ata’lar veya Ede’ler diyorlardı. Çinliler aynı yerde Tseu tabirini kullanıyorlardı. Türklerin Erkil Ata, Alınça Ata, Dede Korkut, Ede Bali vs.’si de bunlardan olduğu gibi, Çinlilerin Meng-tseu, Kong-tseu vs.’si de bunlardandır. Hint’de Sikh’lerin “guru” dedikleri akıl kılavuzları, Türklerin Ata’larından farksızdı. Onlardan önce Buddha, Jaina bu yolda akıl rehberleri görevini görenlerin en büyüklerindendir. İşte bütün bunlara Yunanlıların anladığı anlamda Fransızca olarak sage veya Arapça karşılığı ile hakim diyoruz.^[15]

Hakimler, peygamberlerden oldukça farklı idiler. Peygamberler, haber verici (peygamber) idiler. Arapça’da nebi kelimesi de aynı suretle haber verici demektir. Bunlar üst âlemde haber getiren ilham sahibi insanlardı. Akılüstü bir güçle üst âleme bağlı oldukları için oradan getirdikleri haber, beşeri aklın eseri olamazdı. Bunun için onlara da “gönderilmiş” (resul) veya yalvaç deniyordu. Hakimler ise ne üst âlemde akıl dışı bir kuvvetle haber veriyorlardı; ne de o âlem tarafından gönderilmişlerdi. Vakıa hakimlerin kendilerine mahsus üstün vasıfları vardı. Bazen üstün âlemde ilham alıyorlardı. Sokrates’in daimon’u vardı, Buddha’nın çöle çekildikten sonra bir ses dinlediği söylenir. Fakat bu konuşma hiçbir zaman “resul” ve “nebi”lerde olduğu gibi akılüstü ruhi güçlere dayanan devamlı bir görev olamazdı. “Hakim” kısa bir sürede bu olağanüstü gücü gösterse bile, onun asıl gücü akıl düzeninden gelecektir. Yalvacın resul ve nebi vasıflarından başka sırf akıl düzenine dayanan beşeri bir vasfı daha vardır ki, bu onun hakim sayılmasına sebep olabilir. Hazreti Muhammed peygamber olduğu kadar da hakimdir: Hadis ve sünnet onun nebi sıfatına değil, hakim

sıfatına aittir.

Eski Yunan'da akıl düzeni bu kültürün ilk düşünce kurallarında, mimarlığında, heykelticiliğinde, geometrisinde, kanununda açıkça kendini gösterir. Bu akıl düzeni geliştikçe Yunan düşüncesi büsbütün felsefi-ilmî karakterini almaya başlamış, başka kültürlerin yarı felsefi düşüncesinden ayrılmıştır. Zerdüşt'ün Avesta'daki yarı mitolojik, yarı rasyonel bir düşünce içinde tasarladığı âlem ve ahlak düzeni Yunan felsefesinde tamamen beşerileşmiş, tanrılar, titanlar, efsane ve masallar bir tarafa çekilerek insan kendi hayatını kendi akli ile kendi başına kuran bir varlık halinde meydana çıkmıştır. Bu beşerileşme veya insanileşme olgusu Yunan medeniyetinin her yüzünde kendini göstermektedir. Yunan heykeli aslında yarı-hayvan, yarı-insan tasvirlerine bağlı olduğu halde, gittikçe hayvan, bitki gibi şekillerden kurtulmuş, bağımsız, yalnızca insan sureti halini almıştır. Bu safhada "primitif" ve mitik düşünce unsurlarının ruhun alt tabakasına çökerek rasyonel düşüncenin hâkim bir rol almaya başladığını söyleyebiliriz. Hiçbir sanat şekli Eski Yunan'da olduğu kadar insanı tabiatüstüne ve tabiata göre bütün tamlığı ve bağımsızlığı ile ele almamış ve insanla tabiatı akıl düzenine göre ayarlamamıştır. Bizzat ilk hakimlerin sözleri, ilk filozofların (hakimlik yolunu tutanların) eserleri bu çığırın devamı idi. Bunlar rasyonel düşünce içinde, hikmet (veya felsefe) çerçevesinde bütün ilimleri kuruyorlardı. İlimler, henüz bu geniş "hikmet" in parçalarından, büyük bir ağacın dallarından, bir ananın çocuklarından ibaretti. "Hikmet" uyanırken yahut insan tabiatı akla ve hikmete göre inceleme yollarını öğrenirken bu aynı zamanda tekniğin inceleşmesi, aletlerin iyi kullanılması, silahların, çinicilik usullerinin, zanaat yollarının gayesine gittikçe daha intibaklı, daha başarılı, daha olgun şekiller alması, bütün bu araçların gelişmesine paralel olarak insanın tecrübelerini daha çok

derinleştirmesi, eşyayı daha derinden tanıması, bitkiler, hayvanlar ve madenler hakkındaki bilgisinin daha etraflı ve derin şekiller alması, sağlığa yarayan ilaçların daha zengin, daha yerinde olması demektir. Böylece “rasyonel düşünce” hikmetle beraber teknikten başlayan bütün bilgilerin de birer birer derinleşmesine ve zenginleşmesine yaradı. Rasyonel düşünce asla soyut (abstrait) bir zihin aleti olarak değil, tecrübe içinde işleyen bir zekânın gelişmesi olarak doğdu. Bunun içindir ki, ilk safhalarında onun somut vakalara daha yakın olduğu halde, gittikçe vakalardan uzaklaşmaya başladığını ve kendi başına işleyen bir akıl gücünün ancak yüzyıllar sonra bağımsızlığını kazandığını görüyoruz.

İlk Yunan filozoflarının mitolojiye çok yakın ve soyut düşünceden çok uzak olmaları bundandır. Onların düşünce prensibi olarak ileri sürdükleri hava, toprak, su gibi kavramların tecrübeye bu kadar yakın, bu kadar somut olması da bundandı. Ancak yüzyıllar sonradır ki Yunan düşüncesi tecrübeden ve duyulardan bağımsız, kendi başına işleyen tam rasyonel düşünce halini alabildi. İlk büyük akılcı filozoflar, ilk metafizikçiler, ilk felsefe sistemleri, bundan dolayı, ancak yüzyıllar sonra Yunan düşüncesinin kazanabildiği bir merhale olarak meydana çıkmıştır.

5. Tarihi Düşünce (La pensée historique)

Dünya medeniyeti nasıl yalnız Yunan kültüründeki nadir birkaç örnekte rasyonel düşünce seviyesine erişmişse, rasyonel düşüncenin kesin düzenini de bundan çok daha nadir ve çok daha geç olarak yakın yüzyıllarda aşabilmiştir. Bugün pek az örneğine rastladığımız bu en üstün düşünce tarzına “tarihi düşünce” veya “relativiste^[16] düşünce” demeliyiz. Rasyonel düşüncenin belirli vasfı, aklın değişmez kanunları ile varlığı ve eşyayı olduğu gibi açıklamanın, ifade etmenin mümkün olduğuna inanması idi. İnsan bu inancını medeniyetin uzun yüzyılları boyunca sakladı. Bu düşünceye erişmesi nasıl güç ise ondan ayrılması da aynı derecede güç oldu. Manou kanunları, Buddha’nın, Kong-tseu’nun (Konfüçyüs) akıl düzeni, Yunan mantığı kadar değişmez bir güce sahipti. Bu akıl kanunlarının mutlaklığına, değişmezliğine inanış, aklın tabiatı, eşyayı ifade gücüne olan bu güven o kadar kuvvetli idi ki, tecrübeler her an onu sarsmak için hazırlansa bile, insan yine bu inancı ile onlara karşı koymadan geri kalmıyordu. “Primitif” düşüncede insan büyü kuvvetine, eşya ile kendi arasındaki mahrem ilişkiye ne kadar inanıyorsa, rasyonel düşüncede de kendi aklının sarsılmazlığına, her şeyi açıklama bakımından gücüne o derecede inanıyor ve tecrübenin yalanlamasına meydan okuyordu. Akılla tecrübe arasındaki bu çatışma, ancak akıl sınırlarını aşan bir inanış alanının benimsenmesi ile halledilebilirdi. Ortaçağ bu çatışmanın en geniş sahnesi oldu. Tecrübeyle kaynaşarak gelişen akıl sistemleri artık ilk kaynaklarından uzak kalmış, kendi başlarına boşuna işleyen soyut kavramlar haline gelmişlerdi. Tecrübenin her zaman desteklemediği bu akıl düzeni dışında, sığınılacak geniş bir alan, aklın fethedemediği, açıklayamadığı eski çağların hükmüne dayanan geniş bir alan kalıyordu. Böylece akıl ve inanç alanları kendiliğinden ayrıldı. Zaman zaman bu ikisi arasında yaklaşma,

tekrar barışma, akılla inanç arasında uzlaşma denemeleri oldu. Aklın her şeyi açıklayamayacağı görülünce, tecrübenin büyük bir kısmı inanç alanına sığındı. İnanç “kalp gözü” ile tecrübenin bütününe değilse bile, büyük bir kısmını açıklama gücünü gösteriyordu.

Akılla inanç arasındaki bu uzlaşma buhranı yüzyıllarca sürdü. Bazen aklın inancı hükmü altına geçirmesi, bazen inancın akla prensiplerini yüklemesi, bazen de ikisi arasında sınır ve alan ayrılması şekillerinde görünen birtakım denemeler “rasyonel düşünce”nin içinde bulunduğu buhranı halletmekten çok uzak bulunuyordu. Bu sarsıcı savaş, akli kendi sınırlarını çizmeye götürecekti. Böylece aklın nelere gücünün yettiği, neleri bilebileceği, neleri bilemeyeceği soruları doğdu. O vakte kadar aklın mutlak gücüne inanan insan zihni ilk defa olarak, “Bir metafizik mümkün müdür?”, “Bir saf matematik mümkün müdür?”, “Bir saf ilim mümkün müdür?” gibi soruları ortaya koyarak aklın çözebileceği problemlerin sınırlarını çizmeye başladı. Bu soruların sorulmasına ve bu sınırın çizilmesine fikir tarihinde relativisme^[17] diyoruz.

Ondan sonra sınırları çizilmiş ve “izafi” olan aklın bütün bilgi ve değerler alanını nasıl aydınlatacağı üzerinde de düşünölmeye başlandı. Bu yeni alan bilginin, inancın, değerin türlü çağlarda aldığı şekiller ve muhteva değışikliği üzerine dikkati çekti. Gerçekten insanın o vakte kadar hemen hiç uğraşmadığı konu bu idi. Ne “primitif” düşünce, ne mitolojik, ne de rasyonel düşünce insanın türlü çağlarda, ayrı şartlar altında birbirinden farklı bilgi, inanç ve değerlere sahip olup olamayacağından şüphe etmemişlerdi. Böyle bir şüphe vakası ilkçağda “rasyonel düşünce”nin sınırları içinde kısmen uyanmıştı. Bunlara “sofistler” diyorlardı. Fakat sofistlerin şüphesi kendilerinden önceki hakikat araştırmacıları arasındaki uyumsuzluktan ileri geliyordu. Nitekim pek az sonra aklın

kurduğu düzen içinde sofistlerin şüpheleri çabuk dağılmıştı. Ancak, şimdi aklın yirmi yüzyıllık başarısından sonra, mutlak egemenliğine karşı uyanan şüphe daha metotlu, daha ciddi idi. Eğer akıl gerçeği, varlığı, değerleri büsbütün kavrama gücüne sahip değilse, aklın mutlak gibi görünen hükümleri, işin aslında izafi ise, tarihi çağlar içinde bilginin, inancın ve değerlerin ayrı ayrı ölçülere sahip olması neden mümkün olmasın? Öyleyse gözü bugünden geçmişe doğru çevirmeli, hayatın ve zekânın geçirdiği bütün merhaleleri baştan incelemeli, onların kendi çağlarında mutlak sayılan değerlerini başka bir çağda nasıl kaybettiklerini görmeliydi. Böylece rasyonel düşüncenin mutlak “hakikat”i yerine, şimdi tarihi akış içinde birbiri ardından gelen “izafi hakikatler”den bahsetmek gerekiyordu.

Tarih ilkçağdan beri vardı (Thukydides, Polibious, Titus-Livus vb.), fakat eski tarihçilerden hiçbiri “rasyonel düşünce”ye dirsek çevirme gücünü göstermemişti. Onlar ya bunu kaçınılmaz hakikat diye kabul ediyorlar yahut “primitif” düşünce veya mitolojik düşüncenin izlerini onunla karışık olarak taşıyorlardı. Tarihçilerden birçoğunda insan ruhunun bütün tabakaları (palier) hemen aynı derecede rol oynamakta idi. Hele ortaçağ tarihçileri (Taberî, Mesudî vb.) bu farklı zihniyetlerin aynı zamanda hükmü altında bulunuyordu.

İlk defa olarak İbn Haldun tarihe izafiyetçi ve natüralist görüşü tatbik etmek üzere “rasyonel düşünce”ye meydan okudu: 14. yüzyılda yazdığı büyük “Umumi Tarihe Giriş” (Mukaddime) adlı eserinde ilk defa olarak bir “tarih felsefesi” meydana getirdi. Yalnız tarihi tahlillerinde bir nevi sosyoloji taslağı ve tarih felsefesi çıkarmakla kalmadı; o ayrıca bütün zaman ve mekânlar için değişmez hakikatler arayan ve bunları bulduğunu iddia eden filozoflara hücumdan da çekinmedi; Mukaddime’sinin bazı yerlerinde açıktan açığa Farabî ve İbn Sina ile onların üstatları olan Aristoteles’e hücum etti. Vakıa ilk defa bu felsefe çığına

aynı şiddetle çatan Gazalî olmuştu. Fakat Gazalî'nin "akılcı" felsefeye hücumları, inancı aklın hükmü altına almak istemelerinden ileri geliyordu. Gazalî kuvvetli bir tenkitle akıl ve inanç alanlarını ayırmaya çalıştı, "dış gözü" ile "kalp gözü"nü ayırmak suretiyle aklın dünya ilimleri alanında yapabileceği şeyleri belirtti. Fakat dünya ilimlerinin "kalp" ilimleri konusunda aczini gösterdi. Böylece akıl ve cisim ilimlerinin karşısına kalp ve mana ilimlerini koydu. Gazalî'nin tenkitleri izafi görüşün doğması için yeter zemin hazırlamıştı. Nitekim sonradan bu yol Batı'da, Kant tarafından çok geniş olarak tekrar ele alınacaktır.

Ancak henüz "devirlerin hakikati" düşünülüyordu. Bu soru İbn Haldun tarafından ileri sürüldü. Bununla beraber onu "tarihi düşünce" çığırını tamamen açmış sayamayız. Çünkü ele aldığı yalnız bir tarihçi olarak ve tarih kitabı içinde kaldı. İlimler ve felsefe kendi kadroları içinde aklın egemenliğine inanmakta devam ettiler. Skolastik sarsılmadı. Modern düşünce uyandıktan ve başlıca Kant'ın izafiyetçi görüşü bilgi ve değerler meselesini sarstıktan sonradır ki, tarihi görüş bütün derinliği ile hakikat problemini ele alabildi.

Vico, Yeni Bilim'de (Scienza Nuova) hakikatin tarihi bir akış içindeki gelişmesini gösterdi. Bu da yetmiyordu. Çünkü bu gelişme Vico'ya göre beklenen mutlak hakikate doğru tabii bir açılmayı, yükselmeyi ifade ediyordu. Çağların fikri farklarına rağmen sonunda insanlık mutlaka aynı hakikatte birleşecekti. Tarihi düşünce yolunda bundan daha derin bir girişim Hegel'in Tarih Felsefesi'nde meydana çıktı. Daha sonra hukukta, iktisatta, ahlakta, psikolojide, bilginin birçok dallarında aynı zamanda gelişen "tarihi okul" izafiyetçi görüşü zenginleştirdi. Hegel'in diyalektiği değişmez hakikat mantığı yerine dinamik, özden değişimleri halindeki bir hakikatler mantığını ileri sürmekte idi. Zamanımızda Bergson felsefesi hayatın, şuurun, ruhun,

cemiyetin sürekli bir değişme, yaratıcı bir gelişme halinde olduğu iddiası ile rasyonel düşünce devrine karşı isyanların en büyüğü olarak görülmektedir. Denebilir ki Bergson, Rönesans'tan beri gittikçe uyanmakta olan tarih şuuru ve tarihi düşüncenin bir bakımdan zirvesini teşkil ediyor. Ondan sonra bir daha ilkçağın şüphe götürmez akıl egemenliğine dönmeye imkân kalmamış gibidir.^[18]

Bugünkü insan da “hakikat”le uğraşıyor. Ancak Eski Yunanlılar ve ortaçağlılar gibi “ezeli hakikat”ten bahsetmiyor. Aradığı bilginin metotları, inancın mahiyeti ve değerlerin doğuşudur. Fakat bulduklarının değişmez kurallar olduğuna kani değildir. Yeni araştırmalarla onları daima düzeltmeye, genişletmeye hazır bir haldedir. Bugünün insanında her an yapıcı ve tamir edici yorulmak bilmez bir sanatkârın çabası var. Bu yüzden eserinin daha yeni buluşlarla yeni şekiller alması imkânına doğru açık bir kapı durmaktadır. İşte modern insanı eski insandan ayıran başlıca bu kapıdır. O bilginin, inancın, değerler ve hakikat araştırmasının kapısıdır ki, onu çizilmiş kesin sınırlar içinde kendi kendini ezeli olarak hapsedmekten kurtaracaktır.

Bugünün insanı tarihi gelişme içinde insanlığın geçirdiği bütün merhalelere dikkatini çevirir. Onlardan her birini ayrı ayrı yaşar. Her birinin kendi içinde değişmez birer hakikat inancı olduğunu, fakat hiçbirinde hakikat inancının ötekinin aynı olmadığını görür. Bu görüş onu insanlığın bütün tecrübelerini ayrı ayrı yaşamaya, tanımaya, anlamını kavramaya, fakat onlardan hiçbirinin ezeli hakikat olmadığına, tarihi gelişme halindeki hakikatin birer manzarası olduğuna inanmaya götürür. Bunun için tarihi düşünce sahibi olan insan bir yandan izafi görüş sahibidir, bir yandan da bu izafi hakikatler arasında bir süreklilik ve bütün bu değişmeler üstünde bir bütünlük görür. Çünkü tarihin yaşayan ve değişen bir varlık

olduğunu anlar. Asıl inancı da bu yaşayan ve değişen varlığı idrakinden doğar. Değişmek onun için bir daha geri dönmek ve kaybolmak değil, sürekli bir oluşun bir merhalesi olmak ve gittikçe büyüyen bu oluşun yeni merhalelerini hazırlamaktır. Böylece tarihi düşünce, artık rasyonel düşünceye tepki olarak doğan menfi ve yıkıcı şüphe düşüncesinden tamamen farklı olacaktır.^[19] Çünkü şüphe düşüncesi rasyonel düşünceyi yıkmaya çalıştığı, hiçbir şeye inanmamaya, her şeyi inkâra vardığı için, bu yıkışın sonunda inkârdan ibaret yeni kuruluşa, yani müspet hakikatin aksi demek olan menfi hakikate ulaşacaktır. Kısaca rasyonel düşüncenin ezeliyeti, kuralcılığı ve sabitliğinden doğan bütün kusurları başka bir yönden devam ettirecektir. Halbuki tarihi düşünce bütün devreleri yaşayarak birinden ötekine geçmek üzere varlığın gelişme dönemleri içinde açılan hakikatleri gösterdiği için, ondan ne bir şüphecilik, ne bir inkârcılık meydana çıkacaktır. Modern insanın eski düşünce tarzlarına ve zihniyetlere üstünlüğünü sağlayan cihet burasıdır.

6. Rölatif Bilgi ve İnanma

“Tarihi düşünce” belki de her devrin ayrı ayrı yaşanması ve tadılmasını isteyen çeşitliliği (değişikliği) ile bir stil bütünlüğü, bir anlam bütünlüğü halinde insanın tam bir birlik kazanmasına engel olabilecek ve bu onun bir bakımdan en önemli kusurunu teşkil edecektir. Tarihi düşünce sahibi, artık Eski Yunanlı ve ortaçağlı gibi “ben ezeli hakikati söylüyorum” demiyor; bugünkü düşünce bu kadar kesin ve tek görünüş ile konuşmuyor. “Ben hakikatlerin bütün görünüşlerini ayrı ayrı yaşıyor ve görüyorum” diyor. Bu onun genişliğini, ruh zenginliğini sağladığı kadar, onun hiçbir devre içinde kalmamasına, kendine vergi bir mutlak inancı olmamasına sebep olabilecektir.

İşte bu nokta tarihi düşüncenin krizini meydana getiriyor. Biz hem çok çeşitli ve renkli olduğu için bütün tecrübeleri toplayan yaratıcı bir dünyada yaşıyoruz; hem de hiçbir devreye mutlak gözüyle bakmadığımız için, yine de eskisinden farklı bir anlamda şüpheli bir dünyada yaşıyoruz. Böyle bir dünya içinde yeni bir inanç ve “maneviyat” temeli kurulabilir mi? Bu soruyu burada çözemeyiz. Çünkü önce felsefeye, hakikat araştırmasına hangi yollardan girebileceğimizi görmeliyiz. Bununla beraber şimdilik şunu söyleyebiliriz: Tarihi düşünce bize eski tecrübelerden çıkardığımız hayal kırıklığı ve yeis hükümleri kadar, yine o tecrübelerden aldığımız cesaret ve başarı imkânlarını vermektedir. Bu tecrübeler içinde dağılıp kaybolmak mümkün olduğu gibi, onların birikmiş gücü yardımı ile geleceğe doğru en büyük güven ve cesaretle atılmak da mümkündür. Bundan dolayı tarihi düşünce bizi başarısızlık ile başarı arasında tam bir seçme imkânı karşısında bırakır. Böyle bir durum insanlık tarihinde insan ruhunun kazanabildiği en büyük hürlük anıdır. Hiçbir düşünce safhasında insanlık bu kadar büyük, dramatik bir seçme kaderi önünde bulunmamıştır.

“Primitif” düşüncede insan, sihrî dünya görüşünde eşyayla kendisinin birliği içinde yaşadığı için hiçbir seçme gücüne sahip değildir. Mitolojik düşüncede nesneyi kendinden ayırmakla beraber kendine ait bütün halleri nesneye aksettirdiği için seçme gücü yalnız mythos'lara aksettirmesi veya aksettirmemesine aittir ki, hayal gücünün işlediği, insanın kendisini aksettirecek (se projeter) bir zemin bulduğu her fırsatta gerçekleşeceği için, bu da fiilen mümkün değildir. Yalnız bunun türlü başarı dereceleri vardır. “Rasyonel düşünce”de seçme gücü, akıl düzeninde doğru ile yanlış ayırmasına yarayan bir ölçünün kullanılmasından ibarettir. Fakat bu ölçüde insanın doğru yerine yanlış alması saçma (absurde) olduğu için, böyle bir seçme bozukluğu ancak insanın yanılsaması, şaşırması, yoldan çıkması ile açıklanabilir ve bunlardan hiçbirinde insanın seçme bakımından hürlüğü yoktur. İnsanı doğru yoldan çeviren ve yanlış veya eğriye doğru götüren birçok sebep olabilir. Bunlar zihin berraklığının kaybolması, çocukluk yaşında aklın yetmezliği; kötü alışkanlıklar ve kötü huylar yüzünden zihnin doğruyu seçecek halde bulunmaması, kötü arkadaşlarla yoldan çıkarılması vs.'dir. Bütün bu haller insanın büyük bir kısmının kendi elinde olmayan sebeplerle doğru yoldan çevrildiğini gösterir ki, onlarda onun doğruyu seçme bakımından hürlüğü olduğundan bahsedilemez. Yalnız organik kusurlar, içtimai engeller, ruhi sakatlıklar, eğitim bozuklukları dediğimiz bütün bu sebeplerin dışında doğruyu bulabilmek için kendini zihince, ahlakça düzeltmesi, bu engellerden sıyrılacak bir eğitim almaya azmetmesi insanın elinde olabilir. İşte “rasyonel düşünce”de insanın hürlüğünü kullanabildiği yer yalnız burasıdır. Buna sanki insanın zincirlerle çevrili bir sebepler ağı ile kuşatılmış olduğunu idrak ederek zincirleri çözecek şuura yükselmesi diyebiliriz. Bazıları bunu nedensellik bağlarının idrak edilmesi sureti ile o sebeplerin üstüne yükselme diye de tarif

etmektedirler.

“Tarihi düşünce”de ise insanın seçme gücü, ruhunun öteki zihin katlarına göre çok daha üstün bir derecededir. Çünkü burada zaten düşünce kendi ezeli ve mutlak sandığı sınırları aşmış; birçok “mutlak iddialar”ın üzerinde fikirle seyahat ederek insanlığın bütün manevi hayatını baştan yaşama imkânını kazanmıştır. Bu onun her şeyden önce o yaşanmış safhalardan herhangi birinde kalması, onu ötekine tercih etmesi için ilk hürlük vesilesidir. Bunlar yalnızca bölgesel hürlük denemeleridir. Hiçbirinde karar kılması kabil olmadığı için bu denemeler asla tam bir seçme (choix) değildir. Fakat tarihi tecrübenin sonunda insan mutlaka ya şüpheye, güvensizliğe, inkâra ve hayal kırıklığına düşecek yahut bu tarihi denemelerin verdiği cesaretle geleceğe doğru daha büyük kuvvetle atılacaktır. İşte hakiki seçme burada meydana çıkar. İnsanı kararsızlığa, şüpheye ve inkâra götüren güdülerle (motif), en geniş tecrübenin verdiği güven ve cesaretle devirler arasındaki bir terkibe götüren güdülerini belirtmek rasyonel düşüncede olduğu gibi kabil değildir. Biz olsa olsa, tarihi düşüncenin en yetkin işlemlerini sağlayacak tarihi eğitimi vermeye çalışabiliriz. Fakat bununla iş hallolur mu? Acaba kendilerinde birleştirici güdü olmayan, tarihin akışından geleceğe ait hamleyi çıkaramayan, varlığın tam gelişmesini bütünlüğü ile kavrayamayan, dar veya yetmez insan zihinleri yok mudur? Eğer elimizde olmayan veya bilemediğimiz böyle güdüler varsa (ki şimdiye kadar bunların birçoğunu bulamamışızdır) tarihi düşünceden her zaman müspet eserler vermesini bekleyemeyiz. Böyle bir durumda insanın karanlık bir ufuk önünde ancak kendi imkânları, güçleri nispetinde ışıklandırıcı bir yol açabileceğini kabul etmek gerekir. Bilinmeyen bu güdüler çokluğu karşısında aciz kalmaktansa, insan iradesinin nadir anlarda beliren yaratıcı gücüne dayanmak daha yerinde olur. Bu güç insanın kişiliği ile ve bütün ruhi

güçleriyle birlikte işler ve tarihi düşüncenin müspet görünüşü olan başarılı ve terkibi yolu açar. Buna biz inanma yolu diyoruz. Gelişen ve yaratıcı olan insan ruhunun bütünlüğüne inanmadan ibaret bu yeni hedef, bizce, insanın hürlüğü kurtaracak ve tarihi düşünce ufkunda beliren şüphe ve inkâr bulutlarını dağıtacak biricik yoldur gibi görünüyor.

II

Felsefi Düşüncenin Türleri

1. Felsefi düşüncenin hedefi

Felsefe insanın varlık hakkındaki düşüncesi ve bu düşünce üzerindeki düşüncesidir. Bir binanın yapılışını mimar düşünür, şehrin kurulmasını şehirci (urbaniste) düşünür; şehirler ve köylerin toplanışı olan cemiyeti sosyolog düşünür. Cemiyetlerin üzerinde yaşadığı maddi tabiatı fizikçi, canlı tabiatı biyolog (nebatatçı veya hayvanatçı) düşünür. Şuurlu varlıkları psikolog, onların insan olmak bakımından sahip olduğu ve kazandığı bütün vasıfları antropolog düşünür. Bu düşüncelerin hepsi var olanlar (les êtres) hakkındaki türlü düşünce yollarıdır. Var olanlar (seiende) ya bir “şey”dirler (chose): Su, bardak, şehir, insan gibi. Yahut şeylere ait değişmeler, yani görünüş (phénomène) veya olgudurlar (fait): Suyun kaynaması, bardağın kırılması, şehir hareketleri, insanın büyümesi gibi. Bütün ilimler var olanlar’ın gerek şey, gerek görünüş ve olgu halindeki belirli bir derecesi (veya nevi) ile uğraşırlar. Madde halinde görünen şeyler ve olgularla fizik, canlılar halinde görünen şeyler ve olgularla biyoloji (bunların bitki denen kısmı ile botanik, hayvan denen kısmı ile zooloji), şuur sahibi varlıklarla psikoloji, insanla antropoloji, insanların vücuda getirdiği topluluklar ve eserlere ait şeyler ve olgularla sosyoloji uğraşır. Demek oluyor ki, ilimler “var olanlar”ın belirli derecelerine ait bilgi çeşitleridir. Bu bilgilerin henüz başlangıcında olması, tasvirden ibaret kalması, çok ilerlemiş, konusu olan şeyler ve olguları açıklamış olması, aralarındaki bağlantıları meydana çıkarması mümkündür.

Fakat ilimler var olanların bütününe ait varlık’la (Être) uğraşmazlar. Varlık, var olanların hepsinde birleşik ve genel vasıf olarak görünüyor. Su, bardak veya insanın var olduklarından bahsederiz. Fakat onlardan hiçbirinin başlı başına varlık olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü onların varoluşları yalnız mekân ve zaman kayıtları ile belirli sınırlar içindeki idraklerle tespit edilmiştir. Tecrübemizde madde bizim idrakimize

dayanma gücü, nüfuz edilemezlik, süredurum, bölünebilirlik, ağırlık vs. gibi vasıfları ile kendini gösterir. Maddenin varoluşunu biz bu vasıflar ve niteliklerle tanırız. Fakat bütün bu nitelikler idrakimizin belirli bir tarzı ile sınırlıdır. Maddenin varoluşu, ancak idrakimizin kavradığı bir varlık çeşidinden ibarettir. Nitekim canlı da bize beslenme, çoğalma, büyüme, özümseme (temessül), intibak, çoğalma (nesil üremesi), kendi kendine hareketlilik vs. vasıfları ile görünür. Canlının (bitki veya hayvan) varoluşunu bu vasıflar dışında kendi başına tanıyamaz. Canlılar idrakimizin belirli bir kavrayış tarzına göre bir varlık çeşididirler. Fakat biz ne madde, ne de canlılar için doğrudan doğruya varlık diyemeyiz. Felsefenin konusu bütün var olanların varoluşlarına sebep olan varlık'ın kendisidir. Başka deyişle felsefe varlık ilmidir.

Felsefeyi tenkit edenler, “Varlık konusunu zaten ilimler aralarında bölmüşlerdir; her ilim varlık dediğimiz soyut (abstrait) bir vasfın somut görünüşleri olan var olan türlerinden biriyle uğraşır. Bu var olanların dışında, onları aşan ayrı bir varlık alanı yoktur ki, o da felsefenin konusu olsun” derler. Onlara göre ilimlerin araştırma sonuçlarını birleştirecek olsak, var olanların türlü çeşitlerine ait vasıfları toplamış ve varlık dediğimiz soyut şeyin gerçek, somut bütün görünüşlerini göstermiş oluruz. Böyle düşünenler pozitivist denilen bir kısım filozoflardır. Bu çıkışı açan Auguste Comte'dur. Fakat ilimler arasında prensip birliğini ve türlü ilimlerin kanunları arasında uyarlık olup olmadığını araştırmak, bu bilimlerden her birine değil, onların bütünü ile uğraşan veya yalnız birinde derinleştikten sonra ötekiler hakkında hüküm verme yoluna girmiş olan filozofa düşer. Filozof bu çalışma tarzında artık ilimlerden her birindeki çalışma tarzını bırakmıştır. O aslında bir fizikçi, biyolog veya psikolog olabilir. Fakat ilimler arasındaki metot birliğini araştırdığı, var olanların ortak prensipleri

üzerinde düşündüğü zamandan beri kendi uzmanlık konusu dışına çıkmış demektir. Bu düşünce tarzı ilimlerin yan yana getirilmeleri ile sağlanamaz. Çünkü her ilim kendi sınırları içinde hazırlanmış bir çalışma planını devam ettirmekten başka bir şey yapmaz. Ancak kendi dayandığı prensipler, kullandığı metotlar, ulaştığı sonuçlarla başka ilimlerin dayandığı prensipler, kullandığı metotlar ve ulaştığı sonuçlar arasındaki bağlantıyı, uyarlığı eğer varsa bütün bu prensipleri ve sonuçları birleştiren en genel prensipler veya sonuçların bulunması işini üzerine alamaz. İlimlerin çalışma alanlarını aşan ve onları kuşatan bu çalışma alanı felsefedir. Felsefeyle uğraşanların ilimlerde tecrübe görmüş, onların özel alanlarına ait prensipler ve metotları bilen insanlardan yetiştirmeleri daha verimlidir. Fakat felsefenin konusu ve alanı, ilimlerin alanlarının yan yana getirilmeleri ve birleştirilmeleri ile elde edilemez. “Var olanlardan her biri için edinilmiş bilgiler bize yeter. Bunlar insanlığın ihtiyaçlarını tümüyle karşılamaktadır. Aralarında prensip birliği olup olmadığını düşünmeye bile lüzum yoktur” diyenler pozitivistlerden daha ileri giderek, düşünceyi bir yerde durdurmak isteyen “adamsendeciler”dir. Bu “adamsendeciler”den biri kalkar da ilimler hakkındaki, hatta yine ilim adamlarının yaptığı inceleme ve kritikleri hiçe sayacak, bunları lüzumsuz görecektir olursa, bu hal bizzat ilimleri uyuşukluğa götüren bir duygusuzluk hali doğurur, böyle bir halin bir an için hâkim olduğunu farz etsek, ilimde araştırmanın, tenkitli ilerleyici düşüncenin yok olması gerekir ki, bu da bizzat ilmin yok olması demektir. Bu dar ve tembel düşünce yolu ilimleri en basit şekli ile ezberciliğe, taklitçiliğe, tekrarcılığa, skolastiğe düşürmekten başka bir şeye yaramaz. Ortaçağın düşünce hastalığı olarak gösterilen skolastik işin doğrusu her devirde ilmi düşünceye bulaşan en büyük bela olabilir. Her nerede araştırmacı kendi araştırma yolunu, dayandığı prensipleri,

kullandığı metodu, ulaşmak istediği hedefleri düşünmek ve tenkit etmek zihniyetinden yoksun ise, orada bir çeşit skolastik vardır. Ortaçağda bu hal, “rasyonel düşünce”nin mutlak egemenliği zamanında her türlü tenkit duygusunun yokluğu şeklinde, dini taassup zihniyetiyle karışmış olarak doğduğu için, genel olarak skolastik deyince yalnız ortaçağ medreselerine mahsus düşünce tarzı anlaşılmaktadır. Halbuki aynı çağ içinde müspet ilimlerin geliştiği, tenkit fikrinin az çok canlandığı, akıl prensipleri üzerinde düşünüldüğü zamanlar olmuştur. Bunları biraz önce işaret ettik. Sınırlı da olsa bu zamanlarda yetişen gerçek düşünürlerin ve araştırmacıların “skolastik” olduğundan bahsetmek saçma olur. Buna karşın, zamanımızda herhangi bir ideolojinin, siyasi cereyanın hükmü altında yahut da yalnızca fikir tembelliği halinde ilimlerin prensipleri ve metotları üzerinde düşünmemek, bunları mutlak dogmalara bağlı olarak kabul etmek, ilimleri ya politikaya alet olan dogmatik bilgilere ya da basit tekniklere irca (indirgeme) etmek şeklinde, fikrin gelişmesini durduran bütün hareketler, tam anlamıyla birer “skolastik”dirler. Öyle ise felsefi düşünce, yalnız ortaçağda değil, bütün çağların ilim, teknik ve değerler alanlarında insan zihnini skolastikten kurtaran, hür düşünceye götüren, bilgi ve inancın temellerini araştıran gerçek düşüncedir diyebiliriz.

2. İlim Felsefesi ve İlmi Felsefe

Bu hale göre filozofun görevini başka hiçbir bilgi dalı ile uğraşan göremez; yeter ki onlardan biri kendi alanını aşarak bizzat filozof gibi düşünmüş olsun. Bundan dolayı, ya ilimleri aşan felsefi düşünce kendi başına bazı düşünürlerin yetişmesine sebep olur; yahut ilim, sanat ve başka değerlerle uğraşanlar kendi alanlarını aşarak filozof gibi düşünür ve bu anlamda artık filozof olurlar. Demek ki, ne şekilde olursa olsun filozoftan vazgeçmeye imkân yoktur. Aristoteles'in dediği gibi, felsefenin olmadığını söylemek de bir çeşit felsefe yapmaktır. Çünkü böyle bir iddia, eğer çocukça ve gülünç olmamak isterse, ilimlerden kanıtlar getirmeye, ilimleri ve bütün insani değerleri kontrol eden bir kanıtlama yürütmeye mecburdur.

Farz ediniz ki, yeryüzünde felsefe ile uğraşan bütün insanlar yok olsun; meydana yalnız fizikçi, kimyacı veya matematikçi vs. gibi sınırlı ilimlerin mensupları kalmış olsun. Bu âlimler kendi alanlarında çalışan tekrarcılar, taklitçiler veya teknikçilerden ibaret değil de bilgilerini ilerleten insanlarsa, incelemelerini derinleştirerek başka bilgilerle ilişkisini gösterecekler, böylece filozofun yaptığına benzer bir düşünce yoluna gireceklerdir. Bu yeni düşünce etkinliği, adını değiştirmiş ve kendisine “ilim kuramı”, üstün ilim, mantık vs. demiş bile olsa yine yaptığı şey felsefenin yapması gerekenin mühim bir kısmı olacaktır. Bundan dolayı böyle düşünenlerden bazıları kendi çalışma yollarına “ilim felsefesi”, “mantık felsefesi” veya uğraştıkları ilimlerden her birinin adına göre “fizik felsefesi” “biyoloji felsefesi”, “matematik felsefesi” vs. demektedirler. Böyle bir durumda âlim kendi ilim alanı içinde bazı varsayımlarla çalışır. Kendi alanının prensiplerini, metotlarını, amaçlarını bu varsayımlara göre sistemleştirmeye çalışır. Eğer imkân bulursa başka ilimlerin prensip ve metotları ile ilişkilerini de araştırır; böylece gördüğü iş bir çeşit filozofluktur. Fakat fikir tarihini

inkâr ettiği yahut gelenek halindeki bazı bilgileri öğrenmediği için, kendi ilmi içinde bulmaya çalıştığı şey, bazen eskiden beri bilinenlerin tekrarından başka bir şey olmayabilir. O ise bununla yeni bir hakikat bulduğunu zanneder. Bazen de araştırmaları boşuna olabilir; çünkü geleneğin göstereceği binlerce yıllık fikir ve ilim tarihindeki boşuna çalışmaların farkına varmadığı için, aynı yanlışları tekrar edebilir. En sonra, kendi ilminden hareket ederek felsefe kuranlardan bazıları, var olanlardan bir türe ait “şey”leri ve olayları gereğinden fazla büyüttüğü, başka “var olan” alanlarını görmediği veya küçümsediği için, bu yüzden gerçeğe uymayan, aşırı hükümlere ulaşabilir. Mesela, fizikte veya fiziğin bir dalında derinleşen bir âlimin bu bilgisine dayanarak bazı varsayımlar kurması, bu varsayımları yalnız fizik alanına hasretmeyerek canlılar, insanlar, şuurular şeklindeki bütün var olan alanlarına yayması, hükümlerinden çok genel sonuçlar çıkarması, hükümlerinin ölçsüz, hatta yanlış olmasına sebep olabilir. Félix Le Dantec^[20] gibi biyolojistler, Pierre Duhem gibi fizikçiler, Roux ve Metchnikof gibi kimyagerler bu konuda verilebilecek en yerinde misallerdir. Bu zatlar kendi bilgi alanlarının yüksek değerleri oldukları halde felsefi düşüncede bir varsayımyi acele yayma yüzünden ölçsüz hükümlere düşmüşler veya derin tahlile girmeden çabuk sonuçlar çıkarmışlardır. Mesela Le Dantec, Darwin ve Lamarck kuramlarından çıkardığı bazı hükümlerini bütün varlık derecelerine yaymak suretiyle bilgi, ahlak, sanat, vs. problemlerini süratle halle kalkmaktadır. Metchnikof biyolojiden çıkardığı bazı hükümlere dayanarak insan ahlakının prensiplerini bulmak iddiasında idi. Gustave Le Bon aynı suretle fizik ve antropoloji yardımıyla metafizik esaslarını halle çalıştığı gibi, basit psikolojik gözlemlerle bütün cemiyet ve ahlak problemlerini halletmek istiyordu. Bu başarısız tarza ait zamanımızdan daha birçok misaller verilebilir.

Felsefenin başka ilimlerden farkı, bütün bilgileri ve değerleri kuşatıcı olmasıdır. O özel konuları birbirine bağlayan en geniş bir konu ile uğraşır. Var olanlar'ın sınırlı konuları arasında ilişkileri görmeye alışan derin ilim adamları böylece hem kendi ilimlerinin prensipleri üzerinde düşünmüş, hem de bütün varlık ve bilme problemlerini kavramaya çalışmışlardır. Bu tarzda yetişen ilim adamları hakiki filozoflardır. Onlar uzmanlıklarının konusunu, bilmedikleri alanlara acele yayarak genel hükümler çıkaracak yerde, kendi ilimlerini felsefi bilgi yardımıyla tahlil ve tenkit etmeyi başarmış zekâlardır ki, bu araçlarla ilim yolu onları hakiki felsefeye götürmüştür. Newton bu anlamda yalnız fizikçi değil, aynı zamanda filozoftur; Descartes matematikçi olarak başlamış, fakat tahlil ve tenkitleriyle modern felsefeyi kurmuştur. Claude Bernard biyoloji metotlarına ait tahlil ve tenkitleriyle felsefeye hizmet ettiği gibi, H. Driesch de biyolojik tecrübelerle başlayan araştırmalarını felsefe için verimli hareket noktası olarak kullanmıştır. Görülüyor ki, tenkit ve tahlil zihniyetine sahip bir ilim adamı hakiki filozof olabildiği halde, ilmin dar çerçevesinde hazır bulduğu bazı fikirlerden acele ve genişletici varsayımlar yapmak üzere felsefeye özenen ilim adamları asla filozof sayılmazlar (İlim alanındaki başarıları kendilerine cüret verdiği için bu tarzda terkip denemeleri yapanlar başarısız fikir adamı olsalar bile, kendi ilimleri için yine değerlerini saklayabilirler. Mesela Metchnikof, G. Le Bon vs. böyledir).

3. Felsefe yollarının çokluğu

Felsefenin konusu “var olanlar”ı kuşatan varlık olduğuna göre, yalnız duyu verileriyle kavradığımız şeyler, olaylar değil, zihinle idrak ettiğimiz, akılla prensiplerini düşündüğümüz soyut şeyler, tarihi vakalar, şuurumuzda yaşadığımız ruhi haller ve olaylar, cemiyet hayatında yaşadığımız değer ve kanaatler de var olanların birer çeşidi olmak bakımından varlık kavramı içine girerler. Bundan dolayı felsefenin konusu çok geniştir.

“Felsefi düşünceye ne gibi yollardan girilebilir?” diye bir soru akla gelir. Çünkü gerek bugün, gerek tarihte insan düşüncesinin büyük önderlerine bakacak olursak, bunların hep tanınmış ilim adamlarından ibaret olmadıklarını fark ederiz. Öyle ise, ya felsefenin tamamen ayrı, birbirine benzemeyen çeşitleri vardır yahut da aynı felsefe alanına ayrı ayrı yollardan girilebilir demek gerekir. Bazen bir kitap okursunuz; başından sonuna kadar size bir ilim kitabı izlenimi verir. Bazen yine aynı derecede mühim sayılan başka bir kitap okursunuz; ilimlerin somut verilerine hemen hiç rastlamazsınız, fakat başından sonuna kadar sağlam bir kanıtlama zincirinin hâkim olduğunu, kitabın sizi kavramdan kavrama götürdüğünü görürsünüz. Bir başka kitap daha okursunuz; onun da fikir bakımından ötekiler kadar değerli olduğundan bahsedilir. Fakat bunda ne ilim eserlerinin somut misallerini, tabiat olayları ve şeylerini, ne de zihnin düzenli ve sağlam kanıtlama tarzına ait bir örneği bulursunuz. Burada sanki bir çeşit edebiyat karşısındasınızdır. Birinci tarz için birçok misal verebiliriz: Claude Bernard’ın Tecrübî Tıp Tetkikine Giriş’i, Laplace’ın Âlem Sistemi, Newton’un Tabiat Felsefesi vb. bunlardandır. İkincisi için misal daha çoktur: Descartes’ın Metot Üzerine Konuşma’sı, Aristoteles’in Metafizik’i, Leibniz’in İnsan Zihnine Dair Yeni Denemeler’i yahut Spinoza’nın Etika’sı bunlardandır. Üçüncüsü

için de misaller bulabiliriz: Mevlânâ'nın Fih Ma Fih'i, Feridüddin Attar'ın İlahiname'si, Platon'un bazı diyalogları (Şölen vs.) J. J. Rousseau'nun Emile'i, Yeni Héloïse'ı bunlardandır. Bu eserlerin yazılış tarzı, dokunduğu problemler birbirlerinden o kadar farklı görünüyor ki, onların hepsine birden aynı konunun parçaları gözüyle bakmak oldukça güçtür. Eğer onlara felsefe demek gerekirse, herhalde bu esaslı fark birincilere ilmi felsefe, ikincilere spekülâtif veya nazari felsefe, üçüncülere edebi felsefe adını vermek üzere onları birbirinden ayırmaya bizi zorlar. Eğer bu böyle ise, o halde türlü felsefi eserler arasında ortak nokta bulmak çok güç olacak ve bu karakterlerle ayırdığımız “felsefe”lerden her birinin ötekinden tamamen ayrı bir alanı olduğunu kabul etmek gerekecektir. Böyle bir görüş felsefenin bütünlüğünü inkâr etmekle birdir. Ve bunu hiçbir suretle savunamayız, aksi halde asıl “felsefe” kelimesi yalnızca bu çeşitli konulara katılmış olan kuru bir sıfattan ibaret kalacak, adeta ilmi düşünce, edebi düşünce gibi disiplinsiz, zihin çabalarını ifade edecektir. Vakıa çok geniş bir anlamda alınınca bu belki söylenebilir. Gerçekten, zihnin işleyişine ait her teşebbüs felsefe değildir; “halk sözleri”, “halk hikmeti”, “atasözleri”, “mitolojik düşünce” vs. adları ile toplanan birçok kolektif veya anonim zihin mahsulleri vardır ki, içlerinde güzel sözler, derin buluşlar, halkın deyişi ile “hikemiyat” bulunduğu halde, onlara felsefe demek yersiz olur.

4. Edebi felsefe ve “tefelsüf”

Eski Hint hikemiyatından mülhem olup Biedbâ'ya nispet edilen Kelile ve Dimne felsefe değildir. Nitekim bu eserden mülhem olan Bin Bir Gece Masalları veya Hümayünname, Arapların Makamat Hariri'si, Şeyh Sadî'nin Gülistan veya Bustan'ı, La Fontaine'in Hikâyeler'i veya Masallar'ı da, hatta Ebu'l-Alâ'nın Lüzumiyat'ı, Mevlânâ'nın Mesnevi'si, Âşık Paşa'nın Garibname'si, Dante'nin İlahi Komedyası, Milton'un Kaybolmuş Cennet'i, Goethe'nin Faust'u vs. de felsefe değildir. Bu gibi eserlerin içerisinde çok derin cümleler bulunur, seçme sözlerle bayılanlar bunlarda “bin ilim ve felsefe kitabında olmayan hakikatlerin sıkıştırılmış” olduğunu iddia ederek bu eserlerde üstün felsefi bir değer ararlar. Böyle düşünenler aynı zamanda iki hatayı birden işlemektedirler. Bir yandan bu eserlere felsefe demekle onların asıl değeri olan telkin ediciliği, ilhamı, sezgiyi, sanatın doğrudan doğruya verdiği mucizeli güzelliği küçümsemiş, onlar hakkında yanlış bir hükümle öz değerlerinden uzaklaştırmış oluyorlar, öte yandan da felsefe eserlerinin ruhu olan sistemlilik, açıklık; bilgi, varlık ve değerlere ait bütün halinde açıklama olma vasıflarını inkâra gidiyorlar ve felsefenin kendine mahsus değerini görmüyorlar. Bu iki hatadan başka, yine böyle düşünenlerin daha önemli bir yanlışlığı da sistemli düşüncenin geniş evrenini ifade edecek etraflı ve tam akıl yürütmeyi, inceliklere inen bütün izahları zihni tembelleştiren “halk hikmeti”ne ve tekerlemelere feda etmesidir. Vakıa, tembel zihin için benimsenmesi bundan daha kolay bir şey yoktur. Bir atasözü bazen her şeyi halleder gibi görünür. Düşünülmez ki, o atasözü anonim ve kolektif bir mirastır, yüzyılların tecrübesini taşımaktadır, bazı içtimai zaruretlerin sonucudur. Bunun için elbette bir değerdir. Fakat bize bilginin nasıl kurulduğuna dair hiçbir şey açıklamaz. Hiçbir düşünce prensibi vermez. Shakespeare, Hamlet'e şöyle söyletiyordu: “Bir

rüya senin bütün felsefelerinden daha değerlidir.” Bu sözde ruhun tembelliğinin ne güzel ifadesi var! Bu sahneyi herkes görür, Hamlet’i herkes okur ve zahmetsizce bu cümleyi ezberler. Bazı tasalarına da cevap bulduğuna inanır. Fakat kimse kolay kolay Aristoteles’i, Gazalî’yi, Descartes’ı okuyamaz. Okuma kuvvetini, sabrını gösteremez. Her seviye onların bütününü anlayamaz. Bunun için ilim ve felsefe büyük çaba ister; bu çabalardan kaçan insanın “hikemiyat” a sığınarak asıl felsefeyi görmemesi, olsa olsa yalnız tesellidir. Hayatın bu teselliye ihtiyacı olduğu için sanat ondan faydalanmıştır. Ve yine bunun içindir ki, sanatın sığındığı bu tarzda düşünceye felsefe demek kabil değildir.

Biz ilim ve felsefenin yalnız rasyonel düşünceden sonra uyandığı ve tarihi düşüncede olgunlaştığını görüyoruz. Ondan önceki safhalara ait olanlar veya o safhaların hükmü altında bulunanlarda da bir çeşit düşünce ve hikmet vardır, fakat ilim ve felsefe yoktur. Hint’in Bhagavad Gita’ları, İran’ın Avesta’ları bu tarzda hikmetin ilk eserleridir. Onları felsefe yerine koymak veya ona üstün görmek yanlışlığına düşenleri tenkit ederken şunu da katalım ki, ilim ve felsefe onları küçümsemez. Tam tersine, onları tahlil eder, devirlerinin manasını aksettirdikleri için onlarda insan ruhunun derin bir manzarasını görür. İnsan ruhunun gelişmesine yardım eden cihazları bulunduğu zaman onları ezeli felsefe binasının tuğlaları sayar.^[21]

“Hakimce edebiyat” veya “edebi hikmet’in felsefeyle karıştırılması nasıl yanlışsa, fikir kırıntılarını içine alan ilim eserlerini veya kanıtlama ve akıl yürütme mahareti gösteren bazı hukuk ve ahlak eserlerini de felsefeyle karıştırmak, felsefe saymak aynı derecede yanlıştır. Felsefeye özenen (tefelsüf eden) ilim eserlerine çok rastlanır. Bunların ilmi temelleri zayıfsa, tefelsüf’le büsbütün zayıf düşer, acınacak hale gelir. İlmi temelleri kuvvetli ise, “tefelsüf” onlarda yalnız heves veya

fantezi halinde kalır.

Ciddi zekâlar bu eserlerin iki manzarasını ayırmalı, yalnız birincilere değer vermeli, ikincileri yokmuş farz etmelidir. Böyle bir ayırma işi maharete ve tecrübeye bağlı olduğu için, bu gibi eserler halkın zihnini kolaylıkla bulandırabilir ve yanlış hükümlere sevk edebilir. Onların en büyük zararı “felsefi” dedikleri sonuçlara pek çabuk ulaşmalarında, zayıf birkaç farazi düşünceden sonra, okuyucuyu hayale sürüklemelerindedir. Yukarda onlara dair bazı misaller vermiştik. Kendi çevremizden de türlü eserler için eski ve yeniden misaller vermek mümkündür. Felsefenin beklediği uzun ve zahmetli hazırlıktan, fikri gelenekten yoksun, aynı derecede büyük felsefe sistemlerinin şöhretine sebep olan sezgiler ve akıl yürütmelerin cazibesine kapılmış bulunan memleketlerde bu tarzda eserlerin halkın gözünü kamaştırması, hakiki felsefe yerine zihinleri yanlış yollara sürüklemesi çok mümkündür. Bu gibi eserlerin zararlarından korunmak için onları teşhir etmektense, asıl felsefenin temelleri üzerinde düşünmeyi daha doğru buluyoruz.

5. Tek ilme dayanan düşünce

Felsefenin uğraştığı (varlık, bilgi ve değerlere ait) sorulara girebilmek için tutulması gereken yollara gelince, bu tenkitlerden sonra hemen işaret edelim ki, burada tek bir yoldan bahsedilemez. Aynı ayrı kapılardan aynı binaya girilebileceği gibi, aynı ayrı yollardan da aynı felsefi problemlere nüfuz etmek mümkündür. Bunlardan hangisinin daha doğru olduğu gibi bir soru karşısında Gazalî'nin misalini hatırlarız: Birtakım körlerin önüne bir fil getirmişler, bunlardan her birinden onu tarif etmesini istemişler. Kimi fili bir çuval, kimi bir mızrak, kimi bir sütun veya bir dağ diye tarif etmiş. İşin doğrusu bu tasvirlerden her biri bir bakımdan doğru olmakla beraber hepsi ayrı ayrı eksiktir. Doğrusu onların bütünündedir.

Ulaştıkları hedefler bakımından aralarında büyük farklar olmakla beraber, felsefecilerin başlıca şu yollardan birini tuttuklarını görüyoruz: Tek bir ilmi kendilerine temel olarak alan felsefeciler. Bunlar uğraştıkları ilmin derinliklerini bilmek suretiyle onun prensiplerine, metotlarına ve gayelerine ait bütün çözülmesi beklenen soruları ortaya koyar, böylece felsefenin asıl alanına girmiş olurlar. Bazen bu tek ilim üzerindeki derinleşme filozofların başka ilimleri de kolayca anlamalarını, felsefe problemleri için en sağlam (güvenilir) bir tatbikat alanı bulmalarını sağlar. Eğer bu ilim matematik ise, soyut prensipler alanında meydana çıkan soruların somut vakalar âlemine ne dereceye kadar tatbik edilebileceği konusu kendiliğinden doğar. Hakiki tenkit zihniyetine sahip bir ilim adamı kendi ilminin varsayımlarına safdilce bağlanarak bundan evrensel sonuçlar çıkaracak yerde, asıl bu prensiplerin tahlil ve tenkidini yapmak, onların var olanlardan her birinin alanına ne dereceye kadar tatbik edileceğini kontrol etmek ihtiyatlılığını gösterir. Matematikle uğraşanlardan Henri Poincaré, Gauss, Hilbert; fizikle uğraşanlardan Pierre Duhem, Cournot, Mme. Février –

Destouches; kimya ile uğraşanlardan Leibig; astronomi ile uğraşanlardan Eddington, Jeans vd.; biyoloji ile uğraşanlardan Hans Driesch, Kurt Goldstein; antropoloji ile uğraşanlardan Arnold Gehlen, Van Bolck; psikoloji ile uğraşanlardan W. James, Wundt, Köhler; sosyoloji ile uğraşanlardan Max Weber, Durkheim, Mannheim, Sorokine vs. tek ilimden hareket etmek üzere bütün felsefe problemlerine nüfuz etmeye çalışmış derin ilim adamlarıdır. Tek ilimden hareket edenlerin inhisarcı, tamimci, tek görüşlü vs. olmaları gibi tehlikeler her zaman var ise de, felsefi tenkit zihniyetine sahip ilim adamları bu mahzurları önlemek ve asıl kendi ilimleri içinde dahi emniyetle ilerlemek gücündedirler.

6. Ansiklopedik düşünce

Birkaç ilimden aynı zamanda hareket eden ilim adamları, “var olanlar”dan her birine ait özellikleri kendi alanı içinde incelemek ve onları birbirleriyle karşılaştırmak üzere tek ilimden hareket edenlerden bazılarının uğrayabilecekleri tehlikelerden kendilerini korurlar. Bunlara felsefe konusunda ansiklopedik görüş sahipleri diyebiliriz. Bu tarzda çalışanlar için de şüphesiz ilimlerden birisi hareket noktası ve en kuvvetlisidir. Fakat bu “ansiklopedik” zekâlar çeşitli ilimlerde ayrı ayrı derinleşmek üzere var olanlardan her birinin mahiyet ve farklarını daha yakından ve derinden tahlil fırsatını bulurlar. Bu tarzda çalışanlarda dahi fazla genişlemek yüzünden, bu ilimlerden hiçbirinde yeter derecede derinleşmemek ve bundan dolayı da felsefi tahlil için ikinci elden araştırmalarla kanmak yahut tahlil ve tenkitlerini yeteri kadar kontrol edememek gibi bazı mahzurlar vardır. Fakat bu mahzurlar bütün filozoflar için varit değildir. “Ansiklopedik” zekâların yayıldıkları alanlardan her birinde ayrı ayrı yeteri kadar derinleşebilmeleri gerekir ki, felsefi tahlil ve tenkitleri başkalarından nakledilmiş, taklit eseri olmasın. İkinci elden kaynaklara başvurma yüzünden tahlillerinde yanılma ihtimali çoğalmasın. Bu şartlar ise ansiklopedik araştırmaya kendini veren ilim ve felsefe adamlarından pek azında gerçekleşebilir. İlkçağda Aristoteles, ortaçağda İbn Sina, Gazalî, İbn Rüşd, Saint Thomas, yeniçağda Descartes, Leibniz, Auguste Comte bu tarzda çalışan filozoflardandır.

Ansiklopedik felsefe yolu tutanların başarılı olanları çok geniş kavrayışlı, hakiki felsefeciler ve metafizikçilerdir. Başarısız olanları son derecede sathi ve taklit derecesinde kaldıkları gibi, bunlara dilletante demek âdet olmuştur (Bununla beraber sanat, felsefe ve ilim eğilimlerini aynı derecede geliştirmiş Leonardo, Goethe, André Gide gibi büyük dilletante’lar ve hakiki dehalat

vardır).

7. Felsefe tarihi yolu ile düşünce

Felsefe yolunu tutanlardan bir kısmı da yüzyıllardan beri bu konuda çalışmış büyük zekâların araştırmalarını ve ulaştıkları sonuçları incelemek üzere felsefe problemlerine nüfuz ederler. Bunlara ilim ve felsefe tarihi ile felsefe yapanlar diyebiliriz. Vakıa ilim tarihi bütün çağların fikir gelişmelerini, tutulan yanlış yollar yüzünden düşülen hataları gösteren sayısız misallerle dolu olduğu gibi, felsefe tarihi de çeşitli felsefe sistemlerinin nasıl kurulduğunu, her fikir sisteminin eskilerden ne derecede faydalandığını, kendinden sonrakilere neler bıraktığını gösteren pek çok misaller vermektedir. Felsefe tarihi eskiden beri Yunan-Latin geleneklerine dayanan Avrupa felsefesi ile, yine Yunan geleneğinden çıkan İslam felsefesi olmak üzere başlıca iki büyük dala ayrılıyordu. Birincilere ait incelemeler için Yunanca, Latince, ikinciler için Arapça (bir dereceye kadar Farsça) eserler üzerinde çalışmak gerektiği için, bu tarzda felsefi derinleşmeyi merak edenlerin her şeyden önce bu iki gelenekten birine veya her ikisine ait diller üzerinde çalışması, yani filolog olması lazım gelir. Felsefe tarihçileri daima filozof değildirler. Hatta bunlardan mühim bir kısmı, yalnız eski metinlerin neşri veya tahlili, nihayet tamamen teferruata ait bazı monografiler hazırlanması gibi sırf filolojik işlere kendilerini verdikleri için, felsefenin kendisi ile, yani asıl varlık, bilgi ve değer problemlerinin bugünkü durumlarını hal ile uğraşmaya vakit ve imkân bulamazlar. Fakat nadir olarak bu filologlardan bazıları felsefe alanında en iyi hal şekilleri getirmeyi başarmışlardır. Birinci maddede zikrettiğim P. Duhem'den sonra, başlıca Nietzsche, Ravaisson, Boutroux, hatta modern çağın büyük düşünürlerinden Spinoza, ortaçağda El-Kindî, Farabî bunlardandır. Felsefe tarihindeki derinleşme ile asıl felsefeye girenlerden bazıları tetkik ettikleri filozofları ikinci dilden okumakla kalmış, filologlukla vakit kaybetmemişlerdir.

Farabî, İbni Rüşd bunlardandır. Herhalde bu yolun felsefe için verimliliği tek başına alınır, şüphe götürür bir noktadır. Ancak bir veya birkaç ilimde bilgi sahibi olduktan veya felsefi spekülasyona alıştıktan sonra felsefe tarihi tamamlayıcı bir kuvvet olabilir. Vico ve

Nietzsche filolog-filozofların nadir misallerindendir. Her ikisi de aslında antik filoloji profesörü olarak işe başlamışlar, hayatlarının mühim bir kısmını filolojik araştırmalara vermişler; sonra şahsi ve orijinal görüşlerini bu tahlillerden çıkarmışlardır.

8. Kişisel tecrübeye dayanan düşünce

Felsefe yolunu tutanlardan bir kısmı da tamamen kişisel tecrübelerine dayananlardır. Bu yolun kendi başına yaratıcı olduğuna inanmak çok güçtür. Çünkü insanların çoğu birbirine benzer ruhi tecrübelerden geçmektedir. Eğer onlardan her biri bir hal tercümesi (biyografi) yazmış olsa, aralarında pek az fark bulunan binlerce cilt meydana getirmekten başka bir iş yapılmış olmaz. Yalnız çok büyük zekâların geçirdikleri fikir krizlerine, manevi ihtidallara [\[22\]](#) ait kişisel tecrübelerinde başkalarına benzemeyen derin cihetler olduğu, bunların gündelik insanlara örnek olabileceği söylenebilir. Fakat bu olağanüstü zekâların kendileri hakkında söyledikleri manevi gelişmelerin ve bu sırada buldukları hakikat yollarının gerçekten en doğru yol olduğu neyle sabittir? Bu bazen şüpheli bir tarikat kurucunun, bir gizli mezhebin veya bilgi alanı için oldukça şüpheli bir çıkışın (antroposofizm gibi) rehberi olmak iddiasındaki bir insan tarafından da ileri sürülebilir. Hakikat araştırmacının kişisel tecrübesinden bunları nasıl ayırmalı? Bu tecrübenin hakiki ve sahtesine ait misal çoktur. Bütün bu ölçü müphemliklerinden ve buna benzer mahzurlardan dolayı “kişisel tecrübe”ye ait hayat hatıraları felsefe için biricik giriş yolu sayılamaz. Bu ancak felsefe ile uğraşanın zaten bir veya birkaç ilimde derin bilgi sahibi olduktan, felsefe ve ilim tarihinde söylenenleri tahlil ve tenkit ettikten sonra, bu bilgilere dayanarak kendi fikri gelişmesini tasvire kalktığı zaman anlattığı “kişisel tecrübe”si olabilir. Bu takdirde kişisel tecrübe veya filozofun kendi hayat hikâyesi vasıtası ile felsefeye girişi cidden orijinal ve değerli olabilir. Bu tarzda misaller fikir tarihinde nadirdir. İlkçağda (hatıralarını tespit etmemekle beraber, talebesi Platon’un ağzından dinlediğimiz) Sokrates, İslam dünyasında Haris Muhasibî, Gazalî, Batı ortaçağında Augustinus, modern felsefede Descartes, Pascal, J. J. Rousseau, Amiel, yakın zamanlarda

Kierkegaard, Gabriel Marcel vb. bu tarzda kişisel tecrübeye dayanarak hakikat araştırmasına girenlerin başlıca örnekleridir.

9. İçe katlanma (Réflexion) yolu ile düşünce

Bundan başka, felsefenin bir yolu da “kişisel tecrübe”nin az çok ilhama benzeyen iddiasından oldukça uzak, hayat boyunca iç hallerinin doğrudan doğruya tahlili sureti ile girilen araştırma şeklidir. Buna psikolojide alışılmış olan bir terimle içebakış (introspection) diyebiliriz. Filozof hakikati fizik tecrübelerinden veya aynı mahiyette olmak üzere kendinde ve başkalarında tespit edilmiş ve genel tipler halinde sınıflandırılmış psikolojik tetkiklerden çıkaracak yerde, doğrudan doğruya kendi nefsinde oluşu sırasında kavradığı (intuiter) şuur hallerini içe katlanışla (réflexion) elde eder. Bilgiyi, bilme ile var olanlar arasındaki münasebeti, bilme ve inanmanın, bilme ve değerlerin ilişkilerini bu réflexion’den çıkarır. İçebakış felsefi araştırmanın en eski, en verimli yollarından biridir. İlkçağdan beri filozoflardan çoğu onu kullanmışlardır. Sokrates, Platon, Epikuros, İslam dünyasında yine Haris Muhasibi, Şahabeddin Sühreverdî, Sadrı Şirazî, Batı’da Abelardus, kısmen Augustinus, yeniçağda Montaigne, Locke, D. Hume, Condillac, hele yakın zamanlarda Maine de Biran, Fichte, Max Scheler, en sonra geniş ölçüde H. Bergson, E. Husserl bu yolu tutan filozoflardır.

Bunlardan bazıları içebakışı her zaman bir veya birkaç ilmin derinleştirilmesine dayanan bilgi tahlili ile yahut felsefe ve ilim tarihine ait tetkiklerle tamamlamışlardır. Mesela Platon kendi zamanına göre zengin bir felsefe ve ilim tarihçisi idi. Sühreverdî eskileri kısmen iyi biliyor ve tenkit ediyordu. Montaigne, Fichte introspektif incelemeyi mutlaka felsefe ve ilim tarihinden çıkarılmış bir tetkikle kontrol etmektedirler. İçebakışı öteki yollardan ayrı, kendi başına kullanan filozof pek azdır. Maine de Biran’ın bitmek tükenmek bilmeyen şuur tahlillerini bir dereceye kadar buna örnek diye gösterebiliriz. Bu tarzda içebakış tahlillerinin devamlı ve kontrolsüz olarak kullanılması

birçok değerli şuur tavsiflerinin yanında hakikat bakımından değersiz olanların da karıştırılmasına imkân verebilir. Bundan dolayı felsefenin başka yollarından habersizce, yalnız içebakışı kullanan Amiel gibi düşünürlerin eserlerinde lüzumsuz ve gerçekten uzak cihetler bulunabilmektedir.

10. Spekülatif düşünce yolu

Nihayet, felsefenin hakikat araştırmasında tuttuğu bir yol da soyut kavramlar alanına ait olan spekülatif (tamamen nazari) düşüncedir. Bu yol felsefenin dayandığı kavramlar arasında evrensellik bakımından bağlantılar kurmak, onların en evrensel ve şümüllü olanlarından ötekileri çıkarmak sureti ile, bütün varlık ve değerlere ait kavramlar arasında hüküm yürütme (kanıtlama) yolu ile tamamen soyut bir sistem kurması tarzıdır. Felsefeyle uğraşanlara dışarıdan bakanların en çok hücum etmelerine sebep olan bu yoldur. Bunlardan başlıca tabiat ilimleri ile veya tarihle uğraşanlar somut, tek (müfret), görülür ve duyulur verilerden hareket ettikleri, bütün araştırmaları bu verilere dayandığı için, felsefenin bu somut temeli kaybederek gerçeğe sanki ilgisizmiş gibi görülen soyut kavramlar alanında dolaşmasına kızarlar, hatta böyle bir araştırmanın boşuna olduğunu söylemeye kadar varırlar. Ortada onları bu tarzda cüretli hükümler vermeye götüren bazı sebepler yoktur denemez; bunların başında bir kısım filozofların soyut kavramların hangi varoluş derecesine karşılık olduklarını, hangi var olanları ifade ettiklerini, hangi “şurada olan”larla (dasein) temasları olduğunu tamamen unutarak birtakım kelimeler üzerinde, gerçeğe (hatta her türlü var olanlarla) ilgisiz bir hüküm yürütmeye, bir çeşit boşuna zihin işlemesine (tautologie) kendilerini kaptırmış olmaları gösterilebilir.

Fakat böyle hareket eden hiçbir filozof yoktur. Eğer onlar eserlerinde bahsettikleri kavramların karşılığı olan gerçek çeşitlerini, “var olan”ları sık sık zikretmiyorlarsa, bunun sebebi ilimler ve felsefe ile uğraşanlarca bu ilişkinin zaten bilinmesidir. Bazen başlangıçta verilen birkaç misal bütün bir akıl yürütme zinciri için yeter. Bazen de, aslında kavramlar matematik, mantık, hukuk gibi zaten formel ve normatif olan, yani duyu verileriyle ilgileri çok az varoluş alanlarına aittirler. O zaman

filozofların kavramlar üzerinde nazari akıl yürütmeleri sırasında biteviye gerçek alanına dönmelerine lüzum yoktur. Bu, olsa olsa öğretim (didaktik) bakımından faydalı olabilir. Fakat filozofun araştırmalarını ilerletmesinde bunun mühim bir tesiri olamaz. Hele onu okuyan veya dinleyen bu konudaki problemleri anlayacak seviyede olduğu düşünülürse. Bu araştırma yolunu ilkçağda Parmenides'te, Platon'da, kısmen Aristoteles'te, ortaçağda İbn Sina'da, bazı kelamcılarda, Hıristiyan dünyasından Saint Thomas'da, modern felsefede Spinoza'da, Kant'ta ve bilhassa Hegel'de görüyoruz.

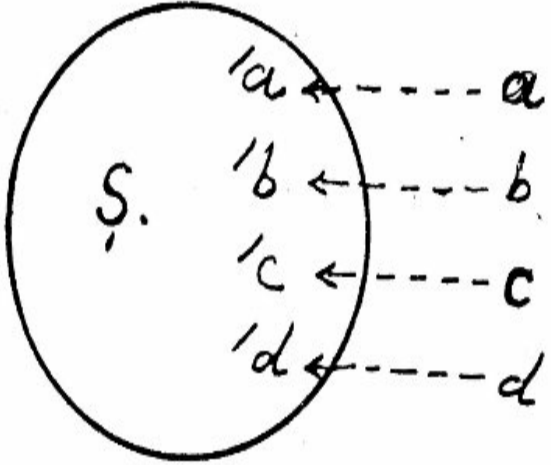
Felsefe yolunu tutanların bu çığırlardan birinde kaybolmaması için onları birbirleriyle kontrol etmeleri, birinde düşebilecekleri yanlışlıktan ötekiler yardımıyla kurtulmaya çalışmaları yerinde olur. Büyük filozoflar için bile bu kontrol ihtiyacı kendini gösterir. Nerde kaldı ki, mesleğin başında olan veya zihinlerini bu çığıra yeni hazırlayanlar mutlaka onlardan herhangi biri içinde kendilerini kaybetmemeye dikkat etmelidirler. Gazalî'nin körleri misali en çok bu başlangıçta olanlar için hatırlanacak bir ibrettir.

Biz ilim felsefesi yapıyoruz diyerek bir ilmin apaçık diye alınmış öncüllerini (aksiyom veya postulat'larını) bütün bilgi ve varlık türleri için biricik ölçü haline koyanlar ve ondan başka bütün problemleri ilk kalemde inkâra gidenlerin, "biz hakikati kendimiz bulacağız" diyerek rüyalarını hakikat yerine alanların, hayal gücü ile gerçek varlığı karıştıranların, "biz kavramlar dünyasında yaşıyoruz" diyerek var olanlar ve varoluşla (existence) her türlü ilişiği kesen ve yalnız isimler içinde bocalayanların akıbetinden Allah korusun!

III

Felsefenin Konusu

1. Felsefenin ilk tanımları



Felsefenin ne olduğu ve neyle uğraştığı Eski Yunan'da düşüncenin uyandığı zamandan beri ileri sürülmüştür. Platon'a göre felsefe hayretten ve hayreti çözmek için yapılan zihin gayretinden doğmuştur. Aristoteles daha ileri gider: Ona göre felsefe çelişmeyi (tenakuzu) çözmek için zihnin yaptığı gayrettir (Metafizik, C. I, s. 119). Fakat çelişmenin çözülmesi ile yalnız rasyonel bağlantılar kurulmaz. Aristoteles'e göre asıl sebep araştırılır; felsefe sebeplerin sebebini araştırmaktır (Metafizik, C.

I, s. 11-14). Yine Aristoteles başka bir yerde “felsefe varlık ilmidir” diyor. Bu anlamda var olanlarla, yani özel varlık türleri ile uğraşan ilimlerin üstünde felsefe bütün varlık türlerini kuşatan en evrensel varlıkla uğraşır. Başka ilimler varlığın bir vasfı ile ve belirli bir amaca göre meşgul oldukları halde, felsefe varlığı sırf varlık olarak inceler. Bunun için Aristoteles felsefeyi “varlık olmak bakımından varlığın ilmi” diye tanımlar (Metafizik, C. I, s. 109). Bu anlayışa göre felsefenin bütün ilimleri kuşatması, yani ansiklopedik bir ilim olması gerekir. Bu ansiklopedik felsefe anlayışı ortaçağda da Aristoteles otoritesi ile beraber devam etmiştir. Aristoteles’i şerh edenler, Hristiyanlıkla uzlaştıranlar, İslam dünyasına nakledenler, İslam filozofları ve bunların daha sonra Latince’ye tercümesi, Hristiyan ortaçağ filozofları hep bu geleneğin devamıdır.

Aristoteles’e göre evrensel bir ilim demek olan felsefe içinde her ilmin ayrı bir yeri vardır (Metafizik, C. I, Fasl 1). Başka deyişle her ilim kendi mertebesine göre bir derece felsefedir. Her ilim kurulabilmek için başka bir ilmi temel olarak kullanır. İlk temele doğru gidildikçe felsefe olma vasfı kuvvetlenir. Mesela fiziğin kurulması için matematiğin, matematik için mantığın kurulması gerekir. Öyle ise matematik fizikten, mantık da matematikten daha fazla felsefedir. İlimler arasındaki mertebelenme aynı zamanda felsefenin mertebelenmesidir ve böylece ilk felsefeye yükseliriz. Bu mertebelenmede en yüksek bilgi ilk felsefe (philosophia prima) olduğu gibi, en aşağı bilgi yani felsefe olma vasfı en az olanı da teknik bilgidir.^[23]

İbn Sina Şifa adlı büyük ansiklopedik-felsefi eserini yazdığı zaman tamamen Aristoteles geleneğine uyarak metafizik başta olmak üzere ilimleri sıralamıştır. Batı’da Albertus Magnus, Aquino’lu Thomasso aynı yolu tutmuşlardır. Bu zatın Summum Theologicum’u Aristoteles tarzında bir ansiklopedidir.

Bu anlayış yanında felsefeyi evrensel bilgi sayan bir

görüş daha vardır ki, bu 17. yüzyılda Descartes'a aittir. Ona göre de felsefe evrensel ilimdir. Fakat bütün ilimleri içine almaz, başka ilimler konuları ve amaçları ile felsefe dışında kalırlar. Felsefe ancak onlara görüş ve metot vermesi, onların emin bir yönde yeniden kuruluş tarzlarını göstermesi bakımından evrensel mahiyettedir.^[24] Descartes bütün eski bilgilerden şüphe ile başladı, önce duyularımızın bizi aldatabileceğini kabul etti. Sonra ilimlerden hiçbirisinde kesin bilgi olma vasfı bulamadı. Bedihî, açık ve seçik olarak ilmi yeniden kuracak sağlam bir temel araştırdı. Eski tasım mantığı, cebir ve dil ilmi vs'nin sağlam olmadıklarını gösterdikten sonra, nihayet her şeyden şüphe etti. Fakat madem ki şüphe ediyorum öyleyse düşünüyorum, madem ki düşünüyorum öyleyse varım (Cogito ergo sum) dedi. Demek ki bilginin kesin ve sarsılmaz temeli düşüncedir. Düşünce hakkındaki bilgiden, düşünceden ibaret olan kendi varlığımızın kesinliğine geçebiliriz. Descartes oradan tekrar dış âleme dönerek, fizik dünyası ile manevi dünyanın münasebetini yani idraklerimizin doğruluğunu ispat için, iki âlem arasında bir ahenk olması gerektiği ve böyle bir ahengin, yani gördüklerimiz şeylerin aslına uygun olmasının düşünce ile dış dünya arasında Allah tarafından kurulmuş bir düzen yardımıyla kabil olduğu sonucuna vardı. Böylece âlem hakkındaki bilgiyi Allah bilgisinden çıkardı. Kısaca, Descartes'da şuur ve dış âlem hakkındaki bilgiler Allah hakkındaki tasavvurumuza bağlanıyor ve bilginin doğruluğu bu suretle mümkün oluyor.

2. Bilgi kuramı

Bu görüş şöyle de ifade edilebilir: a, b, c, d, birtakım şeyler olsun ve bu şeyler dış âleme ait bulunsun, onların şuurumuzda bıraktığı izler a', b'a, c', d' olacaktır ki, bunlar bilgi verileridir. Birincilerle ikinciler arasındaki uyarlılık bilginin doğruluğunu sağlar.

Fakat bilginin içindekileri (muhteva) inceleyenler Descartes'tan ayrılarak felsefenin konusunu sınırladılar. Onlara göre felsefenin ilimlerle hiçbir ilgisi yoktur. Felsefe onların terkihi değildir. Öteki ilimler felsefeden doğmazlar, onun kendine vergi (özel) ayrı konusu vardır. Bu konu doğrudan doğruya "bilginin tahlili"dir. Bu da şuurda gördüğümüz bilgi verilerini inceleme ile mümkündür. Felsefe vakıa ilimlerden yardım ister, çünkü bu bilgi verilerinin nasıl meydana geldiğini görmek için fizik ve fizyolojinin yardımına ihtiyacı vardır, nitekim psikoloji de şuurda duyumların, hayallerin, çağrışımın nasıl işlediğini göstermek üzere felsefeye yardım eder. Fakat bu ilimlerin yaptıklarını birleştirerek felsefe meydana gelemez. Çünkü onun konusu fizik olaylarla psikolojik olayları birleştirmek değildir, ancak bilginin içindekileri tahlil etmek, bilginin nasıl kurulduğunu ve nesnelerle ilgisini incelemektir. Bu tarzda kurulan felsefe, bilgi kuramı (epistemoloji) adını aldı (Episteme bilgi demektir). Bu görüş açık olarak Descartes'ın çağdaşı John Locke tarafından ifade edildi. Fakat daha ortaçağda Guillaume d'Occam zamanında bunun temelleri hazırlanmıştı. Occam bilgiye giren bütün unsurları (en genel fikirlerden hayal verilerine kadar) tahlil ederek onları kazımak suretiyle ilk unsurlarına, yani ampirik duyu verilerine indirgedi. Bundan dolayı onun metodu Occam Usturası (Rasoir d'Occam) diye tanınır. Bu metot bütün bilginin bize tecrübeden ve dış dünyadan geldiği fikrinin gelişmesine sebep olmuştur.

Böylece bilgimizde var olan doğruluk, adalet, üçgen,

sayı, mantık prensipleri vs. gibi genel fikirler veya soyut kavramların asılları incelenmiş oluyor. Bunların tecrübeden doğarak zihinde terkip edilmek suretiyle derece derece meydana çıktığı görülüyor. Occam'dan başka Roger Bacon da bu tecrübeci görüşü savunuyordu. Yeni felsefede Locke, Berkeley, Hume aynı fikri geliştirdiler. Bunlardan başlıca Hume'da bilgi teorisi görüşü kuvvetlendi, fakat aşırı bir tecrübencilik şeklini almış olan bilgi kuramı olgunluğuna Kant'ta ulaştı.

Kant bilginin tahlilinde en büyük adımı attı. Bilginin nasıl kurulduğunu izah ederken tecrübenin şartları üzerine dikkati çekti. İlmi bilginin esaslarını incelemek için Saf Aklın Tenkidi'ni yazarken tecrübenin şartlarıyla tecrübe konularının ilgisini tahlilde o vakte kadar hiçbir filozofun yapamadığı derecede önemli bir adım attı. Tecrübenin şuur bünyesine ait birtakım ideal şartlara göre yapıldığını gösterdi. Tecrübeden bağımsız olan ve tecrübe yapılmadan önce şuura mahsus bir yeti halinde tecrübenin yapılmasını sağlayan bu şartlara a priori dedi, böylece bilginin hangi a priori ve ideal şartlara göre hazırlandığını duyulardan zihne, oradan akla yükselmek üzere açıkladı. Kant'ın tahlili ile epistemoloji çok geniş bir uzmanlık alanı haline geldi. Fakat yine Kant Saf Aklın Tenkidi'nde yaptığı bu incelemeler dışında Pratik Aklın Tenkidi ve Hükümün Tenkidi adlı kitaplarında bu metottan ayrıldı. Bunlardan birincisinde ahlakın, ikincisinde tabiat gayeliliği ve sanatın prensiplerini aradı. Bu alanlarda nazari akılda verdiği hükümlere bağlanmadı, bunun için Kant'ın epistemoloji görüşü, felsefesinin yalnız bir kısmı olarak kaldı. Ahlakta ve tabiat gayeliliğinde tekrar metafizik görüşe döndü.

Aristoteles'ten beri yirmi yüzyıldır hüküm süren varlık felsefesi (ontoloji) görüşü epistemolojinin gelişmesi yüzünden hayli zayıflamıştı. Bizzat Kant da, bu ikinci görüşü geliştirenlerden biri idi. Hatta Saf Aklın Tenkidi'nde, felsefede

Copernicus vari bir devrim yaptığını söyleyen Kant “aklın kâinat etrafında değil, kâinatın akıl etrafında döndüğünü”, yani aklın kâinat prensiplerini olduğu gibi ifade edecek yerde, kendi kanunlarını âleme empoze ettiğini iddia etmekteydi. Bu görüş Aristoteles’ten beri felsefenin geçirdiği en önemli devrim idi. Bu yüzden, ahlak ve estetik alanında metafiziğe açık kapı bırakmış olmasına rağmen artık Kant’tan sonra metafiziğe dönmek güçleşti. “Ontolojik” felsefe zayıfladı, bilgi kuramı, başlıca idealist açıklama felsefenin ağırlık merkezi oldu.

Bununla beraber son yüzyılda felsefenin yeniden ontolojiye doğru yönelmeye başladığını görüyoruz. 19. yüzyıl sonundan, hele bu yüzyıl başlarından beri Batı felsefesi geniş mikyasta bir metafizik felsefesi halini almıştır. Epistemolojistler felsefede hakikati bilginin nispiliği esasına indirgerler. Onlara göre bilgidен bağımsız bir varlık problemi ortaya konamaz. Çünkü her şeyden önce var olanları biz bilginin içeriği olarak kavırıyoruz. Bilginin içeriğini tahlil edince, var olanlar hakkındaki idraklerimizi tecrübe şartlarına göre elde ettiğimizi görüyoruz. Bu şartlar ise tecrübeden bağımsız, yani tecrübeyi yapmamızı sağlayan ideal şuurun şartlarıdır: mekân, zaman, nedensellik vs. gibi. Öyle ise biz bilgidен bağımsız olan var olanlar ve varlık hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz.

3. Mantıkçı felsefe (Logistique)

Kant'tan hayli önce Leibniz (17. yüzyılda) bilgide tecrübe ile ilgisi olmayan soyut formların yani matematiğin ayrıca tahlilini yapıyor ve mantık ile matematiği birleştirmek üzere mantığa matematik bir kesinlik vermeye çalışıyordu; Leibniz'e göre bu iki ilmin dayandığı combinatoire universelle^[25] zihnimizin olaylardan bağımsız, soyut ve evrensel kanunlarını açıklayan ilimdir ki, felsefede üstün bir yeri olmak gerekir. Leibniz'e göre bu ilim, mümkünler (possible) alanına ait soyut bir ilim olacaktır. O mantıkla matematiğin birleşmesinden hasıl olan bir çeşit sembolizmdir ki, zorunsuz olan asıl olaylar dünyasını açıklayamaz. Onun zorunluluğu sırf zihne ait soyut bir zorunluluktur. Leibniz tabiat olaylarının mutlak bir zorunluluk göstermediği, tam mantıki zorunluluğun ancak soyut ve sembolik âlemden geçer olduğu hükmüne ulaştı.

Leibniz'den çok sonra İngiltere'de Boole ve Morgan'ın mantık ile matematiği birleştirme teşebbüsleri başarılı sonuçlar verdi. İngiltere'de Bertrand Russell ve Whitehead Matematiğin Prensipleri'ni (Principia Mathematica) yazdıkları zaman bu yeni mantığa en geniş şeklini verdiler. Viyana Çevresi (Wiener Kreis) bunu bir felsefe çıkışı haline koydu. Bu çıkışın amacı şudur: Mantık ve matematik aynı prensiplerden, yani aklın soyut ve evrensel prensiplerinden hareket ederler. Her ikisinde de esas, kavramlar arasında tutarlıktır (cohérence). Bu tutarlığın gerçeğe kesin bir ilgisi yoktur. Matematik mantığın kesinliği (certitude) yalnız kendi soyut alanı içindedir. Tabiat olayları bu kalıbın içine girebilir, fakat onun kesinliğine sahip olduğu söylenemez.

Bu esastan hareket edenlere göre felsefenin temel bilgisi “matematik mantık” veya logistique olacaktır. Bu kesinlik aleti tabiatı ayrı, kendi başına gelişebilir. Ondan bütün tabiat içindekileri (contenu) ifade edebilecek her türlü formu elde etmek mümkündür. Böylece biz ampirik bilgilerimize ancak bu

soyut ve kesin düşünce yolu ile şekil verebiliriz. Başka deyişle mantık ne varlığın kesin kanunlarını ifade eden bir lisandır, ne de a priori zihin yetilerinin tecrübe ile birleşmesinden doğan terkihi bilgidir. Logistique denen bu yeni çığır birinci hükmü ile Aristoteles'ten beri gelen ontolojik görüşten, ikinci hükmü ile de Locke ve hele Hume'dan beri gelen epistemolojik görüşten ayrılmış oluyor. Bu çığıra göre felsefenin yolu ampirik bilgi ile muhtevassız ve totolojik mantığı birleştirmekten ibarettir. Bu yeni çığır genel olarak ilim felsefesi, pozitivism, tahlilci felsefe veya empirisme logistique adını almaktadır.^[26]

Bundan 85-90 yıl önce başlayan bu ilmi felsefe teşebbüsü yakın zamanlarda Viyana Okulu, Pensilvanya Okulu, Polonya Okulu gibi dallar halinde genişledi. Fakat genel olarak logistique adı altında toplanmaktadır. Carnap Âlemin Mantığı Temeli (Logische Aufbau der Welt) adlı kitabında felsefenin esasının mantık olduğunu ve âlemin bünyesinin bu tarzda anlaşılacağını iddia ediyor. Fakat onun bahsettiği mantık Aristoteles mantığı gibi bir alet ilmi değildir. O doğrudan doğruya zihnin soyut kanunlarını tetkik eden bir ilimdir. Zihnin gerçekdışı prensipleri onun konusudur. Onlar, mantığın esası totolojiktir, diyorlar. Bununla şunu kastediyorlar:

$$A = A$$

A kendi kendisinin aynı olduğu için bunu reddedemeyiz. Bütün matematik işleyiş, bilgimize yeni hiçbir şey katmayan bu totolojinin gelişmesinden başka bir şey değildir. Mesela:

$$A = a + b + c$$

$$A - a = b + c$$

Fakat adi mantıktaki “kâğıt beyazdır” önermesinde

münasebet A = A formülüne indirilemez. Beyazlık kâğıdın bir vasfıdır. Kâğıt kırmızı, yeşil vs. de olabilir, ancak biz burada onun yalnız bir vasfını alıyoruz. Nitekim kâğıt dayanıklı veya mürekkep çekmez vs. de olabilir. Bu tarzdaki münasebetlere biz işlem (implication) diyoruz. Eski felsefe mantıkta böyle işlem münasebetleri görüyordu. Ona göre, mantık varlığın bir ifade aleti, bir çeşit aynası idi. Kant ise, zihnin kategorileri ile tecrübemizin verileri (fenomenleri) birleşmek üzere a priori terkihi hükümlerin doğduğunu, mantığımızın bu suretle meydana geldiğini iddia etti. Birinci görüşte mantık ontolojik olduğu halde, ikinci görüşte epistemolojik oluyordu. Bundan dolayı birinciye göre İlk Felsefe (Arkhé) varlık (On) felsefesi olduğu halde, ikinciye göre İlk Felsefe bilgi (Episteme) felsefesi idi. Halbuki bu yeni çağıra göre İlk Felsefe mantıktır; çünkü kesinliği yalnız orada buluyoruz, fakat oradan varlığın kesin kanunlarını çıkarmak mümkün değildir.

Kısaca, bu üç çağır İlk Felsefe sorusuna ayrı ayrı açılardan cevap veriyorlar, birincisine göre İlk Felsefe Ontoloji, ikincisine göre İlk Felsefe Epistemoloji, üçüncüsüne göre İlk Felsefe Mantık'tır (Logique). Bu görüşlerin uzlaşmazlığı bütün felsefenin içinde bulunduğu en önemli krizlerden birini teşkil ediyor.

Mantıkçılar veya ilim felsefecileri artık böyle bir çatışmanın kalmadığı, çünkü mantık ile varlık arasında eski çağda tasavvur edilmiş bütünlük ve birliğin kesin suretle çözüldüğü sanısındadırlar. Onlara göre mantık, bilgi verileri arasında tutarlık ve bilgi verisi ile mantıki hükümler arasında uyarlılık (tekabül)^[27] arar. Birincisini sırf zihinle yapar, ikincisini tecrübe verilerini kontrol suretiyle temin eder. Hükümlerimize giren veriler arasında hayali nesneler de bulunabilir: Zümrüt Anka, Simurg kuşu, Kafdağı gibi. Bunların dış âlemde karşılığı olan bir gerçekliği yoktur. Bilgi verilerini iyi kontrol etmeliyiz. Bu

suretle biz bilgide yalnız tutarlık ve uyarlık ölçülerine uygun olan hükümlere, yani onların terimi ile söylersek “protokol beyanlar”^[28] a yer verebiliriz. Bu beyanlar herhangi bir işlem ifade etmeksizin, yalnızca bir verinin varlığını tespit ederler: “Bu yeşil”, “Bu ağaç” gibi. Böyle olmayan beyanlar veya hükümler bu lojistik felsefesine göre saçmadırlar. Çünkü onların nesnelerde gerekli bir karşılığı yoktur. Bununla beraber eskiden beri böyle birtakım sorular insanı meşgul etmiştir: hürriyet, gayelilik, âlemin sonu vs. gibi. Bütün bu sorular bu felsefeye göre sözde-problemlerden (pseudo-problème) başka bir şey değildir.

Mantıkçı yolu tutanlar böylece bilgi alanını son derece daraltırlar. Onlara göre sözde- problemler felsefe ve ilim dışı edilmelidir. Yalnız eski felsefeyi ve metafiziği düşündüren bu türlü konular değil, onlara göre asıl müspet ilim içinde “protokol beyanlar” a sığmayan bütün kuramlar da sözde-problemdirler. Mesela böyle düşünenlerden Ernst Mach nedensellik fikrini ilimden çıkarmaya, onun yerine fonction fikrini koymaya çalışıyor. Nedensellik gibi cevher fikri de ilme eski dinlerden ve ilkel zihniyetten kalmıştır. Bunlar hakkında müspet hiçbir şey söylenemez, diyor. Ona göre nedensellik ilkelerin mana fikrinin bir kalıntısıdır. Böyle düşünenlerin gözünde yalnız felsefe değil, müspet ilimlerin sınırı da son derece daraltılmış oluyor. İlim, “protokol beyanlar” ile tespit ettiğimiz ampirik bilginin totolojik bir mantık şeması içindeki ifadesidir. Bunu bazıları müspet ilmin farazi-dedüktif (hypothético-déductif) bir sistem olduğu şeklinde formülleştiriyorlar. Görülüyor ki, lojistik yalnız mantıkla matematiği birleştirmek ve yeni bir ilim kurmakla kalmıyor; aynı zamanda felsefeye yeni bir anlam vermek istiyor. Fakat bu anlam felsefenin son derecede daraltılmasından, ilimlerin de izahsız, parça parça tahlil ve tasvirler haline getirilmesinden başka bir şey değildir. Bundan dolayı lojistik felsefesi gelenekçi ve metafizik felsefenin düşmanıdır.

Zamanımızın ilmi her çağda olduğu gibi kuramlara, varlık çeşitlerinden her biri için ileri sürülmüş derin görüşlere dayanır. Hiçbir devirde ilim izahtan, sebep ve cevher aramaktan vazgeçmemiştir. Felsefe hiçbir devirde yolu üstündeki büyük sorulara cevap vermekten yorulmamıştır.

4. Lojistik ve gerçek

Bununla beraber lojistiğin bilgi kuramına ve eski metafiziğe hücumları haksız değildir. Çünkü mantık ile varlık arasında tam bir uyarlık olduğunu ispat etmek güçtür. Eskiden beri şüpheciler, sofistler, ihtimalciler, (Karneades, Sekstus Empirikus) bunu göstermeye başlamışlardı. Ortaçağda Gazalî “dış gözü”nün ve soyut aklın başlıca inanç konusunda yetmezliğini çok iyi açıklamıştı. Onun yolundan giden Ramon Marti ve daha sonra Pascal bu tenkitlerden faydalandılar. Fakat asıl bugünkü mantık araştırmaları (L. Rougier’nin kitapları gibi) varlık ile mantık arasındaki derin ayrılığı gösterdikten sonra ilkçağ görüşüne dönmeye imkân kalmadı. Yeni fizik madde dünyasında ilk unsurların birbiriyle çatışkan vasıfları olduğunu gösterdi. O, ya elektron (cisimcik) olarak yahut dalga olarak tasavvur edilmek zorundadır. Canlılar dünyasında ilk unsurlar da çatışkan vasıflara sahiptir. Onlar ya fiziksel-kimyasal bir görüşle yahut “vitalist” bir görüşle açıklanabilirler, halbuki bu vasıflara aynı zamanda sahiptirler. Şuur dünyasında bir yandan hayaller, duyumlar, refleksler gibi süreksiz, bir yandan da hatırlama, yaşama ve zaman süresi halinde sürekli iki vasıf görüyoruz. Cemiyet (topluluk) dünyasının bir yandan fertler, kişilikler olarak ayrı ve süreksiz, bir yandan da zümreler, birlikler olarak birleşik ve sürekli çift manzarası vardır. Hasılı bütün ilim verileri varlıkları bize daima çift manzarası ile vermektedir. Bu şu demektir: Var olan her şey aynı zamanda hem kendisinde, hem kendisinden başkasındadır. Hiçbir varlığı başka varlık ile münasebeti bakımından ele almadıkça tespit edemeyiz, kavrayamayız. Fakat başkası ile münasebeti bakımından görmek onu başkasına bağlı, yine de başkasından bağımsız olarak görmek demektir.

5. Zihin hakikatleri ve varlık

Var olanların ilim konusu halindeki bu ortak vasfı onların en genel mantık kurallarına göre düşünölmelerini güçleştiriyor.

Vakıa aklımızın en basit ve bedihi saydığı ilk mantık kuralları şunlardır:

1. Bir şey kendi kendisinin aynıdır veya bir şey ne ise odur. Bir şey kendi kendisinden başka bir şey değildir. Türlü ifade şekilleriyle anlatılmak istenen bu kural matematik formülüyle $A = A$ şeklinde gösterilebilir. Gerek kelime ile gerek formülle ifade ettiğimiz bu kural, düşüncenin hareket noktası, bedihi olan, ispata muhtaç olmayan ilk mantıki hakikat olarak kabul edilir. Matematik formülü ile bu hakikat, eşitliğin iki tarafının aynı olması yüzünden bilgimize hiçbir şey katmayan bir tekrar olduğu için buna totoloji (devir ve teselsül) diyoruz. İşte yeni mantıkçılarda düşünce prensiplerinin totolojik olduğu iddiasını meydana getiren budur. Bu kadar bedihi olan bir şeyi ilk hakikat olarak göstermeye ne lüzum var? Fikir tarihine bakarsak bunun sebebi anlaşılır. İnsan zihni duyu verilerinin zenginliği yüzünden çok çeşitli bir zemin üzerinde işler. Ayrıca zaman ve mekân şartlarına göre insan bir hayalden ötekine, bir kavramdan öteki kavrama geçmek üzere düşüncesini ilerletmektedir. Bu değişmeler ortasında değişmeyen bir şey kaldığını görebilmek için böyle bir prensibe ihtiyaç vardır. Vakıa biz birçok düşünce ve izlenim değişimleri içinde, aynı meydana ayrı zamanlarda geçerken ortadaki abidenin hep eskisi gibi kaldığını fark ediyoruz. Bu fark ediş, değişmeler ortasında değişmeyen bir şeyin bulunduğu idrakini uyandırıyor. İşte bu idrakin dayandığı esas yukarıdaki kuraldır. Böylece insan zihni bütün ilimlerde devam eden ve temel olan şeyleri arama imkânını bulabiliyor. Buna genel olarak aynılık (identité) kuralı diyoruz. Aynı kaldığını iddia ettiğim şeylerin asla değişmediklerini söyleyebilir miyim? Burası şüphelidir. Fakat onların bütün şartlar sabit kaldığına göre, aynı imiş gibi olduklarını kabul edebilirim veya böyle görebilirim. Herhalde

zihnimde bedihi olarak kavradığım aynılık ile eşyada ve dışarıda mevcut aynılık başka başka şeylerdir. Hareket halinde bir cismin aynı olduğundan bahsettiğim zaman zihnim haklıdır. Fakat bu cismin hareket hızı ile orantılı olarak kütesinin artması veya eksilmesi halinde aynı kaldığı söylenebilir mi? pr2 ile gösterdiğim bir dairede nazari olarak sonsuz, fiilen sonlu bir poligon olduğundan bahsedecek olursam, bir dairenin aynı zamanda hem kenarları sonsuz bir poligon, hem bir daire olduğunu söylemiş olmuyor muyum? Bir üçgenin kenarlarından birini de bölmek üzere ondan sayısız üçgenler elde ettiğim zaman aynı suretle kenarlardan her birinin sayısız üçgenlerden doğduğunu veya sadece bir hat olduğunu söylemiş olmuyor muyum? Yukarıda bahsettiğimiz var olanlara mahsus vasıf, hem kendisinde hem kendisinden başkasında olma vasfı, bu aynılık prensibinin tamamen zıttı olarak görünüyor. Öyleyse nasıl olur da bu en bedihi ve kesin mantık kuralını varlığın temeli sayabilirim? Bununla beraber bu prensip var olanlardan, gerçeklerden ayrı, sırf zihni bir kural olarak daima bedihiliğini ve doğruluğunu saklayacaktır.

2. Bu birinci kuraldan çıkmak üzere diyebilirim ki, bir şey aynı zamanda hem kendisi hem kendisinden başka bir şey olamaz. Bunu Aristoteles “A, A değil olamaz” şeklinde ifade ediyordu. Bunun manası, birbiri ile çelişen iki hüküm aynı zamanda doğru olamaz demektir. Mesela, insan ölümlüdür, insan ölümlü değildir hükümleri aynı zamanda doğru olamaz. Biri doğru ise mutlaka öteki yanlıştır. Bu kural sanki birincisinin açıklanmasından ibarettir; fakat mantıki düşünce asıl onunla işlemeye başlar. Aristoteles, mantığının bütün işlemlerini bu temelden çıkarmıştı. Nitekim matematik düşünce tarzı da aynı suretle çelişmezlik prensibi üzerinde işler. İnsan o olmadıkça düşünemez. Birbirinin zıttı iki şeyin aynı zamanda, aynı şartlar altında doğru olacağını söylemek, düşünme imkânını kaldırmak

demektir. Biriyle konuştuğumuz zaman onun muhakemesinin doğruluğunu sözleri arasında çelişmenin olmaması ile ölçeriz. İki ayrı yerde söyledikleri birbirini tutmuyorsa, konuştuğumuz kimsenin muhakemesinde çelişme (contradiction) olduğunu söyleriz ki, bu bir düşünce tarzına yapılacak hücumların en kuvvetlisidir. Heimseuth şöyle diyor: “Kendi kendini nakzeden bir şey hakikat olamaz. Ancak kendi kendisi ile mutabakat halinde olan bir şey hakikat olabilir.”

a. Aristoteles bu prensibi ifade ederken “aynı zamanda ve aynı münasebet altında” diyor. Şu halde gene kendisi değişme, zaman, süre gibi hallerde bu prensibin hüküm sürmediğini ifade etmiş oluyor.

b. Renklerin birbirine karışması, alaca renkler, siyahla beyaz, sıcakla soğuk arasındaki skalada var ile yokun gerektirme sınırları belirsizleşir. Gerçekte bu prensibin tam tatbikatı yoktur, o ancak formel olarak doğruluğunu muhafaza eder.

c. İlkel düşünce veya totaliter düşünce dediğimiz zihniyette özne ile nesne veya eşya arasındaki iştirak (participation) duygusu onda bu prensibin geçerliğini şüpheli bir hale koyuyor. Birçok medeniler de bazen bu ilkel zihniyete yakın bir tarzda düşünürler. Biz bu hale çoğu kere his mantığı deriz.

d. Acaba ilim alanında bu prensip mutlak olarak hüküm sürüyor mu? Fakat ilim biricik mümkün bilgi tarzı değildir. Onun dışında Pascal’ın esprit de finesse, Gazalî’nin “kalbin gözü” dediği bir nüfuz tarzı vardır. Newton buna illative sense diyor. Bergson sanatkârın, din adamının, ahlakçının ruhi gerçeğe nüfuz eden ilim dışındaki sezgisinden (intuition) bahsediyor. Bunlarda çelişmezlik prensibi hüküm sürmemektedir. Çünkü Bergson’un anlattığı şuur süresi süreklilik içindeki tecanüssüz^[29] kalitatif bir değişme ve şiddet olarak görünüyor. Bu oluş sırasında hiçbir halin öteki hallerden, bir anın öteki anlardan ayrılmasına imkân yoktur.

e. Modern ilimdeki yeni bazı veriler de bunu desteklemektedir. Sabit kütlesi olmayan cisimcikler (corpuscule), ayırt edilmiş ferdiyetleri ve kesin bir mahalleri (localisation) olmayan ilk unsurlar, quanta ve dalga mekaniklerinin esasını teşkil ederler. Bunlar, klasik mantık prensibine uygun olarak tasavvur edilemezler, fakat onlar olmaksızın da bugünkü ilmi kurmaya imkân yoktur: elektron dediğimiz bu unsurlar varlıkla yokluk arasında, hem burada hem başkasında mevcuttur. Matematikte cümleler kuramı bizi matematik alanında fiil halinde sonsuz (transfini) diye bir kavramın kabulüne zorlar. Buradan, çelişmezlik prensibine uymayan birtakım esaslı mantık paradoksları doğar. Mesela bir şehirde oturan insanların toplamı bir cümledir. Fakat böyle sonsuz unsurdan yapılmış bir cümle tasavvur edilebilir. Faraza bir kunduralar yığını böyle olsun. Burada çift kunduralar toplamı bir sonsuz olacağı gibi, tek kunduralar toplamı da başka bir sonsuz olacak, böylece iki sonsuz birbirine eşit olacaktır. Halbuki çift sayılar toplamının tek sayılar toplamından büyük olması gerekir. Demek ki transfini alanında paradoks meydana çıkar. Lisan paradokslarında da aynı hali görüyoruz. Matematik sonsuz kavramından vazgeçemez ve onsuз matematik yapılamaz. Halbuki sonsuz alanında paradokstan kaçınılamaz.

3. Çelişmezlik prensibinden doğan bir sonuç da birbiriyle çelişik olan iki terim arasında üçüncü bir terimin olmamasıdır. Bunu şöyle ifade edebiliriz: Bir şey ya vardır yahut yoktur. Bir şey ya kendisidir veya başka bir şeydir. Bu iki terim arasında üçüncü bir terim olamaz. Bu şüphesiz yukarıdaki prensibin tahlilinden kendi kendine çıkar. Buna mantıkta üçüncü haddin bulunmaması (eski terimle “harici salis” veya Latince tertium non datur) prensibi derler. Bazı mantıkçılar bunu ötekilere bağlarlar. Bazıları da matematikte tatbikat alanının bulunmadığı yerleri göstermek için onu ayrıca ele

alırlar. Mesela yeni mantıkta “üçüncü haddin yokluğu” prensibinden vazgeçilebileceğini iddia edenler vardır. Bunlar doğru ve yanlış diye iki zıt had arasında saçma diye üçüncü bir had kabul ederler. Mesela, “Sokrates ölümlüdür” önermesi doğru, “Sokrates ölümlü değildir” önermesi yanlış olduğuna göre, “Sokrates bir dik açılı üçgendir” önermesi saçmadır. Mantıkçılar dörtgen bir daire, yüzey bir nokta vs. gibi böyle birçok saçma önermeler zikrediyorlar. Eğer iki zıt had arasında saçma diye üçüncü bir had varsa, o halde mantığımızın bu kuralı hükümsüz oluyor demektir. Böyle düşünen matematikçiler “üçüncü haddin yokluğu” prensibinden vazgeçmek üzere sırf duyu kavrayışlarına (intuition) dayanan inşai (constructif) bir matematik olabileceğini söylemektedirler. Herhalde bu tahliller gösteriyor ki, mantığımızın üç kuralı ideal zihin kanunu olarak geçerliğini asla kaybetmemekle beraber, gerçeğe, var olanlar alanına tatbik edilince soru değişiyor.

Varlıkta mutlak değişmeden ve mutlak aynılıktan bahsetmeye imkân yoktur. Sırf zihni ideal olan mutlak aynılık yalnız Parmenides’in kâinatında vardır. Kant, “Bir değişiklik olduğunu söylemek, bir şeyin değiştiğini söylemektir. Bu da yine bir şeyin kaldığını gösterir” diyor. Her değişme devamla mümkündür. Fakat aksi de doğrudur: Her devam değişme ile mümkündür. Meyerson, ilmin bütün buhranının aynılıklar aramak değil, aynılaştırmaya çalışmaktan ibaret olduğunu söylüyordu. “Aynılaştırmaya çalışmak” ise gerçeğin, var olanların aslında aynı olmamalarından ileri geliyor. Aynılık sırf formel olarak işlemektedir. Eşit değeri (équivalence), eşitliği, aynılaştırmayı, birleştirmeyi aynılıktan (identité) ayırmalıdır. Çünkü bütün bunlarda aynı olmayan şeylerin birleştirilmesine doğru, insanın türlü gayretleri görülmektedir. Âlem sonsuz, insan zihni sınırlıdır. Bu sonsuz ve çeşitli şeyleri insan zihninin kavramasına imkân yoktur. Burada bir çeşit tasarruf gerekliliği

ile olayları, şeyleri aynılaştırma ihtiyacı doğmaktadır. Pacotte'a göre çelişmezlik seçkin düşüncenin prensibi olduğu halde, aynılık tutarlı (cohérent) düşüncenin prensibidir. Ona “düşüncenin kendi kendisine uyarlığı” da diyebiliriz. Matematiksel mantığın temelinde aynılıktan başka bir şey olmadığını, tecrübe veya varlıkla hiçbir ilgisi bulunmadığını (kendi kendine tekrar ettiğini) söyleyenler de bunu kastetmektedirler. Herhalde bütün bu incelemeler bize mantık prensipleriyle varlık arasında sıkı bir bağlantı olmadığını gösteriyor, öyle ise ilkçağ metafizikçilerinin yolundan vazgeçmek gerekiyor. Fakat bu hal acaba yeni mantıkçı felsefenin söylediği gibi varlık araştırmasından vazgeçmek mi demektir? Tam tersine! Çünkü bu inceleme bize mantık prensiplerinin sınırlılığını, şeyleri ifade gücünde olmadığını gösterdi (Onun yerine başka bir mantık kurmak davranışında olanlardan ilerde bahsedeceğiz). Nitekim gene bu inceleme bize kısmen bilgi kuramı yolunun yetmezliğini gösterdi. Eğer matematiksel düşünce zihnin kendi kendini tekrarından ibaret olan bir aynılaştırma işlemine indirgenebilirse, başka deyişle temeli düşüncenin kendi kendisiyle uyarlığı ise, o halde böyle bir düşüncenin tecrübe ile a priori bazı sezgileri birleştirmeden doğan terkibi bir düşünce olmadığı anlaşılır.

6. Yeni metafizik görüş

Acaba var olanlar alanına doğrudan doğruya nüfuz edemez miyiz? Böyle bir soru bizi mantıkçı ve “epistemolojist” görüşlerin dışında, felsefenin kendine yeni bir temel aramasına götürür. “Felsefenin konusu nedir?” diye sormuştuk. Buna Aristoteles, var olanların var olmak bakımından incelenmesi veya varlık olmak bakımından varlık, diye cevap veriyordu. Fakat bu var olanlar nelerdir? Bunlar bizim kendilerini duyu verileri, idrak verileri, hafıza veya zihin verileri halinde kavradığımız, genel olarak nesnelerdir diyebiliriz. Mesela kırmızı, yeşil, yumuşak, sert duyu verileridir. Ağaç, yaprak, kuşun uçuşması, bir tablo vs. idrak verileridir. Hatırladığımız veya bize geçmişten nakledilen şeyler hafıza verileridir. Üçgen, daire, geometrinin ilk kavramları (tarifler, aksiyomlar), mantık prensipleri zihin verileridir. Bütün bu veriler türlü derece ve türden nesnelerdir. Biz var olan hiçbir şeyi nesne olarak almadıkça idrak edemiyoruz, öyle ise var olanlar her şeyden önce bilgi konusu oluyorlar, başka deyişle onlar her zaman bir öznenin, yani idrak eden, duyan, düşünen şuurun karşısında idrak edilen, duyulan, düşünülen şeyler olarak vardır. İşte “var olanlar” üzerindeki bütün bu incelemelerimizin her zaman bilgi konusu içine girdiğini söyleyen “epistemolojist”lere hak verdiren cihet de burası değil midir?

Schopenhauer’un tabiriyle “öznesiz nesne ve nesnesiz özne olamaz”. Her nerede bir nesne varsa onun karşısında mutlaka onu kavrayan bir özne var demektir. Fakat burada mühim olan nokta şudur: Özne ve nesne aynı zamanda konulmuş olmakla birlikte yine de birleştirilemezler. Başka deyişle aralarında uçurum vardır; özne, nesne olmayan şey, nesne de özne olmayan şey demektir. Bilginin bu iki haddi hem birbirinin zıttı, hem birbirinin tamamlayıcısıdır.

Yukarıda bütün var olanlar için söylediğimiz kendisi ve

kendisinden başka bir şey olmak, başka deyişle çift vasıflılık, bilgi fenomeni için de varittir: Bilgi fenomeni böylece mantıki kurallarımıza uymayan zıtlık ve tamamlayıcılık vasıfları ile başka varlık fenomenlerine benzer. Paradoksal bir mahiyet gösterir. Nitekim başka fenomenler için de demiştik ki, birbirinden ayrı ve birbirinin tamamlayıcısı olmak esastır. Hiçbir şey başka bir şeyden ayrılmadan ve aynı zamanda başka bir şeye nispet edilmeden var olamaz, öyleyse bilgi fenomenini biz özne-nesne ayrılığı ve birliği içinde ele almaya mecburuz.

Gerek bilgi fenomeninde, gerek başka var olanlar (canlılar, cansızlar, zihni varlıklar) alanında gördüğümüz bu vasfa dyade^[30] diyoruz. Bu vasıf üzerine dikkati ilk önce Platon Theaitetos, Philebos, Timaios diyaloglarında çekmişti. Duyular âlemi ile akıl veya değişmez idealar âlemi arasında ortaç olan ve her ikisine ait vasıfları kendinde birleştiren bu varlıklara Platon mixte'ler diyordu. Aristoteles, hocasının şifahi derslerinde bu varlıklara dyade dediğini söylüyor ve çelişik olan bu varlıkların mantıkla incelenmesi mümkün olmadığı için bu görüşü tenkit ediyor (Métaphysique, Cilt I, Fas. 2). Aristoteles'e göre felsefenin esas konusu çelişmeyi çözmek olduğu için, dyade'ları çözerek mantıki esaslarına indirgemekten başka yapacak iş yoktur.

Halbuki biz dyade'ların, aslında zihnin icat ettiği müphem varlıklar değil, insanın bütün var olanlar alanında ve bilgi fenomeninde rastladığı akıldışı (irrationel) varlıklar, mantıki şemalarımıza doğrudan doğruya indirilmesi mümkün olmayan akıldışı uçurumlar (hiatus irrationalis) olduğunu görüyoruz. Nicolai Hartmann bilgi fenomeninin kendisini bir "nesne" olarak incelemek gerektiğinden, böylece "bilginin metafiziği"nden bahsediyordu. Ona göre bilgi fenomeni başka varlık çeşitleri arasında bir çeşit olacak; maddeye, bitkiye, hayvana, insana nasıl birer varlık türü gözü ile bakıyorsa, bilgiye de öylece bir varlık türü gözü ile bakacağız. Böyle

düşünmek mümkündür. Bütün söylediklerimiz de bunu gösterir. Şu kadar ki, varlık türleri, daha doğrusu varoluş (existence) türlerinden bir tür gibi görülen bilgi fenomenini bir nesne saymaya imkân yoktur. Çünkü o zaman bu nesne yine bir özne tarafından kavranmış olacak ve özne, nesnenin dışında kalacaktır. Halbuki bilgide hedefimiz özne-nesne kesintisi ve birliğini bütün olarak kavramaktır. Bu ise nesne veya öznenin içinde kaldıkça mümkün değildir. Çünkü var olanları nesne olarak alınca özne dışarıda kalacak; özne olarak alınca nesne dışarıda kalacaktır. Descartes, “Düşünüyorum, o halde varım” diyordu. Fakat onun kendi kendisini düşünmesi, kendi şuurunu nesne gibi alması demek olduğu için, burada düşüncenin kendini düşünmesi halinde dahi birinci düşünme fiili ile ikinci düşünme fiili arasında ikilik ve kesinti devam etmektedir. Paul Valéry, “Şuur kendi kendini asla yakalayamıyor” derken bu noktayı haklı olarak işaret etmişti.

Öyle ise, bilgi fenomenini bir nesne gibi değil, özne-nesne kesinti ve ikiliği halinde, yani bir dyade olarak almak zorundayız. Bu dyade akıldışı ve paradoksal bir mahiyet gösteriyor. Bu münasebeti ancak onları kuşatan aşkın (transcendental) varlıkla kabul edebiliriz. Bilgi fenomeni, bütün başka var olanlar gibi duyu ve akıl alanını aşan bir kuşatanda, bir yücelende, bir “aşan”da kendine temel bulabilir.^[31] İşte felsefenin asıl konusu bu kuşatan ve yücelen varlıktır. Aristoteles’in “varlık olmak bakımından varlık” dediği ve metafiziğe konu yaptığı şey budur. Şu farkla ki, Aristoteles Platon gibi bu kendi başına (en soi) varlığın tam mantık kurallarına uygun ve akılla kavranır olduğu sanısında idi. Halbuki yine bu filozoflar felsefeyi doğuran ilk hayret, ilk çelişme sezgisi önündeki paradoksal varlığı işaret etmişlerdi. Onları zamanımız görüşünden uzaklaştıran cihet, bu hayret veya çelişmeyi çözmek için mantığın yaptığı çabalar ile bu hayret ve

çelişmeyi doğrudan doğruya uyandıran ilk konuyu karıştırmaları veya birincisini ikincisi yerine almaları olmuştur.

7. Bilme, düşünme ve inanma

Felsefi araştırma bilme ile başlar. Duyu verileri, hayal ve hatıra verileri, zihin verileri bilmenin çeşitleridir. Fakat bilme, - en geniş sınırlarında dahi- bütün problemleri çözemez. Onlardan birçoğu için hareket noktası görevini görür. Bilmenin bittiği yerde düşünme devam eder. Düşünme bilmenin verilerinden başlayarak onu sonsuz mümkünler alanına yaymak demektir. Böylece var olanların alanını sonsuza doğru genişletmiş oluruz. Âlem var olanların toplamı (mecmuu) değildir. Çünkü var olan her şey sınırlıdır. Halbuki âlem sınırsızdır ve var olanları kuşatmaktadır. Biz var olanların bütün basamaklarından yükselsek bile, yine sınırlıda kalırız. Onları ancak âlem kavramı yardımı ile aşabiliriz. Bu anlamda âlem var olanlara göre bir yüceliş, bir kuşatma veya aşmadır (dépassement).

Fakat özne-nesne ikiliğini âlem vasıtası ile aşamayız. Çünkü böyle bir aşkınlığın asıl nesne ve özneyi kuşatıcı vasıfları olmak gerektir. Bilgi fenomeninden başka var olanları, özne, yani şuur, nefis, ruh vasıflarının bulunup bulunmadığını aramadan önce şunu diyebiliriz ki, insanın kendisinde ve bilgi fenomeninde bu vasıfları kuşatan bir “aşkınlık”, gerek nesne, gerek özne vasıflarını içine alan aşkın bir dyade olmalıdır. Aksi halde insanın şuur ve bilme fiili açıklanamaz; boşlukta kalır. Bu aşkın (transcendant) dyade sonsuz güçleri olan ve zıt vasıfları kendinde birleştiren, şuur olduğu kadar nesneyi kuşatan üstün varlıktır. Felsefe dili ile ifade ettiğimiz bu Aşkın Varlık artık bilme ve düşünme güçlerini aşar. Onunla ancak inanma gücü ile temasa gelebiliriz. Aşkın Varlık’a inanmaktan (inanç) başka hiçbir yolla nüfuz edilemez. Gazalî’nin “kalp gözü”, Pascal’ın “kalp mantığı” ve “ince görüş”, Bergson’un “sezgi” dediği güçler inanmanın şeffaflaştırdığı, keskinleştirdiği yeni görüş yollarıdır.

İnanmanın, şüphe yok ki bilme gibi birçok dereceleri vardır: Nasıl halkın bilgisi (la connaissance vulgaire) ile

sınıflamalar ve açıklamalar yapan ilmi bilgi ve parçalı bilgileri birleştiren, bütünleştiren felsefi bilgi arasında mühim derece farkları varsa, aynı suretle halkın safdil inanması ile zihnin bütün tecrübe ve kontrollerinden, şüphe ve tereddütlerinden geçtikten sonra yeniden kurulan ilmi inanmayı; ilimlerin bilme ve düşünme çevrelerine dayanak bulma ihtiyacı ile içkin duyular ve kavramlar dünyasını kuşatan Aşkın Varlık'a çevrilme zorundan doğan felsefi inanmayı ayırmak gerekir.^[32]

Felsefi inanma, felsefi ve ilmi bilmenin temelidir. Duyu verileri ve zihin kavramlarına dayanan bilme daima sınırlıdır - başı ve sonu vardır. Duyu organlarımızla ve zihnin kurallarımızla çevrelidir. Bunun dışındakini bilemez, düşünemez. Halbuki zihnin kurallarımızla çatışan varoluşlarla karşılaşmakta olduğumuzu gördük. Bunları zihnin kurallarına sığdırmak için yapılan gayretlere rağmen, yine de sığdırılamayan bir yanı kalır. Zihnin kurallarımız ideal olarak doğrudurlar; gerçeğe tatbik edilince bunların sarsılabileceğini gördük.

Saydığımız üç esaslı kuralı tamamlamak üzere bir de “yeter sebep prensibi”nden bahsedelim; ilk önce açık olarak Leibniz tarafından ifade edilen bu prensibe göre herhangi bir şeyin olabilmesi için kendini gerçekleştirmeye yeter bir sebebi olmalıdır. Bu prensip düşünce alanında olduğu gibi, varlık alanında da kullanılır. Kavramlar arasındaki münasebetleri, yani düşünce zincirini biz bu prensibe göre kurarız. Bir kavramdan öteki kavrama geçmemiz, aralarında öncelik-sonralık (veya antécédent-conséquent) münasebetleri bulmamız bu prensip sayesinde. Eğer yeter sebep prensibi yalnız kavramlar arasındaki bu türlü gerekli münasebetleri temellendirmeye yarıyorsa, o sırf formel ve zihni bir prensip demektir. Fakat aynı prensip var olanlar, fenomenler arasındaki nedensellik münasebetini de temellendiriyorsa bu aynı zamanda varlığa ait olan (ontique) bir prensip olur. Bahsettiğimiz felsefe görüşleri,

aralarındaki farklara rağmen bu iki rolü ya birleştirmiş yahut ayırmıştır. Fakat mühim olan şu ki, yeter sebep prensibi her şeyden önce ideal zihin kurallarından olmak üzere ve kavramlar arasındaki münasebetleri temellendirmek için kabul edilmiştir. Ancak Platon ve Aristoteles onu zımnen ifade ettikleri sırada, aynı zamanda bütün nedensellik münasebetlerinin temeli olarak kabul etmekte idiler. Nitekim Leibniz'de de o önce bir zihin kuralı, sonra bir varlık kuralıdır. Mantığın metafizik için bir alet olmadığını, yani düşünce kanunlarından varlık prensiplerinin çıkarılması gerekmediğini iddia eden yeni mantıkçılar bu prensibin ikinci rolünü kabul etmezler.^[33]

Bu temel fikir tartışmasını şimdilik bir yana bırakalım. Herhalde bütün ilimlerin sebep araştırdığını fiilen görüyoruz. Bu bakımdan mesela fizikle psikoloji arasında başarı farkı olsa da hiçbir ilim ondan vazgeçmiyor. İlimler acaba bu sebep araştırmalarını hangi prensibe bağlıyorlar? Yani ne hakla sebep araştırıyolar. Bu bütün ilimlerin -zımnen- var olan şeyler, fenomenler arasında gerekli münasebet olduğunu, onların nedensellik bağı ile "gerektirilmiş" olduklarını kabul etmelerinden ileri geliyor: İlimlerin vazgeçemediği bu zımni fikre "determinizm" diyoruz. Böyle bir fikrin var olanlar alanı ile, varlıkla ne derecede uzlaştırılacağı üzerinde ayrıca düşünmeliyiz. Fakat onsuz ilim olamayacağına göre "determinizm" in dayandığı prensip nedir? İşte bu, ilkçağ filozoflarından beri türlü şekillerde ileri sürülmekte olan yeter sebep prensibidir.

Fakat böyle bir prensip, fenomenlere ait olduğu zaman tecrübe sınırlarını aşmaktadır. Kavramlarımız arasındaki tutarlık ile fenomenler arasındaki nedenselliğin aynı şey olduğu söylenemez. Eğer "bütün insanlar ölümlüdür" dersek, Sokrates'in de insan olduğunu bilirsek, bundan Sokrates'in de (başka insanlar gibi) ölümlü olduğunu çıkarmamız yeter sebep

prensibinin sırf zihni ve ideal işleyişine uygundur. Fakat “her olayın bir sebebi vardır, sebepsiz olay olamaz, öyleyse şu sebeplerini bilmediğimiz olayların da sebepleri (kanunları) olması gerekir ve bunların bulunması mümkündür” diyecek olursak, bu düşünce tarzımız yine de yeter sebep prensibine dayanmakla beraber, burada prensibin mahiyeti değişmiş ve ontolojik bir prensip olmuştur. Bundan dolayı biz onu yukarıda sırf mantığa ait olan üç prensipten tamamen ayrı olarak ele aldık.

Ontolojik bir değer taşıyan, yani fenomenler, var olanlar alanında geçer olan böyle bir prensibin artık bilgi verileri veya ideal zihin kuralları tarzında temellendirilmesine imkân yoktur. O bilgi (duyu ve hayal) verileri tarafından temellendirilemez; çünkü onlar sınırlıdır, mekân ve zaman şartlarına bağlıdır. Ve zaten kendilerinin temellendirilmeye ihtiyaçları vardır. Biz nasıl olur da gördüğümüz renkler, kokular ve sesler dünyasında, bu türlü fenomenler arasında sonsuzca değişmeyen bir nedensellik münasebeti olduğunu, bu fenomenlere ait değişik idraklerimizden çıkarabiliriz? Nitekim zihin kuralları da vakalar karşısında ideal bir değeri olsa bile, yine bu prensibi temellendiremezler. Çünkü onların geçerliği yalnız zihin alanındaadır. Varlığı, var olan şeyleri temellendirdikleri iddia edilemez. Yani ortak duyu ile ^[34] ifade edersek, iki kere ikinin dört ettiği, yahut bir şeyin aynı zamanda hem doğru hem yanlış olamayacağı hakkındaki ideal önermelerden vakalara ait bir sonuç çıkaramayız. Çünkü bu ideal önermelerin doğruluğu, son tahlilde aynılık prensibine yani “totoloji”ye indirgenebilir. Bu ise tecrübe alanı olan var olanlar, fenomenler hakkında bize bir şey bildiremez. Onlara ait bazı münasebetleri ifade etse bile, bu nihayet bir “ifade tarzı”dır. Yani varlığa ait kanunları onlardan çıkarmak kabil değildir.

Öyle ise ontolojik bir değer taşıyan bir prensibin bilgi

alanını aşan bir temele ihtiyacı vardır. Bilgi alanı, içinde bulunduğumuz (immanent) sınırlı dünyadır. Oraya ait tecrübelerimiz ne kadar artarsa artsın, yine sınırlı kalacaktır. Sınırlı ve sonlu tecrübelerle elde ettiğimiz sonuçları sonsuz tecrübelerle, yani bütün âleme nasıl yayabiliyoruz? “Yeter sebep prensibi”ni ontolojik bir prensip olarak kabul etmek onu totolojik hükümler dışında, asıl varlıkta, sonsuz olarak geçer saymak demektir. Böyle bir prensipten vazgeçtiğimiz zaman nedensellik, determinizm, tabiat kanunu, gayelilik, gereklilik hakkında bütün söylediklerimiz temelsiz kalacaktır. Nitekim duyu verileri dışında bir bilgi kaynağı kabul etmeyen, tecrübe alanını aşan varlıkla her türlü ilgiyi kesen felsefe görüşleri için (şüpheciler, maddeciler, sofistler vs. ki, ilerde kısmen temas edeceğiz) böyle bir temel yoktur ve bundan dolayı da yalnız felsefe değil, müspet ilimler de temelsiz kalmaktadır. Fakat ilim hiçbir şekilde bu görüşle uzlaşmıyor. İlim adamı hiçbir devirde sebep araştırmasından, kanun fikrinden, düzenden, gayelilikten, gereklilikten vazgeçmiyor. Demek oluyor ki, asıl ilmin bu kısır felsefi görüşlerden daha geniş bir ufku vardır. Ve 25 yüzyıldır bütün ilerlemeleri bu görüşü ve kendi temellerine olan güveni sayesinde. İşte içinde bulunduğumuz fenomenler âlemini aşan, onu kuşatan (transcendant) bir varlık sayesinde ki, biz tecrübelerimizin dünyasını temellendirebiliriz. Bu varlıkla ilgimize artık bilgi diyemeyiz. Çünkü onu ne özne, ne de nesne olarak kavırıyoruz. Ona düşünce de diyemeyiz, vakıa aşkın varlığı için var olanlara kıyas yolu ile düşünebiliriz. Fakat bu onun doğrudan doğruya kavranması demek değildir ve bu yoldan varlığa nüfuz ettiğimizi iddia edemeyiz. Çünkü düşünce yolu zihnin kurallarına göre kavramlar arasında bir sonuçluluk (conséquence) kurmaktan ibarettir. Bu ise yalnızca aynılık prensibine yani totoloji’ye göre işler. Öyle ise düşünce, kıyas yolu ile içinde bulunduğumuz immanent âlemi genişletmekten, ona

benzer başka âlemler tasavvur etmekten ileri gidemez. Bundan dolayı böyle bir durumda bilme yetmediği gibi, düşünme de yetemez. Aşkın varlığı, içinde bulunduğumuz fenomenler âlemine temel olarak alabilmek için onunla temas edecek bir tek yolumuz vardır; o da “inanmak”tır, inanmak aşkınlık ile olan biricik münasebet şeklidir. Burada bahis konusu olan felsefi inanmadır ki, her türlü ilmi bilgi veya düşüncenin temeli görevini görür. Felsefi inanmayı dini inanmadan ayıran ve birleştiren noktalar üzerine sonra tekrar döneceğiz. Şu kadar var ki Gazalî’nin tabiriyle “kömürcünün inancı” bütün safdilliği ile beraber, hiçbir felsefi tenkit ve ilmi tahlil ihtiyacı duymayan ve yalnızca taklidin kazandırdığı sanıya mantık kurallarını tatbikten ibaret olan kalamcının (teolog) inancından çok değerlidir. Bahsimiz olan felsefi inanca gelince, onu bundan ayırarak tahlil, tenkit ve şüphe yollarından geçen bir zihnin bütün bilgi ve değerlere temel bulma ihtiyacı olduğu için hepsinden üstün tutarız. Çünkü onunla yalnız gündelik hayatı değil, insani etkinliklerin toplamını (doğru, iyi ve güzel araştırmasını) kuşatan bir zemine çevrilmiş bulunuyoruz.

IV

Felsefe Konusunda İlk Araştırmalar

1. Felsefi bilginin uyanışı

Bilgi nesnelerini aşan varlık ya da özne-nesne kesitini aşan varlık üzerinde ilk düşünceler ayrı ayrı medeniyetlerde, hemen aynı zamanlarda başlamıştır. Eskiden beri felsefe tarihi Yunan'dan başlamayı âdet edinmiştir. Bunun sebebi Yunan medeniyetinin İslam ve Avrupa medeniyetlerinin ortak kaynağı olması, Yunan eserlerinin ve şerhlerinin tercümesinden sonra İslam felsefesinin başlaması ve oradan Avrupa felsefesine geçilmesidir. Çin ve Hint gibi birçok benzer safhaları olan büyük medeniyetlerden pek az bahsedilmesi de onlardaki fikir hayatının Akdeniz (İslam ve Avrupa) medeniyeti üzerine tesiri olmamış (hemen hiç olmamış) bulunmasından ileri gelmektedir. Bununla beraber insan düşüncesinin paralel gelişmesini görebilmek için, biz sırası geldikçe bu uzak medeniyetlere de dokunacağız.

Yunanlılarda ilk aşkın varlık düşüncesi Jaspers'in deyişi ile maddenin türlü görünüşleri halinde şifresini bulmuştur. Buna K. Jaspers "şifreli düşünce" diyor.^[35] Burada şu veya bu madde, sanki ilk varlığın (arché), kök'ün, aslın sembolü oluyor. Thales'e göre bu ilk kök sudur. Aynı düşünceye Zerdüşt'ün Zervane görüşü ve Tiyyamat dediği sonsuz okyanus karşılık olabilir.^[36] Zerdüşt'e göre bütün var olanlar ve erkek-dişi ilk iki insan (Anşar ve Kişar) sudan meydana gelmişlerdir. Hint'in Upanishadlarında aynı görüşün izleri var (Kur'an'da, "Ve caalnâ min-el ma-i küllü şey'in hayy" deniyor). Thales öteki medeniyetlerde gördüğümüz mitik düşünceden daha ileridedir. Ona göre, "Âlem birdir. Âlemin akli Allah'tır. Her şey hem canlıdır, hem daimonlarla doludur. İlahi kudretle su her yere nüfuz ederek eşyayı meydana getirmiş, onlara hareket vermiştir. Su her şeyin aslıdır ve âlemin akli olan Allah her şeyi sudan yapmıştır." Anaksimandros, var olan her şeyin sonsuz bir prensibi olduğunu, her şeyin sonsuzdan geldiğini ve ona

döndüğünü, yaratılıp mahvolan sayısız âlemlerin bulunduğunu, bütün var olanlara sonsuzca hareket ve hayat verenin ateş olduğunu söylüyor. Anaksimenes'e göre ise her şeyin aslı havadır. Her şey havadan gelir ve ona döner. Nitekim ruhumuz da bize bir soluk halinde gelir ve yine bir soluk halinde bizden gider. "Soluk" (Arapça ruh rüzgâr demektir; soluk ve "ruh" eşanlamlıdır.) Ksenophanes'e göre her şeyin aslı mutlak varlık veya tabiattır, bütün var olanlar ondan gelir ve ona döner. Bu görüşlere paralel Hint'de Caynacılık (Jainisme), Çin'de Budizm ve Konfüçyüs'ün benzer düşünceleri vardır.

Bütün bu ilk filozoflar varlığın, esasında tek ve sonsuz bir asıl görme, Allah'ı bu ezeli prensibin (aslın) akli sayma, her şeyin Allah tarafından bu ilk varlıktan çıktığını ve ona döndüğünü söyleme bakımından birleşirler. Yine bu filozoflar bu ilk varlığın (ister su, ister ateş veya hava olsun) canlı bir prensip olduğu; ilk varlığın yalnız hareketsiz maddeden ibaret olmayıp, hareketli, canlı, (hatta bir anlamda) ruhlu olduğu sanısındadırlar: Bu ilk filozoflara Yunanlılar canlı bir âlem kabul ettikleri için "fizikçiler" veya maddeyi canlı gördükleri için hylozoiste'ler^[37] derler. Onların tasavvurundaki ilk varlık sembolik, şifreli, yani duyu verilerine benzetme yolu ile elde edilmiş bir tasavvur olduğu gibi, duyu nesnelerini, bilginin öznesne kesitini aşan aşkın bir varlıktır.

Bu ilk felsefi görüşlerin kendi aralarındaki çatışmasından sonra Yunan düşüncesi hakikati bunların terkinde aradı. İlk varlık bu unsurlardan hiçbirisi olamaz. Çünkü bunlar birbirine indirgenemez halde yan yana olagelmıştır. Kim havanın sudan veya toprağın ateşten çıktığını ispat edebilir? Daha Ksenophanes devrinde ilk varlığın ne sonlu ne sonsuz olamayacağı düşünülmüştür. İlk varlık maddi bir unsur, bir cevher olamaz. Bütün bu unsurları meydana getiren ve dağıtan bir kuvvet olabilir.

Agrigentumlu Empedokles'e göre her şey birleşme ve dağılmadan ibarettir. Hiçbir şey doğmaz ve mahvolmaz. Önceden var olmayan hiçbir şey doğamaz, var olan bir şey kaybolamaz. Varlıkta boş ve lüzumsuz bir şey yoktur. Her şeyin aslı sevgi (aşk) ve kindir. Unsurları sevgi birleştirir, kin dağıtır. Sürekli değişme eşyanın bir terkipten başka bir terkibe geçmesinden ibarettir. Âlemin esasındaki birlik ve çokluk budur. Bu birleşme ve dağılmanın yanında ahenk, düzen ve düzensizlik vardır. Sevginin birleştirdiği yerde düzen, kinin dağıttığı yerde düzensizlik hüküm sürer. Her şey varlığın içinden çıkar ve ona döner. Birlik ve çokluk, düzen ve düzensizlik, sevgi ve kin bu tek varlığın iki manzarasıdır.

Görülüyor ki, Empedokles'de Yunan felsefesi sembolik düşünce bakımından daha derinleşmiş, aşkın varlığa nüfuz eden daha ince bir ifade kazanmıştır. Ondan sonra bu felsefe iki yöne ayrıldı: Birisi Herakleitos'un görüşüdür. Buna göre varlık sonsuz bir hareket, sürekli bir değişmedir. Bir insan aynı nehirde iki defa yıkanamaz. Her şey değişiyor, her şey akıp gidiyor, var olan her şey sürekli bir oluş (devenir) halindedir. Bu oluşun sembolü Herakleitos'a göre ateştir. O da Empedokles gibi birleşme ve dağılmaları kabul eder. Fakat bu hal ancak varlığın eski haline bir daha dönmek üzere devamlı değişmesine sebep olur. Savaş her şeyin babasıdır ve âlemin hâkimidir. Bir kısmını hükümdar, bir kısmını insan, bir kısmını köle yapar. Değişen âlem önümüzden daima kaçmaktadır. Onun zıttı kutupta Demokritos vardır. Ona göre âlem sonsuz atomlardan birleşmiştir. Her şey bu atomların terkibinden ibarettir. Atomlar renksiz, kokusuz, sessiz, niteliksizdirler.^[38] Var olanlar atomların birleşmelerinden meydana gelir ve böylece nitelik kazanırlar. Şeylerin nitelik farkları, atomların terkip nispetinden başka bir şey değildir. Her şey önceden gerektirilmiştir, hiçbir şey değişmez. Atomlar, şeylerin bölünmesinden elde edilen sonsuz

küçük ilk unsurlar, varlık yapısının tuğlalarıdır. Herakleitos gibi Demokritos da varlığın esasını maddi olarak görmeye meyleder. Atomlar canlı, ruhlu, iradeli değildirler. İlk filozofların hylozoisme'inden artık tamamen vazgeçilmiş olduğu görülüyor. Fakat bu iki filozofun dünyaları birbirinin zıttıdır: Birincisinin asla bir daha eski haline dönmeyecek olan, biteviye değişen âlem tasavvuruna karşı, ikincisinde aynı kalan, kökü asla değişmeyen, belirli ve sabit bir âlem tasavvuru vardır. Birincisinin dünyası kötümser, ikincisinininki iyimserdir. İşte bu iki görüş daha Eski Yunan'da "optimizm" ve "pesimizm" denen iki zıt ve esaslı dünya görüşünü doğurmuştur. Bundan dolayı tanınmış bir modern ressam onları ağlayan ve gülen iki insan şeklinde tasvir etmiştir.

Bütün bunlara karşı ilk varlığın madde olmayan, duyularla kavranamayan, yalnız akılla anlaşılabilen bir cevher olduğu fikri uyanmaya başladı. İlk varlık (arkhé) hakkındaki bu üstün görüş Yunan felsefesinin duyulardan akla yükseldiğinin belirtisi idi. Vakıa bu yükseliş atomculukta başlar. Çünkü atomlar duyularla kavranamazlar. Ancak tasavvur edilebilirler. Fakat atomların terkibinden doğan bütün şeyler ve nitelikler duyular âlemine aittirler. Empedokles'e benzer bir tarzda düşünen Anaksagoras'a göre, her şey sayı ve küçüklükte sonsuzdur. Sonsuz büyük olduğu gibi sonsuz küçük de vardır. Her şey birlikte var olunca, hiçbir şey küçüklük bakımından ayrılamaz. Bundan dolayı unsurların sonsuzca bölünmesi mümkün değildir. Tek dünyamızda bulunan şeyler, birbirinden ayrı ayrı, kesin olarak bölünmüş bir halde mevcut değildir. Ne soğuksuz sıcak, ne sıcaksız soğuk vardır. Her yerde bütünü bir parçası vardır. Yalnız akıl (nous) sonsuzdur, muhtardır ve hiçbir şeyle karışmaz. O yalnız başına vardır. Daima var olan akıl, her şeyin bulunduğu yerde şimdi de hazırdır. Hiçbir şey doğmaz ve mahvolmaz; fakat zaten var olan varlıklar yeniden birleşir ve ayrılırlar. Şeylerin başlangıcı birleşme, sonu da dağılmadır.

Düşüncenin bu dereceye yükselmesi Yunan felsefesinin mythos'lardan kurtulup rasyonel düşünce seviyesine çıkması demektir. Çağdaş başka hiçbir medeniyette felsefe bu bağımsızlığı kazanmamıştı. Fikrin olgunluğu bir süre sonra Parmenides ve öğrencisi Zenon'da daha bariz şeklini buldu. Her türlü duyu verilerinden, hayallerden, sembollerden arınmış olarak varlığın birliği fikrini ilk önce o ileri sürdü. Felsefenin tam uyanışı demek olan bu yeni çağıra Elea Okulu deniyor. İonialıların safdil metafiziklerinin yanında Elealılar çok ince ve derin görünüyorlar, Ksenophanes, Elea Okulu'nun önderi ve habercisi idi. Okul asıl Parmenides'le başlar: "Akla gelebilen ilk düşünce yolunun neler olduğunu söyleyeceğim," diyor. "Birincisi der ki, varlık vardır ve olmaması mümkün değildir. Bu kesinlik yoludur, zira hakikatle beraber gider. Öteki der ki; varlık yoktur ve ister istemez yokluk vardır. Bu yol dar bir geçittir ki, orada hiçbir şey öğrenilemez. Zira yokluk zihinle kavranamaz, çünkü düşüncemizin dışındadır, sözle de ifade edilemez. Vakıa düşünmek ve var olmak aynı şeydir. Bütün gerekliliği ile söylemeli ve düşünmelidir ki, varlık vardır, çünkü o varlıktır. Yokluğa gelince, o hiçbir şey değildir. Mahkûm ettiğim bu yolu zihninden uzaklaştır. Bize tutulacak tek yol kalır: O da varlığın var olduğudur. Varlığın yaratılmamış ve yok olmayacak olduğuna dair bir yığın belirti vardır; zira o tamdır, hareketsizdir ve ezelidir, onun vaktiyle olmuş olduğu veya ilerde olacağı söylenemez, çünkü o bir ve sürekli olarak tam hal içinde (présent) vardır. Onun gelişmesini nasıl ve hangi araçla tahkik etmeli? Varlığın var olmadığı ne söylenebilir ne düşünülebilir. Zira o yokluktan gelseydi, onun daha önce veya daha sonra meydana çıkmasına sebep olan hangi gereklilik olacaktı? Vakıa, varlığın ne doğuşu, ne başlangıcı vardır. Ya onun mutlak olarak var olması yahut asla olmaması gerekir. Hiçbir kuvvet yokluktan bir şeyin doğabileceğine bizi inandıramaz. Diké^[39] zincirlerini

gevşetmez ve ne doğuma ne ölüme imkân verir. Var olanı sıkıca tutar. Bu bakımdan şöyle bir dilemma meydana çıkmaktadır: o ya vardır yahut yoktur. Besbelli ki düşünülemeyen ve adlandırılmayan yolu bırakmak gerekir, zira o doğru yol değildir -varlık bölünemez, çünkü tamamen kendi kendisinin aynıdır. Ne artar, ne eksilir. Süreklidir, zira varlık varlığa bitişiktir. Öte yönden o hareketsizdir. Başı ve sonu yoktur. Çünkü onun doğumu ve ölümü fikrini mutlak olarak reddettik. O kendi kendisinin aynıdır. Bundan dolayı aynı yerde hareketsiz (değişmeden) kalır. Kendisinde hiçbir eksik olmadığı için onun sonsuz olması mümkün değildir. Eğer o sonsuz olsaydı, her şeyden yoksun olacaktı.^[40] Düşünme fiili ve düşünce nesnesi onda birleşir. Varlık olmadan düşünce fiili bulunamaz. Zira varlık dışında hiçbir şey yoktur ve asla hiçbir şey olmamıştır. Doğum, ölüm, var olma, mahvolma, yer değiştirme, değişip bozulma gibi kelimeler biz ölümlüler tarafından safdillikle verilmiş, birtakım görünüşteki tabirlerdir.”

Parmenides asıl hakikati bu tarzda ifade ettikten sonra, bununla hiç ilgisi olmayan ve hakikatten gafil bulunan halkın sanısını da şöyle anlatıyor: “İnsanlar zihinlerinde ve şeylerde iki manzara ayırmaya karar verdiler ki, bunlardan birinin adı söylenmemelidir ve onlar burada hakikatten ayrıldılar.” Parmenides’e göre âlem birdir, doğmamıştır, doğurulmamıştır, ezelidir, yok olmaz (Kul huve’llahu ahad. Allahu’s-samed. Lem yelid ve lem yuled ve lem yekûn Lehû küfüven ahad).

Yunanlılar varlık hakkında bu üstün düşünceye ulaştıkları gibi, bir yandan da sayıların ezeliliğini, bütün şeylere örnek olduğunu, her şeyin sayılara göre düzen bulduğunu düşünerek matematik düşüncenin duyulardan bağımsız değişmez karakterini keşfettiler. Bu çığır Pythagoras tarafından açıldı. Dinle felsefe arasında geçit üzerinde bulunan Pythagoras matematiğin olduğu kadar, bir felsefe okulunun ve bir tarikatın

kurucusu idi. Kendisinin bu fikirleri, Harpedonapte denen Mısırlı rahiplerden öğrendiği rivayet edilir. Hayatı efsane ile karışıktır. Fakat herhalde kendisinin, biri öğrencilerine mahsus gizli (ésotérique) öteki, halka açık (exotérique) iki türlü dersleri olduğu daima söylenir. Pythagorasçılar ruhların bedenden bedene eza içinde seyahat ettiğine (transmigration) inanıyorlardı. Bu ıstıraplı âleminden kurtulmak ve ruhları üstün bir âleme yükseltmek için zâhitlik ve takva hayatını tavsiye ediyorlardı. Fakat bunun dışında Pythagoras doğrudan doğruya bir ilim adamı, hesap ilminin kurucusu idi. İlk defa bu ilmin temellerini alışveriş ihtiyaçlarının üstünde nazari olarak o düşündü. Sayılar arasındaki nazari münasebetlerin ve sayılara ait vasıfların kanunlarını buldu. Geometriyi de rasyonel düşünce seviyesine çıkardı.

Fakat asıl önemlisi Pythagoras'ın buradan çıkardığı felsefi sonuçlardı: Ona göre rasyonel ve değişmez bir kanunluluk düzeni gösteren sayılar her şeyin ölçüsüdür. Seslerin tonları bu sayı kanunlarına bağlı olduğu gibi, neden bütün başka olaylar da onlara bağlı olmasın? Sayıların en yetkini 10'dur. Bütün varlıklar, bu 10 sayısına göre düzenlenmiştir. Her şey bu sayı düzenine göre kendi zıtları ile karşılaşır, sınırla sınırsızlık, ateşle karanlık, iyiyle kötü vs. bu çiftleri temsil eder. Pythagorasçıların şeyler ile matematik kanunlar arasında gördükleri münasebetler vakıa sonraki yüzyılların keşiflerine ve ilmi görüşe uygun değildir. Fakat onlar tarafından ileri sürülen bu görüşte çok derin bir sezgi vardır, o da zihnin bulduğu tümel nicelik münasebetleri ile tabiat kanunlarının ifade edilebilmesidir ki, bu derin görüş sonradan felsefenin olduğu kadar ilmin gelişmesine de hizmet etmiştir.

2. Metafizîğe hücum ve sofistler

Yunan felsefesinin bu ilk büyük hamleleri hakikat araştırmasına türlü cephelerden yaklaşmanın mümkün olduğunu gösterdi: İonialıların duyulara bağlı yolu Elealıların akıl yolu ile çatışyordu. Herakleitos'un değişme dünyası Demokritos'un sabit dünyası ile çatışyordu. Bizzat İonialılar kendi aralarında İlk varlığın belirlenmesi bakımından çatışıyorlardı. Pythagorasçılarla Elea Okulu varlığın prensibini akılda görmekle beraber bir veya çok olması bakımından çatışıyorlardı. İlk varlığı açıklama bakımından insan zihninin düştüğü buhran Yunan felsefesinde kendiliğinden şüphenin uyanmasına sebep oldu. Bu, felsefi düşüncenin kriz devri, fakat en mühim safhalarından biri idi. Bu safhada sofistler yetişti. Sofistlerin kendi devirlerinde büyük bir şöhretleri vardı. Birkaç yüzyıllık felsefe ve ilim çabalarının çatışkan sonuçlara varması zihinleri şaşırtmış, bu yüzden sofistlerin mantıkları halk arasında rağbet bulmuştu. Onlara göre madem ki insan zihni hiçbir kesin hakikate ulaşamıyor ve hiçbir şey ispat edemiyor; çünkü aksini de ispat etmek mümkündür, öyleyse hakikat yoktur. Bize hakikat gibi görünen şeyi ispat değil, ikna (persuasion) ederiz. Bu da akıl yürütme ve kanıtlarla değil, parlak sözler ve nutuklarla olur. Sofistler de eski filozoflardan ders görmüşlerdi: mesela Protagoras, Herakleitos'un öğrencisi idi. Gorgias, Elea Okulu'ndan ilham alıyordu. İslam felsefesinde "sofistai" diye tanınan bu inkârcı ve şüpheci okulun yıkıcı çevresi ilk Yunan metafiziğinin safdil ve cesur hamlelerine karşı zihnin haklı bir tepkisi olarak doğmuştu. Bununla beraber, sofistlerin de türlü yönleri vardı. Onları tek okul haline koymak kabil değildi. Mesela Protagoras şöyle diyor: "İnsan, var olan şeylerin ve mahiyetlerinin, var olmayan şeyler ile bütün var olmayışlarının açıklanmasının ölçüsüdür." "Tanrılar hakkında hiçbir şey söyleyemem; onlar ne vardır ne yoktur diyebilirim.

Birçok şeyler bunları bilmeme engel: önce sorunun bulanıklığı, sonra insan hayatının kısalığı.” Prodikos kelimelerin doğruluğuna büyük bir önem veriyor, bunun için başlıca sinonimlerle uğraşıyordu. “Tartışmak dostların dostlarla ve iyi niyetle yaptığı konuşma sanatıdır. Çatışma ise düşmanlarla ve kötü niyetle olur.” Prodikos’a göre tartışma sanatı en güzel sözlerle karşısındakini kandırmak demektir. Gorgias, yokluk veya tabiat hakkındaki kitabında şöyle diyordu: “Üç esaslı prensip vardır: birincisi hiçbir şeyin olmadığıdır. İkincisi eğer bir şey varsa, bu şeyin insan tarafından bilinemez olduğudur. Üçüncüsü, bu şey bilinse bile başkasına tebliğ ve nakledilemeyeceği ve öğretilmeyeceğidir”. Hiçbir şeyin olmadığı hususunda Gorgias şöyle akıl yürütüyor: Eğer bir şey varsa bu ya varlık, ya yokluktur yahut aynı zamanda hem varlık hem yokluktur. Fakat bir yandan (ispat edeceği gibi) varlık yoktur veya aynı suretle yokluk yoktur. Ve bundan dolayı da aynı zamanda hem varlık hem yokluk olamaz. Öyle ise hiçbir şey yoktur. Zira eğer yokluk olsaydı onun aynı zamanda hem olması hem olmaması gerekirdi. Halbuki bir şeyin aynı zamanda hem olması hem olmaması çelişiktir (Dikkat: Aristoteles’ten çok önce söylüyor). Bundan dolayı yokluk yoktur. Ayrıca eğer yokluk olsaydı, varlık olmayacaktı. Zira önermeler birbirine zıttırlar ve yokluğun olduğu söylenirse, buradan varlığın olmadığı sonucu çıkacaktır. Aynı zamanda Gorgias’a göre, bir şey var bile olsa, onun bilinemez olduğunu göstermek gerekir. Zira düşündüğümüz şey, onu düşündüğümüz için var değil ise, varlık düşünülemez, nasıl düşündüğümüz beyaz var olunca beyazı düşünebiliyorsak, aynı suretle düşündüğümüzün var olmaması mümkün olunca, var olanın da düşünülmemesi gerekir. “Düşünülen şey hakikatte var değilse, var olan şey de düşünülmemiştir.” (Burada Sofistin doğrudan doğruya Eleacılara ve başlıca varlıkla düşüncenin aynılığını kabul eden

Parmenides'e hücum ettiği görülüyor) Kısaca, varlık ne düşünülebilir, ne kavranabilir.

Eğer varlık (farz edelim ki) kavranmış bile olsa, başkasına anlatılamaz, nakledilemez. Zira gözle, kulakla veya başka duyularla idrak edilen şey başkası için ne ifade eder? Onun nakil aracı sözdür, söz ise verilmiş ve var bir şey değildir. Başkalarına naklettiğimiz var bir şey değil, ancak var olandan, veriden farklı olan bir söz olacaktır. Görülen şeyler onu nakleden sözden başkadır. Bundan başka söz verilen şeylerden birçoğunu gösteremez.

Platon'un Gorgias diyalogunda Sokrates'le sofist filozof şöyle konuşuyorlar:

"Sokrates:

- Gorgias! Senin sanatın nedir, söyle bakalım?
- Benim sanatım, hitabet sanatıdır.
- Öyle ise sana hatip mi demeli?
- Hatta istersen iyi hatip demeli. Ben bu sanatla övünürüm."

Menon diyalogunda Sokrates ve Menon şöyle konuşuyorlar:

"Sokrates:

– Şimdiye kadar Tesalyalılar, Yunanistan'da servetleriyle ün kazanmışlardı. Fakat bugün, bana kalırsa bilgileriyle tanınıyorlar. Hele arkadaşın Aristippos'un hemşerileri Larissalılar! Halbuki bu yeni sanat size Gorgias'dan geliyor. Tekrar bu sanatın sizde alışkanlık haline gelmiş olması, size bir şey sorulunca bütün bilen insanlar gibi büyük bir cüretle cevap vermeniz çok tabiidir."

Sofistler zamanında Yunan düşüncesinin çıkmaza girdiği söylenebilir mi? Her şeyin ölçüsü insan olunca, hakikat insandan insana, Ahmet'ten Mehmet'e, dünden bugüne değişince, hiçbir şey ispat edilemeyince yapılacak biricik şey

“hatiplik” etmek ve güzel sözlerle karşısındakini inandırmak olunca, artık yalnız felsefenin değil, asıl ilmin de temeli kalmamış demektir. Bundan dolayı bütün düşünce tarihinde “safsata” (sofizm) tabiri hakikat düşmanlığının, saçma kanıtlarla kandırmanın sinonimi sayılmıştır. Hatipler meydanlarda parlak sözlerle halkı ne kadar cezbederse etsinler, dayandıkları hiçbir şey hakikat temeli olmayınca onlardan ne beklenebilir? Yunan sofistlerine paralel Hint ve Çin’in de sofistleri olduğunu görüyoruz (Masson-Oursel bu karşılaştırmaları birçok eserinde yaptı; burada onları uzun uzun anlatmaya girmiyorum).^[41] Aynı ilkel metafizik gayretinin, aynı kuramları, aynı şüpheleri uyandırdığı, aynı inkâra ulaştığını görmek insanlık düşüncesinin gelişmesi bakımından mühim bir olaydır.

3. Şuurun uyanışı

İlk filozoflar arkhé'yi, asli varlığı ararken, daima akıl'dan, duyulardan da bahsediyorlar. Hayat, can, ruh bu ilk varlığın vasıflarıdır, fakat onlar birbirinden ayrılmamıştır. İlk varlıkta bütün bu vasıflar sanki karışık (mixte) haldedir: Var olan her şey canlıdır, canlı olan her şey hareketlidir. Akıl bütün varlığa yayılmıştır vs. Vakıa Demokritos gibi filozoflar ayırmaya doğru mühim bir adım atmışlardır. Çünkü onlarda ilk varlık niteliklerinden ayrılmış olan (renksiz, kokusuz, mekânsız, ruhsuz) atomdur. Fakat bu ilk varlığın, metafizik ve ruhi vasıfları nasıl kazandığı veya onlarla nasıl temasa geldiği açıklanamıyor. Sofistler bu mixte âlem hakkındaki çatışkan fikirler dünyasında, onları toptan inkâr ediyorlar, âlem hakkında hiçbir şeyi bilmediğimiz sonucuna varıyorlar. İşte düşüncenin en mühim dönemeç noktası! İnsan zihni acaba burada durabilir miydi?

Böyle olsaydı, düşünmekten vazgeçmek lazım gelirdi. Bu seviyeye gelen insanlık için buna imkân yoktu. Öyle ise, ya tekrar ilk varlık (arkhé) araştırması için geri dönülecek, sofistler reddedilecekti: Bu olamazdı. Çünkü onların kanıtları (birbiriyle çelişen hakikat iddiasındaki fikirlerin çokluğu) meydanda idi. Yahut hakikat başka bir yerde araştırılacaktı. Gözünü o vakte kadar yalnız ayrılmamış, karmaşık (mixte) dış varlığa, duyular, hayaller ve aklın kavradığı dünyaya çeviren insan, orada öz (essence), devam edeni, sabiti bulamayınca bunu nerede arayabilirdi? İlk defa sofistlerin eğitimi ile yetişmiş bir filozof, Sokrates bu yeni yolu gösterdi: şuur. Dış dünyada bulamadığımız sabitliği, tümelliği, devamlılığı, düzeni şuurda bulamaz mıyız? Sokrates sofistlerin bir sözüyle işe başladı: "Bütün bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir." Bununla dış dünyaya ait eski hakikat araştırmalarının boşluğunu gösteriyor. Bu bakımdan sofistleri destekliyor, fakat hemen ikinci cümlesiyle onlardan ayrılıyordu: "Kendini bil!" Bu sözün Delphes kâhininin oturduğu Apollon

Tapınağı'nın kapısına yazılı bir cümle olduğu söylenir. Fakat Sokrates'ten önce bunu bazı filozofların kullandıklarını görmüştük. Mühim olan cümle değil, buradan çıkan fikir sonuçlarıdır.

Sokrates ne sofist, ne siyasi idi. Fakat vatandaş ödevlerine daima katılan, kanunlara boyun eğen fikir adamı idi. Sofistler ziynete, gösterişe düşkün iken, o sade, basit ve tam anlamı ile hakim idi. Başkalarına öğretmeden önce kendini yetiştirmeyi düşünüyordu. Parayla öğretmeyi kabul etmiyordu. Dış dünyanın yerine insanlığın dikkatini üzerine çevirdiği yeni yön, ahlaki şuur (vicdan) idi. O şeylerin değil, kavramların (mefhumların) felsefesini yapıyordu. Tümevarımlı akıl yürütme yolu ile kavramdan kavrama yükselerek en yüksek, en evrensel kavramlara kadar çıkmaya çalışıyordu. Ahlak, aklın tümevarım yolu ile evrensel kavramları, mesela “adalet”, “cesaret” kavramını bulmaktı. Sokrates etrafında gittikçe artan bir öğrenci çevresine, meydanda (agora), hükümet konağı önünde, tiyatroda, zengin veya siyasilerin salonunda bu yeni hakikat yolunu öğretiyordu. Metodu rakipleriyle tartışmak, onlara hakikatin ne olduğunu sormak, onları konuşturmak ve kendine mahsus ince felsefi alayları ile sözlerindeki çelişmeleri kendilerine göstererek nelerin hakikat olmadığını anlattıktan sonra, onlara asıl yolu buldurmaktı. Bu yola Sokrates'in öğrencisi Platon maïeutique diyor. Buna biz “hakikatin doğurtulması” yolu da diyebiliriz. Babası heykeltıraş, anası ebe olan Sokrates'in hakikati doğurtmak ve insan yaratmak sanatını bu suretle miras aldığı söylenebilir. Sokrates'in çevresinde olanlar gittikçe sofistlerden uzaklaşıyordu. Hüküm, tasım, akıl yürütme yollarından, hele tümevarımlı akıl yürütmeden (induction) faydalananak erdemlere, huylara, insanların davranışına ait tikel, ferdi hallerden en tümel ve evrenseline kadar çıkmasını öğretiyordu. Onun öğrettiği şey, en tümel hakikat olan

erdemlerde (ölçülülük, cesurluk, adillik vs.) insanın bulduğu manevi huzur idi. Sokrates bu araştırma yolu ile varlığa, şeylere nüfuz edileceğinden hiç bahsetmiyor. Hatta yüzyıllardır Yunan düşüncesinin savaştığı öteki yoldan tamamen vazgeçmişe benziyor; fakat ulaştığı şey onlardan farksızdır: O da tümel'i arıyor, değişmezi arıyor. Mahiyeti ve özü veriyor. O da duyuların, aldanmaların, görünüşlerin üstünde sabit kanunlar âlemine yükselmek istiyor. Fakat bu âlemi ötekiler gibi dış dünyada değil, kendinde, ahlaki şuurda buluyordu.

Yunan felsefesinde olduğu gibi Hint'te de Vaiçesika ekolü denen bir atomculuk vardır. Atomlar bir-cinsten değildirler; basit ve bileşik olanları vardır. Yunan atomcularından farklı olarak onlara göre mekân, zaman ve ether (esir) boşluklar değildirler. Dinamik bir rol oynarlar. Bilme, anlam denen bir atom organı yardımı ile olur.

Vaiçesika'nın saf maddeciliği karşısında Samkhya'nın saf akılcılığı görülüyor. Bu da Yunan Elea metafiziğine karşılıktır diyebiliriz. Onun köklerini Upanishadlarda buluyoruz. Bu görüşte ruh ve madde birbirinin zıttı iki metafizik prensip olarak alınmıştır. Fakat aslında bu ikilik birlikten çıkar, her şey ruhtan gelir. Bu görüşten çıkan en aşırı felsefe Yoga'dır. Yoga duyulardan ve maddeden kurtuluşu ifade eder. Yogacıların zâhitlik pratikleri bu kurtuluşun egzersizleridir.

Hint'te Nyaya mantık çığı, bu ilk safdil metafiziklere tepki olarak doğan sofizm ve mantık araştırması yoludur; kanıtlama aracı (pramana), kanıt konusu (prameya), şüphe (samçaya), tez (sidhanta), öncüller (avayava), saçmaya indirgeme yolu ile ret (tarka), gerektirme (nirnaya), tartışma (vada), sofizme veya safsata (hetvabhasa), kelime üzerinde oynamak (chala), boş ve kararsız itiraz (jati). Böylece Nyaya sofizme benzer yollardan safdil metafiziği yıprattıktan sonra Hint mantığını kuruyor. Buradan onun sonuçlama ve akıl

yürütme sistemi önerme ve tasımlara dair kuramı doğuyor.

Dıştan içe çevrilme, hakikati iç dünyada aramadan ibaret olan bu önemli dönemeç, Hint ve Çin’de de görülüyor. Hint’de Jaina ve Buddha’nın okulları sofistlerden sonra aynı şeyi arıyordu. Hayatları aşağı yukarı aynı zamana (MÖ 480-550) düşüyor. Çin’de Kong-tseu (479-551) ve Lie-tseu (biraz sonra) iç dünyaya, ahlaki şuura dönüşün başlangıcıdır.

4. Yeni metafizik araştırması

İç dünyadan gözlerin yeniden dışa çevrilmesi artık eskisinden farklı olacaktı. İnsan kavramlar dünyasının tümelliğini biliyordu. Ahlakın kanunu aynı zamanda aklın kanunu olarak ona duyular, haz ve elemeler üstünde değişmeyen bir düzen olduğunu göstermişti. Bundan dolayı insanın yüzünü yeniden dış dünyaya çevirmesi bu keşfinin kazandırdığı başka bir buluş olacaktı. Artık dış dünyayı safdil gözle görmeyecekti. Kavramlar, hayaller ve duyular arasındaki farkı göz önüne alacaktı. Değişmez varlıkların, kavramların tümelliğine, aklın bulduğu ezeli hakikatlere karşılık olan varlık şekillerini arayacaktı. Bu dönüş akıl dünyası ile varlık dünyası arasında ayrılıktan sonra yeniden buluşma olduğu için, eskisinden ince, zengin, nüanslı ve varlıkların özüne uygundu. Burada Yunan düşüncesinin Platon ve Aristoteles'i (322-384), Hint düşüncesinin Candragupta Manrya'yı (322), Panini gramercileri ve mantıkçıları (Nyaya Okulu), Çin'in Mencius'u (Meng-tseu) (289-372) yetiştirdiğini görüyoruz. Bu üç medeniyet arasında fikrin bu yeni merhalesinde de (hep Yunan'ın lehine olmak üzere) büyük hatlarında benzeyişler görülmektedir.

Sokrates tanımlardan başlıyor ve tümevarımla yükseliyordu. O yalnız "analoji" (kıyas) metodunu kullanıyor, benzerleri birbiriyle karşılaştırıyordu. İlk defa özü (zat = essence) araştıran ve kavramların tümeline doğru yükselen metodu o kullandı. Pythagorasçılar öz olarak sayıları gösteriyorlardı. Sokrates'e göre öz (zat) mefhumlar'dır.

Platon ilk defa diyalektik metodunu kullandı. Sokrates'in öğrencileriyle konuşmalarından faydalanarak fikirleri zıtları ile karşı karşıya koydu. Yine Sokrates'in maïeutique'inden faydalanarak her kavramın içine giren kavramları bölmek (division) suretiyle, tikellerin duyulara ait olan çokluğundan tümelin akılla kavranan birliğine yükselmeye

çalıştı. Cinsten cinse yükselme şeklinde hareket etmek üzere, yeniden Parmenides'in, hatta Pythagoras'ın dünyalarına bir türlü dönüş idi. O böylece asıl gerçekler olan, tümel ve değişmez özler olan idealar âlemine ulaştı. Platon böylece iki dünya görüyordu: 1) Duyularla kavradığımız değişen, görünüşlerden ibaret olan, oluş (devenir) dünyası: Buraya işittiğimiz, duyduğumuz, dokunduğumuz, doğan, büyüyen, dağılan ve değişen canlı ve cansız bütün şeyler, bu şeyler ile ilgili insanların duyguları, hayalleri, tasavvurları girer. Biz bu değişen oluş dünyasının içinde yaşıyoruz. Kendimiz de ondan bir parçayız. Orada sabit, tümel hiçbir şey görmüyoruz. 2) Fakat bir de akılla kavradığımız, değişmeyen, asıl öz ve gerçek olan, varlık (Être) dünyası vardır. Bu dünya ötekinin üstündedir. Onu duyularımızdan hiçbirisiyle kavrayamayız. Ona yalnız duyularımızdan sıyrılmak ve akıl gözüne yükselmek suretiyle ulaşabiliriz. Fakat hakiki varlık yalnız bu dünyaya, yani idealar dünyasına aittir. Platon'a göre idealar değişmeyen varlıklardır. Onlar duyular dünyasında gördüğümüz her şeyin ilk örnekleri (arketip) veya önceden var olan örnekleridir (prototip). Sanki içinde yaşadığımız duyu dünyasında var olan her şey, bütün değerler ve şeyler (güzel, haklı, iyi, doğru, faydalı, lüzumlu, ilgi çekici vs. bulduğumuz bütün hareketler veya insanlar) bu ilk örneklerle göre kurulmuştur. Sanki bir heykeltıraş bu dünyadaki şeyleri, var olanları, fenomenleri bu ideal örneklerle bakarak yapmaktadır. Fakat üstün âlemin ideal varlığına göre onlar daima biraz eksik ve kusurludur. Çünkü hakiki varlık zaman-üstüdür; ezelidir, değişmez; halbuki duyular âlemindeki görünüş varlığı zamana bağlıdır, ölümlüdür, değişir, özü yoktur.

Platon oluş dünyasıyla idealar dünyası arasındaki bu münasebeti, filozofun birinciden ikinciye geçişini, hakikati gördükten sonra yeniden oluş dünyasına bağlı yaşayan ve hakikatten haberi olmayan insanlar arasına dönüşü, onlara

hakikati telkin için çalışırken bunu nasıl hayretle karşılayacaklarını, kendisine deli gözüyle bakacaklarını, halkın daima görünüşte kalan bilgisinden (philo-doxa) asıl varlık alanına ait olan derin bilgiye (philosophia) geçişin güçlüğü, diyaloglarının en büyüğü olan Devlet'in^[42] altıncı kitabındaki "mağara istiaresi" diye tanınan parçada anlatıyor.

Aynı fikir Platon'un başka diyaloglarında da derinleştirilmiştir: Menon'da, Gorgias'da matematik hakikatlerin değişmezliği özelliği üzerinde duruyor. Yine bu son diyalogta ahlaki erdemlerin ezeli ve tümel özlerinden bahsediyor. Parmenides'de idealar kuramının özünü etraflı olarak anlatıyor: Sokrates'e Methiye adlı diyalogunda Sokrates'in ölümü dolayısıyla ruhun ölmezliğinden bahsediyor. Symposium'da (Ziyafet) sevginin özünü, diké denen arzuyu,^[43] eğilimleri, cinsî aşkı (Eros), bütün bunların üzerinde ideal varlığa çevrilen ve özü bedeninin arzuları ile ilgili olmayan ahlaki ve ilahî sevgiyi tasvir ediyor.

Platon'da oluş âlemi ile idealar âlemi arasındaki münasebet, hayallerden kavramlara, kavramlardan daha tümel kavramlara yükselmek üzere sağlanıyor. Filozof bu münasebete iştirak (participation) diyor. Bir de idealardan veya ilk örneklerden onların kopyaları olan şeylere doğru iniş vardır ki, bu da bir çeşit taklittir (imitation). Platon'a göre idealar matematiğin değişmez formları, sayıların bünyesi, matematik münasebetlerin kanunları, iyilik, güzellik, doğruluk gibi değerlerin ölçüleri, kısaca, şeylerin ve fenomenlerin sabit bünyeleri, şekilleridir. Bu şekiller değişen şeylere göre üstün bir değer taşımaktadırlar; çünkü özdürler, her şeyin aslıdırlar. Sembolik olarak Platon bunların üstün bir âlemde bulunduğunu söylemektedir. Onlar zihinde değil, gerçekteler ve vardılar, ancak varlıkları diğer şeyler ve fenomenler gibi duyular nevinden değildir, ideal bir varlıktır: Mesela matematiğin bütün

gerekli münasebetleri, değerler âleminin bütün gerekli^[44] kanunları (doğruluk, iyilik, güzellik) bizim zihnimizde değil, fakat duyularla ilgisi olmayan ve akılla kavranan bütün bir varlık halinde vardılar.

İşte Platon'un ilk büyük metafizik terkibi böylece bir yandan Herakleitos'un "oluş" kuramını öte yandan Parmenides'in "varlık" veya Pythagoras'ın "sayı" kuramını birleştirmek üzere meydana gelmiştir. Bu iki zıt görüş Platon'da Sokrates'in tümel kavramlara yükselme metodu yardımıyla yaklaştırılmış ve varlığın iki manzarasını, akıl ve duyular âlemini, ideal ve görünüş varlığı ifade etmek üzere geniş bir terkip haline getirilmiştir.

Platon'a göre biz aslında idealar âleminde çıkmış olduğumuz halde, sonradan bu oluş dünyasının içine düşmüş bulunuyoruz. İnsanın özündeki ilahilik onun üstün varlığı hatırlaması için yetiyor. Biz bu özel hatırlama (réminiscence) yardımı ile asıl varlığımıza ait olan değişmez özleri, ideaları kendimizde canlandırabiliriz. İnsanın felsefe yapması bu sayede mümkün olur. İnsan yeryüzüne düşmeden önce içinde yaşadığı bir altın çağın (Âge d'or) hatırlanması yardımı ile bu oluş dünyasının içinde yeniden o âlemi canlandırmak gücüne sahiptir. Filozof insanlara bu yolu gösterdiği gibi, onların yaşayış tarzı da bu ideal varlığın esaslarına göre düzenlenebilir: işte Platon'un Devlet'te tasvir ettiği cemiyet şekli ve ondan doğan aile tarzı, siyasi yapı bu düşünceden doğuyordu. Platon'a göre hatırladığımız ideal varlığa ait bu bilgi, asıl bilgidir. Bu, şeylerin değişmez özünün bilgisidir.

Bütün ortaçağ bu bilgi tarzını kabul ediyordu. Aristoteles her ne kadar Platon gibi idealarla hareket etmiyorsa da, bilgi hususunda ondan esaslı surette ayrılmadı. Vakıa, Aristoteles'e göre esas olan tümel değil, ferdi'dir. Gerçek olan yalnız ferttir. Fakat biz yine de ancak tümelin ilmini yapabiliriz.

Böylece Aristoteles felsefesinde gerçek olan ferdi ile tümel olan ilim arasında ayrılık mühim bir buhran doğurdu. Bunun sebebi filozofun cevheri yalnız fertte görmesi idi.

Platon ise cinsten cinse yükselerek gerçekten uzaklaşıyordu. Çünkü o yalnızca bir cinsin içinde kalamazdı. Halbuki bütün kategorileri kuşatan en genel cins yoktur. Bunun için Platon idealar âleminde de duramıyor. Tümellerde mantığı zıtlıkların üstünde bir şey görmüyor. Bundan dolayı da başlıca son diyaloglarında karışımlar, belirsizler ve müphemler âlemine, dyade dediği akıldışı âleme giriyordu. -Platon'un son diyaloglarında (Philebos, Politeia, Theaitetos, Timaios, Nomoi) tasvir ettiği bu âlem, klasik olmuş büyük diyaloglarında anlattığı ahenkli, açık ve sabit idealar âleminin (Âlem-i-Misal'den) oldukça farklıdır. O bu âlem için artık eski diyaloglarındaki deyişleri bile kullanmıyor, burada. İdeaların ve oluş âleminin bu sınırsız, belirsiz ve tanımlanmamış varlıkla kuşatıldığını görüyoruz. Platon buna belirlenmemiş (indéfinie) dyade diyor. Biz daha önce de bu kavram üzerinde durduk. Burada Platon'un ona verdiği değeri belirtmek istiyoruz. Filozof akıl hakikatleri ile olgu (veya fenomen) hakikatlerini birbirinden bu kadar kesin hatlarla ayırdıktan sonra, onları kuşatan ve kendisinde henüz bu iki türlü varlığın ayrılmamış bulunduğu dyade âlemini anlatıyor. Öyle görünüyor ki, Platon felsefesinde rasyonel nesne ile duyu nesnesi, özne ile öz ve arasındaki münasebetin düzenlenmesi için başvurulmuş aşkınlık (transcendence) bu safhada meydana çıkmıştır.

Halbuki Aristoteles, daha başlangıçta felsefenin dayanağı olan bu aşkınlıktan kaçınıyordu. Platon doğruyu bulmak için karşısına yanlış koyuyor. Onun zıt fikirleri karşılaştıran diyalektiği adeta sofistliğe yaklaşıyordu. Diyalektik Aristoteles'e göre aldatıcı bir metottur. Her şeyi zan, tahmin yolları ile elde eder. Doğruyu dışarıda arar. Diyalektik, fikrin

kahramanlık devridir ve orada ispat daima sembollere,
mythos'lara muhtaçtır (P. Frutiger, Les Mythes de Platon).

5. Mantıkla metafiziğin birleşmesi

Aristoteles ise görünümlere inanmıyor, hayallerden ve sembollerden kaçıyor, kelimelerin istiareli (parabolique) kudretine başvurmuyordu. Platon eski felsefelerin varlık ve oluş âlemlerini, birlik ve çokluk görüşlerini birleştiriyor; diyalektik metodu sayesinde Sokrates yolundan tekrar onlara dönüyordu. Fakat çift âlem (yani akıl âlemi-duyular âlemi) devam ediyordu: Bir yanda mantıki form ve genellik vardır; öte yanda gerçek ve ferdi vardır. Bunlar birleşmemiştir. Bununla beraber Aristoteles'e göre diyalektik, ideaların zaruri olduklarını ispat edemez. Platon'un öğrencisi hocasının fikirlerinden ayrılırken şöyle diyordu: (Amicus Plato, sed magis amica Veritas = Platon'u severim ama hakikati daha çok severim). İdealar hem bir hem çoktur, hem kendisinde hem şeylerdedir. Aristoteles'e göre burada mantıki çelişme vardır. Felsefenin görevi semboller ve istiarelerle göstermek değil, ispat etmek ve öğretmektir. İspat ise, sonucu bir prensiple yahut bir eseri bir sebebe bağlı olarak göstermek demektir. Sebeplerin zinciri sonsuz olamaz, çünkü nedensellikte bir öncelik vardır. Bu öncelikte bir başlangıç olması gerekir. Zincirin başladığı bir ilk halka bulunmalıdır. İlmin de tabiat gibi başı ve sonu vardır. Eğer sebepler zincirinin bir sınırı yoksa sebepler aracı ile ispat demek olan "burhan" sonsuza kadar uzanır, o zaman da ilim imkânsız olur. Başlangıcı, prensipleri olmayan hiçbir ilim yoktur. Sebepler zinciri boş bir devir, kısır döngü (cercle vicieux) olamaz. Çünkü sebep daima birincidir, eserden önce gelmek sebebin özündendir. İki şeyin aynı yönde, aynı bağlantı ile karşılıklı birbirinden önce gelmeleri mümkün değildir.

Aristoteles'e göre sebebi kendinde olmayan her varlık dört sebebin eseridir: Önce o iki unsurdan ibarettir. Madde ve form; sonra madde formunu bir zaman içinde kazanır ve bir değişmeye veya hareketle alabileceği hali alır. Hareket ise

kendisini meydana getiren bir hareket ettiriciyi (moteur) ve ulaşacağı bir gayeyi (fin), amacı gerektirir. Böylece Aristoteles'in dört sebep kuramı meydana çıkar: madde, form, kımıldatıcı, gaye.

Gerçek olan yalnız ferttir ve fert, madde ve formdan birleşik cevherdir. Bütün varlık ferdi cevherlerden ibarettir. Ancak, onların aralarında derece farkları vardır. Bir cevherden daha üstün bir cevhere geçmek üzere bu mertebeler kurulur. Cevherin bir maddesi olduğunu söylemek, onun imkânları, güçleri olduğunu söylemektir. Cevherin formu vardır: Bu güçlerden bir tanesi gerçekleşmiş ve meydana çıkmış demektir. Öyle ise madde cevherin kuvve'si (puissance), yani olabileceği şeyler; form onun fiil'i (acte), bu imkânlardan bir kısmının meydana çıkmasıdır. Cevherler arasındaki farklar kuvveden fiile, maddeden forma geçmek üzere meydana çıkar. Hareket kuvveden fiile geçiştir. İlk varlık henüz fiile geçmemiş olan sırf kuvve, son varlık da artık kuvvede hiçbir şeyi kalmayan sırf fiil'dir. Yalnız kuvve henüz şeklini almamış olan sırf imkânlar âlemdir; yalnız fiil ise bütün kuvvelerin gerçekleşmesinden ibaret olan üstün varlıktır. Bunun için Aristoteles'e göre madde sırf kuvve olduğu halde, öteki sırf fiil'dir.

Aristoteles varlığın bütün gerçek derecelerini açıklayan felsefesiyle bir yandan Platon'un duyu'lar ve akıl dünyasını kesin olarak ayıran ve gerçekliği yalnız akıl dünyasına (idealara) veren felsefesinden, bir yandan da akıl dünyasını duyu'lar dünyasına indiren Herakleitos'un felsefesinden ayrılmış, onların iki zıt kutuptaki buhranlarından kurtulmuş oluyor. Aristoteles bunun için varlık ile düşünce arasındaki ahenkten işe başlıyor. Akıl kanunlarının şeyler düzenini en iyi ifade ettiği (adequatio intellectus ad rem) prensibine göre mantıktan metafiziğe geçiyordu. Bu mantık artık zihnin kanunlarını değil, gerçeğin bütün mertebelerine ait kanunları ifadeye yarayacaktı.

Aristoteles bunun için, “metafizik”inin başında Platon’un dyade’larına hücum ediyor: Belirlenmemiş bir dyade’ın düşünülemeyeceğini ve ispat edilemeyeceğini söylüyor. Aynı sebepten dolayı Aristoteles’e göre mantık apophantique’dir, yani gerçeğe uygun bir düşünce düzenidir.

Fakat Aristoteles acaba hocasından tamamen ayrıldı mı? Tümel varlık olan idealar yerine ferdi ve gerçek varlık olan cevheri koyduğundan dolayı, evet! Fakat varlığın mertebelerinden en üstün derece olan sırf fiil’e, sırf akıl edilir’e (intelligible) yükseldiği zaman, bunların maddeye ve güce (kuvveye) muhtaç olmayan soyut varlıklar olduğunu söylediği zaman, hayır! Aristoteles felsefesinin sonunda iki akıl kalıyor: 1) Değişmez ve sükûn içinde, zaman-üstü tümeli kavrayan akıl (düşünücü akıl),^[45] 2) Hareket halinde, zamana bağlı ve şeylere tesir eden akıl. Birincisine nazari, ikincisine pratik akıl da diyor. Onca asıl bilgi, varlığın özünü kavrayış birincisine aittir, o üstün âleme, sırf akıl edilir’lere çevrilmiştir. İkincisi yalnız şeylere tesir eder, pratiktir, fakat şeylerin özünü bilemez. Aristoteles bu ayrışı ile o kadar uzaklaştığı Platon’a tekrar dönmüş değil midir? Bunun sebebi Aristoteles’in istediği gibi her şeyi içinde bulunduğumuz bu âleme (immanent) indirgemenin mümkün olmamasıdır. Sırf akıl edilir’ler, sırf fiil, maddesinden ayrı ve ideal varlık Aristoteles için kaçınılmaz sonuçlardır. Nitekim filozof sonunda bütün kuvveleri harekete getiren fiil ile bütün fiillerin kaynağı olan kuvveyi birbirine yaklaştırmak ihtiyacını duydu. Plotinos bu ihtiyacı yüzyıllar sonra gerçekleştirdi. Ona göre her şey varlık’tan çıkar. O mutlak Bir’dir. Akıl, ruh ve ruhun bütün dereceleri onun görünüşleridir. Varlık bu görünüşleri ile alçala alçala maddeye kadar iner. Madde varlığın imkânlarının en az olduğu, en aşağı derecesidir. Plotinos’a göre varlık fiille gücün birleştiği haldir. O bütün güçlerin fiili, bütün fiillerin gücüdür. Plotinos’un ulaştığı bu nokta, Aristoteles’in mantık

binası ile adım adım uzaklaştığı ilk nokta değil midir? Sokrates'in hakkında "hiçbir şey bilmediğini" söylediği varlık, Platon'un belirlenmemiş (indéfinie), hudutsuz dyade'ı, Aristoteles'in iki kutba doğru götürerek birleştiremediği güç ve fiil, ayrılmaz ilk ve asli birlik halinde Plotinos'ta tekrar meydana çıkıyor. Fakat ne Sokrates'in hakkında hiçbir şey bilmediği varlık, ne Platon'un dyade'ı, ne Plotinos'un güç ve fiil bütünü halindeki ilk varlığı artık bilginin konusu değildirler. Fakat özne ile nesne arasında ayrılık ve ayrılmazlıktan ibaret zıtlığı kuşatan, bütün bilgileri kuşatan inancın konusudurlar. İlk büyük filozoflar Thales'ten Plotinos'a kadar bilginin her çeşidini (duyular, hayaller ve kavramlara ait bilgileri) bu temel üzerine dayandırıyorlar.

Platon akıl hakikati ile olgu hakikatini ayırıyordu. Modern felsefe de aynı tarzda düşünüyor. Platon Menon'da matematik bilginin zaruri, tecrübeden bağımsız, kendi başına devam eden, zamanla değişmeyen bir öz bilgisi olduğunu gösteriyordu. Descartes, Metot Hakkında Konuşma'da bilginin temeli olan doğuştan fikirlerde aynı vasıfları görüyor. Onlara "ezeli hakikatler" diyor. Leibniz'e göre de akıl hakikati ile olgu hakikati ayrıdır. Birincisi tecrübelerle, duyulara muhtaç değildir. Kesinliğini kendi kendisinden alır. Hume, tecrübenin en büyük savunucusu olduğu halde, matter of fact ile rasyonel münasebetleri ayırıyor. İkincileri fenomenlere ait olmadıkları için bir yana koyuyor ve yalnız birinciler üzerinde düşünüyor. Hume'un bu ayrışı belki de "rasyonel münasebet"lerin ideal ve metafizik varlık olduğuna inanmadığı, onları yeni mantıkçılar gibi totolojiye indirgemek istediği içindi. Fakat Hume bütün şüpheliğine rağmen bu sonuçlara ulaşmadı. Kant'a gelince, onda akıl hakikati ile olgu hakikati yeni deyişler bulmuştur. Birincisi a priori bilgi, ikincisi a posteriori bilgidir. A priori bilgi yalnızca tecrübeden, duyu verilerinden doğmayan, özü onlardan önce ve onlardan bağımsız ideal şartlara dayanan bilgidir ki, bu

da yeni bir felsefi deyiş ile akıl hakikati görüşünün devamıdır. Bugün de felsefede aynı kavramların devam ettiğini görüyoruz.

Bu görüşün karşısında cephe yapan iki çıkır var: 1) Yeni mantıkçılar ki, akıl hakikatini varlıktan bağımsız sırf zihne mahsus totolojik bir tekrar sayarlar, 2) Yeni metafizikçiler ki, varlığın özünü, kesin olarak mantığa indirgenemez, akıldışı (irrationel) sayarlar. Birbirine tamamen yabancı olan bu iki modern çıkır (biri ötekini tanımak istemediği halde) bir noktada birleşiyorlar: Her ikisi de eski felsefenin mantık ile metafizik, akıl ile varlık arasında kurmak istediği ahengi bozuyorlar. Onlara göre varlık hiçbir suretle akıl kadrolarına indirgenemez.

6. Bilginin tahlilinden doğan problemler

Biz bu yeni görüşlerin ulaşması mümkün sonuçlara yeniden dönmek üzere, şimdi yine konumuza gelelim. Yunan felsefesinde başlayan bu gayret, tümel, zaman-üstü, ideal bir varlık alanını (düşüncede veya şeylerde) arama gayreti bugünkü felsefede de devam etmiştir. Buna genel olarak fikirlerin kaynağı etrafında araştırma diyoruz. Eskiden beri filozofların iki grupta toplandığı söylenir:

1. Tümel bilginin temeli olan bütün fikirlerin (mesela mekân, zaman, nedensellik, cevher, iyilik, erdem vs.) bizde doğuştan bulunduğunu, insan aklının varlıktaki zaruri münasebetleri kavrayacak güçlere sahip olduğunu kabul eden görüştür ki, buna doğuştancılık, akılcılık, [\[46\]](#) a priori felsefesi, transandantal idealizm vs. adları verilmektedir. Bütün bu isimler felsefe tarihinde filozofların kendi devirlerine göre bu genel sanıyı ifade ediş farklarından doğmaktadır. Burada onların incelikleri üzerinde duracak değiliz (Çünkü bunlardan en önemlilerine biraz sonra dokunacağız).

2. Tümel bilginin temeli olan fikirlerin bize yalnızca tecrübeden, duyulardan geldiğini, insanın veya insanlığın birikmiş tecrübeleri yardımıyla zihnin gittikçe duyulardan hayallere, yarı somut kavramlara, oradan soyut olanlara, sonunda en genel fikirlere yükseldiğini kabul eden görüştür ki, buna tecrübecilik, ampirizm, basit realizm adları verilmektedir. Eski Yunan'da Demokritos, Epikuros'dan Roma'nın şüphecilerine (Karneades, Sextus Empirikus, Aenesidemus), ortaçağın isimcilerine, ampiristlerine (Roger Bacon, Guillaume d'Occam vb.) Yeniçağın, zihni boş bir levha sayan radikal ampirizmine (Locke, Hume vb.) kadar bütün bir felsefe geleneğini burada zikretmeliyiz.

Platon akılcılığı henüz başlangıçtır, kanıtları edebi istiareden alınmıştır. Matematik bilginin kesinliği ile ahlak,

sanat, hukuk gibi değer hükümlerine ait kesinlik birbirine karıştırılmıştır. Değerler alanında tecrübe-üstü normatif bir ölçü olsa bile, bu ölçüyü matematik alanındaki kesinlik yahut mantıki zarurilikle aynı saymaya imkân var mıdır? Bu mühim fark Descartes'ta göz önüne alındı. Ona göre rasyonel bilginin kesinliği, açık seçik ve bedihi olan matematik prensiplere aittir. Bunları biz akıl sezgisi ile kavrarız. Doğuştan fikirler (idées innées) Descartes'a göre iki kısımdır: 1) Allah'a ait fikirler, 2) Matematik sezgi. Bunun dışındaki bütün bilgimiz duylardan ibarettir. Duyular bize yalnız başına ilmi veremez. Leibniz doğuştan fikirler arasında mantığın iki prensibini görüyordu: 1) Çelişmezlik prensibi, 2) Yeter sebep prensibi. Böylece o akla ait tümel kanunların (nedensellik kanunu aracılığı ile) aynı zamanda varlığa ait kanun olduğunu ifade ediyordu. Leibniz'in öğrencilerinde (Wolff vb.) devam eden bu görüş, Kant'ın ince tahlilleriyle yeni bir şekil aldı. Kant bilginin üç safhadan geçerek kurulduğunu gösterdi: 1) Duyarlık, 2) Zihin, 3) Akıl. Bu safhalardan her birinde tecrübe verileri ile şuurun onları kavrama yetileri arasında ince bir münasebet vardır. Tecrübe verileri bizim tarafımızdan doğrudan doğruya kavranmaz. Duyarlığın, zihnin, aklın onları kavramaya yarayan yetileri, adeta duyu verilerinin maddesini almaya elverişli formları vardır. Bu formlar Aristoteles'in bahsettiği gibi şeylere, var olanlara değil, şuura ait formlardır. Onlar tecrübeden bağımsızdır. Tecrübeden önce vardırılar; tecrübe yalnız onların aracı ile mümkündür. Bu formlara girmeyen bir tecrübe verisinden haberimiz olamaz. Bunun için onlara tecrübenin ideal veya aşkın (transcendant) şartları da diyebiliriz. Kant bunların tecrübeden önce (veya bağımsız) olduğunu göstermek için a priori diyor. Duyarlığın a priori sezgileri mekân ve zaman'dır. Zihnin a priori kategorileri nitelik, nicelik, nispet, (izafet) ve tavrı'dır. Duyu verileri önce duyarlık sezgileri tarafından

kavranır, sonra zihin kategorileri onları yoğurarak genel fikirleri meydana getirir. Görülüyor ki, akılcılık Kant'da en ince şeklini almıştır. A priori'ler artık, Descartes'ın doğuştan fikirlerinden çok farklıdır.

Demokritos'un tecrübeciliği tam değildi. Çünkü onda tecrübe bilgisi yanında kavramlara ait saf bilgi kabul ediliyor. Ortaçağ tecrübeciliği daima tecrübeyi aşan bir alan kabul eder: Mistik tecrübe, duyu hatta akıl verilerini aşan bir alana dayanır. Yalnız yeniçağda Locke tam tecrübecilik tezini savundu (İnsan Zihni Hakkında Denemeler adlı eserinde). Fakat Locke'un bahsettiği gibi beyin veya şuur boş bir levha (tabula rasa) mıdır? Bu ispat edilemez. Aristoteles iki türlü zihni (pasif zihin, aktif zihin) ayırıyordu. Pasif zihinde bilginin doğuşunu mührün balmumu üzerinde bıraktığı ize benzetiyordu. Fakat aktif zihin faal akıl, sırf akıl edilir'leri, ideal âlemi kavrama gücünde midir? Öyleyse onun akılcılıktan ne farkı kalır? Nitekim Locke, şuurun "boş levha" olduğunu söylemekle beraber, matematik kavramların ve zihin prensiplerinin kaynaklarını açıklamadan bırakmıştır. Demek ki, tam tecrübecilik, yani akıl hakikatlerinin, a priori'lerin tam inkârı mümkün olamamıştır. Aristoteles'i tenkit eden, onu Yeni Platonculuk ile birleştiren İslam filozofları aynı akılcılık yolunu takip ettiler. El-Kindî, Aristoteles'in "kıyas" (tasım) metodu ile Euklides'in geometri'ye ait ispatını birleştiriyor ve akılcılığa zemin hazırlıyordu. Farabî, bütün eserlerinde Platon'la Aristoteles'i uzlaştırıyordu. Ona göre bu iki Yunan hakimi arasında esaslı fark yoktur. İnsan akli müstefad akıl şeklinde faal akla, yani sırf akıl edilir'lere, bizim dünyamız ile ilgisi olmayan üstün ideal varlıklara çevrilir ve onları kavrar. Bu kavrayışında tecrübenin rolü büyüktür. İbn Sina ondan daha uzlaştıracıdır. Ona göre tecrübenin hazırladığı zemin üzerinde akıl, akıl edilir'leri kavrayacak hale gelir. İbn Sina sanki Empedokles ile Platon'u birleştirmiş gibidir. İbn Rüşt bu noktada

onu tenkit eder ve Aristoteles'in daha sadık yorumcusu olmak için bilginin doğuşunda esas olarak entelekhia'ya, ilk kemallere, gayeye çevrilmeyi görür. İbn Rüşdçülük Batı'da bir süre hüküm sürmekle beraber Saint Thomas^[47] Aristoteles'in sırf akıl tarafını alıp tecrübeci yönünü bırakarak onu tenkit etti.

Görülüyor ki, fikir tarihinde akılcılık tecrübecilikten üstündür ve tecrübecilik hep onun nüfuzu altında yer almaktadır. Fakat akılcılık da hiçbir zaman yetmiyor: a) Ya akılla tecrübe arasında tam bir uzlaşma vardır; bu uzlaşma skolastikteki gelişmemiş ilimde görülüyor, b) Yahut akılla tecrübe arasında uyumsuzluk şüpheciliği, sofizmi doğuruyor. Faraza akılla tecrübe arasında uyuşma olduğunu kabul edelim: Bunun anlamı tecrübenin bütün verilerinin akılla desteklenmesi yahut aklın bütün prensiplerinin tecrübeye uygun olması demektir. Ancak, skolastik ilimde bu nasıl mümkün oluyor? Tecrübe verileri ile aklın prensipleri arasındaki uyarlılık ispat edilebilir mi? Yoksa bu yalnızca bir postulat olarak mı konulmuştur? Skolastik çok sınırlı tecrübeyi, yine sınırlı olan akıl prensipleri ile uzlaştırdığı sanısındadır. Fakat ilmin darlığı yüzünden tecrübelerin çoğu rasyonel açıklamaya girememiştir. Akılla tecrübe arasında uyuşma olmadığını kabul edelim: Burada ortaçağa mahsus “gaybi ilimler”, “bâtın ilimleri”, simya, nirencat, tılsimat, ilm-i nücum vs. gibi, rasyonalist görüşün reddettiği ilim dışı düşünceler işe karışıyor. Mevcut ilim açıklamalarının zayıflığına rağmen, prensiplerinin kuvvetine olan güvene dayanarak bunları redde çalışıyor. Bütün bu açıklamalar “primitif” zihniyetin, mitik düşüncenin kalıntılarıdır. Rasyonel düşünce onlara isyan ediyor. Akıl, rasyonel düşünce içinde gelişen evrensel dinler bu açıklamalara elverişli değildir. İslamlık bu tarzda açıklamaları benimsemiyor (Sihir, büyü, tılsım vs'nin mutlak surette reddedildiğine ait sureler vardır). Akılla tecrübe arasında bu uyuşmanın

kayboluşu, aynı zamanda hem akıl bakımından tecrübenin, hem tecrübe bakımından aklın tenkit edilmesine sebep oluyor. Böylece Yunan şüphecilerinin, sofistlerinin kanıtlarına dönülüyor (Mu'tezile'de ve bir kısım eş'arîlerde bunu görüyoruz.) [48] Fakat İslam düşüncesi burada kalmıyor, asıl akıl prensiplerini tenkit ediyor. Tecrübe ve aklın ortak tenkidi İslam düşüncesinde Yunan şüphecilerinin dar ufkunu aşmış görünüyor. Olgu hakikati ve akıl hakikatının yetmezliğini gören İslam filozofu bunları inanç hakikati ile tamamlamak istiyor. Gazalî'ye göre bir dışarıya çevrilmiş, duyulara ve akla dayanan "dış gözü" vardır ki, bununla duyu ve akıl ilimleri kurulur. Bir de içeriye çevrilmiş yine aklın ince bir sezgi halindeki "iç gözü" vardır ki, bu da kalbin gözüdür. Kalbin gözü ile insan tecrübe ve ortak akıl alanını aşar. İnancın kabul ettiği hakikatleri açıklar. Gazalî'de "kalbin gözü" olgu ve akıl hakikatleri arasında ahengi kuracak olan, aşkınlık alanına çevrilen felsefi sezgidir. Gazalî'nin bu ince tahlilleri ne yazık ki İslam filozofları ve kelamcıları arasında yeter derecede taraftar bulamadı. Aristotelesçi denen skolastik filozoflar ve onların tesiri altındaki kelamcılar, akıl ve inanç ayrılışına dayanan Gazalî görüşünün gelişmesine engel oldular (Bu en çok Aristoteles'in mutlak otoritesinden ileri geliyordu). Ancak Gazalî'nin Latince tercümeleri yardımıyla modern düşünceye çok yaklaşan bu ince görüş İspanyol rahibi Ramon Marti'nin Pugio Fidei adlı kitabında devam ettirildi. 17. yüzyılda ondan etkilenen birçok Fransız filozofu yetiştirdi ki, bunlar arasında en tanınmış ve bugüne kadar fikirleri yaşayan Pascal'dır. Pascal'ın "kalp mantığı"[49] ve esprit de finesse'i Gazalî'deki "kalbin gözü"nü yeni felsefe içinde devamıdır. Pascal, büyük İslam düşünürü gibi (ikinci elden ondan mülhem olmak üzere) olgu ve akıl hakikatlerini kuşatan bir inanç hakikatini aramak, onları bu inanç hakikati üzerinde temellendirmek lüzumunu duyuyordu. Pascal'da inanç

(Gazalî'de olduğundan daha kuvvetle), ilmin inkârı, reddi, ilim zihniyeti ile çelişik bir zihniyetin savunulması için değil, tam tersine, tecrübe ve akıl hakikatlerine dayanan ilim zihniyetini temellendirmek ihtiyacından doğmuştur. Bundan dolayı felsefenin hakiki gelişmesi yolunda bu büyük düşünürlerin rolünü işaret etmek zorundayız. Nitekim bu fikir geleneğinden bahsederken, daha eskilere inmek de yerinde olur. Bu da Gazalî'den çok önce, bu İslam düşünürünün hiç tanımadığı bir Hristiyan ortaçağ düşünürü, Augustinus'dur. Augustinus zaman şuurunun tahlilinden ezellik fikrine geçerken, bu alanda (felsefe tarihinde nadir görülen) derin bir misal vermektedir.

(Bu hususta Gazalî'nin El-Munkiz'inden, Kitab-ül Erbain'den, Mizan-ül Amel ve İhya'dan misaller vermek gerekir.)

Gerek eski metafizikte, gerek modern bilgi kuramında (epistemoloji) bu filozofların başka esaslı bir araştırma konusu, akıl hakikati ile olgu hakikatinin veya genel fikirlerle şeylerin (var olanların) uyumluluğu sorusudur. Bu noktaya biraz yukarıda dokunduk. Görmüştük ki, Platon'a göre (önce Parmenides ve Zenon'da olduğu gibi) Düşünce ile Varlık arasında tam bir uyumluluk (correspondance) vardır. Platon'a göre (Devlet diyalogu) filozofun bilgisi ideaların hakikatine uygundur. Nitekim halkın bilgisi (doxa) de oluş halindeki duyular âlemine uygundur. Aristoteles'e göre bilgimiz şeylerin özüne, tabiatına tastamam uygundur. Ortaçağda bu fikir şöyle ifade ediliyordu: adequatio intellectus ad rem = zihnın mâ vaka'a mutabakatı. Bu meselede bütün skolastikler Aristoteles'i takip ettiler. İbn Sina bu uyumluluğu çok açık ifade ediyor. Tabii cins; kabl'-el-kesre (ante re) vardır. Mantiki cins ba'-d-el-kesre (poste res) vardır; rasyonel cins fi'l-kesre (in rebus) vardır. İbn Sina bu tabirlerle gerçekten önce, gerçekten sonra, gerçeğin içinde'yi kastediyor. İslam filozofları üç türlü cinsi kabul etmek suretiyle gerçeğe yaklaşma (takrip) derecelerini gösteriyorlarsa da, esasında daima gerçekçidirler

(réaliste). Onlara göre bilgi olan'a (=mâ vaka'a) uygundur, biz akıl aracılığı ile şeyleri, âlemi ve Allah'ı bilebiliriz. Skolastik bu suretle yalnız tabiat ilimlerinin ve rasyonel ilimlerin (mantık, matematik, metafizik) değil, aynı zamanda ilahi ilimlerin de tamamen akılla kavranacağına kanidir. Bu görüşün dışında kalan İslam filozofları yok değildir; mesela Ebu Bekir Razî veya Câbir İbn Hayyan gibi tabiat filozoflarına göre aklın mutlak değerine güvenilemez. Bütün bilgimizin kaynağı tecrübedir. Fakat tecrübeyi aşan mistik ve gaybi (occulte) bazı bilgiler vardır ki, onları akılla ispat edemeyiz. Gaybi ilimler görüşü en çok mistik filozoflarda, mesela Muhyiddin İbn al-Arabî'de gelişti. Ancak bu teozofik görüş konumuzun dışında kalıyor. İbn Heysem, Allaf gibi şüphecileri ve bir dereceye kadar isimciliğe meyleden bazı eş'arî kalamcılarını da bu arada zikredebiliriz (Mu'tezile'den bazıları ile sonradan onları takip eden eş'arîler gibi). Halbuki Hristiyan ortaçağında bu üç görüş, birbirinden tamamen ayrı üç felsefe ekolü halini almıştı ki, bunlar 1) İsimciler (nominaliste), yani bilginin cins, tür gibi gerçekleri değil, yalnız isimleri ifade ettiğine kanidirler. 2) Gerçekçiler (réaliste), yani bilginin cins, tür gibi tümelleri dış gerçekler olarak kavradığına kanidirler. 3) Kavramcılar (conceptualiste), yani bilginin yalnız zihinde var olan kavramları ifade ettiğine, fakat gerçek cinslere karşılık olmadığına kanidirler. Gerçekle bilginin uyarlığı sorusu ortaçağda başlıca Saint Anselme tarafından Allah'ı ispat eden bir kanıt vesilesiyle ortaya konmuştur ki, bu soru bu kanıtın adıyla ün kazanmıştır. Buna "Tekvini delil" (Preuve ontologique) derler. Bu kanıta göre biz yetkin bir varlık tasavvur ediyoruz. Yokluk tasavvur edilemez. Öyle ise tasavvur ettiğimiz bu yetkin varlık vardır. Bu kanıt ilk defa Parmenides tarafından ileri sürülen "Düşünce" ile "Varlık"ın aynılığı fikrinin canlanmasından başka bir şey değildir. Kanıt modern felsefede Descartes'tan beri birçok filozof tarafından

hem mantık ile metafizik arasındaki uyarlılık, bilginin şeylere uygunluğu, hem de Allah'ın ispatı için temel olarak kullanıldı. Descartes'ın ardı sıra Spinoza'ya göre Düşünce ile Varlık arasında tam bir uyarlılık vardır: “Şeylerin düzen ve bağlantıları fikirlerin düzen ve bağlantılarının aynıdır.”^[50] Fakat bu fikir bu iki âlemden birinin ötekini kopya ettiği şeklinde değil, ancak sonsuz cevherden ibaret olan Allah'ın iki sıfatı olan Düşünce ile Madde arasındaki, sırf aynı cevherin sıfatları olmaları yönünden uyarlılık bulunmasındandır. Spinoza'nın uyarlılık görüşü akılcılığın bu bakımdan ulaştığı son noktadır. Bu kuramdan aynı zamanda hem materyalizm hem spiritüalizm doktrinleri doğmuştur.^[51] Mademki Düşünce ve Varlık aynıdır; yani düşüncesiz varlık ve varlıksız düşünce yoktur, o halde ya düşünceyi varlığa yahut varlığı düşünceye indirgemek, (hiç değilse) birini öteki yardımı ile açıklamak mümkündür. Panteizm'den iki yöne doğru kolaylıkla kayılabilmesi bundan ileri geliyor.^[52] Bununla beraber Spinoza'nın mertebeli ve realist âlem görüşü, bu çift manzaralı cevher görüşünü bir bilgi temeli değil, inanç temeli olarak kullanmış olsaydı, bu felsefenin doğurduğu buhranlara meydan verilmezdi. Çünkü iki manzaralı cevheri artık akılla açıklamaktan vazgeçilecek, o varlığın belirlenmemiş dyade'ı olarak kalacaktı. Fakat bu

felsefenin aşırı akılcılığı kendi kendisini yıkmasına sebep olmuştur.

7. Bilgi tahlilinde dış âlem problemi

Buraya kadar mantıkla metafiziğin, bilgi ile varlığın uyurluğu (adequatio) hakkında ileri sürülen bütün açıklamaları gördük. Bunlara genel olarak dogmatizm diyoruz. Dogmatizm, görülüyor ki, ilk ve ortaçağ felsefelerinin genel vasfıdır. Hatta modern felsefe bile ilk döneminde ondan kurtulamamıştır. Metafizikle mantık arasında birlik gören eski felsefe gibi, bilgi kuramıyla varlık kuramı arasında (başka türlü bir) birlik gören yeni felsefenin de çoğu kere dogmatik olduğu besbellidir. Locke, Bacon, Leibniz bu anlamda dogmatiktirler.

Bu genel çığırdan ayrılanlar Eski Yunan'da sofistler, Roma'da şüpheciler (Carneades), İslam felsefesinde Mu'tezile ve eş'ariler arasında yetişen şüpheciler, mesela eş'arilerden Gazalî idi. Fakat dogmatizmin geleneği o kadar kuvvetli idi ki, şüphecilik veya ihtimalcilik eski çağlarda tek tük dallardan ibaret kalmış ve esas görüşü sarsmamıştır.

Dogmatizmin sarsılması ancak Hume zamanından sonra mümkün oldu. İlk defa Descartes şeylerin hükmen varlığından şüphe ile işe başlamıştı. Fakat bu şüphe Gazalî'de olduğu gibi inancın kesinliğine ulaşmak için vasıta değildi. Tam tersine, aklın ve ilmin kesinliğine ulaşmak için kullanılan "metodik şüphe" idi. Nitekim ondan sonra filozof "Düşünüyorum, o halde varım" (Cogito ergo sum) önermesiyle ilk kesin bilgiyi kendi şuurunun varlığında buldu ve oradan dış âlemin varlığına geçmeye çalıştı. Fakat Berkeley bu biçim dış âleme geçişi kabul etmedi. Ona göre biricik hakikat düşüncenin (cogito) hakikatidir. "Var olmak, idrak edilmiş olmaktır" (Esse est percipi), idrakimiz dışında varlık yoktur. Artık Spinoza'da olduğu gibi madde ve düşünce, cevherin iki sıfatı değildir; fakat varlık idrakten ibarettir. Biraz daha ileri gidersek, Schopenhauer'ın ifadesiyle "Âlem benim tasavvurumdur" diyebiliriz. Öyle ise "Bilgilerim şeylerin zaruretiye uygundur" dememe imkân

kalmaz. Berkeley bunu mekân idrakinin görme ve dokunma duyularına indirgenebileceğini kanıtı ile ispat ediyor. Çünkü bizim dış âlemin varlığı hakkındaki bütün kanıtımız (Descartes'ta olduğu gibi) mekân (veya onun deyişiyle uzam)^[53] idrakine dayanıyor. Eğer mekân idraki aslında görme ve dokunma duyularına indirgenebilirse ve bütün bu duyular (yine Descartes'ın kabul ettiği gibi) öznel izlenimlerden ibaretse, o halde mekân idraki âlemin nesnel temeli olamaz, çünkü o da öznel izlenimlerin toplamından ibarettir.

Berkeley'i David Hume tamamladı: O iç âlemin de hükmen (en droit) var olmadığını gösterdi. Yani maddi cevher gibi ruhi cevheri, dış zaruret gibi ruhi ve iç zarureti de ortadan kaldırdı. Böylece doğan olaycılık veya fenomencilik (phénoménalisme) gözünde artık ortada metafizikle mantığın uyarlığı diye bir soru bile kalmıyordu. Çünkü Hume'a göre bütün zaruri bağlantılar (yani nedensellik bağlantıları) esasında zihnimizin önce-sonra arasında kurmuş olduğu bir alışkanlık bağlantısına indirilebilir. Bu ise psikolojik değişmeye elverişli bir haldir. Demek ki, zihinde de zaruri bağlantılar yoktur. Tabiat kanunlarının Allah'ın alışkanlıkları (âdetullah) olduğunu söyleyen Gazalî'de (daha önce bazı mu'tezile kelimacılarında) bu fikrin pek uzaktan hazırlığını görüyoruz. Fakat onlarca tabiat kanunlarının kesinliğine karşı alınan bu tavır, daha çok metafizik bir tavidir. Bu onların Allah'ın iradesini kanunların zaruretiinden üstün görmelerinden ileri geliyordu. Halbuki Hume'da bu her şeyden önce epistemolojik bir tavidir. Yani o her şeyden önce metafizik kesinliği, bilgi ile varlık arasında uyarlık hakkındaki eski sanıyı temelinden sarsan yeni bir görüşü, (daha önce dokunduğumuz gibi) epistemolojik görüşü getiriyordu. Buna artık ilkçağda anlaşılan anlamı ile şüphecilik (skeptisizm) diyemeyiz. Çünkü Hume duyu verileri veya aklın yürürlüğü ve kesinliğini sarsmak istemiyor; fakat felsefenin

ağırlık merkezini değiştirmek ve felsefe problemini her şeyden önce bir bilgi problemi haline koymak istiyordu.

Bu başlangıç Kant tarafından tamamlandı. Hume'un psikolojik tahlilleri yerine, Kant formalist bir akıl tenkidine girişti. Bundan dolayı onun felsefesi tenkitçilik adıyla tanındı. [54] Yukarıda gördüğümüz gibi Kant bilginin a priori yani tecrübeden önceki şuur formlarına bağlı olduğunu, bizim tecrübede asıl varlığı değil, ancak a priori formların kavradığı görünüşleri (phénomène) bildiğimizi gösterdi. Kant'ın bilgi kuramı bir tecrübe kuramıdır. Tecrübenin ancak duyu verileriyle (rasyonel olmayan unsurlarla) ideal ve a priori formların birleşmesi sonucunda mümkün olduğunu gösteren bir kuramdır. Başka deyişle Kant'a göre ideal şuur yetilerinden bağımsız, sırf tecrübe asla mümkün değildir. İnsan zihni tabiatı tanıma gücündedir. Çünkü onu kendisi inşa ediyor. Tabiat ruhumuzun bir inşası ve terkididir. Bununla beraber zannetmemelidir ki, Kant insanı Allah derecesine yükseltiyor. Allah tabiatı asıl varlık (noumena) olarak hem formu hem içindekilerle yaratır. O âlemin yaratıcısıdır. Halbuki insanın inşa kudreti alçakgönüllüdür. İnsan zihni tecrübeden duyu verilerini alır; onları kendi etkisi ile düzenler, onlara form verir. Bundan dolayı Kant'a göre insan zihni tabiatın yaratıcısı değildir, ancak mimarıdır. İnsan zihni tarafından inşa edilen tabiat asıl varlık (noumena) değildir. Sadece bir fenomendir. Gerçek varlık değildir. Sadece duyularla elde edilmiş bir tasavvurdur. Allah tarafından yaratılmış asıl varlıkların toplamından ibaret hakiki âlem, insan zihni tarafından tamamıyla bilinemez kalmaya mahkûmdur. Onun varlığı ve hassaları yalnız inanç konusu teşkil edebilir, fakat ilmin konusunu teşkil edemez. [55]

8. Yeni metafizikler

Görülüyor ki, Sokrates'in bizzat kendi varlığı hakkındaki bilgiyi kuşatan, inanç konusu olan "bilinmez" âlemi, ^[56] Kant'da noumena halini alıyor. Kant; ahlakı, sanatı, dini, bilgi üstündeki bu noumenal ve mutlak varlığa, inanmaya bağlamaktadır. Kant, noumena'nın öznel kısmına ve akıl edilir özüne vazife şeklindeki şartsız ve kategorik emirle ulaşabileceğimizi göstermiş, yani bir "ahlak metafiziği" yapmıştı. Halbuki asıl noumena, ideal ve nesnel varlıktır. Kant varlığı tümelliği ile kavrayacak hiçbir araç teklif etmedi. Yani bir tabiat metafiziği yapmadı, ^[57] fakat Kant'ın yolundan gidenlerden bir kısmı aklın yapamadığı işi başka bir vasıta ile elde etmeye, yani akıldan "üstün" bir vasıtayla noumena'ya ulaşarak metafizik kurmaya çalıştılar. Bunlara göre zekâ, zihin, akıl eğer varlığın özüne nüfuz edemiyorsa, ruhumuzun başka bir yetisi ona pekiyi nüfuz edebilir. Bu yeni çağırın düşünürleri Schopenhauer, Schelling ve Bergson'dur.

Schopenhauer'a göre "Âlem benim tasavvurumdur." Bundan dolayı o olduğu gibi değil, ancak bana görüldüğü gibi idrak edilebilir. Fakat zihnimden ayrı bütün varlığa yaygın önce bedenimde doğrudan doğruya kavradığım, sonra bitki, hayvan, insan âlemlerinde kıyas yolu ile gördüğüm bir güç vardır ki, bu "irade"dir. İrade ile varlığa nüfuz etmek mümkündür. Çünkü asıl varlığın özü "kör irade"den ibarettir.

Schelling'e göre zihin mantıki düşünce ile varlığı olduğu gibi kavrama gücünde değildir; çünkü zihin sürekli ve sonsuz olan âlemi süreksiz ve kanıtlamalı yani araçlı olarak tanır. Bundan dolayı onu parçalar ve özünü bozar. Zihinle kazandığımız bilgi vasıtalıdır (médiat). Bu sebepten şeylerin aslına uygun değildir. Fakat şeylerin aslını, yani tümel varlığı, doğrudan doğruya vasıtasız olarak (immédiat) kavrayacak başka bir yetiye sahibizdir ki, bu Descartes'ın, Kant'ın anladıklarından

farklı bir anlamda zihni sezgidir (Intellektuelle Anschauung); zihni sezgi ile kavranan bütün tabiat Ruh ile Gerçek'in aynılığı halindeki Mutlak Varlık'tır. Fakat bu bilgi ilmin değil, sanatın ve dinin bilgisini verir. Schopenhauer ve Schelling bilgi dyade'ını kuşatan Aşkın Varlık veya sonsuz dyade'a olan inancı başka başka yönlerden savunmaktadırlar. Birincisi sanat sezgisiyle inancı, ikincisi iradenin terk edilmesi ile inancı birleştiriyor.^[58] Bu bağlantıyı Wagner'in başlıca müzikal dramlarında daha somut olarak görüyoruz.

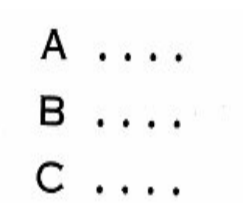
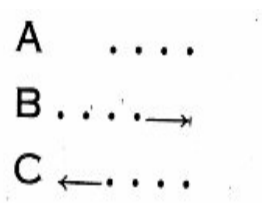
Bergson'a göre zekâ, şeyleri ancak pratik faydaya göre parçalayarak, mekanikleştirerek kavrayabilir. Bundan dolayı zekâ her şeyden önce maddeyi kullanmaya elverişli bir alettir, fakat hayatın, ruhun, asıl varlığın özünü zekâ ile kavramaya imkân yoktur. Çünkü zekâ varlığın bütün bu görünüşlerini ancak onun özünü bozarak, niteliği niceliğe, şiddeti müddete, sürekliliği süreksizliğe indirgeyerek kavrayabilir. Bundan dolayı varlığın süresini (durée) olduğu gibi doğrudan doğruya kavrayacak, zekâ dışında ruhun başka bir yetisine, sezgiye (intuition) başvurmak gerekir. Bergson'un anladığı şekilde sezgi Descartes, Kant, Schelling'in sezgilerinden farklıdır. Burada zihnin hayat ve şuur süresini kendi içinden kavramasından ibaret bir çeşit "iç duyu" anlaşılmaktadır. Fakat onda da öteki filozoflarla ortak cihet, özne-nesne ikiliğini aşan "asıl varlık"la bu mahrem ilginin gündelik bilgilerden farklı oluşudur.

Zamanımız felsefesinde metafizik ile mantık arasındaki birlik kaybolmuştur. İnsan artık varlığa akıl yolu ile nüfuzdan vazgeçmiş görünüyor. Çünkü daha ilkçağda görüldüğü gibi asıl varlık bilinemeyen, bilgiyi aşan ve kuşatan, kendisine bilgidan başka araçlarla nüfuz edilen, kendisi ile aramızda ancak inanç münasebeti olan Mutlak alanıdır. Bilgiyi kuşatan ve temellendiren bu alan olmadıkça, asıl bilgi de açıklanamadan kalır.

Zamanımızda mantıkla metafiziğin kesin ayrılışına karşı (ki bu ayrılış Kant'tan başlar) varlığa nüfuz için zihnin hakikatlerinden başka bir mantık, varlığın akışına uygun yeni bir mantık icat etmek isteyen Hegel'i görüyoruz. Hegel, klasik mantık yerine, bu yeni mantık sayesinde metafiziği yeniden kurmanın mümkün olacağına kani idi. Bu da ona göre dinamik mantık veya diyalektik idi. Fakat tabiat felsefesi, tarih felsefesi gibi varlığın türlü alanlarına tatbiki çalıştığı bu diyalektiğin ne derecede başarılı olduğunu mantık bahsinde göreceğiz. Burada yalnızca şunu işaret edelim ki, modern felsefe Hegel'in istediği yönde gelişmedi. Tam tersine metafizikle mantık arasında gittikçe büyüyen ayrılık, böyle bir mantığın kurulması imkânsızlığını, metafiziğin mantıktan bağımsız olarak, akıldışı (irrational) bir alan olarak yeniden ele alınması gerektiğini gösterdi.

Yeni felsefede bu çığır açanların başında Bergson olduğunu işaret etmiştim. Ayrı ayrı yönlerde bu yeni çığır gittikçe gelişmektedir. En çok Hegel'in yeni mantığına karşı hücumlar bu sistemin parçalanmasına sebep oldu. Bir kısım yeni Hegelciler mantıklarını son derecede daralttılar, eski mantık kadrosuna sıkıştırdılar (Croce, Hamelin vb). Fakat asıl şiddetli tepki Varlık felsefesini mantıktan tamamen uzaklaştıran Kierkegaard'dan geldi. Ona göre var olmayı (existence) orijinal olarak biz kendimizde, kendi öznelliğimizde kavrarız. Varoluşumuz Allah karşısında kendini inkâr ederek meydana çıkar. İnsani varlık, Aşkın (transcendant) Varlık önündeki yeisten, yokluk şuurundan doğar. Halbuki Nietzsche aynı hükme tamamen başka bir yoldan ulaşıyordu. Ona göre insan ancak Allah'ı inkâr ederek kendi varlığını bulabilir. Varlığımız Aşkın Varlık'ın inkârı ile kazanılmıştır. Biri aşkınlığın sonucu, öteki aşkınlığın inkârı yolundan, fakat her ikisi de aynı yönde yani Aşkın Varlık'la, Allah ile insanın karşılaşmaları yolundan

“varoluş”u (existence) elde etmektedirler, öyle ise varoluş felsefesi, müspet veya menfi şekilde daima aşkınlık (transcendence) ile karşı karşıya gelmekten doğuyor. Her ikisinde de metafiziğe “mantıki nüfuz” imkânı tamamen reddedilmiştir. Öteden Max Scheler ve Nicolai Hartmann da “varlık metafiziği” kurmaya çalışmaktadırlar. Onların mantığa karşı aldıkları tavrı burada derinleştirecek değiliz, (çünkü Hartmann’a göre mantık gerçek olmayan, ideal bir varlık alanı teşkil ettiğinden onun tartışması konumuzun dışında kalır.) Ancak her ikisinde de varlığın akıldışı (irrational) özü üzerinde ısrar edildiğine işaret etmek gerekir. Max Scheler belki uzaktan Bergson’a ve Pascal’a benzer. Bu tarzda varlığın özünün zekâ ile, mantıkla, ilim procédé’leriyle değil, fakat varlığın çeşitli mertebelerinde duygu gücüne dayanan bir nüfuz ile, onlarla duygudaş olmakla, kendi deyişi ile sympathie ile kavranacağını söylemektedir. Bu kavrayış tarzı ile mutasavvıfların kal yerine hal’i ve zevk’i koymaları ve varlığın ancak zevk ile tadılarak bilineceğini ileri sürmeleri arasında bir ilgi yok mudur? Mutasavvıflar bu özel görüşte (ki buna ezoterik bilgi diyorlar) tatmayan bilmez (men lem yezuk lem ya’ruf) hadisine dayanmaktadırlar (N. Hartmann felsefesi sonuçlarında ötekinden tamamen ayrılmakta ise de burada incelemeye girmiyoruz). Nihayet burada İngiliz metafizikçisi Whitehead ile Alman metafizikçisi K. Jaspers’i de zikretmek isterim (Özellikle bu sonuncusundan ileriki fasıllarda bahsedeceğim).



V

Mantık Problemi

1. Mantık nasıl doğdu?

Şimdiye kadar felsefeye girişin üç yolundan birisi, yani bilgi problemi üzerinde kısaca durduk. Onun mantıkla ve metafizikle (Varlıkla) ilgisini gördük. Şimdi de bilgi probleminden bağımsız olarak Leibniz'in akıl hakikati (verité de raison) dediği ve olgu hakikati veya zorunsuz hakikate zıt olarak koyduğu prensipler ve bunların temeli olan Mantık üzerinde duralım.

Bütün ilimler var olanların, fenomenlerin bir çeşidi ile uğraşırlar. Mantık zihninin kavramları veya şeyler arasındaki zaruri bağlantıları tetkik ettiği için, onun acaba belirli bir fenomen türü ile uğraştığı, bir Varlık derecesine ait olduğu söylenebilir mi? Bu soru bütün mantık tarihini doldurmuştur. Biz burada, her şeyden önce mantığın nasıl ve hangi düşünceden doğduğu noktası üzerinde durmalıyız.

Görmüştük ki, Parmenides'e göre hakiki Varlık Bir'dir. Değişmez, bölümsüzdür, çünkü süreklidir. Buna karşı Pythagorasçılar ise ortak duyuya (sens commun) dayanarak bununla alay ettiler: "Bir tarlada otlayan iki koyun birbirinden ayrıdır. Şeyler ayrı ayrı birer sayıdır." Fakat ortak duyunun bu hücumuna karşı Elea Okulu'nu Zenon şöyle savunuyordu: Süreksizlik yoktur, çünkü eğer süreksiz (discontinuu) nicelik yani çokluk varsa hareket imkânsız olur. Bir T hareketlisi bir AB hattını hiçbir zaman kat edemez. Çünkü onu kat etmesi için önce bunun yarısını, daha önce $1/4$ 'ünü, daha önce $1/8$ 'ini vs... nihayet $1/8$ kat etmelidir. Kısaca, hakiki hareket fikri sayı fikriyle, süreksizlik ile uzlaştırılmaz. Zenon'un felsefe tarihinde tanınmış olan bu kanıt birkaç şekilde ifade edilmiştir.

1. Birinci şekil şudur: Zenon hareketin imkânsızlığını hareketlinin hedefine ulaşmadan önce onun yarısını, daha önce bunun da yarısını kat etmeye mecbur olması ile ispat ediyor (Yukarıdaki kanıt tersine kullanılmıştır).

2. Akhilleus kanıtı diye tanınmıştır. Koşuda en hızlı olan en yavaş gidene asla yetişemez. Zira arkadan gelen kaçanın hareket ettiği noktaya ulaşarak işe başlamak zorundadır. Öyle ki, en yavaş giden daima biraz ileride olacaktır. Bu kanıt Akhilleus'un kaplumbağayı asla geçemeyeceği şeklindeki paradoks ile ifade edilmektedir.

3. Akhilleus'un oku diye tanınmış olan kanıttır: Ok atıldığı zaman hep bir yerde hareketsiz durmaktadır. Bu da zamanın bölünebilir anlar toplamı olduğu hakkındaki varsayımın sonucudur. Bu varsayım reddedilirse, kıyas da ortadan kalkar.

Zenon'un metodu karşı tarafın postulatlarından birini almak ve ondan iki çelişik sonuç çıkarmaktır. Bunun için Aristoteles ona diyalektiği icat eden diyor ki kendi koyduğu öncülden değil, karşı tarafın kabul ettiği öncülden başlayarak kanıtlama sanatıdır. Zenon Parmenides'i ispata çalışacak yerde onu reddedenlerin çelişmeye düştüklerini göstermeye çalışıyor.

1. Eğer Bir'in büyüklüğü olmasaydı, var olmazdı. Eğer var ise, her bir'in bir büyüklüğü olmalı ve öteki birden ayrı bir yerde olmalıdır, daha ötekiler için de iş böyledir. Bir bölünürse hiçbir parça son değildir. Eğer şeylerin çokluğu varsa, onların hem büyük hem küçük olması gerekir: Büyüklüğü olmaması bakımından küçük, sonsuz olması bakımından büyük (Aynı kanıtlama şeylerin sonlu ve sonsuz oldukları sonucuna varıyor).

2. Zenon hareketin imkânsızlığına dair yeni bir kanıt vermiyor. Yalnız plüralist bir görüşün hareketi ispat edemeyeceğini göstermekle yetiniyor. Bir stadyumdaki hedefine asla varamazsın. Çünkü belirli bir zamanda sonsuz noktaları kat edemezsin. Bütün mesafeyi kat etmeden önce onun yarısını kat etmeye mecbursun, ondan önce onun yarısını, daha önce de

ikisinin yarısını vs. kat etmelisin. Çünkü herhangi verilmiş bir mekânda sonsuz nokta vardır ve sonlu zamanda bu sonsuz noktaya ulaşamazsın.

3. Akhilleus hiçbir zaman kaplumbağaya ulaşamayacaktır. Kaplumbağaya daha ileriden başlama fırsatı vermek üzere Akhilleus onunla yarışa çıkmış olsa, bu en hızlı koşucu daima yine biraz geride kalacaktır. Çünkü Akhilleus hedefine ulaşmak için önce onun yarısını, daha önce onun yarısını vs. kat edecek, böylece Akhilleus daima kaplumbağanın kat ettiği mesafeden biraz geride kalacaktır.

4. Akhilleus'un oku hiçbir zaman hareket etmeyecektir. Çünkü ok süreksiz bir noktada bulunacak, her süreksiz nokta da hareketsiz olduğu için bunun sonucunda ok hareketsiz noktaların toplamında hareketsiz olarak kalacaktır.

5. Zamanın yarısı zamanın iki misline eşit olabilir. Biri sükûn halinde (A), ikisi birbirine zıt yönlerde hareket halinde (B, C) üç takım farz edelim. Bunlar bir stadyumdaki koşucular olsun. Hepsi stadyumun aynı yerinde bulundukları anda B takımı C ve A'nın önünden iki defa geçmiş olacaktır.

O halde C'nin önünden geçmek için gereken zaman A serisinin önünden geçmek için gereken zamandan iki defa uzundur. Fakat B ve C serilerinin A serisine ulaşmak için sarfettiği zaman aynıdır. Şu halde zamanın iki misli onun yarısına eşit olur.

Zenon'un karşı tarafın kanıtlarına ret için başvurduğu bu mantık oyunlarına (paralogisme) paradoks deniyor. Aristoteles onların saçmalığını Organon'un son kitabında gösteriyor. Bütün bu paradokslar aslında süreklinin süreksiz nevinden ifadesi için yapılan gayretten doğuyor. Biz süreklinin parçaları toplamının hiçbir zaman o sürekliliğe eşit olmadığını göstermek için şu yanlış eşit değeri gösterebiliriz:

$$2 = 1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 + \dots 1/.$$

[59]

Çin mantığı Mo-tseu tarafından bir sistem haline konmuştur. Kung-son-lung zamanında da sofizm (safsata) derecesine varmış, görünüş ile hakikati birbirinden ayıramayacak bir hale gelmiştir.^[60] Hsün-tseu bunlardan sonra geldiği için mantık alanında yeni bir doktrini yoktur. O zamanlar “safsata”cıların görünüş (isim) ile hakikati birbirinden ayıramamalarından dolayı “hak” ile “batıl”ı açıklamak için Tcheng-ming-pien adlı eseri yazmıştır. Fakat Çin mantığı zaten Kong-tseu (Konfüçyüs) doktrini alanına girmediği için Hsün-tseu ancak başka tanınmış eski üstatların kuramlarını tadil etmiştir. Burada yalnız onun Mo-tseu’nün kuramından kısaca bahsedelim:

1. Şeylerin şekilleri birbirinden farklı ve belirsizdir (gayrı muayyen). İnsanlardaki duyular da birbirinden farklıdır. İşte bunun için insanlardan her biri kendi duyu ve duygularına göre şeylere isim verdiklerinden görünüş ile hakikat birbirinden ayrılması güç bir şekil alıyor. Yine bundan dolayı insanların ortak olarak kullandıkları isimleri tespit etmek gerekir.

2. İsimleri tespit ederken neye dayanarak hareket edildiği noktasına gelince, burada beş duyunun fonksiyonlarına göre isim verilmekte olduğunu söyleyebiliriz. Şekil ve renklere, görme duyusuna dayanarak isim verilmektedir. Seslerin farkı işitme duyusuna göre ayrılır. Tatlar tat alma duyusuna, kokular koku alma duyusuna göre; ağrı, kaşınma, ısı vs. de deri ve dokunma duyusu yardımıyla ayrılıyorlar. Sevinme, kızma, acıma, hoşlanma, sevmek, nefret etme, arzu etme (isteme) gibi duygular kalp (gönül) ile ayrılırlar.^[61] Kalpte beş duyu ile şeyleri tanıyıp ayırt etme hassası vardır. İşte bilmek, tanımak (ve hissetmek), düşünmek hassaları ile şeyler ayrılır, bu da adlandırma (dénomination) işinin esasını teşkil eder. Başka deyişle, insanların duyguları ve beş duyusu tastamam birbirine benzemediğinden, bu duygu ve duyumların ortak noktaları ele

alınarak bunlara genel bir isim verilirse, böylece şeyler ve olayları birbirinden ayırmak mümkün olur. Yani herhangi bir isim tespit edilirken duyum ve duyguların birleşik noktaları esas olarak alınacaktır.

3. İsim tespitinin önemi: İşte böylece duyum ve idrak fonksiyonlarının ortaklığını (birleşikliğini) anlayınca, bir şeye herkesin kullandığı bir isim verilirken o isim ile asıl şeylerin birbirine uygun olması gerekir. Yine aynı cinsten olanlara aynı ismi vermeli, cinsleri başka olanlara ayrı isim vermeli, tek isim yetenlere tek isim, tek isim yetmeyenlere çift isim yahut (anlam tahlil edilince birleşik bir kavram veren) birleşik isim vermelidir. Misal: Köpek tek isim olduğu için beyaz köpek, sarı köpek gibi türü anlatılmak gerektiği zaman yalnız tek isim ile anlaşılmadığından, “sarı” ve “beyaz” kelimelerini katmak suretiyle çift isim yapılmaktadır. Gerek “tek isim” gerek “çift isim”de türü bildirmek gerekmiyorsa, bunların ikisini de içine alan “ortak isim” kullanılabilir. Mesela öküz, koyun, at gibi hayvanlar yalnız ortak isim ile adlandırılırlar. Yani ortak ismin kapsamı daha geniş, çift ismin kapsamı daha dardır.

Böylece ortak isimleri genel olarak göstermek gerekirse, buna da “şey”, “şeyler” denir. Wu varlıkların (şeylerin) büyük ortak ismidir.^[62] Demek, tabi isimlerden derece derece tümevarımla genelleştirmek üzere yukarı doğru çıkıyor. Nihayet en son kaplama gelince tümevarım sona eriyor. Bundan başka fark, ayrılık esas diye alındığı zaman, derece derece bölümler ve alt bölümler yapılarak farksızlığa gelince zihin duruyor.^[63] Misal: Kuş ve hayvan ayrı isimler olmakla birlikte, bunlar yeniden ayrılırsa kanatlı hayvan (karga, turna), kanatsız hayvan (köpek, maymun) oluyor. Fakat onlar da ilmi surette bölümlere ve alt bölümlere ayrılırsa son bir hadde kalınmıyor (Burada Çin mantıkçısı, Yunan ve İslam mantıkçıları gibi işlem (compréhension) ile kaplamanın (extension) birbiriyle olan

münasebetini göstermektedir).

Hsün-tseu'nün "büyük ortak isim" dediği en genel kavram çeşitli tür ve cinsleri birleştirmek suretiyle meydana gelmiştir ve bitkilerle hayvanları gösteren kompleks bir kavrama aittir. "Büyük ayrı isim" dediği ise kavram muhtevasının (içindekilerin) en son bölünebilir bir parçasıdır.

Kısaca, varlıklar aslında bir isme sahip değildirler. İnsanlar kolaylık olmak üzere ve aralarında sözleşme (convention) olarak eşyaya isim vermişlerdir. Sözleşme ile yapılan bu adlandırma kabul edildiğinden beri, bu conventionel isim tespitinin esası olmuştur: Buna "hakiki isim" denir.

Bu üç kısım, isim düzeltme kuramının inşai (constructive) cihetini temsil etmektedir. Bu kuram ile Mo-tseu o zamanki sofist'leri baltalamaktadır. Mantığın tatbiki kısmına gelince, bu da üç vehimden (illusion) ibarettir. Bunlar da:

1. İsim yüzünden ismi (isimle ismi) karıştırmak,
2. Hakikat ile ismi karıştırmak,
3. İsim ile hakikati karıştırmaktır.

Bunların her birine üç misal gösterelim:

1. Tahkir edilip utanmamak (utanmazlık),
2. Bir veli veya hakim adam kendini sevmez,
3. Hırsız öldüren, insan öldürmüş değildir.

Birinci misal: Hakaret gördüğü zaman her insan utanç duyar. Fakat Sung-tseu, hakaret gördüğü zaman utanç duymadığından bu yalnız Sung-tseu'ye (bir insana) mahsus bir haldir.

İkinci misal: Adam ortak isim olduğu için, hem "hakim adam"ı hem başka adamları içine almaktadır. Buna göre kendisini sevmeyen hakim adam başkalarını da sevmez diye yorumlamak gerekiyor. Sonuç olarak "Hakim kendisini sever" hükmünü çıkarmak lazım geliyor ki, çelişiktir.

Üçüncü misal: Hırsız (çalın adam) çift isimdir. İnsan ise

ortak isimdir. Tabii çalan adam (hırsız) insanlar arasındadır. Bütün bunlar isimlerin kullanılmasındaki vehimlerdir (illusion).

Hsün-tseu daha sonra beş duyunun aldanmalarına dair misallere geçiyor:

1. Dağ ve uçurum düzdür,
2. Duyguda arzu azdır.

Herkesin bildiğine göre dağ yüksek ve uçurum derindir. Dağ ve uçurum düzdür demek bu duyunun bilgisini göz önüne almamak, onların yanılacağını kabul etmek demektir. ^[64]

İkinci misalde beş duyunun yanılmasına ait bir şey yoktur. Bütün insanların duygusuna göre “beş arzu”nun doyurulması gerekirken ise de, insanlar serveti, zenginliği sevmekle aynı zamanda bir kısım malı sevmeyebilirler. Güzelliği sevmekle beraber filan güzel kadını sevmeyebilir ve duyguları belirli bir görüşe göre olabilir.

Mo-tseu bundan sonra, Zenon paradoksları gibi paralojizmelerden bahsediyor ve onlara dair misaller veriyor:

1. Sırıktak ok var,
2. Beyaz at, at değildir.

Atılmış olan bir ok bir direkten öteki direğin bulunduğu yere gidinceye kadar, iki direk arasındaki mesafeyi kat ederken hareket edip etmediği anlaşılmayan bir zaman vardır. Bu sırada okun iki direk ortasında “daima bir yerde” durduğu yahut bir yere bağlı olduğunu söylemek istiyor.

Hsün-tseu “isim”in tarifine gelince şöyle diyor:

“İsim ayrı şeyleri temsil için söylenen kelimedir ve kavram bu suretle kelime (söz) ile ifade edilmektedir. Kelime bir başlık, bir etikettir. Kelime üç türlüdür: 1) Konu, 2) Yüklem, 3) Bağlantı” (Çin mantıkçısının burada tamamen Aristoteles gibi önermenin tahliline girdiğini görüyoruz ki, o da Yunan mantıkçısı gibi akıl yürütmenin türlü şekillerini buradan çıkaracaktır. Yunan mantığına paralel olan ve ondan büsbütün

habersiz olarak kurulan ve gelişen Çin mantığından başka, aynı evrimleri geçiren bir de Hint mantığının bulunduğunu ve bunun nyaya sisteminde olgun şeklini aldığını işaret edelim).^[65]

Görülüyor ki, ilk felsefi tartışmalardan doğan paralogique hükümler mantık işlemlerinin işleminin de başlangıcı olmuştur. Aynı paralogisme'lerden bir kısmının sofistler tarafından Elea Okulu'na karşı ileri sürüldüğünü görmüştük. Euklides'de olgun şeklini alan geometri, tecrübeden bağımsız zihni kurallara dayanan ilk ideal bilgi oldu. Geometri mekân ilişkilerine dair bazı önermeler, tanımlar koyma ve oradan cetvel ve minkale yardımıyla geometri şekilleri çıkarma yolu olarak başladı. Fakat bu ispattan önce gelen ve tecrübeye dayanmayan "tarifler" in ve hareket noktalarının değeri nedir? Bunlar zihnin apaçık (bedihi) diye kabul ettiği önermelerdir diyoruz. Bu önermelerin tecrübe hükümlerinden farkı nedir? İşte burada felsefe ve mantığın önemli bir problemi meydana çıkıyor.

Burada sofistlerden Antiphones, poligondan daireye geçiş sırasında görülen safsatayı (sofizm) göstermektedir. Bu safsata şöyle ifade edilebilir. Eğri = Doğru çizgi. Bundan dolayı sofistlere göre geometri kurallarında ve ahlaki fikirlerde hiçbir kesinlik ve sağlamlık yoktur. Sokrates (Platon'un diyaloglarında) çok defa bu mantık sakatlıklarına itiraz ederek söze başlıyordu. Sokrates ahlaki kavramların sabitliğini savunuyordu. Ona göre bu tümel kavramlar arasında türlü içlemlik (inclusion) bağlantıları vardır. Aynı ahlak kuralı türlü formlara tatbik edilebilir. Adillik kavramı olarak birdir; fakat aileye, vatandaşlara, düşmanlara karşı adil olmak bahis konusu olunca türlü çeşitler içine girer.

Platon Sokrates'in ahlaki "kavram" ını matematik, fizik, metafizik gibi pek çok alana yaydı. Buradan iki türlü akıl yürütme (raisonnement) doğdu: 1) Bir varsayımdan hareketle sonuçlar (neticeler) çıkarır ki, geometride minkale ve cetvel

yardımla elde edilen şekiller gibi, 2) Varsayımlardan hareketle onları akılda zaruri olarak gösteren (meşrulaştıran) prensiplere yükselir. Bunlar kendi başlarına mantığa esas olamamış, fakat bunlardan iki çığır doğmuştur. Bunlar da Demokritos ve Aristoteles çığırıdır.

2. Stoa ve Demokritos mantıkları

Demokritos iki türlü bilgi kabul ediyordu: 1) Saf, rasyonel ve ince bilgi, 2) Saf olmayan ve yalnız duyulara ait bilgi. Birincisi, tekrarlı duyular arasında karşılaştırma ile meydana gelen “kavram” bilgisidir. Demokritos’a göre kavramlar (concept) ortak fikirler (notion commune) demektir. Doğuştan gelmezler. Gerçeğe ait tecrübeden çıkarılmış farz edişlerdir (supposition). Mantığın ilk adımı demek olan bu çıkış sonradan Revakîler^[66] (Zenon), ihtimalciler (Karneades), şüpheciler (Sektus Empirikus) üzerine tesir etti. Revakî (Stoalı) mantığı buradan doğdu. Fakat ilkçağ sonunda ve ortaçağda Aristoteles otoritesi yüzünden yayılamadı. Stoa mantığı aynı zamanda hem Antisthenes’in nominalizminden, hem tıp ilminin ampirik formüllerinden mülahem olmuştur. Bu mantığa göre, bilginin iki temeli vardır: A) Duyu verileri, B) Lecta’lar (dialectique buradan geliyor). Stoalılara göre ilmin hareket noktası olguların tasdikidir (assentiment). Diyalektik burada Platon’da olduğu gibi duyu-üstü Varlık âlemini keşfetmek veya Aristoteles’teki gibi tabiat formlarını mertebelendirmek istemiyor. O, yalnız şimdi tespit edilen vakalar yardımı ile henüz daha olmayanları tahmine elverişli bir vakalar münasebetini (rapport) kaydetmeye yarıyor: Bu adamın vücudunda bere varsa, yaralanmıştır. Yahut bu adamın yarası derinse hayatı tehlikededir, gibi. Stoa mantığına göre gerçekte tür, cins, öz yoktur. İdealar (misal) yoktur. Mantık basitleştirilmiştir. Yalnız ferdi önermeler vardır. Bu önermeler konu-fiilden (bağlantı) ibarettir. Tek başına bu önermeler ilmimizi ilerletemez. Fakat birleşik ve karmaşık (complexe) önermeleri doğurarak ilmi teşkil ederler. Bu önermeler de şunlardır:

I. Şartlı (hypothétique) önermeler: Gündüz olmuşsa aydınlık vardır veya aydınlık varsa gündüz olmuştur, gibi.

II. Bitişik (conjunctif) önermeler: Gündüz olmuştur,

aydınlık vardır, gibi.

III. Nedensellik (causal) önermeleri: Gündüz olduğu için aydınlık vardır, gibi.

IV. Nicelik (quantitative) önermeleri: Daha yeni gündüz olduğu için az aydınlık vardır, gibi.

Stoa mantığından esaslı bir çelişme doğmaktadır: Eğer isimcilik doğru ise fertler dışında hakikat yoktur. Yahut tümel, gerçeğin düzenleyicisi ise o halde nominalizmden vazgeçmelidir. Stoa mantığı:

1. Kavram yerine hükmü koymuştur.

2. Tasdik kuramı ile bilgi kesinliğinin psikolojik cihetini aydınlatmıştır.

3. İlmin kazanılışında şartlı hükümlerin önemli rolünü göstermiştir. İlimlerin bugünkü ilerleyişinde bu hükümlerin yeri çok büyüktür.

4. Aristoteles'in cins, tür işlemleri yerine nedensellik bağlantısı fikrini getirmiştir. Stoa mantığı bu vasıfları ile modern mantığa Aristoteles mantığından çok daha yakındır. Fakat buna karşı aynı mantığın bazı kusurlarını da işaret etmelidir.

a) Modern ilimde yürürlüğü olan kanun fikrinden bu mantığın haberi yoktur.

b) Modern ilme göre şeylerdeki sabitlik ruhun basit bir görüşü değildir.

c) Ferdi fenomenlerdeki nitelikler, kanunlarda bahis konusu olamaz.

3. Aristoteles mantığı

Yunan düşüncesinde bütün bu mantık hazırlanmaları arasında en büyük eser Aristoteles'e aittir. Aristoteles, mantığı metafizikle ahenkli bir bütün olarak kurmuş ve ahenkli olduğu kabul edilen bu bütün yirmi yüzyıldan fazla insan düşüncesine hükmetmiştir. Ancak İslam dünyasında sınırlı tenkitler, hele modern düşüncede 17. yüzyıldan sonraki kıymıdanışlar sonunda mantıkla metafizik arasındaki birlik ve bütünlük çözülmeye başlamıştır.

Aristoteles formel ve tatbiki mantığı aynı eserde Organon adı altında kuruyordu. Ona göre Mantık, organon yani alet ilmi idi ve gayesi var olanları ve özel olarak varlık halinde varlığı inceleyen metafiziği temellendirmektir. Fakat Aristoteles mantığında daha başlangıçta bazı güçlükler meydana çıkmıştır. Ona göre gerçek olan yalnız "fert"tir. Halbuki yalnız tümelin ilmi olabilir. O halde ilmin gerçek olmaması gerekir. Fakat bu güçlük, eğer her fert madde-form'dan ibaret ise ortadan kalkar. Çünkü bu formlar akıl yardımı ile duyulardan ayrılabilirler. O zaman fikir olarak görünürler. Bu fikirler de içlem ve kaplam (şümül ve tazammun)^[67] münasebetlerine göre mertebelenirler ve böylece fert, öz (essence) ile birleşmiş olur.

Aristoteles'e göre mantık ispat etme sanatıdır. Filozofun görevi kanıtlar yardımı ile ve nedensellik münasebetleri ile ispat etmek ve öğretmektir. Tam bir ispat için kesin olarak tarif edilmiş terimlerden hareket etmelidir. Bununla beraber tariften tarife yükselen zincir sonsuzca uzanamayacağı için, düşünce zincirinin başında daima bazı "tarif edilemezler" in kabul edilmesi gerekir. Mesela, matematikte bazı aksiyomlar, postulat'lar böyledir. Bunlar duyulardan çıkarılmış son verilerdir ki, ispatsız ve tarifsiz olarak kabul edilirler.

Bu şartlar altında bir ispatın (burhan) yetkin olması için tasım (kıyas = syllogisme) şeklini alması gerekir. Yani ferdi içine

alan türe, cinse ve öze bağlar. Böyle bir tasım apodictique'dir. Eğer ilk unsurlar sadece muhtemel ve sezginin apaçıklığından yoksun ise, o zaman bilgi diyalektik olur. Filan ve falan fert için seçilen karakterler türe mahsus (spécifique) karakterler ise, aynı türün bütün fertlerine yayılıyorsa, o zaman tasım tikelden tümele gidiyor demektir ki, bu tümevarımdır (induction).

Aristoteles mantığı, metafizikteki dört sebep fikrine dayanmaktadır. Bu dört sebepten ikisi (gaye ve form) estetik mahiyettedir ve Aristoteles'e hocası Platon'dan gelmektedir. Öteki iki sebep (madde ve hareket) biyolojik karakterdedir ve ona babası Stagiralı hekimden gelmektedir. Herhalde Aristoteles mantığı bu sebepler sistemi ile matematik ve fizik ispata elverişli değildir.

Aristoteles Organon'u, ortaçağda klasik şeklini aldığı zaman başlıca üç esaslı bölüme ayrılmıştı: 1) Protheoria: kuramdan önce, 2) Theoria: kuram, 3) Posttheoria: kuramdan sonra.

Protheoria'da filozof önce kelimelerle anlamları arasında ilgileri inceliyor: a) Benzer kelimeler (homonyme), b) Eşanlamlı kelimeler (synonyme), c) Ayrı anlamlılar (paronyme) [68] ayırıyor. Mesela, yazı kelimesi hem kâğıt üzerine çizilen anlamlı sözlere, hem yazlık için çıkılan yere delalet eder (homonyme). Mefhum, kavram ayrı şekillerde olmakla beraber aynı anlama gelir (synonyme).

Bütün kelimeler bir cümle içinde belirli bir role sahiptir. Bir anlam ifade eden en kısa cümle önermedir (proposition = kaziye). Bir önerme konu, yüklem ve bağlantıdan ibarettir. Konu (sujet) cümlelerin temel terimidir ki, vasıflarından birini göstermek üzere yüklem (attribut veya prédicat) ona yüklenmiştir. Yüklem konuya yüklenmesini bağlantı (copule) sağlar. Aristoteles, bir önermede iki kavram arasındaki bağlantıda da şu kuralları tespit ediyor: 1) Kendi başına var olup

yüklem görevini görür, 2) Kendi başına var değildir, yüklem görevini göremez, 3) Kendi başına yoktur, yüklem görevini görür, 4) Kendi başına vardır, yüklem görevini görmez. ^[69]

Aristoteles, mantığının temeli olan kavramları veya onları ifade eden kelimeleri (mantıkta terim = had) inceleyerek işe giriyor. Bunlar Aristoteles'e göre kategorilerdir (makule). Yunanca'da bir kimseye bir şeyi isnat etmekten (katigoris titinos) "yüklenen sıfat" anlamına gelir. Kelimeyi ilk kullanan Platon'dur. Arap çevirmenler ilk defa kelimeyi "katigoria" diye çevirmişler, sonra karşılık olarak makule kelimesini kullanmışlardır. Kategoriler, bize tasavvuru mümkün olan en büyük, en geniş şey sınıflarını gösteren kelimelerdir. Mesela erik ağacı, ceviz ağacı, çınar ağacı vs. hepsi birden ağaç kategorisine girer. Alman filozofu Trendelenburg yalnız kategoriler için bir felsefe tarihi yazmıştır. Bir sınıftan daha geniş sınıfa yükselmek üzere en yüksek cinslere ulaşırız. İşte en geniş kategoriler bunlardır.

Kategoriler Varlığa mı Düşünceye mi aittir? Bu konuda Hristiyan ortaçağı uzun tartışmalara girmiştir. İslam devrinde filozoflar (Farabî, İbn Sina) kategorilerin Varlığa ait olduğu sanısında idiler. İşrakîler (Şehabeddin Sühreverdî vb) Varlık kategorilerinin sayısını dörde indirirler. Bir kısım kelimacılar bunları Düşünce'ye ait sayarlar. Skolastiği dolduran bu bitmez tükenmez tartışmaların sebebi Aristoteles'in bu konudaki müphemliğidir. Onun eserlerinde bazen "kategoriler dilin genel formlarıdır", bazen "gerçek varlığın bize gösterdiği genel formlar için kullandığımız tümel terimlerdir", bazen de "kategoriler Varlığın en genel görünüşleridir" tarzında tariflere rastlanır. Aristoteles felsefesi kategoriler dediğimiz tümel kavramların karşılığı olan dış âlemde şeyler vardır diye düşünmek zorundadır, öyleyse onları yalnız kavramlar ve fikirler gibi kabul etmemektedir.

Aristoteles, mantığın esasını teşkil ettiği kadar, metafiziğin de ana kavramları olan 10 kategori saymaktadır.

I. Cevher (Yunanca'da Hypokeimenon veya ousia diye geçiyor. Yeni Platoncu felsefede aynı yerde hypostasia kelimesi kullanılıyor.) Latince substantia kelimesi bütün Batı dillerine yayılmıştır. Sub + stantia = altta duran şey = fenomenlerin, değişen şeylerin temeli demektir. Çünkü o bütün değişen şeylerin altında gizlidir, öteki kategorilerin toplamına arazlar (accidents) diyor. Böylece genel olarak kategoriler cevher ve arazlar diye ikiye indirilebilir.

İlk cevher ferttir. İkinci cevher cinstir. Mesela filan insan bir cevher ise ona nispetle ikinci dereceden insan türü de bir cevherdir. Cevherin başlıca hassaları şunlardır: 1) Kendi başına vardır, kendinden başka bir konuya girmez. 2) Eşanlamlı yüklem alır: Mesela zeki, düşünceli, konuşan insan gibi. 3) Cevher her zaman gerçek bir şeye delalet eder: Bu vasıf yalnız ilk cevherler içindir. Tür, cins halindeki cevherler kavramdan ibaret olabilir (Bu, Aristoteles'in isimcilik lehine tefsir edilmesine imkân verir). 4) Cevherin aksi yoktur. 5) Cevher aza ve çoğa elverişli değildir. Aynı cevher akisleri alabilir, yani kendinde akisler birleşebilir.

II. Nicelik (kemiyet = quantité) Arapça "kem = kaç?" sorusunun cevabı olduğu için "kemiyet" deniyordu. Türkçe'de "Nice?" sorusunun cevabı olan miktarları ifade eder. Nicelik matematik ilimlerin ve kısmen fiziğin konusunu teşkil eder. Üç türlü nicelik vardır: 1) Süreksiz veya ayrı nicelik (kemiyet-i munfasıla): Bunlar sayılardır. 2) Sürekli veya bitişik nicelik (kemiyet-i muttasıla): Bu da fiziğin konusu olan zaman ve harekettir. 3) Değerlendiren nicelik: Birinci nicelik yardımı ile ikinci niceliğin ölçülmesinden ibarettir (kemiyet-i kayyime). Bu, geometri ve fiziğin konusu olan mekândır: Geometri şekilleri buradan çıkar.

Niceliğin üç hassası vardır: 1) Akisleri yoktur. Az çoğun aksi değildir, çünkü onlar görelidirler (relatif). 2) Değerlendirilmiş niceliğin azlığı veya çokluğu olamaz. Büyük veya küçük üçgen arasında fark yoktur. 3) Niceliğin özel hassası da eşit veya eşitsiz olabilme imkânıdır.

III. Nispet (izafet = relation): Kendinden başka şeyler dolayısı ile var olan veya kendinden başka bir şeye nispet edilen şeyin haline nispet derler: Daha büyük, iki misli, yeti, yetililik, güç, bilgi vs. gibi. Çünkü bir kimsenin bilgisi ancak bir şeye nispetlidir. Bilgi bir şeyin bilgisidir. Duyu bir şeyin duyusudur. İdrak, bir şeyin idrakidir (Aristoteles'in bu noktadaki düşüncesi 20. yüzyılda F. Brentano ve Husserl'in fenomenolojisine zemin hazırlayacaktır).

Nispetin dört hassası vardır: 1) Nispi olan (veya görelî olan), akisleri olan şeydir. Erdem-düşüklük, bilgi-bilgisizlik gibi. 2) Nispet azlık ve çokluğa elverişlidir, fakat bunun istisnaları vardır. 3) Nispet hep karşılıklı terimlere tatbik edilir: "Baba, oğlun babasıdır", "Oğul, babanın oğludur" gibi. 4) Nispetler zamandaş olarak vardır: Mesela çift tekin olduğu yerde vardır. Büyük küçüğün olduğu yerde bulunur, gibi.

IV. Nitelik (keyfiyet; qualité): Bu terim de Arapça "keyfe = nasıl?" sorusunun cevabı olduğu için kullanılmakta idi. Türkçe Nite? = nasıl'dan "nasıllık" anlamına gelmektedir. Şeylerin filan ve falan tarzda olmalarını sağlayan yeti halidir. Niteliğin türleri şunlardır: 1) Yatkınlık ve yeti: Bunlar başlıca alışkanlıklar ve kazançlardır ki, Latince karşılığı "habitus" her iki anlamı gösterir: Sıcaklık, sağlık, hastalık gibi. İslam filozofları buna "melekât-i râsiha" derler: Bilgi, erdem (fazilet), düşüklük (rezilet), tasvir, yazı gibi. 2) Tabii güçler (virtus): Akıl, hafıza gücü, irade, beş duyu gibi. Bunu "meleke" kelimesi ile de karşılarlar. 3) Duyu nitelikleri (qualités sensibles): Tatlılık, acılık, soğuk, sıcak, renkler, kokular vs. gibi. 4) Form (suret): Bir şeyin eğriliği,

kırıklığı, doğruluğu gibi.

Niteliğin başlıca hassaları şunlardır: 1) Nitelik akisleri alır: Adillik-zalimlik, ak-kara, doğru-yanlış gibi. Fakat orta terimde bulunan niteliklerin akisleri yoktur: turuncu, esmer, solgun gibi. 2) Azı ve çoğu alabilir. Yalnız şekil (figure) bu hassayı almaz. Geometri şekillerinin azlığı ve çokluğundan bahsedilemez. 3) Niteliğin özel bir hassası da benzer ve aykırı (semblable et dissemblable) olabilme gücüdür.

V. Yer (mahal = lieu): Arapça “eyne = nerede?” sorusuna cevap olan kategoridir. “Hoca nerede?”, “Kalem yazıhane üzerinde mi?”, “Çarşıya gittim” vs. şekillerinde ifade edilir. Yer belirtilmesi kategorilerden (sonradan mekân diye ayrılan) bir ilineği teşkil eder.

VI. Zaman: Arapça “meta = ne zaman?” sorusuna cevap olan kategoridir: “Sokrates hangi yüzyılda yaşıyordu?”, “Yarın gelirim”, “Biz Eski Yunan’dan 25 yüzyıl sonra yaşıyoruz” gibi.

VII. Durum (vaz’ı = position): Ayakta durmak, oturmak gibi.

VIII. Varlığı olmak (possession = mülk): “Benim kitabım var”, “Filanın çifti çubuğu var” gibi. Bu kategori Fransızca avoir fiili ile de ifade edilir. Türkçe’de “var” kelimesi aynı zamanda exister veya être fiillerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır: Allah vardır (Dieu est) veya Âlem vardır’da (le monde existe) olduğu gibi. Bu önemli kavram karışması felsefe bakımından birçok karışıklıkların doğmasına sebep olabilir. Çünkü Allah’ın veya özün (mahiyet = essence) var olması ile insanın varlığa çıkması (exister) birbirinden çok farklı olduğu gibi, burada insanın kendi dışında olan bir şeye sahip olması gündelik anlamına gelen varlığı olmak (avoir ve posséder) yalnız felsefede değil, gündelik dilde de karıştırılmayacak kadar ayırırlar.

IX. Etki (fiil = action): Kesmek, sevmek, kırmak gibi. Türkçe’de bazen hareket kelimesi ile de karşılanıyor. Arapça “fiil”

kelimesi çok müphemdir. Çünkü aynı kelime hem “acte” hem “action” karşılığı olarak kullanılmakta idi ki, bu ikisi arasında Aristoteles felsefesinde çok büyük fark vardır. Aynı kelimeyi kullanmak yanlıştır. Türkçe’de “acte” karşılığı “akt” veya “fiil” kelimelerini kullanıyoruz.

X. Edilgi (infial; passion): Seviilmek, kesilmek, kırılmak gibi. Arapça’da “infial” kelimesi Osmanlıca’da “gücenmek, öfkelenmek” anlamına geldiği için, Türkçe olmamasından başka, anlam karışıklığına da sebep olmaktadır. Passion kelimesinin sonradan psikolojide aldığı anlamı da buradaki mantık ve metafizik terimi ile asla karıştırmamalıdır. Bu son iki kategori Aristoteles’te olduğu gibi sonraki filozoflarda da önemli bir yer tutar. Stoacılar logos tabirini organon (alet) yerine kullandılar (Mantık buradan geliyor). Stoacılar göre kategoriler beştir: Cevher, nitelik, varlığı olmak, durum, nispet. Yeni Platonculara göre kategoriler, 1) Duyu kategorileri, 2) Akıl kategorileri diye ayrılır. Ortaçağ kategorilerin sayısı bakımından bazı tartışmalar yapmış, fakat onların varlığı ifade eden mantık şekilleri olmaları bakımından Aristoteles görüşünden ayrılmamıştır. İlk defa modern felsefede Kant kategorilerin yeni bir tarzda incelenmesine girdi. Ona göre kategorilerin metafizik hiçbir özü yoktur. Tam tersine, onlar zihnimizin “ideal formları”dır. Biz tecrübeyi onlar yardımı ile yapıyoruz. Yani onlar tecrübeden önce zihinde vardır ve bilginin kurulmasını temin eden zihin yetileridir. Bundan dolayı Kant kategorilere zihnin a priori formları diyor. Biz onları dış âlemde var olarak bulmak şöyle dursun, tam tersine dış dünya hakkındaki bilgiyi ancak şuurla zaten a priori olarak bulunan bu kategorilerle elde ediyoruz. O suretle ki, şuurun kategorilerden ibaret olan formu ve duyular yardımı ile dış dünyadan gelen madde, yani duyu verileri birleştiği zaman bilgi kurulur. Yalnız Kant bilginin kuruluşunda duyu ve zihin derecelerini ayırır. Duyu verilerinin önce duyu

gücüne ait ideal formlar olan mekân ve zaman tarafından kavrandığını, sonradan bu ilk bilginin zihin kategorileri olan nicelik, nitelik, nispet, tavır süzgecinden geçtiğini söyler. Bu da gösteriyor ki, Kant Aristoteles'in on kategorisinden cevher, etki, edilgi, possession ve durumu dışarıda bırakmıştır. Kant'ın cevheri asıl varlık (chose en soi) halinde bilgi dışında bırakması, bilinemez sayması, öteki kategorileri de tavır (modalité) adı altında toplaması, Aristoteles ile Kant arasında kategoriler bakımından işaret ettiğimiz bu ayrılık eski metafizik ile modern felsefe arasındaki derin farkın temelini teşkil etmektedir ki, bunu ilerde etraflı olarak göreceğiz.

Aristoteles Kategoriler kitabının son kısmı olan *hypothēoria*'da onların birbirleriyle ilgilerini açıklıyor. Başlıca şu bağlantılar ele alınmıştır: 1. Zıtlık, 2. Akisler, 3. Öncelik, 4. Zamandaşlık, 5. Hareket.

1. Zıtlık (opposition): Dört türlüdür:

a) Nispilerin zıtlığı: Çift-yarım gibi.

b) Akislerin zıtlığı: İyilik-kötülük gibi.

c) Eksiklik ve sahip olma zıtlığı: Görmek-körlük gibi.

d) Olumluluk-olumsuzluk zıtlığı: Oturmuş-oturmamış

gibi.

Bu zıtlık kuramı Aristoteles sisteminde büyük bir rol oynar.

2. Akis (contrariété): İyilik kötülüğün aksidir. Hastalık sağlığın aksidir. Adillik zalimliğin, cesurluk korkaklığın aksidir. Akislerin yerleri değiştirilebilir. Fakat iyilik kötülüğün aksi olduğu gibi, bazen kötülük de kötülüğün aksidir: Sefihlik ile sefillik gibi.

Aksin de hassaları vardır: a) Kötülük iyiliğin aksidir. Yahut iki kötülük birbirinin aksi ve orta terim (hadd-i evsat) iyilik olabilir, b) Akisler arasında da varlık bakımından karşılıklılık yoktur, c) Akisler aynı cinsten, aynı türden, aynı

şeylere tatbik edilmezler: Adillik ve zalimlik insanların kalbindedir.

3. Öncelik (priorité): Bir şey öteki bir şeyden beş türlü önce olabilir.

a) Sebep ve eser önceliği (nedensellik): Mimar ile bina, yazar ile eser arasındaki öncelik-sonralık gibi. Burada sebep daima eserden önce gelir.

b) Zamana nispetle öncelik: Bir şeyin başka bir şeyden daha eski olduğu söylenebilir. Platon, Aristoteles'ten öncedir gibi.

c) Art ardalık bakımından öncelik (tevali): Bir, ikiden önce gelir.

d) İlimlerin düzeninde de öncelik vardır: Aksiyomlar geometrinin ispatlarından önce gelirler.

e) Öncelik üstünlükten de ileri gelir: En iyi, en şerefli gibi.

4. Zamandaşlık fikri: İki şeyin aynı zamanda var olması haline zamandaşlık denir. Bu iki şey birbirinin sebebi değildir: Çift ve yarım gibi. Fakat cins ve tür arasında zamandaşlık yoktur. İki türlü zamandaşlık vardır: a) Zaman içerisinde değildir. Ulvi ve mutlaktır. Allah ile sıfatlarının zamandaşlığı gibi. b) Tabiat zamandaşlığı. Biri ötekinin sebebi olmayan şeyler arasında vardır.

5. Hareket: İkişer ikişer birbirinin zıttı olan altı türlü hareket vardır:

a) Doğuş-dağılış (kevn ve fesad)

b) Artış-eksiliş

c) Bozulma-yer değiştiriş

Hareketin bu altı şeklinden yalnız altıncısı fiziğin gündelik anlamda kastettiği harekettir. Aristoteles felsefesinde hareket metafizik bir prensibin sonucudur: Bu da (önceden gördüğümüz gibi) kuvveden fiile geçiştir. Hareketin altı şekli de

Aristoteles'e göre kuvveden fiile geçmenin türlü görünüşleridir.

Aristoteles Organon'un Peri Hermeneias kitabında dil problemini inceliyor. Dil fikrin özel olarak sözün (Logos) ifadesidir. Kelimeler, sözde (nutuk) ruhun değişikliklerinin hayalidir. Yazı sözün ifade ettiği kelimelerin hayalidir.

Kelimeler basit veya bileşik, işaretli veya işaretli olmayan olabilirler. Beyan (énoncé) veya hüküm'ün başlıca unsurları isim ve fiil'dir. İsim, zaman ayırmadan hiçbir bölümünün ayrı belirtisi^[70] olmayan kelimenin itibari olarak belirlediği şeydir. Calipos = Cali + hypos gibi. Çocuk ve hayvanların sesleri bunun en basit ilk şekilleridir. Belirsiz isim = İnsan-değil. Mahal-i isim = philonos gibi.

Fiil (verbe) özel belirtisinden başka zaman fikrini kuşatan ve parçalarının ayrıca anlamı olmayan kelimedir. Başka şeylere yüklem olan şeylerin işaretidir. Sağlık = isim, sağdır = fiil gibi. Belirsiz fiil = Varlık'a ve varlık-değil'e aittir. Mahall-i fiil: = iyi olacak, iyi idi gibi.

Cümle (proposition; satz): İtibari anlamı olan ve parçalarını ayırınca ayrı ayrı birer şeyi belirleyen (signifier) beyandır (énoncé). Olumluluğu ve olumsuzluğu yoktur: "İnsan bir şeyi belirtir" gibi. Her cümle beyanı (énonciatif) değildir. Yalnız kendisinde doğruluk ve yanlışlık olan cümle beyanıdır. Doğruluk ve yanlışlık bütün konuşmada (discours) yoktur. Mesela dua (prière) bir cümledir: "Allah bize mağfiret versin!" gibi; fakat doğruluğu ve yanlışlığı gerektirmez. Aristoteles felsefesine göre bu, mantıktan ziyade Retorik'i ve Poetika'yı (Bedi ve Beyan) ilgilendirir.

Önerme (kaziye; proposition) beyanı cümledir. Birincisi olumlu, ikincisi olumsuz olarak iki şekil alır. Ondan sonra da önermeler anlamlarının kaplamının darlığı ve genişliği bakımından tümel ve tikel olurlar.

Olumluluk (icab) bir şeyi başka bir şeye bağlayan

beyandır.

Olumsuzluk (selb) bir şeyi başka bir şeyden ayıran beyandır.

Çelişme (tenakuz) birbirine zıt olan olumluluk ve olumsuzluk arasındadır. Her olumluluğun bir zıt olumsuzluğu, her olumsuzluğun bir zıt olumluluğu vardır. Bundan anlaşılır ki, Aristoteles'e göre çelişme her şeyden önce mantığa ve hükümlere aittir. Fakat sonradan Aristoteles çelişmeyi şeyler arasında da aramış ve bunu metafizik bir prensip haline koymuştur.

Tümel önerme: Birçok şeylere birden yüklenebilen önermedir.

Tikel önerme: Birçok şeylere yüklenemeyen, yalnız bir şeye yüklenen önermedir.

Basit ve birleşik önermeler: Basit olumlama ve olumsuzlama tek şeyi tek şeyle beyan eder: Her adam beyazdır gibi. Tek kelime, tek fikir teşkil etmeyen iki şeyi ifadeye yarıyorsa bu basit olumlama, basit olumsuzlama değildir.

Geleceğe çevrilmiş olan ihtimali önermeler: Olmuş veya olmakta olan şeyler zaruri olarak doğru veya yanlıştır. Tümel bir surette ifade edilen tümel şeylerden biri daima doğru, öteki yanlıştır. Tikel şeyler için de bu doğrudur. Fakat ferdi şeyler ve geleceğe ait şeyler için soru böyle değildir. Geleceğe ait iki önermeden ikisinin de doğru veya yanlış olmaları, zaruri değildir, öyle ise bu tür önermelere ihtimali önermeler denir. Aristoteles ihtimali önermelere mantığında ayrı bir yer veriyorsa da, onun felsefesi esasında zaruri önermelere göre kurulmuş olduğu için, bu soru derinleştirilmemiştir. Sonradan zamanımızda ihtimaliyet mantığı çığını açanlar onu başlı başına yeni bir ilim haline koymaya çalışmaktadırlar.

Her önerme (belirli veya belirsiz) bir isim ve bir fiilin birleşmesinden doğar. Fakat gramerdeki bu analiz mantığa olduğu gibi tatbik edilemez. Orada önermelerin unsurları başka adlar alacaklardır.

Aristoteles önermeler arasında özel olarak modal olanlara önem veriyor. Bunlara İslam mantıkçıları “kazaya-yi müveccihe” diyeceklerdir. Modal önermelerin zıtlık kuralları başlıca şu esaslara bağlıdır: mümkün, zaruri, mümkün-değil. Bu üç esas olumluluk ve olumsuzluk esaslarına göre karşılaştırılınca, bunlardan birçok şekiller elde edilebilir:

olumluluk	olumsuzluk
mümkün	mümkün değil
ihtimali	ihtimali değil
imkânsız	imkânsız değil (zorunsuz)
zaruri	zaruri değil
hakiki	hakiki değil

Bu karşılıklı terimler arasında mümkün ve mümkün değil varlık dışına (non-être) aittir. Onların sırf mantıki değerleri vardır. Varlık alanına girmezler. Muhtemel ve zaruri ise varlık ve gerçek alanına aittir. Mümkün zarurinin ardından gelir. Eğer onu takip etmezse çelişik (contradictoire) olacaktır.

Aristoteles Organon’un Birinci Analitikler (El-Analitikü’l Ulâ) adını verdiği kitabında ispatla uğraşılıyor. Bu bahsin konusu burhandır.

I. Burhan (démonstration): İspatın üç esaslı unsuru vardır: Önerme, terim, tasım (kıyas).

1) Önerme: Bir şeyi başka bir şeyle tasdik veya reddeden beyandır; o da tümel, tikel ve belirlenmemiş (indéfinie) olur.

Tümel: Yükleme bütün şeyde veya hiçbir şeyde olduğu zaman önerme tümeldir.

Tikel: Yükleme şeyin bir kısmı ile tasdik veya inkâr edildiği zaman tikel önermedir.

Belirlenmemiş: Tümellik ve tikellik işareti olmadan yüklem konu tarafından tasdik veya reddedilirse belirlenmemiştir.

Burhanlı önerme: Çelişmenin iki kısmından birini koyar. Zira burada ispat için bir problem değil, bir prensip konuyor.

Diyalektik önerme: Problemi çelişmeleriyle beraber koyar. Fakat her ikisinde de tasım (kıyas; syllogisme) teşekkül edebilir. Bir önerme başka bir şeyi tasdik veya reddediyorsa, o önerme tasımlıdır (kıyası). Çelişmenin iki kısmını içine alıyorsa yahut tasım şeklinde yalnız görünüşü ve ihtimaliyi (probable) kabul ediyorsa diyalektiktir (cedelî).

2) Terim (had): Önermenin unsuruna, yani yükleme veya onu yüklediğimiz konuya terim derler.

3) Tasım (kıyas): İçerisine bazı önermeler konulunca, bunlardan başka bazı önermelerin çıkarılmış bulunduğu beyan veya cümledir. Tam tasım, önceden kabul edilmiş verilerden başkasına ihtiyacı olmayan tasımdır. Eksik tasım, önceden verilmiş terimlere göre zaruri olan, fakat önermelerde açıkça gösterilmemiş birçok veriye muhtaç bulunan tasımdır.

II. Mutlak önermelerin aksedilmesi: Burada ne zaruri, ne

ihtimali olmayan önermeler bahis konusudur. Bu akis şekilleri şunlardır:

Olumlu tümel-olumsuz tümel: A hiçbir B değildir. B hiçbir A

olmayacaktır.

Olumlu tikel-olumsuz tikel: Bazı A'lar B ise bazı A'lar C

değildir.

III. Modal önermelerin aksedilmesi: Bunlar zaruri ve ihtimali olan önermelerdir. Metafizik alanda en önemli önermeler de bunlardır. Kuralı şudur:

1) Orta terim iki sondan birinin konusu birinin yüklemidir.

2) Orta terim iki sonun yüklemidir.

3) Orta terim iki sonun konusudur.

a. Önermelerden biri zaruri, öteki mutlak olunca, sonuç zaruri olur.

b. İhtimali önerme zaruri olmadığı gibi, kabul edilmediği zaman hiçbir imkânsızlığı gerektirmez.

Aristoteles mantığının ortaçağda tanınmış olan başlıca tasım (kıyas) şekilleri şöyle kısaltılabilir:

Şekil 1: Son terim orta terimin tümünde dahil, orta terim de ilk terimde dahil olmalı veya olmamalıdır.

Orta terim diye, bir başkasında dahil bulunduğu halde, kendisi de başka bir terimi içine alan ve bu durumu ile o iki uç arasında orta yerde olan terime denir.

İki terimler: Başka bir terimin içinde bulunan terim ile bir başka terimi içine alan iki uç terime denir.

Büyük önerme (kübra) diye, kendisinde orta terim bulunan önermeye denir.

Küçük önerme (sugra) diye, orta terimin konusu olan küçük terimin bulunduğu önermeye denir. [\[71\]](#)

Şekil 2: Bir terim bir yandan birinci terimin bütününe dahil iken, öte yandan ikinci terimde asla dahil değilse, yahut her ikisinin de içinde ise veya dışında ise buna ikinci şekil denir.

Burada:

Orta terim: Diğer ikisine yüklem olan terimdir.

Terimler: Onun yüklenmiş olduğu iki uç terimlerdir.

Bu şekilde tam tasım yoktur. Terimler tümel olsun veya olmasın, tasım mümkündür.

Şekil 3: Yahut her ikisi de aynı terime tümel olarak yüklenmişse veya yüklenmemişse buna üçüncü şekil denir. Orta terimin en uzak olanına büyük terim, en yakın olanına küçük terim denir. Burada tam tasım yoktur. Fakat terimler orta terime tümel olarak bağlanmış olsun veya olmasın, tasım mümkündür.

Modal tasımlar (kıyasat-ı-müveccihe) Aristoteles mantığının gevşek tarafıdır. Öğrencisi Theophrastus tarafından “sonuç en zayıf öncülden sonra gelir” prensibi ile basitleştirilmiştir. Aristoteles’in modal tasımları şu şekilde tertip ediliyor:

apodictique ^[72]	apodictique
apodictique	assertorique ^[73]
problématique	problématique
problématique	assertorique
problématique	apodictique

Aristoteles mode = darb veya cihet tarifini bilmiyordu. Modalité’yi tarif etmemişti. Yalnız iki tarz görüyordu: zaruri ve ihtimali.

I. Öncüllerinden biri zaruri (apodictique) öteki beyani (assertorique) olan tasımlar:

a) Zaruri öncül küçük önerme olunca, sonuç beyani olur.

b) Sonucun zaruri olması için, zaruri öncülün tümel olması ve öncüllerden biri menfi olduğu halde, zaruri öncülün yalnız tümel değil, aynı zamanda olumsuz olması gerekir.

II. İki öncülü ihtimali olan tasımlarda sonuç daima ihtimalidir. Büyük önermenin tümel olması gerekir ve yeter. Zira ihtimali olumsuz bir önerme ihtimali olumlu bir önermeye değiştirilebilir.

III. Öncüllerden birinin ihtimali, ötekinin beyani olduğu tasım şekillerinde, sonuç daima ihtimali değildir.

a) Küçük önerme ihtimali olduğu zaman tasım eksiktir, sonuç ihtimalidir.

b) Büyük önerme ihtimali olduğu zaman tasım yetkindir ve sonuç ihtimalidir.

2. Orta terim hakkında araştırmalar: Tasımların kuruluşunu bilmek yetmez, aynı zamanda nasıl kurulduğunu bilmek gerekir. Tasımların kurulmasında en önemli rolü oynayan unsur orta terim'dir. Orta terim bazı terimlere yüklem görevini görür. Bazı terimleri de kendisine yüklem olarak alır. Orta terimin rolüne göre önermelerin aldığı durum şöyle gösterilebilir:

Olumlu tümel sonuç - tümel sonuç

Olumsuz tümel sonuç - tikel sonuç

Aristoteles orta terimin bütün ilimlerdeki tatbiki rolü üzerinde duruyor. İlim, sanat ve felsefede rolü aynıdır. O her konunun etrafında, ona yüklem olan şeyle kendisinin yüklenebileceği şeyi birleştirir. Bu bağlantılardan daima en büyük miktarını toplamaya gayret etmelidir. Bütün ilimlerin özel prensipleri vardır. Fakat konu elde edildikten sonra orta terimlerle onlardan kural olacak mahiyette ispatlar çıkarmak mümkündür. Hasılı orta terim bütün ilimlerde (metafizikten poetikaya kadar) ispatı sağlayan esaslı araçtır.

3. Aristoteles bundan sonraki bölümlerde ispatın en yetkin şekli olan tasım dışındaki başka mantıki yöntemleri (procédé) anlatıyor. Kendisinden önce Platon, Sokrates, sofistler vb. tarafından kullanılmış olan bu akıl yürütme (istidlal) şekillerinin tahlili ile Aristoteles aynı zamanda tasımın üstünlüğünü göstermiş oluyor.

A) Bölüm metodu: Bölüm daima bir çeşit savı kanıtsamadır (müsadere al-el-matlub; pétition de principe). Tümelî orta terim olarak alır. Sonucu daima farazidir. Asla olumsuz olamaz. Mesela hayvan = A, ölümlü = B, ölümsüz = C,

insan = K olduğuna göre, bölüm şu suretle ifade edilir: Her hayvanın ölümlü veya ölümsüz olduğu söylenir. Yahut A büsbütün ya B, yahut C'dir. Şu halde bölüm hiçbir şeyi ispata gitmiyor. Yalnızca farz ediyor. Platon tarafından diyaloglarında kullanılan bu metoda göre bölümle ispat edilmesi gereken şey iki terim ve fasıllardır.

B) Savı kanıtsama (müsadere alel-matlub): Yanlışın cinsini işaret için, zaten ispatı istenen şeyi kullanmaktan ibarettir. Savı kanıtsama şu hallerde kullanılır: 1) Tasımın tamamından düzgün kurallı bir sonuç çıkarılamadığı zaman, 2) Daha bilinmeyen veya aynı derecede bilinmeyen terimlerle sonuç çıkarıldığı zaman, 3) Öncül, sonuç yardımı ile çıkarılmaya kalkıldığı zaman.

Savı kanıtsama yanlıştan korunmak için kullanılan zihni bir kontrol şekli olduğu halde, genel olarak onun kontrol için kullanıldığı son yanlış şekli, yani öncülün sonuç yardımı ile ispatı (zaten ispatı istenen şeyin kanıt diye kullanılması) hali savı kanıtsama ile karıştırılmaktadır.

C) Yanlış akıl yürütme: Sonucun yanlışlığı daima öncüllerdeki ilk yanlışlığa bağlıdır. Bunun için bir akıl yürütmeyi meydana getiren tasım şekillerinin her birini ayrı ayrı kontrol ederek öncüller ile sonuçlar arasında sonuçluluk (conséquence) olup olmadığını araştırmak gerekir.

D) Catasyllogisme (katı tasım): Bir konu üzerinde konuşanlardan biri kendi başına tartışmaya girerse yahut ona sonucu kendi aleyhinde olan bir beyan (assertion) yüklenirse, burada Aristoteles'in deyişi ile catasyllogisme olur.

E) Yanlış: Bir tasımda yanlış şu hallerde meydana çıkar:

a) Orta terimler büyük önermede dahil veya küçük önerme ona dahil değilse.

b) Küçük terimin bilinmemesi halinde.

c) Öncüllerden her ikisi de olumsuz olursa.

F) Akıl yürütmenin bütün şekillerinin tasıma indirilmesi:

Terimlerin karşılıklılığı:

1. sonucun aksi sureti ile önermelerin karşılıklı aksi,
2. Büyük terimin aksi sureti ile sonucun aksi,
3. Küçük terimin aksi sureti ile sonucun aksi.

Tümevarım (induction), orta terimi olmayan akıl yürütme tarzlarında meydana çıkar. Tümevarımlı tasım (kıyas) iki terimden birisinin -büyük terimin- öteki terim, yani küçük terim yardımı ile çıkarılması halidir. Tümevarım (istikra) iki türdür:

1. Yetkin tümevarım: Türden cinse doğru yükselir.
2. Eksik tümevarım: Türden türe doğru çıkar.

I. Misal (tümevarımın bir çeşidi): Bütün tikel haller üzerine kurulmuş değildir. Genel bir sonucu yeni özel bir hale tatbik sureti ile nihayet bulur. Gündelik hayatta bu tümevarım şekli kullanılır.

Aristoteles İkinci Analitikler'de burhanı, ilmi tasımdır diye tarif ediyor. Burhanın dayandığı şartlar şunlardır:

1) Öncülleri hakikidir, yani gerçeğe dayanır, 2) Öncüller ilktir ve ispat edilemezler, 3) Sonuçtan daha akılla kavranır ve önce gelir, 4) Sonucun sebebi olacak mahiyettedir.

Burhanın hareket noktaları şunlardır:

I. Aksiyomlar: Çelişmezlik ve üçüncü terimin olmayışı prensiplerine dayanır. Bunlar bütün ilimlerde birleşik olan önermelerdir. Fakat bazılarının kapsamı ötekilerden dardır. Mesela niceliklere tatbik edilen "İki taraftan eşit miktarlar çıkarılırsa, eşitlik sabit kalır" şeklindeki aksiyom yalnız matematik ilimler için doğrudur.

II. Davalar (thèse): Çeşitli ilimlere mahsustur: a) Varsayım (hypothèse): Filan veya falan şey olmuştur veya olmamıştır gibi, b) Tarif (définition): Filan veya falan şeyin ne

olduğunu gösterir.

Böylece bir ilimde ispata yarayan üç esas vardır: 1) Cins (genre), 2) Aksiyomlar (ispattan önce gelirler), 3) Arazlar veya yüklem (attribut).

Cinsin bunlara sahip olduğu, aksiyomlar yardımı ile ispat edilir.

Aristoteles'e göre ilim daha az alışılmış, fakat daha akılla kavranırdan (intelligible), daha az alışılmış ve daha az akılla kavranıra doğru bir ilerlemedir. Şu halde, ilk safhada karşımıza matematik ve özel geometri çıkar. İkinci Analitikler'in bütün misalleri matematikten çıkarılmıştır. Aksiyom kelimesi matematikten geliyor. Aristoteles'in aksiyomları, Euklides'in "ortak kavramlar"ına karşılıktır. Aristoteles'in "varsayım"ları gene Euklides'in postulat'larına karşılıktır. Nitekim sonradan da matematik Aristoteles'in terimleri ile Euklides'inkileri birleştirdi.

Aristoteles, ispat metodu dışında iki esaslı yanlış düşünceye dikkati çekiyor:

I. Birinci halde ilim mümkün değildir. Öncülden öncüle sonsuzca ilerleme sırasında hiçbir şeyi ispat etmemek veya ispat edilmemiş öncülleri kabul etmek ilmi imkânsız bırakır. Buna Aristoteles'in deyişi ile totoloji (devr-i teselsül) deniyor ki, bütün ortaçağ felsefesi fizik ve metafizik ispatlarında, ilahiyata ait kanıtlarında totolojiden kaçınma yollarını aramıştır.

II. Yahut ilim mümkündür. Fakat o zaman da bilgi bir kısırdöngü (devr-i batıl; cercle vicieux) haline gelir. Bu şekilde hakikat öyle basit bir önermeler zincirinden ibarettir ki, bu önermelerden hiçbirisi bağımsız olarak doğru diye tanınamaz (Buna "devir" deniyor). Bundan dolayı ispat biricik doğru bilgi tarzıdır. Ona göre hiçbir ispata muhtaç olmayan birtakım ilk öncüller vardır. İspatın önermelerinde zaruret şartları şunlardır: 1) Konunun bütün genişliği ile (kaplamı ile) ele alınması, 2)

Yüklenişin öze ait (essentiel) olması, 3) Yüklemin tümel yani konudan geniş olması. Mesela “İnsan ölümlüdür” önermesinde, insan bütün kaplamı ile alınmıştır. “Ölümlü” yüklemi insan konusundan geniştir. İnsan konusuna ölümlü yüklemine yüklenmesi öze aittir.

İlinek (araz) için ispat yoktur. Bir ispatta öncüller ve sonuç daima tek ve aynı cinsten alınmış olmalıdır (Fakat bunun istisnası vardır: Optik bahsi geometriye bağlıdır ve cinsleri ayrıdır). Bir şeyin ispatı birleşik prensiplerden değil, bu şeye mahsus prensiplerden çıkar. Birleşik prensipler üzerine dayanan bir ispat araza ait (accidentel) bir ispattır. Öze ait bir ispat değildir. Özel prensipler ispat edilemezler. Bunların bilinmesi bütün ispatlara temel vazifesini görür.

Prensiplerin tarifi: Prensipler, varlıkları ispat edilemeyen şeylerdir. Bunlar da iki kısımdır: a) Özel prensipler, b) Birleşik (ortak) prensipler. İspat, Platon’un ideal kuramını içine alamaz. Çünkü bu kuram fertlerden tamamen ayrı olan bir tümel (universel) üzerine dayanır.

İspatın prensipleri sonlu mudur, sonsuz mudur?

Tez I. Eğer iki terim sınırlı iseler, orta terim sonsuz olamaz.

İtiraz: Orta terimler, terimlerden birinden hareketle sonsuz değildir. Onlar ancak bir şeye yüklendikten sonra sonsuzdurlar.

Cevap: Onlar sonsuz iseler, harekete başladıkları noktanın ne önemi vardır?

Tez II. Olumlu ispat için sınır varsa, olumsuz ispat için de vardır.

Tez III. Her olumlu önermede konular yüklemeler gibi sonludur (mahdut).

Aristoteles ispatın mümkün olmadığı halleri işaret ediyor: 1) Tesadüf için ispat yoktur. Çünkü tesadüf ne zaruridir,

ne alışılmıştır. 2) İspatlı ilim duyularla kazanılamaz. Çünkü duyular sınırlıdır, tümeli vermez. Duyu yalnız ispatı hazırlamaya yarar. 3) Basit sanının (opinion) ispatı olamaz. İlim zaruriye aittir. Bilgi değişmez ve tûmeldir. Sanı ise ihtimaliye aittir. Onun bilgisi değişik ve kararsızdır. 4) Nihayet yukarda söylediğimiz gibi, araz (accident) için de ispat olamaz. Öyleyse hakiki ispat cevhere ve tûmele aittir.

Aristoteles ispattan tarife geçiyor. Ona göre mantıkçı dört problemle uğraşır: 1) Bu şey ne haldedir? 2) Niçindir? (sebebi) 3) Varlığı neden ibarettir? 4) Nedir? (tarifi). İlk iki soruda orta terimin olup olmadığı, öteki ikisinde orta terimin ne olduğu araştırılır. Orta terim sebeple karışır. Tarif ve sebep daima aynıdır. Burada Aristoteles'in Mantıkla "Varlık" problemini (yani bilgiyle metafiziği) ne kadar bağladığı görülüyor.

Tarif ve ispat birbiriyle karıştırılmamalıdır. 1) İspat edilebilen her şey tarif edilemez. Zira her tarif tûmel ve olumludur. Halbuki tasımlar içinde tikel ve olumsuz olanlar da vardır. Şeylerin özden arazlarını bize tanıtan tarif değil, tûmevarımdır. Tarif cevhere tatbik edilir. İspat edilebilenler cevher değildir. 2) Tarif edilebilen her şey ispat edilemez. Tarifler, ispatların prensipleridir. Bundan dolayı ispat olunamazlar. 3) İspat edilebilen hiçbir şey tarif edilemez. İspat şeyin yüklemiyle (sıfatıyla) uğraşır. Tarif ise özü ile uğraşır.

Şeyin özü tasımla ispat edilemez: a) Bir tasımın sonucu olmak üzere tarifi elde etmek için; üç terimi birbiriyle karşılıklı olmalıdır. O zaman tarif sonuçta bulunmadan önce küçük önermede bulunur, b) Bu tarzdaki bir ispat ancak kanıtsama (müsadere; pétition) olur.

Bölüm metodu özü ispat edemez. Çünkü: 1) Bölüm tasım gibi zaruri değildir. 2) Zıtların veya farkların birleşmesi özün hakiki tarif olduğunu ispat etmez. 3) Bir yığın yanlışla düşebilir. 4) Tasımın kuvveti onda yoktur, çünkü o asla sebebi vermez.

Bir şeyin ne olduğunu bilmek için, önce onun var olduğunu bilmelidir. Fakat bir şeyin var olduğu iki tarzda bilinebilir:

a) Ya bu şeyin arazlarından birisi ile b) Yahut sebebi ile. Arazlar yardımı ile öz tanınmaz. Ancak şeyin varlığı sebebi ile tanındığı zaman özü ispat edilmiş olur. Şeyin varlığı sebebi ile ispat edildiği zaman orta terim şeyin asıl tarifidir. Ve sonuç olarak özünü tanıır. Mesela ayın safhalarının, yıldırımın tarifleri onların mahiyetini bildirir.

Üç türlü tarif vardır: 1) Kelimenin tarifidir (ismi tarif). 2) Şeyin tarifidir (varlık tarifi). 3) Özün tarifidir (zati tarif). Bir şeyin tarifi bu şeyin bütün özü (zati) ve yüklemelerinin birleşmesidir ki, bu yüklemelerden her biri ayrı ayrı alınınca ondan daha geniş olabilirler. Fakat onların toplamı tarif edilenle aynı genişliktedir.

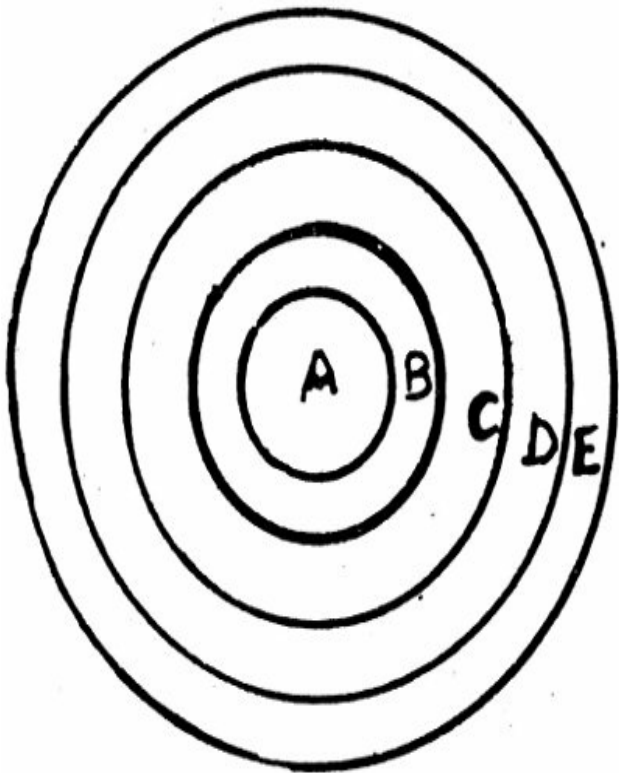
Aristoteles'in Organon'u: a) Kategoriler, b) Tefsir Kitabı (Peri Hermeneias), c) Birinci Analitikler (veya Tasım), d) Son Analitikler (veya İspat), e) Topikler, f) Sofistiki-elenkhi (Safsata Kitabı) olmak üzere altı kitaptır. Bununla birlikte, sonra İskenderiye Okulu'ndan Porphyrios, Aristoteles mantığının iyi anlaşılması için bir "Giriş" kitabı (Introductio; Isagogia) yazdı. Daha sonra Aristoteles mantığı şerh edildiği zaman, bu kitap daima baş tarafa konmuştur. Arapça'ya "Isagoci" adı ile tercüme ve sonra şerh edilen bu kitap son zamanlara kadar Türk medreselerinde mantık girişi olarak okutulmakta idi. Ayrıca Esir-üd-Din Ebherî Isagoci adı ile Yunanca tercümesinden mülhem olmakla beraber, bütün mantık bahislerini içine alan bir eser yazdı ve medreselerimizde daha çok bu kitap okundu.

4. Porphyrios mantığı

Porphyrios bu eserde Aristoteles'in kategoriler bahsini anlamak için cins, tür, fark (fasıl), araz ve hassanın ne olduğunu bilmek gerekir diye işe başlıyor. Bu bilginin tarifler yapmak, bölüm ve ispata yarayan şeyleri anlamada faydası vardır, önce "cins ve türlerin kendi başına mı (en soi) var oldukları, yoksa sırf zihindeki kavramlardan mı ibaret bulunduklarını (cisim mi, cisim değil mi olduklarını) aramaktan kaçınacağım. Bu çok derin bir sorudur" diyor. Cins ve tür kelimelerinin basit bir anlamı yoktur. Cins, aralarında bir bağlantı olan birçok ferdin gerek bütün olarak, gerekse kendi aralarında birliğini ifade eder. Bu anlamda mesela Herakles'lerin ırkına cins deniyor. Çünkü hepsi Herakles aslından çıkmış farz ediliyor. Fasılın üç türlü anlamı vardı: 1) Ayrılabilen fasıllar, 2) Ayrılamayan fasıllar, 3) Kendi başına ve arızı ayrılmayan fasıllar. Hassa da dört türdür: a) Yalnız bir türe arızı olarak ait olup, tam türe ait olmayan hassa: Tıpla uğraşmak, geometri yapmak insana göre, bir nevi hassadır, b) Bütün bir türe ait olan hassa: İki ayaklılığın insana nispeti gibi, c) Yalnız bir türe, belirli bir zamana ait olan hassa: İhtiyarlıkta saçların ağarmasının insana ait olması gibi, d) Bütün varlık şartlarını tek bir türde birleştiren hassa: Gülmenin insana has olması gibi. Bu vasıflardan her biri "hassa"dır: Bir beygir varsa, kişneyen bir varlık var demektir. Araz, konuyu bozmadan meydana çıkan ve kaybolan şeydir. İki türlü araz vardır: 1) Konudan ayrı olan araz, 2) Konudan ayrılamayan araz. Mesela uyumak ayrılabilen bir arazdır. Kara olmak, zenci veya kaplumbağa için ayrılamayan birer arazdır. Fakat ak bir kaplumbağa veya rengini kaybetmiş bir zenci tasavvur edilebilir. "Araz, aynı konuda olabilen veya olamayan şeydir" diye tarif edilebilir. Nitekim arazın ne cins, ne tür, ne fasıl, ne hassa olmadığı ve her zaman konuda bulunmadığı da söylenebilir.

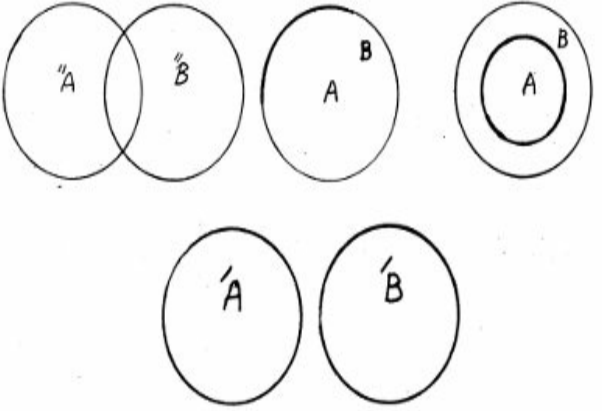
Cins ve fasılda ortak bir vasıf her ikisinin de türleri içine

almazdır. Mesela “akıllı”, akıldan yoksun olan hayvanları içine almadığı halde, kendi türleri olan meleği ve insanı içine alır. Cinse yüklenen her şey, bu cinse giren bütün türlere de yüklenebilir. Nitekim fasla yüklenen her şey, onu meydana getiren türe de yüklenebilir. Mesela hayvan cins olduğundan, canlı cevher ve duyulu olmak ona yüklenebilir. Bu yüklem hayvan cinsi içinde bulunan bütün türlere de yüklenebilirler. Cins ve fasıl mahvolunca, onun içinde bulunan bütün şeyler de mahvolur. Mesela hayvan yoksa ne insan, ne beygir olamayacaktır. Akıllı varlık yoksa akıllı hayvan da olamaz.



Cins ve türün her ikisi de birçok terimlere nispet edilmeleri bakımından ortaktır. Her ikisi de nispet edildikleri terimlerinden önce gelirler. Her biri bir bütün teşkil ederler. Buna karşılık, onların bazı farkları da vardır: 1) Cins türleri içine alır. Tür ise cinsin içine girer. Çünkü cins türden daha geniştir. 2) Cinsler önce gelirler ve fasıllar yardımı ile türleri ayırırlar. 3) Cinsler yok olunca, türler de yok olur. Halbuki türün yok olması ile cins yok olmaz. 4) Tür bulununca, ister istemez cins vardır. Fakat cins var olunca, mutlaka tür yoktur. 5) Cins özel ve tür genel olamaz.

Cinsle hassanın karşılaştırılması: a) Cins ve hassa türleri takip ederler. Zira var olan bir şey insansa, hayvan da vardır. Eğer bir şey insansa, onda “gülmek” yetisi vardır, b) Cins türlere nispet edilebilir. Hassa ise ondan çıkan fertlere nispet edilir. Çünkü insan ve at eşit olarak hayvandır. Antinos ve Melitos eşit olarak gülebilirler.



Porphyrrios'un Isagogia'da incelediği bu kavramlara beş tümel deniyor (Aynı yerde tümeller veya külliyat-i-hams da denir). Ortaçağ'da tümellerin isim mi, gerçek mi olduklarının tartışması bu kitaptan doğmuştur. İsimcilerle gerçekçilerin çekişmeleri ancak Batı'da Abelardus'un kavramcılığı ile uzlaştırılmış ve bir hal yolu bulmuştur. Bu cereyanlardan birincisine göre bir koyun türü isimden ibarettir. Gerçekte ayrı ayrı koyunlar vardır, ikincisine göre koyunların ferdi varlıkları üstünde koyun türü diye gerçek bir tümel vardır. Üçüncüsüne göre koyun türü veya hayvan cinsi yalnız insanların zihninde vardır.

Beş tümele dayanarak yapılan tarifler, Aristoteles'in tarif (tanım) kuramını açıklamıştır. Buna göre tam bir tanım, bir

şeyin yakın cinsi ile yakın faslından ibaret bir önermedir. Mesela insan akıllı (nâtık) bir hayvandır önermesi tam bir tanımdır. Bundan sonra eksik tanımlar gelir. Bunlar İslam mantıkçıları tarafından “hadd-i tam”, “hadd-i nâkıs”, “resm-i tam”, “resm-i nâkıs” adları ile ifade edilmektedir. Hadd-i tam, yakın cins ile yakın fasıldan kurulur. Hadd-i nâkıs, uzak cins ile yakın fasıldan; resm-i tam, yakın cins ile hassadan; resm-i nâkıs, araz’dan ibarettir.

Osmanlı devrinin son mantıkçılarından olan Cevdet Paşa tam bir tanımın vasıflarının “efradını câmi ve ağyarını mâni” olmak olduğunu söylüyordu. Yani bir tanım yakın cins yardımı ile bütün fertleri içine almalı ve fasıl yardımı ile de ayrıldığı bütün vasıflar ve şeyleri göstermelidir. Latinler bunu “Omni et soli definitum” sözü ile ifade etmekte idiler.

5. İslam mantıkçıları

Aristoteles Mantık'ının başına Isagoci'nin katılması, sonuna da Aristoteles sisteminde ayrı bir yeri olan Poetika ve Retorik'in getirilmesi sureti ile bu Mantık dokuz kitaba çıkarılmıştı. Bu değişiklik Rodoslu Andronikos zamanında başladı. Ondan sonra Hristiyan şarihlerden Themistius ve Philopon'da devam etti. Bu şarihlerin eserleri Süryanice'den Arapça'ya çevrildiği zaman Aristoteles Mantık'ı dokuz kitap diye kabul ediliyordu. Bu gelenek Huneyn b. İshak tercümelerinden sonra El-Kindî ve Farabî'nin şerhlerinde devam etti.

Farabî, mantıkta ağırlık merkezi olarak ispatı (burhanı) gördüğü için bütün mantık bahislerini üçe ayırıyordu: 1) Burhan'dan önce gelenler: Öncüller-Bunlar a) Giriş kitabı (Isagogia), b) Makuleler kitabı (Kategoriler), c) İbare kitabı (Bariminyas), d) Kıyas kitabı (Analitiku'l Ulâ). 2) Burhan, Aristoteles'in Organon'unda Son Analitikler dediği kısımdan ibarettir. 3) Burhandan sonra da şu kısımları alıyordu: a) Cedel kitabı: (diyalektik; Tobika), b) Hikmet-ül mümevviha kitabı (Sofistai), c) Hitabe kitabı (Retorika), Şiir kitabı (Fotika). Farabî bütün bunların başına "Mantığı kolaylaştırmak için kitap"ı (Kitab-üd-tavtia fi'l mantık) yazdı. Bundan maksadı bu kompleks sistemi basitleştirmek ve onun kendi felsefesi ile ilgisini göstermekti.

Farabî'den sonra mantık meşşâî filozofların en büyüğü, İbn Sina tarafından genişletildi. Daha sonra da felsefe ile uzlaşan eş'arî kelimacıları, başlıca Fahrüddin Razî, Nasireddin Tusî, Seyfüddin Amidî, Siracüddin Ürmevî vb.'nin kelama dair yazdıkları büyük eserlerin başında Aristoteles mantığına ve şerhine önemli bir yer ayırdılar. Kısaca, İslam felsefesi gerek meşşâîlik, gerek felsefi kelam şeklinde mantık ve metafiziği uzlaştıran bir yol tutmakta idi.

İlk defa mantığa hücum eden Gazalî oldu. Hocası İmam-

ül-Haremeyn Ebu'l-Maalî'den ayrılarak rasyonel ilimlerle inanç ilimlerini kesin olarak ayırma yolunu tutan Gazalî, zamanının bütün bilgilerinin şiddetli bir eleştirmesini yaptığı sırada, başlıca mantık ve metafiziği de tenkit etti. Gazalî ayrıca Mihak-ün-nazar ve Miyar-ül-ilm gibi mantık kitapları yazdığı için eleştirmeleri yüzeyde kalmadı. El-Munkiz'de "Duyulara güvenim sarsıldığı gibi, acaba akla güvenim de sarsılmayacak mıdır?" dedikten sonra, aklın tenkidini yapıyor; "Mantıkta ne müspet, ne menfi yönden dine ait bir şey yoktur. Mantık, kanıtların, kıyasların usulünü öğretir. Bunlarda inkâr edilmesi gereken bir cihet yoktur. Ancak onların da ilimde bazı kötülükleri görülmektedir. Bunlar ispat için birtakım şartlar ortaya koymuşlardır. Bu şartlarla ispat kesinlik ifade eder. Fakat dini soruları inceleme sırasında bu şartlara tamamen riayet edememişler, hatta gevşek davranmışlardır. Çoğu kere mantığı inceleyen bir kimse onu beğenir. Açık ve kesin bulur. Zanneder ki, mantıkçılar kendilerinden rivayet olunan soruları bu gibi kanıtlarla ispat etmişlerdir. Dini ilimlerde bu sorulara dair yapılan araştırmaları iyice bilmeden o yanlış fikirleri kabul ederek küfre düşmüşlerdir." Gazalî mantığın birbirine zıt olan iki felsefi sanıyı aynı derecede ispata yaradığını ve bundan dolayı dayandıkları mantık kuralları bakımından aralarında fark olmadığı halde, bu felsefecilerin, prensiplerindeki ayrılık yüzünden birbirleriyle çeliştiklerini kanıt diye göstererek, mantığın derin bir hakikat araştırması için yeter bir alet olmadığı sonucuna varmaktadır.

Ona göre mantık ancak dünya ilimlerinde bir şeyi anlatmak ve ispat etmek için alet olabilir. Fakat iç hakikate dokunduğumuz zaman onu ispata asla yetemez. O zaman "kalbin gözü"ne başvurmak gerekir.

Ortaçağ mantığına ait özet

Kavramlar arasındaki bağıntılar onların içine giren daha dar kavramlar veya kendilerinin girdikleri daha geniş kavramlara göre sıralanabilir: Böylece her kavramın başkalarına göre bir kaplam'ı (extension) bir de işlem'i (compréhension) vardır. Ahmet, İstanbullu, Türk, Avrupalı, insan, canlı, varlık kavramları böyle bir kaplam-işlem bağı bakımından sıraya dizilirse bunlar iç içe dairelerle gösterilebilir. En içteki kavramın yalnız işlemi var, kaplamı yoktur. En dıştaki dairenin yalnız kaplamı var, işlemi yoktur. Aradaki dairelerin birbirine göre hem kaplamları, hem işlemleri vardır. Dairelerde dışa doğru çıktıkça işlem azalır, kaplam çoğalır. Merkezdeki A'ya en somut kavram, en dıştaki E'ye en soyut kavram denir. Öyle ise kavramların somutluk ve soyutluk dereceleri de birbirine göre değişir.

Kavramlar arasında soyut olanlara tümel kavramlar denir. Bunların da klasik mantıkta başlıca beş tümelde toplandığını gördük (Porphyrios'un Isagogia'sına göre). Beş tümel kavram cins, tür, fark, araz (ilinek) ve hassadır. Herhangi bir şeyi (tikel olsun, tümel olsun) tamamlamak için onu içine girdiği bu geniş dairelere (yani tümel kavramlara) göre tanımlamalıdır. Bir kavramı tanımlamak onun başka kavramlar arasındaki yerini belirtmek demektir. Böylece tanımladığımız kavramların birbirine göre yerleri belirtilince onları sınıflamış oluruz. Öyle ise tanımlamalardan sınıflamaya doğru gidilir. Nitekim sınıflamalar içinden de tanımlara geçilebilir. Bütün ilimler kullandıkları somut ve soyut kavramları bir yandan tanımları, bir yandan da tanımlanmış kavramları birbirine bağlayarak sınıflamalarını meydana getirirler. Matematik ilimlerden başlayarak tabiat ilimlerine ve manevi ilimlere kadar tanımlama ve sınıflamalar esaslı rol oynar.

A ve B kavramları arasında kaplam-işlem bağıntısı vardır. Yani onlardan biri ötekine "dahil"dir. Fakat B kavramı kendi kendisinin aynıdır. 'A ve 'B kavramları arasında ise

kaplam-içlem bağı yoktur. Yani iki tümelden hiçbir ötekinin hiçbir ferdini içine almaz. “A ve “B kavramları birbirlerini keserler. “A’nın bir kısım fertleri ile “B’nin bir kısım fertleri birleşiktir. Bu münasebetlerden birincisine mutlak tümel-tikel (umum husus mutlak) ikincisine aynılık, üçüncüsüne aykırılık, dördüncüsüne kısmi tümel-tikel (umum-husus min vecih) denir. Bunları sırası ile şu misallerle gösterelim: 1) Her karpuz yuvarlaktır, her yuvarlak karpuz değildir. 2) Her insan gülücüdür, her gülücü insandır. 3) Hiçbir insan at değildir, hiçbir at insan değildir. 4) Bazı insanlar beyazdır, bazı beyazlar insandır.

Önermeler de (Aristoteles mantığına göre) ikiye ayrılır:

1) Hamli, 2) Şartı.

Hamli önerme üç terimden ibarettir: Konu, yüklem, bağlantı. Hamli bir önermede konu tikel-gerçek ise ona şahsi önerme (kaziyye-i mahsusa) denir. Ahmet yazıcıdır gibi. Konu tümel olup sırf isim üzerine yüklenmiş ise ona tabii önerme denir: İnsan akıllıdır gibi. Konu tümel olup fertlere ait olduğu kastedilmişse (ancak fertlerin bir kısmı veya bütünü ifade edilmemişse) mühmel önerme denir: İnsan gafildir gibi. Konuda fertlerin niceliği bildirilmişse buna (mahsure) sınırlı önerme denir. Sınırlı önermelerde, a) Her fert üzerine hükmedilmişse tümel önerme, b) Bir kısım fertler kastedilmişse tikel önerme denir. Onlardan her biri de olumlu ve olumsuz olabilir. Bu suretle tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz olarak sınırlı önermeler dört esaslı bölüme ayrılır.

Şartlı önermeler ise bağlantı ile birbirine bağlanan iki hamli önermeye ayrılabilir. Şartlı önerme bitişik veya ayrık olabilir. Bitişik şartlı önermenin öncül ve sonucu arasında nedensellik gibi bir ilgiden dolayı bitişiklik olmuşsa ona “lüzumi şartlı”; öncülle sonuç arasında bilinen bir ilgi olmadığı halde tesadüfi olarak birbirlerine bağlanmış ise buna tesadüfi (eski terimle ittifaki) önerme denir. Birincisine misal: Her ne vakit güneş doğarsa gündüz olur. İkincisine misal: İnsan akıllı ise at da kişneyicidir gibi.

Şartlı önermeler ayrık (munfasıl) da olabilirler: Burada öncül ile sonuç arasında bağlantı yoktur. Herhalde ya güneş doğmuştur yahut gece vardır gibi. Bu çeşit şartlı önermelerin iki hamli önermeye ayrılması daha kolaydır.

Önermeler arasında mantığın esaslı prensiplerinin işlemlerinden doğan birtakım hükümler vardır:

I. Çelişme: İki önermenin olumluluk ve olumsuzluk şeklinde öyle bir zıtlığıdır ki, onlardan birinin doğruluğu

mutlaka ötekinin yanlışlığını gerektirir: Ahmet akıllıdır-Ahmet akılsızdır önermeleri arasında çelişme vardır. a) Olumlu tümelin çelişği olumsuz tikeldir: Her insan hayvandır-insan hayvan değildir gibi. b) Olumsuz tümelin çelişği olumlu tikeldir: Hiçbir insan hayvan değildir-bazı insan hayvandır gibi.

II. Önermelerin akis'leri: Bir önermenin doğruluk ve yanlışlığı olduğu gibi kalarak konusunun yüklem, yüklemine konu olması halidir. a) Tikel olumlunun düz aksi tikel olumludur: Bazı beyaz insandır-bazı insan beyazdır gibi. b) Tümel olumsuzun düz aksi tümel olumsuzdur: Hiçbir taş insan değildir-hiçbir insan taş değildir gibi. c) Tikel olumsuzun düz aksi yoktur. Tümel olumlunun düz aksi tümel olumludur: Her insan hayvandır-her insan-değil hayvan değildir gibi.

III. Çelişğin aksi: Bir önermenin olumluluğu ve olumsuzluğu, doğruluk ve yanlışlığı olduğu gibi kalarak konusunun çelişği yüklem, yüklemine çelişği konu kılınmaktadır.

Tasım şekilleri: Bilinen önermelerden kanıtlar sıralayarak henüz bilinmeyen önermelerin çıkarılmasına tasım (kıyas) denir. Bir kanıt iki veya daha çok önermeden ibaret bir fıkradır ki onun tasdiki başka bir önermenin tasdikini gerektirir. Kanıtın gerektirdiği önermelere dava, matlup ve netice denir. Kanıtın parçaları olan önermelerden her birine "öncül" denir. Kanıtın sonuçları öncüllerinin en küçüğüne bağlıdır. Tasım (başka deyişle) önermelerden birleşik öyle bir kanıtlamadır ki her ne vakit bu önermeler kabul edilirse ondan başka bir önermenin çıkması gerekir (Âlem yaratılmıştır. Çünkü âlem değişicidir. Her değişici yaratılmıştır, öyleyse...).

Tasım iki kısımdır: 1) İktirani tasım. 2) İstisnai tasım.

İktirani tasım: Sonuç tasımda yalnız maddece bildirilmiş

olup, şekilce bildirilmiş olmazsa iktirani tasım denir. Yukarıdaki misal gibi.

İstisnai tasım: Sonucun aynı ve çelişği hem maddece hem şekilce tasımda bildirilmişse istisnai'dir. Gündüz vardır davasını ispat için: Zira her ne zaman güneş doğmuş olursa gündüz vardır. Lakin güneş doğmuştur, öyleyse gündüz vardır gibi.

İstisnai tasım iki öncülünden meydana gelir: a) Birincisi daima şartlı önerme olduğundan buna şartlı öncül denir. B) İkincisi "lakin", "ancak", "halbuki" diye başlar. Buna istisnai öncül denir: Her ne zaman güneş doğmuşsa sofa ışıklı olmalıdır. Halbuki güneş doğmuştur. Öyleyse sofa ışıklıdır gibi.

İktirani (yaklaşma; bir yere ulaşma) tasım konusu "küçük terim", yüklemi "büyük terim", tasımın iki öncülünde tekerrür eden ortak parça "orta terim"dir. Küçük terimin bulunduğu öncüle Sugrâ (Mineure), büyük terimin bulunduğu öncüle Kübra (Majeure), bu iki öncülden doğan bütüne şekil denir. Yukarıdaki misale göre:

Âlem = küçük terim Âlem değişiktir = Sugrâ

Yaratılmış = büyük terim Her değişen yaratılmış =

Kübra

Değişik = orta terim Toplamı = Şekil

Şekiller dörttür:

1. Orta terim Sugrâ'da yüklem, Kübra'da konu olursa birinci şekil,
2. İkisinde de yüklem olursa ikinci şekil,
3. İkisinde de konu olursa üçüncü şekil,
4. Sugrâ'da konu, Kübra'da yüklem olursa dördüncü şekildir.

Yukarıdaki misal birinci şekle aittir.

Her insan hayvandır, hiçbir taş hayvan değildir, hiçbir insan taş değildir (ikinci şekil).

Her insan hayvandır, her insan akıllıdır, bazı hayvan akıllıdır (üçüncü şekil).

Cisimlerin bazıısı bileşiktir, hiçbir bileşik kadim değildir. Cisimlerin bazıısı kadim değildir (dördüncü şekil).

6. Modern felsefede mantık

Ortaçağda tasım (kıyas) mantığı hiçbir ilerleme göstermedi. Ancak modern düşüncede ilk defa Descartes bu mantığın yetmezliği üzerinde durdu (*Discours de la Méthode* ve *Méditations, Objections et Réponses*'da). Descartes, Aristoteles'ten beri formel mantığın temellendirilmiş olan prensiplerine dayanarak düşünceye daha sağlam esaslar bulmaya çalıştığı için, Aristoteles mantığının temel kurallarını değil, ancak oradan çıkarılan ispat kuramını tenkit ediyordu. Descartes'ı şüphe götürmez bir kesinlik araştırmasına götüren, zımni olarak kabul edilmiş rasyonel zaruretlerdi. Bunun için o da Gazalî gibi mevcut bilginin tenkidi ile işe başladığı halde, sonunda onun yerine insanı inancın kesinliğine götüren “tasavvuf” yolunu tutacak yerde, ilmi ve metafizik kesinliğe götüren yine akıl yolunu gösterdi. “Aristoteles'in ispat kuramı bilgimizi ilerletmek için yetmez. Çünkü onunla kurulmuş olan tahlil, gramer gibi ilimler bilgimize yeni hiçbir şey katamamıştır,” diyor. Descartes'ı bütün bildiklerinden şüpheye götüren bu felsefi araştırma tarzını daha önce görmüştük. Burada bizi ilgilendiren cihet, onun eski ispat metodu hakkındaki tenkididir.

Aristoteles'in tasım metodu ile bilgimize yeni bir şey katamıyoruz. Çünkü her tasım bütünü zaten bedihi olmadan bilinmekte olan bir hakikatin parçalarını meydana koymak ve o parçalardan her birinin “bundan dolayı” doğru olduğunu söylemekten fazla bir şey yapmıyor. Öyle ise tasım, bir çeşit savı kanıtsamadan ibarettir. Bilgimize yeni bir şey katamaz. Öte yandan tasım, prensibi doğru olan bir fikri açıklayabildiği gibi, prensibi yanlış olan bir fikri de aynı derecede açıklar. Ve sonucun yanlışlığı tasımın da yanlış olmasına sebep olmaz. En sonra, aynı tasım tamamen yanlış birtakım öncüllerden hareket ederek doğru bir sonuç çıkarabilir: Mesela “Çakı aydadır, ay cebimdedir,

öyle ise çakı cebimdedir” şeklindeki tasımın ilk iki öncülü saçma olduğu halde, tasım mantıki bakımdan tutarlı olmakla kalmaz, aynı zamanda sonuç da gerçeğe uygun ve doğrudur. Tasıma Descartes tarafından yapılan hücumlar başlıca 19. yüzyılda J. Stuart Mill tarafından Dedüktif ve İndüktif Mantık adlı kitabında tamamlanmıştır.

Descartes, bilginin ilerlemesine yaramayan tasım yerine, düşüncenin matematik dedüksiyon üzerine dayanması gerektiğini gösterdi. Nitekim ondan sonra bu yeni metodun ilimlerde gelişmesi ortaçağla ölçülemeyecek büyük bir ilmi ilerlemeyi sağladı.

Öte yandan Francis Bacon, Aristoteles’in bahsettiği tümevarımı tenkit etti. Onca bu tümevarım, sonunda tasımın özel ve eksik bir şeklinden ibarettir. Aynı tasım formu içinde öncüllerden birini tümel bir hüküm şeklinde ifade edecek yerde, böyle bir hükme gidebilecek birçok fert veya türleri sayma yolu ile bu tümevarım şekli elde edilmektedir. Bu ise tasımın bütün öteki şekillerinden farksızdır ve bilginize yeni bir şey katmamaktadır. Halbuki Bacon’a göre hakiki tümevarımın tasımla ilgisi yoktur. O buna “tam tümevarım” diyor ve bütün tabiat ilimlerinin gözlem veya tecrübeden hareket etmek ve bu tümevarımı kullanmak üzere tabiat kanunlarına ulaştığını gösteriyor.

Formel mantığın modern düşüncede bu tarzda hücumlara uğraması yeni kurulan tatbiki mantık veya metodolojinin bütün ilimler alanında çok verimli eserlerini göstermesi, 17. ve 18. yüzyıllarda bu mantıkla uğraşanların gittikçe azalmasına sebep oldu. Hatta bir aralık bu hücumların yalnız “tasım” metoduna ait olduğu unutulmuş, bütün Formel Mantık ihmale uğradı.

Bununla beraber asıl felsefe hiçbir zaman zorunsuz olan olgu hakikatleri üstünde zorunlu olan akıl hakikatlerini unutmadı. Bu tartışmaların felsefe içinde nasıl geliştiğini görmüştük. Bu arada Viyana Çevresi (Wiener Kreis) denen felsefe çıkışı ile Polonya mantık okulunun ve Pensilvanya Okulu'nun rollerini işaret etmek gerekir.

7. Lojistik (Logistique)

Yeni mantık genel olarak, eskisinden ayrılmak üzere, Logistique adını almaktadır. İlk önce “Mantık cebri” şeklinde başlamış, sonra tersine, matematiğin genişletilmiş mantık kurallarına bağlanması yolundan “Sembolik mantık” olmuştur.

1. Yeni mantık esasında klasik mantığın aynılık, çelişmezlik, üçüncü terimin bulunmayışı denen üç prensibine dayanmaktadır. Ancak tasım mantığının içine alma (inclusion) esası yerine, bu mantık sınıf ve içermeye (implication) kavramlarını ortaya koymaktadır. Eski mantık kelimeler ve cümlelere dayandığı halde, yeni mantık onların yerine genel olarak sınıfları temsil eden sembollere dayanmaktadır. Bu mantığın gayesi dilden ileri gelen bütün müphemliklerden kurtulmaktır. Mesela üç sınıf x, y, z ile işlem veya içermeye (implication) münasebeti de ... işareti ile gösterilirse, o zaman akıl yürütme (raisonnement) şöyle olur:

$$z \dots y$$

$$y \dots x$$

$$x \dots z$$

Bir ilim ancak müphemlikten kurtulmuşsa, upuygun bir dile sahipse, o ilme kesindir denebilir. Bu bakımdan cebir mantığa yol gösterebilir. Klasik mantığın kullandığı gündelik dil yerine, bu tarzda özel matematik bir dilin konulması sureti ile Lojistik, formel ilmi kesin bir ilim derecesine yükseltti.

2. Bu süreç (vetire) klasik mantıkta ikinci bir ilerleme daha sağladı. Eskiden mantık formel münasebetlerden yalnız inclusion münasebetlerini ifade edebiliyordu. Lojistik ise daha birçok bağlantılar (relation) meydana çıkardı. Böylece Aristoteles mantığını genişletti ve yaydı.

Lojistik üç türlü mantıki varlık ayırır: önermeler, sınıflar, bağlantılar. Bunlardan her birinin ayrı birer hesabı vardır.

Önermeler hesabı: Önermeler hesabı p ve q diye iki önerme arasında içerme bağlantısına dayanır. Couturat tarafından ileri sürülen bu hesaba sonradan B. Russell olumsuzluk (négation) kavramını katmıştır. İçerme ... işareti ile gösterilen tarif edilemez mantıki bir sabittir. $p \dots q$ formülü “p, q’yü içerir”e delalet eder. $p \dots q$ şu suretle okunur: p değil veya q = p yanlıştır, değilse q doğrudur. $p = p$ aynılık prensibini, $p \times q$ değil çelişmezlik prensibini, $\dot{o}$ zamandaş olarak p ve p değil’i tasdik imkânsızlığını, $p \vee p$ değil üçüncü terimin bulunmayışı prensibini (= ya p, ya p değil) tarif eder. Bu son iki prensip olumsuzluğu (selbi) tarif eder.

B. Russell ve onun yolundan gidenler lojistikte değilleme (négation) kavramından hareket ettiler. Onlara göre herhangi birtakım olgular karşısında düşünce dört tavır alabilir: tasdik, inkâr, birleştirme, ayırma. Olguların tasdiki, yani onların sadece beyanı opératoire (işletici) değildir. Zihnin işleyişi ancak şu üç işlemle olur: inkâr, birleştirme, ayırma. Bu üç işlemin terkibi sureti ile sayısız mantıki zihin işlemleri doğar. Bunlar arasında en önemlileri “uzlaşmazlık” ve “içerme” işlemleridir. Bütün mantıki önermeler ve işlemler esasında bu inkâr veya olumsuzluk dediğimiz tek işlemten doğarlar.

Sınıflar hesabı: Buraya kadar lojistikçiler hep önermelerden hareket ederek mantıki işlemleri kurmaya çalışmışlardır. Fakat bir kısım mantıkçılar önermelerden değil, sınıflardan hareket etmektedirler. Burada artık mantıki işlemlerden değil, sabit unsurları içine alan ifadelerden işe başlamalıdır: Bunlar mesela b, a, c nesneleri veya X, Y, Z yüklemeleri olabilir. Bunlara sınıflar diyebiliriz. Herhangi bir a, b, c, belirli sınıflarının x, y, z değişkenleri olsun. O halde bu iki zümre arasında bir fonksiyon nispeti vardır. Russell işte bunlara “önerme fonksiyonları” diyor ve lojistiğin esaslı görevinin de önerme fonksiyonlarını inceleme olduğunu söylüyor. Russell

buradan “daima”, “bazen,” “hepsi”, “bir kısmı” gibi tümel ve tikel önermeleri ifade için kullandığımız tabirler yerine de birtakım lojistik formülleri kullanmaktadır: daima = (x), bazen = (\$) gibi.

Nispetler (relations) hesabı: Nispetler hesabı yeni mantığın orijinalliğinin en fazla fark edildiği alandır. Zira o yalnızca inclusion nispetlerini göz önüne alacak yerde, herhangi iki çift olgu arasında mümkün olan bütün nispetleri göz önüne alır. $x R y$ önermesi “x, y’nin babasıdır”a delalet eder, aynı zamanda x’in y ile akraba olan ve y’den önce veya sonra gelen bütün evlatlık nispetlerini de temsil eder. Nispetler, inclusion’da olduğu gibi ya etkindir (transitive). Şu tasımda olduğu gibi: “İnsanlar ölümlüdür. Atinalılar insandır, öyleyse Atinalılar ölümlüdür”. Veya edilgendir (intransitive). Şu tasımda olduğu gibi: (ait olma ifade eder) “İncil yazarlar dörtttür. Meta ve Luka İncil yazarlardır. Öyleyse Meta ve Luka dörtttür denemez”. Yahut da onlar aksedilebilir, aksedilemez olurlar. Önermeler ve sınıflarda olduğu gibi, nispetlerde de toplam, çarpım vs. birçok hesaplar yapılabilir. Yalnız onlarda yeni kanunlar caridir: Mesela iki nispetin toplamı da yine bir nispettir.

Opération mantığında ~ işareti inkâr alametidir. Mesela iki önermenin tasdik ve inkârı şöyle ifade edilir:

(Burada D hakikate, Y de yanlışla delalet eder).^[74] Dilde “eğer” kelimesi ile ifade ettiğimiz içermeye bağı, iki önerme arasındaki $\rightarrow$ işaretidir. İki basit önerme arasına konan $\rightarrow$ işareti ile gösterilen eşit değerlik, onların karşılıklı içermesine delalet eder. Lisanda “ve” ile gösterdiğimiz birleşme bağının doğru^[75] olması için, her kısmın doğru olması gerekir. Onun yanlış olması için yalnız bir kısmın yanlış olması yeter. Lisanda “veya” kelimesi ile gösterilen ayrılma nispeti iki önerme arasında zıtlığı gösterir. İki basit önerme “exclusif” olduğu zaman çelişiktir. O zaman onlardan birinin doğruluğu veya yanlışlığı, ister istemez ötekinin doğruluğunu veya yanlışlığını gerektirir. İki basit

önerme form veya madde bakımından “sub-contrainre”lere (alt çelişik) karşılık olduğu zaman, “non-exclusif”dirler, yani birbirlerini dışarıda bırakmazlar. Bu takdirde her ikisi de aynı zamanda yanlış olamaz, fakat onlardan birinin doğru olması gerekir veya her ikisi de doğru olabilir. Bu halde ayrılma, iki önerme arasına konan V işareti ile gösterilir. İki önerme form veya madde bakımından zıtlara ait olduğu zaman uzlaşmazlık (incompatibilité) gösterir. O zaman her ikisi de doğru olamaz.

Fakat birinin yanlış olması gerekir. Bu halde uzlaşmazlık iki önerme arasına konan / işareti ile gösterilir.

Doğruluk veya yanlışlık değerlerini şöyle bir cetvelle gösterebiliriz:

İçerme : $p \supset q = . \sim p \vee q$

Birleşme : $p . q = . \sim (\sim p \vee \sim q)$

Uzlaşmazlık : $p / q = . \sim p \vee \sim q$

Eşitdeğerlik : $p \supset q = . p \dots q . q \dots p$

B. Russell Principia Mathematica’da şu tarifleri veriyor: Dedüktif mantık kuramı bu esaslardan hareket ederek bütün kavramları semboller halinde göstermektedir.

Son yarım yüzyıl içinde gittikçe gelişen bu çeşitli mantık hareketlerine bakılacak olursa, bugün bir değil birçok mantık bulunduğunu söylemek gerekir. Acaba iş böyle midir? Yani prensipleri birbirinden farklı ayrı ayrı mantıklar mı vardır? Eğer böyle ise mantığın gelişmesinden değil, ancak anarşisinden bahsedilebilir. Ayrı adlar altında ve ayrı yönlerde gelişen bütün bu mantık dallarına rağmen, hakikatte biz tek bir mantığın genişlemesi karşısındayız. Bu da Aristoteles tarafından temelleri kurulmuş olan sembolik mantıktır. Bütün bu mantıklardaki ortak nokta, Aristoteles mantığında gördüğümüz konu-yüklem nispetindedir. Fakat Aristoteles mantığının tabii gelişmesi sureti ile bu yeni çıgırlar doğmuş değildir. Aynı prensibe “zımni olarak” dayanan bütün yeni mantık hareketleri daima dedüksiyona yeni

bir yön vermek için yeni sezgilerden faydalanmışlardır.

Aristoteles'in apophantique mantığı fizik gerçek ve metafizik varlık üzerinde işlemek sureti ile kurulurken bazı temel prensiplere ulaşmış bulunuyordu.

a) Bu mantıkta her önerme S, P'dir dediğimiz üç unsuru içine alır.

b) S ve P terimlerinin aynı düşünce kâinatına ait olması gerekir. Sınırsız ikame kuralları yoktur.

c) Onun S konusundan ibaret mantıki bir merkezi vardır ki, yüklem ona göre düzenlenir. Yani S, P'dir önermesinde yön bir vektörle gösterilirse, S'den P'ye doğru değil, P'den S'ye doğrudur.

d) Bu mantık S S'dir şeklinde de ifade edilebilir. Yani aynı terim bir önermeden hem isim, hem sıfat diye alınabilir.

e) İki terim aynı zamanda iki önermeden birinde önce konu, sonra yüklem; ötekinde önce yüklem, sonra konu olamaz.

f) Önerme ile bağlı iki terimden ya birinci önermede ilki konu, sonraki yüklem yahut ilki yüklem, sonraki konudur. İkisi aynı zamanda olamaz.

Thomas Greenwood'un tespit ettiği sembolik mantığa ait bu kurallar bütün yeni mantıklar için de geçer kurallardır. Önermeler hesabı, mantık cebri, sınıflar mantığı, önerme fonksiyonları hesabı diye tanınan türlü yeni mantık teşebbüsleri, temellerinde bu prensiplere zımni olarak dayanmaktadırlar. Bundan dolayı yeni mantıklar eski formel mantığın genişlemesinden başka bir şey değildirler. [76]

3. Viyana Okulu bundan başka lojistik ile tabiat ilimleri arasında bağlantı kurdu ve onu bir ilim mantığı haline koydu. Bir tasımı biz şöyle ifade ediyoruz: "Bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates insandır, öyleyse Sokrates ölümlüdür." Halbuki yeni mantığa göre bu ifade şekli şöyle olmalıdır: "Bir ölümlüye insan adını veririm, (bu insan var olsun veya olmasın), bir insana da Sokrates adını veririm (Sokrates var olsun veya olmasın), o

halde Sokrates'in ölümlü olduğunu söylemem gerekir." Bu bakımdan mantık lisandaki tutarlık (cohérence) ilmi olarak meydana çıktı. Bu nokta çok önemlidir. Çünkü bu suretle mantık kesin dogmatik ve metafizik görüşün kuralı olmaktan çıkıyor, tecrübeler üzerine dayanan farazi bir dedüksiyon aleti halini alıyordu. Viyana Okulu mantığa bu şekli vermek sureti ile kendi pozitivizmi için olgun bir ifade vasıtası bulduğu sanısında idi.

Bu durumda yeni bazı mantıkçılar, mesela Carnap, Schlick, Reichenbach, mantığa bir nevi syntaxe (sözdizimi) gözü ile baktılar. Dildeki syntaxe nasıl bir dilin formlarını belirtiyorsa, mantık syntaxe'ı da düşüncenin formlarını belirtiyor diyorlar. Yalnız ikincisinde mantıki'den başka her türlü anlam (medlül) dışarıda bırakılmıştır. Özel ilimlerden her biri nesnel hakikatleri ifade eden bir beyanlar toplamı olduğu için, kendi beyanlarını ifade maksadı ile kullandıkları dili tenkit etmek gerekir. Zira gündelik dile ait olup kaçınılması gerektiğini söyledikleri ve metafizik problemlerine daima karışan müphem opinion'ları ilim dilinden taramak zarureti bu suretle kendini gösterir. İşte bu fikirden dolayı Viyana Okulu'nun lojistiğine "İlim mantığı" ve "Mantıki syntaxe"

deniyor.

Bir sonuçlama (déduction) kuramı iki işleminden ibarettir:

1. Tanımlar yardımı ile kavramların birbirine indirgenmesi.

2. İspatlar yardımı ile önermelerin birbirine indirgenmesi.

Bir kavramı tanımlamak onu daha basit bir kavramlar bütününe indirmektir. Bir önermeyi ispat etmek onu mantık kurallarının ikame metotları ile önceden ispat edilmiş başka önermelere indirmektir. Bu iki indirgenme işlemi sonsuzca devam edemez. Sonunda bir miktar tanımlanamaz kavramlara ulaşılır ki, bunlar yardımı ile bütün öteki kavramlar tanımlanır ve ispat edilir. Her dedüktif kuramda böylece türlü kavram ve önerme vardır: a) İlk kavramlar ki tanımlanamazlar (tarif edilemezler); b) İlk önermeler ki, ispat edilemezler. Bunlar aksiyomlar, postülalar veya prensiplerdir ve ispat edilecek teoremler bunlardan çıkarlar. [\[77\]](#)

Dedüktif bir kuramın formelleşmesi: Somut bir nesne grubunu inceleyen bir ilim dalını göz önüne alalım. Onu aksiyomlaştırmak sureti ile dedüktif bir kurama ulaşılır. Böylece o hypothético-déductif bir sistem halini alır. Farazi-dedüktif sistemler muhtevassız bir aksiyomatik üzerine dayanırlar. Farazi-dedüktif bir sistemin sezgiye dayanan muhtevası, ampirik anlamı yoktur. Okul kitaplarında geometri teoremleri şekillerle gösterilir. Fakat geometri şekilleri ancak soyutlama çabasını temine yararlar. Şekilsiz geometri de olabilir. Yüzey

geometrisinin ilk kavramları olarak nokta, doğrultu kavramlarını ele alalım ve şu aksiyomu kuralım: İki A ve B noktaları daima bir a doğrultusunu belirler. Bunun yerine şöyle de diyebiliriz: “iki A ve B noktaları daima bir a doğrultusu üzerinde bulunur” – “iki A ve B noktalarından daima bir a doğrultusu geçer”. Belirlemek, üzerinde bulunmak, ...den geçmek ifadeleri eşit değerdirler.

O halde dedüktif bir kuramın formelleşmesi şu süreçlerden geçer:

A. Önce o aksiyomlaştırılır. Bunun için ilk kavram ve önermelerden ibaret tutarlı (cohérent) ve kendi kendine yeten bir sistem seçilir, nesne sınıfları yapılır.

B. Bu nesne sınıfları kendi sezgili muhtevalarından sıyrılır. Onlara artık basit mantıki değişkenler gözü ile bakılır.

C. Bu mantıki değişkenler birtakım sembollerle ve formüllerle ifade edilir. Böylece tam formelleşmiş bir sistem elde edilir.

Bu tarzda ilk defa Boole “Mantık cebri”ni kurdu (1854). Ondan sonra Peano tarafından aritmetik (hesap) formelleştirildi. Daha sonra Pasch (1882) ve en kesin şekilde Hilbert (1899) geometriyi formelleştirdiler. Hilbert, çeşitli geometrileri aynı formel prensiplere bağlayan “aksiyomatik”i vücuda getirdi.

Formelleşmiş bir kuram tecrübe alanında ne doğru ne de yanlıştır. O yalnızca formel bir içerim veya aynılaştırma kadrosudur. Formel kuramların doğrulukları sırf forma ait bir tutarlıktan (cohérence) ibarettir. Bunun için eşit değer formel kuramlardan biri ötekine tahvil edilebilir. Formel kuramının iki tefsiri arasında böyle eşit değer bir karşılıklılık kurulabilir. Böyle iki tefsire birbirine göre isomorphe denir. Onlardan birinin ispat edilen teoremleri ötekinin yeniden ispatına hacet kalmadan ona tatbik edilecektir. Buna ait geometride ikilik (dualité) prensibi diye tanınan (Gergonne 1818’de kullanmıştı) misali verelim:

1. Bir noktadan sonsuz doğrular geçer.	1. Bir doğru üzerinde sonsuz noktalar vardır.
2. İki nokta bir doğruyu tayin eder.	2. İki doğru bir noktayı tayin eder.
3. Bir noktadan sonsuz yüzeyler geçer.	3. Bir yüzeyde sonsuz noktalar vardır.
4. İki doğrultu bir yüzeyi tayin eder.	4. İki yüzey bir doğrultuyu tayin eder.
5. Hareketli bir eğri bir noktadan doğar.	5. Hareketli bir eğri bir doğrultu tarafından kuşatılmıştır.

Bir yüzeyin birbirini kesen dairelerine noktalar denebilir. Noktalar ve nokta sınıfları arasında bildirilen mantıki münasebetler, daireler ve daire sistemleri arasındaki münasebetler için de geçerlidirler. Yani bu ikisi arasında karşılıklı isomorphe bir bağıllık vardır. Noktalar mekânının geometrisi daireler mekânının geometrisi ile eşit değerdir. Sophus Lie böylece cetvelli mekân geometrisini küreler geometrisine tahvil etmeyi başardı: Bir nokta birbirini kesen iki doğrultuya karşılık olacak yerde, birbirine teğet iki küreye karşılıktır. Bir yüzey bir noktalar sistemi olacak yerde ona dokunan bütün kürelerin toplamıdır. İki geometrinin teoremleri karşılıklı olarak birbiri yerine alınabilir. Bunun için iki geometriye eşit değerdir deriz.

8. Birkaç değerli mantıklar (Logique plurivalente)

Klasik mantığın önermeleri niceliğe göre tümel, tikel; niteliğe göre olumlu, olumsuz diye ayırdığını biliyoruz. Mantıkta bir de ayrıca önermeleri cihete (modalité'ye) göre bölmektedirler: 1) Bir kısmı basit bir olguyu tespit ederler: Bugün hava güzel gibi. 2) Bir kısmı bir imkânı gösterirler: İhtimal yarın yağmur yağacak gibi. 3) Bir kısmı da bir zarureti ifade ederler: $2+2 = 4$ gibi. Birincilere assertorique (beyani), ikincilere problématique (şartlı), üçüncülere apodictique (zaruri veya kesin) denir. Önermelerin modalité'sine göre ayrılması eski mantıkta dahi çelişmezlik ve üçüncü terimin bulunmayışı denen temel prensiplerin sarsılmasına sebep olmuştu. Zira Aristoteles'e göre bir önerme ya doğrudur, ya yanlıştır. Mümkün veya muhtemel, yani hem doğru hem yanlış olan önermelerin bulunması üçüncü haddin bulunmayışı prensibini tehlikeye düşürür.

İşte buradan zamanımızda doğru ile yanlış arasında daha birçok değer bulunabileceği fikri doğdu, ilk defa bu fikir Heyting ve Brouwer tarafından doğru ile yanlış arasında saçma diye üçüncü bir terim şeklinde ifade edildi. Polonya Okulu (Łukasiewicz, Tarski, Pos vb.) birkaç değerli mantıkta doğru ile yanlış arasına birkaç terim koydu. Nihayet H. Reichenbach ve Carnap "çok değerli mantık"ı bir ihtimaliyet mantığı haline getirmeye çalıştılar. Onlara göre, doğru ile yanlış arasında sürekli bir değerler skalası vardır. Bu skaladaki değerler birbirlerine göre az veya çok muhtemel olmak üzere sıralanırlar. Bu skalanın bir ucunda bulunan doğru (+) değeri en çok muhtemel'in kaba mikyasta bir takribi, yanlış (-) değeri de en az muhtemelin kaba mikyasta takribidir, öyle ise asıl mantık, içinde çelişmezlik ve üçüncü terimin bulunmayışı prensiplerinin bulunmadığı bir ihtimaliyet mantığıdır. Doğru-yanlış diye çift değer üzerinde işlemekte olan klasik mantığa gelince, o ancak

birincisinin kaba mikyasta bir takribinden (approximation) ibarettir. Demek oluyor ki, bu görüşe göre klasik mantığın dayandığı akıl hakikatleri denen üç prensip ancak belirli bir seviyede, yani kaba bir mikyasta geçerlidir ve bu prensipler, esasında ihtimaliyet mantığı üzerine dayanmaktadırlar.

Bu iddia eğer doğru ise, mantık alanındaki eski görüşleri tamamen sarstığı gibi, mantık ile tabiat ve varlık arasında uyarlığı başka bir tarzda yeniden kurması gerekiyor. Çünkü böylece ihtimaliyet mantığı aynı zamanda tümevarım ve nedensellik için aranan sağlam ve nesnel prensibi verebilecektir. Vaktiyle David Hume'un ruhi alışkanlıkta, Kant'ın zihin a priori'lerinde aradığı temeli, bu yeni görüş nesnel olan ihtimaliyet mantığında aramaktadır. Fakat yeni mantığın kullandığı "muhtemel", "az muhtemel", "çok muhtemel" kelimeleri tecrübeden çıkarılmış tabirlerdir. Bir olayın muhtemel olup olmadığını ancak o olayın meydana çıkmasını beklediğimiz zaman söyleyebiliriz. Beklediğimiz olay asla zuhur etmezse, ona pek az muhtemel veya muhtemel değil; bir müddet sonra çıkarsa, belirli bir dereceden muhtemel deriz. Öyle ise, ihtimal derecelerinin belirlenmesi balık avcısının elinde oltası avını beklemesi gibi, tecrübe karşısında insan şuurunun aldığı bir tavrı ifade eder. Sırf tecrübi olan bu tavrı formel bir prensip haline koymak ve ondan yine tecrübe için temel olacak, tecrübe ile ilgisiz bir aksiyomatik ve mantık kurmak mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı, tecrübe karşısındaki bütün tavırlarımızda formel prensipler kurmamız gerekirdi ki, fikir tarihinde akıl hakikati ile olgu hakikatinin ayrılması bunun imkânsızlığından ileri gelmiştir.

Bundan başka, eğer ihtimaliyet mantığı doğru ise, onun gayri bir mantığın yanlış olması ve bundan dolayı da ihtimaliyet mantığının zımnen kabul edilen bir doğru-yanlış mantığına dayanması gerekir.^[78] Nitekim biz ihtimaliyet mantığının

doğruluğunu ispata çalıştığımız zaman, bu zımni mantığa dayanarak akıl yürütmekteyiz. Fakat bu mantığı savunanlar böyle düşünenlere karşı şu yolda cevap veriyorlar: “Biz ihtimaliyet mantığının doğru olduğunu söylemiyoruz. Ancak onun yüksek bir ihtimal derecesi ile muhtemel olduğunu söylüyoruz. Aynı düşüncüyü temellendirmek için onu da bir başka ihtimaliyet üzerine dayandırmak mümkündür ve bu sonsuzca böyle gider.”^[79] Ancak bunu da şöyle cevaplandırabiliriz: İhtimaliyetin ihtimaliyetinin ihtimaliyeti, vs. sonsuz bir devirdir. Bu yoldan bir sonuca varılamaz. Zihin bir yerde durur: Orada ister istemez ya doğru, ya imkânsız kavramına varırız.

Birçok değerli mantığı neden kullanıyoruz? Tabiatla ve hayatta iki şık karşısında kaldığımız haller çoktur. İki değerli mantık (klasik Aristoteles mantığı) bu hallerden doğmuştur. Bu mantık beklenen bir vakanın gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesini ifadeye yeter. Fakat üç haddin bulunduğu bazı haller de vardır. Bu üçüncü had bir arıza olabilir: İyileşmek-ölmek-hasta kalmak gibi. Geometrilerin çokluğu önünde ulaştığımız sonuçta da aynı suretle üç şık görüyoruz: Bir üçgenin iç açıları toplamı: 1) İki kareye eşittir, 2) İki kareden küçüktür, 3) İki kareden büyüktür. Geleceğe ait hükümlerimizde de (ihtimali hükümler) üç şık meydana çıkmaktadır. Bu hal daha Aristoteles zamanında göze çarpmış ise de Aristoteles mantığında yalnız zaruri hükümleri aradığı için bu özel hallere dikkat etmemiştir. Zamanımızdaki mikrofizik araştırmalarında da iki cisimcik aynı yerde birden bulunamaz. Aynı nesne farklı yerlerde birden tesir edemez, yalnız filan yerdeki varlığının ihtimaliyeti önceden tahmin edilebilir dendiği için, bu hallerde iki değerli mantığı

tatbik edemeyiz.

İki değerli mantık kazanma, kaybetme, kit olma (yani berabere kalma) şansları olan tesadüf oyunlarına, “şartlı” bahse girişmelere de tatbik edilemez. Büyük sayılar kanununa bağlı vakalar serisine de tatbik edilemez. İlmin bu gibi durumlarında veya gündelik hayatta biz kendiliğinden modal mantıkları veya ihtimaliyet mantığını kullanıyoruz. Üç, dört, beş vb. sayıda veya sonsuz sayıda değerleri olan mantıklar kurulabilir. N değerli bir mantık daima üçüncü terimin bulunmayışı gibi bir prensipten vazgeçecektir. Lukasiewicz ve öğrencileri önce üç değerli mantığı, sonra sonlu sayıda mantıkları kurmaya çalıştılar. Post’a göre ise $n+1$ değerli bir mantıkta iki değerli n önermelerinin frekansları hakikat ihtimaliyetleridir. Hans Reichenbach’ın ihtimaliyet mantığı adi iki değerli mantığın genelleştirilmesinden doğmuş sonsuz sayıda bir değerler skalasına dayanmaktadır. Burada önerme kavramı yerine önermeler serisi (suite) kavramı, hakikat kavramı yerine ihtimaliyet skalası kavramı konmuştur. İhtimaliyet beyanları adi mantıktaki hakikat beyanlarıyla aynı rolü oynarlar. Onlar hakikat önermeleri değil, belirli ağırlığı (poids) olan “bahse giriş”ler (pari) şeklinde ifade edilirler.^[80]

Modal mantıklara gelince, bunların ilk şekli Aristoteles’in De Interpretatione’de (Kitabü’l-İbare) incelediği altı modalite’yi ele alan mantıktır. Bu da doğru, yanlış, zaruri, zorunsuz, mümkün, imkânsız hükümlerine ait kuramdır. Bu altı tavrırlı mantık (imkân ve zorunsuzluk=contingence aynı sayılırsa) beş tavra indirgenir. Gündelik hayatta eskiden beri kendiliğinden modal mantıkları veya ihtimaliyet mantıklarını kullanıyoruz. Fakat onların kullanılması pratik ihtiyaçlarımızdan ileri gelmektedir. Yoksa daha önce gördüğümüz gibi bu hal, pratik mantıkların yine doğru-yanlış dediğimiz çift değerli mantığa zımnen tabi olmasına mani

değildir.

Lukasiewicz üç değerli mantığı kurarken Euklidesçi olmayan geometrilerin kuruluşunda olduğu gibi davranıyor. Ona göre öyle haller vardır ki, bir teşebbüsün neye varacağını önceden kestiremeyiz. O zaman bu teşebbüs ya başarı kazanır, ya kazanmaz deriz. Bu iki taraflı imkân şu demektir: Bir teşebbüsün varacağı noktaya a diyecek olursak “hem a’nın hem a değil’in olması mümkündür”. Bunları p ve $\sim p$ ile gösterirsek p ve $\sim p$ aynı zamanda doğrudurlar demek q çelişme prensibini terk etmek demektir (Fakat biz burada p ve $\sim p$ doğrudur demiyoruz, mümkündürler diyoruz. İmkân nispeti farklı olacağı için çelişme kalmaz). Lukasiewicz buradan hareketle 1920’de, daha sonra öğrencisi Tarski ile birlikte 1930’da doğru, yanlış, mümkün değerlerine karşılık 1, 0, $1/2$ ile gösterdiği üç değerli mantığı kurdu. Heyting de 1930’da formelleştirilmiş bir sezgi (intuition) mantığı kurmaya çalıştı. Onun dayandığı değerler doğru, yanlış, belirsiz (D.Y.G.) idi. Bu mantıkta üçüncü terimin bulunmayışı prensibi ($p \vee \sim p$) doğru olmaktan çıkıyor.

Lukasiewicz 1927’de sonsuz sayıda değeri olan bir mantık kurmaya kalkmıştı. Bu değerleri 0 ile 1 arasındaki fonksiyonlar ile gösteriyordu. Bu mantık ihtimaliyet hesabının mantıki modeli olacak ve üç değerli mantık ile iki değerli eski mantığı özel haller olarak ihtiva edecektir. Fakat onun bu teşebbüsü ancak 1935’te

Reichenbach tarafından tekrar ele alınarak tamamlandı: Yazı-tura oyununda yazı çıkma ihtimalini göz önüne alalım. Yazı ihtimalleri $x_1, x_i, x_j, \dots$ ile gösterildiği gibi tura ihtimalleri de $y_1, y_i, y_j, \dots$ ile gösterilebilir. Burada ikinci sınıf birinci sınıfa nispi bir p izafiyeti ile bağlıdır. O zaman ihtimaliyet hükmü bu iki sınıf vakaya ait bu çift önerme serisi arasında ihtimaliyet içerimi şeklinde belirir.

Çift değerli mantık gündelik hayatın birçok hususlarında işe yarıyorsa, sürekli ihtimaliyet değerleri mantığı tesadüfün hüküm sürdüğü bütün olaylarda, talih oyunlarında, harp oyunlarında, avcılıkta, ticaret ve sigorta işlerinde, atom fiziği veya mikrofizik alanında yaramaktadır.

Fakat bu akıl yürütme kandırıcı görünmüyor. Çünkü biz eğer ihtimaliyet mantığının doğru değil de yalnızca muhtemel olduğunu söylüyorsak, her şeyden önce onun formel olmasına imkân bırakmıyoruz. Bu ise onun mantık olmasına manidir. Bundan başka, bunu kabul ettiğimizi bile farz etsek, bu tarzda bir mantıkta en yüksek dereceden muhtemel ile en az dereceden muhtemeli bir kadro içine alınca en az muhtemelin ötesinde, yani kadronun dışında muhtemel-değil kalacak; böylece muhtemel ile muhtemel-değil arasında ikilik devam edecektir.

[\[81\]](#)

9. Hegel diyalektiği ve ihtimaliyet

Yeni mantık teşebbüslerinden çok önce çelişmezlik ve üçüncü terimin bulunmayışı prensiplerinden vazgeçerek bir mantık kurmak tasavvuru, asıl metafizik felsefe içinde doğmuştu. Bu teşebbüs Hegel'e aittir.^[82] Hegel, akıl hakikati denen mantığımızın prensipleri ile sürekli bir gelişme (veya oluş) halinde olan varlık arasında uyarlılık olmadığı fikrinden hareket etti. Bu fikirle, klasik felsefe ve metafizikten ayrıldı. Fakat evrensel manevi varlığın "akılla kavranamaz" olduğuna hükmedecek yerde, onun sürekli gelişmesini (tekâmülünü) kavramaya elverişli, yeni bir mantık kurulabileceğini iddia etti. Bunun sebebi de Hegel'in mutlak idealizm denen felsefesinde Varlık ile Düşünce'nin aynılığı prensibinin (yani daha önce gördüğümüz Parmenides ve Anselmus prensibinin) hâkim olması idi. O halde varlığın özüne uygun bir düşünce tarzı bulunabilir. Eğer klasik mantık bunu sağlayamıyorsa, bu onun varlığı ifade eden aciz, varlıkla ilgisiz, hareketsiz, statik bir mantık olmasındandır. İşte Hegel buradan dinamik bir mantığın kurulabilmesi imkânını çıkarıyor. Bu mantık bizzat varlığın (veya mutlak Geist'in, mutlak manevi varlığın) tekâmülünü ifadeye yarayacak olan Diyalektik mantıktır. Hegel'e göre klasik mantık bir şeyin aynı zamanda hem var hem yok olamayacağını söylüyordu. Bu hüküm ancak hareketsiz bir âlem için doğrudur. Halbuki asıl varlık, Geist sürekli bir hareket ve oluş halindedir. Böyle bir âlemden her şey, her an varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa geçmektedir. Demek ki, böyle bir âlem için çelişmezlik prensibi hükümsüzdür. Onun yerine bu âlemi açıklayacak, ancak aynı derecede soyut ve gerçekten uzak olan zihnin koyduğu iki tezimin, Varlık ile Yokluk'un terkibi olan Oluş olacaktır. Hegel bu mantıkta her lahzanın bir tez, onun ardından gelen lahzanın antitez olduğunu ve bunların daima sentez içinde birleştiğini ve zıtlar arasında birleşme ile gelişen bu mantıki hareketin manevi

gerçeğin akışına uygun olarak sonsuzca sürüp gittiğini söylüyor. Hegel, tabiat felsefesini, Geist felsefesini, tarih ve hukuk felsefesini bu tarzda açıklamaya çalıştı. Ondan sonra da, solcu Hegelciler tarafından bu mantık materyalizm hesabına kullanıldı. Böylece yeni Diyalektik Mantık tarihi materyalizmin temeli haline geldi.

Hegel'in mantık teşebbüsü çok cüretlidir. Klasik mantığı lüzumsuz bırakmak ve gerçeğin hakiki akışına uygun bir mantık kurmak iddiası ile ortaya atılan bu fikir hakikatte hiçbir ilmin gelişmesi tarafından desteklenmemiştir. Hiçbir keşif, hiçbir icat, hatta hiçbir ispat diyalektik mantığa göre cereyan etmiyor. Tabiatı, insanda gelişmeleri sırasında birçok sapmalar, duraklamalar görülüyor. Ayrıca araştırma yollarımız (gözlem, tecrübe, deney) ve tümevarım diyalektik mantıkla tamamen ilgisiz olarak işlemektedir. Bu yeni mantık teşebbüsü ancak Hegel'in kendi metafizik görüşünü meşrulaştırmak için kullandığı özel bir düşünce aleti olarak kalıyor.

Öte yandan düşüncemiz yine klasik mantık kadrolarına göre işlemekte devam ediyor. Yakın zamanlarda ihtimaliyet mantığı teşebbüsü, sırf formel olan bir yönden klasik mantığı lüzumsuz bırakarak realiteleri bu yeni mantıkla incelemek istediği için, iki teşebbüs arasında bağlantı arayanlar oldu (Mesela Philippe Frank, *Le Principe de causalité et ses limites* adlı eserinde böyle söylüyor). Fakat asıl diyalektikçiler için zıtların çatışmasından doğan terkip fikri önemli olduğu için, zıtlar ortasını sonsuz sayıda bir ihtimaller skalası ile doldurmaya asla yanaşmamaktadırlar. Her ikisi de ayrı ayrı gayelerle (birincisi metafiziği terk edip müspet ilmi "ihtimaliyet" esasına bağlamak, ikincisi metafizik ile yeni mantığı birleştirmek gayeleriyle) klasik mantığa hücum eden bu iki teşebbüs birbirleriyle prensipleri bakımından uzlaşamayacakları gibi, klasik mantığı daima zımni olarak kullandıkları için başarısız kalmaya da mahkûmdurlar.

10. Mantık, psikoloji ve bilgi kuramı

Mantık kurallarının gerçekten bağımsız olarak geçerliği problemi, her şeyden önce bu kuralların olaylara bağlı olmayan kesinlik, açıklık ve evrensellik vasıflarına sahip olmalarından ileri geliyor. Bütün ilimlerde mantığın ölçü olarak kullanılması, ilimlerin kesinliklerini mantık kurallarından almaları, bu ilimlerin olaylarından hiçbiri hesaba katılmaksızın da bu kuralların kendi başına aynı karakterleri göstermeleri onların üstün değerini ispat etmektedir. Bunun için her şeyden önce mantık kurallarının çeşitli ilimlerden bağımsız olduğunu, kendi başlarına yürürlüğü bulunduğunu göstermelidir.

1. Mantık kurallarının psikolojiden ayrılığı: İlk yapılacak karşılaştırma bu kurallarla psikolojik olaylar arasında olmalıdır. Vaki, mantıkta terim, önerme, tasım diye üç esas olduğunu biliyoruz. Bunlar psikolojideki kavram, hüküm ve akıl yürütme'ye karşılıktır. O halde acaba mantık kuralları düşüncenin soyutlaşmış şekinden mi ibarettir? Eğer böyle ise, mantığın zihin psikolojisine bağlanması gerekir. Böyle bir düşünce birkaç bakımdan yanlıştır:

a) Psikolojik etkinlikte biz düşüncenin tam, eksik, normal, marazi bütün şekillerini görüyoruz. Halbuki mantıkta zihin kuralları daima en kestirme ve ideal bir şekilde ifade edilirler. Bundan dolayı psikolojik olaylar müphem olabilir, ötekiler olamaz.

b) Psikolojik tahlil yalnız zihinde olan şeyleri gösterir. Halbuki mantık düşüncenin olması gereken vasıflarını anlatır. Psikoloji olaylarla, mantık ise normlar, kurallar ve ölçülerle uğraşır.

c) Başka deyişle psikoloji gerçeikle, mantık idealle uğraşır. Biri tasvir eder, öteki kurallar koyar. Hatta bu bakımdan psikoloji bir doğru-yanlış ölçüsünü bahis konusu bile etmez. Halbuki bu mantığın temelini meydana getirir. İki kelime ile

mantık, hakikati tayine çalışan ilimdir diyebiliriz.

d) Psikoloji zihin işlemlerinin hem çocuktan yaşlıya, hem de ilkellerden bugünkü medeniyete doğru geçirdiği evrimi inceler. Bunlardan hangisinin hakikat araştırmasında kural olduğuna bakmaz; mantık ise böyle bir evrimi hesaba katmadan zihin işlemlerini yalnızca hakikat araştırmasında kullanılmaları bakımından ele alır. Bu yüzden onları formel, kesin ve değişmez diye kabul eder. Vakıa ilkeller de ilim yapmış olsalardı kendi zihniyetlerine en yetkin ve mutlak gözü ile bakacaklardı. Fakat ilim tarihi, sosyoloji ve genetik psikoloji gösteriyor ki bu kavimlerin formel kanunları kavrama güçleri olmadığı gibi, tabiat kanunlarını keşfetme güçleri de yoktur. Demek ki zihin işlemlerinin ancak son safhası mantık kurallarının doğmasına imkân vermektedir.

2. Kant bilginin tenkidini yaparken bir transandantal mantık kurmaya çalışıyordu. Ona göre bilgi, şuurumuzun a priori formları, yani ideal şartları ile tecrübenin verdiği verilerin (fenomenlerin) birleşmesinden hasıl olur. İlmi bilgi terkibi a priori hükümlerden meydana gelir. Kant, duyu gücü derecesinde buna Transandantal Estetik, zihin derecesinde Transandantal Analitik, akıl derecesinde Transandantal Diyalektik diyor. Ve hepsini Transandantal Mantık'ın parçaları sayıyor. Kant'ın bu tahliline göre, mantık bilgi kuramı içine giriyor. Formel mantık eskiden beri yalnız psikolojiden ve diğer ilimlerden değil, bilgi kuramından da bağımsız olduğu sanısında bulunmaktadır.

Kant'tan önce İngiliz ampirist'lerinde mantık bilgi teorisine bağlı olarak ele alınıyordu. Bununla birlikte formel prensiplerin bilgi teorisi ile açıklanması teşebbüsü ancak Kant'tan sonra yeni Kantçılarda, pozitivist'lerde, Stuart Mill'de açıkça ifade edilmiştir. Cornelius ve von Aster'e göre mantık bilgi kuramına bağlıdır ve onun vasıtası ile tetkik edilir. B. Russell ile başlayan ilim felsefesi ve lojistik hareketinde, Viyana Okulu'nda,

mesela Reichenbach'da ise, tam tersine felsefeye mantıkla başlanır ve bilgi kuramını tayin eden odur. Ampirist ve formalist bu iki zıt görüşün tartışmasını burada yapacak değiliz.

11. İdeal varlık olarak mantık

Bilgi kuramı ile mantığın karıştırılmasına varan bu görüş zamanımızda yeni metafizikte mantığın bağımsızlığı için yeni bir teşebbüsle karşılaştı. Bu artık lojistik gibi mantığı yalnız totoloji, “boş kalıplar ilmi” saymıyor. İlkçağ mantığı gibi de metafiziğin ispatı için bir alet olarak görmüyor. Fakat ona Varlık dereceleri arasında bir yer ayırıyor. Mantığın yine modern metafizik içinde tarifi demek olan bu görüş Nicolai Hartmann tarafından ifade edilmiştir. Hartmann’a göre mantık İdeal Varlık ilmidir. O mantığı şöyle tarif ediyor: Mantıkta nesnenin özne tarafından kavranması bahis konusu değildir. Sadece asıl nesnel unsur içinde bünye ve münasebetleri ve tâbilik bahis konusudur. Bu münasebetlerin özne ile ve öznenin nesneleştirmeleri ile hiçbir ilgisi yoktur. Mantığın mutlak bağımsızlığı, onu bilgi probleminden ayırmak imkânı, felsefi görüşler arasındaki zıtlığın ona asla tesir edememesi mantığın genel olarak özneye karşı ilgisizliğinden ileri gelmektedir. Bolzano’nun “Bizatihi önerme” (Satz an sich) doktrininde mantık bu bağımsızlık derecesine yükselmişti. Hükmün anlamı sırf P’nin S’ye ait olma münasebetinden ibarettir. Bu münasebet her türlü şuur fiilinden ve öznelikten bağımsızdır. Aynı suretle o, türlü gerçek çeşitleriyle ilgisizdir. Böyle bir görüş mantığın bağımsızlığı bakımından çok mühimdir. Çünkü mantığı bilgi probleminden, özne ile nesnenin münasebeti meselesinden kurtarmıştır. Mantık alanı ideal bir anlamda kendi başına varlık alanı olmuştur. Bu görüş ister duyu kuramına, ister fenomenolojiye, isterse nesne kuramına dayansın, sorunun mahiyetini değiştirmez. Mantık için esaslı olan onun bağımsızlığı, sarsılmazlığı, özel meşruluğudur (légalité). Bütün mantıki hasıllar (produit) saf nesnelerdir ve ideal bir varlığa sahiptirler. Kavram, zihnin yapması gereken bir birleştirme fonksiyonu değil, benzerlerin birliğidir. Akıl yürütme (istidlal) bir düşünme

metodu değil, tümel unsurlarla tikel unsurlar arasında bulunan tâbilik münasebetinin ideal halidir. Mantık kanunları ne düşünce kanunlarıdır, ne bilgi kanunlarıdır. Fakat sadece bu ideal varlığı ve ona ait münasebetleri düzenleyen kanunlardır. Bu ideal, ideal düşüncenin nesnesi diye tefsir edilebilir. Fakat bu ideal düşünce ancak ideal bir gerçeğe intibak etmiş bir düşünce gibi tasavvur edilmelidir. Bundan dolayı da, mantıki formlardan düşünce formlarına geçme zarureti, mantık kanunlarından (kavramlar, hükümler, akıl yürütmeler) düşünce kanunlarına (fonksiyonlar, fiiller, metotlar) nasıl geçildiği anlaşılır.

Kısaca, ideal düşünce ideal gerçeğe (veya varlığa) bağlıdır. Bu münasebet bize belirli bir anlamda düşünce mantığından bahsetme imkânını verir. Fakat bu mantığın varlık mantığına nispeti, bilgi mantığının bilgi kuramına nispeti gibidir. İdeal varlık asla düşünceye bağlı değildir. Fakat düşünce, ister istemez, ideal varlığa bağlıdır. Mantık alanının genişlemesi mantığın bağımsızlığı esasına dayanır. Bu alan yalnız geleneksel mantığın formel zaruretlerinden ibaret değildir. Orada aynı zamanda, hangi kökten gelirse gelsin, mümkün bütün muhtevaların bünyeleri de vardır. Bu tarzda genişleyen mantık sfer'ine matematiğin de girdiği, bugünkü felsefede herkes tarafından kabul edilmektedir. Fakat bütün bu sorularda felsefe henüz başaracağı işlerin başında bulunmaktadır (N. Hartmann, Bilgi Metafiziği, Cilt 1).

VI

Matematik İlimler

1. Matematik akıl yürütme

Matematik düşünce mantığının aradığı kesinlik ve verimliliğe en çok sahip olan bilgi alanıdır. Bundan dolayı yeni mantıkçılar mantık ile matematiği birleştirmeye çalışmışlardır. Eskiden tasım bu bakımdan çorak bir alan idi. Descartes şöyle diyordu: “Tasımlar ve mantığın başka yapıları zaten bilinen şeyleri başkasına açıklamaya yararlar yahut Lulle’un sanatı gibi bilinmeyen şeylerden muhakemesiz bahsetmeye yararlar”. Daha sonra Stuart Mill tasımın bir savı kanıtsama (pétition de principe) olduğunu söylemektedir. Halbuki matematik düşünce kesindir (rigoureux) ve verimlidir. Kant mantıktan şöyle bahsediyordu: “Bu ilimde hayran olunacak cihet, kuruluşundan beri şimdiye kadar tek adım ilerlememiş ve görünüşüne bakılırsa kapalı ve tamamlanmış olmasıdır.” Halbuki her an ilerleyen, keşifler yapan, bilginin alanını genişleten matematik için aynı şey söylenemez. Geometriden bir ispat misali verelim: Pythagoras teoremini, bir üçgenin iki kenarlarına resmedilen kareler toplamının dik açı karşısındaki kareye eşit olduğunu, daha önceki teoremlere ve prensiplere indirgemek sureti ile ispat ederiz. Bu ispat tarzına Goblot yapıcı ispat diyor. Bundan başka bir de Henri Poincaré’nin gösterdiği (réurrence) yolundan akıl yürütme vardır. Her matematik ispat buna indirgenemez. Bununla birlikte bu da önemli bir tip olarak görünüyor.

Bu sonlu bir sayı serisinde gördüğümüz artma nispetinin sonsuz sayılar için de doğru olduğunu söylemekten ibarettir.

Burada biz matematik akıl yürütme içinde sonlu bir süreç ile sonsuza hâkim olmaktayız. Bu bizim sonradan tabiat ilimlerinde yapacağımız “tümevarım” işlemine benzer formel bir araştırma yoludur. Bundan dolayı “geri dönüş” (réurrence) yolundan akıl yürütmeye “matematik tümevarım” da denmektedir. Bu düşünce tarzı formel bir düzenlilikten

faydalanarak ilk sayılarda gördüğümüz hassaların sonsuz için de geçer olduklarını söylüyor. Fakat bu formel açıklama bizi sonsuza ait bir hükmü kabule zorlamakla beraber, kandırıcı değildir. Çünkü sonsuz fiilen yoktur, ancak hükmen vardır. Bu yol ile elde ettiğimiz tümevarım gerçeğe temas etmediği için yalnızca şekil bakımından bir tümevarım olarak kalmaktadır.

2. Matematikğin prensipleri

Matematik düşünce, aslında peşinen apaçık (bedihi) ve kesin olarak kabul edilen evrensel prensiplere dayanmaktadır. Bundan dolayı ona dedüktif (sonuçlayıcı veya ta'lilî) düşünce diyoruz. Kendilerine dayanarak bütün sonuçlamalarımızı yaptığımız birtakım prensipler ve teoremler bu düşüncenin temelini teşkil eder. Matematik düşüncenin bir kısmı bu sonuçlama temeline göre tertip edilmiş birtakım muhakeme zincirlerinden ibarettir ki her halkasında sonuçlamadan elde edilen bir sonuç, bir teorem bulunur. Bu düşüncenin ikinci kısmı sonuçlama şeklindeki muhakememizin dayandığı birtakım prensiplerdir. Teoremler ispat olunurlar, prensipler ispata yararlar.

Matematik ilimlerin başlıca prensipleri şunlardır:

1) Tanımlar, 2) Aksiyomlar, 3) Postulat'lar.

1) Tanımlar: Matematikte iki türlü tanım ayrılır: a)

Analitik tanım, b) Genetik tanım. Mesela ilk sayının tanımı analiktir. Yalnız kendisiyle ve bir birimle bölünebilen her sayıya ilk sayı derim. Bu tanım ancak sayının hassalarının tahlilinden çıkar. Tam kare sayının tanımı ise genetikdir. Herhangi bir sayının kendisiyle çarpımından hasil olan sayıya tam kare derim. Bu suretle ben bütün tam kareleri elde etme imkânını da vermiş olurum. İlk sayının genetik tanımını yapmak imkânsızdır.

Matematik tanım ilk prensip midir? Önce buna tabii olarak evet diye cevap verebiliriz. Çünkü tanım daima hareket noktası görevini görmektedir. Fakat bu noktanın biraz derinleştirilmesi ve tartışılması gerekir.

A. Cantor kardinal transfini sayısını icat etti ve bunu $\aleph_0$ sembolü ile (yani aleph sıfır) gösterdi. O bu suretle sonsuz fakat sayılabilen bir cümleyi kastediyordu. Böyle bir tanım sayı fikri hakkında derin hazırlıklara bağlıdır ve ancak bu suretle

“transfini” kavramına neden ihtiyaç olduğu anlaşılabilir. Bu hazırlıkları yapmamış bir öğrenci için bu kavram hiçbir şey ifade etmez.

B. Matematik nesnenin iki önemli karakteri vardır ki, bunlardan her biri tanım görevini de, teorem görevini de görür. Eğer A hassasını tanım olarak koyarsam B hassasını A’ya göre ispat edeceğim demektir. Eğer B hassasını tanım olarak koyarsam, o zaman A hassasını B’ye göre ispat etmem gerekir. Mesela kare, “çapları eşit ve birbirine dikey olan, birbirini tam ortadan kesen dörtgen” şeklinde tarif edilebilir. Buradan da iki yakın kenarın eşit ve dikey oldukları sonucu çıkar. Yahut tamamen aksi de yapılabilir. Demek oluyor ki mahiyeti yalnızca tanım olan hiçbir matematik beyan yoktur. Filan veya filan beyanı tarif yani prensip haline koymak için matematikçi karar verir. Fakat bu karar keyfi değildir. İspatın hedefine ve zaruretlere göre bu tayin edilir.

Aksiyomlar ve postulatlar: Matematikğin en çok üzerinde durduğu bu prensipler son devirde esaslı tartışmalara zemin olmuş ve matematikğin birçok dalı bu suretle meydana gelmiştir.

İlkçağda bunlar şöyle ayrılıyordu: Aksiyomlar matematikçinin kendilerini kanıtsız olarak kabul edeceği derecede apaçık olan önermelerdir. Postulat’lar ise bir ispat içinde meydana çıkan ve ispatı tamamlamak maksadıyla kanıtsız kabul edilmeleri istenen önermelerdir. Postulatlar apaçık değildirler ve yalnız eğreti olarak ispat edilemezdirler.

Modern matematiklerde 16. yüzyıldan Euklidesçi olmayan geometrilerin meydana çıktığı zamana kadar bu ayrışın anlamı değişti. Çelişmeye düşmeden inkâr edilemeyeceğine inanılan prensiplere aksiyom denildi. Reddedilmesi halinde çelişmeye sebep olmayan, ancak kökleri duyulara dayanan bir hakikate ait olanlara da postulat dendi. Sırf mantıki bakımdan Euklidesçi olmayan geometrilerin

doğuşundan sonra, Euklides postulat'ı inkâr edilebilirdi. Fakat fizik bir hakikata cevap verdiği için (çünkü o duyularla kavradığımız âlemin idrakine en elverişli geometri şeklidir) o yine eskisi gibi kabul edildi. Marangozluk, jeodezi, topografya, mimarlık, astronomi, vs. bilgileri tecrübe hatalarından korunmak için ondan faydalanıyorlar. H. Poincaré, bununla beraber, Euklides geometrisine lüzum kalmadan yeni geometrileri pratik hayata nakle çalıştı. ^[83] Lobatchevsky postulat'ına (yani paraleli reddeden postulat'a) dayanarak duyulara ait bir âlem tasavvur etti. Eğer matematik böylece duyular âlemine bağlı kalacaksa, Poincaré'ye göre o zaman aksiyomlarla postulat'ların ayrılmasından bahsedilemez.

Aksiyomlar ve tanımlar: Aksiyomlarla postulat'ları ayırmak mümkün değilse, acaba aksiyomlarla tarifler ayrılabilir mi? Matematik bir binayı, mesela Euklides geometrisini kuran bir beyanlar toplamını ele alalım. Bu beyanlar arasında tanımlar da vardır. Onlardan vaz geçerek, mesela bir e beyanı üzerine dikkatimizi çevirelim, e'yi başka beyanlar yardımı ile ispata çalışalım. Eğer bunu başarırırsak, burada e'nin bağımsız bir beyan olmadığını, bir teorem olduğunu anlarız. Eğer başaramazsak, ona aksiyom deriz. Böylece geometrik binamızda başka e1 e2 beyanlarını keşfederiz ki, bunlar şu şartlara tabidir: 1) Tanım değildirler, 2) İspat edilemezler yani bağımsızdırlar, e1, e2, e3'ü ayrı ayrı tahkik edecek yerde, karşılıklı bağılıklarını ve bütün bina içindeki fonksiyonlarını tetkik edersek, onların uzlaşır (compatible) olduklarını, yani aralarından birisi ile çelişme halinde bir önermeyi onlardan çıkarmanın (yani istihraç) mümkün olmadığını görürüz. Her ne kadar bir aksiyomu ispat etmek istemek saçma ise de, (çünkü böyle bir önerme tanımı gereğince ispat edilemez) aksiyomların uzlaşabilirliğini (compatibilité) ispat etmek zaruridir. İşte Hilbert'in kurduğu aksiyomatik ilmi bu işle uğraşmaktadır.

Tarif aksiyomdan nasıl ayrılır? “Üçüncü bir miktara eşit olan iki miktar birbirlerine eşittir” önermesini ele alalım. Bu, çoğu kere bir aksiyoma misal olarak verilir, aynı zamanda bir miktar (nicelik) tarifidir de. Burada matematikçinin vereceği karara göre bunu ister tanım, ister aksiyom olarak alabiliriz.

Bununla beraber tanımla aksiyom arasında daha derin bir fark bulunabilir. Bugünkü matematikçi şöyle demektedir: “Aşağıdaki aksiyomlara karşılık olan nesneye x adını veriyorum.” Ve sonra da bu aksiyomları saymaktadır. Nitekim Hilbert aksiyomatığını bu tarzda kurdu. Bir aksiyomlar bütünü konulunca, iki hal mümkündür: 1) Ya bu sistem “açık”tır ve sonraki belirlemeler için doğru yolu açık bırakır. 2) Yahut sistem kapalı ve tamamdır. Tanım için elverişli olan bu ikinci haldir. Bir önerme bir nesneyi tam bir aksiyomlar sistemi ile belirttiği zaman, bu önerme bir tariftir (Burada Hilbert aksiyomatığının inceliklerine girecek değiliz. Çünkü bu konumuzu çok aşar, ancak, bu tarzda bütün Euklidesçi olan ve olmayan geometrileri, hatta bütün matematik dallarını kuşatan geniş bir aksiyomatikten doğan felsefi sonuçlar üzerinde düşünmek zorundayız. Bundan dolayı “aksiyomatığın matematik ilimlerde en geniş sistemleşme” olduğunu, bu yüzden de matematiğin bütün felsefi sorularının buradan doğduğunu işaret edelim).

3. Matematik sezgi ve formalizm

Sezgi (intuition) matematik düşüncede rol oynar mı? Ve bu sezginin mahiyeti nedir? Bu sorular matematikçiyi olduğu kadar doğrudan doğruya filozofu da uğraştırmaktadır. Fakat bunlara verilen cevaplar oldukça müphemdir. Bunun başlıca sebebi de sezgi kelimesinden neyin kastedildiğinin açıkça bilinmemesidir. Bundan dolayı her şeyden önce felsefe ve matematik tarihinde rastladığımız başlıca sezgi anlayışlarını gözden geçirelim.

1. Kelimenin etimolojik anlamı ile intuitionner (intuire) bakmak demektir. Almanca'da Anschauen aynı anlama gelir. Bundan dolayı Türkçe'de buna karşılık "kavrayış" demek belki daha doğru olurdu. Kavrayış, kavranan şeyin kavrayan özne tarafından hiçbir aracı (vasıta) olmaksızın bilinmesidir. Bunun için kavrayış, araçsız bilgidir diye tarif edilebilir. Ve böylece araçlı bilgi olan konuşmalı düşünce'nin (discursion) zıttı sayılır. Çünkü bunda sonuç birtakım öncüller ve orta terimlerle bilinmektedir.

Ortak duyu kavrayış (veya seziş) deyince, bir çeşit önceden görüşü, peşinden kavrayışı (prévision) anlar. Bu anlamda sezgi sahibi olmak, düşünceye başvurmada, ilerde olacak olan şeyi peşinen ve birdenbire fark etmek gibidir. Mesela "Onun böyle bir adam olacağını ben sezmiştim" deriz. Fakat felsefede bu anlamı hemen hiç kullanmayacağız.

Eğer kavrayış nesnenin özne tarafından araçsız olarak alınması demekse, özne çeşitleri kadar da kavrayış çeşitleri olması gerekir. Böylece duyu kavrayışı, zihin kavrayışı, duygu kavrayışı, şuuraltı kavrayışı vs'yi ayırmalıyız. Mesela gök mavisini görmek birincisine, küre veya dörtgen fikri ikincisine, şefkat veya kin hallerini kavramak üçüncüsüne, şuurumuzun yüzünde cereyan etmeyen ruh hallerinin kavranması dördüncüsüne aittir. Kant, transandantal mantığında birinci

anlamdaki kavrayışı ele alıyordu. Descartes ise, tamamen ikinci anlam üzerinde durmakta ve bütün matematiği buradan çıkarmaktadır. Bunlara bir de Bergson'un en derin ruhi gerçeği "kavrayış" anlamında aldığı ve zekâyâ zıt olarak mutlak'a çevrilmiş bir yetiden ibaret gördüğü sezgi veya kavrayışı katmalıdır ki, buna metafizik kavrayış veya sezgi diyebiliriz.

Matematikte ilk iki kavram da kullanılır. Mesela geometrideki nokta ve düz çizgi kavramları birer sezgidir. Matematik her ne kadar noktayı boyutsuz, çizgiyi kalınlıksız diye kabul ederse de, bunların duyu kaynaklarını göstermek kabildir. Bir iğne deliğinden geçen ışığa yahut birbirini kesen iki çizgiye, bir toz tanesine bakalım.

Metrik geom.	Bir üçgenin iç açıları toplamı	Paralel postülası
Riemann geometrisi	2 dik açıdan büyük	Hiç bir paralel
Lobatchewsky geometrisi	2 dik açıdan küçük	Bir çok paralel
Euklides geometrisi	2 dik açıya eşit	Bir paralel

Burada görmekle görmemek arasındaki belirsiz sınır nokta sezgisidir. Çizgi için de buna benzer bir tecrübe yapabiliriz. Matematik kavramlardan çoğu vakıa bize soyut ve duyulardan çok uzak görünüyorlar. Fakat onların tatbikatta tecrübe ile ilişkileri görülebilir. Legendre, geometrisinin ilk önermelerinde bunu ifade ediyor: “Bir cismin yüzü onu bitişik mekândan ayıran limittir.” Bu tamamen Farabî’nin mekân tanımını hatırlatıyor. Bu ilk geometri önermesi mutlak hakikati ifade etmez. Ancak her fizik kanunu gibi takribi bir hakikat ifade eder. Atom fiziğine bakacak olursak, iki maddi çevre arasında bir ayırış yüzeyi

düşünmek saçma olur. İlk kavramları ile karşılaştığımız bu geometri -her türlü aksiyomlaştırma gayretinden önce- bir çeşit tecrübi ilimdir: Önergeler ve prensipler idealleştirilmiş fizik tecrübelerdir (Gonseth'e göre mantık bile "herhangi bir nesnenin fiziğidir (Qu'est ce que la logique?). Ona göre "Bir geometri teoremi kadar kesin" sözü tamamen yanlıştır. Bunun yerine, "Bir geometri gibi sezgiye dayanır" demek daha doğru olur.

Matematik akıl yürütme duyulara ait tecrübeden nasıl çıkar? Bir doğrultunun dışındaki bir noktadan bu doğrultuya bir ve yalnız bir dikey çizilebilir, teoremini ele alalım. Bu teorem tamamen tecrübi bir şekilde gerçekleştiriliyor. Çünkü çizilen dikeyden başkasının olamayacağı fiilen gösteriliyor. Gonseth'e göre bu ispat ancak idealleştirilmiş olan basit bir tasvirden ibarettir. Nitekim fizik de aynı yoldan hareket etmektedir. Fakat bu tarzda bir duyu sezgisinin matematik sonuçlama değeri şüphe götürür. Bir üçgenin zihnen kavranması bir bakışta nesnemizin üç çizginin birbirini kesmesinden meydana geldiğini "görmek" demektir. Fakat bu matematikçi için yetmez. Matematikçi bir münasebetler sistemini kavrar. Zihnin bir hayal veya bir matematik nesne karşısındaki durumu aynı değildir. Zihin kavrayışı aktiftir, onunla münasebetler kavranmaktadır. Descartes'ın matematiğe esas olarak aldığı "zihni sezgi" veya "kavrayış" işte bu ikincisidir.

2. Bugünkü matematikte sezgi kelimesi yeni bazı anlamlar almaya başlamıştır. Bouligand matematik çalışma içinde sezginin oynadığı türlü rolleri tahlil etti. Hilbert'le öğrencilerinin, mantıkçılar ve aksiyomcuların matematikten sezgiyi kaldırmak istemelerinin imkânsız olduğunu gösterdi (O bu hususta H. Poincaré'nin asır başında mantıkçı matematiğe karşı sezgici matematiği savunmak için yaptığı büyük gayretleri tamamlamaktadır). Ona göre sezgi dedüktif kuramların bünyesini aydınlatmak için de işe karışmaktadır. Bazen gizli

öncülleri meydana çıkarmak için aksiyomatikçiye lazımdır. Fakat bunların dışında bugünkü araştırmalarda bir de Brouwer'in anladığı matematik sezgi vardır. Bu görüş formel mantık içerisinde meydana çıktı. Matematik alanında üçüncü terimin yokluğu prensibini reddederek başladı (Bu soruya biraz sonra matematik paradokslar ve üçüncü terimin yokluğu sorusunu savunurken döneceğiz).

Eğer sezgi sırf duyu kavrayışından ibaretse, soru formalizm lehine halledilebilecektir. O zaman Einstein gibi “Matematik teoremler gerçeğe tatbik edildiği müddetçe tam geçerlikleri yoktur ve tam bir geçerlikleri olduğu müddetçe de gerçeğe tatbik edilemezler” denebilir.^[84] Bu görüş tarzı duyu sezgisinin sistematik olarak reddedilmesi fikriyle uyuşmaz. Çünkü bu görüş yalnızca saf matematikte geçer, yoksa tatbiki matematikte değil. Mühendisin matematiği bundan vazgeçemez.

Fakat sezgi Descartes veya Kant'ın anladıkları anlamda (yani gerek zihin, gerek duyu sezgisi halinde) anlaşılacak olursa, her iki görüş de matematik bilgimizi ilerleten başlıca âmil sayarlar ve formel mantığın (Aristoteles mantığının) kısırlığına karşın, onun verimliliğini kabul ederler.

Bu fark nereden geliyor? Neye delalet eder? Bu noktaya iki tarzda cevap verebiliriz:

1. Matematik bir veri ilmidir, fakat bu veri bir duyu verisi değildir. Zekâ tarafından kavranan ideal bir varlığın verisidir. Descartes'a göre aklın kavradığı birtakım basit özler vardır. Dedüksiyon (sonuçlama) bunların hassalarını meydana çıkarabilir. Kant'a göre, matematikle incelenen ve duyu izlenimlerini kadrolayan bir saf sezgi vardır. Fakat ne Descartes'ın “basit öz”leri, ne Kant'ın “saf sezgi”si psikolojik zihin işlemlerine indirgenemez.

2. Matematik her iki filozofa göre de sentez ile işler. Halbuki yeni mantıkçı görüşe, mesela Peano'ya, B. Russell'a göre,

o analiz ile işler. Bu iki görüşten ikincisi daha yeni, çok daha yaygın, sanki günün modası haline gelmiş olmasına rağmen, ona katılmak çok güçtür. Matematik ispatın sentezi ne derecede kullandığını görmüştük. Buna karşı formel mantığın Eski Yunan'dan beri kullanılan şeklinin sırf analitik olduğunu biliyoruz. Aristoteles mantığı tabiat ilimlerinin (kendi zamanındaki) sınıflandırmalarına, cins ve tür fikirlerine dayanarak meydana gelmiştir. Euklides geometrisi gibi duyu verileriyle kavradığımız statik gerçeğe, Bergson'un deyişi ile katı cisimler gerçeğine dayanmaktadır. Halbuki yeni mantıklar ya matematiğe ya da tesadüf olaylarına aittirler, yeni geometriler gibi doğrudan doğruya gerçekte karşılıkları olmayan soyut sistemler değildir. Böyle olmakla beraber yeni mantıklar da yeni matematikler gibi eskilerinin genişlemesinden doğmuşlardır: Nitekim eğer eskisinden daha geniş bir fizik dünyası ile karşılaşsak (Einstein'da olduğu gibi), bu soyut matematikler yeni gerçekleri ifadeye yararlar. Halbuki kuruluşlarına yeni mantıklar tamamen formel oldukları için matematikler sentetik, ikinciler analiktirler. Matematikte -en aza bile indirilmiş olsa- bir sezgi payı vardır. Mesela Euklidesçi olmayan bir geometri paralel postulatını terk etmek sureti ile bir sistem kurabilir. Fakat bunda dahi âlim, paralellerin bulunmadığı küre halinde bir âlem tasavvurundan hareket edebilmek için yeryüzünde yapılan géodésique incelemelerden hareket etmekte ve boylamların kutuplarda birleşmesi tecrübesine dayanarak küre halinde bir âlem tasavvuruna geçmektedir.

Formalizme karşı başlıca şu itirazlar ileri sürülmüştür:

1. Kurulmuş matematik ile kurulmakta olan matematiği ayıracak olursak, ikincisinin asla tutarlı (cohérent) mantıki bir sisteme uymadığı görülür. Kurulmakta olan matematik daima sezgilere dayanmakta, denemelerle ilerlemekte, daha önce gördüğümüz gibi, üçüncü terimin yokluğu prensibini kaldıran

inşalar halinde gelişmektedir. Yalnız formelleştirmenin son çalışmaları sayesinde saf matematik ilimlerde iç tutarlık kurulabilmiştir (Bu alanda en büyük adım Hilbert'e aittir). Bununla beraber her türlü matematik keşifte^[85] bu iç tutarlığın tekrar düzenlenmesi gerekir.

2. Henri Poincaré henüz formelleşmenin yeni başladığı zamanlarda şu noktayı işaret etmişti: "Lojistiğin hiçbir yeni buluşu yoktur ki, olayları basitleştirecek yerde büsbütün karıştırmamış olsun." Bugün matematik formelleşme Poincaré'nin zamanındaki gibi değildir. Matematikğin bütün dallarına yayılacak hale gelmiştir.

Her ne olursa olsun sezgi ve mantık görüşleri matematik alanında yine her zamanki gibi çarpışmaktadır. Barışmak bilmeyen bu iki cephe arasında ne yapılabilir? Onları uzlaştırmaya mı, yoksa her zaman yapılmış olduğu gibi onlardan birini, ihtiyacımıza daha elverişli olduğu için tercih etmeye mi varmalıdır? Birinci hal yolu basit bir uzlaştırmacılık (éclectisme), ikinci hal yolu ise ondan daha çok başarılı olmayan pratik faydacılıktan (pragmatisme) ibarettir. Her ikisi ile de matematik ilimler alanında bizi hakikate götüren emin bir yol tutulmuş gibi görünmemektedir. Bütün matematik ilerlemelerin derece derece bir soyutlaşma, formelleşme, muhtevadan ve duyu verilerinden uzaklaşma olduğuna dikkat edilirse, burada daima temel sezgilere dayanan bir soyutlama işleminin rol oynadığı görülür. Matematik gelişme eğer aksiyomatikğin gelişmesi yardımı ile olmuşsa, bu genişleme de daima sezgilerden hareket etmeye çok şeyler borçludur. Çünkü ilk sezgilerde, mesela geometri veya hesabın bütün yeni adımlarında aksiyomatik ve mantıktan önce gelen, hatta mantığımıza mukavemet eden irrationel verilerle karşılaşmaktayız. Bu sezgileri önceki fasıllarda geometriden, cümleler kuramından (mesela sonsuz cümlelerden doğan paradokslardan) verdiğimiz misallerle açıklamaya çalışmıştık.

4. Euklidesçi olmayan geometriler

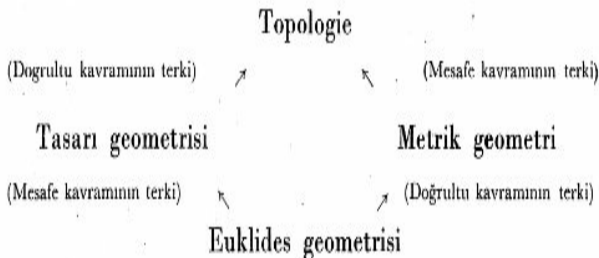
Riemann bize n boyutlu bir mekânın geometrisini kuracak aksiyometri sistemini veriyor. Hilbert de bütün Euklidesçi olan ve olmayan geometrileri ve matematiğin başka kısımlarını birleştirecek bir aksiyomatik bulmaya çalışıyor. Bu teşebbüs başlıca şu aksiyomlar zümresine dayanıyor: 1) Birleşme aksiyomları, 2) Dağıtım aksiyomları, 3) Paralel aksiyomu (Euklides postulatı), 4) Tam sarıhlik (congruence) aksiyomu, 5) Süreklilik aksiyomu (Arkhimedes aksiyomu). Hilbert'in bu geniş birleştirme teşebbüsü matematiğin ayrı dallarında kendi başına gelişen birçok bahsin aynı prensiplerle açıklanmasını mümkün kılacak bir formelleştirmedir.

Euklidesçi geometrilerle Euklidesçi olmayan geometrilerin ilişkisi şöyle bir cetvelle gösterilebilir:

Euklidesçi olmayan geometrilerin doğuşu:^[86] Yunan geometricilerin çalışmaları (MÖ 4. yüzyıldan 3. yüzyıla kadar) Euklides tarafından Unsurlar'da (Eléments) toplandı. Euklides geometrisini tanımlar, aksiyomlar ve postulatlar üzerine dayandırıyor ve onlardan mantıki sonuçlamalar çıkarıyordu. Postulatların en tanınmış paraleller postulatıdır ki, bunu şöyle ifade ediyordu: "Bir doğru çizgi başka iki doğru çizgiyi keser ve aralarında toplamı iki dik açıdan küçük olan iç açılar teşekkül ederse, bu iki çizgi uzatılınca birbirlerini keserler." Paraleller kuramı bu postulat üzerine dayanmaktadır. Euklides'den biraz sonraki Yunan geometricilerinde bile bu postulatı ispat, yani postulatı bir teorem (dava) haline koyma teşebbüsleri gelişmeye başlamıştı. Bu denemeler sonunda nihayet postulatın yerine, az çok daha bariz başka bir postulat geçti. Böylece Proklus (420-485) Euklides geometrisine yazdığı şerhinde birbirini kesen iki doğrultu arasındaki mesafenin değiştiği halde, iki paralel arasındaki mesafenin sabit kaldığı fikrine dayanıyordu. Buna benzer bir iddia da daha sarıh olarak İslam geometricilerinden

Nasireddin Tusî (1201-1274) tarafından ileri sürülmüştür. Tusî aynı suretle paraleller “mevzua”sını ispata çalışıyordu. Bu postulattan yeni bir fikir bulmak için 17. yüzyılda Wallis’e kadar gelmek lazımdır (1616-1703). Bu geometri âlimi bu postulatın yerine belirli bir üçgene benzer keyfi büyüklükte bir üçgenin varlığını kabul eden başka bir postulat koydu.

Gerolamo Saccheri (1667-1733) büsbütün başka bir bakımdan soruyu ele aldı. O üç açısı dik açılı olan bir dikkörtgen tasavvur etti ve dördüncü açı için mümkün üç varsayımı araştırdı.

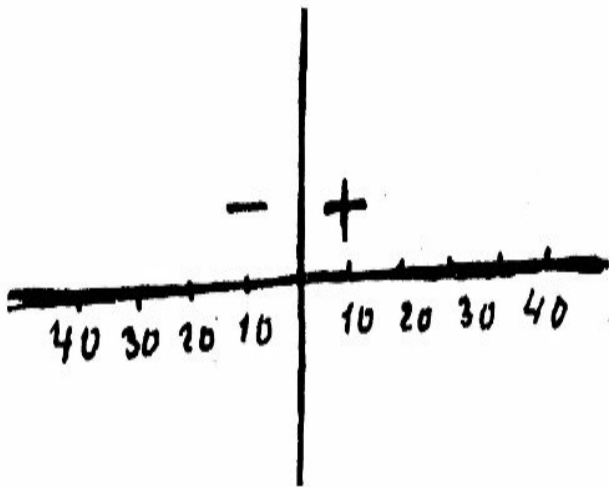


D'nin dik açı olması hali Euklides geometrisini doğurur. Saccheri doğru çizginin sonsuz olduğu varsayımına dayanarak D'nin dar açı olması halini bertaraf etti. Yeni bir postulat kurmak sureti ile D açısının geniş olduğu üçüncü varsayımı da kaldırmayı başardı. Saccheri'nin araştırmaları geometri prensiplerinin incelenmesinde büyük bir ilerleme meydana getirdi. D açısının dik veya geniş olduğuna göre bir üçgenin iç açıları toplamı ya iki dik açiya eşit, ya yüksek, ya aşağı olacaktır.

J. H. Lambert (1728-1777) daha ileri gitti. Paraleller kuramında Saccheri'nin fikrini ele alarak D dar açısı varsayımının hiçbir çelişmeye götürmediğini gösterdi. Bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıdan fazla olduğunu, ele aldığı prensiplerin mantıki sonucu olarak ispat etti. Yine Lambert D açısının geniş farz edildiğine göre, kürevî geometri ile yüzey geometri arasında karşılaştırma yaptı. Legendre (1752-1833) bir üçgenin açıları toplamı iki dik açıdan fazla olan geometriler üzerinde yeni araştırmalar yaptı. Buradan Saccheri ve Lambert'in ulaştığı sonuçları elde etti. İki bin yıllık araştırmadan sonra Euklides paraleller postulatının hakiki rolü son yüzyıl başında tamamen gösterilebildi. Gauss'un (1737-1856), F. K. Schweikart'ın (1780-1858), Taurinus'un (1794-1874), Lobatchevsky'nin (1793-1856), J. Bolyai'nin (1802-1860) ve daha sonra Riemann'ın (1826-1866) çalışmaları Euklidesçi olmayan iki geometrinin kurulmasına doğru gidiyordu. Bu geometrilerde artık paraleller postulatının yeri yoktu. Bunlar Lobatchevsky ve Riemann geometrileri idi.

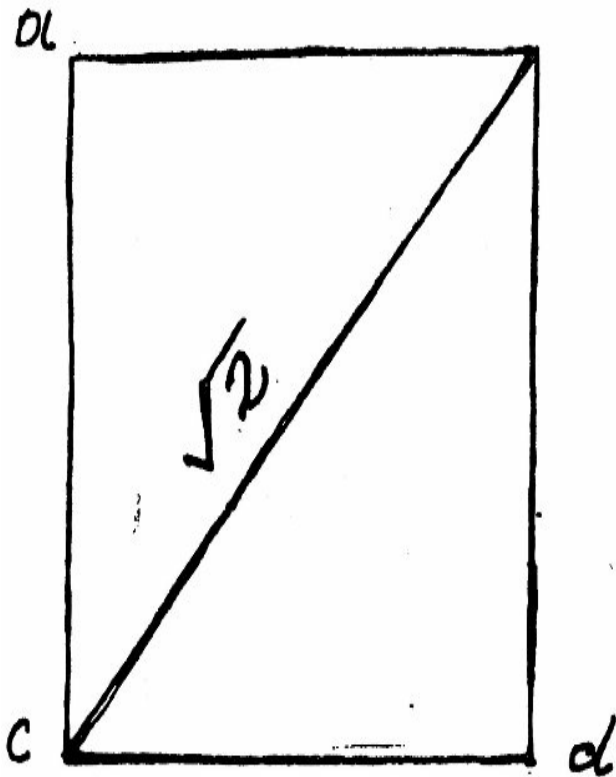
Riemann geometrisinde A'dan Aa yüzeyine çizilen bütün doğrultuların a doğrultusuyla karşılaştığı kabul edilir. Paralel kavramı artık yoktur. Bu geometri D açısının açık olduğunu kabul eden varsayımda Saccheri geometrisine ulaşır. Burada artık doğru çizgi sonsuz diye kabul edilmez. Lobatchevsky ve Riemann geometrilerinin mantıki bir çelişme olmaksızın inkişaf edebileceği durumu, Euklides paraleller postulatının tam bir postulat olduğunu, yani daha önce Euklides tarafından kabul edilen postulatlarla dayanarak ispat edilemediğini gösterdi.

Euklides geometrisi postulatları: Paraleller postulatının rolü gösterilince, burada iki soru meydana çıkar: 1) Euklides geometrisinin bütün postulatlarını saymak. 2) Bu çeşitli postulatların bağımsızlığını ispat etmek.



Menş sayılar

Bu soruların halli son yüzyılda mümkün oldu ki, bu da birçok geometricinin çalışmaları sonucundadır. Burada 1899'da Hilbert tarafından verilen postulatlar sınıflamasını zikredeceğiz. Hilbert'e göre üç türlü varlık sistemi tasavvur edelim. Birinci sistemdeki varlıklara noktalar, ikinci sistemdekilere doğrular, üçüncü sistemdekilere yüzeyler diyelim.



Bu ideal varlıklar arasında geometrinin postulatları ve aksiyomları olan bazı nispetler bulunduğunu kabul edeceğiz. Bunlar beş zümreye ayrılabilir. Bu çeşitli aksiyomlara Hilbert sonradan “tamamlık” (intégrité) aksiyomunu kattı. Noktalar, doğrular, yüzeyler sistemine başka varlıklar katalım. Başka deyişle, geometrinin unsurları, bütün aksiyomlar sabit kaldığına göre, hiçbir genişlemeye elverişli olmayan bir varlıklar sistemi teşkil eder. Geometri aksiyomları bildirilince, geriye onların çelişik olmadıklarının ispatı kalır. Bunu sağlamak için, Hilbert sayılan bütün aksiyomları doğrulanmış^[87] bulunan analitik bir geometri kurdu. O zaman da aksiyomların bağımsızlığını doğrulamak kalıyordu. Bu ise aksiyomlardan biri reddedilen, yani zıt hassası olan başka bir aksiyomla değiştirilen mantıklı bir sistem kurmaktan ibarettir. Böylece Riemann ve Lobatchevsky geometrileri paraleller postulatının ötekilerle bağımsız olduğunu ispat eder. Burada bir noktayı daha işaret etmek gerekiyor: Bu da bir geometriyi, mesela Lobatchevsky geometrisini geliştirirken hiçbir çelişme ile karşılaşmadığını ispat etmektir. Bunun için tek bir metot vardır. Bu da Euklides geometrisinden hareket etmek üzere nokta, doğru, yüzey denilen unsurları elverişli bir surette seçmek ve aynı değerde bir geometri kurmaktır. Lobatchevsky ve Riemann geometrilerini bu bakımdan ilerde inceleyeceğiz. Hilbert’in muhtırasında birçok geometrilerin, bilhassa non-archimédien bir geometrinin kurulması sorunu ele alınmıştır. Bu geometride 5. zümre aksiyomu doğrulanmamıştır. Bu yolda geometrinin esaslarına ait önemli araştırmaları olan G. Veronèse ondan önce davranmıştır. Burada Hilbert tarafından non-arguésien bir geometrinin kurulması teşebbüsüne girildiğini de işaret edelim.^[88]

Euklidesçi olmayan geometrileri daha somut bazı

misallerle açıklamaya çalışalım. Matematik işlemlerin rolünü tetkik ederken, matematik şekiller ile fizik ihtimaliyetler arasında ne dereceye kadar uyuma olduğunu, birincilerin ikincileri ifadeye ne kadar yaradıklarını meydana çıkarmak kabil olur. Böyle bir araştırma matematikçi kadar fizikçiyi de, mantıkçıyı da ilgilendirir ve bundan dolayı felsefenin konusunu teşkil eder.

Matematikçilerin “inşa” ettikleri^[89] ve doğrudan doğruya gerçek ile ilgisi yok gibi görünen başlıca üç türlü mekân tipi vardır: 1) Genelleştirilmiş mekânlar. 2) Çevre ve alan (configuration) mekânları. 3) Soyut mekânlar.

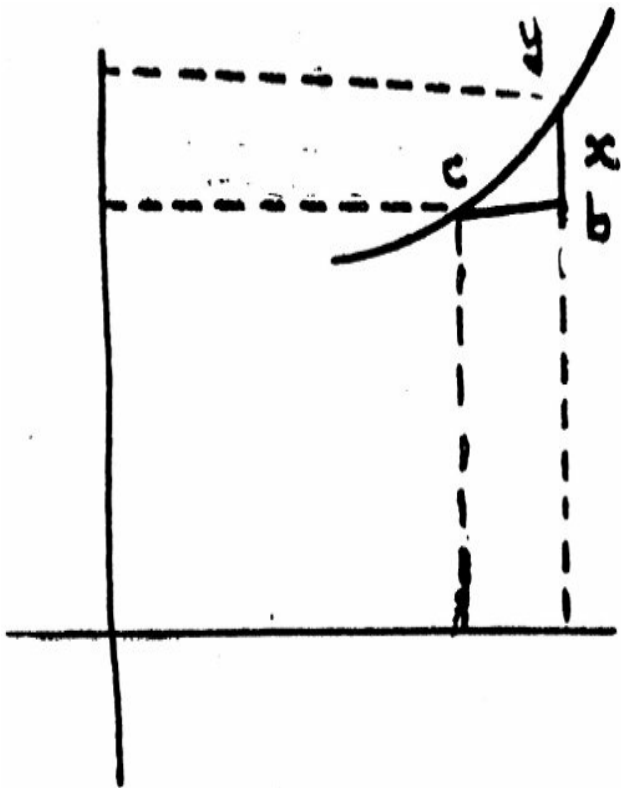
1. Genelleştirilmiş mekân deyince adi Euklides mekânı ile sezgi bağlarını muhafaza eden mekânları anlıyoruz. Mesela üçten fazla boyutlu Euklides mekânları böyledir. Bu tarzda inşaların suni olduğuna şüphe yoktur. Adi sezgiyle kavranan münasebetlerin cebir dili ile orada genelleştirildiğini görüyoruz. Dört boyutlu bir Euklides mekânında bir düzeyden bahsetmek, dört değişkenli birinci dereceden bir denkleme düzey demektir. Çünkü üç boyutlu adi düzey üç değişkenli birinci dereceden bir denkleme ifade edilir. Minkowsky’nin dört boyutlu geometrisi gibi, bu türlü matematiklerde somuttan soyuta, tasvirden sembole doğru yükseliş görülmektedir. Buna karşı soyuttan somuta doğru giden geometrilere de rastlıyoruz.

2. Çevre ve alan (configuration) geometrileri, dalgalar mekânğinde Schrödinger’den beri tatbik edilmektedir. Onların başlıca maksadı tek bir noktanın hareketi gibi bir noktalar sistemi’nin hareketlerini tasvir etmektir. Burada bir çeşit genelleştirme vardır. Ya sistem üç boyutlu bir mekânda N nokta ile gösterilmiştir yahut bütün sistem $3N$ boyutlu bir mekânda tek bir nokta ile gösterilmiştir. Bu basit tahavvül (transformation) usulü, hesapların gelişmesini çok kolaylaştırır. Böylece bir ihtimaliyet dalgasının bu $3N$ boyutlu mekânda

yayılması temsil edilebilir.

3. Şimdi asıl soyut mekânlara gelelim. Burada mekân tamamı ile soyut bir unsurlar cümlesidir. Fréchet buna soyut sınıf diyor. Burada unsurlar arasında yakınlık, komşuluk kavramları işe karışır. Soyut mekânın durumu çok belirsiz olduğu için, birçok soyut mekânlar tasarlanabilir. Bu arada Riemann'ın "eğrilik" kuramını (courbure), Hermite'in "matrice"lerini, Galois'nın "groupe"lar kuramını söyleyebiliriz.

Eğrilik kavramı: Soyut geometriler içinde en çok bahsedilen (courbure) eğrilik mekânıdır. Herhangi elastiki bir cismi veya bir balmumunu eğerek, bükerek başka bir şekle koysak, birinci halle ikinci hal arasında bir münasebet devam eder. Balmumunda değişmelere rağmen, bunun üzerinde alınan iki noktanın mesafesi ile ikincideki iki noktanın mesafesi arasındaki nispet sabit kalır. Bazen de kauçukta olduğu gibi, madde hem şeklini değiştirir, hem genişler. Katı cisimlerde ise ne şekil değişir, ne genişleme vardır. Mesela daire ve elips gibi iki şekil alalım. Son varsayıma göre iki eğri ayrı kalırlar. Birinci varsayıma göre iki eğri eşit uzunlukta iseler aynı kategoriye girerler. Üçüncü varsayıma göre daire ve elips, uzunluk bahis konusu olmaksızın, daima aynı kategoriye girerler. Burada birinci varsayıma karşılık olarak "metrik geometri", ikinci varsayıma karşılık olarak "topoloji"yi veya analysis situs'ü görüyoruz.^[90]



Riemann geometrisi: Riemann da (1826-1866) Lobatchevsky gibi Euklides geometrisinin bazı postulatlarını ortadan kaldıran bir geometri kurdu. Ona göre bir doğrultuya hiçbir paralel çizilemez, bir yüzey üzerinde herhangi iki doğrultu daima birbirlerini keserler. Bir kürenin yüzeyi (ki orada üçüncü boyut yok gibi farz edilebilir. Yani o küreye yapışık canlılar böyle düşünebilirler) iki boyutlu Riemann geometrisinin geliştirilmesi için en elverişli yerdir. Böyle bir yüzeyde Euklides yüzeyindeki doğrultuya karşılık büyük bir daire vardır. Euklides geometrisinde doğrultu iki nokta arasında en kısa yol olduğu halde, Riemann geometrisinde bir daire parçası iki nokta arasında en kısa yoldur.

Başka geometriler: Lobatchevsky ve Riemann'dan sonra bir postulatı değiştirmek üzere çeşitli geometriler kurma teşebbüsleri birbiri ardı sıra geldi. Bunlardan başlıcaları non-argüésien geometri, n boyutlu geometri vs.'dir. Ancak bu geometrilerin çokluğu onların yine de formel bir sisteme bağlı olmalarına engel olamaz. Daha önceki bahiste gördüğümüz gibi mantığın formelleşmesi, aksiyomatığın kurulması, onların birbirine daha iyi bağlanmasını ve en genel aksiyomatiklerle ifade edilmesini temin etmiştir. Böylece birbiriyle çelişik gibi görünen bu çeşitli geometriler birbirine bağlanarak bir sistem teşkil ederler. Bu sistemi göstermek için geometri dalları arasındaki münasebetleri bir şema haline koyalım:

Lobatchevsky paralel postulatından vazgeçerek kurduğu geometrisini şu şekilde tasarladı: Rus ovasındaki jeodezi çalışmalarında yeryüzünün enlem ve boylam dereceleri ölçülüyordu. Düzey bir haritada birbirine paralel olan bu hatların kürevî bir haritada kutuplarda birleşmek üzere birbirini kestiğini gördü. O halde acaba yarıçapı sonsuz olan kürevî bir kâinatta bütün paralel dediklerimiz aynı suretle uzatılınca,

birbirleriyle buluşmayacaklar mıdır? İşte Lobatchevsky'nin geometrisi bu tarzda kürevî bir âlemde düşünülmüştür.

Euklides geometrisinden başlarsak, mesafe kavramından tecrit edince tasarı geometrisini, doğrultu kavramından tecrit edince metrik geometrileri, yani yukarıda gördüğümüz Euklidesçi-olmayan bütün geometrileri elde ederiz. Tasarı geometrisinde doğrultu kavramından vazgeçince topolojiye ulaşırız. Nitekim metrik geometrilerde mesafe kavramından vazgeçince yine topolojiye ulaşırız. Topoloji, elastiki yüzeylerin ve kıvrımların geometrik tetkiki demektir. Topolojide iki yüzey ve kıvrım eşit değerdedirler. Birindeki geometrik esaslar ötekinde de devam eder. Bunu ifade için küp şeklinde katı bir balmumunu yumuşatarak yuvarlak bir hale getirelim. Birincisi üzerindeki vasıflar ikincisinde devam eder. Zamanımızda Einstein fiziğinin genişliğini (ışığın eğri olarak yayılışını, zamanın dördüncü boyut oluşunu vs.) bu suretle açıklamaktadırlar.

Sayı kavramının çeşitleri: Matematik soyutlama ilerledikçe sayı kavramının birçok çeşitleri meydana çıkmıştır.

a) Menfi sayılar: Bir tam sayı serisine daima yeni sayılar katabilir ve çıkarabiliriz. Fakat bu serideki sayı miktarından fazlasını ondan çıkarırsak, burada özel bir durumla karşılaşırız. Mesela 10 sayısından 15 çıkardığımız zaman -5 kalır. Bu menfi bir sayıdır. Menfi sayı fiilen yoktur, fakat gerçekte sayıların hassalarını anlamak için onu düşünmek zorundayız. Bunu şöyle ifade edebiliriz: Birinden 10 lira alacağım vardı, o bana 15 lira verdi, bu suretle ona 5 lira borçlu kaldım. Fiilen bu 5 lira yoktur, ancak borç olarak vardır. Menfi sayıları bir koordinatta şöyle gösterebiliriz:

b) Rasyonel ve irrasyonel sayılar: Bir arsayı ölçmek

istediğimiz zaman metre veya arşın kullanırız. Fakat bir karenin çapını ölçmek istediğimiz zaman bazı güçlüklerle karşılaşırız.

Pythagoras teoremine göre dik açı karşısındaki kenar 22'dir. Çap da $\div 2$ olur. İşte burada adi ölçüde kullandığımız sayıdan farklı bir sayı meydana çıkıyor ki buna irrasyonel sayı deniyor. Matematikğin gelişmesi ilkçağdan beri irrasyonel sayıların kullanılması ile mümkün olmuştur. Bütün cebir denklemlerinin çözülmesinde bu sayılar karşımıza çıkar. Halbuki onlar tabii ve rasyonel sayılar sınırını çok aşmaktadırlar.

c) Transandant sayılar: x mihveri üzerinde öyle noktalar vardır ki onların bir koordinattaki ifadesi buraya kadar gördüğümüz sayılardan hiçbirisi ile gösterilemez. İşte bu durumda elde ettiğimiz özel sayılara transandant (asam) denir. Mesela p sayısı böyledir. Onu hiçbir cebir denkleminden çıkaramayız. Bir dairenin yüzölçümünü π^2 ile gösteriyoruz; burada π transandanttır. Buraya kadar gördüklerimiz cebir denklemleri ile çözüldüğü için onlara cebri sayılar, transandant sayılara da cebri olmayan sayılar denir. Her ikisine birden gerçek (réel) sayılar denmektedir. Gerçek sayılar bir doğrultu üzerinde bulunurlar yahut bir doğrultunun noktaları ile temsil edilebilirler.

d) Mevhum (imaginaire) sayılar: Cebirde bu söylediklerimizden başka bir de mevhum sayılar düşünülmüştür. Mevhum sayı bir doğrultunun noktaları ile temsil edilemez. Ancak bir yüzey üzerindeki nokta ile gösterilebilir. Başka bir deyişle onu iki gerçek sayının münasebetinden, mesela iki doğrultunun birbirini kestikleri noktadan çıkararak ifade edebiliriz. Sonsuz küçükler alanında mevhum sayılar kullanılır. Birçok matematik ve fizik problemlerinin çözülmesinde bu çeşitli sayı türlerine başvurmaya mecburuz. Onlar parmaklarımızla saydığımız somut sayılardan çok farklı soyutlamalardır ve bu soyutlamalar

olmasaydı ilmimizin bugünkü gelişmesi imkânsız olurdu.

5. Matematik ilimlerin konusu

Bu söylediklerimizden anlaşılıyor ki, matematik ilimlerin konusu niceliktir. Genel olarak nicelik, azlık ve çokluğa elverişli miktarlardır diye tarif edilir. Nicelik kendi başına mevcut değildir. Varlığın bir hali, bir “araz”ıdır. Yalnız başına az ve çok yoktur. Fakat az veya çok olan bir şey vardır. Öyleyse matematik, varlığın, varlıkların nicelik denilen bir vasfını incelemektedir. Fakat niceliğin bu tarzda tarifi müphemdir. Çünkü azlık ve çokluk niceliğin ancak bir türüne aittir. Başlıca iki türlü nicelik görüyoruz:

1) Sürekli nicelik (ki bununla geometri uğraşır). 2) Süreksiz nicelik (ki bununla hesap uğraşır). Bütün başka matematik dalları bu iki nicelikten veya onların birbirleriyle münasebetinden doğarlar. Sürekli nicelik, yani geometride şekillerin azlığı ve çokluğu olamaz. En küçük bir üçgenle en büyük bir üçgenin geometrik vasıfları birbirinin aynı olabilir. Ancak bu iki türlü nicelik arasındaki münasebette sürekli nicelik de ölçülebilir bir hale gelir, o zaman azlık ve çokluktan bahsedilebilir.

İlkçağda sürekli'nin matematiği ile süreksiz'in matematikleri ayrı ayrı doğmuşlardır. Fakat birincisi daha çabuk gelişmiştir (Euklides'de geometri olgun şeklini bulmuştu.) Hesap Pythagoras zamanında başladı. Ancak Arkhimedes'den itibaren gelişti. Hesabın daha soyut (abstrait) şekli olan cebir Diophantes ile başlamıştır. Tam olarak ancak İslamlar tarafından (El-Khwarazmî ailesi vb.) kurulmuştur. Süreksizin sürekliye tatbiki yolunda denemeler Yunanlılarda görülmektedir. Dairenin ölçülmesi, $p = 3,141599...$ formülü Yunanlılara aittir. Bununla beraber geometri ile cebir arasında bağlantı yalnız 17. yüzyılda Descartes tarafından koordinatların bulunmasından sonra mümkün oldu. Descartes bu koordinatları sayesinde bir eğrinin karşılığı olan denklemi veya bir denklemin geometrideki

karşılığı olan eğriyi gösterme işini başardı ve buna Analitik Geometri dedi. Bu bahsin kurulması matematik ilimlerde ilkçağdan beri en önemli ilerleme idi. Çünkü bu sayede bir sürekli'de "sonsuz küçük"ün değerini bulmak sureti ile onu sürekli nevinden ifade etmek, sürekli bir hareketin süreksiz nevinden ölçülmesi kabil olacaktı. Bu yola girilmesine yardım eden, koordinatta sonsuz küçük bir eğrinin cebir dili ile ifadesi olan limit ve müştak mefhumlarının meydana çıkması oldu.

Koordinatta ac

eğrisi cebir dili ile diye ifade edilir. Bu üçgenin sonsuz dere

cede küçük olduğunu farz edelim. O zaman üçgenin iki kenarını

x, y ile gösterdiğimizize göre = olacaktır. Limit kavramı
bize

süreklinin süreksiz cinsinden sonsuz küçük değerini vermektedir. Bir süreklinin herhangi sonsuz küçük bir parçasına müştak denir. Her bir süreklinin müştaklarını bulma metoduna “diferansiyel hesap”; müştak bilindiğine göre, oradan sürekliyi çıkarma metoduna “entegral hesap” denir. Böylece Descartes ve onun çığırından gidenler *Analyse mathématique*’in iki önemli dalını kurdular. Bu ilimlerin pratik değeri başlıca astronomide görüldü. Bu hesaplar yardımı ile bir gezegenin hareketini ve hangi gün, hangi dakikada nerede olması gerekeceğini hesaplamak mümkün olmaktadır.

Eski matematikte geometrinin üstün yeri vardı. Yeni matematikte bunu hesap ve cebir almaya başladı. H. Weyl “Yeni matematik, hesabın ağır ağır zaferidir” diyor.^[91] Böyle olmakla beraber sürekli ve süreksiz’e ait matematik dalları yine birbirinden ayrı kaldı. Bir taraftan cebirin, analizin, nazari hesap vs’nin ilerlemesi ile süreksiz sürekliyi açıklamakta devam ederken, bir taraftan da sürekliye ait araştırmalar derinleşti. Ve hatta süreksizi sürekli ile açıklama teşebbüsleri görüldü: Euklidesçi olmayan geometrilerin gelişmesi, matematiğin genel bir aksiyomatik içine alınması, miktarın rol oynamadığı topoloji bahsinin doğması bunlardandır. Sürekli bir $f(z)$ fonksiyonu cebri özellikte süreksiz sayı kavramını gerektirmeye yarıyor.

Süreklinin kaynağının duyular ve tecrübe olduğu; süreksizin, yani sayıların daha rasyonel ve soyut olduğu söylenir. Bu ayırış kesin sayılamaz. Çünkü başlangıçta geometrinin tecrübe ile ilgisi olsa bile, Euklidesçi olmayan geometrilerin tecrübe ile ilgiyi kestiği, sırf soyut ve mantıki olduğunu görüyoruz. Aynı suretle ilk sayılar ilkelerde parmakların, çakıl taşlarının sayılmasından doğduğu zaman tecrübe ve duyularla ilgili görünüyor, fakat sayılara ait hassalar arandıkça, bugünkü matematikte nazari hesap ve dallarının

tecrübe ile ilgisi kalmadığı ve sırf mantıki bir şekil aldığı söylenebilir. Öyle ise sürekli ve süreksiz matematikleri arasında yapılan bu ayırış pek yerinde değildir. Nitekim yeni aksiyomatik her ikisini de içine almaya çalışmaktadır.

Daha Yunanlılar zamanında sürekli ve süreksiz arasında halli imkânsız çatışma göze çarpmakta idi. Sofist Antiphones'in bu hususta ileri sürdüğü paradoksu görmüştük: Çok kenarlı bir poligondan daireye geçiş imkânsızdır. Aksi halde eğri = doğru demek lazımdır ki, bu da saçmadır. Aynı hal Zenon paradoksunda da görülmektedir: Bir sürekliyi süreksiz nevinden ifade etmek istediğimiz zaman şöyle bir formül elde edilir:

$$2 = 1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 + 1/\dots$$

Burada denklemin ikinci tarafında $1/\dots$ daima ulaşılmadan kalacak, bundan dolayı da süreksizin sürekliye indirgenmesi paradoks olacaktır. Vakıa sofistler bu kanıtları matematik ve mantıki düşünce aleyhinde kullanmışlardı. Fakat hakikatte bu paradoksal durum matematiğin özünü teşkil etmektedir. Ve o olmadan nicelik üzerinde, her türlü düşünce imkânsız olacaktır. Platon buna mixte varlıklar veya dyade diyor, belirli rasyonel varlıkların kökü olarak görüyordu.

Bununla beraber matematikte mantıki düşünce gittikçe ilerlemektedir. Hele Hilbert ve B. Russell'den beri matematik paradoksların mantıki gruplar içine konmak sureti ile açıklanması teşebbüsü başarılı görünmektedir. Bu çığırın başarısı matematiği sezgi ile açıklamak isteyen görüşün (mesela H. Poincaré görüşünün) gerilemesine sebep oldu. Ancak mantıki açıklama ne kadar gelişirse gelişsin, bütün matematik keşifler, buluşlar, icatlar, beklenmedik hal şekillerinin, bütün matematik ilerlemelerin başında yine sezginin rolü olduğu görülüyor. Poincaré bu noktayı aydınlatmak için kendi fonction fuchéenne'e ait önemli keşfinin (bu keşif Euklidesçi olan ve olmayan geometriler alanında birleşik bir fonksiyon

bulunmasına dair idi) öğrencilerini tatbikata götürürken nasıl birdenbire zihninde bütün aydınlığı ile belirmiş, fakat iş dolayısıyla tekrar kararmış olduğunu, ertesi sabah uykudan kalkınca problemin hallini hazır bulduğunu anlatıyor. Bu tarzda birçok matematik buluş misalleri verilebilir. Bunun sebebi nedir? Matematiğin hareket noktası olan ilk verilerin rasyonel düşünceyi aşan (irrationel) bir esasa dayanmasıdır. Bu “akıldışı” esas mantıkla değil, ancak sezgi ile kavranabilir. Fakat matematik işlemlerin herhangi bir safhasında rastlayacağımız her yeni “akıldışı” esas, bir defa sezgi ile bulunduktan sonra, oradan hareket ederek matematik işlemin, sürekli veya süresiz yönündeki bütün gelişmeleri mantıki bir tarzda ispat edilir ve doğrulanır. Öyle ise matematik niceliğe ait akıldışı esasların kavranmasından ibaret olan sezgiye dayanır ve daima rasyonel düşünce ile gelişir. Lojistiğin son yüzyıldaki bütün ilerlemelerine rağmen, matematiğin ona daima isyan eden, ona indirgenemeyen bir tarafının kalması bundan ileri gelir.

Nazari hesaba göre iki türlü sayı vardır: ordinal sayılar ve kardinal sayılar. Sayılar bir sıra veya dizi içindeki değerlerine göre ordinal sayıdırlar: 1’inci, 2’nci, 3’üncü, 4’üncü, 5’inci gibi. Fakat bunlardan bileşik bir cümle yapabiliriz: I, II, III, gibi. Bu cümlelerde sayılar artık öncelik ve sonralığa göre bir fonksiyona sahip değildirler. Fakat bir cümle içinde zamandaş olarak doğrudan doğruya verilmişlerdir. Matematiğin realist veya idealist bir tarzda tefsiri bakımından bunların önemi vardır. Mesela Kant, matematiği idealist felsefeye göre açıkladığı için, sayılarda ordinal olanları esas diye almıştı. Çünkü ona göre sayı, zaman sezgimizin mekân sezgimize tatbikinden doğan bir sıra şematizmidir. Halbuki zaman ve mekân sezgileri ideal ve a priori’dirler, o halde matematik bilgimiz idealdir.^[92] Buna karşı Husserl, kardinal sayıları esas saymaktadır. Onda asıl sayı bunlardır ve 1’inci, 2’nci, 3’üncü gibi ordinal sayılar ondan

çıkmağ üzere kurulurlar. Zihin kardinal sayılardan ibaret olan cümleleri gerçek birer nesne gibi kavrar. Husserl'in görüşü de matematiğın realist felsefeye göre tefsiridir.^[93]

Aynı kardinal sayıda olan cümleler "birbirinin aynı" değildirler. Yani aynı ordinal tipe girmezler. Aynı kardinal sayıda olan bütün sıralanmış (ordonné) cümleler aynı zümreye konabilirler. O zaman bir "tip sınıfı" meydana gelir ki, bu $\aleph_0$ müşterek transfini sayıları ile temsil edilir. $\aleph_0$ kardinal sınıfı ile temsil edilen "tipler sınıfı" türlü ordinal tiplerine sahip cümleleri ihtiva eder. Sonsuzun bir nevi üzerine düşünceler, bilhassa nazari hesaptan doğmuştur.

6. Sonsuz problemi

Matematikte sonsuza ait düşünceler daha Eski Yunan'da başlamıştır. İlk adım sonsuz küçüğün düşünülmesidir. Bunu Zenon'un hareket paradoksu zamanından beri sürekli bir miktarın süreksiz miktar nevinden ifadesi için yapılan gayretlerde görüyoruz. Bu tarzda bir zihin çalışması ile matematiğin ulaştığı sonuç "limit" kavramıdır. Limit her an sifıra yaklaştığı halde, asla sıfır olmayan en küçük miktar diye tarif edilir. İşin doğrusu biz limitte matematik gerçekleşme imkânsızlığını, başka deyişle matematik duvarı buluruz. Fakat orada asıl sonsuzla karşılaşmayız. Asıl sonsuz ancak mümkün en büyük sayıları aşan sonsuz büyüktür. Bu şekilde tanımlanan sonsuz asla fiilen mevcut değildir. O daima kendisine yaklaştığımız halde hiçbir zaman fiilen ulaşamadığımız bir imkândır, başka deyişle o ancak kuvve halinde vardır. Bundan dolayı da o sayılamaz.

Tarifimize göre belirlenmemiş (indéfini) olan sayı serisi kendisinde aynı zamanda hem sonlu (fini), hem sonsuz (infini) vasıflarını toplamaktadır. Bu iki vasıf zıt oldukları gibi tamamlayıcıdır. Nitekim limit kavramı da bir yandan sonsuzca bölünebilmek, öte yandan bölünememek vasıflarına sahiptir. Nitekim aynı limit bir yandan sürekli, öte yandan süreksizdir. Çünkü o hem geometrik bir süreclinin en küçük parçası, hem de bir nokta veya sayı ile gösterilebilen süreksiz bir miktardır. Transfini de aynı suretle kendisinde cümle olarak sonluluk ve bir nevi süreksizlik, sayılamaz olmak bakımından sonsuzluk vasıflarına sahip bulunmaktadır. Matematik paradoksların kaynağı olan bütün bu zıt ve tamamlayıcı vasıflar Platon'un son diyaloglarında ve Aristoteles'in Metafizik'te anlattığı dyade'a ait karakterleri göstermektedirler. Platon'un esas fikrine göre, asıl Varlık âlemi idealar âlemidir. Varlık-değil veya yokluk ise oluş (devenir) âlemidir. Yokluktan varlığa doğru

idealara katılma (participation) nispetinde derece derece yükseliş vardır. Değişmez, ezeli ve kesin olan şey yalnız idealardır. Açıklık yalnız idealara aittir. Fakat Platon son diyaloglarında bu fikrinden kısmen ayrılıyor. Mesela Timaios'da yeni bir dyade fikri getiriyor. Theaitetos'da "Zorunluluğun kaynağı unsurlarda değil, muğlâk, yani zıt vasıfları kendinde toplayan tabiattadır" diyor. Timaios'da ise "Bu tabiat belirsiz terimleri kendinde birleştirir ve mixte'dir: Sınırlı ve sınırsızın birleşmesidir" diyor. "Âlem bu bölünmez aynı zamanda da bölünebilir mahiyetin gerektirilmemiş (indéterminé) bütünüdür" diyor. Aristoteles Metafizik'de Platon'un bu fikirlerini kısmen naklettikten sonra, 7. bölümünde Platon'un felsefesinin son devrinde dyade'lara nasıl önem verdiğini gösteriyor. Bu, Aristoteles'e göre diyaloglardan ziyade, Platon'un sözlü felsefesine aittir. Mantıkçı filozof eserinin önemli bir faslını dyade'ların tenkidine, onların doğurduğu aporie'lerden, çelişmelerden kurtulmak için sarf ettiği gayrete ayırmıştır. Aynı gayret modern mantıkçılarda, lojistikçilerde antinomileri hal için görülmektedir. Öyle görünüyor ki, fikir tarihi varlığın temelinde bulunan aynı akıldışı mahiyetle zaman zaman karşılaşmış, ona karşı çelişmeyi mantık yolu ile ortadan kaldırmak, akıldışı önünde mistik hayrete düşmek, ilimleri inkâr etmek yahut bu ilk köke akıldan başka ruhi yetilerimizle, mesela duygu ile irade ile vs. nüfuz etmeye çalışmak gibi birçok yollarla halle çalışmıştır. Bize öyle geliyor ki, dyade'ın mahiyetini herhangi bir tarzda inkâra, redde kalkmaksızın, onun mantıkla çözülebilen bir zihin icadı olduğu vehmine kapılmaksızın, bu zıt ve tamamlayıcı vasıflardan her birine "bir o bir öteki" (mütenavip; par alternance) olarak yaklaşabiliriz ve onlardan her birini (ya biri ya ötekini) mantıki bir tarzda açıklayabiliriz.

Acaba geometrideki sonsuz, sayılamaz bir sonsuz mudur? Böyle bir soru yerinde değildir. Onda süreksiz

indirilemeyen hassalar vardır. Analitik geometri onları birbirine bağlamaya çalışıyorsa da, daima sayılar ve noktalar arasında aralık kalmaktadır. Bununla beraber her yöne doğru durmadan genişletilen, tecanüslü bir mekân tasavvuru bizi geometrik sonsuza götürür.

Cantor her iki sonsuzdan farklı olmak üzere, fiilen verilmiş sonsuz sayılardan yapılmış cümleler tasavvur etti ve bunlara, ötekilerden ayırmak üzere transfini dedi. Sonsuz cümlelere ait hassalar nazari hesabın en önemli faslını teşkil etti. Sonsuz cümleler fiilen konmuş sayılamaz unsuru içlerine aldıkları için, bunlar sonsuz büyük gibi virtuel değil, fakat actuel'dirler. Matematik vasıtası ile tabiat ilimlerine ait birçok soruların halline yarayan transfini kavramı aynı zamanda birçok paradoksu, mantık çelişmelerini de doğurdu ki, bunu birazdan göreceğiz. [\[94\]](#)

Virtüel sonsuza gelince, o zihnimiz tarafından belirlenmemiş, sınırlanmamış bir surette (indéfiniment) sayma işleminin tekrarı sureti ile elde edilmektedir. Demek ki sonsuz, aslında zihnimizin indéfini tekrarı ve aynı zamanda yeter sebep prensibine dayanmak sureti ile kurulmaktadır. Sınırlanmamış tekrarlar elde ettiğimiz sayı serisinin aynı zamanda, yeter sebep prensibine göre, bir yere kadar uzatılması mümkün olduğu halde, o yerden sonra da uzatılmaması için mantıki bir sebep olmaması esasına dayanmaktadır.

Transfini kavramı ise, kavram halinde kurulabilen bazı tertip edilmiş sonsuz unsurlar arasında tek ve çift taraflı uyarık ve sonsuz kolektiflerin (veya cümlelerin) tertibine dayanmaktadır. Öyle zannederim ki, transfini kavramından ileri gelen tartışmalar ve anlaşmazlıklar bir yandan bu kavramın temelinde bulunan çelişmeden, yani cümle ve sonsuz kavramları arasında hem çelişik, hem tamamlayıcı olma vasfından ileri gelmektedir. Öte yandan da bu kavramda infini ve indéfini

kavramlarının birbirine karıştırılmasından ileri gelmektedir. İndefini, sayma işleminin belirli bir anda veya merhalede durdurulması için yeter bir sebep olmaksızın, iradi olarak devam ettirilebildiğine delalet eder. Halbuki bu anlamda anlaşılmayan sonsuz (infini) ise, ne kadar büyük olursa olsun, her sabit sayıdan daha büyük bir sayının olabileceğine delalet eder. Yani burada fiilen var olan, statik, hazır, “actuel” sonsuzla devamlı oluş halinde, her an yaratılan, zihin hakikatleri ile ruhumuzun yaratıcı gücüne dayanan “virtuel” sonsuzun karıştırılması, matematikte bazı çatışmalara olduğu kadar, asıl felsefede idealizm ve realizm çatışmasına sebep olmuştur. Biz ne sonsuzdan vazgeçen darlaştırılmış bir görüşe, ne de onu Kant ve Husserl tarafından yapıldığı gibi iki zıt felsefeden biri lehine halletmek isteyenlere katılıyoruz. Çünkü o dyadique mahiyeti ile bunları aşmaktadır.

Hilbert’in matematik dallarını formelleştirme gayreti, ilim tarihinde mantık bakımından en önemli olaylardan biridir. Çünkü bu suretle o zamana kadar birbiriyle bağlantısız görünen birçok ilim dalı formel bir bütün halini almakta ve mantıki bir sistem içine girmektedir. Aksiyomatığın başlıca prensipleri: 1) Tamam olmak, 2) Bağımsız olmak, 3) Çelişmez olmaktır. Aksiyomatik önce geometri için, sonra bütün başka matematik dalları için düşünülmüştür. Bu mantıkileştirme çabası Hilbert’den önce Dedekind, Frege gibi büyük matematikçilerde görülüyordu.

Sezgiciliğin matematikte gerek formelleştirmeye, gerek genel olarak mantıkçılık çığırına hücum etmekte olduğunu gördük. Brouwer doktora tezi olan eserinde mantıkçılığı şu şekilde tenkit etti:

1. Aksiyomcular bir matematik sistemi kurmaksızın sırf lisani, yani kelimeye ait yapılar kurmaktadırlar. Onlar bir yandan postulatlar sisteminin çelişmezliğini matematik bir

sistemin çelişmezliği için yeter sanıyorlar, öte yandan çelişmezliği ispat için sezgiye dayanan matematiklerde “inşa” edildiği üzere matematik sistemlere başvuruyorlar.

2. Cantor’un ve Zermelo’nun cümleler kuramı Brouwer tarafından hemen reddedilmiştir.

3. Lojistiğe gelince, Brouwer’e göre bu formel alan bize matematik bahsinde hiçbir şey öğretemez. Çünkü o matematikten ayrı kalmaya, matematik lisanın stenografik bir kopyasından ibaret bulunmaya mahkûmdur. Bu lisan ise matematiğe ait değildir.

4. Hilbert’i tenkit ederken Brouwer, matematiğin art arda gelen formelleşme safhalarını tasvir ediyor. Mesela, a) Sezgili matematik sistemlerinin inşası, b) Matematik düşüncenin lisanî paralelinin kurulması, c) Lojistik prensiplerine göre kurulmuş lisanî yapılar meydana getirilmesi vs. gibi. [\[95\]](#)

Sezgici okulun uzun tartışmalarından çıkan en önemli sonuç Brouwer tarafından “üçüncü terimin bulunmayışı” prensibinin kayıt ve şartsız tatbikinin reddedilmesidir.

Ona göre “ya doğru-ya yanlış” diye yalnızca iki terim yoktur. Bu ikisi arasında “ne doğru ne yanlış”, “bazen doğru, bazen yanlış” diye üçüncü terimler olabilir. Bu üçüncü terim “saçma”, “belirsiz” veya sırf “muhtemel” olabilir: Mesela, “Sokrates dik açılı üçgene eşittir” önermesi saçma, fakat “ $2x + 1$ bir ilk sayıdır” önermesi belirsizdir (indéterminé). Ancak, Brouwer bu üçüncü terim çeşitlerini birleştirmekte haklı görünmüyor. Birincisi açıkça saçmadır, zihin onun üstünde işleyemez. İkincisi bazen doğru, bazen yanlış olabilir. Bu x ’in aldığı değere göre değişir: Mesela $x = 2$ veya 4 ise, o zaman 5 ve 17 ilk sayıdır ve burada önerme doğrudur. Bu çeşitli halleri aynı kategoriye koymamalıdır; saçma ile yanlış fiilen, yani sonuç bakımından birleşirler. Eğer saçma deyince gerçek değil olduğu, akla uygun olmadığı anlaşılırsa, o vakit bizzat “saçma-saçma

değil” diye iki terim meydana çıkar. Yani Brouwer’in üçüncü terim zannettiği şey, tekrar klasik mantık içinde üçüncü terimin yokluğu prensibine zımnen tâbi olur. O zaman “Bir şey ya saçmadır, ya saçma değildir, üçüncü bir terim olamaz” deriz.

Matematikte bu buhranlı devreyi doğuranın Cantor’un transfini kavramından ileri gelen çatışkılar veya tam tabiri ile antinomiler olduğunu biliyoruz. İlkçağda bu kavram sofistlerle başlıyor. Aristoteles Metafizik’inde aporie adını verdiği bu çelişik terimleri hal için uğraşıyordu. Kant Saf Aklın Tenkidi’nde aklın nihayet bilgi antinomilerine ulaştığını ve bunları çözmekten aciz olduğunu gösterdi. Zamanımız felsefesinde William James bu antinomilerden pratik faydaya göre verilen bir seçme kararı ile çıkılabileceğini, bundan dolayı da hakikatin yalnız pratik faydaya bağlandığını söyleyerek pragmatisme sonucuna ulaşıyordu. Nicolai Hartmann ise Bilgi Metafiziği’nde^[96] varlık aporie’lerinin halledilmesi imkânsızlığına, akıldışı olduklarına hükmetti. Ona göre bu imkânsızlık varlığın akılla kavranamayacak özünü göstermektedir. Felsefenin antinomi probleminde aldığı tavır ilkçağdan beri hemen aynıdır. Antinomiler bilgide veya varlıkta, hep karşımıza çıkmaktadırlar. Dogmatik veya mantıkçı felsefeler onların akılla, mantıkla çözülebileceğini iddia ediyorlar. Fakat bu cevap doyurucu görünmüyor. Çünkü bütün bu çözme teşebbüsleri onların arkasında yeni antinomiler meydana çıkarmaktan başka bir işe yaramıyor. Onlardan bazılarının düşüncenin ideal işleyişine veya varlığa ait değil, sadece dilin yapısına ait olduğunu göstermeye çalışanlar da olmaktadır.^[97]

Eski felsefede Plotinos, Augustinus, Bruno, Nicolas de Cusa vb. tarafından ele alınan antinomilerin çözülmesi sorusunun, zamanımızda Kant’dan sonra Hegel mantığının başlıca konusunu teşkil etmiş olduğunu gördük. Yakın yıllarda asıl ilim felsefesi içinde gerçeğin aynılaştırmalara karşı nasıl

dayandığını ve her zaman ilmin kesin açıklama gayretlerine rağmen gerçeğin açıklanamaz, akıldışı özünün kaldığını E. Meyerson göstermişti.^[98] İlim ve felsefe tarihindeki bu kuşbakışı dolaşma akıldışı ile mantık arasındaki ilişkileri ifade etmektedir. Bunun içindir ki, biz bütün problemlerin sonunda mantığa indirgenmesi imkânsız, fakat zihni kadrolarımızın temelini teşkil eden, onları kuşatan aşkınlıklarla karşılaştığımızı gördük ve bunlara dyade dedik. Bilen ve bilinenin var olması için bu münasebeti mümkün kılan bir varlığın bulunması gerekir. Düşüncenin var olması için düşünceyi mümkün kılan ve ona hareket noktası olan bir ilk fiil olmalıdır. Bu ilk fiil henüz ne öznedir, yani kendine çevrilmiş ve kişi olmuş ruhi hayattır; ne de nesnedir, yani dışa çevrilmiş, tekrarları ile kendini inşa eden gerçek varlıktır. Bu öznenin ve nesnenin kendinden çıkacağı, bir özne-nesne ikiliği ve birliği, yani benlik şuurundan önce, dış âlemden önce, mantıki düşünceden önce var olan ve onların dayanağı (substratum) görevini gören dyade'dır. Bununla beraber dyade bu zıt ve tamamlayıcı çift vasfı ile bize herhangi bir müphemlik, karışıklık veya belirsizlikten büsbütün farklı bir çehre göstermektedir.

Her dyade birbirine göre hem zıt, hem tamamlayıcı olan çift manzaraya sahip olduğu için, onu bütünlüğü içinde mantıkla çözmek kabil değilse de, ona mantıki bir surette yaklaşmak kabildir. Bu yaklaşma'ya biz dyade'ların bütün halinde değil, manzara (aspect) halinde ele alınmaları diyebiliriz. Bir dyade bize ancak zıt manzaralarından yalnız birisi ile görüldüğü zaman mantıki bir sistem içine girer. Bu manzara öteki manzarayı yokmuş farz etmek üzere, kendi başına "mantıki bir sistem" teşkil eder. Buna dyade'ın bir manzarasından doğan "kuram" (teori) diyoruz. Her kuram aynı dyade'ın zıt cephesinin sistemleştirilmesinden doğan kuram tarafından reddedilir. Bu tarzda her kuram kendi başına tutarlık, uyarlık ve sonuçluluk

vasıflarına sahiptir ve bundan dolayı da tamamen mantıkidir. Nitekim dyade'ın karşı cephesinden doğan kuram da aynı derecede tutarlık, uyarlık, sonuçluluk vasıflarına sahiptir ve aynı derecede mantıkidir, öyle ise dyade'ın açıklanması, ona ancak mantıki bir yaklaşma ile ve cephelerinden ya biri ya ötekine (par alternance) formel mantığın tatbiki sureti ile mümkün olur. “Mütenavib Mantık”ın prensiplerine gelince, bunların da dyade dışında gerçek varlıklarından bahsedilemez. Onlar ilk fiilin hareketinden doğan muhtevassız, soyut ve bundan dolayı mutlak olarak kesin düşünce şemalarıdır. Burada onların nasıl doğduklarını anlatamayız.^[99] Ancak, dyade'lara ait her varlık derecesinde onlara nasıl yaklaşılabilindiğini burada varlık derecelerinden her birine karşılık olan fasıllarda görmeye çalışacağız.

7. Antinomiler

Matematikte antinomiler, kendilerinden kurtulmak için mantıkçıların yaptığı formelleşme teşebbüsleriyle, sezgicilerin matematikte cümleler kuramından vazgeçmek, konuyu daraltmak ve sezgiden çıkan yeni bir matematik “inşa” etmek tecrübelerine rağmen, yine de dayanıyorlar. İlkçağdan beri dilden ileri gelen antinomiler matematik antinomilerle karışık olarak devam ediyor. Yapılacak ilk iş bunları ayırmak olmalıdır. Çünkü dil antinomileri aldatıcı olabilir, düşüncenin veya varlığın özünü ifade etmezler.^[100]

A. Mesela çok eskiden beri bilinen yalancı antinomisi dilin mantığı yapısına aittir: Giritliler yalancıdır. Halbuki Giritli Epimenides “ben yalan söylüyorum” diyor. Acaba yalan mı söylüyor, doğru mu söylüyor? Eğer yalan söylüyorsa, söylediği doğru olamaz, yani doğru söylüyor demektir. Eğer doğru söylüyorsa, söylediğinin doğru olması lazımdır, yani yalan söylüyor demektir. “Yalancı” antinomisine daha sarıh bir şekil vermek mümkündür: H. Z. Ülken’in Felsefeye Giriş adlı kitabının 189. sayfasının

22. satırında bulunan cümledeki "...satırında bulunan cümle" kelimeleri yanlışdır. Burada: bu cümle doğru ise onun yanlış olması gerekir; eğer yanlışsa doğru olması gerekir. Görülüyor ki, bu tarzda dilden ileri gelen paradoksları sayısızca icat etmek mümkündür.

B. Russell antinomisi: Bütün cümlelerin m cümlesini ve onun kardinal $N(m)$ sayısını ele alırsak, bu antinomi meydana çıkar. Bir yandan kardinal $N(m)$ sayısı, var olabilen en büyük sayıdır; öte yandan m alt-cümlelerinin $S(m)$ cümlesini göz önüne alabiliriz. Cümleler kuramına göre kardinal $N(S(m))$ sayısı $N(m)$ 'den daha büyük olacaktır.

Russell antinomisini şöyle ifade edebiliriz: Kendini içine almayan cümlelerden yapılmış bir cümlede paradoks vardır. Çünkü, a) O kendini içine alamaz. Zira unsurlarından hiçbirini kendini içine almıyor, b) Kendini içine almalıdır. Zira aksi halde "bütün cümlelerden mürekkep" olamaz.

C. Berry antinomisi: Bir lügat kitabı farz edelim ki, içinde sınırlı sayıda kelimeler bulunsun. Lügatta bulunan en uzun cümle 50 kelime ile terkip edilecek ve bu cümlelerin sayısı sonlu olacaktır. Tabii bir sayıyı tarif eden tipte cümlelerin C koleksiyonunu kuracak surette bir ayırma yapalım. Bu C koleksiyonu ve C koleksiyonuna giren cümleler yardımı ile tarif edilen tabii sayılar N koleksiyonunda sınırlı olacaktır, öyle ise koleksiyona ait olmayan ve C'de bulunan cümlelerle tarif edilebilen tabii sayılar vardır. Bu tabii sayılar arasında bir tanesi ve en küçüğü Berry sayısıdır: "Berry sayısı lügat kitabından alınmış olan en çok 50 kelimeyi içine alan bir cümle ile tarifi kabil en küçük sayıdır." Bu cümlede ancak 20 kelime bulunmaktadır ve C koleksiyonuna girmesi gerekir. Çünkü tabii sayı tarifini içine alıyor. Halbuki Berry sayısı N koleksiyonuna girmektedir. İşte mantıki çelişme!

D. Richard antinomisi: Eğer $R(n)$ 'in n 'nci desimalı şöyle ise:

0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,

q 'nın n 'nci desimalı buna karşı şöyle olacaktır:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0

Bir yandan Richard sayısı her n için (n) 'den farklı olacaktır ve R 'ye ait olmayacaktır; öte yandan Richard sayısı sınırlı bir kelime sayısı ile tarif edilmişti; öyle ise R 'ye ait olması gerekir. Çelişme!

E. Zermelo antinomisi: R cümlesine ait olmayan, yani sınırlı sayıda kelimelerle tarif edilemeyen gerçek (réel) sayıları ele alalım. Onlar gerçek sayıların C cümlesinin R alt-cümlesini teşkil edecektir. Bu son cümle Zermelo teoremine göre bir sıraya tabidir. R 'nin bir unsuru olacaktır. Ona bu sırada ilk gelen, König sayısı deriz. König sayısı R cümlesine ait değildir, öte yandan sınırlı sayıda kelime ile tarif edilecek ve R cümlesine ait olacaktır. Bu akıl yürütme önce König tarafından süreklinin bir sırası (ordre) olamayacağını göstermek için ileri sürülmüştür ki, Cantor'un "sürekli" varsayımını reddetmek demektir. [\[101\]](#)

F. Berber antinomisi: Bu da dile ait paradokslardandır. Bir kasabanın belediye meclisi kendi kendini tıraş etmeyen her kasabalının kasaba berberi tarafından tıraş edilmesini, aynı zamanda berberin kendi kendini tıraş eden bir kasabalıyı tıraş etmemesini emretmiştir. Meydandadır ki, kasaba berberi burada güç bir dilemma karşısındadır. Kendisini tıraş etmezse berber, yani kendisi tarafından tıraş olmak zorundadır. Kendisini tıraş ederse, kendini tıraş etmesi men edilmiştir.

G. Cantor transfini'sinden ileri gelen paradoks: Cantor'un, cümleler kuramına yeni bir sonsuz kavramı soktuğunu, bunun, sonsuz sayıdan ibaret bir cümle veya fiilen var olan bir sonsuz, yani transfini olduğunu biliyoruz. Yukarıdaki paradokslardan bir kısmı da bununla ilgilidir. Sonsuz

kunduralardan ibaret bir cümle farz edelim. Burada sağ kunduraların toplamından ibaret bir cümle de teşkil edebiliriz. Böyle bir cümle birincisine eşit olacaktır. Halbuki bunun anlamı çift = tek demektir ki, mantıkça saçmadır. Aynı suretle sonsuza katma, sonsuzdan çıkarma, sonsuzun bir sayı ile çarpımı da hiçbir sonuç veremez.

İlkçağda paradokslar polemik maksadı ile ileri sürülüyordu. Başlıca Megare'nin Eristique Okulu bu soruyla yakından ilgileniyordu. Megare filozofları Atina Okulu'na karşı savaşmalarında paradoksları kullanıyorlardı. "Yalancı" antinomisi mutlak hakikat kavramına karşı itiraz olarak ileri sürülmüştü. Çünkü Platon ve Aristoteles mutlak hakikati savunuyorlardı. Meşşâîlerin, revakîlerin ve bazı skolastiklerin bütün gayretlerine rağmen, bu antinomi ancak 1930'da Tarski tarafından birkaç değerli^[102] mantık içinde -yani üçüncü terimin bulunmayışı prensibinden vazgeçerek- çözülebilmiştir. Fakat daha önce Zenon ve Zermelo tarafından ileri sürülen paradoksların çözüldüğü söyleniyordu. Kant'ın ve Hegel'in antinomilerine gelince, yeni mantıkçılar onları sırf dilin kötü kullanılmasından doğmuş saymaktadır (Onlar hakkında düşüncemizi söyledik).

Antinomileri çözmek için çok çeşitli metotlar kullanılmıştır. Brouwer'e göre klasik matematiğin bir kısmı sezgiye dayanan matematik düşüncenin canlı realitesi ile esaslı ve zaruri temasını kaybetmiştir. Sezgiye dayanan bu matematik "inşai"dir ve mantıktan bağımsızdır. Klasik matematiğin bu kısmında matematik sezgi ile inşa edilebilen bir nesne eksiktir. Matematik düşüncenin tabii hareket noktasına dönüş ve matematik dilin matematik düşünceye intibakının temini antinomileri ortadan kaldırmak için yeter.^[103]

Matematik felsefesini bugünün irrationalisme'ine bağlayan cihet, ideal ve mutlak alanının reddi ve bilhassa

aktüellik endişesinin esas sayılmasıdır.

VII

Fiziki İlimler

1. Fiziki ilimlerin doğuşu

Maddeye ve onun bütün değişmelerine ait olan ilimlere fiziki ilimler diyoruz. Fiziki ilimler bazı hazırlıklar bir tarafa bırakılacak olursa, zannedildiğinden çok yenidir. Müspet ve kesin şeklini ancak 16. yüzyılda almaya başlamıştır. Bunun sebebi şudur: Eski Yunanlılar duyulara ait ilim kabul etmiyorlar, ilmi yalnız akılla kavranan (intelligible) alana hasrediyorlardı. Çünkü ilim ezeli, değişmez, sabit olmalı idi. Platon'da diyalektik, Aristoteles'te tasım (syllogisme) metotları rasyonel olanı ispata çalışıyordu. Duyulara ait olan şey ise, hiçbir ilmin konusu olmayan değişmelerden ve oluştan ibaretti. Herakleitos "Aynı nehirde iki defa yıkanılmaz" derken bunu kastediyordu.

Yunanlıların fiziğe ait düşünceleri metafizik ile karışık idi.

Vakıa Aristoteles'in Fizik adlı sekiz kitaptan ibaret önemli bir eseri vardı. Fakat bu eser sebepler kuramına, tabiatın eğilimlerine, gayelerine ait birçok metafizik düşüncelerle karışık, sınırlı tecrübi bilgiyi içine alıyordu. Ortaçağda fizik ve kimya bu dereceden pek de fazla ilerlemedi. Ancak Arkhimedes'in ısıık olaylarına ve merceğe (adese'ye) dair araştırmaları İslam âlimlerinden İbn Heysem tarafından tamamlandı. Latinlerin Alhazen dedikleri bu âlim, karanlık oda tecrübelerinde ışıgın doğrultu yönünde yayıldığını, ışııkta kırılma olaylarını inceledi. Mıknatıs olayına dikkat etti. Kimyaya gelince, o büsbütün sihirle karışıktı. İslam dünyasının büyük simyageri Ebu Bekr Zekeriya Razî ve Câbir b. Hayyan'da da ilmi kimyaya henüz girilememişti (Şu kadar var ki, Câbir'in simyacı ve biraz efsanevi, bir de hakiki iki kişiliğini ayırmak hayli güçtür). Bununla beraber bakırı altın yapmak, cisimlerin sihirli hassalarını incelemekle başlayan bu araştırmada müspet fizik ve kimyanın ilerlemesine yarayan bazı gözlemler yapıldı. Yıldızlara ait gözlemler de aynı seviyede idi. Keldanîler zamanında yıldızlara ait incelemeler dini-sihri bir

karakter taşıyordu. Onlara göre (bütün aynı inanç seviyesinde olan kavimlerde olduğu gibi) yıldızlar tanrılardır ve canlı varlıklardır. Onlarla insanların kaderi arasında ilgiler vardır. Keldanîlerin astrolojisi ve astro-biyolojisi (müneccimlik) yıldızların ilmi bir tarzda incelenmesinden çok uzak bulunuyordu.

Bununla beraber, bütün bu hazırlıkların, fizik olayları ilmi bir yoldan incelemekte büyük faydası oldu. Çünkü bunların yardımı ile simyagerler cisimlerin bazı hassalarını meydana çıkardılar. Münecimler yıldızların hareketlerine dair bazı ölçüler tespit ettiler. Gökyüzünün haritasını yaptılar. Böylece müspet ilimler yoluna girildi.

Tabiat ilimlerinde sihrî düşünceden rasyonel düşünceye geçildikçe, ilmi merakın (curiosité) uyanması da aynı nispette gelişti. Bu ilimlerin doğuşunda ilk merhale kaba gözlem ve “olguların kazanılması” işidir. Bunlar ancak bazı “tasvirici ilimler”in (science descriptive) doğmasına yaradılar. Mesela bir anatomi kitabında beden kısımları arasındaki münasebetler gibi. Orada her parçanın vasıfları çok eskiden beri inceden inceye görülmüştür. Hippokrates ve Galien (Calinos) bugünkü anatomi için bile esas olacak bazı dış tasvirleri yaptılar. Aristoteles’in eserleri arasında Meteoroloji ve Mineraloji önemli bir yer tutar. Yunan filozofu gökten düşen taşlara ait tahlilinde gök cisimlerinin unsurları hakkında müspet bilgiler vermektedir.

[104]

Kimya da aynı suretle tasvirici bir ilim olarak doğdu. Simyadan kurtuldukça, bazı cisimleri parçalayarak içindeki basit cisimleri meydana çıkarma şeklinde müspet bir metot kullanmaya başladı. Mesela klor amonyak tahlil edilince amonyak gazı ile chlorhyrique gazı elde edilir. Tasvirici ilimler daha ilerleyince kazandıkları olguları ve nesneleri karakterlerine göre türlere ve cinslere ayırdılar. Böylece ilim sınıflamaları

doğdu, ilmin sınıflama derecesine yükselmesi tasvir safhasının daha üstün bir derecesidir. Bunun için kazanılmış olguların birbirleriyle karşılaştırılması, benzer vasıfların bir araya getirilmesi ve aynı vasıflara sahip olgulardan birer sınıf meydana getirmesi sureti ile sınıfları birleştiren türlere, türleri birleştiren cinslere çıkılacaktır.

Fizik dünyada yalnız bize sonsuz çeşitliliği ile fertler (bireyler) ve unsurlar halinde görünen cansız ve canlı varlıklar alanında bu tarzda karşılaştırma ve sınıflama yapmak mümkündür.

I	II	III
ABC	ADE	AFG
abc	ade	afg

Çünkü fizik dünyanın unsurları sabittir, duyularla kavranabilen sabit vasıfları vardır. Ve Aristoteles mantığının beş tûmelini kullanmak sureti ile bu vasıflar arasında yaklaştırmalar, ilişkiler kurmak bir derece kolaydır. Böylece kimyada cisimlerin sınıflanması oldukça eski zamanlara kadar gider. Yunanlılar henüz yeni ilim doğmadan su, toprak, ateş, hava dedikleri ilk dört unsurla, onların yaşlılık, kuruluk, sıcaklık, soğukluk dedikleri dört vassına göre bütün cisimlerin sınıflanmasını yapmaya çalışıyorlardı. Roma'da Plinius ilk defa bitkilerin sınıflanmasını yapmaya kalkmıştı.

İlmin bu derecesi bugün ulaştığımız fizik ilimlere göre çocukluk devresi sayılabilir. Böylece ne fizik ve kimya olgularının özüne nüfuz edilmiş, onların kanunları keşfedilmiş, ne de bu olayların değişmeleriyle âlemin açıklanması mümkün olabilmıştır. Kısaca, ilmin bu derecesi âlem hakkında yapılmış dıştan ve fotografik bir tasvirden yukarı çıkamamıştır. Çünkü asıl olgulara nüfuz etmek ve aralarındaki ilişkilerden sabit kanunları bulmak için; 1) Her şeyden önce sihrî ve mitolojik düşüncelerin kalıntısı olan peşin hükümlerden kurtulmak ve

olguları olduğu gibi görmek ve 2) Bu olaylar veya nesneleri dıştan seyretmekle kalmayarak içlerine nüfuz etmek, yani onlar üzerinde aktif tecrübeler yapmak gerekir.

I	II
ABC	BC
abc	bc

Tecrübe deyince (halk ve ilim dilinde) birbirinden farklı birçok şey anlaşılır: A) Tecrübeli adam, güngörmüş adam dediğimiz zaman, halk duyusunun anladığı “tecrübe”dir ki, bunun ilmi görüşle ilgisi yoktur. B) Locke, Hume gibi filozofların felsefelerine verilen isimdir ki (tecrübe felsefesi), o zaman da yalnız bilginin kaynağının duyular olduğunu kabul eden sınırlandırılmış bir görüş anlaşılır. C) Bizim burada anladığımız âlimin laboratuvarında veya dışarıda, tabiat olgularını derinleştirmek ve özlerine nüfuz etmek için yaptığı aktif görüş ve müdahaledir (karışma). Bu anlamdaki tecrübeyi gündelik dildeki “tecrübe”lerden ayırmak için, onlara özel olarak “deney” diyebiliriz.

I	II
AB	ABC
ab	abc

Fiziki tecrübenin hedefi, olguları ve onları düzenleyen kanunları keşfetmektir. Fakat olgu kavramı hayli bulanıktır. Mesela Newton’un renkli ışınların kırılabilme (réfrangibilité) farklarını nasıl keşfettiğini anlatışını ele alalım. Bu, Newton’un filan tarihte ve filan yerde yaptığı bir tecrübe olgusudur. Fakat bu olgu bir daha tekrar edilmediği için özel bir vaka veya özel bir olgudur. Bir de bazı gözlerin kırmızıyı sarı görmesinden ibaret Dalton bozukluğu olan insanların aynı tecrübeyi başkalarından farklı yapmaları da mümkündür. En sonra aynı şartlar altında benzer sonuçları elde edecek surette tecrübeyi birçok kişinin tekrar etmesi de mümkündür, öyleyse üç türlü olgu karşısında

bulunuyoruz: 1) Tekrar edilemeyen özel olgu: Filan âlimin filan şeyi keşfi, Fatih'in İstanbul'u fethetmesi gibi. 2) Bir insanın kişisel şartlarda yaptığı tecrübe; tekrar edilse bile herkese yayılamaz. 3) Birleşik şartlara göre herkes tarafından tekrar edilebilen, kavranabilen nesnel olgu. İlk ikisini bir yana bırakırsak, bizi ilim sahasında ilgilendiren üçüncüsü üzerinde durmalıyız.

Nesnel olguların tecrübeyle kavranmasından, tabiat kanunlarına yükseliriz: Cisimlerin düşmesi bir olgudur. Fakat bunun daima hangi şartlarda ve nasıl düştüğünün tespit edilmesi bir kanun'dur. Olgulardan kanuna yükselmek uzun ve sabırlı bir araştırmayla, fiziki ilimlere özgü bazı kurallara uymakla kabil olur. Kanun, olguların incelenmesinden çıkarılmış "genel bağlantı"yı ifade eden bir fikirdir.

2. Gözlem ve deney

Fiziki olguların incelenmesine gözlem ve deneyle girilir.

1. Gözlem yapmak idrak etmekle başlar. Fakat her idrak gözlem değildir. Mesela ışığı, ısıyı, motorun hareketini görmek sureti ile bir telden elektrik cereyanının geçtiğini sonuçlama yolu ile yani araçlı olarak idrak ediyorum. Fakat bu olaylar zincirinde bir düzen olduğunu fark etmem için bu idrak yetmez, idrak edilen şey üzerine dikkatimizin çevrilmesi, onun filan yerde, şu kadar zamanda nasıl cereyan ettiğinin tespit edilmesi gerekir ki, bu da: a) Duyu organları yetmediği zaman nesneyi büyültten birtakım aletlerden faydalanılması, b) Birçok idraklerin aynı konuda birleşmesi, c) Eski idraklerle şimdikiler arasında sıkı bağlantı kurulması vs. ile mümkündür.

2. İdrakle gözlem arasında bir fark da şudur: Gözlem ile yapılan tahlil, doğrudan doğruya görünmeyen nesnenin bazı karakterlerini meydana çıkarır. Bu da bir hükümle ifade edilir. Herkes elektrik ampulüne veya bir yıldızın hareketine bakabilir. Fakat nesnenin bazı karakterlerini kavrayamaz. Öyle ise her gözlemde zekâ ve başka yetiler idrakle beraber çalışır. Gözlem zekânın ilmi bir konuya çevrilmiş etkisidir. İyi bir gözleyici mutlaka duyu organları en sağlam veya yetkin olan değildir. Hatta bazen duyu organlarının eksik veya bozuk olduğu haller bile vardır. Mesela büyük fizikçi ve ışık bahsinde keşifler yapan Arago kördü. Büyük bestekâr Beethoven sağırdı. Çünkü asıl gözlem duyu organlarını tamamlayan araçlarla gerçekleşir: 1) Bunlardan bir kısmı duyuların kuvvetini artırmaya yarayan aletlerdir: Teleskop ve mikroskop gibi. 2) Bir kısmı bizde eksik bazı duyuların yerlerini tutan aletlerdir: Elektrik cihazları, higrometre gibi. 3) Bir kısmı müphem ve belirsiz öznel verileri sarıh bir surette ölçmeye yarayan aletlerdir. Termometre, dinamometre gibi. 4) En sonra bir kısmı da hafıza ve dikkat gibi çabuk yorulan ve aldanabilen ruhi yetilerin yerini tutacak

aletlerdir: Kayıt aletleri (enregistreur), grafik makineleri gibi. Bütün bu aletler gözlem yapan ilim adamının zekâsı hizmetinde kullanılacak, zekâ onların hazırladığı verileri yorumlayacaktır. Bundan anlaşılır ki, duyu organlarının gözleme ettiği yardım bu aletler ve cihazların yardımından farksızdır. Gözlem yanlışları, eğer yorumlama yanlışlarından, yani zihni yanlışlardan doğuyorsa çok mühimdir. Eğer duyulardan veya laboratuvar aletlerinin kayıt hatalarından ileri geliyorsa, ihmal edilebilir. Çünkü sonuçların yorumlanmasında (ihtimaller hesabının hatalar kuramına göre) bir hata hesabı yapılabilir.

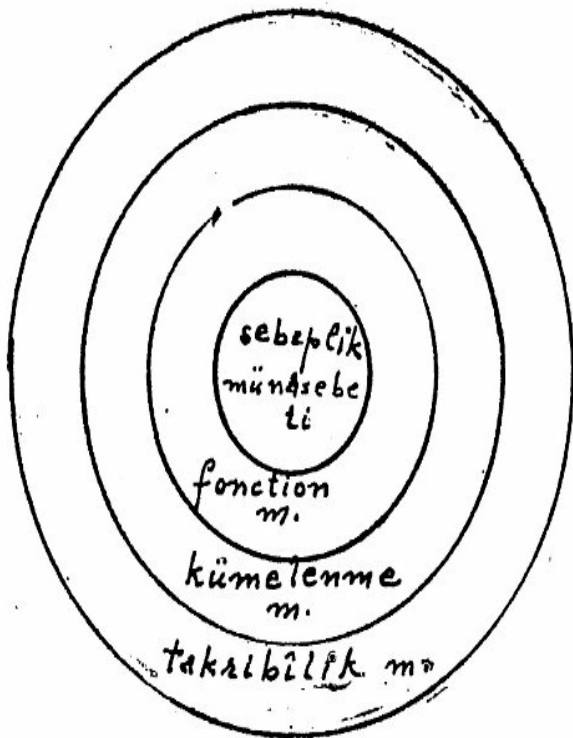
Mantık kitaplarında genel olarak gözlem ve deney ayrılmaktadır. Birincisi pasif, ikincisi aktif diye tanımlanır. Herschel'e göre, eğer biz olguların hal ve şartlarını değiştirmeden kaydediyorsak, gözlem yapıyoruz; olayların şartlarını önceden hazırlayarak onlar üzerine tesir ediyorsak, tecrübe yapıyoruz. Fakat Claude Bernard bu ayrışı suni buluyor. Âlim, bir yıldızın göğün bir noktasından başka bir noktasına geçtiğini belirli bir hesaba göre gözlediği zaman acaba tecrübe mi yapıyor, gözlem mi? Hekim marazi bir sürecin türlü çevrelerde aldığı şekilleri gözlerken acaba yalnız deney mi yapıyor? Onca bu iki hali birbirinden kesin olarak ayırmak kabil değildir. Bir laboratuvarda veya açık alanda âlimin yaptığı inceleme tecrübe olduğu kadar gözlemdir. Deney, bir olguyu gözlemek için onu suni veya iradi olarak meydana çıkarmaktır.

Eğer deneyin hedefi gözlem ise ve gözlem zihni bir işlem ise, âlim realitede bulmaya çalıştığı kanun fikri ile tecrübeye yaklaşmalıdır. Kanun fikri tecrübeye hazırlığı temin eder, tecrübe de bu fikri destekler veya bozar. Eğer destekliyorsa, ilk fikir veya varsayım artık kanun olmuştur, yani desteklenmiştir. Fikir-varsayımının başlıca işi şudur: Olayı akılla kavranır bir hale koymak. Fikir ancak tecrübeyle doğrulanınca değer kazanır. Demek ki, onun bir işi de doğrulama araçlarını, yani fikir-

varsayımı kanun haline koyacak tecrübe hazırlığını önceden yapmaktır.

3. Deneyin metotları

Önce F. Bacon, daha sonra Stuart Mill fiziki ilimlerin tecrübelerinde kullanılmakta olan araştırma yollarının (procédé) kurallarını tespit ettiler. Vaki, bütün araştırmalar, keşifler bu kurallara uyularak yapılmış değilse de, araştırmaların incelenmesinden çıkan kuralların bilinmesinin yeni araştırmaları kolaylaştıracağı meydandadır. Bunlar Stuart Mill'e göre başlıca dört kuraldır: 1) Uygunluk metodu, 2) Fark metodu, 3) Birlikte değişmeler metodu, 4) Tortular metodu.



1. Uygunluk metodu: Âlim bir sebebin eserini veya bir eserin sebebini aradığına göre ilk hali ayırmalıdır:

I. Bilinen sebebe A diyelim. Türlü hal ve şartlarda A'yı meydana getirmek istenirse (bu türlü hallerde A'dan başka birleşik nokta olmadığına göre) bütün tecrübelerde meydana gelen eser A'nın eseridir. Eğer sebeplere A, B, C, D, E, F, G ve eserlerine de a, b, c, d, e, f, g diyecek olursak metot şöyle bir şema ile gösterilebilir:

Üç Latin rakamı ile gösterilen tecrübeye birleşik nokta Aa'dır. Mesela A bir kalevi ile zeytinyağının temasını temsil ediyorsa ve bu türlü durumlara tatbik edilmişse, sonuç yalnız sabun imalinde uyuşmaktadır. O halde zeytinyağı ile kalevinin birleşmesi sabun yapar sonucu çıkarılır.

II. Eğer belirli bir eserin sebebi aranıyorsa, şema aynı olacaktır. Yalnız önce verilmiş olanlar eserlerin toplamıdır. Bu halde gözlem biricik kaynağımızdır. Zira kaynağını bilmediğimiz bir olayı meydana getiremeyiz. Eğer a billurlaşma olayına delalet ediyorsa, billur şeklini alan cisimlerdeki halleri karşılaştırma sureti ile hepsinin birleşik, hallolmuş ve karışmış sulu bir madde olduğu görülecek ve buradan bir sulunun katılaşmasından billurlaşmadaki değişmez öncül olduğu sonucu çıkarılacaktır.

2. Fark metodu: Burada da şu iki hal görülür:

I. A olayının eserini keşfetmek istediğimiz zaman A'yı ABC gibi tespit edilmiş birkaç hal ve şart zümresine almak ve meydana çıkan eserleri kaydedince, bunları A'nın bulunmadığı zamanki, diğer BC hallerinin eserleriyle karşılaştırmak gerekir. Eğer ABC'nin eseri abc ise, BC nin eseri bc ise, o halde A'nın eseri mutlaka a olur. Bunu şöyle bir şema ile gösterebiliriz:

II. İkinci hal: Tersine, bilinen a eserinden A sebebini çıkarmak gerekirse, A'nın meydana geldiği ve öncüllerin ABC olduğu abc gibi bir hal seçilir. Orada bc'nin a olmadan meydana

geleceği haller aranır. Eğer o zaman öncüller BC ise, buradan a'nın sebebinin A olduğu çıkarılır. Mill, gündelik hayatta yaptığımız bütün tümevarımlar bu metoda dayandığı için ayrıca bir misal vermiyor.

Bazı hallerde uygunluk metodu fark metodu ile birlikte kullanılır. Mesela ışığın çift kırılışının sebebinin belirtmek için refringente maddelerden birini kullanmak sureti ile bir olay meydana getirilebilir. Fakat bir feld spath alınarak bu cismin hassalarından hangisinin olaya bağlı olduğu aranırsa, yalnız fark metodu kullanılamaz. O zaman uygunluk metodunun yardımından faydalanılır.

3. Tortu metodu: Bu metot şöyle bir şema ile gösterilebilir:

Bir olayın önceki tümevarımlarla bazı olayların eseri olduğu bilinen kısmını ayırınız. Geri kalan kısmı (tortusu) sebeplerin eseri demektir. Bu metot tecrübi ilimlerin oldukça ilerlemiş safhalarında kullanılır. Çünkü incelenen olayın önceden çok iyi bilinen tarafları bulunmalıdır. Mesela Uranüs gezegeninin devrini (Newton kanununa göre) tamamlaması için gereken zamandan sonra tamamladığını Herschel görmüştü. Sonradan Leverier bu gecikmenin Güneş'in çekim tesirine engel olan başka bir çekim tesirinden ileri geldiği varsayımından hareket ederek yeni rasatlarla Neptün gezegeninin tesirini meydana çıkardı.

4. Birlikte değişmeler metodu: Bu metodun kullanılması devamlı sebepleri ayırmaya yarayan tecrübe hazırlığını kurmak imkânsız olduğu zaman, bazı kanunları tespit sırasında meydana çıkar. Mesela rakkasın sallanmalarının bir dağ kenarında yok olduğunu tespit edince rakkas dağdan uzağa götürülür. Bozulmanın kaybolduğu görülür. Böylece eserin dağdan ileri geldiği anlaşılır. Fakat bu fark metodu yeryüzünden ileri gelen eseri gerektirmeye yarayamaz. Zira rakkas yeryüzünden

uzaklaştırılmaz. Uygunluk metodu da buna elverişli değildir. Sallanmalar sırasında yeryüzü daima var olduğu için uyuşma da vardır, fakat olay Güneş'ten de ileri gelebilir. Hasılı gördüğümüz üç metottan hiçbirisi burada işe yaramamaktadır. O zaman bir çare kalır. Olayı ne meydana getirmek, ne kaybetmek kabil değilse, bazen değiştirilebilir. Mesela cisimde ısı artırılabilir, eksiltilebilir ve bundan dolayı cismin genişlediği veya daraldığı görülür. Sonuç şudur: Cisimlerde sıcakla genişleme arasında sabit bir nispet vardır. Bu ifade iki olay serisi arasında fonksiyon ve değişken münasebetini göstermekten ibarettir ki, bu da matematik bir formülle $A = f(n)$ şeklinde gösterilebilir. Başka deyişle her tabiat kanunu -en genel şeklinde- bir fonksiyon münasebetine indirgenebilmelidir. ^[105]

Stuart Mill'in çağdaşlarından Whewell, tecrübe kurallarında dikkate değer bazı itirazlar ileri sürmüştür: ^[106] 1) Bu metotların kullanılması olayları formüllere indirgeme imkânını gerektirir. Halbuki tabiatta olgular asla ABC veya abc şeklinde görünmezler. 2) İlim tarihinde bütün büyük keşiflerin bu metotlara göre yapılmış olduğunu göstermek gerekirdi. Halbuki Mill'in verdiği misaller daha ziyade tezin ihtiyacına göre hazırlanmış misallerdir. Mill bunlara şöyle cevap veriyordu: Önce bir metodun işleyişini ve ondan haberdar oluşumuzu ayırmak gerekir. Bir keşif yapan âlim uygunluk veya fark metodunu kullandığından habersiz olabilir. Bununla beraber zihnen yine de onlara bağlı hareket eder. Mantıkçının görevi ise onları fiile çıkaranın bilmediği zihni metotları aydınlatmaktır. Hiçbir keşfin bu metotlara göre yapılmadığını söylemek, hiçbir keşfin gözlem ve tecrübeye göre yapılmamış olduğunu söylemek demektir. Bu metotların keşif usulü olmadığına inat etsek bile, onlar biricik ispat usulleridir. Tümevarımın bu dört kuraldan çıktığı nispette geçerliği olacaktır.

Mill'e karşı ileri sürülen itirazların bir kısmı da

nedensellik kavramı üzerinde toplanıyor. Mesela Ernst Mach ilmin hiçbir zaman sebep aramadığını, niçin sorusuna değil, nasıl sorusuna cevap verdiğini, sebep fikrinin ilkel cemiyetlerdeki mistik inancın kalıntısı olduğunu, ilmin yalnız olaylar arasında fonksiyon ve değişken bağlantısı aradığını söylemektedir (Ernst Mach, Bilgi ve Hata, Türkçe'ye çeviren: Sabri Esad Siyavuşgil). Bu tarzda tenkitler çoktur. Fakat zaten Mill'in birleşik değişmeler metodu da bu fonksiyon-değişken bağlantısının tespitinden başka bir şey değildir. Bunun için Abel Rey ve A. Lalande'ın yaptığı gibi türlü kanun anlayışlarını ayırmak yerinde olur:^[107]

1. Sırf bünyeleri ifade eden kanunlar vardır: Molekülün yapısı (bünyesi) veya atomun yapısı gibi.

2. Ölçülebilen miktarları gösteren sırf sayı kanunları vardır: Işıktaki kırılma ve refraction kanunları gibi.

3. Bir kısım kanunlar da sayı konstant'larını belirlemektedir: Işığın saniyede 300.000 kilometre kat ettiği gibi.

4. Devamlı karakter bağlantılarını ifade eden kanunlar vardır: Kimyevi hassaların, anatomik durumların sabitliği gibi.

5. Olgu süreçlerinin tekrarına ait kanunlar vardır: Billurlaşma, cariokinèse, rakkas kanunu gibi.

6. En sonra tek yönlü kanunlar vardır: Enerjinin alçalması kanunu gibi.

Bu geniş bölümler ve dalları hesaba katınca, belki de kanun terimi pek yerinde değildir. Onun yerine "rasyonel beyan" da diyebiliriz. Fakat bütün bu beyanlarda nedensellikten çok fonksiyon münasebeti görülmektedir. Eğer nedensellik münasebeti ifadesine bağlanacak olursak Mill'e hak veremeyiz. Ölçülebilen miktarları gösteren bir kanun matematik olarak bir "fonksiyon münasebeti"nden ibarettir. Mesela genel çekim kanununun ifadesi bu tarzda en geniş bir fonksiyon münasebetidir.

m x m

r2

Bir koordinat'da apsis ve ordinatları tecrübe ile verilmiş olan birtakım noktalar bulunduğunu farz edelim. Burada x ve y arasındaki bağlantıya kümelenme bağlantısı diyebiliriz. Bir de koordinatta noktalar serpintisinin belirli bir x ve y ile temsil edilemeyeceği hali farz edelim. Noktalar şuraya buraya serpilmiş olsunlar. Burada y değil, ancak y'nin mümkün değerleri toplamı belirlenebilir. Buna takribi belirleme (approximative) denir. [\[108\]](#)

Kanunu bir nedensellik bağlantısına indirmek fazla dar ve yetmez görünüyor. Çünkü önce fonksiyon bağlantısı nedensellik bağlantısını genelleştirmektedir. Kümelenme (stochastique) bağlantısı fonksiyonel bağlantıyı genişletmekte, genelleştirmektedir. En sonra takribi görüş her ikisini genelleştirmektedir.

Fiziki ilimlerde deney çevre şartlarını değiştirmek sureti ile tatbik edilir. Toricelli hava basıncının cıva sütunu üzerindeki tesirini anlamak için aynı olayı bir defa dağın kenarında, bir defa da en yüksek noktasında tecrübe etmişti. Bu tecrübeler eski bir varsayımın “Tabiat boşluktan nefret eder” varsayımının yanlışlığını meydana çıkardı. Kepler'in sukut kanunlarına ait tecrübeleri de aynı suretle belirli mekân ve zaman şartlarına göre bir fiziki olaylarda görülen sabit bağlantıları meydana çıkarmıştır. Toricelli'den habersiz olarak aynı tecrübeyi Pascal ve Perier yaptılar. Termodinamiğe ait önemli bir kanun aynı zamanda birbirinden habersiz olarak Joule ve Meyer tarafından bulundu. Genetiğe ait önemli araştırmalar Fransa'da Vernet ve Rusya'da Lescenko tarafından yapılmış ve birbirinden habersiz olarak aynı sonuçlara varılmıştır. Bu tarzda birlikte oluşlar (coincidence) deney ve doğrulamanın doğruluğunu ispat eden başlıca kanıtlardandır.

Spektroskop üzerindeki araştırmalar dünyadan başka gezegenlerde bulunan madenlerin yapıları bakımından dünyadaki madenlerden (cisimlerden) farksız olduğunu gösterdi. Böylece eskiden yalnız gözlem konusu olan yıldızlar âlemi tecrübe ve deneyimizin içine girdi. Mikroskobik âlem, yani atomlar ile makroskobik âlem, yani yıldızlar arasında öz bakımından fark olmadığı görüldü. Bundan şu sonuç elde edildi: En küçük mikyastan en büyük mikyasa kadar, tabiatın her katında geçer olan aynı fizik kanunlarıdır. Eskiden astronomi fizikten ayrı bir ilim sayılırdı. Bu tecrübelerden sonra fiziki ilimlerin bir dalı haline geldi. [\[109\]](#)

Fiziki ilimlerde deneyin en önemli vasfı olayların belirli şartlar altında istenildiği kadar tekrar edilebilmesidir. Bundan dolayı, hiç değilse nazari olarak onlar zaman-üstü ve ezeli gibi görülmektedirler.

Bütün fiziki ilimler için ilk örnek olan mekanik kanunlar, olayların aksedilebilir (réversible) olması esasına dayanır. Yani bunlarda A'dan B'ye doğru gidildiği gibi, B'den A'ya doğru da gidilebilir. Mekanikte etkinin tepkiye eşitliği kanunu bunun en genel ifadesidir.

Yalnız termodinamik alanında bu kanun geçerliğini kaybetmektedir. Vakıa, ısı olgularında daima sıcak bir kaynaktan soğuk kaynağa doğru gidilebilir. Bu da ısının aynı seviyeye gelmesine sebep olur. Aksi mümkün değildir. Bundan dolayı termodinamik kanunları öteki tabiat kanunlarından farklı olarak aksedilemez (irréversible) kanunlardır. Acaba aksedilemezlik, yani olayların daima $A \rightarrow B$ yönünde gitmek zorunda olması tabiatta her şeyin sabitliği esasına aykırı değil midir? Böylece bir enerji eksilmesi, bir değişme (veya evrim) yok mudur? Böyle ise tabiat kanunlarının sürekli bir istikrar olduğu hakkındaki kanımızın sarsılması gerekecektir. Lavoisier'nin tabiri ile "Tabiatta hiçbir şey yaratılmaz, hiçbir şey kaybolmaz"

diyecek yerde, “Tabiatta kaybolmaya doğru bir gidiş vardır” (entropie) demek gerekecektir. Bu önemli fark üzerinde durmak güçtür. Fakat canlı varlıklar bahsinde buna tekrar döneceğiz. [\[110\]](#)

4. Tümevarım (Induction)

Mill'in deney kuralları bizi asıl tecrübi araştırmanın amacı olan, tümevarım (istikra) metodu üzerinde düşünmeye götürür. Matematikte, lojistikte, formel mantıkta sonuçlayıcı (dedüktif) bir düşünce olduğu gibi, tabiat ilimlerinde de bir fikir-varsayımın, bir hipotezin kanun olarak konulmasını sağlayan tümevarımsal bir düşünce, tümevarıcı bir düşünce var mıdır? Eskiden beri ilim ve mantık tarihinde tümdengelim ve tümevarım (İslam felsefesinde kullanılan adları ile ta'lil ve istikra) birbirine zıt ve bazen birbirini tamamlayan iki akıl yürütme tarzı diye kabul edilmektedir. Nitekim Stuart Mill'in mantığı da esasında F. Bacon'dan beri yalnız başına gelişen "tümevarım" metotları ile Descartes'dan beri yalnız başına gelişen sonuç çıkarma (sonuçlama) metotlarını birleştirme gayesini gütmektedir. Fakat Mill, kendi mantığında bu birleştirmeyi sağlayamıyor. Tersine olarak sonuçlama prensiplerinin en sonunda tümevarıma ve tecrübe prensiplerine indirgenebileceğini göstermeye çalışıyor. Mesela ona göre formel mantığın temeli olan aynılık prensibi, esasında psikolojik alışkanlıklarımızdan ibarettir. Biz medeni insanlar solucan ve böcek yiyemeyiz. Böyle hayvanlar bizim için mide bulandırıcı ve tiksindiricidir. Bunun için, yenebilir hayvanlarla yenemeyen hayvanlar arasında kesin bir ayırma yaparız, sanki aralarında çelişme görürüz. Halbuki Arizonalılar solucanı rahatça yemekteirler. Demek ki, onlar için böyle bir çelişme yoktur. Görülüyor ki, S. Mill, Hume'dan daha ileri giderek yalnız nedensellik prensibini değil, asıl aklımızın formel prensiplerini de alışkanlığa indirgemeye çalıştı. Böyle bir teşebbüs onun tümevarım ve sonuçlama (dedüksiyon) mantıklarını birleştirmek şöyle dursun, dedüksiyon mantığını tamamen tümevarım mantığına indirgemeye kalktığını gösterir.^[111]

Fakat Mill'e karşı pekâlâ denebilir ki, kanıtlamayı

(démonstration) tecrübe (deney) ^[112] kuralları ispata çalışıyorsa, her ispatın kanıtlamaya dayandığını, onun da sonuçlama (dedüksiyon) demek olduğunu unutmamalıdır. Mill'in beş kuralını dedüktif bir tarzda yazmak da mümkündür. Mesela uygunluk kuralı şöyle olur: "Eğer araştırma konusu olan olayın iki veya daha çok halinde yalnız birleşik bir nokta varsa, bundan şu çıkar ki (sonuçlanır ki), bütün hallerin uygun olduğu nokta bu olayın sebebidir (veya eseri)." Böylece tümevarım kuralı, sonuçlayıcı (dedüktif) bir akıl yürütme haline konmuş olur. Kısaca, Mill'in kuralları esasında ispat yollarıdır ve kullandıkları araç da her şeyden önce "akıl yürütme"dir. Böyle olduğuna göre acaba asıl tümevarım dediğimiz şeyi nasıl bir prensibe dayandırabiliriz? Önce tümevarım şekillerini gözden geçirelim: Tam tümevarım (induction complète) diye tanınan Aristoteles tümevarımı sonuçlama'nın özel bir şeklidir. Mesela:

İnsan, at, katır safrasız hayvanlardır. ^[113]

İnsan, at ve katır uzun müddet yaşarlar.

Öyle ise safrasız hayvanlar uzun müddet yaşarlar.

Böyle bir akıl yürütmede tersine çevrilmiş bir tasım görülmektedir. Öncül olarak birinci ve üçüncü önermeleri ve sonuç olarak ikinci önermeyi koymak bunu anlamaya yeter. Bunun için böyle bir tümevarıma formel de denir. Peşinden insan, at ve katırın biricik safrasız hayvan olduklarını kabul etmek şartıyla buna kesin de denebilir. Buna tam tümevarım veya basit sayma tümevarımı da diyenler vardır.

Formel tümevarımı sırf bir mantık merakından ibaret görmemelidir. Bu zihni metot bazı hallerde kullanılmaktadır. Mesela Mill'in verdiği örneğe göre, bir vapur daima kıyıyı takip ettiği halde, yine bulunduğu yere gelirse, bu kara adadır. Bu akıl yürütme bazen matematikte de kullanılır. Hasılı tam tümevarım, sonuçlamanın (dedüksiyon) özel bir şeklidir.

Bir de mahkemelerin veya emniyetin kullandığı izler ve

kanıtlarla sebep aranmasından ibaret özel bir tümevarım şekli vardır. Suçluyu ele geçirmekten ibaret olan bu adli tümevarım birçok ilmi ispatlar için de hareket noktası görevini görebilir. Genişletici tümevarım^[114] denen şekil, halk arasında daima kullanılanları “genelleştirme”den başka bir şey değildir. Mesela bazı Avrupalıların rastladıkları bir kısım Türkler sigara ve kahve içtiği için “Bütün Türkler çok sigara ve kahve içer” hükmünü çıkardıkları tümevarım böyledir. Bu gündelik tümevarımın genelleştirme yanlışından başka bir meziyeti yoktur ve ilim adamının en çok kaçınacağı noktalardan biri bu olmalıdır.

Fiziki ilimlerde de kullanılan tümevarıma gelince, o doğrudan doğruya tecrübenin kontrolüne dayanan sarıh, açık bir tecrübeyi yayma metodudur. Fizikte ve bu metodu kullanan bütün ilimlerde başlıca iki tarzda tümevarım tatbik edilir.

Fizikçi laboratuvarına kapanır, aletlerini kullanır. Zihni matematikçi veya mantıkçı gibi bir semboller ve rasyonel formlar kâinatında işlemez. Fakat madde üzerinde ve maddede işler. Tümevarım yapmak (yahut “tümevarmak”) demek, elde edilen sonucu genel beyan haline koymak demektir: Mesela ışığın gelme açısı ile yansıma açısı birbirine eşittir. Burada âlimin maksadı bir olguyu bildirmektir. Bütün yaptığı tecrübeler, falan yer ve zamanda bulunan tarihi vakalardır. Tümevarım bu tarihi vakalardan geçerek fiziki olguya ulaşmayı, yani onları zamansız ve mekânsız bir hale koymayı sağlar. Fizikçinin düşüncesi tarihin dışındadır. Matematikçi ve mantıkçı gibi, fakat onlardan farklı bir tarzda tarihi oluşu aşar. Fizikçi bir kanunu ifade ettiği zaman bugün doğru olan, yarın da doğru olacak olan bağlantıyı vermek iddiasındadır. Onu asıl ilgilendiren ve ulaşmak istediği şey, bir öz bağlantısıdır. Hume’un bütün fizik kanunlarını çıkarmamıza yarayan ve determinizm prensibine dayanan bu tümevarım metodunu (nedensellik münasebetini) ruhi alışkanlıklarımız ile açıklamaya

çalıştığını, Kant'ın ise bu determinizmi duyarlık ve zihnin a priori formlarına bağladığını, yani her tabiat kanununu bir terkibi a priori hüküm saydığını görmüştük. Birinci açıklama şekline göre, ilmin temeli olan determinizm ruhi alışkanlıklara indirilmiş, böylece bilginin temellerinden şüphe edilmiş demektir. İkinci açıklama şekline göre ilmimizin temeli olan determinizm tecrübeyle bağımsız şuurun sahip olduğu ve tecrübeyi alma yetisinden ibaret ideal formlara bağlanmış, yani ilmimizin değeri ancak bize göre, şuurun formlarına göre (relatif) kabul edilmiş demektir. Buradan scepticisme, relativisme görüşleri doğmuştur. Fakat bilginin doğuşunu anlatırken her iki görüşün de kandırıcı olmadığı sonucuna vardık.

Tümevarımı açıklamaya çalışan bütün bu görüşlerde ortak nokta şudur: Olaylar arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu bilmiyoruz. Bu ancak bize devamlı bir nedensellik veya fonksiyon bağı olarak görünmektedir. Böyle bir bağı ise, ya alışkanlıkla yahut nesnel olarak ihtimaliyetle açıklayabiliriz. Zorunluluk bağlantısı yerine ihtimallilik bağlantısını koymak demek; tabii olaylar arasında yalnızca çok miktarlarda tespit edilebilen bir bağlantı kurabiliriz, küçük miktarlar tesadüfi kalırlar demektir. Viyana Çevresi'nin pozitivistleri de ilmin asla niçin sorusuna cevap veremediğini, yalnız nasıl sorusu ile kandığını, sebep değil, ancak fonksiyon münasebeti aradığını söyleyerek tümevarımın sınırlarını büsbütün daraltmış oluyordı.

Tümevarımda sırf fiili kanunları (causes efficientes) gören, tabiatı kör ve tesadüfi bir mekanizmaya indirgeyen bu görüşe karşı, tümevarımın temelinde gaye-sebeplerin ötekiler kadar büyük rolü olduğunu söyleyen ikinci bir görüşle karşılaşmaktayız. Bu da Lachelier'nin *Le fondement de l'induction* adlı kitabında açıkladığı görüş tarzıdır. Lachelier'ye

göre tümevarım bizim olgulara ait bilgiden onları idare eden kanunlara ait bilgiye geçmemizi temin eden işlemdir. Bu işlemin imkânından kimse şüphe etmemiştir, fakat belirli bir zaman ve bir yerdeki birkaç olgudan bütün yerler ve bütün zamanlara tatbik edilen bir kanun çıkarılması da garip görünür. Bundan dolayı tümevarımın prensibinin a priori olması gerekir. Lachelier'ye göre tümevarımı temellendireceğimiz fikri, gaye-sebeplerde aramalıyız. Çünkü onlar Kant'ın gösterdiği gibi bir sistem, bir bütün içinde parçalarla bütünlüğün, araçlarla gayelerin karşılıklı bağılıklarını meydana çıkarırlar. Kant tabiat bilgisinde nazari aklımızın bu tarzda gaye münasebetlerini kavramadığını, orada yalnızca zaman sezgisine ve nedensellik fikrine uygun olarak mekanik münasebetleri kavradığını; fakat canlı varlıklarda, sanat eserlerinde organik birer sistem halinde araç-gaye münasebetinin aynı zamanda konulmuş olduğunu söylüyordu. Kant bu son fikirlerini Hükmün Tenkidi adlı kitabında nazari ve ameli akılların alanlarını aşmak üzere ileri sürüyordu.

Lachelier bu fikirleri tabiat alanına naklediyor. Onca bütün tabiatı canlı varlıklar gibi görmek zorundayız. Çünkü tümevarımın işleyiş tarzı bizi yalnız parçalarını bildiğimiz bir gerçeğin bütünü hakkında hüküm vermeye götürüyor. Özel hallere ait tecrübeleri tümel hallere yaymak demek, tabiatın hiç değilse bazı kısımlarında organik bir bütünlüğü olduğunu ve parçalarla bütün arasında ilişiklik bulunduğunu kabul etmek demektir. Aksi halde hiçbir suretle, ne alışkanlıkla, ne ihtimallerin artması ile, ne yeter sebep prensibi ile sınırlı hallerde yaptığımız tecrübe sonuçlarını sonsuz hallere yaymaya hakkımız olamazdı. Kısaca, tümevarımın meşruluğu ancak mekanik sebeplerin gaye sebeplerle tamamlanması yardımı ile mümkün olabilir. Yalnız fiili sebeplerini bilmiş olsaydık, tabiatın esası hakkında ne söyleyebilirdik: Önce canlı varlıkların

devamına inanmamız için hiçbir sebep kalmazdı. Zira organlaşmış varlığın gelişmesini sağlayan görülmez hareketlere dair hiçbir fikrimiz yoktur; ya neslin yeni bir türü doğuracağı, ya tabiat galatları meydana getirdiği yahut hayatın yeryüzünden büsbütün kaybolacağını aynı derecede kuvvetle farz edebilirdik. Cansız cisimlerin devamı da ötekilerden daha sağlam görünmeyecekti. Çünkü bu cisimlerin kimyanın basit saydıkları da içine girmek üzere hep daha küçük cisimlerden ibaret oldukları kabul ediliyor. Bu genel hareket kanunlarına göre, küçük cisimlerden yeni terkiplerin düzenli ve ahenkli -mesela Mendeleyev cetvelinde olduğu gibi- meydana çıkmalarını açıklamak kabil olmayacaktı. Bu küçük cisimlerin varlığı gözümüzde büyüklere kadar eğreti ve arızı kalacaktı. Epikuros'un âlemi kör tesadüflerin hüküm sürdüğü bir âlemdir, unsurları da renksiz, kokusuz, şekilsizdir. Böyle bir âlem bize hiçbir şeyi açıklayamaz.

Lachelier bu kör tabiat yerine düzenli, ahenkli, gaye-arac sistemleri halindeki bir tabiatın âlimin açıklamalarına elverişli olduğu sanısındadır. Lachelier'ye göre tümevarım yardımı ile yapılan bir kanun araştırması sanki kazılardan elde ettiği bazı arkeolojik vesikalar yardımı ile bütün bir devri canlandıran arkeoloğun çalışmasına benzer. Yeraltından bulunan bir çanak parçasını restituer etmek sureti ile nasıl mevcut olmayan parçalarını tamamlayarak asıl eski durumuna getiriyorsak, aynı suretle tabiatın bir safhasına ait bazı olayların meydana çıkarılması sureti ile de onların bütünü hakkında hüküm vermemiz mümkün olabiliyor.^[115]

5. İhtimalci açıklama

Şimdi tümevarım dolayısıyla aynı konuya tekrar dönüyoruz; fizik tümevarımı bir de ihtimaliyet mantığı ile açıklamak isteyen bir görüş olduğundan bahsetmiştik. Eğer sayılı vakalarda yaptığımız tecrübenin sayısız vakalar için de geçer olduğunu söylersek, bunu ancak piyango çekerken yaptığımız gibi bahse giriş (mise) şeklinde yapıyoruz. Burada “en yüksek bir ihtimal derecesiyle” falan olayın yarın olacağından bahsetmemize determinizm diyoruz. Böyle düşünenler daha ileri giderek yalnız meteoroloji gibi ihtimal nispeti çok değişik olan alanlarda değil, hatta astronomi gibi, olayları çok önceden bütün kesinliği, açıklığı ile gerektirilebilen alanlarda dahi “en yüksek ihtimallik derecesi”nin bulunduğu iddiasındadırlar. Onlara göre filan gezegenin şu kadar zamanda filan yerde bulunması, yahut şu kadar yıl sonra, Güneş veya Ay tutulması olayının olması da ancak “en yüksek dereceden muhtemel”, bir olaydır. Ancak onlardaki ihtimallik nispeti yarın yağmur yağması veya havanın açık olması ihtimali gibi kehanetlere (prédiction) göre ölçüsüzce yüksek olduğundan dolayı, onlarda kaba mikyasta gereklilik olduğunu söyleyebiliriz. Yoksa tabiat olaylarının hiçbir alanında, tümevarımın tatbik edildiği hiçbir yerde kesin gereklilikten bahsedilemez. Başka deyişle “nedensellik” ve “gereklilik” işin aslında “ihtimallik”in yüksek bir takrip derecesidir, görünüşüdür. Asıl olan ihtimallik’tir. Bu görüşü yeter derecede tenkit ettiğimiz için tekrar aynı konu üzerine dönmeyelim. [\[116\]](#)

Burada bizi ilgilendiren tümevarım ve determinizm prensiplerinin temellendirilmesi için başvurulmuş türlü yolların yetmezliğini göstermektir. Gerçekten, daha önce Leibniz determinizm fikrini yeter sebep prensibinden çıkarmaya çalışıyor, bu prensibi de aynılık ve çelişmezlik prensipleri gibi aklın formel prensipleri arasına koyuyordu, öyle ise Leibniz determinizmi, formel akıl prensiplerinden ayrılmaz bir tarzda

açıklarken, metafiziği ve ilmi formel akıl prensipleri üzerine kurmayı düşünüyordu. Fakat önce söylediğimiz gibi Aristoteles zamanından beri sık sık rastlanan dogmatizm görüşü ne ilim, ne metafizik alanlarında tatmin edici sonuçlar vermedi. Daima karşısında tam zıttı olan şüpheciliği

(scepticisme) buldu. Kant'ın bu iki zıt görüşten kurtulmak için açtığı felsefe çığırı da doyurucu değildi. Çünkü böyle olduğu takdirde bilginin izafileği, mutlakla, şeylerin özü ile, asıl varlıkla uğraşmamıza imkân bırakmayacak, metafizik için bütün kapılar kapanmış olacaktı: Vaki Kant metafiziğe ulaşmak için ahlak ve sanat yollarına yöneldi; Pratik Aklın Tenkidi'nde, Hüküm Tenkidi'nde noumena'ya, asıl varlığa götürcek yeni yollar gösterdi. Fakat asıl varlık için bilgi kapılarının büsbütün kapanması, bilme ile inanma münasebeti sorusunun çözülememesi metafizik düşünceyi son derecede daraltıyordu. Nitekim bundan dolayı Kant'ı takip edenler onun Saf Aklın Tenkidi'nde söylediklerine dayandılar. Tenkitçilik (criticisme), izafilecilik (relativisme) şeklini aldı. Bilginin izafileği fikri daha sonra mutlak'ın "bilinemez" olduğu, yalnız olayları ve onların bağlantılarını bileceğimiz şeklindeki bilinemezlik (agnosticisme) ve müspetçilik (positivisme) görüşlerinin doğmasına kadar vardı. Genel felsefe ve metafizik sınırlarının daralmasından başka bir şey olmayan bu yeni fikir çığırı, yalnızca ilim felsefesi ve tatbiki mantık (metodoloji) alanında acaba başarılı ve doyurucu sonuçlara ulaşabildi mi?

Biraz önce işaret ettiğimiz gibi Ernst Mach, bu alanda bilginin her türlü açıklamadan (explication), sistemden, sebep araştırmasından vazgeçmesi gerektiğini, ilmin biricik hedefinin yalnızca nasıl sorusuna cevap vermekten ibaret olduğunu, tabiatın türlü olay çevrelerini birbirine bağlamayı, bütünsel (total) bir açıklamayı asla bilemeyeceğini söyleyerek öteden beri ilmin yapmakta olduğu birçok işi onun üzerinden almaya çalıştı. Mach'a göre açıklamadan vazgeçen ilim, Viyana ekolüne göre yalnızca "protokol beyanlar" kuracaktır.^[117] Bunların totolojik ve formal değeri olan lojistik ile ifadesi bu beyanlara farazi-dedüktif (hypothético-déductif) bir vasıf verecektir. Viyana

Çevresi diye tanınan bu pozitivistlerden ve mantıkçılardan başka, Enriques gibi İtalyan mantıkçıları da aynı düşüncenin türlü şekillerde ifade edildiğini görüyoruz. Bu görüşe artık tabiat kanunlarının evrenselliğinden, determinizm, evrim (évolution) vs. gibi kuramlardan bahsetmenin yeri yoktur. Bütün bunlar eski metafizikçilerden kalma ve çözülmesi imkânsız sözde problemler'dir. Gerçek ilim bu sözde problemlerden vazgeçerek kendi müspet, iyi çizilmiş sınırlarına çekilmelidir. Böyle bir felsefeye göre metafizik bilgi kuramı mümkün olmadığı gibi, gerçeğe karşılık olan bir mantık da mümkün değildir. İlim her türlü kuramdan, sistemden, açıklamadan vazgeçmelidir. O halde asıl tabiat kanunlarının temellendirilmesini temin eden determinizm fikri de bir yana bırakılacak kuramlardan biri olacak; onun yerine takrip dereceleri, ihtimalî görüşler konacaktır.

6. Determinizm ve açıklanması

Fakat bu darlaştırılmış ilim felsefesi ile asıl ilim arasındaki ilişki nedir? Bunun için ilim tarihine ve fiziki ilimlerin bugünkü durumuna bakmak, keşifler ve ilmi genişlemelerin özünü araştırmak gerekir.

Fiziki ilimlerde her genişleme yeni bazı varsayımların işe karışması ile mümkün olmaktadır. Fizikçinin kullandığı her varsayım kuram değildir. Önce kanunu doğrulamaya yarayan bir peşin varsayım-fikirden hareket edilir. Sonra “kuram” adını alan büyük varsayımlar meydana çıkar. İlim tarihin hiçbir safhasında, (hele en gelişmiş olduğu bugün) bu peşin-varsayımlarla sentezi yapan kuramlardan asla vazgeçmemiş, bütün ilerlemelerini onlar sayesinde yapabilmıştır. İlkçağda basit, tavsifçi bir ilimle yan yana giden gayelilik, eğilim varsayımları, atom kuramları vardı. Rönesans’tan beri müspet ilimler astronomiden başlayarak geliştikçe bunlar bir yana bırakılmış, fakat yerlerini hep yeni varsayım-fikirler ve yeni kuramlar almıştır. Bugünkü fiziki ilimler bütün geniş ufuklarını varsayım ve kuramlarının genişliğine borçludurlar. Einstein’ın “İzafiyet” Kuramı’ndan, Planck’ın Quanta (Kuantum) Kuramı’ndan, Heisenberg’in “kesinsizlik prensibi”nden, Bohr’un atomun yapısı hakkındaki kuramından, Clausius’un “enerjinin alçalması prensibi”nden, bütün bunların yanında bir ether (esir) varsayımından, en genel bir determinizm prensibinden, tabiat kanunu fikrinden vazgeçildiği zaman yeni fizik kalmaz. Hatta ihtimalci açıklamalara açık kapı bırakılsa bile, fizik alanında izahtan vazgeçildiği, yalnız tasvirle kalındığı zaman fizik mümkün olamaz. Mesela mekanizm prensibi bunlardandır. İster varsayım, ister kuram diyelim, böyle bir prensip bütün tecrübelerimizi kuşatan ve onları açıklamaya yarayan bir ilk prensip olarak Eski Yunan’dan beri ilmin gelişmesinde kabul edilmiştir. İlk defa Demokritos, Epikuros tarafından ileri sürülen

fikir, Aristoteles'in gayeli ve eğilimli tabiat görüşüne, eski hylozoisme kalıntısı olan fikirlere karşı modern zihniyeti temsil ediyordu; fakat bu ilkçağda yalnız hayal gücünün tasarladığı bir fiction'dan ibaretti. Ancak Helmholtz zamanında (19. yüzyıl) bütün fizik tabiatın değişmez çekme ve itme kuvvetleri ve mesafe ile açıklanması mümkün olduğu ilmin temel postulatı olarak ileri sürüldü. Daha önce Descartes'ın ifade ve birçok filozofların savunduğu genel mekanizm prensibi yeni fiziğin temeli haline gelmiş bulunuyordu. Böylece birçok olay zümresi açıklanıyordu: 1) Mekanik ve astronomik olaylar başta geliyordu. Çünkü mekanizm fikri zaten oradan çıkıyordu. 2) Fakat ısı olayları da aynı suretle moleküller arasındaki mesafe, çekme ve itme münasebetlerine bağlanıyordu. Kinetik gazlar kuramı bu suretle doğmuştu. Demek ki, ısı olayları mekanik hadiselerden büsbütün ayrı olaylar değildir. 3) En sonra ışık olayları da (optik) Fresnel ile birlikte mekanik kadrosuna girdi. Bir ışık kaynağından doğrultu yönünde ışık cisimciklerinin (photon) yayılması (émission) olayı açıklıyordu.

Görülüyor ki, ilimde geçer olan mekanizm fikri cisimcik (corpuscule), boşluk, çekme, itme, mesafe gibi fiziğin ana kavramlarının kullanılmasından doğmuştur. Bu fikirler özleri farazi kalan bütün bir sistem teşkil ederler. Şu kadar var ki, bu mekanizm kuramı bütün açıklayıcı güçlerine ve genişliğine rağmen, bugün aşılmış bulunmaktadır. Fizik olaylarının büyük bir kısmını açıklayan ve geniş bir sistem meydana getiren mekanizm yerine, şimdi fizik dünyayı daha etraflı olarak kuşatan ve bahsi geçen olayları da içine alan başka bir açıklama, başka bir kuram doğmaktadır. Bu da elektromanyetizm (électromagnétisme) kuramıdır. Acaba yeni elektromanyetik kuram içinde eski mekanizm kuramının değeri nedir? Buna şöyle cevap verebiliriz: Mekanizm kuramının açıklayıcı bir değeri olması için determinizm postulatını kabul etmek gerekir. Vaki, bir yandan

“kesinsizlik prensibi”nin ^[118], öte yandan “ihtimaliyet mantığı” düşüncesinin bu postulatı sarstığı söylenebilir. Bugün yalnız filozoflar değil, asıl fizikçiler arasında en çok konuşulan problemlerden biri fiziki âlemden determinizmin olup olmadığı problemidir. Bu soruyu günün sorusu haline getiren Heisenberg tarafından ifade edilmiş kesinsizlik prensibinin esası şudur: Bir elektronu hareketi sırasında görebilmek için mutlaka çok hassas bir rasat aleti olmalıdır. Bu aletten çıkan photon ^[119] elektrona çarptığı zaman onu yörüngesinden (trajectoire) ayıracak ve mutlaka bulunması gereken noktadan başka bir noktada yakalayacaktır. Halbuki kâinatta her cismin hareketini ölçebilmek için mutlaka onun durumunu ve hızını bilmek gerekir (bu cisim bir elektron veya bir gezegen olabilir). Rasat aletimizin olayı sarsması yüzünden, bir elektronun durum ve hızını (position, vitesse) asla aynı zamanda öğrenemeyiz. Eğer durumunu (yani elektronun bu anda, nerede olduğunu) öğrenmek istersek -ki bu mümkündür- o vakit hızı hakkındaki bilgimiz karanlıkta kalacaktır yahut hızını öğrenmek istersek, durumu karanlıkta kalacaktır. Işın kötüsü şudur ki, rasat aletimiz ne kadar mükemmel ise, yani ne derecede sarhlikle olayı görmeyi sağlıyorsa, olayın kavranması imkânı da o kadar kaybolmaktadır. Eskiden bilgimizdeki eksikliğin bilgi araçlarımızın yetmezliğinden ileri geldiği ve araçlarımız mükemmelleştikçe ihtimali bilgiden kesin bilgiye geçeceğimiz kabul edilirdi. ^[120] Fakat Heisenberg kesinsizlik prensibi gösterdi ki, tam tersine, rasat araçlarımız mükemmelleştikçe bilgimiz belirsiz (gayri muayyen) olmaktadır. Buradan çıkarılacak sonuç nedir? İhtimaliyet mantıkçıları burada kesin determinizmin reddi, fiziki dünyada yalnız ihtimallerin ve takriblerin (approximation) bulunduğu, bunların yüksek bir ihtimal derecesiyle kavranabileceği sonucunu çıkarmaktadırlar. Deterministler burada müphem bir açıklama görmektedirler.

Onlara göre öznenin nesneyi bozmasından bahsedilemez. Çünkü rasat aleti de nesneldir. Eğer burada, bir nesnenin diğer bir nesneyi sarsması bahis konusu ise, özne bu nesneyi daima önce bulunduğundan başka bir yerde kavrayacağı için nesneye ait bilgisi değişmiş olmayacaktır. Bu yorumlamaya katılmayan bir kısım fizikçiler (Dirac, Bohr vb.) ise kesinsizlik prensibinden daha esaslı sonuçlar çıkarıyorlar. Atomlar âleminde gereksizlikten, elektronların “tikel irade”lerinden bahsediyorlar. Madde için bu tabirlerin hiçbir anlamı olmadığı için bu yorumlama şekli fanteziden yukarı çıkamıyor.

Bütün bunlardan sonra Heisenberg kesinsizliğinin bir vakıa olduğunu, onun fizik dünyamızla ilgisinin açıklanması gerektiğini unutmamalıdır. Fransız fizikçisi L. de Broglie gösterdi ki, elektronun durum ve hızının aynı zamanda aynı açıklıkla tespiti kabil değildir. Durumu açıklarsak hız (sürat) karanlıkta kalacak, hızı açıklarsak durum (vaziyet) karanlıkta kalacaktır, öyle ise biz iki cepheli bir bilgi aleti kullanmak zorundayız. Bu aletin aynı zamanda iki cepheye birden tatbikine imkân yoktur. Fakat hangi cepheye tatbik edersek, yalnız o açık, sarıh ve belirli olarak bilinecektir. Ya durumun açıklanması bize mekân ve zaman ölçülerine göre gerekli olan bir dünya görüşü verecek yahut hızın açıklanması bize enerji ve hareket miktarı yardımı ile dinamik nevilleşme verecektir. Bunlar bizim aynı kesinlikle tespit etmemiz mümkün olmayan iki farklı alan gibidir. [\[121\]](#)

Son yüzyılların fizik tarihine bakacak olursak, ışık, elektrik ve mıknatıs bahislerinde sürekli ve süresiz iki görüşün birbirini kovaladığı görülür; Newton ışığın cisimcikler (corpuscule) halinde yayıldığını tasavvur etmişti, Huyghens bunun yerine dalga kuramını ileri sürdü. Bu görüş rağbet kazandı. Sonradan cisimcik kuramı yeniden meydana çıktı. Atomun yapısına ait araştırma ilerledikçe iki kuram arasındaki gerginlik de büyüdü. Son zamanlarda büyük fizikçiler bu iki

kuramın aynı derecede reddedilemez meziyetleri olduğunu gördüler. Louis de Broglie'ye göre mikrokozmik fizikte dalga ve cisimcik birbirini nakzetmemektedir.^[122] Başka deyişle, bu iki zıt kuram aynı gerçeğin iki manzarası, iki ifade tarzıdır. Fizik dünyamız bize zıt çift vasfıyla kendini gösteriyor. Bundan dolayı bu dünyaya Platon'un tabiriyle dyade dememiz doğru olur. Bu belirlenmemiş ve zıt vasıflı varlık, elimizde bulunan düşünce aletlerimizin hiçbirisiyle (ne formel mantıkla, ne matematikle, ne tümevarım usulleriyle) kavranabilir. Şu kadar var ki, onun zıt ve tamamlayıcı vasıflarından birini veya ötekini aynı mantık prensiplerine, aynı matematik formüllere dayanarak açıklamak mümkündür. O zaman bu cephelerden her biri hakkında edindiğimiz bilgi için determinizmden bahsedebiliriz. Demek oluyor ki, fiziki dünya asıl özü ile bilğimiz için kavranamaz olarak kalmaktadır. Akıldışıdır (irrational); böyle bir dünyayı ancak bilgimizi aşan ve kuşatan varlığın mertebelerinden biri halinde inançla (doxa) kabul edebiliriz. Fakat irrational dünyayı cephelerinden birisiyle ele aldığımız zaman, ona mekân-zaman ölçülerini tatbik ederiz ve bu tarzda elde ettiğimiz bilgi kesin ve belirlenmiş bir bilgi olur.

Fiziki dünyamızın teoriden, açıklamadan vazgeçemeyeceğini bizzat bu dünya ile uğraşan ilim adamlarının keşiflerinden çıkarmak mümkün olduğu gibi, yakın zamanlarda fizik kuramını derinleştiren bazı filozofların düşüncelerinden de çıkarabiliriz.

Pierre Duhem ilim tarihine ait araştırmalarıyla, Emile Meyerson ilmin ve ilmi kuramların tahlili ile uğraştılar. Birincisi fizik kuramında gözlemlenmiş (müşahade edilmiş) olayların sınıflanmasından başka bir şey görmüyordu. Ona göre ilmimiz pratik faydaya göre “elverişli”^[123] bilgilerden ibarettir. Mesela atom kuramı bize gerçekten âlemde atomların olup olmadığını ispat etmez; ancak atomların kabul edilmesinin fiziki âlemin açıklanması için elverişli (commode) olduğunu gösterir. Ona göre atom bir gerçek değil, bir kelimedir.

Duhem’in tezine ilmi nominalizm (isimcilik) diyebiliriz.^[124] Onun tam zıttı Meyerson’un ilim felsefesidir. Ona göre âlimin psikolojisi, formülünü verdiği kavramların nesnel gerçekliğine inanmaktan ibarettir. Âlim “şeyci”dir (chosiste).^[125] Bugün artık kimse Duhem’le birleşerek “atom bir kelimedir” diyemez. Herkes Meyerson’la beraberdir. Çünkü yalnız atom değil, hatta onu terkip eden elektron ve proton dahi varsayım olmaktan çıkmıştır. Elektron mikroskopi icat edilmiştir (Bu alet hareket halindeki elektronları 225.000 defa büyütmektedir). Atomun parçalanmasından şüphe edenler, bugün atom enerjisi, atomun yapı değiştirmesi (transmutation), atom bombası, hidrojen bombası keşifleri ve icatları karşısında bulunmaktadırlar. Fiilen bilgimiz mikrofizik âlemde sonsuzca derinleşirken karşımıza daima zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan ilk varlıklar, dyade’lar çıkıyor. Nitekim

Einstein'ın tasavvur ettiği macroscopique kâinatta karşımıza artık ayrı ayrı mekân ve zaman ölçüleri, enerji ve madde değil; hareketli ve kütlesi değişen bir âlemde “enerji ve madde” bütünlüğü (enerjinin tartılabilir olması, maddenin kuvvet kaybetmesi gibi), mekân-zaman süreklisi halinde tek parametre çıkıyor. Fizik kuramları incelendikçe makroskopik âlemde de bir kuşatıcıyı kabule bizi mecbur eden dyadique varlıkla karşılaşılmalıdır.

Einstein bize “izafiyet” kuramlarıyla mekân ve zamanın birbirine bağlı iki parametre olduğunu, bir cismin hareketini bağımsız mekânla ve zamanla ayrı ayrı gerektiremeyeceğimizi gösterdi. Bir rasıd (gözleyici) yeryüzüne göre aynı hızda hareket halinde ise, süre ve zaman hakkındaki fikri değişmeyecektir. Bu, karada olduğu gibi, hareket halindeki bir vapurda bulunan kimse için de aynıdır ve kronometrelerimizi vapura koyarsak aynı suretle çalışacaklardır. Hiçbir cisim (hiçbir şey) hareket sırasında başkalarından ne daha uzayacak, ne daha kısacaktır. Hareket halindeki gözlemcinin saati de diğer saatler gibi işleyecektir. Bundan başka, hareket halindeki gözlemcinin götürdüğü kronometreler dönüşünde sabit gözlemcinin saati ile aynı olacaktır. Bu gözlemcilerden her biri zamanın kendisinde ve başkasında aynı tarzda geçtiğine hükmedecektir (J. Perrin’in, *Espace et temps* adlı eserinden izafiyetçi zaman hakkında).

H. Le Châtelier, *Tecrübeci İlimlerde Metoda Dair* ^[126] adlı kitabında fiziki ilimlerin başlıca procédé’lerini şu tarzda kısaltıyor. Fiziki ilimler dört araştırma yolu (procédé) kullanırlar: 1) Zihni boş bir levha haline getirecek surette bütün eski bilgilerden sıyırmak (Descartes, *Discours de la méthode*). ^[127] Bilgilerimizden çoğu gerçeğe ait idraklerden değil, eğitim ve gelenekten gelir. İçlerinde peşin hükümlerin büyük payı vardır. Bunlardan sıyrılmadıkça sağlam ve güvenilir bir bilgi sahibi olmak kabil değildir. 2) Yeniden kazandığımız bilgiyi mümkün olduğu kadar unsurlarına ayırmak: Böylece ortak ve karışık bilginin içine giren bütün ilk ve basit unsurları bulmak. Buradan iş bölümü, uzmanlık ve basit indirgeme işlemleri doğacaktır (Descartes, *Discours*, etc). 3) İş organizasyonu (Taylor) ^[128] gerek ilmi araştırmada, gerek endüstride, bir sonuç elde etmek istendiği zaman bazı kurallara uymalıdır. Bunlar a) Ulaşılabilecek gayenin seçilmesi, b) Gayeye ulaşmak için kullanılacak çalışma

araçlarının incelenmesi, c) Zaruri çalışma araçlarının hazırlanması, d) İşin icrası, e) Elde edilen sonuçların kontrolü ve kullanılmasıdır. Taylor'ın kuralları atölyelerde olduğu gibi bütün laboratuvar ve araştırma alanları için de esas olmalıdır. 4) Varsayımlar (hypothèse) kullanmak: Le Châtelier'nin araştırma yolunda dördüncü safha dediği bu nokta üzerinde yeteri kadar durduğumuz için burada tekrar etmiyoruz. Ona göre hipotezler başlıca iki türlüdür: a) Sistemli bir tarzda isteyerek yapılan tecrübi hipotezler: Lavoisier ve Dalton'un hipotezleri gibi. b) Metafizik hipotezleri. Le Châtelier, ilmin kaçınmak istemesine rağmen, vazgeçemeyeceği bu hipotezlere de metodunda yer veriyor.

Bir araştırma nasıl yapılır? 1) Pratik ve faydacı bir gayeye göre hazırlanmış olan bir atölyede, tezgâh veya imalathanede, fabrikada, eskiden beri bu tarzda teknik çalışma yerleri aynı zamanda ilmi buluşlar için zemin olmuştur. Carnot buhar kazanına ait tanınmış keşfini Stephenson'un lokomotifleri gibi pratik bir gayeye hizmet ederken yapmıştı. 2) Pratik ilgi üstünde sırf hakikat sevgisiyle yapılan (fayda gütmeyen) çalışmalarla da ilmi araştırmalara girilir. Asıl ilmi araştırmaların bu ikincisi üzerinde toplanması gerekir. Bunların belirli bir temeli ve yapısı yoktur. Bir bahçe, dağ başı, orman vs. bu türlü araştırmaya zemin olabilir. Copernicus, Kepler buluşlarını bulundukları yerde (kilisede, sarayda vs.) yapmışlardı. 3) Fayda gütmeyen ilim tasası ile yapılan araştırma kendine özel bir yer de hazırlayabilir. Bu yer atölye gibi çevreden ayrılmıştır. Kendine mahsus araçları, aletleri, ölçüleri vardır. Her iki çalışma tarzından farklı, doğrudan doğruya ilmi araştırma çevresi diye hazırlanmış olan bu yer laboratuvarıdır. Laboratuvarın yanında araştırmacının işini kolaylaştıran bir kütüphane ile bir de araştırma sonuçlarını haber veren dersane bulunur. İşte gerek orta, gerek yüksek öğretimde ilmin yayılması ve öğretilmesine

olduğu kadar ilerlemesine ve derinleşmesine de hizmet eden başlıca bu laboratuvarlardır. Fiziki ilimlerden her birinin kendi derinleşmelerine göre ayrı aletleri olan laboratuvarları vardır. Bu ilimler zamanımızda o kadar ilerlemiş ve uzmanlıkları o kadar artmıştır ki, bu ilimlerden hiçbir dalın laboratuvarı ötekine benzemez.

Deney metodunun belirli kurallara göre değil, kendiliğinden (spontané) nasıl tatbik edildiğini anlamak için, klasik olmuş birkaç misal verelim:

1. Le Verrier Paris rasathanesi astronomu idi. Uranüs gezegeninin (1646) Güneş sisteminin en uzak gezegeni olduğunu ve yörüngesinde bazı düzensizlikler bulunduğunu biliyordu. Newton'un genel çekim kanununa göre bu sapıntılar komşu gezegenlerin bozucu tesirlerinden ileri gelmiş olabilirdi. O zaman Jüpiter ve Satürn'ün tesirleri hesaplandı ve sapıntı açıklanamamış tortu (résidus) olarak kaldı.

2. Le Verrier'nin fikri bu tortuyu üçüncü bir bozucu tesir ile açıklamaktı, ki bu tesir o zamana kadar astronomların gözlemlerinin dışında kalmış olsun. Le Verrier bu fikri matematik bir tarzda ifade etti. Gezegenin kütesini, mesafesini, büyüklüğünü hesapladı; en elverişli zamanda onun durumunu gösterdi.

3. Burada asıl önemli olan nokta matematik ve nazari tespitin tecrübe ile desteklenmiş olmasıdır. Nitekim Le Verrier'den sonra onun metodu iki kere daha tatbik edildi. Birincisinde onun hesaplara gösterdiği sapıntı tecrübe ile Neptün gezegenini meydana çıkardı. İkincisinde Neptün ve Pluton için başarı kazanılınca bu sefer Vulcain gezegeni için de aynı tecrübe yapıldı. Fakat bu gezegen asla görülemedi. Böylece Vulcain gezegeni matematik bir varsayım olarak kaldı. Neptün gezegeninin varlığı Berlin rasathanesinde en iyi hesaplara uygun bir gözlemle tespit edildi. Bunu yapan da Herschel oldu. Demek

ki matematik ve nazari hesapları Herschel'in gözlemleri destekledi. Burada Le Verrier'nin hesapları bir nevi tortu meydana getirdi ki, bu tortu yeni bir olay arama imkânını vermiş ve yeni gezegeni keşfettirmiştir; fakat buradaki tortu kavramı S. Mill'in metotlarındaki tortudan çok farklıdır, hatta onun yanlışlığını gösterir. [\[129\]](#)

Bir başka misal de Maxwell-Hertz'in elektromanyetik keşifleridir. Maxwell 1866'da elektrik olaylarının bir alan (champ) içerisinde sürekli olarak yayıldığını iddia etti ve elektromanyetik "alan" dediği bu enerji yayılımı sahasına ait diferansiyel hesapları yaptı. O sırada henüz hiçbir tecrübe bunu desteklemiyordu. Maxwell'in diferansiyel denklemlerine tamamen nazari, hatta fantezi gözü ile baktılar. Çünkü arada tel, toprak vs. bir araç olmadan elektriğin bir alan (champ) içinde yayılabileceğine kimsenin aklı ermiyordu. Bu nazari çalışmalardan 20 sene sonra 1886'da Hertz yapmış olduğu tecrübelerle Maxwell'in nazari hesaplarını destekledi: Bu tecrübeler tamamen matematik hesaplara uygundu. [\[130\]](#)

Gerek Le Verrier, gerek Maxwell'in araştırma yolları tecrübeden matematik doğrulamaya değil, tam tersine matematik doğrulamadan tecrübeye doğru gelişen bir keşif tarzını göstermektedir. Her ikisinde de sonuçlama, matematik déduction tecrübeden, tümevarımdan önce gelmekte, hatta tümevarımın yapılmasını sağlamaktadır. Bu cins araştırmalar ilmi keşiflerde tecrübe metotları ve tümevarımın yalnız başına işlemediğini, déduction'ların onu hazırladığını göstermektedir. Bu da ayrıca Stuart Mill'in sonuçlamayı (déduction'u) tümevarıma indirgemek için yaptığı gayretlerin yerinde olmadığını, her tümevarımda sonuçlamanın çok önemli rolü olduğunu, hiç değilse onların birbirine yardım etmeden tabiat araştırmalarının yapılmadığını ifade etmektedir.

Tecrübeden sonuçlamaya doğru gelişen bir araştırma

misali olarak da Toricelli ve Pascal'ın termometreye ait keşiflerini verebiliriz. Floransa çeşmelerini yapanlar emme-basma tulumbalarla kuyulardan su çıkardıkları zaman suyun 10,33 metreden yukarı çıkmayışının sebebi Galilée'ye sorulmuştu. O, bu limit yüksekliğin suyun yoğunluğu ile tersine orantılı olduğunu tahmin etti. O vakte kadar fizikçiler "Tabiat boşluktan nefret eder" derlerdi. Fakat bu eski varsayım hiçbir şeyi açıklamıyordu. Galilée'nin izahı daha ilmi idi; bununla birlikte o da tatmin edici değildi. Galilée'nin öğrencisi olan Toricelli en ağır sıvı olan cıva üzerinde tecrübe yapmayı düşündü. Eğer Galilée haklı ise cıva, içi boşaltılan bir tüpte maksimum yüksekliğe çıkacaktı ki, bunun 10,33'e nispeti cıva yoğunluğunun su yoğunluğuna nispeti gibidir. Boruyu tulumba ile boşaltacak yerde, bir ucundan cıva doldurulur, öteki ucundan boşaltılırsa, tüp tam dolu olduğu zaman açık ucunu tıkamak sureti ile bir cıva kabının içine daldırılır. Sonra bu kabın içindeki tıpa açılır. O zaman görülür ki cıva biraz alçalır ve önceden tahmin edilen seviyeye gelince orada durur. Bu seviye de 76 santimdir.

Toricelli bu deneysel sonucu matematik bir surette doğruladı. Hava tabakasının yüksekliğini havanın bilinen yoğunluğu ile çarparak cıvanın yoğunluğuna eşdeğer bir çarpım elde etti. İşte tecrübeyi destekleyen tamamen matematik mahiyetteki ispat şekli budur.

Ancak bu araştırmanın tam doğrulama safhasına girmesi Paris'te Descartes'ın telkini ile Pascal tarafından sağlanmıştır. Toricelli tecrübesi Pascal ailesine 1646'da bildirilmişti. Onlar tecrübeyi tekrar ettiler. İki ay sonra Blaise Pascal, Descartes'a rastladıktan sonra Clermont-Ferrand'daki bir akrabasına bu olaya dair doğrulayışını yazıyordu. Tecrübe 1648 yazının sonunda Pascal'ın akrabasından Perier tarafından yapıldı ve parlak bir sonuç elde edildi. Başarıdan heyecanlanan

Pascal tecrübeye daha küçük mikyasta yeniden başladı: Bir kilise kulesine çıkınca cıva sütunu fark edilecek derecede alçaldı. Bu suretle dağın tepesinde ve eteğinde yapılan tecrübenin daha kolay kontrol edildiği anlaşıldı.

Rakamla ifade edilen olgulara ait bir tablomuz varsa, buradan olaylar arasındaki düz veya ters orantılı bir münasebeti bulabiliriz. Mesela Mariotte çeşitli yükseklikte bir sıvı sütunu ile denge haline konmuş gaz kütesinin hacimleri ve basınçlarını karşılaştırmak sureti ile kendi adıyla tanınan kanunu buldu. Kepler'in Dioptrique'e ait gözlemleri Descartes tarafından matematik bir surette formüle edildi ve kanun haline kondu. Eskiden beri ışığın kırılması olayı biliniyordu; fakat matematik bir sonuçlama ile ifade edilemiyordu. Gelen ışık ile yansıyan ışığın açılarının eşitliğine ait ispat ile bu olay matematik bir kesinlik kazandı. Huyghens, bütün eşit olmayan haller nazari olarak kaldırıldığı zaman cisimlerin darbesi kanununu matematik bir surette kurdu. Mersenne 1636'da tellerin vibration'u (titreşmesi) kanununu ifade etti. Ortalama frekans titreşmelerini hesaplayarak bunu bulmaya imkân yoktu. Çünkü saniyede ancak 8-10 titreşme sayılabiliyordu. Bu frekansa karşılık olan ses ise yoktu. Görme bir şeyi tespit ettiği sırada işitme hiçbir şey tespit etmiyordu. 17,5 ayak uzunluğunda bir monocorde ile tecrübe yaptı. Bu monocorde hiçbir ses kaydetmiyor, fakat titreşmeleri hesap ediyordu. Bu suretle kendi kanununu keşfetti. Bulduğu bu sonuçtan o kadar emindi ki, tecrübe sınırları dışındaki zihni bir işlem ile kulağın işitemeyeceği kadar hafif seslerin frekanslarını tayin etti.

Görülüyor ki kanunların keşfi tabiatın rasyonel düzenine ve matematik sonuçlamanın tabiat düzenini ifade gücüne olan kuvvetli güvenden gelmektedir. Bunun en bariz misallerinden biri de daha önce bir iki kere zikrettiğimiz kimyada kullanılan Mendeleyev cetvelidir.

Tanınmış Rus kimyageri Mendeleyev, cisimleri gittikçe artan atom ağırlıklarına göre tertip etmek üzere bir cetvel yaptı. Cetvel bir silindire konacak olursa, bunun dönüşü sırasında şimdiye kadar bulunmuş olan cisimlerin atomik ve moleküler ağırlıklarının son derecede düzenli bir artışla yükseldikleri görülür. Fakat bu cetvelde ağırlık nispetlerinin düzenli yükselişini bozan bazı atlamalar görülmüş, Mendeleyev bu atlayan kısımları cetvelinde boş kareler halinde bırakmıştı. Onun gösterdiği tabiat düzeni eğer gerçekten varsa, bu boş karelerde de mutlaka bazı cisimlerin olması gerekiyordu. Mendeleyev'e göre atomik ve moleküler ağırlıkları önceden kestirilen bu cisimler tabiatla mutlaka vardır ve bir gün bulunacaklardır. Gerçekten, Mendeleyev'in tahmin ettiği gibi bu boş kareleri doldurması gereken cisimlerin bazıları sonradan keşfedilmiştir. Mesela Mendeleyev'in farazi olarak ekaluminium dediği cismin yeri 1876'da gallium'un keşfi sureti ile dolduruldu. Mendeleyev cetveli de tabiat düzenine olan güvenden doğmuş matematik bir sonuçlamanın eseridir ki, sonradan yapılan bazı keşifleri hazırlamıştır.

Bununla birlikte gösterdiğimiz misaller sonuçlama ile tecrübe arasında dogmatik felsefenin düşündüğü tam bir uygarlık olduğunu göstermez. Ancak sonuçlamamızın tecrübe için elverişli bir zarf görevini gördüğünü ve tabiatın değişimleri içerisindeki devamlılıkları ifadeye yaradığını anlatmaktadır.

7. Fiziki ilimlerde sürekli genişleme

Fiziki ilimler türlü bakımlardan sınıflandırılabilirler. Tarihi gelişmelerine göre: a) Önce yalnız madde ve onun dış vasıflarına ait tavsifçi ilimler doğmuştur: Simya, madenler ilmi (mineralogie), jeoloji (géologie; yeryüzü ilmi), coğrafya (géographie), iptidai fizik, yıldızlar bilgisi (astrologie). b) Daha sonra ortaçağın “Fizik”i, “El-kimya”sı, yine astrolojinin yanı başında tasvirici kozmografya (Batlamyus)^[131] vs. c) Yeniçağda mekanik, astronomi, jeoloji, optik, hidrolik, akustik,^[132] ilmi kimya. d) Son yüzyılda kinetik gazlar kuramı, termodinamik, elektromanyetik, kimya-fizik, dalgalar mekaniği, cisimcik mekaniği vs.^[133] Bu sırada fizik ilimleri derece derece basit tavsiften sınıflamaya, oradan bünye tahliline, daha sonra olayların çeşitlere ayrılması, her çeşidin kendi içindeki münasebet ve kanunlarının aranmasına, en sonra bu türlü türlü ilim dalları arasındaki bağlantıların düşünülmesi suretiyle fiziki ilimlerin sentezine doğru gidildiği görülür.

Vakıa, fiziki ilimlerde makroskopik makyası ele alacak olursak, şöyle bir sürekli genişleme ile karşılaşırız.

I. Batlamyus kâinatı: Burada dünya sabit, yıldızlar hareketli diye kabul edilmekte ve gök cisimlerine ait bütün hesaplar dünyanın etrafındaki devirlerine göre yapılmakta idi. Batlamyus kâinatına dünya-merkezcilik (géocentrisme) denir. Fizik olaylarının türlü dallarına ait küçük ilimler bunun içinde ona göre yer almaktadır. Bu kâinat astroloji veya astro-biyoloji denen ilimden önceki eski görüşlerin izlerini de kısmen taşımaktadır.

II. Copernicus kâinatı: Galilei ve Kepler’in mekanik astronomideki keşifleri dünya sistemi hakkındaki görüşü büsbütün değiştirdi. Güneş sistemini idare eden gezegen kanunları bulundu. Yıldızların dünya etrafında değil, tersine, bir

kısım gezegenlerin Güneş etrafında ve elips mahrekine göre döndükleri sabit oldu. Copernicus kâinatına, Güneş-merkezli (héliocentrisme) de denmektedir. Fiziki olayların açıklanmasında artık Aristoteles'in gayeci ve eğilimci görüşü bırakılmıştır. Aristoteles'e göre ateşte göğe çıkmak eğilimi olduğu, taşta yere düşmek eğilimi olduğu için böyle hareket ederler. Bu hareketlerin sebebi bu cisimlere tesir eden bazı gaye-sebeplerin bulunmasıdır. Mekanik ilminin kuruluşu, olayların mekân ve zaman şartlarına göre sebep ve sonuç zinciri halinde açıklanması bu yeni görüşü hazırladı.

III. Newton kâinatı: Newton, gezegenleri idare eden kanunların yalnız Güneş sistemine mahsus olmayıp, bütün gökyüzü cisimlerini idare eden en genel kanun olduğunu gösterdi,

m x m

r2

ile ifade edilen, genel çekim kanunu, mekanik kanunlarının bütün kâinatı kapladığını meydana çıkardı. Yukarıda dokunduğumuz gibi mekanizm varsayımı artık bir çalışma faraziyesi veya felsefi kuram olmaktan çıkarak ilmin temeli olan bir postulat haline geliyordu. Newton kâinatında ne dünya, ne Güneş hiçbir merkez bulunmadığı ve bu görüş bütün madde âlemini kuşattığı için merkezsizlik, acentrisme de denmektedir. Newton'un bütün âlemi kuşatan açıklaması, fiziki ilimlere ait bilgimizin gittikçe genişlediğini ve aynı mekanik formüllerle cansız tabiatın her parçasını, bütün çeşitlerini anlamanın mümkün olduğunu göstermekte idi. Newton sisteminde, mekâna ve zamana bilginin değişmez prensipleri gözü ile bakılmaya başlandı.

IV. Einstein kâinatı: Newton'un dünyasında fiziki âlemi açıklamak için mekanik kanunları yetiyordu. Nitekim kinetik gazlar kuramı bu açıklamayı genel çekim dışında, fiziğin başka dallarına da yaymanın mümkün olduğunu gösterdi. Fakat Maxwell-Hertz denklemleri ile yeni fizik alanında önemli bir yer alan elektromanyetik kanunlar mekanik açıklamanın yetmezliğini anlattı. Bu yeni ufuk ışık ve ısı olaylarının da aynı prensibe bağlanmasını sağladı. En büyük hız olan ışığın hızı zaman için mikyas olduğu, bundan dolayı da zamanın olaylar dışında mutlak bir ölçü olmayıp ancak dünyamıza bağlı izafi bir ölçü olduğu görüldü. Gök mekaniği ve genel çekim kanunlarının da elektromanyetik kanunların özel halleri olduğu anlaşıldı. Einstein'ın kâinatına bundan dolayı "izafiyet kâinatı" denmektedir. Burada Einstein kâinatına göre, ondan önceki bütün kâinatlar özel birer hal veya kaba mikyaslar olarak doğruluklarını saklarlar. Bundan dolayı Batlamyus'tan Einstein'a

kadar kâinat görüşlerinin genişlemesi zikzaklı ve devrimli değil sürekli ve birbirini kuşatan bir genişlemedir. O suretle ki, her yeni görüş daha öncekileri ortadan kaldırmaksızın, özel hal veya kaba mikyas olarak içine alır. Kâinat hakkındaki bilgimizin bu sürekli genişleme sırasını takip edince, her yeni kâinat görüşünün bir öncekine göre yıkıcı gibi görünmesinin alışkanlıklarımızı sarsmasından ileri geldiği ve yeni görüşe alışınca, duyu verilerimizin veya sağduyumuzun isyan ettiği bu yeni kâinat görüşünün eskileri kadar tabii görüldüğü anlaşılır.

V. Curie kâinatı: Makroskopik âlemin tam zıttı olan başka bir ufuk vardır. Bu da mikroskopik veya atomik âlemdir. Vakıa Eski Yunanlılardan beri bu âlemden bahsedilmiştir. Fakat bütün söylenenler soyut tahminlerden ileri gitmemekte idi. Ancak zamanımızda mikroskop ve başlıca elektron mikroskopunun icadından sonra maddeyi meydana getiren atomların incelenmesi mümkün oldu. Bununla da kalmadı, Niels Bohr atomu vücuda getiren elektron ve protonlarda bir çeşit küçük Güneş sisteminin bulunduğunu meydana çıkardı.^[134] Kimya-fizik ilminin gelişmesi radyumdan ayrılan enerji parçaları ile bu cismin başka cisimlere çevrildiğini tecrübe ile gösterdi ve böylece atomda, cisimden cisme çevrilme olduğunu açıkladı.^[135] Eskiden simyagerler bakırdan altın yapmaya çalışırlardı. Phlogistone varsayımına dayanan bu sanı tecrübe ile desteklenmemiş olmasına rağmen, yine de simyagerler boş yere bunda ısrar etmişlerdi. Ancak 18. yüzyılda Lavoisier basit cisimlerin atomik ve moleküler ağırlıklarını belirlemek, bunları kapalı cam şişeler (cornue) içinde tartmak sureti ile müspet kimyanın esaslarını kurduğu zaman, bu sonuçsuz varsayımdan vazgeçmişti. Fakat basit ve birleşik cisimlerin hassalarını incelemekten ileri gitmeyen ve bundan dolayı ancak tavsifçi ve sınıflayıcı olan yeni kimya, olayların derinliğine nüfuz edememişti. Curie ailesi tarafından yapılan araştırmalarla

radyumun kendi kendine enerji kaybederek ağırlığının eksildiği sabit olunca, madde ile enerji arasında kesin fark gören eski fizik anlayışı esastan sarsıldı. Demek ki, madde kaybettiği enerji kadar kendi ağırlığından kaybediyor. Öyle ise bunun aksi de doğru olmalıdır. Yani “enerjinin birikmesi maddeyi meydana getiriyor” denilecektir. ^[136] En sonra bu yüzyıl başında atomun yapısı tahlil edildi. Cisimler arasındaki farkların onların atomlarını meydana getiren müspet ve menfi iki enerji miktarı arasındaki farktan ileri geldiği anlaşıldı. Mendeleyev cetveline göre cisimlerin yeni bir cetveli yapıldı. Bu cetvelde yeri boş, fakat elektron ve proton nispetleri belirli olan bazı bilinmeyen cisimler gösterilmekte idi. Gerçekten, sonraki yıllarda bu cisimlerden bazıları keşfedildi. Bu önemli olaylar tabiatın kuruluşunda bir nevi düzen olduğu ve her tuğlanın nerede ve nasıl kullanıldığının bilinebileceğini göstermektedir. Curie’lerin meydana çıkardığı bu kâinat, atom ile cosmos arasında büyük bir benzerlik olduğu ve fizik âlemin her iki ucunda aynı kanunların geçmekte bulunduğunu da ispat etmiştir. Öyle ise kimyayı fiziğin bir dalı haline koymak ve maddenin bir yapısından başka bir yapısına nasıl geçildiğini görmek, hatta geçmek mümkün olacaktı.

VI. Heisenberg kâinatı: Fakat bu araştırmalar atomu meydana getiren sistemin bozulabilmesine ait tecrübe ile sarsılmıştır. Vakıa, dünyamızın mimarisini meydana getiren unsurları parçalamak, bir cisimden öteki cisme atlamak, bir cismi meydana getiren enerji parçacıklarını ondan ayırarak bağımsız bir enerji haline koymak kabil ise, kâinatın en küçük mikyasında olup biten şeylere hükmetmeye kalkıyoruz demektir. Böylece ışıktan çıkan enerji parçalarının foton, elektrikten çıkanların elektron olduğuna göre, bütün fizik enerjinin sürekli dalgalar değil, cisimcikler, kuantum’lar olması gerekiyordu. Nitekim Planck’ın incelediği bu olaylara ait fiziğin

“cisimcikler mekaniği” dalı kuruldu. Bir gazı meydana getiren molekülleri ölçen özel bir statistik olduğu gibi, bütün enerji cisimciklerinin hareketlerini ölçen statistikler de olabilir. Öte yandan yine bu enerjiler (bütün çeşitleriyle) bize uzun, kısa, orta dalgalar halinde görünmektedir. Enerjinin bu görünüşünü açıklayan bir de “dalgalı mekaniği” vardır. Bugün iki mekanik birbirine paralel olarak gelişmektedir. Elektromanyetizmle eski önemini kaybeden “mekanik açıklama” böylece mikroskobik âlemde yeniden önemini kazanmış oluyor. Fakat asıl üzerinde durulacak olan cihet, önce gördüğümüz gibi Heisenberg’in bu âleme ait araştırmalarda rasat aletlerinin (ne kadar çok sarıh iseler o kadar fazla) olayları bozduğunu kesinsizlik prensibi ile ifade etmesi idi. Büyük fizikçi bunu Planck’ın konstantını (sabitesini) değiştirerek şöyle bir formülle gösteriyor:

$$\Delta x \cdot \Delta p \geq h$$

Bugünkü fizik şu iki zıt görüşün tam ortasında bulunmaktadır: Bir yanda Einstein’ın mekân-zaman süreklisi ile ölçülen makroskopik izafiyet kâinatı ki, orada tam determinizm (kesin nedensellik ve gereklilik) hüküm sürmektedir; öte yanda Heisenberg’in “kesinsizlik prensibi” ile sınırladığı, nesnenin olduğu gibi kavranma imkânsızlığından ibaret mikroskobik bir kâinat ki, orada da determinizmin geçer olduğundan şüphe edilmektedir. Bu iki zıt kutbun ortasında fizik açıklamalar tam şeklini ve huzurunu bulmaktan henüz çok uzak bulunuyor. Yarının fiziği hangi yöne doğru gidecek? Bunu kestirmek çok güçtür. Şu kadar var ki, acaba fiziki âlemin her alanında olduğu gibi, bu en geniş iki kutbunda da zıt ve tamamlayıcı vasıfları ile bu kâinat bir kuşatıcıya, aşkın bir varlığa muhtaç olan dyade’lar alanı olarak alınabilecek midir? Yoksa çatışkan iki manzara yarının ilminde “ya bir ya öteki” yöne doğru gelişecek olan yeni kuramlarla birbirlerini inkârda devam edecek midir? İlmin

bugünkü durumunda bunu tam olarak kestirmek mümkün değil gibi görünüyor.

VIII

Biyolojik İlimler

1. Canlı varlıklara ait bilgiler

Genel olarak “canlı varlık”ın incelenmesi madde dünyasından büsbütün farklı bir varlık derecesi ile karşılaştığımızı gösterir. Canlı varlık deyince somut olarak bitki, hayvan ve insan dediğimiz birbirinden ayrı alanlar teşkil eden, ayrı vasıfları olan üç varlık derecesi ile karşılaşırız. Canlılar ilmi bu üç dereceye canlı varlıkların üç realitesi gözü ile bakmaktadır. İnsanın canlılara ait bilme merakı, fizik alanında olduğu gibi, önce bu somut varlıklara, onların dış vasıflarının incelenmesine, sınıflanmasına çevrilmiştir. Böylece canlılara ait tavsifçi (descriptif, vasıflandırıcı) ilimler doğmuştur. Bunlar bitkileri inceleyen botanik, hayvanları inceleyen zooloji, insanları inceleyen antropolojidir. Bu tavsifçi ilimler Eski Yunan’dan beri - ilkel derecede bile olsa- vardır. Botanik ilkçağda nebati ilaçlar arayışından doğmuş müphem bir bilgidir ibaretti. Aristoteles’in öğrencisi Theophrastus, zamanında bilinen bitkileri tasvir ediyor ve bu bilgiyi ilk defa gayelilik fikrinden kurtarmaya çalışıyordu. Burada bahsettiğimiz gayelilik her canlının belli bir gayeye yaramak için meydana gelmiş olduğunu kabul eden ilkel gayeliliktir ki, bunun ilerde göreceğimiz felsefi gayelilikle ilgisi yoktur.

İlkçağın bitkilere ait bütün çalışmaları eski Plinius tarafından Historia Naturalis’de toplandı. İslam hekimlerinin yazdıkları Müfredat-ı tıp kitaplarında bitkilere ait bilgi genişledi. [\[137\]](#) 1533’te Ferrare’de, 1598’de Paris’te botanik bahçeleri kuruldu. İlk defa İsveç’te Botanik Bahçeleri Müdürü Linné bir sınıflama denemesi yaptı. 18. yüzyılda suni sayılan bu ilk sınıflama 1787’de Fransa’da Jussieu tarafından düzeltilerek bugün de geçerliği olan ilmi bitkiler sınıflaması meydana geldi.

Zooloji de ilkçağda çok basitti. Aristoteles’in kendi zamanında bilinen hayvanları sekiz kategoriye veya zümreye bölmek üzere, ilk defa rasyonel zooloji kurduğu söylenebilir.

Bütün ortaçağda Aristoteles sınıflaması hüküm sürdü. Bu sekiz kategorinin ayrı ayrı vasıfları ve alt bölümleri incelenmiş değildi. Skolastik zihniyet sınıflamayı ve araştırmayı derinleştirmeye imkân bırakmıyordu. İslam âlimlerinden Câhiz'in Kitab-ül hayvan'ı ile Acaib-ül mahlûkat adlı bazı eserleri vardı. Batı ortaçağında kısmen Albertus Magnus, hayvanlar ilmi ile uğraştı. Ancak Lenore'un Tabiat Sistemi adlı eseri, Buffon'un bu alandaki eserleri ile zooloji basit bilgi olmaktan çıkmaya başladı. 18. yüzyılda Jouffroy de Saint Hilaire, 19. yüzyılda Cuvier ve Lamarck ilmin bugünkü seviyesine doğru mühim ilerleme temin ettiler. Geçen yüzyılın ortalarında Charles Darwin ve onu takip edenlerle zooloji, vasıflandırmadan açıklama derecesine yükseldi. Antropoloji ancak 18. yüzyıl sonlarında insan bedeninin incelenmesi, kafatası tetkikleri ile kurulmaya başladı. Broca, Bastian Wernicke ve başka âlimlerin çalışmaları kafatasının ciddi surette incelenmesine ve sınıflandırılmasına imkân verdi. Bu suretle kurulan antropoloji zoolojinin bir dalı idi. Çünkü gayesi insanı sırf bir beden yapısı olarak incelemektir. Üç canlı türüne ait araştırmalar ilerledikçe her birinde uzmanlık dalları ayrıldı.

Canlılara ait ilimlerin ikinci safhası, onların yalnız dış manzaraları ile kanmayarak iç vasıflarına göre tetkik edilmesi oldu. Bunun için hayvanın parçalanması, bedeni meydana getiren kısımların tetkiki gerekiyordu. Aynı iş insan için daha güç oldu. İnsan kutsal bir varlık sayıldığı için âlimler yüzyıllarca onu parçalamaktan çekindiler. Bununla beraber, hastalıkların tedavisi ve cerrahlik çalışmaları sırasında hekimler hayvan bedeni gibi insan bedeninin de birçok kısımlarını incelemek imkânını buldular. Böylece, zooloji yanında tıp gelişti. Pratik bir gaye ile -hastayı iyi etme gayesi ile- kurulan tıp, bunun için önce hastalıkları ve hasta organları tanımak gerektiğini anladığı için, insan organizmasına ait bilgi de derinleşti. Gerek hayvanlara,

gerek insanlara ait bu tarzda araştırmalar hayvan ve insan morfolojisini, anatomiye (teşrih) doğurdu. Bunun için anatomi terminolojisi İslam âlimleri arasında erkenden kuruldu. Bu terminoloji en yeni ilim ihtiyaçlarını karşılayacak derecede idi. [138] Yalnız bitkilerin morfolojisini yapmak oldukça gecikmişti. Bunun için ormancılık, bahçıvanlık gibi teknik bilgilerin ihtiyaçları yetmiyordu. Bitkilerden birçoğunu incelemek için duyu organları zayıf geliyordu. Ayrıca böyle bir derinleştirme insan anatomisinde olduğu kadar zaruri değildi.

Canlılara ait araştırma bundan sonra yeni bir safhaya girdi. Canlı varlığın, sırf canlı olarak gördüğü işleri, işlevleri incelemek o vakte kadar yapılanlardan daha derin bir bilgi ile mümkün olacaktı. Vakıa, bu fonksiyonlardan bir kısmı ilkçağdan beri göze çarpmakta idi. Aristoteles canlılardan bahseden kitaplarında [139] bitkiler, hayvanlar ve insanların sırf canlı olmaları bakımından fonksiyonlarını saymaktadır: Mesela bitkilerin gıda almak, üremek, hayvanların bunlardan başka kımıldamak, idrak etmek, insanların yine bunlara katılmak üzere düşünmek fonksiyonları vardır. Fakat görülüyor ki, burada sırf canlıya ait fonksiyonlarla ruhi fonksiyonlar birbirine karıştırılmış, ilim düşüncesi metafizik düşünce ile birleşmiştir. İslam âlimleri de bu bakımdan Aristoteles'i aşamadılar. İbn Sina'nın bitki ve hayvanların fonksiyonlarına ait yaptığı açıklamalar Aristoteles'e fazla bir şey katmamaktadır. Ancak, bitki ve hele insan organizması üzerinde ince araştırmalar laboratuvar çalışmaları halini aldığı zamandır ki, onların hayati (vital) dediğimiz bütün fonksiyonlarını meydana çıkarmak mümkün olmuştur. Bu da 16. yüzyılda Harvey'in kan dolaşımını keşfetmesi ile başladı. Eskilerin beden fonksiyonlarına ait bilgileri bugünkü bilgimizin yanında pek iptidai kalmaktadır. O bilginin hayat merkezini kalp, beyin veya başka bir organ olarak göstermek, beynin içi hakkında hakikatle ilgisiz bazı varsayımlar

ileri sürmekten fazla değeri yoktu. Ortaçağda Aristoteles'i taklit ederek yazılmış hayvan ve insan bedenine ait eserlerde yapılan açıklamalar, beden fonksiyonlarının haritası halinde resmedilen taslaklar bugünkü bilginin yanında son derecede çocukça görünmektedir. Bunlar, bazıları hiçbir gözlem ve tecrübeye dayanmadan, yalnızca otorite sayılan eski üstatların kitaplarından nakil sureti ile yüzyıllarca devam etmiş ve başlıca ortaçağ âlimlerinin kitaplarında yer almıştır. Bu tarzda yanlış beden haritalarının tasavvuf kitaplarına kadar sokulduğuna misal olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetname'sini gösterebiliriz.

Harvey'den sonra sırası ile sindirim sisteminin, daha sonra solunum sistemi, sinir sistemi vs'nin incelenmesi sonucunda hayvanlar ve insanlara mahsus bütün biyolojik fonksiyonlar açıklandı. Böylece morfoloji ve anatomi bilgilerinin yanında bir de fizyoloji (physiologie) bilgisi kuruldu. Araştırma araçları mükemmelleştikçe, laboratuvarlar uzmanlık kazandıkça bitkiler, hayvanlar ve insanlara mahsus ayrı ayrı fizyoloji dalları kuruldu. Canlı varlıklara ait bilginin bu seviyeye yükselmesi, onun artık tasvir, vasıflandırma, sınıflama safhalarından geçerek açıklama safhasına girmesi, "hayati" olayların sebeplerini aramak, onlarda hâkim olan tabii kanunları bulmak üzere, gittikçe tam ilim vasfını kazanmaya başlaması demektir. Bugün henüz canlı varlıklara ait bilgilerin fiziki ilimler seviyesine eriştiği söylenemese bile, kendine mahsus varlık vasıflarını, kendine mahsus metotlarla gösterme yolunda büyük başarılar kazandığı besbellidir.

İlimlerde ideal deneysel araştırmayı rasyonel doğrulama derecesine yükseltmek, kendi alanlarındaki münasebetleri dedüktif düşünce yardımı ile ve matematik bir dille ifade edebilmek olduğuna göre, canlılara ait ilimler de geçirdikleri evrimin son safhalarında bu başarı için çalışmaktadırlar. Bunun

ne dereceye kadar gerçekleştiğini, ne gibi engellerle karşılaştığını metodun tatbikini ve kuramların doğuşunu anlatırken göreceğiz. Canlılara ait olan bu ilimlerin birleşmesinden, zamanımızda terkibi biyoloji doğdu.

2. Hayat problemi

Canlı varlığın incelenmesi biyolojik olgunun özelliği sorusunu meydana çıkarır. Hayat maddeden ayrı, nevi şahsına münhasır sui generis bir gerçek midir, yoksa kendini meydana getiren maddi unsurlara, fiziksel-kimyasal olaylara indirgenebilir mi? İşte canlıyı incelerken ilk meydana çıkan - felsefi olduğu kadar ilmi- problem budur. Bu probleme verilen ilk cevap Yunanlılar zamanında Aristoteles'e kadar çıkar. Aristoteles'e göre canlı varlık cansızdan tabiatça, özce ayrılır. Çünkü onda var olan hayat, maddeyi harekete getiren ve maddi olmayan bir prensiptir. Nitekim bütün tabiat da Platon'un görüşüne göre böyle bir "can"a (nefs) sahiptir: O buna âlemin hayatı (nefs-ül-âlem) diyor. Aristoteles'e göre tabiat yüce bir akıl tarafından idare edilmektedir. O bitkilerin en ilkel derecesinden insana kadar bütün canlı varlıklarda hâkim olan bu prensibe nefis (anima veya nous) diyor. Onca nefis bitkiye büyüme, çoğalma ve gıda alma; hayvana hareket ve idrak gücünü veren, onların maddesinde bulunan, fakat bu maddeye bağlı olmayan ve ondan ayrılabilen bir cevherdir. İlk hylozoisme çılgırı madde ile hayat ve ruhu karıştırıyordu. Aristoteles'in animisme'i ise maddeyi canlıdan tamamen ayırmak sureti ile önemli bir ilerleme sağlamıştı. Fakat bu kuram da yine manevi (ruhi) ile hayati'yi (uzvi) birbirine karıştırmaktadır. Bütün ortaçağ biyolojisinde bu sanı hüküm sürmüştür. İbn Sina, İbn Rüşd biyolojileri ile bu söylediklerimiz arasında fark yoktur.

18. yüzyılda Montpellier Okulu denen yeni bir çağır görüyoruz. Fransa'nın en eski üniversitelerinden Montpellier tıbbiyesinde başlayan araştırmalar, başlarında Barthez olduğu halde, o asırda yeni bir hayat anlayışı ileri sürdü. Aristoteles'in hayati, ruhi ve manevi'yi karıştıran, ayrıca hayati olayın maddeye göre bağımsızlığını açıklayamayan müphem görüşünü ilmin gelişmesi için zararlı bulan bu yeni varsayım şöyle ifade

edilebilir: Canlı varlıkları maddeden ayıran “hayati” (vital) prensiptir. Hayati prensibin ne olduğunu bilmiyoruz, özüne nüfuz edemeyiz. Fakat ona dayanarak canlı varlıkları incelemek zorundayız. Böylece vitalizm ilimde metafizik bir hareket noktası, daha doğrusu akılla açıklanması mümkün olmayan bir bilinemez ve akıldışı (irrationel) kabul etmekle beraber, postulat olarak aldığı bu prensip üzerine ilmi açıklamaları dayandırmaktadır. Hayati prensip Aristoteles’in düşündüğü gibi ruhla, mana ile karışan bir cevher değil, özel bir etkinlik, kendine mahsus vasıfları olan bir güçtür. Mekanizm fikrinin fizikteki zaferi, fiziksel-kimyasal açıklamaların genişlemesi yüzünden zamanımız tıbbiyelerinde biyoloji kürsülerinin çoğunda vitalizm varsayımı iyi karşılanmadı. İlme temel olan bu “bilinemez”in asıl ilmi kesinliği ve açıklığı tehlikeye düşürdüğünden bahsedildi.

Bununla beraber, yakın zamanlarda bir Alman biyolojisti, Hans Driesch, mekanizm’in kanıtlarını tenkit ederken, vitalizme ait tecrübi ispata girişti. Böylece biyolojinin “bilinemez” temelini açıklamanın mümkün olduğunu gösterdi. H. Driesch sonradan, O. Becker, O. Hartmann, Uexküll ve başka biyolojistler tarafından desteklendi. Bugün Driesch’le başlayan araştırmalar hayli ilerlemiş bulunmaktadır. Driesch’i bu tecrübi araştırmaya doğru götüren zamanındaki mekanizma fikrinin biyolojide aşırı olarak hüküm sürmeye başlaması idi. Amerikalı bir biyolojist, Jacques Loeb, Hayatın Mekanik Telakkisi adlı kitabında bu görüşün reddedilmez saydığı kanıtlarını ileri sürüyordu. Bununla beraber, mekanizma’nın hayat olgularını açıklama iddiası -aslında- çok daha eski idi. Descartes Metoda Dair Konuşma’da insanın ruh ve madde diye iki cevherden ibaret olduğunu söyledikten sonra, bu ikisi arasında bulunan hayat olaylarını “hayvani ruhlar” (esprits animaux) adı ile damarlarda dolaşan maddi bir akıma benzetmekte ve tamamen mekanik bir tarzda açıklamaya çalışmakta idi. Ondan sonra Cabanis,

d'Holbach aynı düşünceyi sonlarına kadar götürdüler. Fakat bu âlimlerin tezleri henüz farazi olmaktan ileri gidemiyordu. Loeb onu tecrübi alana soktu: Denizkestanesi (oursin) denen hayvanların parçalarından her biri yeni bir hayvan meydana getiremiyor. Demek ki, o mekanik parçaların bütünüdür. Driesch, aynı hayvan üzerindeki tecrübeleri derinleştirdi. Parçalanan denizkestanelerinden her parçanın ayrıca -elverişli şartlar altında- başlı başına bir organizma olmaya başladığını gördü. Bu tecrübe organizmanın mekanik parçalar toplamından ibaret olmadığını, maddeden farklı bir gaye-sebebe bağlı bulunduğunu, denizkestanesinden her parçada bütün olma yetisinin bulunduğu sonuçlarını çıkardı. ^[140]

Driesch'e göre organizma bir bütündür ve bu bütün parçalardan önce vardır. İlkahlı bir denizkestanesi yumurtası hücrelerinden bir kısmı parçalanacak olursa, geri kalan kısım eskisi gibi gelişiyor ve embriyon normal olarak teşekkül ediyor. Demek ki, hücreler kuvve halinde hayvanın bütününe sahiptirler. Driesch'in tecrübeleri Spemann, Mangold, Dalcq gibi daha yeni araştırmacılar tarafından desteklendi. Böylece biyolojinin çok önemli dallarından biri olan embriyoloji gelişti. Şu kadar var ki, Driesch'in bu tecrübelerden çıkardığı sonuç adeta Aristoteles felsefesine dönüş idi. Mademki organizmada her parçada bütün olma yetisi var, öyle ise organizmi idare eden kanunlar mekanik kanunlar değil, finaliste (teleolojik) kanunlardır. Çünkü sonradan gerçekleşecek olan gaye, yani organik bünye organizmin gelişmesini, yani "vasıta"yı tayin ediyor (belirliyor). Bu sonuç ilmi görüşle ne derecede uzlaşabilir, buna biraz sonra dokunacağız. ^[141]

Driesch'e rağmen, az çok gerilemiş ve rötuş edilmiş bir halde mekanizm görüşü devam etmektedir. Çünkü bu görüş laboratuvarların fizik ve kimyaya dayanan, kesin hesaplar ve ölçüler kullanan tecrübelerine daha uygun görünmektedir.

A. Her şeyden önce protoplazmanın bünyesini fiziksel-kimyasal bir tarzda açıklama eğilimi devam etmektedir. Mesela Berthelot hayati faaliyetin başladığı bazı cevherlerin sentezini elde etmeyi başardı. Ve bu, cansız madde kuvvetlerini kullanarak oldu. Fakat bunun için ifrağ maddelerini kullandı; üzerinde hayatın teşekkül ettiği albüminoid maddeyi sentetik bir tarzda meydana getirmek asla kabil olmadı. Bütün laboratuvar araştırmalarının madde ile hayat arasındaki duvarı kaldırmak için yaptıkları bunca gayretten hiçbir sonuç hasıl olmadığı görüldü. Bununla beraber, “Acaba protoplazma sentezi yapılabilir mi?” diye bir soru yine açık kalıyordu.

B. Canlı hücreye kimyevi analiz metodunun tatbiki sureti ile bazı colloide mahlûlleri elde edilebildi. Mesela Alexis Carrel civciv embriyonunun doku kültürünü yaptı. Bu tarzda yetiştirilen dokular fiilen ölmez oluyorlar. Carrel bu çalışmalara fasılasız yirmi sene devam etti. Fakat bu suretle elde edilen suni dokudan hiçbir canlı türünü elde etmenin, yani üretmenin mümkün olmadığını bütün tecrübeler gösterdi. Suni doku yalnızca colloide olarak kalıyordu.^[142]

C. Bir de ayrıca protoplazmaya benzer bazı hareketlerin olduğu organik kimyaya ait tecrübelerde görüldü. Bu tarzda elde edilen suni hücreler çoğalıyor, bölünüyor, su massediyor. Bu vasıflar da canlı varlıklara mahsus vasıfların mühim bir kısmını teşkil etmektedir. Elde edilen şey protoplazma olmamakla beraber, ona yakın hassalara sahip bir organik kimya maddesidir. Demek ki, madde ile hayat arasındaki duvar - mekanistlere göre- bir derece daha inceltilmiş bulunuyor.

D. Bundan başka mekanistler bazı cansız madde olaylarının canlı maddeyi taklit ettiğini de ileri sürüyorlar. Mesela billurlar bazı bitkileri taklit etmektedir. Von Schrön'e göre bir cinsten bir sıvı içinde canlı hücre damarlarına benzer damarlar şebekesi olan bir kürecik meydana gelmektedir.

Billurlaşmak için bazı hallerde billurlaştırılan bir tohum lazımdır. Bu da üreme bakımından canlıya benzer. Fakat bütün bu tecrübeler fizik ve kimya olayları dışına çıkamamıştır. Elde edilen sonuçlar kimya olaylarından, colloide'lerden veya "hayata benzer" denen görünüşlerden ibarettir. Bu benzetmelerle hayat olaylarını madde olaylarına indirgemenin ilimce mümkün olduğunu hiçbir ciddi ilim adamı söyleyemez.

E. Driesch zamanında başlayan ve bugün ilerlemekte olan tecrübeler ise canlı varlıklarda önemli bir olayı meydana çıkardı. Bu da "organizmanın kendi kendini tamiri"dir. Vücutta meydana gelen bir eksiklik veya yaranın organizmanın kendisi tarafından tamiri, organizmin dışarıdan yardım görmeden kendi başına yaptığı bir düzenlemedir. Bu düzenlemeyi maddeci ve mekanist görüş lisanı ile ifade etmek kabil değildir. Son derecede mükemmel dahi olsa, bir makinenin kendi kendini tamir etmesine, eksikliğini tamamlamasına imkân yoktur. Dalcq bunu da "organisine" dediği henüz tecrit edilememiş, fakat mahiyeti biyo-kimyasal olan bir maddenin hücreler arasına yayılması ile açıklamak istiyor. Fakat Descartes'ın "hayvani ruhlar"ına benzeyen bu varsayımı destekleyecek hiçbir kanıt yoktur.

Claude Bernard'a göre "düzenleme" hücre vasıfları arasındaki bir dengedir.^[143] Bu denge arızı olarak bozulduğu zaman, benzer hücreler arasında fiziksel-kimyasal değişimlerle yeniden kurulmaya çalışır. Görülüyor ki mekanizm fikri bütün imkânsızlıklara rağmen tekrar meydana çıkmak için çabalamaktadır. Bu da en çok Bichat ve Claude Bernard gibi büyük fizyolojistlerin başarılı araştırmalarından cesaret almaktan ileri geliyor. Bu iki büyük âlim hayat olgularını varsayımlarla açıklamadan vazgeçmiş görünüyorlar. Mekanizm'i işlerine yaradığı nispette bir çalışma hipotezi olarak kullanıyorlar. Hele ikincisi kesin tartışmalara kapı açan çalışmalarından sonra Materialisme et spiritualisme adlı küçük

kitabında kendisinin materyalizm çıkmazına girmeye asla razı olmadığını söylüyordu.

I. Bichat'ya göre hayat ölüme karşı mukavemet eden kuvvetlerin toplamıdır. Mekanizm ve vitalizm'den aynı derecede uzaklaşan bu görüşe organisizm (uzviyetçilik) denmektedir. Bu tarif hayatın özünü, cevherini, maddeye indirgenip indirgenemediğini aramaktan vazgeçerek, yalnızca hayati ve biyolojik dediğimiz fonksiyonlar arasındaki münasebeti gösteriyor. Bu fonksiyonların temelinde fiziksel-kimyasal olaylar bulunmaktadır. Fakat hayat onların toplamı olamaz. Ancak bu olay üzerinde maddeye indirgenemeyen canlı varlığın özel karakteri, bir denge ve bu dengenin devamı için canlı maddeye mukavemet olarak görünmektedir. Uzun müddet rağbette olan Bichat'nın metodolojik görüşü, yeni fizyoloji tecrübelerine elverişli bir varsayım olmadığı için terk edildi.

II. Claude Bernard bugün daha revaçta olan bir çalışma varsayımı ileri sürdü. Ona göre "hayat ölümdür". Claude Bernard bu suretle hayati fonksiyonlarla hayati olmayan fiziksel-kimyasal fonksiyonlar arasında öz farkı olmadığını, her ikisinin de aynı tecrübe kurallarına göre, aynı tarzda incelenmesi gerektiğini söylüyor. Onca hayati olaylar organizm içinde ve organizmle çevre arasındaki fiziksel-kimyasal karşılıklı tesirler toplamından ibarettir. Bu karşılıklı tesirler sürekli bir süreç (processus) meydana getirirler.

Claude Bernard'ın metodolojik görüşüne fiziko-kimyacılık denebilir. Bugün birçok biyolojistler ve hekimler, müphem kuramlara bağlanmaktansa bu metodu tercih etmektedirler.

3. Biyolojide gayelilik ve finalizm fikri

Canlı varlıkları inceleyen türlü ilimler tek bir genel ve sentetik ilimde birleşir, o da biyolojidir. Bu ilim, sırf hücreyi inceleyen sitoloji, embriyonların doğuşu ve gelişmesini inceleyen embriyoloji (rüşeym), hücrelerin nesiller içindeki üreme ve tesirini inceleyen genetik, kaybolmuş eski canlı türlerini, jeolojik devirler ve tabakalar arasındaki izleri fosiller aracılığı ile inceleyen paleontoloji, bitki, hayvan ve insan morfolojilerini, anatomilerini, yine bu varlıklara ait çeşitli fizyolojileri terkip etmek üzere canlının ortak genel karakterlerini tetkik eden ilimdir. Biyoloji bugünkü durumunu bütün bu parça ilimlerin gelişmesine borçludur. Eğer hücreyi tetkik edecek mikroskop olmasaydı sitoloji teşekkül edemezdi. İnsan vücudu üzerinde ameliyatlara içyapının incelenmesini temin eden cerrahlık aletleri ve tekniği olmasaydı embriyoloji ve fizyoloji olamazdı. Jeoloji bu derece ilerlememiş olsaydı paleontoloji doğmazdı. Hepsinden başka, eğer fizik ve kimyanın birleşik işleyiş alanı olan fiziksel-kimyasal araştırmalar, organik kimya tetkikleri bu derece ilerlemeseydi sindirim, özümseme (assimilation), solunum vs. olayları bugünkü gibi açıklanamazdı. Bütün bunlar biyolojinin türlü dallara ayrılan zengin bir laboratuvar çalışmasına dayandığını gösterir. Biyoloji laboratuvarları da fizik ve kimya laboratuvarları gibi bir gözlem ve deney tekniğine, tecrübe kurallarına bağlıdır. Yani ilmi düşünce, peşin hükümlerden kaçınma vs. burada da hâkim olmalıdır. Bundan dolayıdır ki, eski çağların gaybi ilimler (occultisme) zihniyeti, ilkel ve mantıktan önceki dediğimiz zihniyet, ilim dışı (extra-scientifique) sanılar ve batıl inanışlar (superstition) yüzünden biyoloji araştırmalarının bozulmamasına çalışmak ilim adamının başlıca hedefi olmuştur. Nitekim: a) Uzun müddet insanın kutsal bir varlık sayılması yüzünden insan bedeni üzerinde anatomi ve otopsi

yapılamaması anatomi ve fizyoloji ilimlerinin doğmasına engel olmuştu, b) Deliliğin insana bulaşan kötü ruhlardan ileri geldiği ve bir cin çarpması (possession) olduğu şeklindeki batıl inanç yüzünden yüzyıllarca süre sinir ve akıl hastalıkları tetkik edilememişti, c) Aristoteles'ten beri hüküm süren animizm gibi varsayımlar yüzünden canlı varlığın ilmi metotlarla incelenmesi düşünülmemiş ve biyolojik olayların nasıl meydana çıktığı ve hangi şartlara bağlı olarak değiştiği aranacak yerde, onlara eski kimyada olduğu gibi canlının özü ve vasıfları gözü ile bakılmış ve tetkik edilmeden bırakılmıştı, d) Nihayet, canlı ile çevresi arasındaki münasebet ve karşılıklı tesirler üzerinde hiç durulmadığı için bitki, hayvan ve insanda bu karşılıklı tesirlerin farkları ve bunlardan doğan türlü hayati süreçler incelenmeden bırakılmıştı. İşte bütün bu eksikleri zamanımızın biyolojisi aşmış ve aşmaktadır. Onun son yarım yüzyılda kazandığı şey, geçen yüzyıllarla nispet edilemeyecek kadar büyüktür. Hele mikroskopun keşfinden sonra mikrobiyoloji alanındaki keşifler, Pasteur ve Berthelot'nun biyolojiye getirdiği yenilikler, aşı, serum vs. ile hastalıklara karşı mücadele insanlık tarihinde emsalsiz bir devrenin açılmasına hizmet etmiştir.

Biyolojinin bütün bu ilerlemeleri ilim metoduna uygun çalışması yardımıyla laboratuvarlarda kazandığını her şeyden önce söylemek gerekir. Bugünün tıbbını yeryüzünün en önemli teknik ilimlerinden biri haline getiren, bu metot titizliği ve bu dikkatli laboratuvar çalışmalarıdır. Bunun için birkaç misal verelim: Son elli yıl içinde mikrobiyolojik hastalıklardan en korkunçlarına karşı serumlar ve aşılar bulmak sureti ile onların yeryüzündeki tahripleri önlenmiştir. Hele son on beş yıl içinde bu keşiflerin hızı büsbütün artmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan beri ultraseptil, diasinol, streptomisin ve penisilinin art arda keşfedilmesi, sıtmayı yayan sineklere karşı DDT'nin tatbiki yeryüzünün manzarasını değiştirdi. İlmin zaferini ve insanlığa

hizmetini gösteren bu olaylar yığını önünde hâlâ batıl inançlara ve peşin hükümlere saplanıp kalanlar, ancak çok ilkel kalmış kabileler olabilir. Buna karşı da tıp mensupları kültür antropolojisi ve sosyoloji yardımı ile halk zihnietine nüfuz çaresi arıyorlar.^[144]

Biyolojiyi kesinliğe yaklaşan tecrübi ilimlerden biri haline getirmek sayesinde temin edilmiş olan bu ilerlemeler, bir yandan da bazı biyolojistlerde temel fikirlere ait cüretli iddiaların uyanmasına sebep oldu. Biraz önce söylediğimiz gibi, bu ilmin fiziksel-kimyasal şartların iyi bilinmesi sayesinde geliştiğini gören bir kısım hekimler, biyolojik olayları doğrudan doğruya fiziksel-kimyasal olaylara indirgemeye çalıştılar. Hayatı laboratuvarı imal etme imkânsızlığı karşısında gerileyen iddiaları hiç değilse bütün hayati faaliyetlerin temelini yalnız fiziksel-kimyasal olaylar olduğunu tecrübeler sonucuna dayanarak ispata çalıştılar. Vakıa hiçbir tıbbi veya biyolojik tecrübe yoktur ki, orada fiziksel-kimyasal faktörler kendilerini göstermesinler. Tecrübe, hele laboratuvarı yapılarak tam bir ölçüye tabi tutulursa, elde edilen sonuç mutlaka bize başlangıçta, olayın akışı sırasında veya neticede birtakım fiziksel-kimyasal emsal (coefficient) verecektir. Laboratuvar tecrübeleri istenildiği kadar tekrar edilsin, hep aynı sonuçları verdiği için bunun doğruluğundan şüpheye imkân yoktur. Fakat burada da bir yorumlama yanlışlığı ile karşılaşırız. Biyolojik olayı biz daima yandaşı (corollaire) olan fiziksel-kimyasal olayla birlikte inceliyoruz ve incelemeye mecburuz. Çünkü bu olaylar biyolojik olayların maddi şartlarını teşkil etmektedir. O şartlardan bağımsız, kendi başına biyolojik olay ele alınamaz. Fakat bu hiçbir zaman biyolojik olay o şartlara indirgenebilir veya onların toplamından ibarettir demek değildir. Çünkü aynı şartlar hayatın bulunmadığı yerde de vardır. Şu veya başka tarzda bir araya gelebilir, fakat onlardan biyolojik olaya benzer bir sonuç

doğmaz ve doğmamaktadır. İşte tecrübi biyolojinin dayandığı ilmi metotlarla bu metotların üzerinde akıl yürütenlerin ulaştığı yanlış yorumlamalar arasındaki farkı bu suretle ayırmak gerekmektedir. Esasında hiçbir ciddi biyolojist bu ilmi metotlar ve onların tatbikinden çıkan sonuçlara bakarak bu hatalı varsayımlara kapılmamıştır. Bunun sebebi, önceden değindiğimiz gibi, acele genelleştirmeler yüzünden doğan bu düşünce yanlışlığıdır.

Canlı varlığı cansız varlıktan ayıran başlıca vasıflar nelerdir?

1) Beslenme, 2) Özümseme ve özümseme, 3) İntibak (uyuma),

4) Çoğalma. Protoplazmadan insana kadar bütün canlılarda görülen bu vasıflardan hiçbiri madde dünyasında yoktur. Bu vasıflar canlının türlü organlarına ait fonksiyonları sırasında meydana çıkmaktadır. İşte fiziksel-kimyasal olaylar bu fonksiyonların yandaşıdır, yani bu fonksiyonlar fiziksel-kimyasal şartların zemini üzerinde cereyan ederler. Onlar bulunmaksızın bu fonksiyonların işlemesine imkân yoktur. Fakat ne biyolojik olayların bu fonksiyonlardan ibaret olduğunu söylemek mümkündür, ne onlar tarafından doğuruldukları ispat edilebilir. Hatta biyolojik olaylar bu şartlara dayanmaya mecbur oldukları kadar, kendileri de bu şartlar üzerine tesir edebilirler, şartların durumunu az çok değiştirebilirler. Böylece biyolojik olayların -veya fonksiyonların- maddi bir zemin üzerinde bulunmakla beraber kısmi bir muhtarlığa sahip oldukları ve bu maddi zemini başka herhangi bir maddeden farklı bir hale koyduklarını görmüş oluruz. Bu da biyolojik olayların tamamen ilmi metoda uygun olarak, laboratuvarında incelenmiş ve kendilerine bu metodun verdiği bütün ölçüler ve sarihlikler tatbik edilmiş olmakla beraber, fiziki ilimlerin konusu olan madde olaylarından farklı karakterleri olmasına ve bu karakterlerin incelenmesine engel olamaz. Hatta tam tersine, bu olayları hakkı ile tanıyabilmek için yalnız onlara zemin olan şartları açıklamak yetmez, bu olayların kendi yapı özelliklerini göz önüne alarak bu şartlar üzerinde yaptıkları tesiri de açıklamak gerekir.

İşte modern biyolojide gayelilik fikri bu suretle eski çağın ilim dışı düşüncelerinden tamamen farklı olarak yer almış bulunmaktadır. Aristoteles'in âlemde dört türlü sebep gördüğünü, bunlardan birinin de gaye-sebep olduğunu önceki fasıllarda söylemiştik. Aristoteles'e göre gaye-sebep fizik ve metafizikte hüküm süren prensiplerden biridir. Eşyanın bir

amaca doğru yönelmesi, bir kemale (entelekhia) çevrilmesini ifade eder. Aristoteles'in bazı fizik olayları "eğilim" ile açıklamaya çalışmasının gaye fikrinden ileri geldiğini ve bunun modern fizik düşünce tarafından ortadan kaldırılan "ilim dışı" bir sanı olduğunu da biliyoruz. Rönesans'ta doğan modern mekanik ve astronomi madde âleminden gaye fikrini kaldırdığı gibi, felsefede Descartes ve Spinoza bu fikrin sakatlığını yeter derecede gösterdiler.

Olayların sebeplerle, yani mekanik olarak belirlendiğini söylemek, kendilerinden önceki şartlar sayesinde meydana geldiklerini kabul etmektir. Spinoza gayelilik aleyhinde şöyle diyordu: 1) Bir gayeye doğru yönelmek varlıkta eksikliği gerektirir. Çünkü eğer o yöneldiği şeye sahip olsaydı, ona yönelmeyecekti. Yönelme ve eksiklik birbirine bağlı iki şeydir. 2) Gaye bir sebep değildir, çünkü araçtan sonra gelir. Onu sebep yapmak için tabiatın düzenini değiştirmek, sonra gelecek olanı başa getirmek gerekir ki, bu da saçmadır. Çünkü sebep her zaman eserden önce gelir. Halbuki gaye hep araçtan sonra gelecek ve kurama göre sebep eseri doğurduğu gibi, gaye de aracı gerektirecektir. Sonradan olacak olan şey, daha önce olan şeyi nasıl gerektirir? Aynı tarzda düşünmek üzere Kant da Saf Aklın Tenkidi'nde, yani ilmi yapan akıl bakımından gayelilik aleyhindedir. Ona göre gaye-arac münasebeti zihnimizin a priori kategorilerine ve duyarlılığımızın a priori sezgilerine aykırıdır. Çünkü biz duyularda olayları ancak zaman formuna göre ve zihinde nedensellik kategorisine göre düşünebiliriz. Zihnimizin ideal yapılışı bundan başka türlü düşünmeye elverişli değildir. Öyleyse şeylerin aslında (en soi) gayelilik olup olmadığını bilemeyiz. O tamamen (noumena) bilinemez alanına aittir. Bununla beraber Kant ilimde bilhassa canlı varlıklar sahasında özel bir nevi gayeliliği ayırıyor ve bunu Hükmün Tenkidi adlı eserinde ele alıyor: a) Eski ilmin ve felsefenin aradığı dış gayelilik

şeylerin kendi dışındaki bir gayeye çevrildiğini tasavvur eder ki, Kant'a göre bunun ispatı imkânsızdır. b) İlmin bazı hal ve şartlarda karşılaştığı bir iç gayelilik vardır ki, bir kısım olayları, hele canlı varlıklara ait olayları onsuz anlayamayız. Burada bahis konusu olan zaman içinde gerçekleşecek ve araçtan sonra gelen, şeylerin yöneldiği bir gaye değil, bir sistemin veya bir bünyenin parçaları ile bütünü arasındaki münasebette görülen gayeliliktir. Burada gaye ve araç zamandastırlar; biri veya öteki önce gelmez. Fakat bütünün parçaları içine alması bakımından bünye onu gerçekleştirir. Zihnin tasarladığı nedensellik münasebeti hep aynı yöne doğru giden bir seri teşkil eder. Eser kendi sebebinin sebebi değildir. Buna fiili sebep diyoruz. Fakat serinin bir daire halinde kapandığı ve eserin sebep olduğu başka türlü bir nedensellik bağlantısı da olabilir. Mesela ev, mülk sahibinin iradının sebebidir. Fakat irad tasavvuru evin yapılmasının sebebi olmuştur. Bu yeni bağlantıya gaye-sebebe bağlantısı deriz. Zira eser sebebin sebebi olmuştur.

Gaye-sebepleri biz canlı varlıklarda buluyoruz. Canlıda bütün parçaların, parçalar da bütünün karşılıklı sebebidirler. Çünkü parçalar bütünü, bütün de parçaları meydana getirir. İşte canlı ile insanın yaptığı makine arasındaki esaslı fark buradadır. Canlı varlık bir makine değildir. Onun teşkil edici bir kuvveti vardır ki, basit mekanizmaya asla benzetilemez. Tabiat canlı olması bakımından insan sanatına ve mekanizm'e kıyas edilemez. Canlı varlıklar mekanizm ile değil finalizm ile açıklanabilirler. İşte Kant'ın biyolojide temel olarak ileri sürdüğü bu gayelilik bir iç gayelilik'tir. Organizmanın kendi kendini düzenleyici, tamir edici olması ancak böyle bir gayelilikle anlaşılabilir. Organizma karmaşık bir yapı olmak bakımından kendini meydana getiren fonksiyonlardan her biri üzerine bütün olarak tesir eder. Böyle bir tesir de yine ancak iç gayelilikle açıklanabilir.

En sonra organizmada bir fonksiyonla başka bir fonksiyon arasındaki karşılıklı bağıllık (interdépendance), onların birbirine tesiri ve yardımı yine böyle bir gayelilik görüşü içinde aydınlanabilir. Yeni biyolojide ve tıpta bu anlamdaki gayelilik fikri gittikçe yerleşmekte ve kuvvetlenmektedir. Goldstein Organizmanın Yapısı adlı mühim eserinde bu konuyu açıklamaktadır. ^[145] Tıpta psiko-somatik cereyan eski dar mekanist veya materyalist tıbbın yerini gittikçe almaktadır. ^[146]

Biyolojist bu prensibe nerede ve ne dereceye kadar başvurabilir? Fiziksel-kimyasal şartları iyi kullanmasını bilen Claude Bernard bunun sınırlarını gösteriyor: 1) Organizmanın kendini düzenlemesi birçok mekanizm'ler tarafından sağlanmıştır. Bu mekanizmalar birbiriyle bağımsız olarak gelişirler. Mesela vagus sistemi, bitkisel sinir sistemi veya iç guddeler sistemi gibi. 2) Gayelilik prensibi belki hayatı, büyümeyi ve artmayı açıklar. Fakat ihtiyarlamayı, ölümü, hayata zıt olan bütün tesirleri açıklamaz. Bir organizma geliştiği zaman, son şekline ulaşmak için bütün bir şartlar sistemine ihtiyacı vardır. Aksi halde tekâmül edecek yerde geriler. Burada gayelilik fikri yüzünden yanlış bir görüşe saplanabiliriz. Mesela gözün gördüğünü söyleyince, buradan onun görmek için yapılmış olduğunu çıkarmak gibi -ki, böyle derken gözsüz hayvanlar veya göz yerine başka duyarlarını kullananlar olduğunu unutmuş oluyoruz: Galicya mağaralarında böyle bir hayvanın yaşadığını hayvanatçılar anlatıyorlar.

Canlının çevresine intibakı meselesi de aynı mahiyettedir. "İntibak"ı ele alınca onun canlıya mahsus karakterlerden biri olduğunu söylüyoruz. Fakat intibakını kaybetmiş organizmalar bulunduğunu ve intibakın bir gaye değil, görünüşlerden biri olduğunu unutuyoruz. Nitekim fizikte de aynı şeyi görüyoruz. Taş, bina kurulsun diye varolmuş değildir. Fakat bina kurmaya elverişli olduğu için, taş bu işte

kullanılmıştır. Hasılı biyolojide nedensellik veya fonksiyon bağlantıları yerine, gayelilik münasebetlerinin konulması asla bahis konusu değildir. Çünkü her organizmada türlü organlar ve onların işleyişleri arasında, organizmle çevre arasındaki karşılıklı tesir ve bağlantı araştırılırken, bunları sebep ve fonksiyon şeklinde ifade etmekteyiz. Ancak bir sistem halinde organizmanın bütünü ile parçaları arasındaki münasebeti ve karşılıklı bağlılığı incelediğimiz zaman, iç gayelilik yukarıdakileri tamamlayacaktır. Gayelilik sureti ile açıklama, asla nedensellik şeklindeki açıklama yerine konamaz, ancak ötekini tamamlar ve sistematik bir yorumlama için elverişli bir ifade tarzı verir. Kant bu farkı göstermek için gaye prensibinin eski ilimde olduğu gibi kurucu değil, ancak düzenleyici bir rolü olduğunu söylemektedir.

4. Biyolojide dinamizm ve ihtimaliyet

Bugünkü biyolojide mekanizm ve vitalizm tartışmaları yalnız doktrin olarak kalmıyor, asıl ilmin içinde ve tanınmış âlimler arasında olayları yorumlarken de kendini gösteriyor. Fizikte bugün dalga ve cisimcik, yahut determinizm ve indeterminizm yüzünden doğan tartışmalar kadar, bunlar da ilmin gündelik hayatına tesir etmektedir. Bu tartışmaların filozoflar tarafından icat edildiğini zannetmemelidir. Tam tersine, bunlar ilmin araştırmaları içinde doğan çalışma hipotezlerinin çatışmasından doğmaktadır. Bununla beraber, fiziğin son durumunda bu zıt görüşlerin yaklaştığını, birbirini tamamladığını, tamamlayıcılık (complémentarité) postulatı halinde ilimde rol oynadığını gördüğümüz gibi, biyoloji alanında da bu zıt görüşler birbirine yaklaşmakta ve birbirini tamamlayacak gibi görünmektedir. Dirac ve Born gibi fizikçiler, fizikle biyoloji arasında bu bakımdan bir yaklaştırma bile yapmışlardır: Bir yanda canlının fiziksel-kimyasal kanunlara tabi olduğunu söylüyoruz ve bu görüşümüz doğrudur, çünkü canlı burada kendini teşkil eden mekanik unsurların bütünü halinde anlaşılmaktadır. Bu anlamda canlıyı süreksiz maddi kuvvetlerin toplamı gibi görmek gerekir. Öte yanda canlının gayeliliğe bağlı olduğunu, çünkü hayatın bir yapı ve gestalt olmak üzere unsurlar üstünde işleyen toplu bir etkinliği bulunduğunu söylüyoruz. Nitekim bütünden parçalara doğru giden bu görüşümüz de doğrudur. Çünkü o zaman bünye (structure) olarak görülen canlı, sürekli bir etkinlik halinde anlaşılacaktır. Öyle ise canlı varlığın mekanizm ve vitalizm açılarından aynı zamanda görülmesi onun gerçeğine nüfuz için zaruridir. Şu kadar var ki, maddede olduğu gibi canlı varlıkta da, biz aynı zamanda hem fiziksel-kimyasal veya mekanik, hem gayeci veya vitalist açıklamayı birden yapamayız. Louis de Broglie'nin Heisenberg hakkında söylediği gibi, bir çeşit

Rembrandt görüşü zaruridir: Tabiat bize gölge-ışık olarak görünüyor. Onun iki manzarasından birini aydınlattığımız zaman öteki manzarası karanlıkta kalmaktadır.

Canlının aynı zamanda hem bütün, hem parça olmak vasfı onun bir dyade gibi anlaşılmasını ve bu dyade'in ya bir, ya öteki cephesinin rasyonel bir tarzda ifade edilmesini gerektirir. Her dyade'da olduğu gibi canlı dyade'ında birbirinin zıttı ve tamamlayıcısı olan iki karakterden biri fiilileştirildiği (actualiser) zaman, öteki kuvve halinde (virtüel) kalacaktır; böylece klasik mantığımız bir tenavüp mantığı (logique d'alternance) şeklinde aslen rasyonel olmayan (irrationel) canlı dyade'ının bir veya öteki cephesini rasyonel bir sisteme koyacaktır, irrationel varlığı rasyonelleştirmek bu demektir. Her rasyonelleştirme çabası aynı zamanda bir sistemleştirme, bir kuramlaştırma olacaktır. Bundan dolayı, esasında irrationel olan hayat dyade'ı ya sürekli veya süreksiz bir kuram halinde ifade edilebilir.

Yeni bazı araştırmalar canlının yapısındaki dinamizmi meydana koymak sureti ile bu zıtlığı daha çok aydınlattı. Utrecht Üniversitesi profesörlerinden Jordan, denizkestanesi, denizyıldızı gibi hayvanların parçalanmasına ait tecrübeleri tekrar ederken, J. Loeb ve H. Driesch'den farklı sonuçlara ulaştı. Bu tecrübeler gösterdi ki, denizkestanesinin parçalarından her birinde bütün olma eğilimi yoktur; fakat onlar başka unsurlarla bir arada bulundukları zaman bütünü baskısı altındadırlar. Bütün, parçalarda var olan imkânlardan yalnız birisinin, kendisinde olmayanın gerçekleşmesine fırsat verir. Mesela her parçada a, b, c, d imkânları varsa, bu parçalardan birinde bunlardan yalnız a gerçekleşerek a (bcd) ötekinde bir başkası gerçekleşerek b (acd) olacaktır. Organizmanın fonksiyonları arasındaki farklar buradan çıkacaktır. Fakat bu parçalardan biri bütünden ayrıldığı zaman, artık üzerinden baskı kalkmış ve

kuvve (virtualité) halinde bulunan öteki vasıflar da meydana çıkmış olacak, başka deyişle parça asıl bütün haline gelecektir. Demek ki, parçada bütünlük gayesi veya eğilimi bulunduğu için değil, fakat parça dediğimiz her organik unsur ayrı ayrı bir imkânlar veya kuvveler toplamı olduğu içindir ki, parçalanma ve yeniden kurulma kabil oluyor. Bu olay her diliminden yeni bir denizyıldızı (astérie) çıkan deniz hayvanlarında daha açık tecrübe edilmektedir.

Canlıya ait açıklamalarda vitalizm kuramı eski görüşleri ortadan kaldırmış olmuyor. Yalnız onların tek taraflı açıklamalarına engel oluyor. Aynı zamanda gayelilikten dolayı maddeyi veya organizmi şüura ve insana benzetme gibi, eskiden beri yapılan önemli bir düşünce yanlışından “antropomorfizm”den korunmuş oluyor. Ayrıca dinamist bir görüş canlı varlıklarda ihtimaller hesabının tatbikine imkân vermektedir. Çünkü her bölünüşte parçalarda kuvvelerin meydana çıkma şansının ne olduğunu ancak ihtimaliyet ile belirleyebiliriz. Fiziki ilimlerden bahsederken ihtimaliyet hesabının önemli bir yeri olduğunu görmüştük. Bunu başlıca kinetik gazlar kuramında, termodinamikte, mesela Carnot kanununda, Boltzmann kanununda, dalgalar mekaniğinde vs. görüyoruz.

Burada da küçük organizmaların parçalanması ve yeni organizmlerin meydana çıkışında -parthénogenèse, cariokinèse vs- veraset hücrelerinin birleşmesi ve yeni nesillerin doğuşunda -genetik ilminde- intibak ve seçkinleşme olaylarında ihtimaliyetin kullanıldığını görmekteyiz. Yalnız, burada bir noktayı işaret edelim. Daha önce tümevarım prensibini açıklamak ve formel mantığımızın yerini tutmak iddiası ile ileri sürülen “ihtimaliyet mantığı”nı tenkit etmiştik. Yani bu görüşte “bir şey ya kendisi yahut başka bir şeydir, bu ikisi arasında üçüncü bir terim olamaz” prensibi yerine, doğru ile yanlış

arasında muhtemeller skalası denen üçüncü bir terimin bulunduğu prensibini koymanın mümkün olamayacağı, çünkü böyle bir düşüncenin mutlaka zımnı yine iki değerli mantığın kabulü sayesinde işleyebileceğini görmüştük.^[147]

Bununla beraber, gerek fizikte, gerek biyolojide ihtimaller hesabı ve ihtimali görüş kullanılmaktadır ve bu lüzumludur. Çünkü her iki alanda tek sebep-sonuç münasebetine indirilemeyecek kadar karmaşık öyle haller vardır ki, orada başka türlü açıklama yapılamaz. Eski fizikte hava rasatları yapan, şimdiki fizikte gazların karışmasına ve basıncına ait kanunları araştıran termodinamik böyledir.

Fizik ve biyoloji alanlarında birbirinden farklı şekillerde kullanılacak olan ihtimaller hesabı, bizim her şeyden önce bir “ihtimaliyet kadrosu” kurmamızı gerektirir. Bir ihtimaliyet kadrosu, konusu ve zamanı tarafımızdan seçilmiş bir olay zümresine tatbik edilen öyle bir kadrodur ki, orada tecrübeyi yapan veya etkin (action) halde bulunan insana göre en çok muhtemel ve en az muhtemel terimler kadronun sınırlarını teşkil eder. Kadro dışında tarafımızdan kontrolü imkânsız olaylar bulunabilir. Fakat bunlar bizi ilgilendirmez. Onlar bizim kadromuza göre muhtemel olmayan (improbable) olaylardır. Öyle ise bir ihtimaliyet kadrosundaki muhtemel haller ile kadro dışında muhtemel olmayan haller arasında yine klasik mantığımızdaki çelişmezlik prensibi hüküm sürmektedir. Biz bu kadroyu, Eugène Dupréel’in dediği gibi, kalabalık bir şehirde, bir köyde veya çölde kurabiliriz. Ona göre muhtemel olan ve olmayan hallerin nispeti değişir. Herhangi bir “ihtimaliyet kadrosu”nda muhtemel değil dediğimiz, kadro dışındaki “beklenmedik” bir olay birdenbire kadromuzun kenarında zuhur edecek olursa, bu bizim ihtimaliyet kadromuzu terk etmemize, onun yerine “beklenmedik” veya muhtemel değil dediğimiz olayları da ihtimaller serisi içine alan yeni bir kadro kurmamıza

sebeplere olacaktır. Demek ki, tamamen pratik bir gaye ile kullandığımız ve tecrübenin gereğine göre genişlettiğimiz veya daralttığımız ihtimaliyet kadroları, esasında klasik formel mantığa dayanmaktadır. Ve bu kadrolar yardımı ile şartlarını hazırladığımız bir çevreye göre tecrübi araştırma yapabiliriz. [\[148\]](#)

5. Biyolojide deney metodu

Biyolojide tecrübe metodu canlının kompleks yapısını kavrayacak tarzda hazırlanmış olmalıdır. Bunun için biyolojide gözlem, tecrübe ve deneyin tatbik şekilleri, bunlardan çıkaracağımız sonuçlar için kurduğumuz ihtimaliyet kadroları fizikte kullandıklarımızdan farklı olacaktır.

I. Gözlem: Biyolojide gözlem dış gözlem veya iç gözlem olabileceği gibi, statik veya dinamik gözlem de olabilir. Anatominin ilk şeklinde beden bir yapı gibi görünür: Bunu inceleyen gözlem, konuya göre bir çeşit dış gözlemdir. Kadavranın parçalanması, otopsi yahut canlı organizma üzerinde ameliyat sureti ile incelemeler ise bedenin içyapısına nüfuz etmektedir. Bu ikinci gözlem radyoskopi, radyografi gibi mükemmel fizik aletleriyle tamamlanabilir. Fakat beden yalnız bir yapı değil, başka bakımdan işleyiş tarzı araştırılan bir çeşit makine gibi de görülebilir. Böylece kasların -adalelerin- kasılığı, kan dolaşımı, sinir gerginliği vs. gibi olaylar incelenir. Bir de bedeni bir çeşit laboratuvar farz etmek ve oradaki bütün kimyevi tepkileri incelemek mümkündür ki, hayati kimyanın, sindirim kimyasının yaptığı iş budur.

II. Deney: Biyolojide kullanılan deney fiziktekinden gerek konusu, gerek aletleri, gerekse deneyi tatbik edecek şartları bakımından ayrılır. Hayati olay -Auguste Comte'un dediği gibi- yalnız basitlik ve karışıklık, yani karmaşıklık ve derece farkı ile ayrılmaz; aralarında öz farkı da vardır. Hayati olayda tabiatın maddeden başka bir düzeni, başka bir varlığı karşısındayız. Canlı varlık bitkiden insana kadar bütün derecelerinde, kendi başına ele alınan tecanüslü ve bağımsız bir şey değildir. Fizik ve kimya olaylarını birbirinden istediğimiz kadar, istediğimiz sayıda da ayırabiliriz. Her biri ayrıca incelenebilir. Canlı varlık ise mutlaka çevresi ile birlikte göz önüne alınmalıdır. Çevresinden ayrı sırf biyolojik bir unsur olarak canlı varlık yoktur ve böyle bir varlık

biyoloji için inceleme konusu olamaz. Canlının çevresi ile münasebetleri de bitkide, hayvanda ve insanda birbirinden farklıdır. Uexküll gösterdi ki, bitki ve hayvan çevresine bağlıdır, çevrenin fonksiyonudur. İnsan ise çevresinden ayrıca yaşayabilir. Başka deyişle, yakın çevre (Umwelt) ile kendi seçtiği ve bulduğu çevre başka şeyler olabilir. İnsan yeryüzünün her tarafında yaşayabilir, kendine elverişli şartları arar, kendi aletleri ile bu çevre şartlarını az çok değiştirir, öyle ise bitki, hayvan ve insan biyolojilerinde canlı varlıkla çevre münasebeti bakımından gördüğümüz derin farkı göz önüne almadan, bu biyolojilerde tam uygun deneyler yapamayız. Zamanımızda felsefi antropoloji insan biyolojisini ötekilerden ayırarak, kendi şartlarına göre kurmaya çalışmaktadır. Bu alanda başlıca Van Bolt'un, Arnold Gehlen'in çalışmalarını hatırlamalıyız. ^[149]

Şimdiye kadar bitki, hayvan ve insan biyolojileri sarıh sınırlarla ayrılmış olmadığı için, tanınmış biyolojistlerin hayvanlar ve bitkiler alanında yaptıkları deneyler insan biyolojisine de yayılmakta, çoğu kere bu son kısımda yeter derecede gözlem ve deney yapılmadığı halde analogi yolu ile hükümler verilmekte idi. Biraz sonra kuramların tenkidine giriştiğimiz zaman üç deney çeşidinin iyice ayrılmamış olmasından ileri gelen yanlışlıkları göreceğiz.

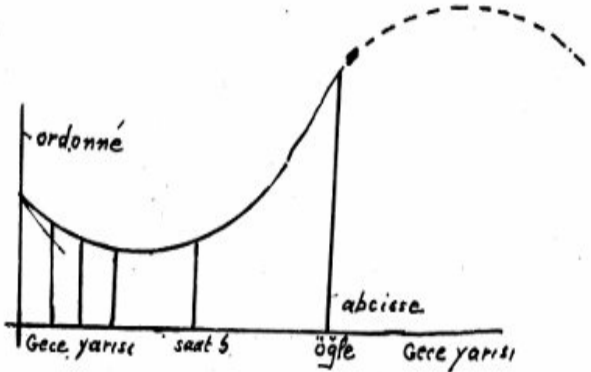
A. Şimdi üzerinde duracağımız, bu kısımlardan en çok ilerlemiş olan hayvan biyolojisine ait Claude Bernard'ın yaptığı deneylerdir. Mesela Claude Bernard'da karaciğerin şeker yapma fonksiyonunu aydınlatan "yıkanmış karaciğer" tecrübesi bunlardandır. Bu metot fizikte kullanılan deney kurallarının fizyoloji için de elverişli olduğunu gösteriyor. Ancak, unutmamalıdır ki, hayvanlar üzerinde yapılan deneylerde dahi bazı kayıt ve şartlara göre hareket etmek zorundayız: a) Önce hayvanlar fizik olaylarda olduğu gibi tek cinsten (homojen) değildirler. Bir hayvan ötekinin tıpatıp aynı olamaz. Aralarında

türlü yapı, davranış vs. farkları vardır, b) Hayvanlar, bitkilerden daha ziyade, bölünmez varlıklardır. Başka deyişle onlar ferttirler. Fransız filozofu E. Boutroux'nun gösterdiği gibi tabiatla fertlikler ne kadar artarsa, zaruretten o kadar uzaklaşmış olur. Başka fertlere benzemeyen bir ferdin yalnız kendine mahsus vasıfları olmakla kalmaz, aynı zamanda onun etrafına karşı nispi bir muhtarlığı, seçme gücü de vardır, c) Bundan dolayı bizim hayvanlara ait deneylerde fizik olaylara deneyi tatbik ettiğimizden başka türlü davranmamız gerekir: Hayvan karşımızda fotoğraf veya heykel gibi duramaz. Deneyi hep aynı şartlarda ve aynı şekilde istediğimiz kadar tekrar edemeyiz: Çünkü bu ikinci tecrübe sırasında hayvanın bünye-çevre münasebeti, davranışı birinciden az çok farklıdır. Bu farklar hayvan biyolojisine ait deneylerin fertlik, muhtarlık, özellik gibi vasıflardan dolayı değişken sonuçlarını kontrol edebilmek için mutlaka ihtimaliyet kadrolarını kullanmaya bizi zorlar.

B. Organların tahribi sureti ile yapılan tecrübelerdir. Mesela bazı iç gıdalar ifrazlarının azaltılması veya artırılması bazı fonksiyonların değişmesine sebep olur. Bu da onların nasıl işlediklerini açıklamamıza yarar. Buna biyolojide genel olarak "patoloji metodu" denmektedir. Bu metodu ilk defa kullanan Claude Bernard, bir organın sağlam halde nasıl işlediğini anlamak için onun bozuk şeklini görmenin faydalı olacağını ileri sürdü. Kadınların bir çorabın nasıl örüldüğünü anlamak için onu önce biraz söktükleri gibi, biyoloji âlimi de bir fonksiyonun normal halini anlamak için onun çözülmüş halinden işe başlamayı elverişli görür: Hele bu fonksiyon başkaları ile münasebeti bakımından anlaşılacak karmaşık bir fonksiyon ise. Claude Bernard'ın patoloji metodu gerek hayvan, gerek insan biyolojisinde çok kullanıldı. Patoloji yalnız bir tedavi fenni değil, biyolojinin başlıca araştırma yollarından biri haline geldi. Fransız psikoloğu Th. Ribot aynı metodu ruhi hayatımıza tatbik

çalıştı: Hafıza, dikkat, kişilik vs. hastalıklarını incelemek sureti ile bu yetilerin normal halde nasıl işlediklerini açıklamak istedi. Ancak biyoloji ile psikoloji arasında bu tarzda bir benzetme ve yaklaştırma yapmanın genelleştirme yanlışlarına kapı açan tehlikeli bir yol olduğunu, yakın zamanlarda aynı olaylara ait yeni araştırmalar göstermiştir. Mesela hafıza hastalıkları üzerindeki yeni bazı çalışmalar, yaşlılarda ilk önce en son kurulmuş hayallerin kaybolduğuna ait gözlemleri desteklememektedir.

Eskiden biyoloji adı altında tek ilim halinde tetkik edilmek istenen konunun, hayvan ve insana ait birbirinden çok farklı iki ilim olmaya doğru gittiği düşünülecek olursa, hayvan biyolojisinden insan biyolojisine şart ve vasıta ayrılığı hesaba katılmadan geçmenin imkânsızlığı anlaşılır.



C. Nihayet, en çok hayvan biyolojisinde kullanılan deney şekillerinden biri de hayat rejimi değişmesi dediğimiz deneylerdir. Bu, bilhassa son zamanlarda genetik tecrübeler için çok kullanılmaktadır. Genetikte çevre veya rejim değişmelerinin doğurduğu “mutasyon”lara ait birçok tecrübeler yapıyor. Mesela L. Dunn ile Th. Dobzhansky verasetle cemiyet münasebetini tetkik ederken bu tecrübelerden faydalanıyorlar: *Drosophila* denen sirke sinekleri üzerinde nitrate d’argent^[150] tesiriyle esaslı bünye değişmeleri olduğunu görmekte-dirler.^[151] Himalayalar’da yaşayan siyah tavşan üzerindeki tecrübeler de aynı mahiyettedir: Bunlar, kulakları, ayakları, burnu siyah öbür tarafları beyaz hayvanlardır. Deneyi yapanlar bu hayvanların kollarını kazımışlar, yenileri çıkarken ısı derecesini değiştirmişler ve siyahların beyaz çıktığını görmüşlerdir. Sarı bacaklı veya renksiz bacaklı tavuklara renksiz ve sarı olmayan gıda verildiği sırada üreyecek olurlarsa, yeni neslin bacaklarının renksiz bir hal aldığı görülüyor. Yeşillik verilirse, bu derhal genetikte tesirini gösteriyor. Bir hayvanın kanına şeker aşılama sureti ile diyabet hastalığının sebepleri meydana çıkarılmaktadır. Çevre değiştirmeleri tecrübeleri bilhassa ısı, basınç, ışık vs. tesirlerini değiştirme şeklinde tatbik ediliyor. Bu tecrübelerden en tanınmışı Hugo de Vries’in Amerika’dan Avrupa’ya getirerek Hollanda botanik bahçesinde yetiştirdiği *Oenothera Lamarckiana* denen bir çiçeğin ani çevre değişmesi yüzünden gösterdiği tür değiştirmeleridir.

Bütün bu deney şekillerinde gözlem ister istemez sathi ve suni kalıyor. Deney fizikten çok daha sınırlıdır; zira tek başına bir olayı ötekilerden ve çevresinden ayırmak çok güçtür. Aynı özne üzerinde aynı şartlara bağlı kalarak deneyi istenildiği kadar tekrar etmek çok güç, hatta bazen imkânsızdır. Halbuki deneyin esaslı şartı istenildiği kadar tekrar edilebilmesidir. Bu şart gerçekleşmeyince deneyden beklenen sonuç elde edilemez.

Biyolojik deneyde sentez de hemen hemen imkânsızdır. Yukarıda suni hücre imali için yapılan bütün teşebbüslerin nasıl sonuçsuz kaldığını görmüştük.

Hasılı biz canlı varlıkta kendisine zekâmızla hükmedeceğimiz, istediğimiz gibi ölçüp biçeceğimiz sabit bir tabiat karşısında değiliz. Tam tersine, bizden kaçan, gizlenen, her zaman bir halden başka bir hale geçtiği için, asla aynı hali olduğu gibi tekrar edilemeyen, hareketli bir tabiat karşısındayız. Bundan dolayı, fiziki ilimlerin modeline göre kurulup hazırlanmış olan eski deney kurallarını canlı varlıkların hiçbir alanında olduğu gibi tatbiki imkân yoktur.

6. Biyolojiye mahsus metotlar

Deney sırf biyolojiye mahsus olmadığına ve ancak özel şart ve kayıtlarla orada tatbik edilebildiğine göre, biyolojistin kendi alanında ayrı birtakım araştırma yollarına (procédé) sahip olması gerekir. Bunlar da sınıflama, analoji ve karşılaştırma metotlarıdır. Bu metotlar sonradan başka ilimler tarafından kullanılmış olsa bile, asıl konusunun vasıfları bakımından biyolojik ilimlere mahsusturlar.

A. Sınıflama: Sınıflama bir açıklama değildir; sadece nesnelerin veya olayların sınıf, tür ve cinslere ayrılmasından ibarettir. İlk defa sınıflama Yunanlılarda ve belki de Aristoteles'te başlamıştır. Babası cihetinden hekim (Stagirite) olan Aristoteles, mantığında tümel kavramları tarife ve sınıflamaya birinci derecede yer vermişti. Bunun için Aristoteles mantığına, tabiat ilmi gözü ile şeylerin cins ve türlere ayrılmasına dayanan bir sınıf mantığı diyebiliriz. Bununla beraber, tabiat ilimlerinde gerçek sınıflamalar çok sonra başladı: 1) Önce suni sınıflamaları görüyoruz. Şeylerin dış vasıflarına göre veya pratik bazı ihtiyaçlara göre yapılan bu sınıflamaları uzun bir süre saklamak kabil değildir. 2) Ancak nesnelerin veya olayların tam incelemesinden sonra onların en genel ve tabii vasıflarına göre yapılanlar tabii sınıflamalardır. Birincisine Linné'nin bitkiler sınıflamasını, ikincisine de Jussieu'nün ilkahı gizli ve ilkahı açık (chryptogame ve phanérogame) şeklindeki sınıflamasını misal diye verebiliriz.

Bir sınıflamada nesnelerimizi tümel kavramlara göre birbirine bağlı olarak sıralamalıyız; böylece somut ve ferdi şeylerden başlayarak ailelere, fasilelere, türlere, yüksek türlere ve en sonra cinslere doğru çıkmalıyız. Sınıflamanın kullandığı bu mertebeli bağlılık bir sınıflamaya giren nesnelerin, aynı zamanda tarif edilmelerine de yarar. Bir sınıflamada iki kuralı göz önüne almalıdır: a) Karşılıklı düzenlenme (coordination)

prensibi Cuvier tarafından ileri sürülmüştür: Genel hassalar veya vasıflar her zaman birlikte görünürler ve sabit bir bütün meydana getirirler. Bunlara organik bağlaşıma (corrélation) denir. b) Tabilik prensibidir (subordination) ki, bu Jussieu tarafından ifade edilmiştir: Şeylerin karakterleri hep aynı önemde değildir. En genelleri hâkim durumdadır. Çünkü kendilerine tabi olan karakterlerin varlığını şartlandırırılar. Bu prensipler Jussieu tarafından bitkiler âlemine, Cuvier tarafından hayvanlar sınıflamasına tatbik edilmiştir.

B. Karşılaştırma metodu: Asıl biyolojinin özelliği bu metotta görülür. İlkçağda canlı varlıklar sabit diye kabul edildiği için sınıflar ve türler halindeki sabit kadroların kurulması ilim için yetiyordu. Fakat 19. yüzyıldan beri evrim fikri gelişmektedir. Türlerin sabit olduğunu savunmaya imkân kalmamıştır. Bundan dolayı analogiler yapmak, ayrı mekân ve zamanlardaki canlı türlerini birbiriyle karşılaştırma sureti ile biyoloji, organları ve fonksiyonları gelişmeleri sırasında incelemiş olur. Bu metot sınıflama metodunu tamamlamaya yarar. Hâkim karakterlerin devam eden ve en eski vasıflar olduğu, tabi karakterlerin türler birbirinden ayrıldıkça, farklılaştıkça en yeni türlerde meydana çıkan vasıflar olduğu görülür. Canlı varlıklara ait tabi serilerin böylece tam ve yetkin mantıki bir düzen değil, ancak kronolojik ve evrimle meydana çıkmalardan ibaret oldukları anlaşılır ki, bu da biyolojik ilimleri ayıran en önemli noktalardan biridir.

7. Matematik ifade ve doğrulama

Gerek fizik, gerek hayat ilimleri gözlem ve tecrübeye dayanan, tümevarımla gelişen ilimlerdir. Bundan dolayı, formel mantık ve matematik ilimlerin sonuçlamaya, dedüksiyona dayanan düşünce yollarının tam zıttı kutuptadırlar. Böyle olmakla beraber, iki ilim zümresi arasında kesin bir ayrılık yoktur. Matematiğin tecrübeyle ne derecede ilgisi olduğunu işaret etmiştik. Tabiat ilimleri de buna karşı matematik doğrulama sonuçlamaya ulaşmak ihtiyacındadırlar. Çünkü sonuçlayıcı düşünce ve matematik ispat düşüncenin en sağlam, en kesin ve sarıh şeklidir. Herhangi bir tabiat olayını, kanun halinde ifade etmek, eğer ona en kesin ve açık şeklini vermek demekse, o halde bir tabiat olayının kanun şeklinde ifadesi yalnız bunun matematik bir kesinlik kazanması ve dedüktif bir tarzda ispat edilmesi ile mümkün olacaktır. Fikir tarihinde bu hükme açık olarak ilk defa Descartes ulaşmıştı. Onun ileri sürdüğü dört esaslı kural bütün ilimler için ideal olmuştur:

1. Bedihi, açık ve kesin olarak bilmediğimiz hiçbir şeyden hareket etmemek; böyle bir hareket noktası, zihnimizin sezgileriyle elde edilebilir.

2. Bu kurala dayanarak, bildiğimiz şeyleri içlerinde bulunan en basit unsurlara kadar ayırmak ve daha basitlerini buluncaya kadar bu yolda çözümlemeye devam etmek (tahlil).

3. Bulduğumuz bu unsurları tekrar birleştirmek üzere hareket ettiğimiz ilk noktaya kadar yükselmek (terkip).

4. Tahlil ve terkip işlemlerini iyice kontrol etmek ve yanlış bir işlem yapmadığımızdan emin olmak için onları saymak.

Descartes'ın kuralları matematikten başlamak üzere mekanik, astronomi, fizik ve başka ilimlere kendisi ve sonrakiler tarafından tatbik edildi. Descartes'ın matematik kesinliğe verdiği önem değerinden kaybetmedi. Onun çığırını devam

ettirenler (cartésien'ler), hatta ondan ayrılarak şuuru boş bir levhadan ibaret görenler (empiriste'ler) bu metodun esaslarından ayrılmadılar. Evrensel mekanizm varsayımının tabiat ilimlerinde yayılması, daima karışımından basite ve en basite kadar inmek için insan zihninin yaptığı bu sürekli çabalar sonucunda meydana gelmiştir. Descartes'dan beri tabiat olaylarının incelenmesi yolunda ilerlendikçe, fizikten kimyaya, oradan canlı varlıklar ilmine geçilmiş, her derecede biraz daha kompleks olaylarla karşılaşmış. Descartes'ın kurallarına uygun olan bir düşünce tarzı ile kompleksi basite indirmek veya basitin kanunları yardımı ile açıklanmak istenmiştir. Bu düşünce tarzında matematik her zaman ilk örnek vasfını sakladı. Herhangi bir bilgiye, ona yaklaştığı nispette kesin, ondan uzaklaştığı nispette müphem ve belirsiz gözü ile bakıldı.

Fiziki ilimlerle biyolojik ilimlerde matematik doğrulamanın iki rolü (iki görevi) olduğu kabul edilmiştir:

1. Matematik bir şekilde ispat etmek; bunun için de her şeyden önce tabiat olaylarına matematik ölçüyü tatbik etmek demektir. Isıyı, ışığı, elektrik veya su enerjisini ölçmek mümkündür. Çünkü onun belirli bir zaman süresindeki miktarını ölçü birimi olarak alıp bütün zamanlar için kullanabiliriz. Kimyada da atomik veya moleküler ağırlığı ölçmek kabildir. Fizik ve kimya olaylarının bizim tarafımızdan tadılan, görülen nitelikleri ölçülemezse de onların şiddetleri, süreleri ölçülebilir. Çünkü bu olaylar aynı cinstendirler, bölünebilirler. Fakat canlılara ait olayları, mesela sindirimi, sinir etkisini, kan dolaşımını acaba aynı şekilde ölçmek mümkün müdür? Vakıa bu olaylar da bize bazı ölçü birimleri veriyorlar: Kan miktarını saymak için kırmızı kan küreciklerinin istatistik hesabını yapmak gibi. Fakat canlı varlıkların ölçülmesini güçleştiren cihet, bu varlıkların ferdi yapılarıdır. Bir organizmada ölçtüğümüz şeyi başka organizmalara nasıl

yayabiliriz? Bütün organizmaları ayrı ayrı ölçmek mümkün müdür? O zaman ya istatistik yardımı ile takribi hükümlere ulaşmak yahut “tipik” saydığımız misallerle kanmak gerekir ki, her ikisi de fizikteki ölçüye benzemez. Ölçtüğümüz olaylara artık hesabın, cebirin işlemlerini tatbik ederek, bunları diferansiyel denklemler halinde ifade etmek mümkündür.

2. Matematik bir tarzda göstermek: Burada artık ispat etmek ve açıklamak bahis konusu değildir. Yalnızca bir olay zümresini başkalarına en açık ve en kolay bir tarzda anlatabilmek için onun matematik bir kalıba girmesi bahis konusudur. Çünkü tabiat olayları çok manzaralıdır, hele ferdi nitel (qualitatif) farkları hesaba katılınca ilk bakışta anlaşılamayacak bir karmaşıklık gösterirler. Bu olaylar arasında elde ettiğimiz sabit münasebetleri açık ve seçik olarak gösterebilmek için matematik bilgilerin bazı ölçülerinden faydalanabiliriz: Bunların başında grafikle gösterme gelir. Mesela hava ısısına dair yapılan tecrübelerin çeşitli saatlere göre sıralanması sureti ile bir cetvel elde edebiliriz. Bu cetvelde sıcaklık miktarları düzenli değildir. Bu tarzda karışık bir cetveldен ısı yükselme ve alçalmasına dair tam bir fikir edinilemez. Bazen bu düzensiz yükselip alçalmalar daha bariz olabilir. O zaman Descartes mihverleri, koordinatlar imdadımıza yetişir. Bu koordinatın bir kenarını derecelere öte kenarını saatlere ayıracak olursak şöyle bir grafik elde ederiz ki, yaptığımız cetvele göre çok daha açık ve belagatlidir. [\[152\]](#)

Böylece elde ettiğimiz grafik aynı zamanda bir fonksiyon münasebetini de ifade eder. Eğer değişken ile fonksiyon arasında sabit bir nispet olduğunu ispat eder ve bunun da başka değişkenleri olmadığını gösterirsek, bu grafik bir tabiat kanunu halinde gösterilebilir. Kompleks hallerde birkaç değişkeni hesaba katarak çeşitli grafiklerin bileşkesini almak mümkündür. Bazı kompleks hallerde grafikler birbiriyle çatışır. Yahut aynı olayda

rolü olan birçok faktöre göre türlü grafik çizilebilir. Bu temsil ve ifade şekli fiziki ilimlerde (meteoroloji, astronomi, fiziğin türlü dalları) çok kullanılmaktadır. Fakat biyolojik ilimlerde aynı derecede olmamakla beraber (mesela genetikte, fizyolojide, patolojide vs.) kullanılmaktadır.

8. Biyolojinin büyük kuramları

Biyolojide türler arasındaki münasebetlerin incelenmesi, bir türden öteki türe geçilebildiğini gösteren yeni tecrübelerin yapılması Yunanlılardan beri sürüp gelen eski bir sanıyı, yani türlerin sabitliği sanısını sarstı. Aristoteles ve bütün ortaçağa göre türler sabittir. Onlar varlığın dereceleridir. Ortaçağda tasavvuf (Yeni Platonculuk tesiri ile) varlık türlerinin aynı kaynaktan çıktıkları ve yine oraya dönecekleri fikrine bağlı olduğu için, orada bir çeşit değişme fikri görülür. Fakat bu değişme tabiat olaylarına ait münasebetlerden doğan bir sonuç değil, metafizik bir fikir gelişmesinin görünüşüdür. İhvan-üs-safa'da rastlanan bu görüş tarzını Dieterici gibi bazı Alman felsefe tarihçileri yeni evrim fikirlerine benzetmeye kalkmışlarsa da bu benzetme pek yerinde görünmüyor.^[153]

A) Türlerin sabitliği fikri biyolojik ilimlerin gelişmeye başladığı 18. yüzyıl sonlarına kadar devam etti. Bu fikir büyük zooloji âlimlerinden Cuvier tarafından savunuldu. Ona göre türler sabittir ve sabitlik fikri organik yapının rasyonel vasfı üzerine dayanıyordu. Bu düşüncede olanlar olgun bir sanat eserinin herhangi bir parçasının en ufak değişmesinin onu bütün estetik değerinden yoksun edeceği ve mahvedeceği gibi, bir organizmin değişmesinin de onda hayatı imkânsız hale koyacağına inanıyorlardı. Paleontoloji vesikaları, bununla beraber, bazı türlerin ortadan kalktığını, bazılarının yeniden meydana çıktığını gösteriyor. Fixisme taraftarları bunu yeryüzü tabakaları arasında meydana gelen büyük çöküntüler ve yıkımlarla (catastrophe) açıklıyorlar. Onlara göre bu yıkımlar sonucunda bazı bitki ve hayvan türleri yeryüzü tabakaları arasında tamamen mahvolmuş ve yalnız fosilleri kalmıştır. Hakikatte hiçbir evrim yoktur.

B) Sabitlik kuramı türün, ferde üstün olduğu esassından hareket ediyor. Halbuki Lamarck, Zooloji Felsefesi (Philosophie

Zoologique) adlı eserinde (1809) asıl gerçek saydığı fertten hareket etti. Fert, bağlı bulunduğu şartlar toplamının yani çevresinin tesiri altındadır. Çevre tesiri ile fertler yavaş yavaş değişirler. Bazı organlar gelişir, bazıları görevini kaybeder ve ferdin aldığı tesirler verasetle nesillere geçer, böylece türler de değişir. Lamarck'a göre bitkilerde çevrenin tesiri doğrudan doğrudur. Mesela su ranunculus'ünün sulak bir yerde iplik halinde yaprakları vardır. Suyun yüzünden yukarı çıkınca yapraklar şekillerini değiştirir, geniş yüzeyler halini alırlar. Hayvanlarda bu tesir dolayısıyladır. Çevre ihtiyaçları gerektirir, o da alışkanlıkları doğurur. Alışkanlıklar bazı organları kuvvetlendirir, bazılarını zayıflatır veya yok eder. Lamarck bunu "fonksiyon organı yaratır" formülü ile ifade ediyor.

C) Charles Darwin Türlerin Kökeni (Origin of Species) adlı kitabında (1859) hayvan türlerine ait yaptığı birçok gözlemlere dayanarak yeni bir değişme kuramı ileri sürdü. Bu gözlemler Galapagos Adaları'nda ve Güney Amerika'da 1831-1836 arasında yapılmıştı. Çıkardığı başlıca sonuç şu idi: Kuzeyden güneye doğru gidildikçe çok yakın türlerin art arda geldikleri görülüyor. Komşu türler farklı meskenlere, hayat şartlarındaki değişmelere intibak sureti ile değişikliğe uğrayan aynı ecdat formunun nesilleri olabilirler. Fakat bu varsayım da bir açıklama istiyordu. Darwin bunu Malthus'un tezinde buldu. Malthus'a göre nüfus geometrik silsileye göre arttığı halde, gıda maddeleri sayı silsilesine göre artmaktadır. Buradan, gıda güçlüğü, hayat mücadelesi doğar. Darwin'in açıklaması faydalı değişme, tabii seçkinlik, en kabiliyetlilerin devamı denen üç kavramla gelişmiştir. Varsayım deneyle doğrulandı. Suni seçkinleşme sayesinde Darwin birçok güvercin türlerinin aynı ortak güvercin türünden çıktığını gösterdi.

Her iki evrim kuramında ortak nokta, onların kazanılmış vasıfların nesle geçmesi denen bir postulata

dayanmalarıdır. Bu postulat uzun tartışmalara kapı açtı, onu reddeden yeni tecrübeler yapıldı. Bu suretle yeni görüşler doğdu.

D) Weismann ve Nagaeli gösterdiler ki, hücrenin hayatı boyunca kazandığı vasıflar nesle geçmiyor. Çünkü bu vasıfların doğurduğu alışkanlık yalnız dışta, yani soma'da kalıyor; germen'e, içe nüfuz edemiyor, halbuki veraseti gerektiren hücrenin iç yapısıdır. Bu şiddetli tenkitler Lamarckçılığı da, Darwinciliği de sarstı.

Öteden, Hugo de Vries çevre tesirinin meydana getirdiği değişikliğin ferdi olduğunu gösterdi. Vakıa verasetten (soyaçekmeden) ileri gelen değişimler vardır, fakat bunlar ani, sert, süreksiz tesirlerden ileri gelir. Bu zatın OEnoteria denen bitki üzerinde yaptığı tecrübelerle elde ettiği bu sert (brusque) değişimlerden dolayı bu kurama mutationnisme (değişim teorisi) denmektedir. Bu tecrübelerden sonra kazanılmış vasıfların nesle geçmesi meselesi yeni bir safhaya girdi. Dereceli alışkanlıklar hücrenin yapısında bir değişiklik yapamaz. Fakat ani tesirler hücreler arasındaki işlevsel münasebeti değiştirir. Soma'da hiçbir değişiklik olmaksızın, bu değişimler nesle geçer. Buna dair yukarda bazı misaller vermiştik. ^[154]

E, Böylece, evrim kuramı tamamen tecrübi bir mahiyet aldı. Önce bitkiler, sonra hayvanlar, hatta insanlar üzerinde yapılan tecrübelerle farklı üreme hücrelerine (gamete) sahip organizmlerin karışmasından yeni türlerin veya tür içinde özelliklerin meydana çıktığı görüldü. Ayrıca çevreye ait ani değişimlerin tesirleri tecrübe edildi. Bütün bunlar biyolojide mutasyon kuramına dayanan yeni bir ilmin, genetiğin doğmasına sebep oldu. Genetik artık eski hayat ilimleri gibi tasvirici değildir. Basit nedensellik münasebeti de aramaz. Konusu gereği olarak istatistiği kullanır ve ihtimalî determinizm arar. Genetik şimdiki halde biyolojinin en verimli ve canlı kısımlarından biri olmuştur.

Nazariyelerin tartışmasında göze çarpan esaslı nokta şudur: Canlı varlıklar eskiden zannedildiği gibi asla değişmeyen sabit varlıklar değildir. İç ve dış şartların değişmesine bağlı olarak değişikliğe elverişlidir. Bu değişmeler bir yandan Darwin'in, Lamarck'ın gösterdikleri gibi mükemmelleşme, üstün vasıflar tarzında adeta bir "gaye"ye çevrilmektedir. Bir yandan da ani değişmeler (kromozomlarla açıklama) gibi tamamen tesadüfi ve muhtemel bir tarzda olmaktadır. Fakat bu iki zıt görüş birbiriyle çelişmemektedir. Çünkü genetiğin yaptığı tecrübelerdeki tesadüfi ve muhtemel değişmelere rağmen, bütün canlılarda bir gayeye doğru yönelme, Darwin'in tabiri ile seçkinleşme, Lamarck'ın tabiri ile intibaklılıkta görülüyor, öyle ise canlıların evrimine tesadüfler arasındaki bir seçkinleşme ve mükemmelleşme mi diyeceğiz? Yoksa bir kısmı tesadüfi, bir kısmı gayeli midir? Organizmada fiziksel-kimyasal görüşle bünyeci görüş zıtlıklarına rağmen birbirini tamamladıkları gibi, evrimde de sürekli ve süreksiz, tesadüfi ve gayeli iki görüş zıtlıklarına rağmen birbirini tamamlamaktadır. Fizik âlemde genel kanun aksedilebilirlik vasfını gösterdiği halde, termodinamikte entropie prensibinin aksedilemez bir kanun olduğunu ve bu bakımdan bütün fizik âlemi sarstığını görmüştük. Fizik âlemdeki bu tezat aynıyla canlılar âleminde de vardır. Canlılar tesadüfi olarak değişirler ve mükemmelleşirler sözleri iki farklı ve zıt önermedir. Bununla beraber hayatın mahiyeti bu zıtlığı kabule bizi zorlamaktadır. Buna evrim sürecinin dyadique karakteri diyoruz. Bundan dolayı hayati evrim süreci de bilgi sınırlarını kuşatan bir aşkınlığı kabule bizi zorlamaktadır. Burada genetikçiler konunun tamamen tecrübi bir şekil aldığını ve ihtimaliyet hesabı ile meseleyi çözebileceklerini iddia ederek zıtlığı kaldırmaya çalışırlar. Fakat hakikatte tecrübe başka kuramları için de mümkündür ve bunun yapıldığını gördük. Ancak bu onların birbirleriyle çatışmalarına

ve ilmin temelinde devam eden esaslı antinomileri yaratmalarına engel olamamaktadır.

Darwin'den sonra evrim kuramı türlü şekiller aldı. Lamarck ve Darwin'in evrimi dış faktörlerle açıklamasına karşı, Orthogenèse kuramı evrimi başlıca organizmin iç faktörleri ile açıklamaya çalışıyor, bunun için de kelebekler, renkli böcekler vs'nin cilt renklerinin meydana çıkışı üzerinde etraflı gözlemler yapıyordu. Öte yandan, kazanılmış vasıfların nesle geçmediğine dair hücre gözlemlerinin tesiri altında evrim kuramlarına karşı tepkiler de uyanıyordu. Bunlardan mesela Vialleton'a göre dış tesirler yalnız form'u değiştirir, fakat organisation'u değiştirmez. Halbuki asıl türlerin değişmesi bu ikincisi ile mümkündür. Öyle ise evrim türler arasında değil, ancak bir tür içinde olabilir.

Darwin'in yeğeni Galton onun soyaçekime dair fikirlerini insanlıkta ruhi vasıfların kuşaktan kuşağa geçmesi olayına tatbik etti. Öte yandan, Mendel'in bitkiler alanında yaptığı ani değişme gözlemlerini de Vries birçok çiçeklere, başlıca Oenothera Lamarkiana denen çiçeğin 16 çeşidine tatbik etti. Bateson ve Tchermack bunu hayvanlarda da denediler. Daha sonra Nancy Üniversitesi'nden Cuénot bütün evrim olaylarını mutasyonlarla açıklamada çok ilerledi. Fakat mekanik izahı yetmez bularak finalist izahlara da başvurdu. Amerika'da Morgan drosophile denen sirkesineği üzerinde çok geniş istatistik tetkiklerle mutasyon olaylarının matematik bir tarzda açıklanmasının mümkün olduğunu gösterdi.

Mutasyon fikri sarsılmış olan evrim kuramına sanki taze bir aşı tesiri yaptı. Böyle olmakla beraber, yine yeni Darwinciler, yeni Lamarkçılar, orthogenèse'ciler vb. aralarında tam anlaşmış değildirler. Tek bir evrim kuramı yoktur. Ancak kanıtların

imposer ettiği bir evrim olgusu vardır.

20. yüzyılda fizyolojinin en bariz ilerlemelerinden biri fizik ve kimya metotlarının biyolojik problemlerin halline tatbikidir. Denebilir ki, fizyoloji hatta bu problemlerin çözülmesinde biophysique ve biochimie (hayati fizik ve hayati kimya) şeklini almıştır. Colloide'ler fizik ve kimyasının biyolojide çok büyük bir önemi vardır. Çünkü canlı hücrelerin içindeki protoplazma colloide'lerden ibarettir. Aynı cismin ziraatte de çok önemi vardır, zira eskiden aşınmış kayalar ve çürümüş bitki ve hayvan maddelerinden ibaret sanılan toprağın bünyesinde de mikropların esaslı bir rol oynadığı uzvi olan ve uzvi olmayan colloide'lerin bulunduğu anlaşılmıştır. Colloide'lerle cristalloide'ler arasındaki fark 1850'de Graham tarafından meydana çıkarıldı. Şeker ve tuz gibi bir cristalloide'in mahlûlü, tecanüslü bir sıvı olduğu halde, bir colloide mahlûlü iki ayrı safhadan ibaret olup tecanüssüzdür. Bazı colloide cisimcikleri o kadar iridir ki mikroskopla görülürler. Bu cisimciklerin düzensiz hareketi 1828'de Brown, 1908'de Perrin tarafından tespit edilmiş olup "Brownien hareket" diye tanınmaktadır ve civar moleküllerin bombardımanından ileri gelir.

Daha küçük colloide cisimciklerinin hassalarının incelenmesi Zsigmondi ve Siedentopf tarafından 1903'te ultramikroskopun icadı ile mümkün olmuştur. Ondan daha kuvvetli olan elektron mikroskopunun sonradan elektronların hareketlerini incelemeyi sağladığını görmüştük. Colloide'ler elektriki hassalarını tetkik etmek sureti ile çok iyi aydınlandılar. Colloide cisimcikleri bir elektrik kuvvet alanının (champ) tesiri altında her yöne doğru yer değiştirirler: Müspet ve menfi elektrik yükleri (şarjları) vardır. W. B. Hardy gösterdi ki, civarda sıvı hafif asitten kaleviye değiştirildiği zaman bazı colloide'lerin şarjı bozuluyor. Kısaca, elektrik şarj colloide mahlûllerinde büyük rol oynuyor.

Colloide'lere ait incelemeler hayati olayla kimya olayı arasındaki sıkı bağlantıyı da gösterdi. Proteinler, fosfatlar vs. gibi türlü cevherler kanda ve dokularda bulundukları gibi nötr tuzları meydana getirmek üzere asitler üzerine tepki yaparlar. Dokuları asitlerin tesirinden korurlar; bundan dolayı onlara tampon derler. Biochimie'nin ilerlemesi sayesinde gıda maddeleri ve tesirleri problemi de hallolmuştur. F. G. Hopkins 1912'de bu alanda esaslı tecrübeler yaptı. Böylece vitaminlerin beslenmedeki tesiri ve rolleri meydana çıktı. Hangi vitaminin hangi organ veya cihazın, dokunun gelişmesine hizmet ettiği anlaşıldı. Ayrıca vitaminlerle elektromanyetik dalga uzunluğu arasındaki münasebet de görüldü (Lakowsky'nin eserleri bu konuya değinmektedir). Atom ve molekül ağırlığına ya da elektron ve proton sayılarına göre fizikte cisimlerin tabloları yapıldığı gibi aynı suretle vitamin çeşit ve miktarına göre besinlerin tabloları yapıldı.

İç guddelere (glande endocrinienne) ait araştırmalar ilerledi; bunların vücudun gelişmesindeki ve bazı fonksiyonların işlemindeki rolleri çok sarıh olarak görüldü. Bir kısım hastalıkların bu yoldan iyileştirilmesi mümkün olduğu gibi, mizaçlar ve karakterler üzerinde iç gudde ifrazlarının rolleri de tespit edildiği için bu çalışmalar characterologie'nin gelişmesini temin etti. Bu alandaki çalışmalara 1902'de Bayliss ve Starling başlamış iseler de 20. yüzyılın ortalarına doğru Banting, Kendall, Harington vb. çalışmaları ile çok ilerledi. Japon âlimi Takamine hypophyse guddesini inceledi; cücelik, gigantisme, acromégalie gibi anormal bünyelerin bu gudde ile doğrudan doğruya ilgili olduğu görüldü.

Vücuda çeşitli virüsleri aşlamak sureti ile onlara karşı mukavemet temin edildi. Vücut bu virüslere alıştığı için artık onların darbesinden rahatsız olmayacak hale geliyor. Buna genel olarak muafiyet (immunité) denmektedir. Biochimie bu sayede

pek çok hastalığı önlemeyi temin etti. Bunun biyolojiden başka demografya (nüfus ilmi) ve sosyolojide de tesirleri oldu.

[*1] “Mevhum” sözcüğü “vehim”den gelir ve “hayali” anlamında da kullanılır. (Yay. Haz.)

[1] Epik tarzda yazılmış şiirler. (Yay. Haz.)

[2] “Jain” terimi Sanskritçe “Jina” (fatih) kelimesinden türetilmiştir. Mahavira’nın (MÖ 599-527) kurucusu olduğu bu din, “Jainizm”, “Caynizm” ya da “Caynacılık” diye adlandırılır. (Yay. Haz.)

[3] İlkel; iptidai. (Yay. Haz.)

[4] Birçok klanın bir araya gelmesiyle oluşan topluluk (Yunanca: “phratria”). (Yay. Haz.)

[5] L. Lévy-Brühl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures; La mentalité primitive; L'âme primitive: La mythologie primitive; L'idée de nature et de surnaturel vs.

[6] “Çelişmezlik”, “Özdeşlik” ve “Üçüncü Halin İmkânsızlığı” (Tertium non datur) ilkeleri. (Yay. Haz.)

[7] Sebeplik: Nedensellik (Yay. Haz.)

[8] Lévy-Brühl, Les carnets de Lucien Lévy-Brühl, 1949.

[9] Olivier Leroy, *La raison primitive*, Geuthner, Paris
1927.

[10] Van der Leeuw, La religion et la pensée primitive, P. U. 1948.

[11] Hesiodos, Les travaux et les jours (İşler ve Günler),
çev. E. Bergongnan, ed.-Garnier, Paris)

[12] Yeni Bilim (Yay. Haz.)

[13] Tarihin bir devreyi tamamladıktan sonra tekrar yeniden aynı devreye başladığını ifade eder.

[14] Tanrı (Fransızca). (Yay. Haz.)

[15] Türkçe “bilge” diyorlarsa da, bu kelime daha çok bilici (âlim) anlamına gelir.

[16] İzafiyetçi. (Yay. Haz.)

[17] İzafiyet. (Yay. Haz.)

[18] Burada genel olarak tarihi görüşün rölatifliğine karşı Bergson felsefesinin “mutlak” aradığını unutmamalı.

[19] Sokrates'ten önce sofistler, Yunan devrinin sonu ve Roma'da şüpheciler (Pyrrhon, Sekstus Empirikus, Aenesidemus, vb.) bunlardandır.

[20] Le Dantec, tekâmülün ilk ve şüpheli varsayımlarına dayanarak ilmi bir ahlak kurmak istiyordu. Metchnikof da tıbbın ilerlemesi sayesinde ve sağlık bilgisi yardımı ile ahlak meselelerini halledeceğini zannediyordu. Bütün bunlar “kural”ları, “ideal”leri, “olması gereken”leri “olanlar”la açıklama şeklindeki hatalı bir yolun en az başarılı tecrübeleridir.

[21] Aldous Huxley, *La philosophie éternelle* adlı eserinde sanatçı gözü ile böyle birtakım seçmeler yapıyor.

[22] “Conversion”un karşılığı, yalnız din değiştirmek değil, ruhi büyük ve şiddetli bir değişmeyle yükselmeye delalet eder.

[23] [Aristoteles'e göre felsefe,] ilk prensiplerin, ilk sebeplerin ilmidir (Métaphysique, çev. Tricot, I, s. 8).
[Aristoteles,] “filozof bilginin bütününe kavrar” diyor (s. 6).

[24] Descartes bu evrensel ilim telakkisini Metoda Dair Konuşma'da (Discours de la méthode) açıklar.

[25] Fr. Tümel Uygunluk. (Yay. Haz.)

[26] Reichenbach pozitivisme tabirini kabul etmiyor, hatta ona karşı cephe alıyor.

[\[27\]](#) Correspondance

[28] Alm. Protokolsätze. (Yay. Haz.)

[29] Heterojen (Yay. Haz.)

[30] “İkilik”. (Yay. Haz.)

[31] Bu “kuşatan” (Ergreifende) kavramını kullanan günümüz filozoflarından Karl Jaspers’dir.

[32] Karl Jaspers Philosophische Glauben.

[33] Heimseuth, Felsefe Hakkında İlk Düşünceler.

[34] Sens Commun.

[35] Karl Jaspers, Einleitung in die Philosophie.

[36] Yunan mitolojisinde bu Okeanos'dan Hesiodos, Théogonies adlı eserinde bahseder.

[37] Eski Yunanca; hyle “madde”, zoe “hayat” anlamındadır. (Yay. Haz.)

[38] Demokritos atomların yuvarlak, köşeli, çengelli, sivri türlü şekilleri olduğunu ve varlıklar arasında farkların buradan çıktığını farzediyordu.

[39] Eski Yunanca olan bu sözcüğün birçok anlamı vardır; burada daha çok “yargı”, “doğruluk”, “adalet” anlamlarında kullanılıyor. (Yay. Haz.)

[40] Aynı ekolden Melissos, tersine, varlığın sonsuz olduğunu söylüyor.

[41] Mantık Tarihi adlı kitabımıza bk. 1942.

[42] Bu diyalogun asıl adı Politeia'dır. Fransızca'ya République diye tercüme edilmiştir. Platon'un bir de Politique adlı, hayatının son devresine ait bir diyalogu vardır.

[43] Diké asıl adalet ve haklılık demektir. (Bkz. Dipnot 44 – Yay. Haz.)

[44] “Gerekli” déterminé karşılığıdır; “gerekcilik” déterminisme, “gereksizcilik” indéterminisme, “gerektilme” détermination olur.

[45] Contemplatif.

[46] [Fr.] Innéisme, rationalisme, idéalisme
transcendental.

[47] Aquino'lu Thomasso Hıristiyan ortaçağının en büyük filozofu olup, İslam kelamcılarını ve İbn Rüşd'ü tenkit ederek Aristoteles sistemine kendi dini kanaatleri ile uzlaşan bir şekil vermeye çalışmıştır.

[48] Mesela Gazalî El-Munkiz'de akli tenkit ederken sofistlerin kanıtlarını kullanıyor.

[49] Logique du cœur.

[50] Spinoza'nın Etika'sı (Türkçe tercümesi, H. Z. Ülken)

[51] Materyalizm ve spiritüalizm varlığın temelini madde veya ruh sayan iki zıt felsefe görüşüdür ki ilkçağdan beri temsilcileri vardır.

[52] İslam âleminde vücudiyye veya vahdet-i vücud denen cereyan panteizme benzer, fakat aynı değildir. Bazıları onu panteizm karşılığı saymışlardır.

[53] Descartes'a göre şuur cevherinin iki sıfatı düşünce ve irade, âlem veya varlık cevherinin iki sıfatı uzam (étendue) ve harekettir (mouvement).

[54] Criticisme.

[55] K. Jaspers, Philosophische Glauben.

[56] Sokrates, “Bütün bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir” diyordu. Mutlak sahasına ait bu bilinemezlik onda nefis bilgisini kuşatıyor.

[57] Bununla birlikte Hükmün Tenkidi adlı kitabında böyle bir tabiat metafiziğine girişmektedir.

[58] Schopenhauer ve Schelling'in bu konudaki hal tarzları arasında derin fark vardır. Birincisi “nesnel idealizm”, ikincisi “irade metafiziği” diye adlandırılabilen bu görüşlerden etraflı olarak bahsetmeye konumuz elverişli değildir.

[59] Gomperz, Les penseurs de la Grèce, C.1; John Burnet, L'Aurore de la philosophie grecque, Jean Voilequin, Les penseurs grecs avant Socrate (De Thales de Milet à Prodikos), Garnier.

[60] Yunan felsefesinde ise sofistlik önce gelmiş, onun şiddetle tenkit edilmesinden sonra sistemli mantık doğmuştur.

[61] Çin mantıkçısı Gazalî gibi “kalp gözü”nü ayırıyor. Fakat ona beş duyu üzerinde onları seçecek hâkim bir rol vermiyor.

[62] Yunan felsefesinde buna On, Fransızca'da tre, İngilizce'de Being, Almanca'da Sein, Türkçe'de Varlık, Arapça'da Vücut deniyor.

[63] Burada Çin mantıkçısı, Platon'un bölüm metodunu ve yine Platon diyaloglarında anlatılan Sokrates'in "tümevarım"ını hatırlatıyor.

[64] Çin mantıkçısı burada tamamen Yunan şüphecileri gibi düşünüyor ve duyuların yanılmalarından başlayarak duygular ve fikirlerin yanılmalarına doğru yükseliyor.

[65] Zenker, La philosophie chinoise. Masson-Oursel, La Philosophie en Inde. Masson-Oursel, Le Pensée en Orient, Ar-Colin 1947. H. G. Crell, La pensée chinoise, de Confucius à Mao-Tseu-Tong, Payot, 1955.

[66] Buna yeni bir terimle Stoahılar (stoicien) diyorlar.

[67] Extension, compréhension.

[68] Ses benzerliği olan sözler. (Yay. Haz.)

[69] Aristoteles'in Organon'unun ilk üç kitabı Prof. Hamdi Atademir tarafından tercüme edilmiştir.

[70] Signification.

[71] Majeure, Mineure.

[72] Zaruri.

[73] Beyani.

[74] H.Z. Ülken, Fransızca'dan hareketle orijinal metinde “vrai”ye (doğru) karşılık gelen V, “faux”ya (yanlış) karşılık gelen F harflerini kullanıyordu. Biz anlaşılabilmesi amacıyla V yerine D, F yerine Y kullanıyoruz. (Yay. Haz.)

[75] (•) ile gösterilir. Conjonction işaretidir.

[76] Thomas Greenwood, Les fondements de la logique symbolique, Hermann ed. 1938.

[77] Louis Rougier, La science de la connaissance.

[78] Bu itiraz Reichenbach'a karşı ihtimaliyet hesabındaki yeni buluşları ile tanınan von Mises tarafından ileri sürülmüştür.

[79] H. Z. Ülken: Yirminci Asır Filozofları, “Reichenbach” faslı. 1936.

[80] Louis Rougier, *La science de la connaissance*, 1958; H. Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935; Carnap, *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1941.

H. Reichenbach, *İhtimaliyet Mefhumunun Mantiki Esasları*, Çeviren: Nusret Hızır (Felsefe Yıllığı, 1935).

[81] Bu bahsi “İhtimaliyet Kadroları” adı ile başka bir kitabımızda inceleyeceğiz.

[82] Evvelki fasılda bilgi kuramı ile metafiziğin çatışmasından bahsederken Hegel diyalektiğinin doğuşu ve kayboluşuna temas etmiştik. Burada aynı konuyu mantık problemi içinde ele alıyoruz.

[83] Bunun için de geometrilerin ancak uzlaşım (convention) halinde doğrulukları olduğunu kabul etti.

[84] Bu fikri H. Reichenbach geliştirmiştir.

[85] Matematikte, formel olması bakımından yalnızca zihni ve formel münasebetlerin icat edileceğini, matematik keşif olmadığını söyleyenlere karşı, matematiği gerçek veya ideal varlık alanı sayınca, sezginin rolünü görünce “matematik keşif”ten bahsetmek lazım gelir.

[86] Godeaux, Les géométries.

[87] Vérification.

[88] Non-arguésien geometri deyince Desargues'in projektif geometrisinin postulatlarından ayrılan geometri anlaşılır.

[89] Matematikçi işlemlerinde ilerlerken sezgiye dayanarak yeni bir alana girer, ondan sonra yine formel sonuçlamasına devam eder, ama bu sezgi ile formel düşünceyi aşan yeni bir şey yapmış bulunur. Bu matematik “inşa”dır (Brouwer’ e göre).

[90] Lucien Godeaux, Les Géométries, 1937; Maurice Pucher, Essai sur hyperespace, 1905; Gaston Bachelard, L'Expérience de l'espace, 1937.

[91] Hermann Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, 1927.

[92] E. Kant, Critique de la Raison Pure, “Schématisme du nombre”.

[93] E. Husserl, Philosophie der Arithmetik.

[94] Kerim Erim, Nazari Hesap (“Cümleler Nazariyesi” faslı).

[95] E. W. Beth, La Crise de la raison et la logique,
Louvain, 1957.

[96] Nicolai Hartmann, *Métaphysique de la connaissance*
(Fransızca çevirisi).

[97] Onlardan kurtulabilmek için matematikte sonsuz kavramının türlü şekillerinden vazgeçmek lazım geliyor. Bu yolu tutan matematikçilere “sonlu” matematik yapanlar (finitistes) deniyor. Fakat “sonsuz” bir fantezi değildir, ilmi zaruretlerden doğmuştur.

[98] E. Meyerson, Identité et réalité; De l'explication dans les sciences; Dédution relativiste; Cheminement de la pensée, vs.

[99] Bu “bilgi ve değer” problemlerinin ayrıca incelenmesine bağlıdır.

[100] Sırf lisanın müphemliğinden ileri gelebilirler.

[101] E. W. Beth, Les Fondements logiques des mathématiques, Louvain, 1950 (“Les antinomies”).

[102] Logique polyvalente veya plurivalente diye tanınan bu mantık hareketleri en çok Polonyalı mantıkçılar tarafından 1930'dan beri ileri sürülmüştür.

[103] Matematik buna ancak kendini daraltarak, “sonsuz” bahsinden vazgeçerek ulaşabilir; bunun da imkânsızlığını gördük. Şu halde antinomiler kaçınılmaz sonuçlardır.

[104] Fakat bu kısım asıl ortaçağda İbn Sina tarafından Şifa'nın bir faslında incelenmişken, Latince çevirilerinde Aristoteles'in eserleriyle ve De Mineralibus'le karıştırılmış, uzun zaman Aristoteles'in zannedilmiştir.

[105] J. Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive*, C. I, ("Quatre méthodes de la recherche expérimentale"), s. 425-484.

[106] Whewell, De la construction de la science, çev. P. Blanche, 1938.

[107] Abel Rey, La philosophie scientifique. A. Rey başlıca loi causale (nedensellik kanunu) ile loi modale'ı (tavır kanunu) ayırıyor, rakkas kanununu ikinciye misal olarak veriyor.

[108] S. Daval et B. Guillemain, Philosophie des sciences, 1950.

[109] Charles Fabry, Physique et astrophysique, 1935
("Physique céleste et physique terrestre"), s. 127_175.

[110] Charles Brunold, L'Entropie, édit. Mason, 1930.

[111] J. S. Mill, Logique déductive et inductive.

[112] Tecrübeden ayrı olarak laboratuvarda yapılana deney (expérimentation) diyoruz.

[113] Aristoteles zamanında böyle zannediliyordu.

[114] John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive*, 2 cilt, 1889. (Fransızca'ya çev. P. Louis Peisse) s. 285: “Toutes les sciences déductives sont inductives”).

[115] Lachelier, Le Fondement de l'induction.

[116] Bunun için Türkçe’de Nusret Hızır tarafından çevrilen Reichenbach’ın “İhtimaliyet mefhumunun mantıki esasları” adlı yazısı ile (Felsefe Yıllığı, C. II, 1935), yine N. Hızır’ın “Olasılık” adlı yazısına (Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi) bakınız.

[117] Bunlar farazi bir olayı, mesela elektriği doğrulamak için baş vurduğumuz ışık, ses, ısı, titrem, kuvvet vs olaylar gibidir ki $A = a_1, a_2, a_3 \dots a_n$ şeklinde ifade ederiz. $a_1 \dots a_n$ olayları A 'ya eşit değer olan protokol tecrübeler toplamıdır.

[118] Principe d'incertitude veya principe d'indétermination (Unbestimmtheit).

[119] Işık cisimciği (corpuscule).

[120] Bu fikri en tam ifade eden Laplace'dır.

[121] Lupasco, L'Experience microphysique et la pensée humaine, P.U.F.

[122] Louis de Broglie, “Yeni fizikte dalga ve cisimcik”
(Felsefe Yıllığı, 1935).

[123] Commode, commodisme ilim felsefesindeki bir nevi pragmatisme'dir ki, H. Poincaré'nin conventionalisme ile beraber pragmacılığın ilim alanında bu yüzyıl başında bir süre için kazandığı başarıyı gösterir. Fakat bu hareketler 1915'ten sonra gittikçe gerilemektedir.

[124] Pierre Duhem, La Théorie physique.

[125] Emile Meyerson, Identité et réalité. De l'explication dans les sciences, Cheminement de la pensée, vs kitaplarında bu tezi savunuyor.

[126] Bu eser Avni Yakalıoğlu tarafından 1954'te Türkçe'ye çevrilmiş ve neşredilmiştir.

[127] Metoda Dair Konuşma, Türkçe'ye çeviren Mehmet Karasan.

[128] Son zamanlarda iktisatta Taylorizm diye tanınan cereyan.

[129] Mouy, La logique (“Méthodes des sciences physiques”).

[130] A. Einstein et L. Infeld, L'évolution des idées en physique (Flammarion).

[131] İlkçağ astronomisi: Batlamyus'un (Ptolemeus) "Almagèste"ine (Elmecesti) dayanıyordu.

[132] Optique ışık bahsi, hydrolique su bahsi, acoustique ses bahsidir.

[133] Théorie cinétique des gaz, thermodynamique, électromagnétique, chimie-physique, mécanique ondulatoire, mécanique corpusculaire.

[134] Bu görüş Coulomb kanunu ile ifade edilmiştir.

[135] Transmutation des atomes.

[136] Énergetisme diye tanınan ve kimyager Ostwald'a ait olan bu fikir tecrübe alanında fiilen atom parçalanması gibi sabit olmamıştır.

[137] En tanınmış İbn Baytar'ın Müfredat-ı tıb'ıdır.

[138] İslam âlimlerinin “teşrih” terminolojisi bizde Büyük Hüseyin Efendi, Kırımlı Aziz Bey, Mazhar Paşa tarafından Batı’dan alınan yeni anatomiye tatbik edilmiş ve otuz yıl önceye kadar kullanılmıştır.

[139] Aristoteles'in şu kitaplarında bu bilgi vardır: Liber de Physica [Fizik], De Caelo et Mundo [Gökyüzü ve Yeryüzü Üzerine], De Generatione et Corruptione [Oluş ve Yokoluş Üzerine], Meteorologica [Yıldızlar], De Mineralibus [Mineraller Üzerine], Botanica [Botanik], De Natura Animalia [Hayvan Doğası Üzerine], De Anima [Ruh Üzerine], De Sensu et Sensato [His ve Hissedilen Üzerine].

[140] J. Loeb, La conception mécanique de la vie.

[141] H. Driesch, La philosophie de l'organisme, çev. Kollmann, 1921.

[142] A. Carrel, L'homme, cet inconnu (Türkçe'ye çeviren Nasuhi Baydar).

[143] Claude Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale (Türkçesi: Galip Ataç).

[144] Kültür antropologlarından bir kısmı aynı zamanda hekimdirler: Riwers gibi. Hastalara karşı savaş sırasında ilkel kavimlerin dini-sihrî zihniyetlerinin menfi davranışını kırmak için bu zihniyetleri incelemişlerdir.

[145] Kurt Goldstein, La Sruicture de l'organisme.

[146] F. Alexander, La Médecine psychosomatique, çev. S. Horinson ve E. Stern, Payot, 1952, Ed. Weiss ve Spurgeon English, Médecine Psychosomatique, çev. Bourquin, ed. Delachant, 1952.

[147] Doğru-yanlış veya muhtemel-muhtemel değil, saçma-saçma değil vs şeklinde iki değer meydana çıkar.

[148] Eugène Dupréel, Essais sceptiques.

[149] Van Bolk, Das Problem der Menschenwerdung, 1926 - A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1955; İnsan (İstanbul Üniversitesi'nde verdiği konferanslar, 1954).

[150] Cehennem taşı. (Yay. Haz.)

[151] Bu bahis için Veraset ve Cemiyet adlı kitabımızda “Mutasyon ve Kazanılmış Vasıflar” kısmında inceleme vardır.

[152] Daval ve Bernard Guillemain, Philosophie des sciences.

[153] Dieterici, Darwinismus in 10 und 11 Jahrhundert,
Leipzig, 1876.

[154] H. Z. Ülken, Veraset ve Cemiyet, 1953; zamandaş olarak Fransa'da Vernet, Rusya'da Mitahourine mutasyon yolu ile verasete tesiri ispat edecek deneyleri birbirlerinden habersiz olarak aynı zamanda yaptılar.

SEÇME ESERLERİ-IV

Hilmi Ziya
Ülken

Felsefeye
Giriş -2

Sosyoloji, Tarih, Psikoloji ve Din

TÜRKİYE \$ BANKASI
KÜLTÜR Yayıncılık

FELSEFEYE GİRİŞ - 2

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

FELSEFE





TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

© türkiye iş bankası kültür yayınları, 2008
editörler
RÛKEN KIZILER
EMRE YALÇIN
görsel yönetmen
BİROL BAYRAM
danışman
GÜLSEREN ÜLKEN
yayına hazırlayan
TÜRKER ARMANER
düzeltmen
NECATİ BALBAY
dizin
BORA BOZATLI
grafik tasarım uygulama
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
istiklal caddesi, no: 300/4 beyoğlu 34430 istanbul
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskulttur.com.tr

İçindekiler

Önsöz

I İnsan İlimleri

1. Tabiat İlmi Görüşünden İnsan İlimlerine Geçiş
2. Tabiat İlmi Görüşünün Yayılmasına Karşı Mukavemetler
3. Rickert'e Göre Tarih Mantığı
4. Tarihi İlimler ve Kültür İlimleri

II Tarih

1. Tarihin Tarihi
2. Sübjektif Tarih Görüşü
3. Objektif Tarih Görüşü
4. Tarihte Hürriyet ve Zaruret
5. Tarihin Kategorileri

III İctimai İlimler ve Sosyoloji

1. İlimler Karşısında Sosyoloji
2. İctimai Sistemleştirme Gayretleri
3. Sosyolojiye Karşı Mukavemetler: Fert-Cemiyet
4. Sosyolojinin Muhtelif Sentez Denemeleri
5. Bugünkü Sosyoloji

IV Psikoloji ve Ruhi İlimler

1. Psikoloji Cereyanlarında Çatışmalar
2. Yeni Psikolojinin Yolları
3. Natüralist Psikoloji Cereyanları
4. Natüralist Psikolojinin Başarısızlıkları
5. İnsancı Psikoloji (Açıklama ve Anlama)
6. Bugünkü Psikolojinin Başlıca Yolları

V Tabiat

1. İlk ve Ortaçağda Tabiatçılık
2. Yeniçağda Tabiatçılık
3. Tabiatçılık Görüşünün Yeni Hamleleri (Mekanizm ve Enerjitizm)
4. Tabiatçılığın Son Şekilleri: Akılcılık ve Determinizm
5. Diyalektik Materyalizm, İstihalecilik, Evrimcilik
6. Darwincilik ve Sosyal Darwincilik
7. Tabiatçılığın Sarsılması

VI Makine ve Gayelik

1. Suni İnsan Fikri Nereden Geliyor?
2. Homéostat İnsanın Yerini Tutabilir mi?
3. Makine ve Gayeliklik
4. Hayatın Gayeliliği

VII İnsan ve Çevresi

1. Felsefi Antropolojinin Felsefedeki Yeri
2. Yunan ve İbrani İnsan Telakkisi
3. Natüralist İnsan Telakkisi
4. Çöküntü Halinde Anlaşılan İnsan Telakkisi
5. Nietzsche'nin İnsan Görüşü
- Sokrates'in akılcılığının en göze çarpan noktalarından biri de onun bilgi ve ahlak bakımından son de
6. İcğüdü, Hafıza ve Zekâ
7. İnsanla Hayvan Arasında Farklar
8. Kişi ve Fikir Yaratma Olarak İnsan

VIII Manevi Değerler I (Sanat)

1. Değerler Mertebelenmesi ve Sanat
2. Yunan Sanat Felsefesi
3. Modern Çağda Akılcı Sanat Görüşleri

4. Modern İrrasyonalist Sanat Görüşleri5. Sanatın Mahiyeti ve Sanatların SınıflanmasıIX Manevi Değerler II (Ahlak)1. Ahlak Problemi Ampirik Olarak Konabilir mi?2. Ahlaki Varlık Sahası3. Yunan Ahlak Kuramları4. Natüralist Ahlak Kuramları5. Ahlaki Fiilin MutlaklığıX Manevi Değerler III (Din)1. Din Probleminin Kuruluşu2. İnanmanın Mahiyeti ve Dereceleri3. Dinde İrrasyonalizmin Yeri4. İlk ve Ortaçağda Varlığı İspat Denemeleri5. Yeniçağda Allah'ı İspat Denemeleri6. Kant'ta Yeni Din Felsefesi7. Sübjektivist Din Felsefesi8. Natüralist Din Felsefeleri9. Sosyolojik Din Kuramları10. Dogmatik ve Natüralist Kuramların Mukayesesi11. Dini Hakikatte Virtüel Sezgi12. Dinde Kategorik ve Şartlı Emir AyrılığıXI Sonuç

Önsöz^[*1]

Geçen yıl birinci cildini yayınlamış olduğumuz Felsefeye Giriş'in bu yıl ikinci cildini veriyoruz. Felsefe problemleri ve doktrinlerini ilimlerin gelişmesi içerisinde meydana çıkışlarına göre ele aldığımız için, birinci kitap tabiat ilimlerine, ikincisi manevi ilimlere ayrılmış bulunuyor. Fakat bu ciltte ilimlerden sonra felsefenin daha genel problemlerini, tabiat, insan ve değerleri ele aldık. Değerler arasında da sanat, ahlak ve din değerleri üzerinde durduk. Maksudumuz bir felsefe sistemi vermekten ziyade, ona hazırlık olduğu için, her problem içerisinde kendi görüşümüzden önce, doktrinlerin hal şekillerini tarihi bir sıra içinde kısaca vermeye çalıştık.

Böylece Felsefeye Giriş, bir mantık ve ilimler felsefesi kadrosunda aynı zamanda felsefe tarihi açısından kısa bir metafizik ve ahlak, yani genellikle felsefi bilgilere giriş olmak gayesini gütmektedir. Bunun için de çoğu kere alışıldığı gibi, bu konulardan her birine ayrı bir fasıl ayırma yolunu tutmadık. Çünkü onlar ilimlerin gelişmesi sırasında birbirine bağlı olarak meydana çıkmaktadırlar.

Kitapta terimlerin mümkün olduğu kadar Türkçesi üzerinde durduk. Fakat bütün nesiller bu terimlere alışkın olmadıkları için bazen eskilerini ve Fransızca asıllarını da zikretmeye lüzum gördük. Bu ihtiyaç, hele karşılığı henüz bulunamamış veya fikir çevresinin karar verememiş olduğu kelimeler için büsbütün kendini hissettirmekte idi. Bütün gayretimize rağmen, kitapta kalan bazı tertip yanlışlarını düzeltme cetvelinde gösterme zorunda olduğumuzu üzülererek söylemeliyiz.

Hilmi Ziya Ülken

I

İnsan İlimleri

1. Tabiat İlmi Görüşünden İnsan İlimlerine Geçiş

Platon'un rasyonel ve ideal varlığa ait derin görüşünü gerçeğe ait incelemelerle birleştiren Aristoteles ilk defa ilim felsefesinin temellerini kurmuştu. O zamandan beri (yirmi dört asır) insanlık bu büyük yolun üzerinde düzeltmeler yaparak ilerliyor. Aristoteles mantığının yetmezliği, eksikleri görüldü. Fakat düşüncenin temel kategorileri değerini muhafaza etti. Şu kadar var ki, büyük filozofun çizdiği plan, esasında tabiat ilimlerine göre hazırlanmıştı. "Varlık kategorileri"nin matematikten hayat ilimlerine kadar birçok sahalarda geçerliği kabul ediliyordu. Fakat aynı kategorileri, hayat hadiselerini üzerinde insanla ilgili bütün hadise çeşitlerine tatbik etmeye kalkınca mesele değişti.

Tabiat ilmi genellikler arıyordu. Münferit şeylerden başlayarak benzer vasıfları buluyor, sınıflamalar yapıyor, tümevarım yolu ile olaylar arasında sebeplik ilişkileri, sabit münasebetler kuruyor, böylece kanunlara yükseliyordu. Matematik ilimler formel mantık kurallarına göre hadiselerle ilgisiz tümel nicelik münasebetlerini meydana çıkarıyor ve tümelden tümele, tümelden özele doğru sonuç çıkarma (déduction) yolu ile hareket ediyordu. Gerek hadiselerden genele yükselen tümevarımcı ilimlerde, gerek tümelden netice çıkarmaktan ibaret olan sonuç çıkarma ilimlerinde daima genellikler, prensipler, kanunlar, sabit münasebetler bilginin esasını teşkil ediyordu. Acaba bu esaslara sadık kalarak insana ait ilimleri kurmak mümkün müdür?

Gerek tümevarım, gerek sonuç çıkarma yolu ile bilginin başarılı gelişmesini temin eden bazı filozoflar bu soruya müspet cevap vermişlerdi. Vakıa bu yolu açan ilk filozoflar için böyle bir soru bahis konusu değildi. Çünkü onlarda (mesela Aristoteles'e dayanan İbn Sina, İbn Rüşd veya onlardan mülhem Saint Thomas'ta) bütün ilimler zaten felsefenin dallarıdır. Kendilerine

mahsus kuralları yoktur. Ancak Descartes'tan ve Bacon'dan itibaren sonuç çıkarmaya ve tümevarıma ait ilimlerin metotları üzerinde düşünüldü. Fakat Descartes ve ondan sonra gelenler (cartésiens) için de maddeye ait ilimler dışında böyle bir soruya yer yoktu. Çünkü düşünce (cogito) yeni bir metafiziğin hareket noktası idi. İncelenen metotlar yalnız cansız ve canlı tabiata aitti.

İlk defa materyalistler Descartes'ın madde âlemi için temel olarak koyduğu uzam ve hareket'ten başlayarak bütün hayat ve şuur hadiselerini açıklamanın mümkün olacağını iddia ettiler. Ancak, varlığın türlü derecelerini en basit ilk görünüşüne ırcadan (indirgemeden) ibaret olan bu iptidai felsefe düşüncesi, tabiat ilimleri yanında insana ait ilimlerin temellendirilmesinden çok uzak bulunuyordu. Nitekim biyolojik ilimler ilerledikçe materyalistlerin iptidai indirgemeciliğinin yanlışları görüldüğü gibi, insana ait yeni ilimler uyandıkça onlardan her biri de ayrı ayrı bir indirgemeciliğin hatalarını meydana çıkardılar. Demek oluyor ki, insanla ilgili olan ilimler kendi başlarına bu mekanist felsefeden hiçbir şey almaksızın, postulatlarını kurarak, sahalarını sınırlayarak geliştirdiler. Bununla beraber onların ortak bir zemin üzerinde metotları arasında tam bir muhasebe yapılması, kontrolü sağlam temele dayanan ilimlerle karşılaştırılması her şeyden önce felsefi bir tenkitten geçirilmelerini gerektiriyordu. Nitekim bu, ya bu ilimlerden birkaçı ile ilgili filozofların işi olmuştur; yahut da bu ilim mensuplarının felsefi düşünce ile karşılaştırma yapmalarını gerektirmiştir.

Descartes'ın ilimlerde birlik idealini gerçekleştirme yolunda atılan ilk mühim adım Auguste Comte'a aittir. Comte o zamânâ kadar görülmüş olan bütün ilimleri gözden geçirerek en kati ve kesin olanlarından, en eskilerinden, bütün bilğimiz için temel hizmetini görebilecek olanlardan başlayarak derece derece daha az kâfilere, teşekkül edebilmeleri için ötekilerin varlığına

muhtaç olanlara geçti ve böylece insanla ilgili bütün bilgi dallarını içine almak üzere genel bir ilimler sınıflaması yaptı. Auguste Comte'un pozitivizm adını verdiği kendi felsefi görüşüne dayanarak yaptığı bu sınıflama Aristoteles'den beri klasik olmuş eski sınıflamaları ilim zihnietine uygun olmadıkları iddiasıyla reddediyordu. Pozitivizmin temel postulatı şu idi: Mademki biz yalnız fenomenleri biliyoruz ve fenomenleri zamandaşlık, art arda geliş münasebetleriyle sıralıyoruz. Öyle ise onların gerisinde herhangi bir asıl varlık veya mahiyet araştırmasından vazgeçmeliyiz. Böylece bilgimizin izafi olduğu hakkındaki Kant'ın görüşü bir adım ilerde şu hükme varıyordu: Bilgimiz, eşyayı şuurumuzun a priori şekillerine göre kavradığımız için, yani bize göre (izafi) değildir; fakat biz yalnızca olayları gördüğümüz ve onların gerisinde başka hiçbir mahiyet, öz kavramadığımız için eşyaya göredir (izafi). Bundan dolayı Comte'un izafiyetçiliğine relativisme objectif^[1] denebilir. Kendi tabiri ile biz yalnız müspet olarak tecrübe verilerini, fenomenleri bildiğimiz için herhangi suretle bir metafizik mümkün değildir. Çünkü fenomenleri bize veren bir öz varlık (asıl şey) mevcut olsa bile o sonsuz, sınırsız, belirsiz olduğu için bilinemeyecektir. Onun bilinemeyişi zihnimin onu idrakten aciz olmasından değil, aslında onun menfi ve bilinemez halde bulunmasındandır. Auguste Comte'a göre biricik doğru bilgi ilmin verdiği pozitif ve sınırlı bilgidir. Felsefenin vazifesi bu bilginin derecelerini, birbirleriyle münasebetlerini göstermek ve zihnin metafizik düşünceden müspet düşünceye nasıl geçtiğini araştırmaktır. Comte bunu insanlığın, 1) teolojik düşünce, 2) metafizik düşünce, 3) müspet düşünce dediği üç safhadan geçtiğini gösteren ve "Üç Hal Kanunu" dediği bir formülle ifade ediyor. Onca bütün insan zihni bu safhalardan geçmiştir ve geçecektir. Hedefi en mükemmel olan pozitif düşünceye ulaşmaktır.

Comte'un ilimler sınıflaması bu felsefi düşüncesinden mülhemdir. Ona göre ilimleri (Descartes'ın idealinde olduğu gibi) teke indirgemeye imkân yoktur. Çünkü hadiseler birbirlerinden farklı dereceler göstermektedir. Bu dereceleri filozof üç yoldan inceliyor:

A) Mantıki sıra: Hadiseler birbirlerinden basitlik ve bileşik farkına göre ayrılırlar. Tabiat hadiseleri daima aynı yapıda değildirler. Bir kısmı fiilen basit unsurlardan ibarettir. Bir kısmı birçok unsurun bir araya gelmesinden hasıl olmuştur. Bileşik dediğimiz olguları meydana getiren basit unsurları zihnen bulmak mümkün olsa da fiilen bu mürekkep hadiseleri basitlere indirmek mümkün değildir. İşte ilimleri birbirinden ayıran sınır bu olacaktır.

B) Tarihi sıra: Hadiselerin insan tarafından tetkik edilmesi, kanunlarının bulunması, aralarındaki kesin münasebetlerin ifadesi tarihi akış içinde sıralanabilir. Onlardan en eskileri mantıkça da en basit ve genel olanlarıdır; en yenileri ise, tersine, en mürekkep ve özel olanlarıdır. Demek ki, ilimleri birbirinden ayıran mantıki sıra ile tarihi sıra birbirini tamamlamaktadır.

C) Didaktik sıra: Hadiselerin öğrenilmesi bakımından da bir sıralama yapmak gerekir. Bir kısım hadiselerin öğrenilmesi, mutlaka başka bir kısım hadiselerin -bir kısım kanunların bilinmesi, başka bir kısım kanunların- bilinmesine bağlıdır. Böylece tabiat hadiselerini didaktik bakımdan sıralayacak olursak, onlardan en basitlerinin, en genel olanlarının ilk önce bilinmeleri gerekenler olduğu, daha mürekkepleri ve daha özellerinin onlara dayanarak öğrenilebileceği anlaşılır. Demek oluyor ki mantıki sıra ile tarihi sıra nasıl birbirlerini tamamlıyorlarsa, didaktik sıra da onları tamamlamaktadır.

Bu esaslara uygun olarak Auguste Comte ilimleri altı gruba ayırmaktadır:

I) Matematik ilimler: Bunlar bütün tabiat hadiselerinin en genel ve en basit nicelik münasebetlerini inceleyen ilimlerdir. Bu ilimlerin konusu başka ilimlere temel vazifesini görür. Bunlar bilinmedikçe ötekilerin öğrenilmesine geçilemez.

II) Astronomi: Biz ancak matematik vasıtası ile kâinatın kanunlarını en genel ve soyut formüller halinde ifade edebiliriz. Buradan yıldızların bağlı olduğu tabii düzeni inceleyen astronomi doğar. Comte burada kendi sistemine zıt olarak somut bir ilmi, yani yıldızlar ilmini soyut ve genel ilim dalları arasına sokuyor. Ayrıca bugün astronomi ile fiziğin birbirine makrofizik halinde bağlanmış olmaları da Comte sınıflamasının bu bakımdan zayıflayacağını göstermektedir.^[2]

III) Fizik: Dünyamızda gözlediğimiz ve tecrübe ettiğimiz, madde âlemine ait doğal hadiselerin incelenmesinden türlü fizik dalları ve bunların birleşmesinden de sistematik fizik doğmuştur. Fizik kanunlarının bir kısmı tabiatın, sabit münasebetlerini tetkik ettiği için bunlara statik kanunlar, bir kısmı tabiatın evrim münasebetlerini tetkik ettiği için bunlara dinamik kanunlar denir.

IV-V) Kimya ve Biyoloji: Comte'a göre fiziki hadiselerin üstün bir nevi olan kimyadan sonra bu hadiseler icraı mümkün olmayan yeni bir tabiat sahası ile karşılaşırız ki, bu da canlı varlıklardır. Onların mürekkeplik bakımından madde hadiselerine indirilemeyecekleri meydandadır. Fakat hayat hadiselerini incelemek için mutlaka madde kanunlarını bilmeye mecburuz. Bütün hayat ilimleri biyolojinin dallarını teşkil ederler.

VI) Sosyoloji: Comte ilimlerin konuları olan hadiseleri basitten mürekkebe, komplekse doğru sıralarken, biyolojiden sonra çeşitli bakımlardan insanla uğraşmakta olan yeni birtakım ilimlerle karşılaştı. Eskiden metafizik veya felsefenin bir dalı olarak doğmuş olan bir kısım ilimlerle, onlarla bağımsız bir halde

yeni kurulmuş olanları içine almak üzere yeni bir ilim tasavvur etti. Fizik modeline göre teklif ettiği bu ilme ilk önce *Physique sociale* demişti^[3]. Sonra da bunu fizikten ve başka tabiat ilimlerinden ayırmak için sosyoloji kelimesini kullandı.^[4] Comte'un sınıflamasında son kademeyi işgal eden sosyoloji görülüyor ki, insan ilimlerinin sentezi olmak iddiasında idi. Bu insan ilimleri (yarı felsefi, yarı bağımsız olarak) zaten kurulmuş bulunuyordu. Her birinin kendine mahsus metodu, nesnesi, sahası vardı. Bir kısmının tarihi ilkçağa kadar iniyordu. Bir kısmı yeni kurulmuş olmasına rağmen kati ilimlere mahsus yöntemleri (*procédé*) kullanıyorlardı. Bu ilimler hangileri idi?

Comte'un onları sosyoloji adı altında toplamakta ne derecede hakkı vardı?

1) Bu ilimlerin felsefe içinde doğmuş, gelişmiş ve yakın zamanlara kadar metotları bakımından felsefe kadrosuna bağlı kalmış olanları vardır. Bunlar belirli bir hadise çeşidini inceleyecek yerde, hadiselerle uygulanmayan bir nevi kuralları, normları ve bunların kanunlarını inceledikleri için, bu ilimlere normatif ilimler denmektedir. Estetik güzellik normlarını, hukuk adalet ve hak normlarını, mantık doğruluk ve doğru düşünce normlarını, ahlak iyilik normlarını aramaktadır. Nitekim Alman filozofu Wundt bu ilimleri tabiat ilimlerinin karşısında ayrı bir sınıf olarak görüyor. Tabiat ilimleri hadiseleri, olanları, normatif ilimler idealleri, olması lazım gelenleri tetkik ettiği için bu sınıflamayı yapıyordu. Fakat bu ilimler, esasında insana aittirler. Çünkü doğruluk, güzellik ve iyilik normları insani değerlerdir ve insan dışında canlı ve cansız âlemde vücut bulmazlar; ancak insanlar tarafından yine insanlara veya eşyaya ait verilen hükümlerde meydana çıkarlar; normatif ilimlerin belirli, tabii muhtevaları yoktur. Fakat bütün tabii muhtevaları (mesela duyu verilerini: katılık, yumuşaklık, renk vs.) fiziki veya hayati hadiseleri belirli bir açıdan değerlendirirler. Onların nasıl

ve ne olduklarını değil, ne olması gerektiklerini bildirirler. Bunun için onlara sınırlı olarak formel de diyebiliriz. Normatif ilimlerin tetkik konusu olan belirli hadiseleri olmadığı için onların tümevarım yoluyla kurulmaları kabil değildir. Kuralları hadiseler üstünde evrensel ve geneldir. Gerçek veya mümkün tabiat hadiselerini veya bir hadise çeşidini belirli bir kural ve form ile ifadeye yararlar. Bu nevi ilimler kendi aralarında tutarlığı olan bir önermeler sistemi teşkil ederler. Belirli prensipleri ve postulatları kabul edilince onlardan bütün diğerlerini çıkarmak (déduire) mümkündür. Bunun için onlar sonuç çıkaran (déductif) ilimlerdir. Ancak normatif ilimlerden bir kısmı tümeldir: Mantık gibi. Bir kısmı yalnızca geneldir: Hukuk gibi. Prensiplerinde kesinliği evrensel olan diğerine bağlıdır. Mantık önermeleri bütün öteki normatif ilimler için ölçü vazifesini görür. Çünkü hiçbirisinin önermeleri onun kadar evrensel değildir.

2) Bu ilimlerden bir kısmı da tarihi-kültürel ilimlerdir. Bunlar halen yaşamayan insanlar veya cemiyetlerin hayatını bizimle münasebetleri bakımından incelerler. Eski insanlar veya cemiyetlerin canlandırılmaları tarih ilimlerini meydana getirir. Fakat onların bizimle (yani kültürümüzle) ilgileri bakımından incelenmeleri kültür ilimleri olmalarına sebep olur. Bununla beraber kültürümüzle ilgisi son derecede azalmış olan eski eserlerin incelenmesi mümkün olduğu gibi, eski ile ilgisi meydana çıkarılamamış olan kültürümüze ait eserlerin de incelenmesi mümkündür. Böylece tarihi-kültürel ilimlerin yanı başında yalnızca tarihi ve yalnızca kültürel olan bilgi dalları da meydana gelmiştir. Filoloji (mukayeseli filolojiler) dillerin asıllarını, birbirleriyle ilgisini araştırır. Arkeoloji eski medeniyetlerin enkazını meydana çıkarıp onları (jeoloji yardımı ile) canlandırır. Siyasi ve medeni tarih doğrudan doğruya tarihi birer bilgidir. Paleoetnoloji (paleontoloji yardımı ile) yazısı

olmayan tarihten önceki kavimlerin hayatını canlandırır. Dilbilimi (linguistique) bugünkü dillerin bünyesini ve münasebetlerini tetkik eder.

Tarihi-kültürel ilimler de normatif ilimler gibi değerlerimize aittir, insanidir. Fakat onlardan farklı olarak muhtevalıdır. Yalnızca kuralları, “olması lazım gelen”i değil, insani değerlerin muhtevalarını, ne olduklarını incelerler. Fakat bu incelemeyi (genel olarak) bugün mevcut olan bütün çeşitleriyle değil, geçmişte olmuş ve yaşanmış olan tekil ve özel manzaralarıyla incelerler. Bundan dolayı da normatif ilimler gibi, bunlar da tabiat ilimlerinin kadrosuna giremezler. Fakat türlü şekillerde, onların yardımı ile gelişirler: Mesela arkeolojinin çalışmaları jeoloji, coğrafya, jeodezi^[5] sayesinde. Filoloji ve dilbilimi çalışmaları fonetik yani hançereden çıkan seslerin bilgisi (fiziğin bir dalı) sayesinde.

3) Nihayet insana ait olan ilimlerden bir kısmı da yarı tabii ilimlerdir. Bunların kurallarını herhangi şekilde fizik veya biyolojiden çıkarmaya imkân yoktur. Çünkü konuları doğrudan doğruya insandır ve insan dışında tabiatın hiçbir kısmını ilgilendirmezler. Fakat bu ilimler ne normatif ilimler gibi soyut ve ideal kurallarla uğraşırlar; ne de tarihi-kültürel ilimler gibi değer muhtevalarının tarihi gelişmesinin münferit manzaraları ile uğraşırlar. Konuları yalnız tabiatla münasebeti bakımından insan ve kültürdür. Onlar adeta kültürle tabiat arasındaki ortak hat üzerinde doğmuşlardır. Bundan dolayı bir cepheleriyle tabiata, öteki cepheleriyle insana ve kültüre aittirler. Eğer onları kültür ve insana ait manzaralarından tecrit etmek mümkün olsa, doğrudan doğruya birer tabiat ilmi gibi ele alınabilirlerdi. Fakat bu mümkün değildir. Çünkü o zaman asıl hedeflerini kaybetmiş olurlar. Beşeri coğrafya, etnografya, etnoloji, kültür antropolojisi, demografya vs. bu ilimlerdenidir. (Bu kadro içerisine psikoloji ve sosyolojiyi de koymak mümkündür. Fakat

her iki ilmin saha çatışmaları bakımından büyük iddiaları vardır. Onları ayrıca ele almalıyız).

Coğrafya münferit hallerin mekânî hal ve şartlarını genel kanunlar vasıtası ile açıklayan, bir tabiat ilmidir (Kant'ın "oecologie" tarifi). Fakat beşeri coğrafya fiziki coğrafyadan ayrılarak içtimai morfoloji ve ekoloji ile beraber insan ilimleri kadrosuna girer.^[6] Etnoğrafyanın tasvir vs. sınıflama derecesinde yaptıklarını etnoloji, psikoloji, coğrafya ve antropoloji yardımı ile açıklamaya çalışır. Kültür antropolojisi biyolojinin bir dalı olan antropolojiden ayrılarak insanın maddi ve manevi kültürünü, temel şahsiyetini açıklamaya çalışır. Demografya nüfus kanunlarını istatistik (ihtimaller hesabı) yardımı ile araştırır. Görülüyor ki, yarı tabii ilimler esasında insana ve kültüre ait oldukları halde metodlarını matematikten almakta ve açıklamalarında tabiat ilimlerinden faydalanmaktadırlar. Bundan dolayı yarı tabii denen ilimler "insan ilimleri"ni tabiat ilimlerine doğrudan doğruya bağlamak isteyenlere cesaret vermiştir. Comte'dan sonra Spencer'de ve bugün de mühim bir kısım Amerikan sosyologlarında (Dodd, Arnold Rose vs.) matematik metodun kullanılması, içtimai ilimlerin başka tabiat ilimleri arasında incelenmesi bu temele dayanmaktadır. Onlar tarihi ilimlerle normatif ilimleri bu üçüncülere ait açıklamalara bağlamak istemektedirler. Bunun ne dereceye kadar başarılı olacağını ilerde göreceğiz.

Comte'dan sonra Spencer insan ilimlerini "içtimai ilimler" kadrosu altında toplamaya devam etti. Yalnız Comte insana ait esaslı ilimlerden olan psikolojiyi, hadiselerinin ya fizyolojiye yahut sosyolojiye indirgenebilmesi (yani aşağı dereceden ruhsal olguların biyolojik, yukarı dereceden ruhsal olguların sosyolojik olduğu) iddiası ile sınıflaması dışında bırakmıştı.

Spencer ilimleri, A) soyut, B) soyut-Somut, C) somut

olarak üç gruba ayırdıktan sonra astronomiden sosyolojiye kadar belirli ve somut tabiat hadiselerini inceleyip ilimleri son gruba koymaktadır. Ona göre ruhi fenomenler de biyolojik olanlarla içtimai olanlar arasında yer alırlar. Amerika'da Giddings bu görüşü kısmen devam ettirdi. İnsanla veya insani kültürün türlü manzaraları ile uğraşmakta olan bilgileri tabiat ilimleri metoduna göre incelemenin mümkün olduğunu kabul eden bu görüşe naturalisme diyebiliriz.

2. Tabiat İlmi Görüşünün Yayılmasına Karşı Mukavemetler

Acaba insan ilimleri tabiat ilimleri kadrosuna konabilir mi? Zamanımızda bu meseleye cevap veren iki görüşle karşılaşırız: 1) Birincisi, cansız tabiat hadiselerini incelemeye yarayan zekânın hayatı, bilhassa ruhu incelemesi bahis konusu olunca, başarısızlığa mahkûm olup, bunun için hayat ve ruh âlemine nüfuz edebilecek zekâdan başka bir meleke, hayatın ve şuurun kalitatif akışına, değişmeler ve çokluk içindeki sürekli oluşuna (süresine) nüfuz eden sezgi (intuition) melekesi olduğunu kabul eden Bergson'un metafiziğidir. Ona göre insan zekâ ile en elverişli olarak maddeyi tetkik eder, eğer aynı aleti ruh âlemine tatbik etmeye kalkarsa, onu ancak maddeye benzeterek, yani mahiyetini bozarak kavrayabilir. Nitekim "insan ilimleri" adı altında yapılan bütün incelemelerin (psiko-fizyoloji, psiko-fizik, sosyoloji vs.'nin) başarısızlığı, asıl konularına nüfuz edemeyerek daima onu maddeyi inceler gibi parçalamaya, bozmaya mecbur olmaları bundan ileri gelir. Buna karşı adeta sanatkâr görüşüne benzer felsefi sezgi ile şuur âlemine bakıldığı zaman, orada pratik faydamıza (pratik ihtiyacımıza) uygun, izafi bir bilgi değil, fakat ruhun sürekli oluşuna, bütünlüğüne uygun mutlak bir bilgi doğar. Bergson'a göre bu metafiziktir; fakat bu metafiziğin eski dogmatik âlem tasavvurları halindeki metafiziklerle hiçbir alakası yoktur. Çünkü bu metafizikçinin zihninde kurduğu bir kavramlar binası yoktur; doğrudan doğruya bir gerçeğe, bütün insanlar için ortak ve genel olan bir varlık alanına (hayat ve ruhun varlığına) çevrilmiş olan objektif ve realist bir bilgi vardır. Bunun için Bergson bu şuur "metafizik"ini gayet somut, kati ve mutlak sayıyor, herhangi bir filozofa, bir kimseye ait özel doktrin olmadığını, ortak, müspet ve objektif bir inceleme alanı olduğunu ilan ediyor. 2) İkincisi Dilthey'in natüralizm ve tarih

felsefelerini tenkit etmek suretiyle müdafaasına giriştiği “manevi ilimler” cereyanıdır. Dilthey, natüralist felsefenin fizik gibi en ilerlemiş ilimlerdeki vetireleri “manevi” dediği ilimlere nakletmek peşin hükmüne hücum ediyor. İnsan sahasına girince artık tabiat hadiselerinden farklı yeni bir nesne ile karşılaşılıyor. Bu da manevi hadisedir. Nesne fark edince onlara uygun yeni metotlar kullanmak hakiki pozitivizmin vazifesi olmalıdır. Çünkü, a) Tabiat ilimleri bir sisteme ulaşıyorlar. b) Şuur olguları hiçbir tabiat ilmi ile açıklanamaz.^[7] Muvazatçı^[8] veya materyalist psikoloji hiçbir şeyi halletmemiştir. İnsanı tabiata indirgemek yanlıştır. Tabii muhit insanı yalnızca şartlandırır. Dilthey’a göre antropoloji veya maddeci psikolojinin tetkik ettiği tabii insan bir “mevhume”dir (fiction). Antropolojik, kültürel, içtimai dediğimiz ilimler bir bütün teşkil ederler. Fakat onların münasebetleri tabiat ilimlerinden çok daha komplekstir. Manevi ilimlerde münferit vaka araştırmanın son hedefidir. İnsanlardaki ortak vasıflar kadar, filan fert ve filan zümreye mahsus orijinal vasıflar da mühimdir. Bazıları bunlara kültür ilimleri, bazıları tarihi ilimler diyorlar. Her iki tabir de yerindedir. Fakat hepsinin ortak genel karakteri onların mânâlı (significatif) hadiselerle, manevi (moral) dediğimiz şeylerle, ruh alemiyle (geist) meşgul olmalarıdır. Bu ampirik psikolojinin uğraştığı ruh (l’âme) değil; değerlerde, normlarda, müesseselerde, eşyada objektifleşmiş olan “ruh”tur. Dilthey “objektif ruh” tabirini Hegel’den alıyor. Fakat onun tarih felsefesine şiddetle hücum ediyor. Çünkü bütün metafizikler gibi tarih metafiziği de yanlıştır. Tarihi vakaları bir kadro içine sıkıştıramayız. Dilthey’a göre “manevi ilimler” zaten mevcuttur. Onların kurulması bahis konusu değildir. Her biri kendi sahasında ayrı ayrı gelişmiştir. Kendine mahsus disiplini ve araştırma yolu vardır. Filozofun vazifesi bu ilimlerin araştırma yollarını incelemek suretiyle onların tabiat ilimlerine

indirgemelerinin imkânsız olduğunu, kendi aralarında ortak bir nesneye sahip oldukları için de tabiat ilimlerinden farklı, ortak bir metodları olduğunu göstermek olmalıdır.

“Manevi ilimler”le “insan ilimleri” Dilthey’a göre eşanlımlıdır. Fakat birincisini kullanmak lazımdır; çünkü bu ilimlerin, en bariz vasfı kanunlarının tabii değil manevi oluşudur. Onların kendilerine mahsus neticeleri vardır: Onlar tabiat ilimlerinde olduğu gibi bütünü derece derece terkip (bireşim) edecek yerde, ilk hamlede bütünü koyar ve münasebetleri, parçaları oradan çıkarırlar. Bütün unsurlardan önce gelir veya bütünle parçalar zamandştırılır. Ahlakta bir norm, vasıtalari ve gayeleri birlikte düşünür. Burada gayeli bütünler karşısındaız. O halde tabiat ilimleriyle manevi ilimlerin metod bakımından farkı nedir? Birinciler konularını unsurlara ayırır veya bu unsurların aralarındaki zorunlu münasebetleri araştırırlar. Bu araştırmanın tam örneğini matematikte ve gerçekleşmesini fizikte buluruz. Tabiat ilimlerinin gayesi olguları sebeplik münasebetleriyle birbirine bağlamak, mantiki münasebetler kurmak, yani onları açıklamaktır. Halbuki manevi ilimlerde açıklama mümkün değildir. Çünkü onlarda biz mânâlı önermeler, gayeli bütünler önündeyiz, yani açıklamak değil, ancak anlamak mümkündür. Anlamak için mânâyâ nüfuz etmek ve onu yaşamak lazımdır. Dilthey’a göre bu yalnızca analitik psikoloji ile yapılabilir. (Laboratuvar psikolojisi ile insanın anlaşılmasına imkân yoktur)

Bununla beraber, burada mühim bir güçlükle karşılaşılıyor: Psikoloji sağlam tahlillerini yalnız kendimizde yapabilir. Halbuki manevi ilimlerdeki bütün normlar ve değerler insanlar arasında ortaktır; yani onlar objektif ruhturlar. Öyleyse her şeyden önce başkasının anlaşılması lazımdır. Filozof, bunun ancak başkasının ruhi hayatına ait jestler ve ifade vasıtalarına bakarak ve bunları kendimize benzeterek başkasının ruhi

hayatını tefsir etme suretiyle mümkün olacağına kanidir. Analoji, tefsir, akıl yürütme bu anlayış yolu için çok mühimdir. Acaba jestler ve ifade vasıtaları başkasının da benim gibi aynı şeyleri duyduğunu anlamaya yeter mi? Aynı jestler, aynı ifadeler altında başka başka mânâlar gizlenemez mi? Analoji yoluyla başkasının varlığına intikal etmek doğrudan doğruya bilgi (veya sezgi) yerine müphem bir akıl yürütme koymak demektir. Vakıa Dilthey bunun için tarihi vaka'da gerçeğe doğrudan doğruya temasa geldiğimizi söyler. Fakat bu nokta halledilmeden kalmaktadır.

Dilthey'a göre anlayış vasıtası ile kavradığımız orijinal vakanın en kıymetli numunesi tarihi vakadır. Bunun için, manevi ilimlerin metodu analitik psikoloji olduğu gibi, en kıymetli şekli de tarihtir. Fakat bunun için bir yanda tarihi soyut nazariyeler içine sıkıştıran ve tarihi vakaların değişikliğine, çeşitliliğine, mânâsına nüfuz imkânını yok eden tarih felsefelerinden, bilhassa Hegel'in, Marx'ın tarih felsefelerinden vazgeçmelidir. Öte yandan da "manevi ilimler" in her birinin tek başına geliştiğini, tabiat ilimlerinden tamamen ayrı bir metoda sahip olduklarını unutarak, onları fizik modeline göre birleştirmek, onları fizik metodundan alınmış vetirelerle tetkik etmek suretiyle tek bir genel ilim haline koymak isteyen "natüralist sosyoloji" cereyanlarından vazgeçmelidir. Dilthey bunu söylerken, bilhassa Comte'un ve Spencer'in ansiklopedik veya emperyalist sosyolojilerini kastediyordu. Buna karşılık o, Simmel'in yaptığı gibi, içtimai ilimleri kendi alanlarında ve metotlarında bağımsız bırakarak, ilimleri birleştirmeye kalkmadan, sırf kendisi için özel bir alan bulan bir sosyolojiyi kabul ediyordu. Alman sosyologlarından birçoğu Dilthey gibi cemiyeti makul bir bütün olarak tasavvur ediyorlar, pozitivistler gibi, onu bir tabiat parçası olarak almıyorlar. Cemiyetin bir bünyesi vardır. Hadiseleri arasındaki münasebetler zekâ ile

açıklanacak yerde anlaşılabilirler. Vakaların anlaşılması için bütünler, totaliteler içine yerleştirilmeleri lazımdır. Dilthey'a göre manevi ilimlerin en tam örneği "tarih"tir. Çünkü orada genellikler, kanunlar, soyut sebeplik münasebetleri değil, somut vakalar, münferit ve tekrar edilmeyen haller vardır.^[9] Tarihin en mükemmel şekli biyografidir. Bir cemiyetin tarihi bile ancak biyografi halinde olunca tamdır.

3. Rickert'e Göre Tarih Mantığı

Heinrich Rickert manevi ilimlerin müdafaasını yapmak için önce tabii ilimlerin sınırlılığını ispata çalıştı. Sonra onlardaki genelleştirme metoduna karşı, tarihi ilimlerde ferdileştirmeyi koydu. Böylece manevi ilimler onca müfret kültürel ilimleridir. Tabiat ilimleri genel “kavramlar”la ulaşmaya çalışır. Halbuki manevi ilimler -bilhassa tarih- münferit vakaları anlamak ister. Manevi ilimlerde fiillerin, şeylerin ferdi değerleri vardır. Bir ahlaki hareketi parçalamak mümkün olmadığı gibi bir masayı, bir iskemleyi unsurlara ayırmak da mümkün değildir. Ayırınca o artık kültürün nesnesi olmaktan çıkar. Rickert'e göre manevi ilimlerin kendine mahsus bir mantığı vardır. Bu tarih mantığıdır. O müfret vakalar arasındaki sebeplik münasebetini arar. Osmanlı İmparatorluğu bir defa olmuş ve Fatih İstanbul'u bir defa zapt etmiştir. Kadisiye harbinde İran, yalnız bir defa ortadan kaldırılmıştır, iki ilim tipi arasındaki tezat bir cihetten fizik, öteden tarihin gelişme tarzları karşılaştırılınca görülecektir. Biri münferitten genele ve kanuna doğru gider; öteki kanunlardan, genel bilgilerden hareket ederek münferidi anlamaya çalışır. Ona göre tarihte de bazı genellikler vardır: 1) Tarihçinin kullandığı kelimeler, kavramlar geneldir. 2) Teşkil edici değerler tümeldir, onlar herkes için muteberdir. 3) Tarihçi yalnız filan mekân ve zamanda mahalleştirilmiş vakalara bağlanmaz. Mesela genel olarak falan asırdaki şehirli hayatını ele alır. 4) Tarihte sebeplik münasebeti iki vaka arasında kurulur. Fakat bu münasebet aynılık münasebetine indirgenemez. Bütün bu genelliklere rağmen, tarih için hedef daima müfret ve ferdi vakadır. Tarihçi aksedilmez vakalar serisini, bütünlüğü yeniden kurmaya çalışır. Fizikçinin gayesi ise olaylardan başlayarak genel ve soyut münasebetlere yükselmektir. Tarihçi vakalar serisini yeniden kurmak için, ferdi vakaların mânâsına nüfuz etmelidir. O halde onun asıl nesnesi ruhi gerçeklerdir. Eğer

değerlerimiz tarihi devrin değerleriyle uyuşmuyorsa, bize yabancı olan düşünce tarzından sempati duymak^[10] için gayret ederiz. Bunu yapamazsak ne vakaları anlarız, ne onlar arasında bir seçkinleşme temin ederiz.

Rickert'e göre tarihi vaka tek bir şahsa ait olmakla beraber fiziki hadiseden daha az hakiki değildir. Bundan başka tarihi vaka fiziki gerçeği de incelemektedir. Bu suretle o Dilthey'deki tabiat, insan veya açıklama-anlama tezatını kaldırmaya çalışıyor. Tarihçi ona göre hem anlayan, hem açıklayan kimsedir. Fazla olarak onun dayandığı temel Dilthey'in dediği gibi herhangi bir psikoloji de olamaz. O daha ziyade romancı gibi, şair gibi sezgili bir anlayışa dayanır, ilim (yani tahlilci psikoloji) tarihi oluşu parçalar, mânâdan uzaklaştırır, tecrit eder, bünyelerini ve bütünlüklerini bozar. Halbuki sanatkârın sezgisi onları bütünlüğün içindeki oluşları ile kavramaktadır. Rickert'e göre önce bir mânânın anlaşılması, sonra bu mânâ ile ifade edilen ruh halinin, farazi olarak inşası (kurulması) lazımdır. Böylece o sonunda manevi ilimlerle tabiat ilimleri arasındaki duvarı kaldırmaya varıyor.

Rickert'in görüşünde asıl bir nokta kalıyor: Bu da mantıki inşaya sığdırılamayan zihin ameliyeleri, kavranamayan bir mânâ özünün veya tortusunun bulunduğunu kabul etmesidir. Rickert bu öze mantıkdışı (alogique) diyor. Biz "mantıkdışı" mânâları nasıl kavrarız? Başka varlıklarla sempatiye olmak ve okuyucuyu aynı sempatiye sevk etmek, mantığın halledemeyeceği bir mevhibedir^[11] (grâce). Rickert genel olarak özne-nesne münasebetini, özel olarak tarihi nesne ile tarihçinin münasebetini bu alogique temele dayandırmaktadır.^[12] Onun son tahlilde gerek tabiat ilimlerinde, gerek manevi ilimlerde bulunduğu bu mantıkdışı tortu Dilthey'in bu konudaki sarıh tahlilinden çok daha derin görünüyor. Aynı akıldışı tortuyu sonradan zamanımızın birçok filozofları

göstereceklerdir. Rickert'e göre tarihin mevcut olabilmesi için, gerçek olan her şeyin rasyonel (akli) olmaması lazımdır. Tarihin tabiat-hürriyet tezatına ihtiyacı vardır. Eğer tarihi oluşta biz bütün varlığı bir hamlede kavramış olsaydık “geçmiş ilmi”nin de mânâsı kalmazdı. Rickert'te artık “manevi ilimler”in tabiat ilimlerinden sert ayrılışı kayboluyor. İkisi arasında ortak vasıflar bulunuyor. İkisinin de ulaşamadıkları yer, varlığın irrasyonel mahiyeti olarak gösteriliyor. Böylece zamanımız felsefesine yaklaşmış oluyor. O bir nevi ilimler sınıflanmasından vazgeçiyor. Yalnız iki ayrı çelişik istikameti gösteriyor.^[13] Yalnız dogmatik ilimler, pozitif ilimler veya felsefi ilimler birbirlerinden açıkça ayrılırlar. Fakat tabiat ilimleriyle kültür ilimlerinin türlü mânâlarını hesaba katmalı, ortak meselelerini düşünmelidir. Hadiselerin kompleksliği ile şemalarımızın basitliği arasındaki tezat burada düşünülen güçlükleri göstermede çok haklıdır. Vakıa genellikle fiziki hükümler şartlı (hypothétique) tarihi hükümler ise beyanidirler (assertorique). Her cemiyet kanuni bazı şartlara göre ifade edilir. Halbuki, “Yıldırım Beyazıt Timur'un hapsedtiği Ankara kalesinde öldü” hükmü beyanidir. Tarihle tabiatı birbirine yaklaştıranlar bazen, tabiat ilimlerinde de tavsif^[14] (nitelendirme) olduğunu söylerler. Mesela nebatat, jeoloji, hayvanat, coğrafya, henüz biyografya böyledir. Fakat bunlar ya fiziki yahut biyolojik ilimlerin ilk safhalarıdır. Onların vasıflamalarından sonra ilmin ilerlemesi nispetinde mutlaka açıklamalar ve genel kanunlar gelecektir.

4. Tarihi İlimler ve Kültür İlimleri

Rickert'e göre tabiat ilimleri gerçekten hareket ederek genelliklere ulaştıkları için nihayet gerçeği bırakmaya mecbur oluyorlar. İlmi kavramlar dünyasında fert yoktur. Halbuki tarihi vakalarda bütün manevi ilimlerin temeli, mânâsı fertlerdir. Rickert'ten önce oluş ilmi veya tarih ile kanunlar ilmi arasındaki tezatı Cournot göstermişti. Fakat Rickert'e göre bu tezat yalnız görünüştedir. Çünkü bütün tabiat ilimlerinin tarihi, yani onlarda da oluşun inşası vardır. Mesela yeryüzünün tarihi, dünyanın güneş gezegeninden koptuğu zamandan beri geçirdiği şekil değiştirmesini ele alır. Canlıların tarihi onların Lamarck veya Darwin kuramlarına göre evrimlerini inceler. Görülüyor ki, Rickert sonunda, tabii tarih ile insan tarihi arasındaki mesafeyi azaltıyor, tarih kavramını fazla genişletiyor. Tabiat ilimleriyle manevi ilimler veya insan ilimlerini yaklaştırmaya çalışıyor. Nitekim kültürel hadiselerinde anlayış ve mânâ metotları yanında, tecrübe ve mukayese yapılması, sebeplik münasebetleri aranması, iki ilmi zirvesine yaklaştırmak için yapılan bir gayret oluyor. Bu gayret Rickert'ten sonra Max Weber'de daha açık bir şekil alacak ve onun anlayışçı sosyoloji çıkırını doğuracaktır. Dilthey'in istediği gibi "manevi ilimleri" psikoloji temeline dayandırmak mümkün görünmüyor. Bunun için ne başkası'nın ruhuna analoji yoluyla nüfuz etmek yetecektir, ne de bir kısım Alman filozoflarının dediği gibi, başka kültürler, başka cemiyet çevrelerini incelemek, yaşamak ve duymak (einfühlung) kabildir. Bu da sonunda onun hareketlerini, tavırlarını taklitten başka bir şey değildir. Başkasını anlamak yalnız başkası ile bizim aramızda ortak bir şey, insani varlık mevcut olduğu zaman mümkündür. Şuurlar birbirlerine kapalı daireler olarak kaldıkça, başkası ve ben birbirlerine asla nüfuz edemezler. Bunun içindir ki, "manevi ilimler" cereyanının sübjektivizme, izaficiliğe (relativisme) bilgi tenkidine, psikolojiye dayanan görüşü bu

ilimleri temellendirmeye asla yetmeyecektir. Bu bakımdan Bergson'un, objektif hayat ve ruh gerçeğine çevrilmiş ilim gibi anlaşılan metafizik görüşü hakikate daha yakındır.

İşaret edilecek bir nokta da insana ait ilimlerin yalnızca manevi olmayışıdır. Onlarda mânânın mühim bir hissesi olmakla beraber insanın ruh ve beden bütünlüğüne dayandığı, mânânın, yalnız tecrübe yoluyla ayrıldığı antropoloji, demografi, ekoloji vs. gibi ilimlerde mânâ tarafından ziyade, beden tarafının göze çarptığı hesaba katılacak olursa, bu kesin ayrış müdafaa edilemez. Aynı ilimlere (gerek sırf normlarla uğraşanlar, gerek muhtevalı olanlarda) insanı bir değerli nesne olarak almaları ve değerlerin kültürü meydana getirmesi dolayısıyla kültür ilimleri de diyenler vardır. Nitekim Rickert gibi tarihi vakanın orijinallliği esasından hareket edenler için bu ilimler tarihi ilimlerdir. Fakat sırf tecrübi veya felsefi psikolojiyi tarihi ilimlerden saymak mümkün olmadığı gibi, demografya veya beşeri coğrafyayı kültür ilimlerinden sayamayız. Halbuki her ikisi de ayrı bakımlardan "insan ilimleri" içine girerler. O halde "manevi ilimler"e mahsus diye ileri sürülen anlayış metodunun, tarihi ilimlerin temeli sayılan tarih mantığının değerleri ve rolleri kabul edilmekle beraber, onların daima tavsif, sınıflama, açıklama yolları ile tamamlanacağını hesaba katmak doğru olacaktır. Bu görüş iki ilim zümresi arasında kesin ayrılış yerine kültür ve tabiat münasebetinin bir kısım müesseseleri doğurduğu, insana ait her şeyin insanla âlem arasındaki münasebet açısından ele alınması lazım geldiğini kabule bizi götürecektir.

Vaktiyle Ampère ilimleri cosmologique-noologique diye kati iki bölüme ayırmakta ve bunlardan her birini birçok dallara bölmekte idi. Bu tarzda ayrışlardan biri de Wundt'un tabiat ilimleri-normatif ilimler sınıflamasında veya Windelband'ın tabiat ilimleri-formel ilimler ayrışında görülmektedir.

Bütün bu kesin ayırmaların temelinde insan bünyesini bütün olarak görmemek, Descartes zamanından beri düşülen mühim bir hatada, insanın düşünce ve bedenden ibaret iki ayrı cevher olduğu hususunda ısrar etmek bulunmaktadır. Halbuki zamanımız felsefesi, bilhassa yeni ontoloji, felsefi antropoloji, parçalı insan telakkisinden çok uzaktır^[15]. Bütün olarak alınan insan muhtelif açılarda birçok ilimlere konu olabilir. Onlardan her birinde insanın objektif, sübjektif faaliyetleri ayrı ayrı rol oynarlar; bunun için tabiatla mânâyı karşı karşıya koyacak yerde, yeni ontolojinin üzerinde, ısrarla duracağı bir varlık derecesi olan, aşağı varlık derecelerine indirgenemeyen, kendi özü ve mahiyeti ile tetkik edilmesi gereken insanı temel olarak almak daha doğru olur. Bundan dolayı biz matematik, fizik ve biyolojik ilimlerden sonra insan ilimlerini koyuyoruz.

II

Tarih

1. Tarihin Tarihi

Tarih (histoire), Yunanca historia = hikâye ve masal^[16] kelimesinden geliyor. (Arapça'ya üsture olarak geçmiştir. Kuran'da cemi sigası ile esatir ül evvelin = "ilk zamanların hikâyeleri" şeklinde zikredilir.) Bundan anlaşılır ki, tarih yalnız geçmişe aittir. Yaşanmış, olup bitmiş olan şeylerin tarihi vardır. Olmakta ve olacak olan şeylerin, yani halin ve geleceğin tarihi olamaz. Bütün ilimler (yani şimdiye kadar gördüğümüz zihin ve tabiat ilimleri) zaman-üstü sabit münasebetleri, kanunları, genellikleri aradıkları halde, tarih geçmişte olmuş olan, şeyi, yani zamânâ tabi olan, belirli bir zaman süresi içinde olan şeyleri araştırır.

İlkçağda tarih, geçmişin masal ve rivayetlerle karışık bir tasvirinden ibaretti. Herodotos'un eski kavimler hakkında anlattıklarında doğru olan şeyler yanında efsaneler de yer alıyordu. Strabon, Thukydides ve Polybios'da tarih daha ciddileşti ve hakikate yaklaştı. Thukydides, Anabasis'i yazarken bütün yazdıklarını tahkik etmek (doğruluğunu araştırmak) ihtiyacını duyuyordu. Ksenophon, doğruluğunu kontrol etmesi daha kolay olduğu için kendine yakın zamanları, insan hayatlarını (Sokrates'in hayatı gibi) seçti. Roma tarihçileri imparatorların hayatını, Roma'nın tarihini yazdılar (Titus-Livus, Suetonius, Tacitus vs. gibi). İlkçağda tarihçi sitenin geleneğini tespit eden, takvimini tutan bir "vakalar yazıcı"dır (chroniqueur).

Ortaçağda tarihçi dini geleneği tespit eder. Dine verdiği üstün mevkiden dolayı, bu geleneğin en doğru ve en sağlam tespiti vazifesidir. Gerçek bir ortaçağ tarihçisi için Allah'ın ve peygamberin sözlerine dayanan din geleneğinin iman kadar sağlam bir temeli olmalıdır. Fakat eski rivayetler ve efsanelerle yeni dinin kati haberleri (ister istemez) birbirine karışır. Tarihçi yalnız dinin temeli olan en doğru sözleri topladığı zaman hakikat

alakası çok kuvvetlidir. Konusuna rivayet toplayıcısı değil, imanının temeli olan hakikat araştıracısı olarak bağlanır. Bu tarzda tarihin yüksek örneğini hadisleri (peygamberin sözlerini) toplayan Buharî’de, Müslim’de, Taberî’de görüyoruz. Fakat eski kavimlere ait kontrolsüz rivayetler bu sağlam bilgiye karıştığı zaman tarih değerini kaybeder: Mesudî, İbn Haldun vs. gibi ortaçağda tarihçi yalnız “vakalâr yazıcı” değildir, aynı zamanda bir imanın bekçisi, dini ideolojinin koruyucusudur. Haçlı seferlerine ait vaka yazıcıları (Hıristiyan dünyasında) bir yandan şövalye bir yandan aziz (veya velî) ruhunu taşırlar. Bu yüzden büyük dinlerin birbiriyle çarpıştığı zamanlarda tarihçinin tarafsız, hakikat yayıcı olması mümkün değildir.

Yeniçağda Rönesans ile başlayan tarihçi tipi eskilerinden çok farklıdır. O ne bir gelenek bekçisi, ne bir iman müdafidir. O, her şeyden önce tenkitçidir. Geçmişe çevrilen gözü ilk kökleri arar, masalı, rivayeti gerçekten ayırmaya, medeniyetin asıllarına inmeye çalışır. Tarihçinin esas vasfı geriye bakıştır (rückmeldung). Böylece geçmişe ait olan bütün bilgiyi tenkit eder, gerçek olanı bugünkü bilgimizin bütününe dayanarak mânâlandırır (tefsir eder). Öyleyse onun üç fonksiyonunu görüyoruz: a) Geriye bakış, b) geçmişin tenkidi, c) geçmişin tefsiri. Rönesans medeniyeti yeni tarihçinin bu mühim vasıfları yardımıyla yakın gelenekleri kırarak ilk köklere, medeniyetin başlangıcına bağlanmak imkânını buldu. Bundan dolayı ilkçağ tarihçisindeki gibi onda geçmişin bir levha (tablo) halinde çerçevelendiğini görmüyoruz. Karanlığın zorla açıldığına, bilinmeyen geçmişe doğru ışığı uzatabilmek için büyük emekler harcadığına şahit oluyoruz. Onda geçmiş ve hal, bir sürenin iki ucu değildir. Fakat zorlu bir hamle ile sürekli yakın geleneğin kırılmış, unutulmuş bir geçmişe (bir nevi hafıza boşluğuna) doğru bir ışık kapısı açılmıştır. Orada tarihçi olmak için hatıralarına, geleneklerine isyan etmelidir. Bundan dolayıdır ki, yeniçağda

tarihçi insan düşüncesine büyük yenilik getirdi, tarihi müspet bilgiler arasına koydu. Filoloji, arkeoloji, paleontoloji, epigrafi gibi tabiat ilimleri yardımıyla doğan bilgiler sayesinde buluşlarını temellendirdi, hakiki keşifler haline getirdi. Astronomun karanlıklar içinde yeni bir yıldız bulması gibi, tarihçinin bu pozitif vasıtalarla geçmişin karanlıkları içinden yeni bir kavmi veya bir devri meydana çıkarması da artık tamamen bilgi alanına ait keşifler arasına girdi.

Son çağda site geleneğinden, itikatların bekçiliğinden aldığı kuvvetle büyük kitlelerin hayat hikâyesi olmaya başladı. Tarihi kültür artık bir millileşme ve demokratlaşma vasıtası oldu. Her millet şuurunu kendi tarihi hakkındaki derin bilgisinde buldu. Alman inkılabını hazırlayanlar 19. yüzyılın Alman tarihçileridir. Aynı hal başka milletlerde de az çok farklarla görülür.^[17] Fransa'da Michelet, Taine, Ruslarda Caramzine, İtalyanlarda Manzini tarih şuuru ile milli inkılaplarına zemin hazırladılar. Yeniçağ tarih şuurunun karakteri romantizmdir. Artık 17. yüzyılın münzevi fikir adamının rasyonalizmi yetmiyor, kitle ile temasta olan ve birlikte yürüyen tarihi görüş onun yerini tutuyor. Rönesans'ın tarih görüşü yakın geçmişi tenkit etmek ve ilk kökleri keşfetmek içindi.^[18] Halbuki 19. yüzyılda geriye bakış cemiyetin, büyük mazarine nüfuz etmek, yeni cemiyetle onun arasında manevi bir süreklilik bulmak içindir. Alman romantikleri Niebelungen'lere, bir kısım tarihçiler ise ırkın köklerine kadar gittiler. Burada tarihin gerçek duygusunu bozan mübalağalı taşkın bir görüş halini aldığına şahit oluyoruz.

Devirler üzerinde yaptığımız bu seyahat hikâyecilik, gelenekçilik, objektif bir hakikat şevki, hissi taşkınlık gibi türlü manzaralar aldığını gösteriyor. En hissi, en sübjektif ve edebi olandan en kuru ve objektif olanına kadar tarihin türlü manzaraları, onun henüz matematik ve tabiat ilimleri gibi kesin

sınırlarını ve metodunu bulmamış olduğunu gösteriyor. Bugün bile edebi tarih, hikayeci tarih, ilmi tarih, felsefi tarih birbirinden oldukça ayrılmaktadır. Bununla beraber yirmi beş asırlık çalışma sonunda insanlar tarihin ana hatlarını çizmeye ve onun metotları ve mahiyeti hakkında bazı esaslı fikirlere ulaşmaya muvaffak olmuştur. Bu ana fikirleri, yani tarihin kategorilerini tespit etmeden önce bu şemada gördüğümüz teferruatı bir tarafa bırakarak, bugün tarihte hâkim iki esaslı görüş üzerinde münakaşa edeceğiz.^[19]

Genel olarak iki türlü tarih görüşüyle karşılaşırız: 1) Sübjektif tarih görüşü, 2) objektif tarih görüşü. İnsan düşüncesini tam olarak ele alan ve onu bütün ilimlere yayan tarihi bilgi tarihçiden müstakil olarak mevcut mudur? Yoksa tarihçi a priori'leri ile tarihin içinde görünüyor mu? Tarihi bilginin objektivizmi veya sübjektivizmi sorusunu koymak demek, tarih alanında realizm ve idealizm münakaşası yapmak demektir. Bu konu aynı zamanda hem tarih, hem ilim felsefelerini ilgilendirir. Biz yalnızca bir tarih problemi olarak konulan objektivizm ve sübjektivizmi inceleyeceğiz. Zamanımızda tarihçiler ve filozoflar birbirlerine gittikçe yaklaşmaya mecbur olan iki bilgi alanını temsil ediyorlar. Filozoflar, tarih felsefesi ile meşgul olmaktan vazgeçemiyorlar. Tarihçiler de (böyle bir felsefeyi inkâr ettikleri zamanda bile) yine özel, kendilerine mahsus bazı tefsirlere ve felsefi izahlara giriyorlar. Bunun içindir ki, artık zamanımızda tarih felsefesi yapmayan bir filozof olmadığı gibi, felsefeden faydalanmayan hiçbir hakiki tarihçi de kalmamıştır. Bunun için konumuz sırf tarihi olduğu kadar sırf felsefeyi de ilgilendirir.^[20]

Yunan ve Latin tarihçilerinde bile objektif ve sübjektif tarih görüşlerinin öncülerini bulmak kabildir. Mesela vesikaları yalnızca olduğu gibi nakledenler vardır: Thukydides, Strabon gibi. Bir de vakaları kendilerine göre tefsir eden tarihçiler de

vardı: Titus-Livus gibi. Fakat bu görüşler hiçbir zaman felsefi bir mahiyet almış değildi. Bu fark daha ziyade tarihçilerin şahsi meyilleri ve istidatlarından ileri geliyordu. Nitekim İslam tarihçilerinden de Mesudî yazar olduğu için “anlatı”ya meyleder, İbn Haldun, objektif ve ilmi tahlile meyleder.

Tarihin objektif veya sübjektif mi olduğuna dair ileri sürülen düşünceler pek yenidir. İşte biz bu yeni problem üzerinde duracağız.

2. Sübjektif Tarih Görüşü

Bu görüşte tarihçi, filozof veya “vaka yazıcısı” kendisini vaka içerisinden çıkarıp bir yana koymadan, vakaları vaka olarak incelemenden önce, vakaları benlikle münasebeti bakımından ele almaktadır. Tarihçi ya ben’i vakalara karıştırmakta, yahut vakayı benliğe karıştırmaktadır. Bu iki tarzı ayrı ayrı tahlil edelim. Eğer vakalar bir benlik içinde eriyorsa, vakalar benliğe karışıyor, o zaman bu bir tarih metafiziği şeklini alır. Buna biz tarih diyalektiği de diyebiliriz. Diyalektik pratik bir neticeye götürdüğü, yani insani düşüncenin hareket halini almasına sebep olduğu için, düşünen insanı harekete sevk eder. Tarih diyalektiğini en iyi kullanan, vakaları birbirleriyle çatışma ve gelişmesine göre açıklamak ve onlara mânâ vermek isteyen Hegel metafiziğidir.^[21]

Halbuki, eğer vakayı benliğe değil, benliği vakaya indirgersek, yani vakanın tefsiri için benliğin hallerinden faydalanırsak, buna psikolojik tarih görüşü diyebiliriz. Psikolojik tarih metafizik tarihten çok farklıdır. Psikolojik tarih her vakayı ayrı ayrı vaka olarak ele alır. Onları ideal bir mantık şemasına indirgemeye çalışmaz. Yalnızca her birinin tefsirinde kendi psikolojik tecrübesinden faydalanır. Psikolojik tarih görüşüne yakın bir misal Toynbee veya Wells’tir. Bunlarda bazen tek bir psikolojik görüş adesesinden^[22] vakalar tahlil edilmekte, bazen de muhtelif psikolojik görüşler (mesela sosyal psikoloji, Freudçuluk, psikanaliz, psikofizyoloji vs.) birbirlerini açıklama hususunda tamamlamaktadırlar. Bundan dolayı bu nevi tarih göçüşlerinde birincilerde olduğu gibi tam sistemcilik yoktur. Metafizik tarih görüşleri vakaları diyalektik bir mantık kadrosu içine sıkıştırdıkları için onların toptan kabul veya reddedilmeleri lazım gelir. Halbuki psikolojik tarihlerde parçalı ve bazen insicamsız açıklamalar arasında beğenilen tarafların alınması,

beğenilmeyenlerin bırakılması mümkündür. [\[23\]](#)

Klasik tiplerini kısalttığımız sübjektif tarih görüşünde pek çok tanınmış filozof ve tarihçinin rolü olmuştur. Almanya'da Dilthey, Windelband, Georg Simmel, Spengler, Fransa'da Naville, Romanya'da Jorga vs. vardır. Bu görüş tarzının ustası ve manevi ilimler cereyanını açan Dilthey üzerinde duralım. Dilthey zamanında üç cereyan vardı: 1) Eski idealist filozofların (Fichte, Schelling vs.) tesirleri. 2) Pozitivistler; bunlardan mühim zirve olmuş bir filozof yoktu. Biyolojik ilimlerin gelişimi onlara hak verdiriyordu. 3) Modern ilmi Kant felsefesi ile uzlaştırmaya çalışan Yeni Kantçılar; Helmoltz vs.

Dilthey zamanında ilim görüşü iki zıt istikamete ayrılmaya başlamıştı. a) Tabiat ilimleri ve ona dayanan natüralizm felsefesi, b) manevi ilimler ve buna dayanan spiritüalist felsefe. Esasında Kantçı pozitivist olan Dilthey bütün metafiziklerin aleyhindedir, buna rağmen natüralistlerin yaptığı gibi inhisarcılığa taraftar değildi. Bu mutedil görüş onu iki felsefe, iki ilim zümresi arasını uzlaştırmaya götürdü. O bir taraftan en geniş mânâsı ile pozitivisttir. Buna mukabil manevi ilimlerin ayrı birer metodu olduğuna kanidir. Tabiat ilimleri hadiseleri açıklamaya, manevi ilimler olayları anlamaya çalışırlar. Tabiat ilimleri geneller üzerinde dururlar. Manevi ilimler tek, ferdi vakaları aydınlatırlar. Birinciler tahlilcidir, ikinciler terkipçidir. Tabiat ilimleri unsurların, manevi ilimler yaşanılmışın ilmidir.

Dilthey'a göre manevi ilimlerin ağırlık merkezi tarihtir. Tarihi görüş manevi ilimlerin bizzat metodunu teşkil eder. Tabiat âliminin üzerinde çalıştığı cansız veya canlı, fakat daima karşımızda hazır olan şeylerdir. Manevi ilimler mensubunun üzerinde çalıştığı ise artık mevcut olmayan vakalara ait vesikalardır. Mesela Spinoza'yı anlamak demek, cevher fikrini anlamak demektir. Cevher fikri Aristoteles'de, Bruno'da,

Spinoza'da başka başka mânâlara gelir. Bu farkları anlamak demek Spinoza'yı anlamak demektir. Bu da Spinoza'yı duymak, onun gibi yaşamakla mümkündür. Dilthey'a göre tarihçi incelediği konuyu benimseyecek, ona hayat verecektir. Fakat onun vazifesi bundan ibaret değildir. Araştırma sırasında bulduğu vesikaların o devrin ruhi hali bakımından birbirine uymayan cepheleri olabilir. O zaman tarihçi bunları birbiriyle tamamlayarak devrin bütünlüğünü inşa edecektir. Fakat tarihçinin bu gayreti başarılı olabilir mi? Vesikaların ait olduğu devri kendi zamanına benzeterek canlandırabilir mi? Belki de tarihçi, yalnız ferdi bir tefsir yapacaktır. Fakat Dilthey bunu reddediyor. Belirli bir devrin verilerini tefsir için o devrin zihniyetini araştırmalıdır. Bir devrin zihniyetini araştırmak o devirdeki bütün fikirleri ve cereyanları birbirleriyle tamamlamakla mümkündür. Bir devri canlandırmak için o devirdeki şairi, filozofu, sanatçıyı, tetkik etmelidir. Onların, birbirini tamamlayan görüşleri sayesinde ki, dini, iktisadi hayatı, siyasi hayatı birbiriyle tamamlamak üzere devir bütünlüğünü kazanır. Ona göre bir devirdeki en zıt fikirler, aynı bütünün parçaları olarak rol oynarlar. Mesela ilkçağ medeniyetinde idealizm kadar realizmin, materyalizm kadar ruhçuluğun yeri vardır.

Dilthey'in hedefi anlayış metodu yardımıyla tarihi inşa veya terkiptir. Tarihçi tarafsız bir vaka yazıcı, bir "mütebahhir"^[24] (érudit) değildir. Mütebahhirin çalışmaları hakiki tarihçi için yalnızca malzeme vazifesini görür. O bu tertip görüşünde birbirini çelen fikirlerin birbiriyle tamamlanması sözünde Windelband'dan mülhemdir. Dilthey'a göre iki türlü bilgi vardır: a) Tahlil edicidir, hesabı, mantıki delilleri kullanır, zihin vasıtası ile genel kavramlara, sınıflamalara ve açıklamalara ulaşır, bu suretle tabiat ilimleri meydana gelir. 2) Terkip edicidir; insan hayatının bütünlüğünü anlamak için yaşanmış olan

hayattan bize kalan unsurlar (vesikalar) yan yana getirilir; onlar tekrar yaşanır, inşa edilir. Bu da tarihi ilimlerin bilgisidir.

Fakat tarihi metotta vakalar hiçbir zaman tarafsız olarak yan yana getirilemez. Böyle bir çalışma yalnız mozaikçiye veya pulları yapıştıran insana yakışır. Bundan çıkan netice de asla inşa ve terkip değildir. Tarihçi vaktiyle yaşanmış olan hayatı tekrar yaşayacak vesikalar yardımıyla o hayatın oluşunu yeniden inşa edecektir. Tarihçinin işi vakaların teferruatına girerek onları küçük parçalara ayırmak değildir. Bu suretle yapılan şey, vaktiyle yaşanmış hali tekrar yaşatacak yerde, parçalar ve öldürür. Tarihçi psikolog gibi bir hayata nüfuz edecek ve onu içinden görecektir.

Dilthey'in yolundan giden Georg Simmel Dünya Tarihi Meselesi, Tarihi Zaman Problemi gibi eserlerinde fikri tamamen rölativizm yoluna götürdü. Tarihi Anlayışın Mahiyeti adlı kitabında "Tarih hangi şartlarda mümkündür?" sorusunu soruyor ve bu şartları araştırıyor. Ona göre tarih, tarihçi tarafından şuurlu veya şuursuz olarak teklif edilen psikolojik a priori'lerle meydana gelir. Bu psikolojik a priori'lerden tecrit edilince tarih yoktur. Tarihçiyi ilgilendiren, mânâlarına psikolojik şekilde nüfuz edeceğimiz deruni olgulardır. Dış vakaların değeri ancak ruhi olgular arasında *trait d'union* ^[25] olmalarından ibarettir. Simmel'e göre materyalist diye tanınan tarih felsefeleri psikolojik olguları ortadan kaldırmak için boşuna çabalyorlar. Açlık duygusu olmasaydı, Marx'ın çizdiği bütün tarihi oluş mânâsız olacaktı. Toprak, iklim, coğrafi muhit de ancak psikolojik bünye içinde rol oynarlar. Psikolojik şartlardan tecrit edilince tarihçi iklim, toprak vs.'ye Merih'teki aynı şartlar kadar alakasız kalacaktır. Tarihi anlamak için hisleri tekrar yaşamak, anlamak lazımdır. Burada Simmel, Dilthey gibi düşünüyor, fakat onun gibi insan şuurlarını aşan bir objektif ruh kabul etmiyor.

Bazıları tarihçinin vazifesi özneyi bir tarafa bırakarak vakaları olduğu gibi incelemektir derler. Simmel'e göre bunun incelenmesi imkânsızdır. Çünkü insan bir tarafa atılırsa, soyut vakaların hiçbir mânâsı kalmaz. Vakalar ancak öznelar arasında bağlantı vazifesini görürler. Özneyi bir tarafa bırakıp vakaları olduğu gibi görmek mümkün olsa bile, bundan bir fayda temin edilemez. Çünkü o zaman tarih birbirine bağlanmamış, yaklaşmamış, dağınık bir vakalar yığını olacak ve bu objektif tetkik hiçbir ilmi netice vermeyecektir. Demek ki, Simmel'e göre objektif tetkik ile tarihte ne terkip yapılabilir, ne de vakalar anlaşılabilir. Tarihi bir vakanın olabilmesi için ruhların iştiraki lazımdır. Bazıları federal müesseseden liberalizme, küçük endüstriden büyük endüstriye geçişte tarihi vakaları ararlar. Simmel'e göre burada tarihi vaka yoktur, birbirine yaklaşan ruhlar vardır. Her tarihi vaka adeta bir vesiledir. Ruhların iştiraki yoksa tarihi vaka değil, ancak tabii bir olgu kalır. Mesela Çin Seddi bugün bize göre tarihi bir vakadır, çünkü insan yaklaşmalarının bir sembolüdür. Halbuki Himalaya tabii bir hadisedir. Aradan çok büyük bir zaman geçse de Çin Seddi'nin insan tarafından yapılmasının mümkün olmadığı düşünülse, o zaman Çin Seddi tabii (jeolojik) bir hadise gibi görülecektir. Simmel'e göre tarihçinin kullandığı koordinasyon noktaları birtakım kıymet noktalarıdır. Böylece Simmel tarih felsefesini bir kıymet felsefesine indiriyor.

Windelband'a göre tarihin konusu tek, müfret yalnız bir defa vukua gelmiş olan vakadır. Tarihi vaka kanun şeklinde ifade edilemez. Fakat tarihi vakayı kıymet kavramı içinde görmelidir. Tabiatla ne gelişim, ne ilerleme vardır. Gelişim ve ilerleme yalnız tarihtedir. Tarihi vakanın kendine has bir değeri vardır ve o yalnız insana mahsustur. Tabiatın tarihi olamaz. Bu noktada Windelband bütün yeni felsefeye önderlik ederek eski felsefeden ayrıldı. Eski felsefeye göre mikrokozmos (insan) ile

makrokozmos (âlem) arasında bir ahenk vardır. Mesela Leibniz'e göre insan tabiattan ayrı düşünülemez. Metafizik görüşte insan tabiatla beraber tetkik edilmelidir. Kâinatı tetkik etmek insanı tetkik etmek demektir. İlk defa bu görüş Kant tarafından sarsıldı. Copernicus tarzında inkılap dediği görüşüyle insanın kâinat etrafında değil, kâinatın insan etrafında devrettiğini iddia etti. Yeni Kantçıların tarih felsefesi bu görüşten mülhemdir. Onlara göre insan tabiatın değil, yalnız tarihin merkezidir. İnsan tarihi varlıktır. Tabiat sahasında insanmerkezcilik (anthropocentrisme) yanlıştır. Fakat tarih için tarihmerkezcilik (historiocentrisme) mümkündür. Bu tarihi vakalar insana göre tetkik edilebilir. Windelband da esaslı olarak ilim zihniyeti ile tarih zihniyetini ayırarak insani değerlerin izahı için derin bir tarih kültürünün zaruri olduğunu ileri sürdü. Ona göre sosyoloji cereyanlarından yalnız Comte ve Durkheim cereyanı tarihi açıklama yaptıkları nispette değerlidirler. Mekanik açıklamalarıyla sosyoloji hiçbir şey değildir. Fakat yalnız müesseselerin gelişimini açıklayan tarihi sosyoloji mümkündür.

“Anlayış” denen bu tarih görüşü yeni felsefede derin iz bıraktı. Bu cereyan edebi (littéraire) diye tanınan sübjektif tarihlerle karşılaştırılmalıdır. Edebi tarih eskiden beri vaka yazarlığı, hatıracılık, hikâyecilik gibi edebi bir nevi sayılıyordu. Bu mânâda anlaşılan tarihin belirli ne metodu, ne sistemi, ne dayandığı prensipler vardı. Bununla beraber eski tarihçilerden çoğunun ampirik ve gelenekçi çalışmalarında “edebi tarih”in yeri büyüktür. Hoca Saadettin Efendi, İbn Kemal, Naima gibi tarihçilerin vesika değerleri yanında, edebi değerleri de vardır. Fransa’da Michelet, üslubu ve edebi kuvveti ile tanınmıştı. Biz bu mânâdaki tarih görüşünü bir tarafa bırakıyoruz. “Anlayıcı” tarihin irrealist veya sübjektivist oluşu ancak tarihin insani bir bilgi sahasına ait olmasından ileri gelir. Almanya’da Emil Reich’in tarih görüşü vakaların dinamik oluşuna nüfuz eden ve

onları bütünlükleriyle kavrayan bir tarihi sezgiye dayanıyordu. Ona göre tarihi sezgi sanat sezgisine benzer. Fakat ondan farklıdır. Birincisi vaktiyle yaşanmış gerçek bir nesneyi vesikalar yardımıyla canlandırmak olduğu halde, ikincisi yaşanmış bir nesneyi hayal gücü ile canlandırmaktır. Aynı düşünceler İtalyan filozofu B. Croce tarafından ileri sürüldü. Croce'ye göre tarih sanatla ilim arasındadır. Tarihçi hem hayal dünyası, hem de hakikat dünyası ile meşguldür. Fakat bu hakikat ilimlerdeki gibi genel veya tümel değildir, ferdidir. O zihin kavramları ile ifade edilemez. Yalnız sezgi ile yaşanabilir ve canlandırılabilir. Croce'ye göre tarih bundan dolayı bir taraftan hakikate, bir taraftan sanat ve sezgiye bağlanmaktadır. H. Bergson, hayat süresinin zekâ ve ilimle değil, yalnız sezgi ile kavranacağını söylemektedir. Bergson tarihin de bu sezgi ile inşa edileceğine kanidir. Yaratıcı evrim halindeki hayat, sürekli bir oluş ve tarihtir. Tarih yalnız hayata ve şuura mahsustur; madde âleminin tarihi yoktur. Bu bakımdan o, Windelband ve diğer Alman filozoflarından bir kısmının görüşü ile birleşmektedir. Bizde Bergson felsefesine mensup olan Şekip Tunç, tarihin yalnız sübjektif bir tarzda ve sezgi ile kurulacağını müdafaa etti, bu vesile ile objektif tarih görüşü taraftarları ile münakaşalara girdi. [\[26\]](#)

Sübjektif tarih görüşünün ortak vasfı şudur: 1) Tarih, tarihçinin a priori'lerinden müstakil olarak kurulamaz. 2) Objektif tarih görüşü, tarihin yalnız objektif olarak inşasının mümkün olduğunu iddia ediyor. Bir yandan asıl tarihçiler, bir yandan da bir kısım filozoflarda görülen bu objektif tarih görüşünde başlıca iki istikamet vardır:

a) Tasvirci tarih ile kananlar. b) Tarihte ilimler gibi açıklama (izah) arayanlar. Tarihin diğer ilimler gibi ve aynı zamanda bir ilim olduğunu iddia edenler ikinci görüşte olanlardır. Birinci görüşle kananlar tarihin tasvir, hikâye, nakil

olarak objektifliğine razı oldukları için onun tabiat ilimleri seviyesinde bir ilim olabileceğine itiraz etmektedirler.

3. Objektif Tarih Görüşü

Objektif görüşü ilk defa açıkça ifade eden Alman tarihçisi Edouard Meyer'dir. E. Meyer ilkçağ tarihçisidir. Mısır, Asur, Keldan, eski Anadolu kavimleriyle derinden derine uğraşmış, büyük şahsi araştırmalar yapmış, bunların sonunda bir nevi tarih felsefesine ulaşmıştı. Küçük Yazılar (Kleinere Schriften) adlı makalelerinden ibaret kitabında, Tarihin Nazariyesi ve Metodu adlı eserinde fikirlerini anlatıyor. E. Meyer çığırında yalnız değildir. Fransa'da da taraftarları vardır. Tarihçiler arasında particularisme diye tanınan bu görüşe göre tarihte mühim olan ilk vaka'dır; hatta onun amilleridir. "Saint Pierre Roma'ya gelmiş midir?" sorusu bizi doğrudan doğruya ilgilendirmez. Fakat bu vaka Katolik Kilisesi'nin teşkilini açıklamak için lazımdır. Hakiki bir tarihte aranan başlıca vasıflar (objektif görüşe göre) şunlardır;

A) Tarihte genel sebepler yoktur. Hiçbir tarihçi genel sebeplilik (causalité) aramaz. Tarihte sebeplilik vardır, fakat bu genelleştirici ve açıklayıcı değil, tersine tahdit edicidir. Mesela filan vakalar Roma İmparatorluğu'nu kurmuştur denemez. Fakat niçin bu imparatorluk başka yerlerde olmamış da burada olmuştur denirse, o vakit imparatorluğun orada kurulmasını filan ve filan vakaların sebepliliği ile açıklarız. Demek oluyor ki, bu sebepler yalnız tahdit eder. Çünkü aynı şartlar altında başka bir yerde, başka türlü bir imparatorluk kurulabilirdi.

B) Tarihte eşyanın devamlı hali yoktur. Tarihi vakalar ferdi, tek ve tekerrür etmez olduğu için, onlar arasında değişmez münasebet, devamlılık ve istikrar aramak imkânsızdır. Hadiselerden istikrar aramak tarihçinin konusu dışındadır. "Tarih tekerrürden ibarettir" sözü yanlışdır. Tamamen tersine anlamalı ve, "Tarihte tekerrür yoktur" demelidir.

C) Tarih kolektif olgularla katiyen uğraşmaz. İnsana ait birtakım olguları kolektif olarak almak sosyoloğun vazifesidir.

Bu olgular ister geçmişte, ister şimdi cereyan etmiş olsunlar. Bununla beraber kitlenin veya cemiyetin tarihçi gözünde bir rolü vardır. Fakat bu rol ancak bir dayanak (substratum) rolüdür: Kitleler tarihin dayanaklarıdır. Kitle olmasa, tarihi vakalar teşekkül edemez.

D) Tarihte kanun araştırılmaz çünkü hürriyet ile zaruret, tesadüf (veya arıza) ile katilik nasıl tezat halinde iseler, aynı suretle tarih ile kanun da tezat teşkil ederler. Geçmişe ait, yalnız bir defa olmuş ve bir daha aynı tarzda tekrarı imkânsız, nevinde tek olan tarihi vaka, tekerrür eden, birbirine benzeyen genel şekilde ifade edilebilen tabii hadisenin tam zıddı vasıflara sahiptir. Bundan dolayı E. Meyer'e göre objektif tarih tabiat ilimleri gibi kanunlara ulaşmamaktadır.

İnfiratçı [\[27\]](#) diye tanınan bu tarih görüşüne göre, medeniyetin yürüyüşünü temin eden iki asıl vardır: a) Gelenek, b) ferdin yaratıcılığı. Böylece bir yandan ferdi eskiye bağlayan gelenekler, bir yandan geleneği sarsan ferdin yaratışları birbiriyle çarpışarak inkılaplar, değişmeler meydana gelir. Fakat bu değişmeler hiçbir zaman belirli, önceden kestirilebilen bir istikamet takip etmez.

Bu görüş sırf tasvir derecesinde kaldığı, tarihi vakaları beşeri veya tabii, sebeplik zincirine bağlamadığı için tarihi ilim derecesine yükseltmemektedir. Öte yandan sübjektif görüşü kati olarak reddettiği için de tarihi vakaların mânâsına nüfuz etmek, onları yeniden yaşamak, inşa ve terkip etmek imkânını kaldırmaktadır. Bundan dolayı infiratçı tarih görüşü kendi nevinde kısır kalmış görünmektedir.

Objektif tarihi müspet bir metot haline getiren bilhassa Charles Seignobos oldu. Ona göre tarih bütün ilimler gibi ve onlar kadar kati, açık, objektif olmalıdır. Tarihin metodu öteki ilimlerden Meyer'in söylediği esaslara yakın bir şekilde ayrılır. Tarihte kanunluk araştırılmaz. Tarihçinin vazifesi vakaları

yalnızca tespit etmek, onların kronolojik zincirlenmesini yapmaktır. Sosyolojik, psikolojik basit sebeplerden bahsedilebilir, fakat bunları tarihle karıştırmak doğru değildir. Çünkü sosyolojik sebep zinciri, tarihin kronolojik zincirine uymaz. Seignobos'un en büyük hizmeti Alman tarihçisi ile beraber objektif tarihin metodunu tespit etmek oldu. Tarihi anlayış görüşü içinde bile böyle bir metot zaruridir. Çünkü tarihi vakaların tespiti, kontrolü, vakaların tetkikinde devrin bütününe çıkılması için tarihe yardım eden birtakım tabiat ilimlerinden faydalanılması, bu ilimlerin objektif ve müspet esaslara göre hazırlanması gerekir.

Tarihin kurulmasında faydası olan ve 19. yüzyıldan beri gelişen bu bilgilere tarihin yardımcı ilimleri denir. Bunlar jeoloji vasıtası ile ilerlemiş olan ve toprak altından eski medeniyetleri meydana çıkaran arkeoloji, eski dillere ait vesikaları tetkik ve tahlil eden filoloji, kitabeleri halleden epigrafi, tarihten önceye ait kavimleri tetkik eden paleoetnoloji vs.'dir. Bu bilgilerden mühim bir kısmı doğrudan doğruya insan ilimleri kadrosuna giremezler. Tabiat ilimleri yardımıyla gelişmişlerdir. Tarihe katiliğini temin eden vesikaların tahlilinde emniyeti veren de bu cehittir.

Tabiat ilimlerinin hareket noktası gözlem ve tecrübe vasıtası ile tetkik edilen hadiseler ve eşyadır. Tarihin hareket noktası ise vasıtalı gözlem ile tetkik edilen vesikalar ve abidelerdir. Geçmişe ait bir vaka artık mevcut olmadığı için onu bize haber veren yalnız vasıtalı şahitliklerdir (témoignage). İnsan bilgisinde bu hakikate erişmek için bu vasıtalı şahitlikten faydalanan yalnız tarih ile hukuktur. Tarihçi geçmişe ait hakikati bu şahitlerle meydana çıkardığı gibi, hukukçu da şimdiye ait bir hakikati şahit ve delillerle ispat eder. Tarihi oluşun izleri yalnız kitaplarda metinlerde yazılı değil, aynı zamanda binalarda, abidelerdedir.

Tarihçi vesikaları tahlil ve tefsir suretiyle vakalara nüfuza çalışır. Bunun için tek metottan hareket etmez. 19. yüzyıldan beri gelişen birçok metotları aynı zamanda kullanır. Filoloji edebi eserleri tahlil eder, arkeoloji topraktan çıkarılmış maddi eşyayı tahlil eder. Paleografi metinleri maddesine göre (parşömen, papirüs, kâğıt vs.) tahlil eder. Biyografi yazı çeşitlerini tetkik eder. Bu ilimlerde ayrıca ikinci birtakım bilgilerden faydalanırlar. Mesela seramografi pişmiş topraktan eşyayı tetkik eder, bunun için kimyaya ihtiyaç vardır. Arkeoloji için jeolojiye ihtiyaç vardır. Ayrıca tarihçinin maliyeci, hukukçu, istatistikçi vs. gibi çalışması lazımdır. Tarihten önceyi (prehistoria) tetkik eder. O biyolojist, jeolog gibi çalışacaktır. Hasılı bugün Seignobos'un, Bernheim'in, Lucien Fèvbre'in anladıkları mânâda objektif tarih ancak büyük ekipler halinde hazırlanabilir ve yazılabilir. Ferdi çalışma işi olmaktan çıkmıştır. [28]

Objektif tarih bu vesikaların tahlilinden sonra tenkidine geçer. Bir kitabenin, bir yazma eserin ait olduğu devirle münasebetini, doğruluk derecesini kontrol etmek, ancak onu çok ciddi bir tenkitten geçirdikten sonra mümkün olur. Tarihçinin, burada yapacağı iki türlü tenkit vardır:

A) Dış tenkittir ki, bununla vesikaların maddesi, hazırlanışı bir tabiat parçası olarak mahiyeti incelenir.

B) İç tenkittir ki, bu arada eserin mânâsına, eseri meydana getirenin psikolojik haline nüfuza çalışılır. Eserin doğru veya sahte olduğu hakkındaki kontrol bu sayede mümkün olur. Tenkit sırasında eserin yazarının devirle münasebeti, o zamanki diğer eserlerle münasebeti, üslubu, dış karakterleri onun doğruluğu veya sahteliği hakkında kâfi fikir verir. İç tenkit vesikanın sahibine doğru psikolojik nüfuz sayesinde birinciye derinleştirir. Şahadet birkaç bakımdan sadık olmayabilir: a) Şahit yalan söylemek istemiş olabilir, b) şahit aldanmış olabilir. Birçok

tarihi eser dış ve iç tenkitlerin kuvveti sayesinde eski eserlerin zaaflarını meydana koymuş ve birçok yanlış hükümleri düzeltmiştir. Bir vesikanın bir devre ait olduğu kuvvetle tahmin edildiği halde, iç tenkitten sonra bazı deliller bu kanaati sarsabilir. İsa'nın yaşamamış olduğunu iddia edenler Herode'lar^[29] zamanında Filistin tarihini çok mufassal yazan Flavius Josephus'un ondan bir kelime olsun bahsetmediğini delil diye gösteriyorlar. Fakat Katolik müfessirlere göre Flavius Romalılaşmış bir Yahudi idi. İtisafa uğramış^[30] bir mezhepten bahsederek itibarını kaybetmekten korkabilirdi. Farabî'nin muasırları olan tarihçilerden hiçbirinin ondan bahsetmemelerini Farabî'nin yaşamadığına delil diye gösteremeyiz. Çünkü eserleri ve kendi hakkındaki sözleri meydandadır. Ancak aslı hakkındaki fikirler müphem kalmaktadır. Seignobos'un, ileri sürdüğü tarih metodolojisi bugünkü halde görüş farklarına rağmen, başlıca tarihçilerde muteberdir. Esasen iç tenkide girmek tarihçinin psikolojik metodudur. Hatta anlayış ve sezgi metotlarından faydalanmasının zaruri olduğu görülmektedir.^[31]

Mühim olan nokta bu görüşün tarihi münferit vakaya ait bir tasvirici bilgi olarak bırakmasıdır. Seignobos ile Simiand'ın münakaşaları bu meseleyi açıklayacak mahiyette idi. Birincisi tarihin ferdi vakalara ait tasvirici bir bilgi olduğunu, ikincisi tarihin yalnız sosyolojik kanunlarla açıklanabileceğini söylüyordu. Bu münakaşa, tarihte kanun araştıran veya genel münasebetlere yükselen ilimlerin belirlilik zincirleriyle tarihi vakaları açıklamak lazım geldiği noktasında toplanıyordu.

4. Tarihte Hürriyet ve Zaruret

Burada problem tarihte belirsizlik veya sebeplik meselesi şeklini alıyor. İlk defa bunu felsefi bir şekilde ortaya koyan Cournot oldu. Ona göre tabiatta müstakil olgu zincirleri vardır. Bunlar belirlidir. Fakat bu zincirlerin birbirini kestiği yerdeki olgular gayri belirlidir, tesadüfidir. Tarih bu olgulara aittir. Cournot ilimlerdeki determinizm ile tarihin ihtimaliyetini (probabilisme) bu suretle ayırıyor. İlkçağda tarihi olguların gayri belirsizliğini ilk defa Epikuros görmüştü. Ona göre iki olgu zincirinin kesiştikleri yerde bir clinamen veya tesadüf vardır. Carneades bütün varlığı tarihi vakaların muhtemelliği nevinden görüyordu. Cournot yeni felsefede ruh felsefesi ile tabiat felsefesini bu suretle ayırdı.

Acaba tarihte hiçbir belirlilik yok mudur? Bu mesele tarihle muhtelif ilimler arasındaki münasebeti derinleştirmeye götürdü. Her şeyden önce biyolojide genetik araştırmaları, evrim fikirleri, hayat alanında oluş, gelişim, ilerleme fikirlerinin yerleşmesi tarihle tabiat arasında münasebet aramaya sebep oldu. Daha yakında, tarihi olguyu türlü determinasyonların kuşattığı iddia edildi.

A) Psikolojik determinizm: Birçok psikolog tarafından ileri sürülmektedir. En tipik örneği Karl Lamprecht'te görüyoruz. Ona göre tarihi olgular arasında bir bağlantı kurulabilir, bir kanun bulunabilir. Lamprecht, Durkheim gibi bir kolektif ruh kabul ediyor. İleri cemiyetler kolektif ruhun farklılaşmasından doğmuşlardır. Durkheim gibi o da kolektif ruhun farklılaşma tarzını aramak için, onu kuşatan maddi şartları inceliyor. Tarihi oluşta iki mühim amil görüyor: a) Ferdi ruh. b) Kolektif ruh. Ona göre insanlık tarihi, ruhi gelişmesine göre altı safhadan geçmiştir.

1) Tarihten önceki animizm^[32] safhası, sosyologların bahsettikleri iptidai cemiyet zihniyetine, toprağa yerleşmemiş

zümrelerin hayatına karşılıktır.

2) Sembolizm devri: Tarihçi Tacitus, zamanında şekilleştiğini söylediği bu devrin vasıfları tanrıların bir aile halini alması ve tabiatın insana benzetilmesidir (anthropomorphisme). Tanrılar arasındaki mücadele insanlar arasındaki mücadeleyi temsil eder.

3) Tipizm devri: Bu devirde “tip”ler teşekkül etmiştir. Cermen tipinde insan kabile ve gens’ten^[33] kurtulmuştur, insanın kuvveti adeta bu devrin idealinin tarihte oynadığı rolü ifade etmektedir. Bu devirde ferdiyetçilik başlıyor: Destan (epopée) ve şiir sanatı bu devrin iki mühim karakteristiğidir.

4) Konvansiyonalizm: En az mühim olan devirdir. 11. ve 14. yüzyıllar arasında sürer ve Rönesans’ta biter. Bu devirde tipler birbirine karışır, itibari ve belirsiz görüşler meydana çıkar.

5) Ferdiyetçilik, Lamprecht’e göre Reform ile başlar. Dini ve fikri alanda başlıca vasıfları Protestanlığın teşekkülü, dinin cemaat teşkilatından kurtulması, ferdi ve vicdani bir karakter almasıdır. Bu devir tarihi evrimde nispeten özeldir. Yalnız bazı medeniyetlerde, en çok Batı medeniyetinde meydana çıkmıştır. Batı’yı başka medeniyetlerden ayıran başlıca vasıf da bu olmuştur.

6) 1750’den sonra başlayıp fertliklerin tamamen belirttiği devirdir. Burada içtenlik tam şeklini almıştır. Bu devrin vasfı olan kişiliklerin gittikçe çoğalması, kolektif şuura ait baskılar ve teşkilatların gevşemesi bu devri anarşizme doğru götürmektedir.

Lamprecht’in tarihi evrim bakımından ileri sürdüğü psikolojik determinizmi birçok noktalardan çekicidir. Onun iktisadi, fikri gelişme arasında gösterdiği paralellik de büsbütün değersiz değildir. Fakat bu paralellik her yerde ispat edilemez. Eğer psikolojik evrim iktisadi evrim doğuruyor denecekse, o zaman yalnız psikolojik evrimin kanunlarını aramalı ve iktisadi

evrim onun gölge hadisesi olarak açıklanmalı idi. Fakat Lamprecht bu kadar ileri gitmiyor.

B) Bu görüşün tam zıddı tarihi maddeciliğin ileri sürdüğü iktisadi determinizm fikridir. Aslında Hegel diyalektiğinin tersine çevrilmesi suretiyle meydana geldiği iddia edilen bu tez, Marx'tan sonra birçok tenkit ve rötuşlardan geçerek, nihayet tarihi olgular zincirinin iktisadi gelişmesine ait determinist bir görüş halini aldı. Bu son şeklin birçok tarihi maddecide ayrı ayrı tefsir edildiğini işaret etmek üzere genel olarak “diyalektik”ten gittikçe uzaklaşan, bir “Tarihi Olgular Belirliliği”nin araştırıldığını söyleyebiliriz. Bu yolda Bernstein, Jaurès, de Man, Kautsky, Lefèvbre, G. Sorel ve daha birçok tarihi maddeci çalıştılar. Onlardan hiçbirinin açıklama şekli ötekine benzememekte ve çoğu kere maddeci olmayan filozoflardan ziyade, birbirlerini tenkit etmektedirler. Burada bu çeşitli açıklamaları birer birer anlatacak değiliz.^[34] Yalnızca bu görüşlerin üzerinde ısrarla durduğu tekâmül ve inkılap^[35] fikirlerine ait açıklamalara dokunacağız. Tarihi maddeciler tezlerini tabiat ilimlerine ve hele biyolojiye ait yeni araştırmalara dayandırıyorlar: Darwin'den beri canlılar âleminde değişme fikri kuvvetle yerleşmiştir. Fakat bilhassa hızlı değişme (mutation) kuramı genetik ilminde tecrübi şekil aldıktan sonra, sürekli değişme yanında ani değişmenin yeri meydana çıktı. Tarihi maddeciler “tarihi oluş”ta tekâmül ve inkılap hisselerini bu temellere dayanarak açıklamaya çalıştılar. Fakat ileri sürdükleri tarihi tablolar arasındaki farklar bazen uzlaşmaz zıtlıklar derecesine yükseliyor. Marx'ın “Komünist Beyannamesi”nde verdiği tarihi tablo ile Bernstein'ın veya Jaurès'nin tarihi tabloları arasında münasebet pek azdır. Kendi aralarında veya maddeci olmayanlar tarafından ileri sürülen tenkitlere karşı korunmak için, onların zaman zaman başvurdukları çare, muhtelif tarihi faktörleri birleştiren uzlaştırmacı bir determinizm

şemasını teklif etmeleridir. Bunu mesela Rappoport'un veya kısmen Bernstein'ın şemalarında görüyoruz. "Faktörler kuramı" tarihi belirlilikte, iktisadi amillerin yalnız başına değil, coğrafi, ırki, ruhi amillerle rol oynadığı ana fikrinden hareket etmektedir. Fakat bu kabul edilince, artık kuramın ilk prensibiyle ilgisi kalmadığı açıkça görülmektedir.

Georges Sorel daha ileri gitti; tarihi materyalizmi Bergson'la uzlaştırmaya çalıştı. İnkılaplardaki yaratıcı hamle fikrini Bergson'dan aldı. Ona göre nasıl civciv yumurtadan çıkacak hale geldiği zaman ani bir darbe buna yetiyorsa, tarihi oluş da sonunda ani bir hamle ile, yani inkılapla yeni bir safhaya girer. Fakat tarihi maddecilikle Bergson'un, birbirinden bu kadar uzak iki fikrin yan yana getirilmesi^[36] bu açıklamanın, imkânsızlığını gösterir.

Tarihte belirlilik arayanlardan bir kısmı da sosyologlardır. Durkheimci sosyologlar tarih metoduyla sosyolojinin farkını belirtirlerken,^[37] tarihi olguları içtimai determinizm ile açıklama gayretinden de vazgeçemiyorlar. Simiand, Seignobos'la yaptığı münakaşalarında bu tezi ileri sürdü. Fauconnet Sorumluluk, Bouglé Kıymetlerin Tekâmülü kitaplarında aynı tezi tatbiki çalıştılar.^[38] Onlara göre tarihi olgularda tesadüf ve ihtimallığın üstünde sosyolojik belirlilik hüküm sürmektedir. Çünkü tarih fertlerin değil, cemiyetlerin tarihidir ve cemiyetler bütün müesseseleriyle beraber (hacim, kesafet gibi ölçülebilen) bir determinizme tabidirler. O halde tarihte vakaların, ferdi, arızı belirsizliği yalnız görülüşten ibarettir. Fertlerin ve fertlerden çıkan münferit^[39] vakaların tarihi yoktur. Cemiyetlerin ve bundan dolayı da içtimai müesseselerin tarihi vardır. Cemiyetin bütün halinde tarihini ele almaktan ziyade, müesseselerden her birinin tarihini tetkik etmelidir. Bu bir içtimai müessesenin gelişimini araştırmak demektir. Nitekim bu tarzda Durkheim metoduna az çok yakın

görüşle filolog Meillet, Vandryès, Brunot dil müesseselerini incelediler. Simiand ve Halbwachs iktisadi müessesenin, Lévy-Brühl ahlakın, Durkheim dinin, Davy hukuk ve devletin tarihlerini yapmaya çalıştılar. Sosyologlar genel fikirler arasında kaldıkları halde, aynı metodu kullanan tarihçiler daha fazla teferruata girdiler. Moret Mısır tarihinde, H. Pirenne Batı ortaçağında çalıştı.

C) Almanya’da buna yakın fikirler Kurt Breisig tarafından ileri sürüldü. Ona göre tarihi olgular sosyal amiller şebekesiyle açıklanmalıdır. Meslek hayatı, zümre çalışmaları, “kast”ın üzerimizdeki baskısı vs. bunlara insanın biyolojik temayüllerini ve psikolojik amilleri de katmalıdır. Breisig böylece, üç buutta toplanması mümkün olan (sosyal, psikolojik, biyolojik) amiller bütünü ele alıyor ve tarihi oluşu bunlarla açıklamaya çalışıyor.

Breisig’e göre: a) Tarihi olguları hiçbir zaman münferit olarak almamalıdır. Münferit ve tikel olguların tarihi yoktur. Ancak olguların birbirine nüfuzundan doğan kompleksin tarihi olabilir. b) Aynı zamanda cereyan eden hukuki, estetik, dini, ahlaki vs. olgu zincirlerini birbiriyle karşılaştırmalıdır. Ancak bu karşılaşmalar yardımcı iledir ki, tarihi oluştaki kanunu bulmak mümkün, olur. c) Tarihte esas olan ferdi değil, kolektif olaylardır. Tarihi ferdi olgular ancak bu kolektif olayların akışı içinde görülür ve onlar yardımıyla açıklanabilir. d) Lamprecht, insanlığın belirli bir devrine ait olan statik ruhi kanunlarla tarihi açıklamaya çalışıyordu. Halbuki tarihçi, tersine olarak, dinamik halleri açıklamalıdır. Breisig bunun için birtakım vetireler^[40] kullanıyor ve bunlara “profiller” diyor. Ona göre tarihi incelemede üç türlü profil vardır:

1) Yukardan profil. 2) Genişliğine profil. 3) Uzunluğuna profil.

Mesela 1700 tarihindeki bir müesseseyi incelemek için,

önce 1700'e kadar medeniyetin nasıl geliştiğine bakacağız. Aynı müessesenin başka cemiyetlerde ne halde olduğunu arayacağız. Sonra bu iki incelemeye yukardan bakarak karşılaştıracacağız. Her üç profilden incelemeye gidilmedikçe, tarihi sürecin açıklanması mümkün olamaz. Yalnız genişliğine profil incelemesi sosyolojiye aittir. Ancak uzunluğuna profil kronolojik tarih olarak kalır. Tam bir müesseseler tarihi bu üç profili birleştirecektir.

Breisig'e göre bu metot tatbik edilirse, şimdiye kadar bilinmeyen birçok nokta meydana çıkacaktır. Mesela siyasetle ahlakın, ahlakla hukukun vs. münasebetleri aydınlanacaktır. Fransız sosyologları veya Breisig metodunun tarihi maddeciler veya psikologlara üstün cihetleri pek iyi görülüyor. Böyle bir araştırma tek görüşlülükten doğan hataları önleyebilir.

Bütün tarihi belirlilik iddiaları, hatta bunların en geniş olan sosyolojik görüş ne derece başarılı olabilir? Bu teşebbüslerden hiçbirisinin tarihi oluşu açıkladığına dair elde müspet ve tam bir delil yoktur. Bu tarzda incelemelerden, her birinin kendinden başkalarını tenkit ederken aldığı tavır da bunu gösteriyor. Ne determinist filozoflar, ne determinist tarihçiler^[41] tarihi oluşun açıklanması bakımından aralarında hemen hiçbir noktada anlaşmış değildirler. Mesela tarihi maddeciye göre Dünya Savaşı'nı doğuran, kapitalizmin açtığı iktisadi krizdir. Psikolojik mektebe göre genel efkârda veya siyasilerde hüküm süren ruhi temayüllerdir. Sosyologlara göre milli müesseseler arasındaki gerginliktir vs. Hatta bu görüşlerin türlü tefsir şekillerine göre vücuda gelen eserlerden her birinde ötekilerden çok farklı bir açıklama ile karşılaşırız. Nihayet tarihte büyük adamların üstün rolü olduğunu kabul edenlere göre (Carlyle, Nietzsche vs.) bu türlü açıklamaları bir tarafa bırakmak tarihi oluşta yalnız mühim vakaları yaratan rehber insanlara bakmak lazımdır. Onlara göre 1870 savaşı Bismark'ın, Dünya Savaşı Keiser Wilhelm'in, İkinci Dünya Savaşı Hitler ve

Churchill'in eseridir.

Determinizm yalnızca iki olay arasında sebep-netice münasebeti kurmak değildir. Fakat bu iki olay nevi arasında öyle sabit bir münasebet kurmaktır ki, her ne zaman A olayı olursa mutlaka B meydana gelsin. Bundan dolayı determinizm geleceğin önceden görülmesini (prévision) gerektirir. Bunun en açık örneği husuf ve küsuf^[42] olaylarının günü ve saati ile yıllarca önceden bilinmesidir. Fizik ve hayati olaylarda da aynı şeyi söyleyebiliriz. Fakat olaylar kompleksleştikçe astronomik “peşinden görme” imkânı zayıflar. Tahminler ihtimalî olmaya başlar. Münferit olgular tesadüfi göründükleri halde, büyük rakamlarda kesinliğe doğru gidilir. Determinizmin bu tarzına örnek olarak meteorolojik “peşinden görme”yi gösterebiliriz. Rasathanelerin, yarın havanın açık mı, kapalı mı olacağı hakkındaki tahminleri bu tarzda istatistiklere dayanır.

Tarih yarına, hatta bugüne değil, geçmişe aittir. Orada “peşinden görme”den bahsetmek saçma olur. Bunun için tarihi vakalarda tabiat alanındaki gibi determinizmden bahsedilemez. Tarihteki sebeplik münasebeti yalnız ferdi olgular arasında ve geçmişte olan bir münasebetin tespitinden ibarettir. Eğer ferdi vakaların doğuşunda eskiden cereyan etmiş içtimai, ruhi vs. süreçlerin rolü olmuşsa, onların incelenmesi için, sanki bugün olmakta imiş gibi istatistik bilgiye ihtiyaç vardır.

Tarihi oluş, mahiyeti bakımından irrasyonel^[43] olarak görünmektedir. Çünkü hiçbir olgu, sebeplik zincirinin halkası değildir. Orada ister Cournot'un dediği türlü sebeplik zincirleri birbirini kessin, ister Bergson'un dediği gibi önceden kestirilmeyen bir hayat hamlesi bulunsun herhalde tarihi vaka^[44] münferit, tek, orijinal, nevi kendine münhasır, tekrarı imkânsız bir oluş içindeki karakteriyle tabiat olaylarından ve zihni kavramlarımızdan ayrılır. Tarihi olguyu ne bir matematik formülüne, ne bir genel fikre (adalet, hürriyet vs. gibi), ne de bir

tabiat kanununun evrensel kavramına sıkıştırmak kabildir. Bundan dolayı o her bakımdan bilgimizin bütün rasyonel şekillerine mukavemet eden asli ve derin irrasyonellik göstermektedir.

Tarihi olgu artık mevcut olmadığı için bize gerçek değil (irr  el) gibi görünür.^[45] Bu bakımdan ideal matematik zaruretlerle aynı mahiyette, yani gerçeküstü zannedilir. Fakat tarihi vakanın Şimdi mevcut olmayışı gerçekliğine mâni değildir. Çünkü onun üzerimizdeki tesiri devam etmektedir. Biz bir tarihi oluşun sonunda bulunuyoruz ve bizim varlığımızda eski tarihi vakaların tesiri vardır. Bundan dolayı bir vakanın olup bitmiş olması, ancak tabiat bakımından onun gerçek-değil sayılması sebep olabilir. Fakat insan bakımından tam tersine, insani oluşun potansiyelini meydana getirir. İrrasyonel olan tarihi vaka bunun için de bir varlık tarzı olarak ele alınmalıdır. Yani o ne bir tabiat hadisesi, ne de bir bilgi verisidir. Fakat insani varlığın belirli bir tarzıdır ve onu kendine mahsus karakteriyle (tabiat bilgilerine mahsus metotlara sıkıştırmaya kalkmaksızın) ontolojik olarak tetkik etmelidir.

5. Tarihin Kategorileri

Yeni felsefede birçokları insanın tarihi bir varlık olduğu problemi üzerinde ısrarla durdular.^[46] Bu da bize tarihin ayrı bir varlık sahası halinde incelenmesi imkânını verdi. Burada mühim olan nokta ilkçağdan beri filozofların ileri sürdükleri varlık kategorilerinin bütün varlık sahalarında geçer olup olmadığının araştırılmasıdır. Aristoteles'in mantık ve metafizikte gösterdiği on kategori, eski felsefede bütün varlık sahalarına yayılmıştı. Bunun sebebinin Aristoteles görüşündeki mantıkla metafiziğin aynı sayılması olduğunu biliyoruz. Fakat zamanımızda Leibniz'den beri bu metafizikten şüphe edilmeye başlandı. Kant saf akıl kategorilerinin varlık sahalarına ait olmadığını gösterdi. Bu asrın felsefesinde Emile Boutroux varlık derecelerinde yükseldikçe kategorilerin değişmekte olduğunu hatırlattı. Yeni ontoloji bu tabakalı âlem görüşünü genişletti.

Fakat burada bizim için mühim olan, bilhassa tarih sahasındaki kategorilerin tabiat sahasındakilerden tamamen farklı olduğudur.

1) Tarihi sahada ilk göze çarpan nokta bir tarihi “cevher”in bulunmayışıdır. Daima değişmekte olan, kendi kendisinin aynı olmayan, müfret ve tek olan tarihi vakada klasik mantığın zihin prensipleri aynı geçerliği muhafaza edemezler. Bunun için tarihin ilk kategorisi tarihi vakanın müfretliğidir (singularité). Tarihi vaka tek, müfret, münferit ve tekrarlanmaz olduğu için tabiat hadisesinden ayrılır.

2) Tarihi vaka insana mahsustur, tabiatın tarihi olamaz. Benzetme yolu ile yeryüzünün, bitki ve hayvanların, dünyaların tarihinden bahsedenler vardır. Fakat bunlarda miktar çoğalması, azalması dışında hadisenin mahiyeti aynıdır. İnsanın, hafızası sayesinde geçmişe, şimdiye ve geleceğe bağlanması tarihi varlık oluşu yüzündendir.

3) Tarihi vaka yaşanmış (vécu) bir haldir ve ancak onu

yaşayanlar tarafından tekrar canlandırmak suretiyle inşa edilebilir. Ona dıştan bakmak, unsurları ayırmak üzere açıklanamaz. Bundan dolayı manevi ilimcilerin görüşünü tarihi varlık sahasına ait bir metot olarak kullanmak ve bunu açıklama ve tefsir metotlarıyla tamamlamak gerekir.

4) Tarihte bir sebeplik vardır. Fakat bu tabiatta olduğu gibi zamandaş hadiseler arasındaki bir fonksiyon münasebeti değildir. Yalnız birbiri ardından gelen vakalar arasındaki münferit tesirlilik münasebetidir. Tarihte sebeplik yalnız iki geçen vaka arasında değil, aynı zamanda geçmiş bir vaka ile bugünkü hayat arasındadır. Hazreti Muhammed'in, Sokrates'in yalnız devirlerine değil, bugünkü hayatımız üzerine de tesiri vardır.

5) Tarihi zaman tabiattaki zamandan farklı olarak kronolojik ve yaşanmış zamandır. Bu zamanı Bergson, Whitehead gibi filozoflar en iyi izah etmişlerdir. Tarihi zaman parçalara bölünemez, nitel bir süreklilik ve oluş halindedir. Fakat biz her tarihi oluşun bir çevre içinde cereyan ettiğini ve bir kitle ile fertler arasında meydana çıktığını göz önüne alarak bunu "tarihi mahal" veya mekânla birlikte düşünmeliyiz. Bundan dolayı tarihi oluşu bir mekân-zaman süresi olarak görmeliyiz.

6) Tarihi vezin (rythme). Mekân-zaman süresinin tabi olduğu bir vezin vardır. Vakaların hızı, şiddeti, müessirliği değişeceğine göre bu ritim de değişir. Bundan dolayı tarihi mekân-zaman süresi daima aynı tempoda cereyan etmez. Muhtelif seriler birbiri ile çatışır, sapıntılara uğrar, yahut ağırlaşır, hatta sona erer. Tarihi ritim insani varlığın en mühim kategorisi olan sonluluk ve ölümlülük ile sınırlanmıştır.

Tarihi varlık sahasındaki esaslı kategorileri tespit ettikten sonra, tarih bilgisinin sarih sınırlarını çizebiliriz. Bu tahlil bize gösterir ki, ne bir bilgi tenkidi ile ulaşılan relativiste tarih görüşüne dayanmak doğrudur, ne de tarihi oluşu tabiat

hadiselerinin devamı sayan naturaliste bir görüş doğrudur. Tarih sahası izafi, sübjektif, “bize göre” değişen bir bilgi sahası olmadığı gibi, tarih tabiat ilimleri tarzında objektif bir ilim de değildir. Bu müphem durum, zaten Croce gibi filozofların tarihe ilimle sanat arasında, ikisine de benzeyen özel bir saha ayırmalarına sebep olmakta idi. Bu müphem görüş Hegel’in varlıkla düşüncüyü aynı sayan ve bir nevi “tarih mantığı” kurmak isteyen eski metafiziğinden ileri geliyordu. Halbuki tarihin irrasyonel sahasında böyle bir mantıktan bahsedilemez. Varlığın başka sahalarında mantığın geçerliği, nasıl irrasyonel uçurumlar arasında aklın kurduğu kuramlarla mümkün oluyorsa, tarih sahasında da mantığın geçerliği ancak irrasyonel üzerinde kurulacak bir kuramla ile mümkün olabilir. Bu kuram biraz önce işaret ettiğimiz kategorilerle hazırlanabilir. İnsanın tabiatla münasebeti dolayısı ile tarihi irrasyonel de daima rasyonel ile temas halindedir. Bu temas tarihin gerek yardımcı ilimleriyle, gerekse kendi tahlil metotları ile objektifliğini temin eder. Böylece objektif tarih metodu üzerinde çalışanların, ulaştıkları neticelerden faydalanmak mümkündür. Vesikaların toplanması, ilgili tabiat ilimleri yardımıyla kontrolü, vesikaların dış ve iç tenkidi, bu objektif metodun kullanılabilen kısımlarıdır. ^[47]

Nitekim tarihi oluş tabiat hadiseleriyle temas nispetinde, daima onların şartları ile çevrelenmektedir. Bu şartlar da şunlardır: 1) Coğrafi şartlar, 2) biyolojik şartlar, 3) psikolojik şartlar, 4) genel tabiriyle sosyal şartlar (iktisadi, dini, ahlaki vs. gibi).

Tarihi oluşu kendi karakterleriyle, kendi kategorilerine göre tahlil ederken daima bu şartları hesaba katmalıdır. Fakat böyle bir tetkik, hiçbir zaman tarihi vakaların mahiyetine ait vasıfların bu şartlardan herhangi birine veya bütününe indirgenmesi demek değildir. Tarihi oluşun şartlandırılması anlamında determinizmin mânâsı vardır. Nitekim tarihi

kategorielerin geçerliği anlamında bir tarih mantığından da bahsedilebilir. Fakat bunlar tabiat determinizmi veya zihin mantığı ile karıştırılmamak şartı ile, “tarihi varlık” olan insanın tetkiki, müstakil bir ilmin yani antropolojinin konusunu teşkil ederler. Bir varlık sahası olan “tarih”in tetkiki de tarih ilimlerinin konusunu teşkil eder. Bununla beraber tarih ilimleri bütün halinde insan ilimleri veya kültür ilimlerine yardım ederler. Yani onların kurulmaları için gereken görüş tarzlarından birini getirirler, insan veya kültür ilimleri kültür ile tabiatın sınırı üzerinde kurulduğu için bir bakımdan tabiata, bir bakımdan tarihe bağlıdırlar. Olgularına gözlem ve deney metotlarının tatbiki ve ölçülmesi bakımından matematik ilimler onların metodu vazifesini görür. Fakat bir süre içindeki oluşlarına nüfuz edilerek, canlandırılmaları, tekrar yaşanarak inşa edilmeleri bakımından tarihi ilimler onların metodudur. Bu anlamda tarih bütün yardımcı bilgi dalları ile birlikte insan ilimlerinin iki büyük metodundan birini teşkil eder.

III

İçtimai İlimler ve Sosyoloji

1. İlimler Karşısında Sosyoloji

“Manevi ilimler” adı altında topladığımız bilgi zümresinden bir kısmını içtimai ilimler teşkil etmektedir. Bunları birçok bakımlardan manevi ilimler kadrosu içinde inceleyemeyiz:

A) Çünkü bu ilimler yalnızca manevi ilimlerin metodunu (anlayış metodunu) kullanmazlar. Bir yandan tabiat ilimlerinin metodlarına bağlı kalırlar. Hatta bazen onların bir dalı gibi görünürler. Nüfus hareketlerini tetkik eden demografi, zümrelerin yerleşme şartlarını tetkik eden ekoloji gibi.

B) Ayrıca bu ilimlerin hareket noktası fert değil, kolektif heyet, zümre veya cemiyettir. Halbuki manevi ilimler -hele tarih veya psikolojide olduğu gibi- fertten hareket ederler.

C) Nihayet bu ilimler içtimai hayatın pratik ihtiyaçlarından doğmuşlardır: Geçici hayatın düzenlenmesinden iktisat, devlet işlerinin düzenlenmesinden istatistik, insan münasebetlerinin düzenlenmesinden hukuk meydana çıkmıştır. Bununla beraber, evvelce gördüğümüz gibi “manevi ilimler” dediğimiz geniş bilgi zümresi ile içtimai ilimler arasında daima örtüşmeler olmaktadır. İkisi arasında birleşen veya ayrılan sahalardan vardır, içtimai ilimleri genel bir disiplin altında toplamak isteyen sosyoloji ile “manevi ilimler” cereyanının uzlaşmaması, bu girişimleri, birleşen ve ayrılan hususları göz önüne almadan bu ilimler hakkında toplu bir hüküm vermeye kalkmalarından, yani genelleştirme hatalarından ileri gelmektedir.

“İçtimai ilimler” ilk defa Auguste Comte tarafından sistemleştirilmeye çalışılmıştır. Comte’un bu maksatla sosyoloji kelimesini icat ettiğini görmüştük. Spencer “evrim” varsayımına dayanarak aynı fikri devam ettirdi. Fakat her ikisinin bu geniş terkip teşebbüsü tatbikatta başarılı olmadı. Onlar içtimai ilimleri içine alan ve hepsini birden açıklayabilecek tek bir ilim ve tek bir metod ileri sürüyorlardı. Fakat bu teşebbüs hem içtimai

ilimlerden birçoğunun kendi geleneğine, kendi metoduna sadık kalmak için yaptığı tepkiler ve mukavemetlerle karşılaştı (mesela iktisat, hukuk uzun müddet sosyoloji içine girmek istemediler), hem de bu terkip fikrinin dayandığı prensip, yani içtimai ilimleri tabiat ilimlerine bağlamak ve onlar yardımı ile açıklamak fikri “manevi ilimler”in tabiat ilimlerinden müstakil bir alanı ve metodu olduğunu iddia edenler tarafından şiddetli tenkide uğradı. ^[48] Bundan başka sosyolojinin ilk kurucuları diye kabul edilen bu düşünürler, bu geniş kadronun içini ciddi araştırmalarla doldurmadılar. Genel bir şema çizmek ve onun kuramını yapmakla kaldılar. Halbuki her şeyden önce sosyolojinin konusu olan olayların başka olaylara indirgenemeyen ayrı karakterleri olduğunun gösterilmesi gerekirdi ki, bunlar diğer ilimlerden ayrı bir ilmin doğmasını sağlayabilirdi.

Comte’dan sonra bu alandaki çalışmalar içtimai olayı biyolojik yahut psikolojik olaylara irca etmekten başka bir şey yapmadı. Bunun için her iki teşebbüs de “içtimai”nin orijinal, kendine mahsus karakterleri olan ayrı bir alan olduğunu göstermekten uzak bulunuyordu: a) Biyolojik açıklama yapanlara göre içtimai olayların kökü, uzvi (organik) olaylardır. Şu halde içtimai kanunlar (eğer varsa), ancak biyolojik kanunlardan çıkarılabilirler. Böyle düşünenler cemiyeti uzviyete benzetme (analoji) yolundan faydalandılar (Rene Worms gibi). Bunlara göre uzviyet hücrelerden mürekkep olduğu gibi, cemiyet de fertlerden mürekkeptir. Uzviyette nefes alma, sinir, hazım vs. fonksiyon ve sistemleri olduğu gibi, cemiyette de düşünme, üretme, idare etme vs. fonksiyon ve sistemleri vardır. Benzetme yolu ile yapılan incelemelerde “sosyolojik” denen olayların hiçbir özelliği kalmıyor ve benzetme yüzünden bazen zorlamalara ve olayların yanlış tatbikine kadar gidiliyordu. Yahut bir kısım biyologlar içtimai hayatın kökünü (evrim fikrine dayanarak)

uzviyette aradılar.^[49] Onlara göre cemiyetler ve bilhassa hayvan cemiyetleri, organik olayların gelişmesinden doğmuştur. Bu düşünce tarzı ancak evrimin ispat edilmiş bir kanun olması ile gerçekleşebilirdi. Halbuki evrimin (hele 19. yüzyılda ileri sürülen şekliyle mekanik evrimin) bu kuramda fazla değeri yoktu. b) Psikolojik açıklama yapanlar ise, içtimai olayların kökünü ruhi olaylarda aramaktadırlar. Bunlar da ya içtimai hayatı ferdi psikoloji kanunları ile açıklamanın mümkün olduğuna, cemiyetin fert dışında ayrıca gerçekliği olmadığına kanidirler, (mesela Gabriel Tarde'a göre cemiyeti açıklayan taklit, ibda,^[50] mukavemet gibi ruhi kanunlardır),^[51] yahut cemiyeti açıklayacak, esası yine ferdi psikoloji olan kolektif psikoloji olabilir (Wundt'un, Alman "Cemaat Ruhu" kuramcılarının veya Fransa'da Gustave Le Bon'un görüşleri buraya girer).^[52] Her iki görüşte de içtimai olay, ruhi olaya indirgenmiş oluyordu.

İlk defa sosyolojik olayın kendine mahsus (sui generis) karakterlerini arayan, onları biyolojik ve psikolojik olaylara indirgemeden, bu karakterleri içinde incelemeye çalışan Emile Durkheim oldu. Nasıl hayat olayları fiziko-şimik sentezlerin üzerinde meydana çıkan, fakat unsurlarına indirgenmesi mümkün olmayan tabiatın yeni bir derecesine ait iseler, içtimai olaylar da bir yandan nüfus, toprak, istihsal gibi maddi görünüşleriyle ve hacim, kesafet gibi ölçülebilen tarafları ile incelenirler ve bu suretle de tabii ve ilmi incelemenin konusunu teşkil ederler. Fakat bariz değer hükümleri, inanışlar, yani tasavvurlar halinde görünürler.^[53] Bunun için de manevidirler. Fakat bu tasavvurlar psikolojinin konusunu teşkil eden tasavvurlardan iki esaslı vasıfla ayrılırlar: a) Onlar kolektiftirler, ferdin değil, zümrenin tasavvurudurlar. b) Fert üzerinde baskı yaparlar, yani ferdin dışında mevcuttur, ferde kendilerini zorla kabul ettirirler (coercitif'tirler). Durkheim bu iki vasıfla içtimai olayın asla ruhi olaya indirgenemeyeceğini ve ayrı alanı,

ayrı kaynakları olduğunu iddia etti. Bu prensiplerden hareket ederek bu olayların incelenme kurallarını tespitte çalıştı: 1) İhtimai olaylar bir fikir veya inanç gibi değil, bir şey gibi incelenmelidirler. Vaki onlar fikir olarak da görünebilirler: Namus telakkisi, güzellik fikri gibi. Fakat ilmi bir incelemeye girilirken, bu fikirlerin mutlaka birer şey gibi ele alınmaları, yani onların başka tabiat olayları gibi ve aynı tarzda objektif birer şey halinde görülmeleri lazımdır. 2) İhtimai olayların incelenmesinde her türlü peşin hükümden (önceden edinilmiş kanaatten = prénotion) kaçınmak gerekir. Bu kural daha önce de bazılarınca söylenmişse de hiçbir zaman Durkheim kadar dikkatle ele alınmamıştı. Bu kurallara sıkı bağlılığı sayesinde Fransız sosyoloğu, İşbölümü, İntihar, Dini Hayatın İptidai Şekilleri adlı eserlerini yazdığı gibi, bütün bir sosyoloji cereyanı da aynı tarzda devam etti. [54]

Sosyoloji bu çalışmalarında başlıca üç kaynaktan faydalanmakta idi.

I) Tarihi İncelemeler: Bunun için sosyoloji ile natüralist tarih görüşü birleşiyor ve sosyoloji, ihtimai müesseseler tarihini başlıca temellerinden biri haline koyuyordu. Fakat her cemiyetin tek tek müesseselerinin düzenini incelemek yetmezdi.

II) Etnografya: Bugün yaşayan iptidai kavimlerin hayatını incelemek üzere, tarihteki araştırmaların benzerlerini bulmak mümkün oldu. Etnografyanın verileriyle tarihin verilerinin karşılaştırılması sosyolojinin ihtimai bünyeler için genel vasıfları meydana çıkarmasına yaradı.

III) İstatistik: Eskiden yalnız devlet işlerinde kullanılan istatistik sonradan demografyanın esaslı bir unsuru haline gelmişti. Fakat demografi soyut olarak nüfus meseleleriyle uğraşıyordu. Halbuki devletlerin tuttuğu istatistik rakamlarını birbiriyle karşılaştırmak üzere türlü ihtimai fonksiyonlar ve müesseseler arasındaki karşılıklı tesirler ve birlikte değişmelerin

tespiti mümkün olduğu görüldü. Mesela iktisadi istatistiklerle ahlaki istatistikler, yahut hukuki (cezai) istatistikler arasındaki münasebetler bazı sabit içtimai değişmelerin incelenmesine imkân verdi. Durkheim'ın esaslarını tespit ettiği ve derin araştırma örneklerini verdiği bu çığırdı verimli eserler elde edildi: Hallwachs İşçi Hayatı ve Hayat Seviyesi, İktisadi Değerin Dalgalanması, Mauss dini ve antropolojik olaylar, Lévy-Brühl dini inançlarla insan zihniyetleri vs. arasındaki münasebetleri aydınlattılar.

Bunlardan en fazla üzerinde durulan bilhassa istatistik metodu idi. Mademki içtimai olaylar başka tabiat olayları gibi birer “şey”dirler, öyle ise onlara da sayıları tatbik etmek, büyük sayılardaki sabit münasebetleri kanunlarla tespite çalışmak, onların değişmelerini grafiklerle göstermek mümkün olabilecekti. Ancak istatistiğin tatbiki bazı güçlüklerle karşılaştı: a) İstatistik yalnız sabit ölçü birimi ile tatbik edilebilir. İnsanın ve ona ait olayların ölçü birimi olarak alınması için bir ortalama insan tasavvur etmek lazımdır ki, gerçekte bu yoktur. b) İstatistik bazı anketlere dayanarak elde edilir. Halbuki sorguya çekilenler anketçiden kendilerini saklayabilir veya hakikati değiştirebilirler. Bunun için insani istatistik neticeleri fizik olaylar gibi daima doğru değildir. c) Elde edilen sayılar doğrudan doğruya kullanılamaz. Onların terkiibini yapmak, yani onlara elverişli bir şekil vermek gerekir. Bir memleketteki doğumların ham miktarı hiçbir şey ifade etmez. 1.000 nüfus başına doğum sayısının nispetini göstermelidir. Öyle ise test, anket ve istatistikten bazı şart ve kayıtlar altında faydalanmak mümkündür. Ayrıca tarih ile etnografyanın karşılaştırılması daima doğru netice vermez. Çünkü etnografyada gördüğümüz bazı tiplerin iptidai sayılışı itibari olduğu gibi, bunların falan tarihi devirdeki tiplerle aynı sayılışı da itibaridir, ayrıca tarihi olgu nevinde tektir. Sosyolojik karşılaştırma ancak bu şartlar altında

incelenebilir.

2. İctimai Sistemleştirme Gayretleri

Durkheim Sosyoloji Metodunun Kaideleri adlı kitabında bu esasları tespit etmişti. Fakat bu kurallara daima riayet edip edemeyeceğimiz üzerinde epeyce zamandır münakaşa edilmektedir. Lacombe Durkheim'ın Sosyolojik Metot Kaideleri adlı kitabında ilk defa tenkitleri ileri sürdü. İctimai olayların esasında değer ve tasavvur olduklarını^[55] ancak şeylerde bıraktıkları akisleri bakımından (mesela kutsallığın bayrakta, güzelliğin binada aksetmesi gibi) objektif sayıldıklarını, bundan dolayı ictimai olayların mahiyetçe psikolojik olduklarını kolektif veya ferdi bütün tasavvurların daima bir ferdin şuuruyla kaim olduğunu söylerken, Fransız sosyolojisinin bütün gayretlerini sifıra indirmek ve sosyolojiyi tekrar “Psikolojik Mektep”in (mesela Tarde'ın) görüşüne indirgemek istiyordu. Paul Bureau ise tam tersine, Durkheim'ın ictimai olayları bir şey gibi incelemesi fikri üzerinde durarak onun sosyolojisini materyalist olmakla itham ediyor ve Marx ekolünün maddeci sosyolojisi ile (aşağı yukarı) aynı mahiyette görüyordu.^[56]

Paul Bureau'ya göre cemiyet ilmini hacim ve kesafetle açıklamaya çalışmak, onda iradenin ve şuurun birinci derecede rollerini görmemeye varan materyalizmin hatasıdır.

Zamanımızda Durkheim'ın metoduna çevrilen daha esaslı bir tenkit, yeni fenomenoloji ve insan felsefesi tarafından ileri sürülmüştür.^[57] Bu tenkitler uzaktan M. Scheler ve diğerleri tarafından yapılmakla beraber, doğrudan doğruya Jules Monnerot İctimai Olgular Şey Değildirler (Les faits sociaux ne sont pas des choses) adlı kitabını bu konuya hasretti. Monnerot'ya göre ictimai olgu, “şu zaman ve durumdaki insanlık hali”dir. Cemiyet ancak kişilerin şuurları tarafından yaşanabilir. İctimai olgular şey olamazlar. Bu anlamda bir “şeyci” sosyoloji meşru değildir. İctimai olguların şey olduğunu söylemekle

tasavvur olduklarını söylemek çelişken değil midir? Ya olgular tasavvurdurlar, onların manevi ilimlere mahsus “anlayış” metoduyla kavranmaları lazım gelir, yahut anlayış metoduyla incelenemezler, o zaman da tasavvur değildirler. Durkheim bu çelişkenliği fark etmiyor. İhtimai olgular ancak matematik, fizik, biyolojik olgular gibi, yani insanlar tarafından tasavvur edildikleri için tasavvurdurlar demek lazım gelir. O zaman da Durkheim’ın metodundan vazgeçmek veya sosyolojiyi materyalizmin sonuçlarına kadar götürmek gerekir. Hasılı bu sosyoloji, uzlaşması imkânı olmayan iki zıt görüşü, idealist ve materyalist görüşleri yan yana getirmektedir. Cemiyeti mahiyetçe ideal saymakla beraber, ilmi inceleme için maddi cephesine bakmaktan başka bir şey yapmıyor. Bunun için de hangi cephesine önem verirse, öteki cephe siliniyor. Nitekim “ihtimai işbölümü”nü incelerken hacim ve kesiflik üzerinde durarak ikinci cepheye önem vermiyor. “Dini hayat”ı incelerken birinci cephe üzerinde durmak istiyor.

Durkheim tarzında eklektik olan başka sosyologlar da vardı. Bunlardan başlıca Max Weber ve Stämmeler’in adları üzerinde duralım. Weber’e göre cemiyet hem ideal bir tiptir, hem de bir olgular toplamıdır. Birincide ona “anlayıcı” bir metotla nüfuz edilebilir. İkinciyle o ihtimaller hesabı yardımıyla incelenebilir. Stämmeler, cemiyetin hukuk ve iktisat’tan ibaret iki manzarası üzerinde duruyor. Hukuk olarak cemiyet manevidir, orada gaye-sebepe hüküm sürer; iktisat olarak cemiyet maddidir, orada mekanik sebepler hüküm sürer. Bir üretim tarzı iktisadidir. Fakat feodal toprak rejiminde veya burjuva sisteminde üretim hukukidir ve birincisini türlü nevilere ayıran da budur. Görülüyor ki, bütün eklektik sosyolojiler maddeci ve mânâcı görüşleri uzlaştırmaya çalışmaktadırlar. Hepsinde Durkheim sosyolojisinin hâkim düşüncesi ve mahzurları kendini göstermektedir.

Almanya’da M. Scheler’in, Fransa’da Monnerot’nun yaptıkları tenkitler sosyolojiyi psikolojiye indirgemek isteyenlerin (mesela bazı Amerikan sosyal psikologlarının veya Lacombe tipinde müelliflerin) tenkitlerinden çok farklıdır. Bu yeni tenkitler sosyolojiyi başka bir tabiat ilmine indirgemek isteyen natüralist görüşlerin tersine olarak felsefi “insan” bilgisini bütün bu ilimlerin temeli haline koymak istiyorlar. Bu bakımdan onlar Dilthey’in “manevi ilimler” kuramının yarım kalmış görüşünü tamamlamaktadırlar: İnsan bilgi tenkidinin konusu olan bir özne değil, varlık derecelerinden birini teşkil eder. Bunun için bilgi kuramı ile değil, varlık nazariyesi ile (ontoloji) incelenmesi gerekir. Bu yeni görüşe göre insanın ontolojik incelenmesi “Felsefi Antropoloji”yi meydana getirir. İnsan mahiyetçe, bitki ve hayvandan ayrı bir varlık derecesidir. Onun bir tabiat olayı gibi ele alınarak (Descartes idealine göre) en basit fiziki unsurlara kadar indirgenmesi imkânsızdır. Felsefi antropoloji insanın mahiyetini incelerken, onun bitki ve hayvana indirgenemeyen vasıfları üzerinde durur. Bu vasıfların irrasyonel (akıldışı) temellerini gösterir. “Manevi ilimler”in anlayış metodunu “tabiat ilimleri”nin açıklama ve tefsir^[58] metotları ile tamamlayarak ilmi açıklamasını yapar.

Bu anlamda kabul edilen “Felsefi Antropoloji” sosyoloji ve psikolojiden her birini ayrı ayrı ötekine indirgeyen eski görüşlerin buhranından kurtulur. Vaki “psikolojizm” denen cereyan (Tarde, Wundt, Le Bon vs.’de gördüğümüz gibi) sosyolojiyi psikolojiye indirgemek (başka deyişle, sosyolojik kanunları psikolojik kanunların özel hali saymak) üzere bu iki ilim arasındaki sınırı bozduğu gibi, Durkheim ekolü (veya Roberty, Draghicesco vs. gibi sosyologlar)^[59] tam tersine, psikolojiyi sosyolojiye indirgemek istiyordu. Onlara göre ruhi olayların tam açıklanması ancak sosyoloji ile mümkündür (mesela Halbwachs Hafızanın İçtimai Kadroları^[60] adlı kitabında

hafızayı sosyolojik sebeplerle açıklamaya çalışıyor). Her iki ilmin karşılıklı iddiaları, metotlarının iyice belirtilmiş olmamasından, sınırlarının iyi çizilmemesinden ileri gelmektedir. Bu iki ilmin konularını şüphe ile karşılaşmaya sebep olan bu çatışma, aynı zamanda onların felsefeyi iyi bir kritikten geçirmiş olmamasından doğuyor. Bütün bu buhran fert-cemiyet aporie'si^[61] şeklinde ifade edilebilir.

3. Sosyolojiye Karşı Mukavemetler: Fert-Cemiyet

Bundan önce bütün ilimlerin tahlilinde nihayet böyle bazı aporie'lere ulaşıldığını görmüştük. Mesela matematik ilimler, sonunda bize sürekli-sürekli aporie'sini vermektedir. Fizik ilimler, cisimcik-dalga veya mikrokozmos-makrokozmos aporie'sini, biyolojik ilimler mekaniklik-gayelilik veya parça-bütün aporie'sini vermektedir. Hiçbir aporie (Kant'ın gösterdiği gibi) akıl delilleriyle açıklanamaz ve çözülemez; bundan dolayı da akıldışıdır (irrationnel). Biz Platon'un bir tabirini kullanarak bu aporie'lere dyade diyoruz ve âlemin dyade'lardan ibaret olduğunu ve her varlık derecesine ait dyade'in ancak kuramlarla aklileştirildiğini, yani dyade'in her iki zıt cephesinin ayrı bir akli sistem meydana getirdiğini söylüyoruz. Öyleyse ilmi kuramlar dyade'ların birer cephesinin aklileştirilmesinden doğarlar. Matematik alandan başlayarak bütün ilimler dyade'ların kuramlaşmasından, aklileştirilmesinden meydana çıkarlar.

Aynı hal içtimai ilimler alanında da vardır. Şu düşünce tarzı bir devir (totoloji) halinde hüküm sürmektedir: Cemiyet fertlerden mürekkeptir, fertler ancak şuur sahibi varlıklar olduğu için cemiyetin de şuuru vardır. Fakat bu şuur ferdi şuurlardan farklıdır. Onların toplamından fazla bir şey, bir sentezdir. Öyleyse cemiyet fertlere indirgenemez. Fakat içtimai hayat ferdi her taraftan kuşatır, onun ruhi hayatını şartlandırır. Öyleyse fertleri cemiyetsiz anlamaya imkân yoktur. İşte sosyoloji ile psikoloji arasındaki çatışma bu fert-cemiyet devrinden (cercle) doğuyor. Böyle bir "devir"de ne fertten, ne cemiyetten başlamaya imkân vardır. Pratik olarak sosyal psikoloji kadar, ruhi sosyoloji de aynı derecede haklıdır. Kuramsal olarak sosyoloji ve psikoloji sistemleşebilirler. Fakat açıklamaları, sonunda, mutlaka birinin ötekini kendine indirgemesi şeklini alacaktır. Demek ki, fert-cemiyet aporie'sinden kurtulmak kabil değildir. Bu tıpkı özne-nesne

aporie'si gibidir ve düşünce için zorunlu olan bu iki had, nasıl çatışkan fakat tamamlayıcı iseler; insani varlık alanında da fert-cemiyet aporie'si aynı suretle çatışkan fakat tamamlayıcıdır.

Demek oluyor ki, sosyoloji ve psikolojinin konuları aynı temele, felsefi antropolojiye dayanır. Biri insanlar arası münasebetlerdeki objektifleşmeler (yani değerler, mahsuller, eşya, müesseseler ve bunların fonksiyonları) ile uğraşırlar. Konusu insan topluluğunun (socius) objektif faaliyetlerine ait olduğu için sosyoloji (sociologie) adını alır. Öteki insanlar arası münasebetlerdeki sübjektifleşmeler (yani öznenin başka özneler ve eşya karşısındaki bütün davranışları ve yapıları) ile uğraşır. Konusu insanın topluluk içinde, fakat şuuruna ait (psyché) faaliyetleri olduğu için psikoloji (psychologie) adını alır. Böylece sosyoloji ve psikolojinin birleşik temelleri, sınırları belirlenince, onların birbirine karşı belirsiz ve saldırgan tavırları da kalkmış olur.

Fert-cemiyet aporie'si kanaatimize göre asli bir dyade, yani varlığın belirli bir görünüşü olduğundan, onun bilgi ve düşünce yolu ile çözülmesi için yapılan teşebbüsler bu dyade'in özünü aydınlatamaz. Bu tarzda çatışkan ve tamamlayıcı akıldışı bir varlığın devamı, kendini kuşatan aşkın bir varlıkla mümkündür. Aşkın varlık ise bilgi ve düşünce ile kavranamaz; öyle ise fert ve cemiyet dyade olarak kavranamaz. Aşkın varlığa ancak inanma ile nüfuz edilebilir. Sosyoloji son tahlilde bize kolektif şuurun ne olduğunu açıklayamaz. Hiçbir psikoloji son tahlilde bize şuurun ve ruhun ne olduğunu açıklayamaz. Fakat o olmadan da ne sosyoloji, ne psikoloji mümkündür. Her iki prensip bilgi ve düşünce sahalarını aşan iman sahasına girerler. Kolektif ruhun mahiyetini olduğu gibi, ferdi ruhun mahiyetini de bilemeyiz. İrrasyonel olan bu mahiyetlerin kabulü bilgi sahası üzerindeki iman sahasına girer. Bu konudaki bilgimizi temellendirebilmemiz ancak bu kuşatıcı varlığın, yani kolektif ve

ferdi ruhun inanarak kabul edilmesine bağlıdır. Aksi halde ileri sürülen bütün varsayımlar bu temel fikirleri ortadan kaldırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Bunu bir misalle anlatalım. Durkheim içtimai olayların temelinde “kolektif tasavvur”ları görüyor; bütün müesseselerin ve değerlerin kurulmasını ve evrimini bununla açıklıyordu. Bu tasavvurlar ayrı ayrı fertlerin düşünceleri, duyguları ve iradelerini aşan ve yalnız topluluk hayatında meydana çıkan tasavvurlardır. Bunun en tipik örneği olarak da içtimai müesseselerin kaynağı olan dini inançların doğuşunu ele alıyor. Dini inanç tipik bir kolektif tasavvurdur. İlk örneklerini totemik klanlarda (mesela Avustralya veya Amerika yerlilerinde) görürüz. Fakat din dediğimiz kolektif ruhun bu en bariz örneği nasıl meydana geliyor? (Sosyolog bu soruyu sormaktan vazgeçmiyor.) Bunun cevabı şudur: İptidailerin bilinmeyen zamanlara ait olan taşkın duygu hayatları (hele cinsî taşkınlıklar ve harpler sırasında,) onları gündelik hayatları üstüne çıkarır. Bu olağanüstü hayat şekli kolektif ruhun (ve dini inancın) köküdür. Öyle ise Durkheim’a göre içtimai ruh son tahlilde zümrevi içgüdü taşkınlıklarına indirgeniyor demektir. Halen tespiti imkânsız bir “varsayım” olarak ileri sürülen bu fikir Durkheim sosyolojisinin kökündeki natüralizmden ileri gelmektedir. Fakat böylece sosyolog biyolojik ve psikolojik kuramlarda görmüş olduğu hataya bizzat kendisi düşmüş değil midir? Yukarı dereceye ait olanı aşağı derece ile, mürekkebi basit ile açıklama hatasına.

Başka bir misal: K. Marx ve ona mensup olanlara göre dini, ahlaki, bedii vs. içtimai değerler “üstyapı” olgularıdır. Ve bütün bunlar sebeplik bakımından cemiyetin temeli olan “altyapı” olgularına (iktisadi-teknik) tabidirler. Öyle ise bütün içtimai idealler, dini inançlar, ahlaki gayeler daima cemiyetin istihsal şartlarıyla, maddi mevcudiyet tarzlarıyla açıklanırlar ve onlara tabidirler. Dini bir inanç son tahlilde tabi olduğu

cemiyetin iktisadi hayatının neticesidir. Kutsallığa ait fikirler, inançlar ekonomik bir sınıf nizamının ideolojik ifadesidir. Görülüyor ki, burada birinciden daha bariz olarak cemiyetin bütün ideal değerleri maddi ihtiyaçların gölgesi haline getirilmiş. Yani üstün dereceden varlıklar aşağı varlıklara indirgenmiştir. Burada da “açıklama” arzusuyla bir olgunun mahiyeti yok edilmiş oluyor. Hayatın (protoplazmanın) fiziksel-kimyasal tezahürlerden ibaret olduğunu söylemek, nasıl hakikatte hayatı yok etmek ve üstün bir varlık derecesini görmemek demekse, cemiyet sahasında yapılan bu tarz da açıklama gayretleri de aynı suretle cemiyeti yok etmeye götürmekten başka işe yaramaz.

Bir misal daha: S. Freud Totem ve Tabu adlı kitabında bütün dini inançları, Oedipus kompleksi adını verdiği, cinsî hayata ait şuurlu bir buhranın şuurlu sahasında aldığı şekillerle açıklamaya çalışıyor. Ona göre din, cinsiyet kompleksinin (korkuların, cazibelerin, kendinden geçme vs.’nin) yükseltilmiş bir görünüş şeklidir. Aynı zat Kolektif Psikoloji ve Benliğin Tahlili adlı kitabında^[62] ordu ve kilise (dini cemaat) gibi iki mühim içtimai teşekkülü müphem sevgi ve nefretten doğan cinsî bir kompleksin yükseltilmiş birer görünüşü olarak açıklamaya çalışmaktadır. Her iki eserde bize üstün varlık derecelerinin aşağı derecelere indirilmesi için natüralizm yolundan yapılan yeni bir teşebbüsü gösteriyor. Fakat yukarıdakilerde olduğu gibi, burada da böyle bir açıklamanın müphem varsayımdan fazla değeri yoktur. Farazi olarak üstün varlık yok edilebilir, yahut hayali olarak aşağı varlık derecesine indirilebilir. Fakat bu tarzda varsayımlar varlık dereceleri arasındaki mahiyet farkı kaldırılamaz. Demek oluyor ki, natüralist varsayımların sosyoloji ve sosyal ilimler sahasında yaptığı iş başarısız bir indirgmeden ibadettir. Halbuki biz varlığın muhtelif dereceleri arasında birbirine indirilemeyen

mahiyet farklarını tespit etmekle, onları kendi bünyeleri içinde daha iyi anlayabiliriz. İhtimai ruh, ihtimai kuvvet, eğer hayat ve madde kanunlarına indirilmeden ele alınırsa, cemiyet sahasını açıklamak için daha emin çalışma yoluna girmiş oluruz. Durkheim'ın tavsiye ettiği kaidelerin böyle bir indirgemeyi aslında kabul etmemesi gerekir. Üzerimizde baskı yapan manevi bir kuvvet karşısında kendimizi yükümlü (mükellef) görmek için, her şeyden önce onun emirlerini yapmakla yapmamak arasında bir seçme gücüne, yani nispi bir muhtarlığa sahip olmalıyız. Yalnız modern insanın ahlaki hareketlerindeki yükümlülüğü değil, aynı zamanda “iptidai” dediğimiz kavimlerin kutsal şeylere dokunma yasağı önündeki yükümlülüğü de böyle bir seçme ile ilgilidir. Herhangi bir cemiyette bir insan herhangi bir ihtimai yasak karşısında kendini “yükümlü” duyabilmek için bunu yapıp yapmamak hususunda bir dereceye kadar muhtar (autonome) olmalıdır. Eğer bu hareketleri otomatik olarak veya fizik kanunları karşısındaki tepkiler cinsinden yapıyorsa, o zaman ihtimai baskının tabii determinizmden farkı kalmaz ve sosyolojik bütün açıklamalar da mânâsız kalır. Mesela J.J. Rousseau'ya göre bir çocuğun kabahat yapmaması için onu bir ceza veya ihtimai yasak sisteminin kuşatmasına lüzum yoktur. Yalnızca hareketinin tabii tepkisini görmesi, bir daha aynı kabahati yapmaması için yeter. Halbuki bu görüş doğru olsaydı, ihtimai emirler ve yasaklar sisteminin (dinin, hukukun, ahlakın vs.) tabii hareketler tepkisine indirgenmesi, yani ihtimai hayatın nevi (spécifique) hiçbir karakterinin olmaması gerekirdi. Bu düşünce ise zamanımızda hiçbir sosyolog (hatta hukukçu ve normatif ilimci) tarafından kabul edilmemektedir.^[63]

Hasılı, ihtimainin mahiyetini daha önceki derecelerden birine indirmek mümkün olmadığı gibi “ruhi”ye indirgeme de mümkün değildir. İhtimai ve ruhi aynı varlığın, insanın iki

manzarasıdır. İnsanın yalnız dyadologique görölüşü sayesinde ki, onu bütün olarak kavrayabiliriz. Ve bu dyadologique görüşün haklılaştırılması^[64] da kendini kuşatan ve inanç ile kavrayabileceğimiz aşkın varlık sayesinde mümkündür.

4. Sosyolojinin Muhtelif Sentez Denemeleri

Sosyolojinin içtimai ilimler karşısındaki rolüne gelince, bu da Comte ve Dilthey zamanından beri birçok neticesiz münakaşalara zemin olmuştur. Burada başlıca üç safha ayırabiliriz.

1) Ansiklopedik sosyoloji görüşü: Comte ve zamanımızda Durkheim gibi sosyologlar tarafından müdafaa edilmiştir. Buna göre eski sosyal ilimler kendi sahalarında ayrı ayrı gelişemezler. Çünkü bunlardan bir kısmının metotları kifayetsizdir, bir kısmı pozitif bilgi halinde çalışmadıkları için tabii münasebetleri kavrayamazlar. (Yani olanı değil, olması gerekeni aramaktadırlar.) Bunun yerine içtimai ilimleri birleştiren ve onlara birleşik metot veren genel bir ilim olmalıdır ki, bu da sosyolojidir.

2) “Manevi ilimler” felsefesinin görüşüdür ki, bunun Dilthey’den beri nasıl geliştiğine daha önce dokunmuştuk. Bu görüşe göre “sosyoloji” meşru değildir. Çünkü manevi ilimleri tabii ilimler haline koymaya çalışmaktadır. Vakiya Auguste Comte’un ansiklopedik sosyolojisi içtimai ilimlerden her birinin kendine mahsus ve farklı gelişmesine engel oluyorsa da, bu görüş içtimai ilimlerden bir kısmının tabii ve yarı tabii metotlara sahip olduğunu unutuyor. Demografi, ekoloji vs. gibi ilimleri tarih kadrosuna sıkıştırmaya imkân yoktur.

3) Üçüncüsü sosyolojinin başka içtimai ilimler yanında özel bir konusu ve yeri olduğunu anlayan daha yeni görüştür. Vakiya sosyolojinin maksadı (bir kısmı yüzyıllardan beri kurulmuş olan) içtimai ilimleri ortadan kaldırmak ve onların yerini tutmak değildir. Mesela iktisat içtimai insanın başka fonksiyonlarını bir yana bırakarak, yalnız iktisadi dediğimiz faaliyetlerini incelemekle uğraşır. Bu da mümkündür. Aynı hal nüfus hareketlerini (başka içtimai olaylardan ayrı) ele alan demografi için de varittir. Öte yandan içtimai olaylardan başka,

içtimai normlar da vardır. [65] Bunların hadise olarak muhtevaları ile birlikte değişimleri değil, fakat norm olarak yalnız şekil, kural ve ideal olmak üzere bağlı oldukları düzen incelenebilir. Nitekim estetik veya hukukun yaptığı da budur. Sosyoloji bu ilimlerin yerine geçmez, onları kuşatmaz, fakat onların inceledikleri konularda birleşik olan tarafı, yani içtimai hadisenin özünü, işleyişini ve bunların değişen şartlarını inceler. Bu bakımdan sosyolojinin rolü, tıpkı botanik, zooloji veya anatomi yanında biyolojinin rolü gibidir.

Sosyolojinin bu yeni görüş tarzı en çok Amerika'da gelişmiştir. İçtimai fonksiyonları, bünye ve fonksiyon münasebetlerini, müesseseleri, bunların karakterlerini, bu hadiseler (şehir, köy vs. gibi bünyelere) ait tecrübi araştırmaları kendisine konu olarak alan yeni sosyoloji, eski sosyolojiler gibi birçok ilimleri birleştiren ansiklopedik geniş bir bilgi olmak, büyük kuramlar kurmak iddiasından vazgeçmiştir. Sınırlandırılmış konusu içinde tecrübi araştırmalar yapmak üzere, başka ilimlerin yapmadıkları bir işi görmekte, ayrıca içtimai ilimlerde birleşik olan noktaları aydınlatacak emin adımlar atmaktadır.

Bu tarzda anlaşılan sosyolojide kuramsal ve tecrübi kısımlar birbirine bağlıdır. Yalnızca kuramsal bir sosyolojiden bahsedilemez. Sosyolog daima vakalar, problemler karşısındadır. Onları çözebilmek için her şeyden önce iyice gözlem ve tecrübe etmesini, onlara mahsus karakterleri kavramasını, türlü içtimai fonksiyonlar ve müesseseler arasındaki münasebetleri ve karşılıklı bağlılığı bulmasını bilmelidir. Bu da sosyoloğun kuramsal olduğu kadar tecrübi çalışması sayesinde kabil olabilir. 19. yüzyıl sonlarından beri Fransa'da geleneği kurulan eski sosyoloji çığırını bundan uzak bulunuyordu. Onlar ya sistemci ve kuramcı idiler, yani genel kanunlarla her şeyi açıklamak istiyorlardı. Yahut yalnızca gözlemde kalıyorlar ve buradan

hemen tipler ve sınıflamalara geçiyorlardı. (Birincisi Auguste Comte geleneği, ikincisi Le Play geleneği tarafından temsil edilmektedir.) Bu yüzden iki cereyan, uzlaşmadan ve çok kere birbirini inkâr ederek bir asırdan beri devam etmekte idi. Halbuki yeni sosyoloji, içtimai fonksiyonlar ve müesseseleri ayrı süreçler ve problemler halinde tespit ederken, konusunu hareketli ve dinamik olarak kavlıyor. Cemiyetin fotoğrafını yapmakla yetinmiyor. İçtimai değişimleri, değişmesi sırasında araştırıyor. Böylece bütün içtimai fonksiyonların birbirleriyle münasebetlerini açıklamaya imkân veriyor. Bu tarzda çalışmalara Mead ve Cooley başlamışlar, zamanımızda pek çok sosyolog bu yolu genişletmişlerdir. Sosyolojinin bu sınırlandırılmış çalışmasında kendisine en çok yardım eden ilimler “Kültür Antropolojisi” ile “İçtimai Psikoloji”dir. Kültür Antropolojisi (İngilizlerin tabiriyle Sosyal Antropoloji) insanla yarattığı kültür arasındaki karşılıklı tesir ve münasebeti inceleyen (ve eski etnolojinin yerini almakta olan) yeni bir ilimdir. İnsanın kültüre ve kültürün insana yaptığı bu karşılıklı tesir sırasında “temel şahsiyet” meydana gelmektedir.^[66] Çeşitli kültür tiplerini birbirinden ayıran somut vasıflar olduğu gibi, her kültür çevresine mahsus temel şahsiyetleri ayıran somut vasıflar da vardır. Bu tarzda araştırmalar şimdiye kadar ne iktisat, ne sosyoloji, ne ekolojinin yapmadığı önemli bir işle, insan kişiliğinin yeryüzünde gösterdiği kültürel çeşitler ile uğraştığı için, sosyolojiye olduğu kadar, başka içtimai ilimlere de yardım etmektedir.

İçtimai psikolojiye gelince, ilk önce içtimai hayata hâkim olan ruhi kanunları araştırmakla (Tarde ve Wundt’un tesiriyle) işe giren bu ilim, sonradan olguları, problemleri daha canlı ve dinamik kavramaya başladı; cemiyet üzerinde şuurların tesiri kadar, şuurlar üzerinde cemiyetin de tesirini, hatta karşılıklı tesirlerini, fert-cemiyet aporie’sini aşabilecek bazı

bünyevi (structurel) görüşlerle kavramaya çalıştı. Böylece zamanımızda içtimai psikoloji eskisinden çok farklı, zengin bir bilgi dalı oldu. Genel kuramlar kurmak, genelleştirmeler yapmaktan vazgeçti. Olaylar önünde tecrübelerle ve türlü yönlerden ilerlemeyi tercih etti. Bu yeni içtimai psikolojide Krutchfild'in, Kretch'in, Sherif Cantril vs.'nin rolleri olmuştur.

[67]

5. Bugünkü Sosyoloji

Sosyoloji bu iki ilimden faydalanırken, tarih, demografi, ekoloji, ^[68] etnografya vs.'den faydalanmakta devam ettiğini unutmamalıdır. Bugünkü araştırmalarda Le Play'nin ilk defa denediği aile bütçelerine ait soru cetvelleri ile işe girme yolundan vazgeçilmiştir. Onun yerine konuların çeşitliliğine uygun, türlü anket ve test metotları kullanılmaktadır. İngiltere'de Social Survey ile başlayan bu çalışmalar köy, kasaba, atölye, şehir monografileriyle zenginleşti. Bugün tecrübi araştırmalara dayanan bir sosyoloji maneline bakıldığı zaman eskilerine benzemeyen yeni konularla, bunların yeni hal yolları ile karşılaşılacaktır: Mesela Broom ve Selznick'in başka bazı çalışma arkadaşları ile birlikte 1955'te yayımladıkları yeni sosyoloji kitabında şu bahisler ele alınıyor: A) Giriş: Sosyoloji ve içtimai ilimler; Sosyolojik tahlilin unsurları; Özel alan tahlili. B) İçtimai organizasyon: Bir inceleme temeli olarak içtimai organizasyon; İçtimai davranış ve içtimai kontrol; Fert ve içtimai organizasyonda temel temayüller (kandaşlığın çözülüşü, işbölümü, müesseselerin farklaşması). C) Kültür: Kültür çeşitleri, normlar, kültür değişimleri. D) İçtimaileşme: Çocuğun içtimaileşmesi. İçtimaileşmenin devamı; İçtimaileşmenin amilleri; Kültür, kişilik ve insanın tabiatı (insanlık özü). E) İlk zümreler: İptidai zümreler ve fert; Geniş içtimai skalada ilk zümreler; Cemaat içerisinde ilk zümreler, İlk zümrelerde endüstrinin tesiri; İç bünyede değişimler (çeşitlikler). F) İçtimai tabakalaşma ve mahiyeti: Tabakalaşmanın incelenmesi; Birleşik Amerika'da içtimai tabakalar; İçtimai tabakanın korrelat'ları; İçtimai hareketlilik. G) İçtimai birlikler (cemiyetler): Formel bünye, formel olmayan bünye; İçtimaileşme, ilk münasebetler; Menfaat grupları ve liderlik; Tabakalaşma ve birlikler; Müesseseseleşme. H) Kolektif davranış: Bünyeleşmemiş ve istikrarsız tavırlar; Heyecani sirayet, genel efkâr ve propaganda

(içtimai psikolojiyle birleşik konu); Kolektif davranış ve içtimai değişme. I) Nüfus ve ekoloji: Nüfusun kuruluşu; Nüfus artışı ve ölümler, Nüfus değişimleri, Nüfus ve bölge münasebetleri (ekoloji). J) Aile: İçtimai organlaşma ve aile; Kültür, içtimaileşme. K) Site: Bünyesi, tabakaları; Modern site ve şehir, köy. L) Azınlık: Etnik zümreler, Temessül zümreyle birleşme ve etnik zümre; Azınlık zümrelerinde intibak (zenci ailesi); Azınlıklar ve sınıf bünyesi (kast ve sınıf); Birleşik Amerika'da nüfus piramidi. M) Endüstri sosyolojisi: Müesseselerin karşılıklı bağıllığı; Din ve Kapitalizm; Endüstrili cemiyette otorite; Demokrasi ideali ve Trade Union'lar; Endüstri ahlakı. N) Siyasi sosyoloji: Sosyal zümreler ve ferdi hürriyet; Totaliterlik, otoritenin istikrarı; Siyasi alaka ve alakasızlık, siyasi tercih, sınıf durumu ve siyasi davranış; Siyasi birlik tipleri, içtimai bir müessese olarak Amerikan siyasi partisi. O) Suçluluk: Suç istatistikleri, İçtimai organlaşma (teşkilat) bozukluğu ve suç; Emniyet teşkilatı, Kültür bozukluğu ve suç; "Suçlu şahsiyet" in gelişmesi; Eksik içtimaileşme olarak suçluluk; İntibaksız şahsiyet ve suçluluk, Suç nispeti ve içtimai sınıf; Ceza teşkilatı; Suçta cinsiyet, yaş ve bölge amilleri vs.

IV

Psikoloji ve Ruhi İlimler

1. Psikoloji Cereyanlarında Çatışmalar

Psikoloji konusu bakımından oldukça eski bir ilimdir. Aristoteles'in ilimler sınıflamasında, De Anima = "Kitab ün Nefs"^[69] diye yer alıyordu. Theophrastos "karakterler" ilmi ile bunu tamamladı. İslam filozofları "Kitab ün Nefs"lerinde Aristoteles'in metoduna sadık kaldılar, yalnız nefisler ve akılların derecelerine ait incelemeleri artırdılar. Fakat yeniçağa kadar henüz anima hem biyolojik, hem psikolojik prensip sayıldığı için, ilmin sınırları çizilmemişti. Ancak ortaçağda dini telakki Aristoteles görüşüyle çatıştı. Ruhun maddeden, hatta hayattan müstakil, ebedi bir cevher olduğu kanaati, psikolojinin daha ziyade metafizikle ve ilahiyatla birleşmesine sebep oldu. Ampirik araştırmalar (mizaçlar, karakterler, ruhi süreçlere ait bilgi) ile metafizik görüşün sınırları çok müphemdi. Descartes'tan beri psikoloji daha sarıhleşti. Fakat ancak 18. yüzyıldan sonra hem ilmin adı meydana çıktı,^[70] hem konusu belirdi.

Bugün aynı ilim konusu (ruhi olaylar) içinde karşılaşan görüş tarzları o kadar çok ve birbirine o kadar aykırıdır ki, onların çatışmasına bakınca psikolojinin başlı başına bir ilim, müspet araştırma alanı olmasından bile şüphe edilebilir. Sayısı on ikiye bulan bu cereyanları başlıca iki büyük grupta toplamak mümkündür:

A) Şuur psikolojisi. B) "Şuur"a dayanmayan psikolojiler.

A) "Şuur" psikolojisi deyince ruhi olayların temelinde daima şuur dediğimiz, ne madde, ne hayata indirgenmesi mümkün olmayan bir dayanak (substrutum) kabul edenlerin görüşü anlaşılır: Ruhi olaylar ne tarzda, hangi metotla incelenirlerse incelensinler, onların daima bir özü, cevheri vardır.

Bu öz, benlik, ben (je), şahsiyet, kendi duygusuyla ifade ettiğimiz "şuur"dur. Şuur temeli olmadıkça ruhi olaylar iskambil kâğıtları gibi yıkılır, yahut ipliği çekilmiş tespih taneleri gibi

boşlukta dağılırlar. “Ben”e, “Kendi”ye dayanmayan ruhi olay olamaz. Ruhi hayatın şuurla ilgisiz görünüşleri hayati alana aittir. Bir hayvan psikolojisi dahi, ancak hayvanın (bizce doğrudan doğruya kavranması mümkün olmayan) benliği ile kaimdir. Asıl psikoloji insana mahsustur. Çünkü ruhi hayatın bütünlüğünü ve birliğini ve iç akışını biz yalnız kendimizde buluyoruz.

“Şuur” psikolojisi Descartes’tan başlar. Fransızların spiritualiste filozofları (Maine de Biran, Ravaisson, Jouffroy vs.) şuur psikolojisini geliştirdiler. Bu görüşün metodu, bugün anladığımız dar anlamdaki ilmi metotlara hiç benzememektedir. Çünkü şuur yalnız kendini kavrayabilir. Öyleyse hakiki bir psikoloji ancak içebakış (introspection) metoduyla kurulabilir. Bu psikolojiye metodunu veren Victor Cousin oldu ve o zamandan beri müspet ilimcilerin hücumlarına rağmen, bu metot birçokları tarafından kullanılmaktadır. Onu tenkit edenler içebakışın yalnızca bir roman psikolojisi olarak kaldığını söylerler. Fazla olarak insanın kendinde kavradığı ruhi olay daima olduğundan sonra kavranmıştır derler. Biz bir heyecanı, bir duyguyu ancak olup bittikten sonra tetkik ederiz. Bu ise heyecanın veya duygunun kendisi değil, hayalinden, izinden ibarettir. Şu halde içebakışın istediği, doğrudan doğruya yaşanmış kavramak, bu suretle temin edilememektedir.

B) “Şuur”suz psikolojiler: Şuur psikolojisinin metafiziğe meyletmesi, metodunun başka ilimlerden tamamen ayrılması ve bu. yüzden ilmi karakterinin zayıflaması, müspet ilimcilerin (pozitivistlerin) bu cereyana karşı şüphe gözüyle bakmalarına sebep oldu. İlk defa materyalistler, şuur psikolojisine hücum ettiler.^[71] Şuur olaylarını yine Descartes’ın metoduna dayanarak mekanizme indirgemeye çalıştılar.

Bunlardan Cabanis, d’Holbach, nihayet Fransız İhtilali’ni hazırlayanlardan Diderot’nun eserlerini zikredebiliriz. Beyin

fizyolojisi ilerledikçe, psikolojiyi biyolojiye bağlama gayretleri kuvvetleniyordu. Gall beyin merkezlerine ait araştırmaları sistemleştirerek phrénologie adlı bir bilgi disiplini haline koymaya çalıştı. O sırada Broca konuşma merkezini, Bastian hareket merkezini, Wernicke yazı merkezlerini bulmuşlardı. Bir yandan antropolojinin bir dalı olan cranologie'nin ilerlemesi, bir yandan fizyolojinin derinleşmesi psikolojiyi fizyoloji vasıtası ile açıklama fikrine cesaret vermekteydi.

Auguste Comte bu çalışmalara dayandı. Victor Cousin'in "içebakış" metodunun hiçbir ilme ve hiçbir ilmi vetireye uymadığını da ileriye sürerek psikolojinin kurulması imkânsızlığı üzerinde ısrar etti. Ona göre materyalistlerin gayretleri bize psikoloji adı altındaki bütün araştırmaların nihayet fizyolojiye birkaç fasıl katmaktan başka bir şey yapmadığını göstermektedir, içebakış şeklindeki araştırmaların ise roman psikolojisinden farkı yoktur. O halde psikoloji mümkün değildir. Eskiden beri böyle bir ilmin konusu sayılan hadiselerden bir kısmı insan fizyolojisi ve phrénologie'ye bir kısmı (yani fikirler, tasavvurlar, inanışlar, hisler, irade vs.) da cemiyetten cemiyete göre değişikliklerine ve insanlığa ait olduklarına göre sosyolojinin konusuna gireceklerdir.

Fakat Comte'un psikoloji ilmindeki bu radikal hareketi başka ilim adamları ve filozoflar tarafından benimsenmedi. Stuart Mill veya Hyppolite Taine gibi pozitivistler bile bu fikre katılmadılar. Hatta Taine müspet bir psikoloji kurmak çarelerini aradı. Spencer psikolojiyi tekrar ilimler sınıflamasına koydu. Ancak Comte'un bu şiddetli tepkisinin tesiri şu oldu: Artık uzun müddet kimse "içebakış" psikolojisine geri dönmeye cesaret edemedi. Psikolojinin müspet bir ilim olması için, mutlaka diğer ilimler gibi gözleme, tecrübeye, hatta laboratuvar tecrübesine dayanması gerektiği fark edildi. Bundan sonraki çalışmalarla artık psikolojik hadiselerin sahasını biyolojik hadiselerden

ayırmak, fakat onlara da başka tabiat ilimlerinde olduğu gibi tecrübi metotları tatbik etmek çareleri araştırıldı ve denebilir ki, bugüne kadar tecrübi denen psikolojinin ilerlemesi bu yolda olmuştur.

2. Yeni Psikolojinin Yolları

Zamanımızda psikoloji sahasında konulan dilemma şudur: Psikoloji bir tabiat ilmi midir? Yoksa bir insan ilmi midir? Bu soru ilimlerin “tabiat ilimleri” ve “manevi ilimler” diye ayrılışına yaklaşıyor. Nitekim “manevi ilimler” cereyanını açanlar metot olarak analitik psikolojiye dayanmakta idiler. Fakat bugün ileri sürülen dilemma eskisinden oldukça farklıdır. Artık dışa bakış ve içebakış, yahut tabiat ve ruh âlemleri karşı karşıya konmuyor. Fakat “psikolojik” hadiseleri aşağı derecede tabiat hadiselerine indirgemenin mümkün olduğunu kabul edenlerle etmeyenler, yani insana mahsus sayanlar iki zümre haline geliyor. Bu anlamda “şuur” psikolojisini müdafaa edenler zamanımızda eski içebakışçılardan ayrılmaktadırlar. Onlara göre psikoloji her şeyden önce insan psikolojisi. Başka deyişle biz mahiyet bakımından diğer varlık derecelerinden ayrıldığını gördüğümüz insanı tanımadıkça onun psikolojisini yapamayız. Bir hayvan psikolojisi bahis konusu değildir. Eğer varsa, onun insan psikolojisiyle hiçbir alakası olamaz ve onun hakkındaki bilgiden çıkarılamaz.

Yukarda dokunduğumuz şuur psikolojisi öyleyse zamanımızda felsefi antropolojiye dayanan insan psikolojisi şeklini almıştır. Bir defa bu konu çizilince, artık onun içinde hangi metotların kullanılmasının mümkün olduğunu düşündüler. Eskiden olduğu gibi “içebakış”ı” “dışa bakış”a karşı koymaya ve ikincisini reddetmeye lüzum yoktur. İnsanın kendine mahsus vasıflarını prensip olarak alan bir psikoloji ihtiyaca göre bütün metotları kullanabilir. Bunun için faraza Würzburg mektebi diye tanınan psikoloji cereyanı zaten “tecrübi içebakış” (introspection expérimentale) diye bir metodu kullanmaktaydı. Bu metot adeta iki eski metodun birleşmesinden doğmuştur denilebilir. Kendi nefsimizde gördüğümüz ruhi halleri ancak başka insanlarda da tecrübe

etmek suretiyle açıklayabiliriz. İki metodun birleşmesini Alman psikologları (mesela Marbe, Messer, Bühler vs.) zekâ testleri şeklinde tatbik ettiler. Çocuklarda, erginlerde tatbik edilen bu testlerle başkalarındaki durumlara kendimizde cereyan edenlerle kontrol suretiyle nüfuz edebiliyoruz. Fransa’da Binet ve Simon da buna benzer “zekâ testleri” kullanır. Bugün hem bu metot oldukça genişlemiş, hem de bütün psikoloji laboratuvarları, pedagoglar tarafından benimsenmiş bulunmaktadır.

Aynı metodu klinik psikolojiye, marazi psikolojiye yaymak, akıl hastanelerinde kullanmak, böylece tecrübi metotla içebakış metodunun kaynaşmasını daha sağlam ve geniş temellere dayandırmak mümkün oldu. Bugün klinik psikologlardan birçoğu (Baruk, P. Janet, Ch. Blondel vs.) bu metodu kullanmaktadırlar. İnsan ilmine dayanan psikoloji çalışmalarının genişlemesinde başka bir amil de fenomenoloji denen yeni bir felsefe metodu oldu. Edmund Husserl tarafından bu yüzyıl başında kurulan bu metot, tabiat ilimlerinin metoduna karşı hadiseleri mahiyetler, özler olarak tetkik etmeye çalışmaktadır. Tabiat ilimleri eskiden beri hadiseleri daha basite indirgeyen Descartes metoduna göre tetkik etmekte idi. Bu metodun temelini de “matematik açıklama” fikri teşkil ediyordu. Halbuki Husserl’e göre hadiseleri her şeyden önce, ampirik duyu verilerinin gösterdiği değişken vasıflar dışında, mahiyetler olarak ele almak mümkündür. Kırmızı birtakım renklerin veya diğer fizik hadiselerinin bir terkibi, bir dalga uzunluğu veya tahlili ve açıklanması gereken bir veri olmazdan önce bir mahiyettir. Kırmızıyı yeşilden veya üçgeni dörtgenden ayıran onların mahiyetleridir. Bu mahiyetler zaman-üstü mevcutturlar. Biz şuur fiillerimizle (acte intentionnel) bu mahiyetleri kavırıyoruz. Ve kavramadığımız şeyleri açıklamaktan ziyade tavsif (décrire) ediyoruz. Bir mahiyeti tavsif için onu kuşatan

diğer tabiat olaylarından ayırmak, parantez içine almak lazımdır. Böylece elde ettiğimiz noématique bir mahiyettir. Fakat ayrıca bu felsefe metodu kırmızı veya üçgen gibi noematik mahiyetleri kavrayan şuur fillerinin (veya kasıtlı fiillerin) de mahiyetler olduğunu söylüyor. Çünkü onlar ben'in mahiyetlere veya Sachverhalt'e çevrilmiş kasıtlı fiillerden ibarettir. Onlar ampirik intihalardan meydana gelmiş değildir. Nitekim şuurun a priori'leri de değildir. Fakat her iki sahadan ayrılınca "parantez içine alınan" (epoche) bu hadiseler şuurun eşyaya çevrilmesinden doğan kasıtlar veya fiillerdir. İşte Husserl'e göre yukarıda bahsi geçen noematik mahiyetler fizik, matematik gibi ilimlerin temellerini teşkil ettiği gibi burada, bahsi geçen noetik mahiyetler de mantığın, psikolojinin konularını teşkil etmektedir. Mantık bu filleri birer önerme olarak ele alır. Psikoloji bütün ruhi hayatı kuşatan (zihni, teessüri, iradi) fillerin toplamı halinde görür. Nitekim Franz Brentano, Husserl'den önce bu tarzda kasıtlı fiillerin psikolojisini yapmaya çalışıyordu.

Zamanımızda "şuur" psikolojisi veya insan psikolojisinin ilerlemesine sebep olan diğer bir cereyan da gestalt çalışmaları oldu. Fakat bu cereyan henüz bu bakımdan bulanık bir durumdadır. Bir kısım gestaltçılar hayvan psikolojisi ile insan psikolojisini birbirine bağlamaya çalışırlar (Köhler gibi). "Derinlik psikolojisi" diye tanınan ve Freud'la başlayan cereyan da esasında natüralist bir cereyan olduğu halde, Jung'dan sonra insan psikolojisi halini almaya meyletti. Felsefi antropoloji üzerinde çalışanları (Van Bolk, Arnold Gehlen vs.) bir kısım varoluşçuları (Sartre vs.), Würzburg mektebinin Ach gibi irade hadiselerini de tecrübi şekle sokanlarını, yeni klinik psikologlarını, marazi psikoloji laboratuvarlarının birçok çalışmalarını, Rorschach testi gibi marazi ve normal, iptidai ve ileri insan psikolojisinde kullanılan testleri icat edenleri, iptidailerle bizim zihniyetimiz arasında karşılaştırmalar,

yaklaştırmalar yapan bazı sosyolog ve psikologları (mesela Lévy-Brühl, Piaget, Van der Leeuw vs.), Bergson gibi derin felsefi tahlil yapmış psikologları ve onun sezgici metodundan ilerleyenleri, az çok farkla felsefi psikoloji yapanları (Pradines veya Agache gibi), hatta sosyoloji ve psikolojiyi (belki de Durkheim ve Bergson'un metotlarını) birbirine yaklaştırmak suretiyle normal ve marazi arasındaki hududu arayanları (Ch. Blondel, Wilbois vs.), derinlik psikolojisinden olduğu kadar Bergson'dan da faydalanan psikolojik hadiseleri doğurtulmuş sahnelerde tecrübe etmeye kalkan ve psikodrama, daha sonra sosyodrama metotlarını icat eden Moreno gibi zamanımızın hem psikoloji, hem sosyoloji sahasını aynı derecede ilgilendiren simalarını vs. biz bugünün insan psikolojisini geliştiren başlıca cereyanlar olarak zikredebiliriz.

Bütün bunlar gösteriyor ki, zamanımızda natüralist psikolojiye karşı mukavemet gittikçe genişlemektedir. Psikoloji insan ilimleri arasında layık olduğu yeri almaktadır. Metot buhranlarından hemen hemen kurtulmuştur. Geçen yüzyılda Victor Cousin zamanındaki iptidai "içebakış" metodunun uğradığı hücumlar, artık bugün bahsettiğimiz bu yeni cereyanlar için bahis konusu değildir. Daha doğrusu bu yeni cereyanlar bütün eski hücumlara karşı cevap vermiş, hatta natüralist diye tanınan çeşitli psikoloji çığırlarını yeter derecede tenkit ettikten ve kusurlarını gösterdikten sonra meydana çıkmışlardır. Bu tenkitler arasında W. James, Bergson, Brentano gibi filozof psikologların büyük hissesi olduğu gibi, doğrudan doğruya psikoloji ile uğraşan, hatta insan psikolojisini bir laboratuvar ve teknik ilmi haline getirmeye muvaffak olanların da rolü vardır. Yine bu münasebetle tıbbın gittikçe canlanan bir dalını ve onun başarılarını zikretmeliyiz: Bu da psikosomatik tıptır. Goldstein gibi otoriterlerden başlayarak bugünün birçok laboratuvarlarında çalışan gençlere kadar bu yeni tıp, psikoloji

alanındaki ilerlemelerden faydalanmaktadır.^[72]

Nihayet bütün bunlara marazi psikoloji alanında başarıları ile tanınan telkin ve kendine telkin ekolünü de katmalıyız. Nancy tıbbiyesinin Paris Salpetriere'ine karşı ileriye sürdüğü bu hareketin başında Babinsky, Bernheim, Liebauld gibi tanınmış hekimler bulunmakta idi. Fakat asıl mühim keşiflerin doğrudan doğruya ne hekim, ne psikolog olan Dr. Coué tarafından yapıldığı da unutulmamalıdır. Kendine telkin tecrübeleri, hatta psikolojinin sahasını genişleterek, bazı ilmi merakların uyanmasına sebep olduğunu ve métapsychique veya parapsikoloji diye tanınan ve çok defa müspet ilim çevrelerinde “ilim dışı” (extra-scientifique) sayılarak üzerinde konuşulmak istenmeyen, ciddiye alınmayan birtakım tecessüslerin, ferdi merak veya rivayet olmaktan çıkarak üniversitelere eklenen laboratuvar tecrübeleri haline geldiği, bunlardan şarlatanlık ve göz boyacılığı ile karışan cihetlerin gerçeklerinden ayrılması yolundaki gayret çoğaldıkça nihayet ciddi ilim çevrelerinde de ilgi uyanmaya başladığı, hatta bazı müspet ilimcilerin bu soruya kulak kabarttıklarını da bunlara katmalıyız.

Bu son çalışmalar içerisinde hangilerinin ilme mal edildiği, hangilerinin şarlatanlık olduğunu tayin edecek kesin bir ölçüte sahip olmaktan henüz uzak bulunuyoruz. Böyle olmakla beraber, ciddi ilim ve felsefe zihniyetinin bütün imkânlarla karşı daima uyanık bulunmak zorunda olduğunu unutmamalıdır. Yine sırf bu ilgi ile şuur psikolojisi veya insan psikolojisinin günün birinde parapsikoloji ile ne dereceye kadar temas imkânı bulabileceği sorusunu koymaktan çekiniyoruz. Yalnızca bugün bilinmeyen hadiselerle bilinen hadiseler arasında kesin bir sınırın olmadığını işaret etmek istiyoruz.

Şuur psikolojisi şuurun bir izlemler veya fenomenler toplamından ibaret olmayıp cevheri bir varlığa, benliğe veya kişiye dayandığını kabul eder. Bu görüş ben'in vakalardan doğan

bir netice değil, tam tersine fenomenler veya fiillerin ben'den doğan eserler olduğunu gösterir. Eğer böyle ise şuurun devam edip etmemesi sorusunu da sorabiliriz. Ve cevheri bir varlık olan şuur devam ettiği takdirde bunun nasıl ve nerede devam ettiğini düşünebiliriz. Fakat “métapsychique”çilerin tecrübeler yapmak istedikleri bu sahadan şuur psikolojisinin fiilen müspetleşmiş olan tecrübeler sahasına geçecek yol henüz bulunmuş değildir. Biz ancak bu araştırmalarla bir neticeye ulaşabileceğimiz ümidi üzerindeyiz.

Kuran'da (Ve Yes'elûneke an-ir-Ruh-i-Kul-îr-ruh-i-min-Emr-i Rabbî) denmektedir. “Sana ruh nedir diye sorarlar, de ki ruh yaratıklar âleminden değil, Allah'ın emir (yani mahiyet) âlemindeydir.” Bu suretle Kuran ruhun ancak görünüşlerini bileceğimizi, fakat mahiyetine nüfuz edemeyeceğimizi işaret ediyor. Başka bir yerde Kuran (La ya'lem-ül-Gayb-e-ill Allah) “Gaybı Allah'tan başka kimse bilmez” diyor. Bu ayetler bilgi sahasında agnostique^[73] olmanın zarureti ve ruhun mahiyetine gelince, bunun yalnızca Allah'ın emri halinde imanla kabul edilmeleri gerektiğini söylüyor.^[74] Biz de bugünkü bilgimizle Kuran'ın tahdit ettiği bu sınır üzerinde bulunmaktayız. Bu sınırı aştığını iddia eden ve harikalar gösteren insanların tecrübelerle kontrol edilerek bilgi alanı içine alınmaları çareleri henüz bulunamamıştır. Kuran sihirbazlığı, gözbağcılığı “tekfir” ettiği gibi, ilim de bu konuda bütün sahte gösterilerden kesin olarak uzaklaşır.

3. Natüralist Psikoloji Cereyanları

Descartes'ta metafizik bir hareket noktası bulan psikolojinin sonraki yüzyıllarda daima “içebakış” metodu ile gelişmeye çalışmasının ilimci görüşün tepkilerini uyandırdığını gördük. Fakat bu tepkiler başarılı olmadı. Çünkü materyalizmin kaba açıklamaları ruhi hayatı ortadan kaldırmaktan başka bir işe yaramıyordu. Ancak biyolojinin gelişmesine benzer bir yoldan ruhsal olaylara mahsus ayrı tecrübe vasıtaları kullanarak, onları açıklama yoluna girildiği zamandır ki, ilmi psikoloji denen hareket başladı. Bununla beraber bu hareket türlü şekillerde ilkçağın (bilhassa Aristoteles'in) natüralist psikoloji görüşünü canlandırmaktan başka bir şey yapmadı. Aristoteles nasıl ruhun köklerini hayata ve onu da ilk unsurların terkibine (ahlat ve mizaçlar kuramıyla “nefs” fikrine yükselmek üzere) çıkarmak istiyorsa, bunlar da ruhsal olayların köklerini daima dış tesirlerde, fizik veya biyolojik hadiselerde aramak üzere onlara ilmi bir mahiyet vermek istiyorlardı.

1) Yeni natüralist psikolojinin kökünü Kant'ın rölativizminde aramak lazımdır: Mademki bilgimiz izafidir, biz yalnız olayları bilebiliriz, öyleyse ruhun da mahiyetine nüfuz edemeyiz (yani Kant'ın tabiriyle onun nouméné'ini bilemeyiz. Ancak görünüşlerini bilebiliriz). O halde spiritüalistlerin istedikleri gibi ruhun mahiyetine, özüne nüfuz etmeye çalışmaktan vazgeçmeli, yalnızca ruhsal hadiseler arasındaki münasebetleri, onların kanunlarını tespitte çalışmalıdır. İşte Kant'ın bu temel fikrinden hareket eden Herbart'a göre biz fizik tabiatla (+) ve (-) yüksek ısının dayanma gücümüz dışında kalan asıl niteliğini ancak ısı ölçüsü ile idrak edebildiğimiz, asıl niteliği bu ölçü dışında kavrayamadığımız gibi, ruhi hayatta da asıl ruhi nitelikleri değil, ancak onların ölçebildiğimiz kısmını kavrayabiliriz; Weber, Fechner ruhsal hadiselerin ölçülmesini kanunla ifadeye çalıştılar. Onlara göre ruhsal hadiseler ancak

fizik muadilleri ile ölçülebilir. “Mahiyetler ve yaratıklar ona aittir” ayeti bu iki âlemi işaret ediyor. Çünkü fiziksel olaylarda ölçülmeye elverişli birimler vardır. Weber’e göre duyumlarla uyarımlar tersine orantılıdırlar. Fechner’e göre duyular uyarımların logaritması ile orantılıdır. Bir defa duyumlar ölçülünce, artık onlara dayanan daha üstün ruhi olayların da ölçülmesine girilebilecektir. Bu suretle yapılan araştırmalar psiko-fizik cereyanı adı ile tanındı. Şuur eşliğini tayin eden, duyumları ölçen aletler yapıldı. Psiko-fizik laboratuvarları kuruldu. Psikoloji böylece metafiziğe bağlı bir bilgi, yahut “roman” psikolojisi olmaktan çıkarak “ilmi” olduğu iddia edilen bir disiplin haline geldi. Fakat psiko-fizik hiçbir zaman duyumların ölçülmesinden yukarı çıkamadı.

2) Öte yandan yine Descartes’ın bir varsayımından hareket ederek ruhsal hadiseleri daha geniş mikyasta ölçmenin mümkün olduğunu iddia ettiler. Bu da ruhla beden arasındaki muvazilik (parallélisme) varsayımıdır. Descartes ve onun yolunda gidenlere göre ruh ve beden iki ayrı cevherdir. Birbirine tesir edemezler. Halbuki ruhsal hadiseler ile bedensel hadiseler arasında daima bir beraberlik görülmektedir. Bunun sebebi bu iki cevherin Allah tarafından birbirine muvazi olarak düzenlenmiş olmasıdır: O suretle ki, birinde bir değişme olduğu zaman ötekinde de olsun. Aynı görüşü ileri götüren Spinoza’ya göre bu muvaziliğin sebebi ruh ve beden arasındaki daha sıkı bir bağılıktır. Onlar aynı cevherin iki sıfatıdırlar (attribut), bundan dolayı Allah’ın bu iki cevher arasında devamlı olarak ayarlayıcılığına lüzum kalmaz. Çünkü zaten sonsuz sıfatları olan ve sonsuz olan tek cevher vardır. Bu cevher de yaratıcı olması bakımından Allah (natura naturans), yaratılmış olması bakımından tabiattır (natura naturata). Onun bizce bilinen iki sıfatı, yani ruh ve beden arasındaki muvazilik -aslında- aynı cevhere bağlı olmalarından ileri gelir. Spinoza’nın görüşü İslam

dünyasındaki vahdet-i vücutçulara benzer. Şu farkla ki, vahdeti vücut (bilhassa Muhyiddin b. al-Arabi'de) tek varlığın Allah olduğunu kabul eder; âlemler onun tecellisi ve zuhurudur. (Yani âlem ve eşya tanrısal varlığın sıfatlarından birinin tecellisidir. Allah'ın sonsuz sıfatlarından birçok âlemler zuhur edebilir. Bu ikinci görüş felsefi kökleri bakımından Yeni Platonculuğa bağlıdır. Plotinus'a göre de âlem tek varlık olan Allah'ın tecellisidir, ondan çıkmıştır, sudûr etmiştir.)

Muvazatçılık görüşü neticede psikolojide psikofizyoloji denen cereyanın doğmasına yardım etmiştir. Bu prensibe dayananlara göre, mademki ruhla beden arasında tam bir muvazilik vardır, öyle ise bedendeki değişimleri tetkik etmek sureti ile ruha ait bütün değişimleri de ilmi bir yönden incelemiş oluruz: Heyecanla kalp çarpması, kan dolaşımı, dikkatle adalelerin kasılması, sinir gerginliği, hafıza ile beyin merkezlerinin işleyişi vs. arasında paralellik vardır. Psikoloji ruhsal hadiselerin fizyolojik muadillerini (corrélat) incelemek için eski psikolojinin belirsizliğinden kurtulduğuna inanıyordu. Wundt bu yoldan ince-idrak, ^[75] irade vs. hadiselerini inceledi. Th. Ribot hafıza, dikkat, irade, kişilik vs.'yi aynı yoldan incelemekle kalmadı, Claude Bernard'ın fizyolojide kullandığı patoloji metodunu psikolojiye tatbik etti. Ruhi melekelerin çözülmüş şekillerini inceleyerek onların normal durumlarını anlamının mümkün olduğunu gösterdi. Psiko-fizyoloji ilimci görüşe ve laboratuvar psikolojisine büyük cesaret verdi; hele beyinle düşünce arasındaki münasebete dair incelemeler bu cesareti büsbütün artırdı. Gall'in phrénologie'sinden beri bu münasebet sezilmeye başlamıştı. Broca'nın konuşma merkezini bulması, Bastian ve Wernicke'nin hareket, ifade merkezlerine ait incelemeleri bu görüşü müspet sahaya soktu. Broca sol yarım beyin aln kısmının üçüncü lobu üzerinde bir zedelenme olduğu zaman hastanın konuşma kabiliyetini kaybettiğini

gösterdi. Sonra da (Almanya’da Meynert, Fransa’da Grasset) bu tecrübeleri sistemli bir kuram haline koydular: Bütün ruhsal hadiselerin, beyinde birer merkezi olduğunu iddia ettiler. Böylece aşağı ruh merkezleri, yukarı ruh merkezleri^[76] diye ikiye ayrılan bu merkezler tamamen keşfedildiği zaman, artık ruhun sırf fizyolojik bir yönden açıklanabileceğine inanılıyordu. Görülüyor ki, psiko-fizyoloji sonunda paralellik varsayımını de aşarak tamamen fizyolojik ve maddeci açıklamaya ulaştı. Böyle bir açıklamada ruhi hayat artık uzviyetin “muvazi” si değil, gölge hadisesi (épiphénoméno) haline geliyordu.

4. Natüralist Psikolojinin Başarısızlıkları

Fakat psiko-fizyolojinin cesareti kısmen tecrübelerinden ise de, büyük mikyasta orada akıl yürütme yolu ile çıkarılan “varsayımlardan” ileri geliyordu. Yeni tecrübeler eskilerini kısmen yalanladıkça bu ekol de gerilemek zorunda kaldı. Önce Pierre-Marie hafıza hastalıklarına ait klinik çalışmalarında beyin merkezleri varsayımının sakatlığına dair bazı deliller gösterdi. Biraz sonra Goltz köpeklerde beyin kışırını kazımak suretiyle bazı tecrübeler yaptı. Bu köpeklerin postacılık, araba çekme gibi otomatizmleri kaybettiklerini, fakat sonradan onlara aynı şeylerin öğretildiğini ve tekrar beyinleri açılınca bozulmuş merkezlerin tamir edilmiş olduğunu gösterdi. Buradan anlaşılıyordu ki, beyinde uzvi (organik) merkezler yoktur. Fakat alışkanlıkla meydana gelen merkezleşmeler veya bölgeler vardır. Eğer insanda da merkez veya bölge denen şeylerin uzvi değil, işlevsel olduğu, alışkanlıkla teşekkül ettiği anlaşılırsa, bu eski görüş esaslı bir surette sarsılmış olacaktır. Vakıa bu tecrübelerden bir-iki yıl önce Bergson (yeni tenkitlerden cesaret alarak) Madde ve Hafıza adlı kitabında beynin asla hafızayı ve ruhsal hadiseleri açıklayamayacağı, ancak onun şartı olacağını iddia etti. Onca beyinle ruhsal hadise arasında ne muvazilik, ne sebeplilik münasebeti vardır, ruhsal hadiseler bedensel hadiselerden mahiyetçe ayrılırlar. Bunlar mekâna ait oldukları ve ölçü kabul ettikleri halde, birinciler zamanda cereyan ederler, ölçü kabul etmezler. Bedensel hadiseler bölünebilirler, halbuki ruhsal hadiseler niteldirler (keyfiyet hadiseleri). Kendilerine mahsus vasıfları, sürekli ve nitel bir oluş, çoklukta birlik halindeki bir akış (bir cereyan) olmalarıdır. Bergson ruhi hayatın kendine mahsus olan bu vassıfına süre (durée) diyor. Muvazilik varsayımına karşı ileri sürülen bu şiddetli felsefi tenkitler, sonradan yeni tecrübelerle de kuvvetlendi; eskiden insan beyni üzerinde istenildiği kadar tecrübe yapılamıyordu. Birinci Dünya

Savaş'ında beyni zedelenmiş hafıza hastalarına ait gözlemlerin çokluğu bu imkânı hazırladı. Fransa'da Georges Dumas, İngiltere'de Holmes, Head konuşma bozukluğu konusu veya sistemli hafıza bozukluğuna ait sayısız vakalarla karşılaştılar. Bu hastalardan çoğunun belirli beyin bölgesinde zedelenme veya sarsıntı ile birlikte bu marazi ruhsal hadiselerin meydana çıkmış olduğunu, fakat sonradan cemiyete intibak ve yeni alışkanlıkların kazanılması suretiyle bu ruhi melekelerin tekrar kazanıldığını gördüler. Bu tecrübeler bir yandan ruhsal hadiselerin uzviyete (beyin süreçlerine) doğrudan doğruya bağlı olmadığını, hatta tam tersine ruhi alışkanlıklar, otomatizmler, intibak vs. süreçleri sonunda bozulan merkezlerin yeniden kurulduğuna göre ruhun uzviyet üzerine tesiri olduğunu gösteriyor; bir yandan da bu alışkanlıkların insanı kuşatan içtimai çevre şartlarına bağlı olduğunu, tesadüfi olarak teşekkül etmediğini meydana koyuyordu. (Bu ikinci açıklama yolu bilhassa Halbwachs tarafından Hafızanın İçtimai Kadroları, Kolektif Hafıza gibi eserlerde gösterilmiştir.) Sosyo-psikoloji denen ikinci açıklama tarzının doğruluğu bir yana bırakılırsa (ki bunun münakaşasını daha önce yapmıştık), herhalde bütün tecrübeler eski psiko-fizyolojik varsayıma dayanan açıklamaların sakatlığını göstermektedir.

Heyecanla ifadesi arasındaki sıkı münasebet bir kısım psikologların dikkatini çekmiş ve buradan ifadenin önce, heyecanın sonra geldiği şeklindeki paradoksal kuramı ortaya atmışlardı. (Bu kuram zamandaş olarak W. James ve Lange tarafından formül haline konmuştur.) Bu kuram şunu demek istiyordu: Biz bir fikrin tesiri neticesinde bir duygu halini kazanmıyoruz, duymuyoruz, fakat fikir belirli ifade tarzlarını (mesela ağlamak, gülmek, titremek, sararmak) doğuruyor ve bunlar heyecanı meydana getiriyorlar. Burada materyalist kuramın başarı kazanması için yeni bir kapı açılmış gibi

görünüyordu. Fakat gerçekte buradaki “fikir-ifade-heyecan” formülü aldatıcı idi. Çünkü heyecanla ifadesi arasında öncelik-sonralık münasebeti kurmak fiilen imkânsızdı. İfadenin ortadan kaldırılması ile heyecanın kayıp olduğuna dair tecrübeler, hakikatte ifade ile beraber heyecanın kaldırılmasından, ikisinin bir bütün teşkil etmesinden ileri geliyordu. Bu bütünde ifadeyi (maddi alametler) sebep farz etmek için elimizde hiçbir delil yoktur. Heyecanla o kadar bütün teşkil ederler ki, ifadeyi azalttıkça heyecan zayıfladığı gibi, tersine, heyecanı artırdıkça ifade de kuvvetlenir. Goldstein ve öğrencilerinin psikoloji ve fizyoloji üzerinde yaptıkları araştırmalar ruhla bedenın bütün olarak görülmesi fikrini kuvvetlendirdi. Psikosomatik tıp çalışmaları da aynı esasa dayanmaktadır. Tıbbın bu yeni şekli ruhla bedeni ayrı cevher sayan Descartesçi görüşten olduğu kadar, her türlü “sebeplik” görüşlerinden, hatta bu iki alan arasında tasarlanan karşılıklı tesir (Wechselwirkung) fikrinden uzaktır. Ruh bedenın veya beden ruhun sebebidir demek ne kadar yanlışsa, iki ayrı cevher arasında karşılıklı tesir vardır demek de aynı derecede yanlıştır. Ancak, insan strüktür’ünde^[77] bütüne ait fonksiyonlarla parçalara ait fonksiyonların ruhi ve uzvi dediğimiz iki manzara halinde ele alınması gerekir.^[78] Psikosomatik^[79] görüşün eskiden Spinoza tarafından farklı olarak ifade edilmiş olan fikri tecrübi sahaya naklettiği görülüyor. Fakat bu yeni araştırma ve metodun problemi ne dereceye kadar açıkladığı henüz kestirilemez. Bütün bu araştırmaların, ilim sahasındaki müspet ve pratik faydalarından başka, burada bizi ilgilendiren ciheti, bilhassa sırf fizyolojik açıklamanın psikoloji alanındaki başarısızlığını göstermesidir.

Buna rağmen laboratuvar psikolojisi “şuur” varsayımından vazgeçerek ruhsal hadiseleri açıklama yolunda ısrardan geri kalmadı. Amerika’da Watson bu eski metotları bir yana bırakarak, ruhi hayatı çevre uyarımları ile uzviyetin

cevapları arasındaki münasebetten çıkarmaya çalıştı. Ona göre bu uyarım-cevap mekanizmasından doğan davranışlar (behavior) gittikçe kompleksleşerek hayvan ve çocuktan olgun ve gelişmiş insana doğru gelişen ruhi hayatı doğurur. Bu yeni psikoloji eski laboratuvar mekteplerine karşı ileri sürüldü. O tenkitlerden kendini şu suretle koruduğuna kanidir: Ruhi hayat fizik veya fizyolojik hayatın mahsulü değildir. Onun kendine mahsus (sui generis) bir alanı vardır: Bu da onun davranışlar, vaziyet alışlar (tavırlar) dediğimiz, biyolojik âlemden ayrı mahiyetinden ileri gelir. Bir insanın (yaşlı, çocuk veya iptidai olsun) ve hayvanın yakın çevre ile münasebetinden (canlı, cansız, şuurulu çevre) aldığı tavırları, artık eski ekollerde olduğu gibi fizik veya biyolojik âlemin eşdeğer kanunları ile ifadeye ne lüzum, ne de imkân vardır. Çünkü bunlar uzviyetin çevreye cevabı halinde yolu üzerinde çıkan yeni hadiselerdir. Bununla beraber, bu yeni psikoloji (behaviorism)^[80] açıklamalarında yine de tam mânâsı ile ilimci, hatta maddeci olmak iddiasındadır. Çünkü cevaplar halinde göz önüne alınan ruhsal hadiselerde ben veya kişi gibi hiçbir manevi cevher birliğinden hareket edilmemektedir. Davranışçılık, duyulardan değil, reflekslerden ve hareketten başlar ve ruhi hayatta fiili hadiseleri temel olarak alır. Ancak bütün cevaplar mutlaka uyarımlara bağlıdır. Tıpkı duyularla uyarımlar arasında münasebet arayan psiko-fizik gibi, bu görüş de ruhi hayatı fizik veya sosyal çevreyi tabii (function) olarak mekanik hadiselere indirmektedir. Mekanik ilminde her tepki nasıl bir etkinin eseri ise, bu görüşte her ruhi cevap bir çevre uyarımının eseridir. Bu dar anlayış, sonunda, tıpkı psiko-fizik gibi Davranışçılık'ın başarısızlığına sebep oldu. Yüksek ruhsal hadiselere doğru çıktıkça açıklama imkânları zayıfladı. Psiko-fizikçiler nasıl duyumlar derecesine saplanıp kaldıysa, bu yeni cereyan da refleks derecesine saplanıp kaldı.

Nitekim Bechterev ve Pavlov reflekslere ait yaptıkları

laboratuvar tecrübeleri ile bunu bir klinik psikolojisi haline koydular. Pavlov “şartlı refleks” adını verdiği özel bir refleks nevini köpeklerde tecrübe etti. Köpeğe et verilirken aynı zamanda çingırak çalınıyor veya elektrik açılıyordu. Köpek eti gördüğü zaman ağzı sulanıyor (tükürük guddesi tepki yapıyor): Bu adi bir reflekstir; onunla beraber cereyan eden hadiseler (çingırak sesi, elektrik ışığı) bu refleksin şartlarıdır. Daha sonra bu şartlardan herhangi birinin tekrar edilmesi aynı refleksin doğması için yetiyordu. Bu da gösterdi ki, köpek, refleks bir şartlar bütünü içinde yapmakta ve şartlardan herhangi biri aynı refleks doğurabilmektedir. Biz buna klasik psikoloji tabiriyle “hatırlama” veya ruhi refleks diyoruz. Eskiden adi refleksten hatırlama veya ruhi refleks denen hadiseye atlamak imkânsızdı. Pavlov’a göre hayvan ve insan psikolojilerinin aşağı derecede ruhsal hadiselerle yüksek ruhsal hadiseleri birbirinden ayıran mahiyet farkı buradan geliyordu. Fakat eğer “şartlı refleks” çağrışımı, ruhi refleksleri açıklayabilirse, artık böyle bir duvara lüzum kalmayacaktır. Görülüyor ki, Pavlov’un Refleksoloji’si Davranışçılık’ı daha ileri götürmekte ve tamamen tecrübi şekle sokmaktadır. Fakat acaba köpeklerde yapılan bu tecrübelerden yüksek ruhsal hadiselerle geçildiği tecrübelerle gösterilmiş midir? Bu her şeyden önce “şartlı refleks” ile “hayal” hadiselerinin aynılığını ispata bağlıdır. Eski psikoloji gibi bugünkü tecrübi psikoloji de bunda tamamen aciz olduğunu göstermektedir. Bizde “ruhi refleks” dediğimiz hadisenin görünüşte sebebi refleks değil, hayaldir. Çünkü biz tatlı bir şeyin hayalini hatırlayınca ağızımız sulanır. Halbuki şartlı reflekste mesele aksinedir. Bundan başka bütün araştırmalar köpeğin iki şarta bağlı refleksinden yukarı çıkamadı. Halbuki hedef son derece kompleks bir içtimai çevredeki sayısız şartlar tarafından tayin edilen reflekslerle insana ait bütün çağrışımları, hayal-hatıraları açıklamaktı. Ayrıca şartların sayısı da mühim değildi.

Farz edelim ki, çok kompleks bir şartlar bütünü içindeki refleksi aynı metotla tetkik ettik ve bu şartlardan bir veya birkaçının tekrarı ile aynı refleksi doğurttuk. Bununla ne anlaşılabacaktır? Şartlar bütünü ile tekrar eden refleksi arasında münasebet olduğu. Fakat unutuluyor ki, ikisi arasına yeni bir hadise karışmaktadır. Bu da “hayal”dir. Hayal mahiyetçe ne şartlar kompleksine, ne reflekse benzemektedir. Her ikisine de indirgenmesi mümkün değildir ve asıl ruhi âlem de buradan başlamaktadır. Hayali kendisi ile beraber cereyan eden yandaşlarına (corollaire) indirgemek onu ortadan kaldıramaz, böyle bir hareket hayatı yandaşları olan fiziksel-kimyasal hadiselerle indirgemekten farksızdır. Hayalin “bilinmeyen” bir zamanda ve “bilinmeyen” sebeplerle bu şartlar üzerinde meydana çıkmış, üstün bir tabiat hadise olduğunu söyleyerek cevap vermek istenirse, mesele artık tabiat ilimlerinin klasik alanı dışına çıkmış olacaktır. Burada bu “bilinmeyen” zaman ve sebeplerin “günün birinde” bulunacağına inanmak ve bunu beklemekle bilinmeyen bu amillerin bilinemez ve akılla kavranamaz bir uçurum olduğunu (hiatus irrationalis) söylemek arasında karar vermek, ilim adamından ziyade filozofa düşen bir iş olarak görünüyor. İlim tarihi, ilmin bugünkü verileri, felsefi düşüncenin gelişme tarzı bu meselede bütün varlık derecelerini ve aralarındaki münasebetleri akılla açıklama yolundaki temennilerin başarısızlığa mahkûm olduğunu göstermektedir. Hasılı varlığın daha aşağı dereceleriyle uğraşan ilimlerde olduğu gibi, insanla ve onun ruhi dediğimiz faaliyeti ile uğraşan ilim de hayvanla insan arasındaki duvarı kaldırmak imkânından uzak bulunmaktadır.

Basite indirgemeci veya tabiatçı (naturaliste) dediğimiz görüş -bütün bunlara rağmen- mukavemetten vazgeçmiyor. Refleksoloji ve Davranışçılık kendi başarısızlığının metot yetmezliğinden ileri geldiğini söyleyerek bazı düzeltmeler

yapmaya çalışıyor: “Ruhi hayatı mekanik kanunlarına indirgemek (veya tabiatta genel bir mekanizmanın hüküm sürdüğünü farz etmek) doğru değildir. Tabiatta daima karşılıklı tesirler, çatışmalar, terkipler, sürekli bir ilerleme şeklinde olmayan (adeta inkılaplar, sıçramalar manzarası gösteren) yükselmeler ve değişmeler vardır.” Bu görüşün genellikle Hegel ve Marx’tan mülhem olduğunu söylemeye lüzum yoktur. Eğer hakikatte tabiat bu tarzda değişmelere sahne oluyorsa, ruhi hayatın aşağı derecesinden yukarı derecelerine çıkışı da aynı tarzda açıklanmalıdır. Bu yeni metodu benimseyenler buna behaviorisme dynamique (dinamik davranışçılık) diyorlar. Onlara göre idrak, içtimai normlar, benliğin ve iradenin teşekkülü bu karşılıklı tesir şeması ile açıklanabilir. Bu metotla Kurt Lewin ve öğrencileri çalıştılar.^[81] Murphy kısmen bu istikamete girdi. Öğrencilerinden M. Sherif, önce yalnız, sonra Cantril’le birlikte bazı araştırmalar yaptı.^[82] Fakat bu araştırmaların bir kısmında diyalektik materyalizm peşin varsayım olarak kabul edildiği için, neticelerin objektifliğine hükmetmek hayli güçtür. Yeni araştırmaların son senelerde itibar kazanmasının sebebi mekanik Davranışçılık’a karşı ileri sürülen tenkitlerden kendini korumasından fazla olarak, türlü istikametlerdeki psikolojik görüş ve metotları (mesela gestalt psikolojisi, psikanaliz, anlayıcı psikoloji vs.) aynı açıklama içinde birleştirmeye çalışmasından ileri geliyor.^[83] Fakat Dinamik Davranışçılık, hatta daha geniş Sosyal Davranışçılık şeklinde dahi esas postulası olan ruhi hayatı “davranış,” hareket denilen basit hadiselerle indirgemekten vazgeçemez. Yani ruhi hayatta, biyolojik hayattan farklı olan şuuru, benliği, kişiliği kabul edemez. Tam tersine bunları basitler yardımıyla açıklanması istenen neticeler olarak görür. Bu yeni metoda göre hayal olayı, hangi tarzda olursa olsun, ilk elemanlara indirgenmiş değildir. Bununla beraber “şuursuz” psikoloji görüşünün yeni bir hamlesi

olduğu için bütün açıklamalarında ondan vazgeçmeye de mecburdur. Uzviyeti çevre karşısında yalnızca alıcı veya pasif saymakla aktif saymak arasında metot bakımından fark olsa da, ruhi hayatın anlaşılması bakımından fark yoktur. Her şeyden önce insanı hayvandan ayıran bariz vasıflar üzerinde durulmamakta, insanın zamani bir oluş, tarihi ve hafızavi bir varlık olduğu, insanın kendini objektifleştirdiği ve hayvanda bu güçlerin asla bulunmadığı görülmemektedir. (Bu noktalar bilhassa Max Scheler tarafından gösterilmiştir.)

5. İnsancı Psikoloji (Açıklama ve Anlama)

Hasılı natüralist psikoloji, her başarısızlığında karşısına daima insancı (humaniste) psikolojinin çıktığını görmektedir. Bugün hayvanla insan arasındaki mahiyet farkı üzerinde ısrarla duran görüşe felsefi antropoloji deniyor. Bu yoldaki çalışmalar Darwin'den beri postula gibi kabul edilen fikirlerin sarsılması ile başladı. Van Bolk ilk defa insanın maymun evriminden çıkan bir varlık değil, ayrı bir evrim dalı (hominide) olduğu fikrinden hareket etti. İnsanın ana karnındaki teşekkülü yarım kalmış olarak doğmakta ve fetüs ancak doğduktan sonra uzun bir devre içinde tamamlanmaktadır. İnsanın uzviyetçe maymundan daha üstün değil, hatta yetmez bir varlık oluşu yetiştirme ve büyüme çağında kendini tamamlamak için büsbütün farklı bir hayat tarzı geçirmesine ve böylece terbiyenin, içtimai çevrenin, içtimaileşmenin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu açıklamanın ne derecede tatmin edici olduğunu burada araştırarak değiliz. Yalnız bizim için mühim olan nokta, yeni antropologlarda artık maymundan üreme varsayımının zayıflamış ve hatta birçoklarında tamamen kaybolmuş olmasıdır. Bugün bizzat natüralistler dahi insanı maymundan ayrı bir nevi, ayrı bir evrim olarak görmekte birleşiyorlar.

Öte yandan insana ait olayları mahiyet olarak tetkik eden fenomenoloji (daha önce gördüğümüz gibi) psikolojide başarılı neticeler verdi. Kısmen filozoflar (Sartre, Jaspers, Gabriel Marcel vs.) tarafından yapılan bu araştırmalar, kısmen de asıl psikologların elinde ilerlemektedir (Brentano vs.). Bu tarzda idrak, dikkat, hafıza, heyecan vs. olayları, hatta asıl benlik, şuur, kişilik tetkik edilmektedir. İnsancı psikoloji ile natüralist psikoloji arasındaki sınır üzerinde doğmuş bazı cereyanlar da vardır: Bunlar -tefsir tarzına göre- bazen biri, bazen öteki hesabına çalışmaktadır. Bu cereyanlardan bilhassa ikisi üzerinde durmalıyız ki, bunlar da gestalt psikolojisi ile "derinlik

psikolojisi”dir. Gestalt fikri ilk defa Ehrenfels tarafından musiki melodilerinde ileri sürüldü (1890). Ona göre bir melodi kendini teşkil eden ses tonları toplamından daima fazla bir şey, bir şekil, bir strüktür’dür. Çünkü aynı tonlar toplamından tamamen farklı türlü türlü melodi şekilleri meydana gelebilir. Sonradan bu görüş bütün psikolojiye yayıldı. Wertheimer, bunu hareket idrakine tatbik etti. Filmde gördüğümüz hareket sabit figürlerin yan yana gelmesinden hasıl olan bir hareket görünüşüdür (Scheinbewegung). Halbuki asıl hareket sabit lahzaların yan yana gelmesiyle elde edilemez, sürekli bir bütün, bir gestalttır. Bu fikir önce Bergson tarafından da hazırlanmış bulunuyordu. Şekilcilere göre idrak duyumların toplamı değil, onların üstünde bir strüktür’dür. Aynı metot daha sonra hislere, kararlara, iradeye de tatbik edildi. Fakat burada tecrübe alanını aşan bir mesele meydana çıktı. Acaba insan fizik âlemde mevcut şekilleri mi kavlıyor, yoksa fizik dünyaya bu “şekil”leri kendisi mi empoze ediyor? Fizik alanında da gestaltlar olduğunu ileri sürenler (billurlaşmalar, uzvi kimya bütünleri, atomun bünyesi vs.) ruhi olayı onun bir neticesi gibi gördüler. “Şekillerin insan ruhu tarafından eşyaya verildiğini kabul edenler Kant’ın a priori’lerine benzer bir görüşle psikolojik olayları açıklamaya kalktılar. Tecrübeler fizik ve biyolojik gestaltlar üstünde ayrıca psikolojik gestaltlar olduğunu gösterdiği için, bu münakaşaların bir hal şekli bulması mümkündür, ikinci bir güçlük insan psikolojisinde başlayıp sonradan hayvan psikolojisine yayılmış olmasından ileri geliyor. (Mesela Köhler Yüksek Maymunlarda Zekâsı adlı eserinde Tenerif’de maymunlara ve tavuklara ait yaptığı şekil tecrübelerini anlatmaktadır). Köhler yolundaki çalışmalar şekil psikolojisinin Davranışçılık ile ve maddeci açıklamalarla birleşmesine sebep oldu. Diyalektik materyalizm yolundan psikoloji yapmak isteyenlerin gestaltçılarla uzlaşması bu sayede mümkün oldu. Fakat unutmamalıdır ki, bu nihayet,

çok geniş olan gestaltçı tefsirlerin yalnız birisine ve sınırlı bir kısmına dayanmaktadır. Acaba hakikaten tavuk ve maymunlar üzerinde yapılan “bünye” tecrübeleri ile insan psikolojisindeki “bütün”leri, rabita ve münasebetleri kavrayış aynı mahiyette midir? Burada da -başka alanlarda olduğu gibi- karşımıza aynı güçlükler çıkmaktadır: İnsan eşyayı yaşanmış bir zaman oluşu içinde kavıyor, hayvanda bunun bulunduğu dair elimizde hiçbir delil yoktur. Tam tersine hayvan hafızası mekanik ve zamansız hafıza olarak görünüyor (fil ve develerin kinine ait misallerde görüldüğü gibi), insan kendini ve dış dünyayı ayırdığı gibi, kendi ruhi hayatını da dış dünya haline koyabiliyor, yani nesneleştirebiliyor. Descartes’ın cogito ergo sum (düşünüyorum o halde varım) demesi bu nesneleştirmenin en bariz misalidir. Kendi benliğimize bir nesne gibi bakmakla kalmıyor, bütün değerlendirmelerimizi (yani duygularımızla hüküm verdiğimiz şeyleri) kendi dışımızda nesneleştiriyoruz. Bu olaylar insana mahsustur. Hayvan psikolojisinde bunların benzerlerini bulmaya imkân olmadığı gibi ondan yükselerek insan psikolojisine geçmek de kabil değildir. Hasılı gestalt psikolojisi esasında tamamen insancı ve mahiyetçe hayvan psikolojisinden farklı bir metot içinde kurulmuştur. Köhler ve arkadaşlarının benzetme yollarından faydalanarak bu cereyanı tabiatçı psikoloji lehine kullanmak imkânsızdır. Bu alanda karşılaştırma metodu en iyi neticeleri vermektedir. Bu sayede basitçi ve indirgemeci bir görüşe saplanmadan hayvanla insanı, normale patolojik olanı, insan yavrusu ile hayvan yavrusunu en müsait şartlar altında mukayese etmek ve ruhi gelişme bakımından aralarındaki derin farkları meydana çıkarmak suretiyle, yanlış tefsirlerden korunmak mümkün olmaktadır. Mesela Kellog ailesi maymun yavrusuyla insan yavrusunu (çevre şartlarından tecrit ederek) bir yaşına kadar beraber büyötmüşler ve ilk ayları her ikisinin aynı şartlı refleks derecesinde bulunmasına mukabil, altı

aylıktan sonra insan yavrusunun ötekini nispetsizce aşan bir ruhi gelişme gösterdiğini tespit etmişlerdir.

İnsancı psikolojinin^[84] ikinci yolu derinlik psikolojisi de denen psikanaliz cereyanıdır. Freud tarafından prensipleri ortaya konan ve sonradan A. Adler, Jung, Riwers, Otto Rank vs. taraflarından geliştirilen bu cereyan ruhi hayatın yüzünde kalmayarak “şuuraltı”, “şuurdışı” denen derinliklerine nüfuz etmeye çalışmaktadır. Bu cereyana göre klasik psikolojinin tetkik ettiği olaylar ruhi hayatımızın yalnızca yüzünden ibarettir. Bunlar bir denizin derinliğine nazaran, yüzündeki dalgalar kadar az yer almaktadır. Freud ruhi hayatın bu “şuuraltı” derinliğine nüfuz için eski metotlardan farklı, psikanaliz dediği bir nevi çözümleme ve tefsir metodunu kullanmaktadır. Şuuraltı hayatımız maske altındadır ve ilk bakışta kendini daima gizlemektedir. Fakat Aristoteles’in vaktiyle katharsis dediği bir “ruhi boşaltma” metodu ile özneyi dolambaçlı yoldan sorguya çekmek, şuuraltını meydana çıkarmak kabildir. Freud’a göre şuuraltının en mühim vasfı bir kompleks, yani temayüller yumağı veya düğümü teşkil etmesidir. Bu kördüğümün ip ucunu bulmak ve düğümü çözmek ruh hekimine düşer. Bundan dolayı bu metot her şeyden önce bir ruhi tedavi sanatı olarak başladı. Ruh hekimliği (psikiyatri) alanında eski görüşlerin hücumuna uğradı. Bazı başarılı tecrübeleriyle ciddi ilim muhitlerinde tutundu. Fakat Freud’un araştırmaları iki bakımdan çıkmaza girmeye mahkûm idi: 1) Freud, şuuraltını meydana getirdiğini söylediği kompleksleri çözebilmek için, onların ilk faktörlerine inmeye çalıştı ve bunları tamamen biyolojik hayatta aradı. Kompleksi doğuran başlıca amilin iki zıt içgüdü (cinsiyet içgüdüsüyle korunma içgüdüsü) arasındaki çatışma olduğunu iddia etti. Eğer böyle ise “şuuraltı” âlem esasında biyolojiye indirgenmiş oluyordu. Bu da yeni bir tarzda eski natüralist görüşün dirilmesinden başka bir şey değildi. Halbuki aynı

içgüdüler (az çok farkla) bütün hayvanlarda mevcuttur. Fakat onlardan hiçbirinde insanda gördüğümüz “şuuraltı” kompleksler doğmamaktadır. Bazı tabiiyatçıların hayvanlarda suni nevroz meydana getirmelerini bu tefsir tarzı ile karıştırmamalıdır. Çünkü bu tecrübeler sırf nörolojiye aittirler. O halde kompleksi doğuran çatışmalarda faktörlerin derece ve mahiyetçe farklı olması lazım gelir. Bu ancak ruhi ve uzvi, içtimai ve uzvi, başka deyimle, insani ve uzvi iki varlık derecesi arasındaki çatışma ile açıklanabilirdi. Nitekim Jung, üstadının metodunu bu istikamette değiştirdi. Çatışmanın üst benlik (super ego) ile benlik ve temayüller arasında olduğunu gösterdi. Ayrıca Freud da son kitaplarında kendi fikirlerinde bazı doğrultmalar yapmaya mecbur oldu.^[85] Biz aynı buhranı sosyolojik ve biyolojik iki varlık seviyesi arasındaki çatışma ile açıklamaya çalıştık ve ruhi hayatın gelişmesinin bu suretle yapılabileceğini iddia ettik.^[86] 2) Ayrıca Freud, ruh hekimliği alanında bazı başarılar gösteren metodunu acele tamim yolu ile insan ilimlerinin birçok alanlarına yaymaya kalktı: Totem ve Tabu adlı kitabında bütün dini hayatın ve itikatların doğuşunda, Kolektif Psikoloji ve Benliğin Tahlili’nde muhtelif cemaatlar ve zümrelerin teşekkülünü (kilise, ordu, aile vs.) aynı tarzda kolayca açıklamak istedi. Halbuki ruhi hayatımızın iç yapısını biyolojik kanunlara indirmek kabil olmadığı gibi, bu dar biyolojik açıklama yardımıyla cemiyeti, içtimai değerler ve normları açıklamak hiç kabil değildir. Freud’un burada kullandığı deliller gayet basit bazı analogiler (benzetmeler) ve son derecede zayıf, temelsiz varsayımlardır. Mesela dinlerdeki haram ve mukaddeslik fikrini açıklamak için cinsiyet temayülünün baskıya konmasından ibaret ruhi komplekse başvuruyor. Halbuki bazı etnolog ve kültür antropologları (mesela Malinowsky, Riwers vs.) gösterdiler ki, ruhi kompleks kültür çevreleri arasında değişmektedir. Avrupa medeniyetinin

patriarkal ailesine mahsus olan Oedipus kompleksi Polinezya'daki matrimonyal aile bünyesinde mevcut değildir. Orada bizim kompleksimize benzemeyen büsbütün başka bir ruhi hayatla karşılaşırız: Rüyaları, rüya tefsirleri, kompleksi meydana getiren esas amiller tamamen ayrıdır. O halde biyolojik temayüller temeli ile içtimai hayatı, değerler ve normları açıklamaya kalkmamalıdır. Tam tersine, türlü içtimai bünyeler, değer, norm sistemlerine göre değişen ruhi kompleksler olduğunu görmelidir.

İşte Freud'un içinde bulunduğu bu iki çıkmaz onu kendi metot ve sisteminde doğrultmalar yapmaya mecbur etti. Bugün karşımızda yekpare ve sistematik bir derinlik psikolojisi ve bir Freudizm yoktur. Aynı metodun türlü tefsir şekilleri vardır. Jung, üstadını çok aştığı gibi, bizzat Freud da sonradan değişmiştir. O halde geniş okuyucu kitlesinin tanıdığı ve birçok acele ve yanlış tefsirlerle dolu olan Freudizm (veya pansexualisme) yerine, düzeltilmiş, insan ilimleri arasında yer almış ve "anlayıcı" metotla tamamlanmış bir derinlik psikolojisinden bahsedilebilir ve bu mânâdaki derinlik psikolojisinin artık ne Davranışçılık, ne Refleksoloji, ne de diğer natüralist psikoloji cereyanları ile alakası yoktur.

Açıklama ve anlayış metotları arasındaki zıtlık bu suretle kaybolur. Bir insan ilmi olan psikolojinin bir yandan insana mahsus bütün vasıfları anlayışla tefsir etmesi, bir yandan da kendinden önceki varlık dereceleriyle münasebeti (yani tabii şartlar) bakımından açıklaması mümkündür. Bu tarzla sınırlandırılan metodolojik bir görüşle eski natüralist psikoloji cereyanlarından da faydalanabiliriz. Artık ne psikoloji, ne psikofizyoloji, ne Davranışçılık inhisarcı açıklama yolları değildirler. Fakat insanı kuşatan şartların bütününün her birini ayrı ayrı bakımdan ele alan yardımcı görüşlerdir.

6. Bugünkü Psikolojinin Başlıca Yolları

Bu tarzda bir psikoloji içinde eski araştırma yollarından birçoğundan faydalanmak mümkündür:

A) Genetik, psikolojiye yardımcı edebilir. Çocuğun gelişmesine ait olan orthogenèse ve örfün veya kültürün gelişmesine ait olan philogenèse birbirini tamamlar. Her iki genetik görüşün birbiriyle karşılaştırılması “iptidai”nin ruhu ile, çocuk ruhu arasında ne dereceye kadar münasebet kurulabileceğini gösterir. Eskiden Ernst Haeckel’in biyolojide kullandığı bu çift metot psikolojiye Wundt tarafından nakledilmiş, “küçük evrim” ile “büyük evrim” veya örfün evrimi arasında acele benzetmeler yapılmıştı. Bu yüzden, Tylor ve Frazer gibi etnolog sosyologların düştükleri hataların düzeltilmesi yakın zamanlarda kabil olabildi. J. Piaget bu iki metodu daha ihtiyatlı olarak kullanıyor ve benzeyişlerin olduğu veya olmadığı yerleri görmeye çalışıyor, bununla beraber bu karşılaştırma birçok ihtiyatlı çalışmalar beklemektedir. Mesela Piaget’de dahi iptidailerde animizm ile çocuklarda animizm dediği “ruhi devre” arasındaki benzerlikte zoraki bazı cihazların olduğu hissediliyor. Çift metodun kullanılması ilerde birçok farkları meydana çıkarmak için işe yarayacaktır.

B) Klinik çalışmaları psikoteknik çalışmalarıyla tamamlanabilir. Vakıa bu iki tecrübi araştırma yolu arasında esaslı bazı farklar vardır:

a) Birincisi özneyi üzerine tesir yapacak tarzda ele aldığı halde, ikincisi testlerle onu serbest bırakır.

b) Birincisi ideal mahiyette nitel tiplere başvurduğu, vakayı genel münasebetlere indirgediği halde, ikincisi bir ölçü skalasına başvurmak suretiyle adedî tecrübeler elde eder.

c) Test kesif klinik gözlemlerin toplamını temsil eder. Hasılı iki metot birçok bakımlardan birbirine zıt görünür. Fakat biri soyuta, biri somuta doğru giden iki yol tecrübe üzerinde

birbirini tamamlarlar. Yalnız klinik metodunu kullandıkça münferitte, yalnız test metodunu kullandıkça genelde kalmak tehlikesi kaybolur. Ruhi hayatın çeşitlilik içinde birlik gösteren en mühim karakterini bu suretle çifte manzarası ile kavramak mümkün olur.

d) Amerika'da psikologlardan çoğunun "kürsü psikolojisi" denilen kuramsal tetkikler karşısında son derecede menfi bir tavırları vardır. Onlara göre bu tarzda eserler kifayetsiz ihtisas bilgisinden ileri gelen gevezelik ve sathilikten doğmaktadır. Hakiki bir psikoloji yalnızca tecrübeye, belirli aletlerin kullanılmasına, ihtisasa dayanacaktır. Tecrübe yolu da gittikçe bölümlere ayrılmaktadır: Çocuk psikolojisi, ergin psikolojisi, yetişkin psikolojisi, kadın psikolojisi, sosyal psikoloji, marazi psikoloji, genel efkâr psikolojisi. Bunlar yanında endüstri psikolojisi, psikoteknik, farklar psikolojisi, enter psikoloji vs. gibi birçok dallar ayrılmıştır. Daha ince bir psikolojide karakteroloji, iptidailer psikolojisi, "teşebbüs" (entreprise) psikolojisi, derinlik psikolojisi vs.'nin yer aldığı görünür. Fakat psikolojinin -her biri ayrı ayrı tecrübi olan- bütün dalları arasında münasebet kurabilmek ve onların neticelerini ortak hedeflere doğru götürmek için hepsine toplu olarak bakabilmek lazımdır. Bu bakış psikolojik ilimlerin felsefi tahlilden geçirilmesi ile mümkündür. Bu da onların hep birden ya bir tabiat ilmi olarak, yani biyoloji veya fizik gibi tetkik edilmeleriyle yahut onlardan ayrı insana mahsus ilimlerin metotlarına göre ele alınmaları suretiyle olacaktır. Birincisi psikolojik ilimlerin natüralist görüşüdür ki, buraya kadar yaptığımız tenkitlerle bu tarzda teşebbüslerin, neden başarısızlığa uğradığını gösterdik, ikincisi bu ilimlerin hümanist görüşüdür ki, bu kitapta psikolojik ilimlerin böyle bir terkip içine nasıl gireceklerini gösteriyoruz.

Herhalde gerek birinci, gerek ikinci teşebbüs, psikolojik ilimler tecrübi sahada ne kadar ince bölümlere ayrılırsa

ayrılısınlar, onların daima terkibi bir gözle kavranmaları lazım geldiğini anlatmaktadır.

Demek oluyor ki, Amerikan psikologlarının “kürsü psikolojisi”ne karşı aldıkları menfi davranış boşunadır. Bizzat kendileri de yazdıkları kitapların çoğunda (hele manuelllerinde) psikolojik ilimlerin şu veya bu tarzda tertibine çalışmakta ve kaçındıkları kürsü psikolojisi yapmaktadırlar. Bu tarzda terkipler arasında en başarısızın, ilmin bugünkü gelişmesine nazaran artık terk edilmesi zaruri olanın natüralist terkip olduğunu gösterdik. Natüralizm istikametindeki çalışmaların biricik faydası, varlık derecelerinden her birinin daha üstün bir dereceye şart vazifesini görüşü bakımından hesaba katılmasını unutmamaktır. Bu mânâda “tabiat” insan için lazım, fakat kâfi olmayan bir şarttır, insan o şartları bilmek üzere kendisiyle onun arasındaki münasebeti inceleyebilir.

V

Tabiat

1. İlk ve Ortaçağda Tabiatçılık

Duyu verileriyle kavranan şeylerin yalnız birbirleriyle kaim olduğunu ve bütün mevcutlardan ibaret olan âlemin kendi kendine yettiğini kabulden ibaret dünya görüşüne tabiatçı (naturaliste) görüş deriz. Bu görüş bazı zikzaklarına rağmen ilkçağdan beri birçok düşünürler tarafından müdafaa edilmiştir. “Biz tabiatla yaşıyoruz”, “Tabiatın bir parçasıyız” sözleri bugüne kadar devam etmektedir.

İlk Yunan filozofları gözlerini “tabiat” a çevirmişlerdi. Fakat onlara tam mânâsı ile tabiatçı denemez. Çünkü ilk varlık olarak ateş, su, hava vs. gibi unsurlardan birini kabul etmekle beraber, bunun yaratılmış olduğunu da tasdik ediyorlardı. Onlara göre maddi olan bu âlem aynı zamanda canlı olduğu için, yani madde ve hayatı ayırmadıkları için, onlara fizikçiler veya hylozoiste’ler (canlı maddeciler) denildiğini biliyoruz.^[87]

Asıl “tabiat”çılar duyu verilerinin bize tanıttığı şeyler ve varlıklar üstünde başka hiçbir sebep veya kuvvet tanımayanlardır. Herakleitos’un sürekli değişmeden ibaret olan kötümser âlemi bir tabiatdır. Çünkü orada “değişme” bu akıp giden olayların kendisinden ibarettir: Onun içindeki prensibidir ve değişen her şey kendi değişme kanununa tabidir.

Demokritos’un sonsuz atomlardan ibaret olan kâinatı da bir “tabiat”tır. Çünkü onları aşkın bir prensip idare etmez. Kendi kendilerine yeterler. Nitekim Lucretius’un De Rerum Natura adlı eserinin, adı dahi bu görüşün dayandığı esası daha iyi gösteriyor.

“Tabiat boşluktan nefret eder” gibi hükümler ilkçağda tabiatın içinde mündemiç bir gaye-sebep düşüncesinden ileri geliyordu. Aristoteles fiziğinde bu fikir bütün tabii olayları açıklayan, entelekhia gibi bir prensip halini aldı. Aristoteles’in dört sebep kuramı tabiatın kendi kendisini açıklayan sistemini tamamlıyordu.: A) Formel sebep ki, maddeyi tayin ediyordu, B) gaye-sebep ki, hareketi tayin ediyordu. Biri eşyanın içinde olan,

biri eşyaya dışından yüklenen bu iki sebep aynı derecede tabii sayılıyordu. Aristoteles'in tabiat dışında Allah'ı kabul etmesi tabiat bütünlüğüne zarar vermiyordu. Çünkü Allah, sebepler zincirinin ilk halkasıdır. Eşyaya ilk hareketi verendir (muharrik-i evvel). Ondan sonra artık Allah'ın müdahalesine lüzum yoktur. Hadiseler birbirlerinin sebep ve neticesi olmak üzere kendi kendilerini tayin ederler. Âlemin açıklanmasında sebepler sistemi dıştan her türlü karışmayı lüzumsuz bırakır. Bunun için Aristoteles'in Allah'ı, tıpkı Epikuros'un Allah'ı gibi, tabiat işlerine karşı alakasız bir Allah'tır. Bu felsefeleri olduğu gibi nakledenler İslam dünyasında "tabiiyyun" adıyla tanınmaktadır. Ebu Bekr Zekeriyya Râzi, Aristoteles ve diğer Yunan tabiatçıları gibi tabiatı kendi kendine yeten bir bütün olarak görür. Madde, suret, hayat, ruh ve Allah olarak beş prensip kabul eden Râzi'ye göre, Allah tabiat olaylarına karışmaz, onların yaratıcısı değildir. Çünkü tabiat da Allah gibi başsız ve sonsuzdur. Allah, yalnızca şekil verici ve kımıldatıcıdır. Râzi'nin görüşü bâtiniler tarafından da benimsenmişti. Onlara göre de âlem başsız ve sonsuzdur. (Şu farkla ki, o Allah'tan çıkmıştır ve bunun için, Allah'la tabiatın daha sıkı münasebeti vardır.)

Platon'un Demiurgos'dan (Sâni-i âlem) ibaret olan Allah görüşüne, Aristoteles'in ilk kımıldatıcı (muharrik-i evvel) olan Allah'ına, Plotinus'un her şeyin kendisinden çıktığı tek varlık olan Allah'ına bakacak olursak, Yunan felsefesinde tam tabiatçılığın kaybolduğunu görürüz. Zenon'da Allah organik bir nizam olan tabiatla birleşir. Fakat bütün bunlara rağmen, ilkçağ felsefesinde tabiatçılık üstündür. Platon'da duyular üstündeki idealar âlemi asıl gerçekler olduğu için tabiat gölge-varlık haline gelmişti. Nitekim Plotinus'da da asıl varlık olan Allah'a nazaran bütün eşya, ruhlar görünüşlerden ibarettir. Hele madde varlığın en aşağı ve alçalmış derecesidir. Böylece tabiatçılığa karşı tam cevabı Platon'dan sonra Plotinus vermiştir denebilir.

Felsefenin hazırladığı bu zemini gök dinleri^[88] tamamladı. Hıristiyanlık ilahi ve üstün âlem fikrinin tam örneğidir. İsa'nın yarı ilahi, yarı beşeri olan şahsiyetinde ilahi âlemle tabiat âlemi yan yana gelirler. Fakat bunun dışında iki âlem ayrı kalırlar. Her şey sonunda kendi aslına, ilahi âleme dönecektir. Âlem yaratılmıştır ve mahvolacaktır. Hadiseler sonlu olduğu gibi, onların toplamı olan âlem de sonludur. Kendi kendine yeten sonsuz bir tabiat yoktur. Dünya asıl varlığın, yani manevi âlemin gölgesinden, görünüşünden ibarettir, ölümlü (fani) olan her şeyle ölümsüz (baki) olan her şey arasında kökten bir mahiyet ayrılığı vardır. Bununla beraber, Hıristiyanlık birincisinde iyiliğin, ikincisinde kötülüğün sembolünü gördüğü bu iki âlem arasında ezeli bir çatışma kabul etmez. Tam tersine, iyilikle kötülüğü karşı karşıya iki ezeli ve zıt prensip olarak koyan maniheizm ve gnosticisme'e^[89] hücum eder. Felsefi bakımdan Yeni Platonculuğa (Plotinus'a) dayanır. Aristoteles ve Platon'un Hıristiyan şarihleri (Themistius, Alexandre d'Aphrodisias, Jean le Grammaire) daima Yunan filozoflarını Plotinus gözüyle şerh etmişler ve bu felsefedeki tabiatçılık (naturalisme) izlerini silmeye çalışmışlardır. Böyle olmasaydı, Yunan felsefesinin semavi dinler tarafından benimsenmesine imkân olamazdı. Çünkü birincisi tabiatı ezeli ve yaratılmamış saydığı halde, Hıristiyanlık ve İslamiyet âlemin fâni olduğu, başı ve sonu bulunduğu, kendi kendine yeter bir varlık olmadığı esas fikrinden hareket etmektedirler. Farabî, İbn Sina gibi meşşâî filozofları Yeni Platoncu tefsirler yardımıyla Allah ve âlem münasebeti sorusunu açıklamada devam ettiler. Her ikisine göre de âlem kendi kendine yetmez; Allah yalnız sebepler zincirinin ilk halkası değil, aynı zamanda âlemi kuşatan varlıktır ve yaratıcıdır. Fakat filozoflar bu meselede Aristoteles'in natüralizmi ile İslamiyet'in aşkın varlık (être transcendant) görüşü arasında uzlaştırma yolları aradılar. Allah hem şekil

vericidir (vâhib üs suver), hem de âlemlerin kendisinden sudûr ettiği ilk varlık, feyz ve tecelli kaynağıdır. Bunun için onlar Yeni Platonculuk görüşü yardımıyla felsefeyi tasavvufi bir din görüşüne yaklaştırdılar. Nitekim İslam mutasavvıfları (vücudiyyun) her şeyin Allah'tan çıktığını ve ona döneceğini (kavs-i nüzûl ve urûc) söylerler. Tek ve hakiki varlık yalnız Allah'tır. Eşya ve hadiseler onun sıfatlarının mazharlarıdır (tecellileri). Bu fikir sarîh olarak Hakîm Tirmizî, Harraz, Hallac ve en sistemli olarak da Muhyiddin İbn el Arabî tarafından ifade edilmiştir. Filozoflar esasta ilim felsefesinden, mantıktan ve Aristoteles'in tabiatçılığından ayrılmadıkları için, oradan ilahiyata geçtikleri zaman Aristoteles'in Yeni Platoncu şerhlerinden faydalanmak suretiyle tasavvufa meyletmişlerdir. Fakat hiçbir zaman tasavvufu bütün olarak kabul etmemişlerdir. Filozoflarda tasavvufi görüş adeta felsefelerinin son sözü, din felsefesinin son çözüm şeklidir. Mesela İbn Sina El İşârât ve't Tenbihât adlı kitabının son faslı olan Makamat ül Ârifin'de tasavvufi görüşle sözü bitiriyor. Mutasavvıflar için başlangıç olan fikirler, onun sisteminde âlemler ve varlık derecelerinin açıklanmasından sonra varılan son söz oluyor. İbn Sina'nın zamanın mutasavvıflarından Ebu Said Ebu'l Hayr'a yazdığı mektuplar tasavvufu büyük bir hayranlıkla karşıladığını, fakat hakikat araştırması ve ilim felsefesi olarak yeter bulmadığını gösteriyor.^[90]

Tabiat görüşünde sistemci mutasavvıflarla tasavvufa meyleden filozoflar arasında meseleye yeni çözüm şekli teklif eden Gazalî'dir. Gazalî'ye göre insanda iki göz vardır: Biri dışa çevrilmiş olan akıl gözüdür. Bununla biz eşyayı, olayları tetkik eder ve akli bilgileri elde ederiz. İkincisi içe çevrilmiştir ki, bu da kalp gözüdür. Onunla biz aklın kavrayamadığı hakikatleri, ilahi varlığı idrak ederiz. Bu suretle din ilimlerini elde ederiz. Tabiata çevrilmiş olan akıl ilimleri ile ilahi varlığa çevrilmiş olan din

ilimleri mahiyet ve metot bakımından birbirinden ayırdırlar. Biri ötekine mâni olamaz. Ne tabiat yolu ile ve ona mahsus düşünce aletlerini kullanarak ilahi âleme yükselmek mümkündür (ki filozoflar buna teşebbüs ettikleri için boşuna uğraşmışlar ve hiçbir şey elde edememişlerdir. O bu suretle Farabî, İbn Sina ve mensuplarını kast ediyor), ne de ilahi âlem yolu ile ve ona mahsus olan kalp gözü ile açıklamak kabildir. (Nitekim bir kısım müfrit sistemci vücudiyyun, mesela Muhyiddin böyle yapmışlardır.) Gazalî'nin akıl ile keşif ve kalp yollarını kesin olarak ayıran, bu görüşü İslam dünyasında tabiatçı felsefe ve ilmin olduğu kadar, sırf spiritualiste olan ilahi felsefenin ve dinin de gelişmesine imkân verdi. Fakat onun yeter derecede anlaşılmaması gerek medresenin, gerek tekkenin kendisinden tamamen faydalanmasına mâni oldu. Medrese, meşşâî filozoflara dayanan sonraki kelamcılara (Fahrüddin Râzî vs.), tekke de vücudiyyun yoluna saplanarak uzlaşma ve anlaşma imkânını kaybettiler. Her iki görüşün de tek taraflılığı, verimsizliği, medresenin skolastiğe, tekkenin batıl inançlara saplanmasına ve akli bilgiyle bağlarını kaybetmesine, bu yüzden her ikisinin de 16. yüzyıldan sonra kısırlaşmasına sebep oldu.

2. Yeniçağda Tabiatçılık

Rönesans'tan sonra felsefe ve ilimde muvazi bir canlanma görüyoruz. Tabiat ilimleri kısa zamanda dev adımları ile ilerledi, mekânın esasları kuruldu, astronomi ilmi şeklini aldı, sukut kanunları, yıldızları idare eden ilk kanunlar bulundu, hidrolik ve optik gelişmeye başladı. Asıl mühim olan Yunanlılardaki hatalı bir tabiat (yani temayül ve gayelerle açıklanan ve gerçeğe uymayan bir tabiat) görüşü yerine tabiat hadiselerinin içinde bulundukları mekân, zaman, sürat vs. şartlarına göre tabi oldukları sabit münasebetlerini kavrama yoluna gidildi. Bu yol, modern ilim zihniyetinin başlangıcı idi. Bununla beraber aynı Rönesans felsefesi ilkçağın (Aristoteles, Epikuros veya Herakleitos'tan kalan) sakat naturalisme'inden kurtulmuş bulunuyordu. Bu çağ filozofları varlığın zıt ve tamamlayıcı dyadique vasfını fark etmişlerdi. Nicolas de Cusa De Docte Ignorantia adlı^[91] eserinde varlığın her derecesinde hâkim olan zıt vasıfların uzlaşmasını anlatıyordu. Giordano Bruno Sebep, Prensipte ve Birlik adlı^[92] eseriyle tamamlıyordu. Bruno'ya göre bu sonlu âlemle sonsuz varlık arasındaki münasebet tezatların en büyüğüdür.

Descartes ve onu takip eden kartezyen felsefe tabiatın Allah probleminde bağlanmadıkça açıklanamayacağını gösterdi. Modern felsefenin kurucusu tabiat meselesini ancak metafizik meselesinin özel bir hali olarak koyuyordu. Fakat bu artık Aristoteles'de olduğu gibi mekanik bir kıpırdatıcı olan Allah'ın ilk hareketi verdiği âlem değil, fakat sürekli bir yaratılış halinde Allah'ın iradesinin âlem üzerine tesiri idi.^[93] Leibniz, ruhla beden ve madde âlemi ile mânâ âleminin münasebetini, Allah'ın ezeliyette kurmuş olduğu iki çalar saata benzetiyordu. Onlar arasında o tarzda ezeli bir ahenk kurulmuştur ki, ne zaman biri çalacak olsa, öteki onun ne sebebi, ne neticesi olmaksızın

çalabilsin. ^[94] Psikolojide bahsettiğimiz muvazilik varsayımının bu tefsir şekli metafizik bir prensip olarak tabiatla insan, ruhla beden, madde ile mânâ münasebetini düzenlemek istiyordu. Spinoza bir adım daha ileri gitti. Varlığı tek ve sonsuz bir cevher olarak tasavvur etti: Allah'tan ibaret olan bu cevherin sonsuz sıfatlarından biz yalnız ikisini biliyoruz: Bunlar da düşünce ve uzam, yahut ruh ve bedendir. Bu iki sıfat arasındaki muvazilik “sürekli yaratış” halinde âleme karışan, ilahi bir iradenin bulunmasından, yahut ezeliyette kurulmuş bir ahenkle iki âlemin düzenlenmiş olmasından değil, fakat varlığın bu iki manzarası ve cevherin bu iki sıfatının birbirinden ayrılamamalarından, birindeki herhangi bir değişimin (modification) ötekiindeki değişimle birlikte olmasını gerektirdiğinden ileri geliyordu. ^[95]

Fakat yeniçağda natüralizm canlandı ve başlıca kaynakları şunlardı:

1) Yeni ilim mekaniğin zaferine dayanıyordu. Mekanik kanunları âlemi açıklamaya yarayan en mükemmel kanunlar olarak görünüyordu. Astronomik determinizm tabiatla kati kanunların hüküm sürdüğü kanaatini yerleştirdiği gibi, bu determinizmin en genel ifadesinin de mekanikte bulunduğunu gösteriyordu. Eğer böyle ise o halde “günün birinde” bütün varlık derecelerinin mekanik kanunlarla veya onlara benzer kanunlarla açıklanması mümkün olmalıydı. İlmin ideali olarak meydana çıkan bu yeni iman, metafizik alanında mühim bir çatışma ile karşılaşmadı. Çünkü ilahi bilgi Descartes'ın çizdiği düşünce şemasına göre mekanik bilgidен ayrılıyordu. Pascal bu görüşü zenginleştirdi: Geometri zihniyeti ile ince görüş zihniyetini (esprit de finesse) ayırdı, ikincisine kalp mantığı (logique du coeur) dedi. Pascal'daki kalp mantığı Gazalî'deki “kalp gözü”nden farksızdı. Hatta P. Miguel Asin'in gösterdiği gibi, Pascal İspanyol rahibi Ramon Marti kanalıyla bu fikirleri Gazalî'ye borçlu idi.

Fakat bütün bu geniş görüşe rağmen Rönesans'ta başlayan mekanik üstünlüğü fikir âlemini kaplamaktan geri kalmadı. Spinoza felsefeyi bir hendeseci gibi (more geometrico) kurmak istiyordu. Ona göre sonsuz cevher olan varlık, aslında tabiattan başka bir şey değildir: Fakat o yaratıcı tabiat (natura naturans) olması bakımından Allah, yaratılmış tabiat (natura naturata) olması bakımından eşya ve olaylardır. Spinoza'nın panteizmi hakikatte bir pan-naturisme idi: Orada Allah ile tabiat, tek varlığın iki manzarası, iki görünüş tarzı haline geliyordu. Bundan dolayı Spinoza'nın, bu görüşünden kolaylıkla müfrit tabiatçılığa, hatta maddeciliğe geçmek kabildi. Nitekim 18. yüzyıl materyalizmin ve mekanizmin istilasına şahit oldu.

2) Öte yandan, tümel gerçeklerin inkârı ile başlayan ortaçağ isimciliği (nominalisme) de felsefede "tabiatçılık"ın istilasına kapı açtı. Eğer Platon'un gösterdiği idealar (tümel ve gerçek varlık) işin aslında zihnimizdeki mefhumlardan ibaretse, gerçekte ne neviler, ne cinsler, ne tümel fikirler (adalet, insanlık, hürriyet) varsa, bunlar birbirine asla benzemeyen, sonsuz değişik çeşitleri olan fertleri zümreleştirmek üzere bizim tarafımızdan onlara verilmiş isimlerden başka bir şey değilse, o halde ne matematik hakikatleri kabul etmeye, ne ilmin tümel prensiplerinden bahsetmeye imkân kalır. Gerçekte var olan yalnız ferdi hadiselerdir, biz onları görgü ve tecrübe ile kazanırız ve onları zümreleştirerek oradan zihnimizde sınıf mefhumlarını inşa ederiz demek lazım gelir. İşte bu görüş tarzı tabiatçılığın en mühim kapılarından biri olan tecrübecilik (empirisme) ve duyuculuk'u (sensualisme) açtı. Daha Râzî zamanında başlayan bu hareket Garp ortaçağında (Arapça'dan Latince'ye tercümeler yardımıyla) Roger Bacon'ı, G. d'Occam'ı buldu. "Occam Usturası" diye meşhur olan metodu ile bu ortaçağ filozofu soyut kavramları, genel fikirleri taramak üzere zihni ilk unsurları olan duyu verilerine kadar indiriyor ve bilginin duyulardan başka

kaynağı olmadığını göstermeye çalışıyordu. Modern felsefede J. Locke bu fikri geliştirdi. Bilginin biricik kaynağı tecrübe olduğu noktasında ısrar etti, fakat matematik fikirler ve münasebetlerin mahiyetini açıklamadan bıraktı. Hobbes bilhassa bu nokta üzerinde durdu. Matematiğin bilgilimize yeni bir şey katmadığını, aynılık prensibine dayanan bir devrû teselsül (totoloji) olduğunu iddia etti. Hobbes'a göre, tümel kavramlara ait tarifler yalnızca ismî tariflerdir; hiçbir gerçeği ifade etmezler. Eğer böyle ise, o halde Locke'un hükmünü biraz daha ileri götürerek duyulardan, tecrübeden onların bize tanıttığı duyu ile kavranmış tabiatın başka bir şey yoktur demek lazım gelir. Demek oluyor ki, yeni felsefeye kadar gelen tecrübecilik (empirisme), isimcilik (nominalisme), duyuculuk (sensualisme) görüşleri, yine bu modern ilim içinde gelişen "evrensel mekanizma" görüşü yanında tabiatçılığın yerleşmesine sebep oldu.

3) Yukarda işaret ettiğimiz gibi Garp düşüncesinde tabiatçılığın gelişmesinde mühim bir amil de panteizmdir. Panteizmi İslamiyet'teki "vücudiyye", "vahdet-i vücut" ile karıştırmamalıdır. Vahdet-i vücuda göre mevcutlar Allah'ın sıfatlarının görünüşleridir. Yani sonsuz sıfatları olan Allah'ın her sıfatı bir varlıkta tecelli (veya zuhur) eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların (kâinat) aslı, köküdür, fakat gayb veya bâtın halindedir. Onun sonsuz sıfatlarından her biri meydana çıktıkça (zahir oldukça) eşya ve hadiselerden biri halini alır. Başka deyişle Allah sonsuz ve gizli imkânlar ve kudretler sahasıdır ki, âlemler bu imkânlar ve kudretlerin gerçekleşmelerinden ibarettir. Vahdet-i vücut görüşü Plotinus felsefesinin ileri götürülmüş bir şeklidir: Çünkü İslam doktrininde bâtın ancak zahirle tamamlandığı zaman, hak halk ile, nüzul uruç ile birleşebilir ve tam varlığa ulaşabilir. Bâtından zahire çıkmak yetmez, zahirden tekrar bâtına dönebilmelidir. Kavs-i uruç kavs-i nüzul ile tamamlanmalıdır. Muhyiddin'in

birçok eserinde dairevi şemalarla gösterdiği bu terkibi kâinat görüşü, zahirle bâtın dediği iki zıt kutbun tam ortasına onları yerleştiren müstesna yaratıkları (insanı kâmilî) koyuyordu.

Halbuki panteizmde tabiatla Allah birbirinin aynıdır. Mutlak varlık bir manzarası ile tabiat öteki manzarası ile Allah'tır. Adeta bütün olarak alınca Allah, parçalar halinde alınca tabiattır demek lazım gelir; bu görüş Yunan'da büyük Zenon ve stoacılık ile başladı. Organik bir bütün halinde alınan tabiat ile Allah'ın aynılığı fikri, İslam dünyasında dehriyyun ve kısmen bâtıniler tarafından, benimsendi. Onlara göre Allah âlemde tecelli edecek yerde, tabiat Allah olarak görülmektedir. Yahudi filozofu İbn Cebriol Yenbu ül hayat (Hayat Kaynağı) adlı eserinde insanın ruhla beden birliğine mukabil, ilahi varlıkta tümel ruhla ezeli maddenin birliğini koymaktadır. Bedrettin Simavî Varidat'da madde ve ruhun aynılığı ve mutlak varlıkta her şeyin aynı cevhere ulaştığı fikrini bu tarzda müdafaa ediyor. Spinoza'nın pan-naturisme'i Goethe'de ve bilhassa Faust'ta bedii bir dünya görüşü halini aldı. Bugün de tabiatçılığı aynı tarzda müdafaa edenler vardır.

4. Tabiatçılığın en bariz ve yaygın şekli, bütün varlık şekillerini ilk sebep olan bir tabii cevhere indirgeme gayretidir. Buna genel tabiriyle ircacılık (reductivisme) veya basitçilik de diyebiliriz. İlk Yunan filozofları bilhassa indirgemeci ve basitçi kanaatleri ile tabiatçı sayılırlar. Thales bütün varlık derecelerini "su"dan, Anaksimenes "hava"dan, Anaksimandros "ateş"ten^[96] çıkarıyordu. Bazılarına göre de tabiat bu unsurların terkiibinden (birleşip-dağılmasından) başka bir şey değildir. Yunan mitolojisi daha kaba şekilde âlemi açıklayan kozmogoniler ileriye sürmüştür. Nitekim buna benzer kozmogonileri Hint, Çin, İran, İsrail dinlerinde de buluyoruz. Gerek kozmogonilerin, gerek bu ilk felsefelerin tabiatçılığı, duyuların kavradığı herhangi bir unsur (veya unsurlar bütünü) ile varlığı açıklamaktan ibaretti.

Fakat tabiatçılığın daha ince bir şekli, tabiatı duyu verileriyle kavranamayan, hatta duyuşsal keyfiyetlerden hiçbirine sahip olmayan, bölünmez derecede küçük unsurlarla açıklama yoludur. Bunun ilk örneği Yunan'da Demokritos atomculuğudur. Atomlar mahvolmazlar, yaratılmazlar, kendi başlarına mevcut ve sonsuzdurlar. Bu sonsuz küçük tabiat unsurlarının kokuları, renkleri, şekilleri, duyuları vs. yoktur; fakat, onların türlü tarzlarda birleşmelerinden muhtelif cisimler ve onların kaliteleri meydana gelir. Atomculuk bir varsayım olarak ileri sürülen bu şekliyle kuvvetsiz olduğu halde, sonradan Lavoisier yeni kimyada onu tecrübi ilmin temeli haline koydu. Cisimleri atom ve molekül ağırlıklarına göre sınıfladı. Zamanımızda bu da yetmedi. Yeni fizik, atomu meydana getiren unsurları tahlil etti. Bu her atomun bir küçük güneş sistemi olduğunu ve elektron denen negatif, proton denen pozitif iki enerji parçası arasındaki (biri çekirdeği, öteki çevreyi teşkil etmek üzere) muvazeneden doğduğunu gösterdi. Cisimler arasındaki farkları atom bünyesinin farklarından çıkardı. Böylece bu enerji sebeplerinin değişmesiyle bir atomdan öteki atoma geçilebileceğini gösterdi. Kimyasal-fiziksel bu atomların istihalesi (transmutations) tecrübeleriyle gittikçe zenginleşmektedir.

3. Tabiatçılık Görüşünün Yeni Hamleleri (Mekanizm ve Enerjitizm)

Burada mühim olan atom varsayımının daha inceleşmiş şekliyle “enerjetik” halini almasıdır. Fakat yeni fizikteki bu keşiflerin eski atomculuktan esaslı farkı şudur: Onlar artık âlemi, bütün varlık derecelerini aynı prensiple açıklamak iddiasında bulunmuyorlar. Yalnızca fiziksel hadiselerin temeline kadar inerek, onları en ince mikyaslara kadar tahliline çalışıyorlar. Bunun için onları indirgemeci ve basitçi eski varsayımlarla karıştırmamalıdır.

Buna karşı zamanımızda atomculuğun yerini almak isteyen yeni basitçi görüşler meydana çıkmıştır. Bunlardan birincisi yukarda dokunduğumuz “mekanizm” fikridir. Buna göre bütün varlık atomlarla açıklanamaz. Çünkü atomlar ne hayatı, ne ruhu, ne cemiyeti açıklayacak bir temel bilgi vermiyorlar. Fakat âlemin temelini teşkil eden bütün tabiat kanunlarının son tahlilde hareket kanunlarına indirgenebildiklerini görüyoruz. Hiçbir tabii hadise yoktur ki (keyfiyet bakımından hangi derecede olursa olsun), onu bir hareket formülü ile ifade mümkün olmasın. Bu yalnız matematik bir idealden ibaret değildir. Tabiat hadiseleri birbirinden karmaşıklık ve mürekkeplik bakımından ayrılıyorsa, onları ilk unsurlarına indirdikçe mutlaka temellerinde hareket kanunlarını bulacağız. Fizik bize ısı, ışık, ses, elektrik vs. gibi bütün hadiselerin birbirinden mahiyetçe farklı olmadığını, yalnız aynı enerjinin türlü görünüşleri olduğunu, hepsinin birbirinden dalga uzunluğu ile ayrıldığını göstermiştir. Gözümüz, cildimiz o tarzda yapılmıştır ki, ancak şu veya bu dalga uzunluğunu kavrayabiliyor ve onu kavradığı zaman bunun adına renk, ses, ışık veya ısı (hararet) diyoruz. Öyleyse fizik enerji neveleri arasındaki farklar -ışın aslında- dalga uzunluğundan, yani hareket farklarından ibarettirler. Başka

deyişle bütün fizik kanunları son tahlilde hareket (yani mekanik) kanunlarıdır, işte “evrensel mekanizm” fikrinin eski atomculuk yerini alması bu sayede mümkün oldu. Mekanizm uzun müddet hayat hadiselerini hareket kanunlarına bağlamaya çalıştı. Psikolojide ve sosyolojide mekanizmin indirgeme gayretleri yakın zamânâ kadar devam etmekte idi (Sarokin’in Sosyoloji Doktrinleri adlı kitabında “İçtimai Mekanizm” kısmına, bilhassa Pareto nazariyesine bakınız). Mekanizm şeklinde canlanan tabiatçılığın başlıca iddiası hayat, ruh, cemiyet, şuur gibi varlığın bütün derecelerinin hareket kanunlarıyla açıklanmaya çalışılması idi. Bu gayretlerin, ne tarzda başarısızlığa uğradığını daha önceki kısımlarda gördük. Burada maksadımız bu kuramı yalnız bütün kâinatı açıklamak isteyen bir dünya görüşü, tabiatçılığın yeni bir şekli olarak ele almaktır. Bu mânâda “mekanizm” tabiat dışında aşkın hiçbir prensibe, tabiat içinde birbirine indirgemeyen birçok prensibe, tabiatın akılla kavranamaz cihetlerine bakmaya lüzum kalmaksızın, tek ve tümel bir prensiple her şeyi açıklamanın mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bundan dolayı mekanizm tabiatçılığın en sert (ilmi temele dayanması bakımından sağlam), fakat indirgeme gayretinin son haddine varması bakımından en imkânsız şekillerinden biridir. Metafizik bir ifade altında mekanizm Aristoteles tarafından ifade edilmişti. Aristoteles’in Allah’ı, kendisi hareket etmeyen ilk kılmıldatıcıdır. İbn Sina’nın Allah’ı ispat etmek için ileriye sürdüğü hareket delili mekanizmin diğer bir şeklidir.^[97] Allah tabii hareketler zincirinin ilk halkasıdır. Hadiseler birbirine sebep-netice zinciri halinde bağlanınca, bu zincirin sonsuza uzanması lazım gelir.

Fakat (Aristoteles mantığına göre) sonsuza uzanmak (totoloji) caiz değildir. Öyle ise bir ilk sebep vardır, o Allah’tır. Bu delil Saint Thomas’ta kozmolojik delil şeklini aldı. Allah’ın sonlu olan tabii hareket veya tabii sebeplik zincirinin sonsuz olan ilk

halkası gibi görülmesi ile, sonsuz olan bir hareket sürecinin kabulü arasında hiç fark yoktur. Kozmolojik veya mekanik bir delille Allah fikrine yükselme aslında mekanizm fikrini sonsuza yaymak veya yaratılmış ve sonlu tabiata ait vasıfları sonsuzda aramak demektir.

Mekanizmin yerine konmak istenen enerjetizm de tabiatçı görüş bakımından birinciden farklı değildir. Bu fikir bir fizik kuramı olmaktan çıkarılarak indirgemeci ve basitçi bir görüş haline kimyager Oswald tarafından konmuştur. Ondan beri bazı psikolog ve filozoflar bu görüşü -kısmen- devam ettirdiler.^[98] Oswald fizikteki enerji fikrini tabiatın temeli olarak aldı: Madde enerjinin kesifleşmesinden doğmuştur (bu iddia radyum tecrübelerinde maddenin enerji haline geçerek kesifliğini kaybetmesi görüldükten sonra doğru). Termodinamikteki entropi prensibi yüksek bir ısı derecesinden alçak ısı derecesine geçilirken enerji kaybolduğunu gösteriyor. Oswald buna dayanarak kâinattaki bütün değişmelerin bu enerji kaybına, yani geçmişten geleceğe doğru çevrilmiş ve tersine çevrilmez (irréversible) değişmeye bağlı olduğunu iddia etti. Onca, insani âlemdeki değerlerin doğuşu da aynı enerji ile açıklanmalıdır. Değer, kaybolan ve geri dönmeyecek olan enerjinin değerlendirilmesinden çıkar. Bizzat hayat kaybolmakta ve geri dönmeyecek olan ilk kıymettir. Üstün manevi değerler de aynı prensiple açıklanabilirler. Enerjetizm, mekanizme nazaran daha ikna edici görünüyor. (Hayatla fizik âlemi yaklaştırması, ruhi ve hayati zaman fikrini fizik ve aksedilmez zamânâ bağlaması, ölümlülük ve tekrar edilemezlik duygusunun doğurduğu dramatik halle enerji alçalması fikri arasında alaka görmesi bakımından vs.) Bununla beraber enerjetizm ne varlık derecelerini birbirine indirgemeye, ne de değerler âlemini izaha muvaffak olmuştur. Çünkü entropi prensibinin fizikte en genel kanun olduğu şüphelidir. Clausius ve Ahrrenius daha sonra

Carnot prensibini tadil ettiler. Buhar kazanı gibi kapalı bir sistem içinde muteber olan Carnot prensibinin âlem gibi açık bir sistemde muteber olmadığını gösterdiler. Çünkü bir sistem içindeki enerji kaybına karşılık başka bir sistemde enerji birikmesi olmaktadır. Hasılı, tabiatla aksedilmez münasebetlerin ve tekâmüli kanunların muhafaza (conservation) kanunlarından (mesela tesirin aksi tesire müsaviliği gibi) daha geniş olduğu söylenemez. Bundan başka değerler âlemini enerji alçılması kanunlarına indirgemek veya benzetmek kabil değildir. Çünkü biz değeri değişmelere ve kaybolmalara rağmen devam eden, dayanan bir şey diye koyuyoruz. En aşağı derecede hayatın bile değer sayılması, ancak çoğalma, üreme ve devam etme gücünden ileri geliyor. Hayatın yok olacağı hakkındaki kanaat insanda ancak ümitsizliği ve en aşağı dereceden Epikürosçu bir dünya görüşünü doğurur. Genellikle Epikürosçular “dünya var imiş, ta ki yok olmuş ne umurun” derler. Üstün manevi değerlerde ise her şeyden önce faniliği aşmak, sonsuza, hiç değilse devam edene ulaşmak gayesi hâkimdir. Dini, bedii, ahlaki değerlerde sonsuzluk, zamânâ ve değişmeye karşı mukavemet, sarsılmazlık, güvenilirlik şuuru esastır. Bundan başka üstün derecesini dini değerlerde gördüğümüz gibi, bütün değerlerin ortak vasfı duyular, hatta akıl âlemini aşan bir varlığa dayanmaktır. Halbuki enerji tabiatın ilk ve iptidai derecesi olan madde âlemine aittir, henüz şuura değil, hayata bile yükselmemiştir. Nihayet dini değer tipik misal olmak üzere, manevi değerlerde mukaddeslik vasfı hüküm sürer. Mukaddeslik ise kendisinin akılüstü bir bağla bağlandığı aşkın bir âlemle münasebete aittir. Böyle bir münasebeti ne hareket, ne enerji, ne de başka bir tabiat olayı veremez.

4. Tabiatçılığın Son Şekilleri: Akılcılık ve Determinizm

Tabiatçılığın tutunabilmesi için başvurulana daha üstün bir görüş yolu “akli düzen” veya rasyonalizmdir.^[99] Tabiat eğer duyu verilerinden ibaret ise ve onların arasında sabit, değişmez bir rabita bulunamazsa, böyle bir temele dayanmak kabil değildir. Çünkü her an ve bütün şartlara göre insandan insana değişebilecektir. Tabiatı yalnız duyu verilerinden çıkarmak isteyenlerin eski Yunan’da erkenden başarısızlığa uğramaları bundan ileri geliyordu. Bir yandan Elea mektebi, bir yandan atomcular tabiatın temelini duyuların dışında akılla elde edilen bir mefhumda, tek varlıkta veya bölünemez sonsuz varlıklarda aradılar. Fakat henüz onlarda tabiata temel olan akıl tam şeklini almış değildi. Ancak duyuların akıl vasıtası ile açıklanması, duyu verileri arasındaki sabit münasebetlerin akli bir düzen halini alması suretiyle tabiatçılık tam rasyonalizm derecesine yükseldi. Bu da ilk defa Aristoteles’de görülüyor. Aristoteles Fizik’te tabiatın dört sebepten ibaret bütün prensiplerini veriyordu. Metafizik’i ise ilk kitaplarını tamamlamak ve derinleşmek üzere yazdığı için, tabiat felsefesi kemale geliyordu. Kelimenin aslında “fizikten sonra” mânâsına gelmesi de fizik üstünde aşkın bir âlemle meşgul olmadığını gösterir. İlahiyat (théologie), modern felsefede anlaşıldığı mânâda metafizik veya ontoloji Aristoteles’de tam şeklini almış değildir. Aristoteles’in dört sebep kuramı tabiat olaylarının birbirine muhtelif tarzlarda zaruri bağlarla bağlandığını göstermektedir.

Leibniz’in “kâfi sebep”i akıl prensibi olduğu kadar, olgu prensibi sayması Aristoteles’de başlayan tabiatçılık görüşünü tamamlıyordu. Leibniz’e göre (Spinoza’da olduğu gibi) akıl düzeni ile eşya düzeni arasında tam bir uyarlılık (conformité) vardır. Hasıl kâfi sebep prensibi tabiatın birbirine sebep-netice münasebeti ile bağlı, kati ve belirli vaka zincirlerinden ibaret olduğu, tabiatla (Epikuros’un zannettiği gibi) asla tesadüfün,

atlamanın (bond) olmadığı, sebeplik bakımından tam bir süreklilik hüküm sürdüğü, bundan dolayı da geçmişin geleceğe gebe olduğu, yani her şeyin kesin olarak peşinden kestirilebileceği (prévisible) neticelerine ulaşır. ^[100] İşte modern ilmin postulası halini alan bu fikre genellikle determinizm diyoruz. Bu artık Aristoteles’de olduğu gibi (heykeltıraşla eseri arasındaki münasebetin tahlilinden çıkarılmış ve bundan dolayı insana benzetilmiş olan) müphem determinizm değildi. Aristoteles’de tabiat kanunları yumuşaktır, adeta tabiatın alışkanlıklarıdır. Halbuki modern mekanizm fikri ile uzlaşan determinizm her türlü gayelilik, şuur ve yaptırımcılık gibi insana benzetilen fikirleri bir tarafa atar. Tamamen mekanik, kati ve kör bir determinizm şeklini alır. Vakıa ilk defa felsefede Farabî fizik determinizm fikrini kendi metafiziğine bağlamak suretiyle, kati sarsılmaz (hatta mukadder) bir belirlilik fikrine ulaşmıştı. Allah, Farabî’ye göre zaruri varlık (vacib ül vücud) olduğu için kendi kendini tayin eder; bazı kelimcilerin Allah’ı gibi istediğini dilediği üzere yapan ve dilediği gibi bozan hür irade (fail-i muhtar) değildir. Farabî nazarında bu tarzda anlaşılan bir Allah fikri, Allah’ın ulviliği ve sonsuz kudretine aykırıdır. Çünkü onu tikel irade sahibi olan ve seçme gücü ile daima yapıp yapmama arasında bulunan insan derecesine düşürmektedir. Halbuki Allah’ın sonsuz kudretinde karar, tereddüt, seçme olamaz, o mutlak zarurettir. Ancak kendi kendini tayin eder. Fakat âlem, zarureti ondan alır. Tabiat kanunlarının şaşmaz katılığı da bundan ileri gelir. Gazalî tabiat kanunlarını Allah’ın âdetleri (âdetullah) telakki ederek filozofları tenkit ederken, hakikatte mu’tezilenin eskiden beri müdafaa ettiği ve kökleri kısmen Aristoteles’e kadar çıkan bir fikir ileriye sürmekte idi. Farabî’nin “zaruri varlık” fikri İbn Sina ve İbn Me’mun’un Latince tercümeleri vasıtası ile Garp ortaçağına geçti. 17. yüzyılda en tam ifadesini Spinoza’da buldu. Bugünkü ilmin hâlâ bir dereceye

kadar postulası vazifesini görmekte olan determinizm fikrinin felsefi kökleri budur.

Fakat tabiatçılığın son dayanağı olan determinizm daha 18. yüzyılın başında felsefede şiddetli hücumlara uğradı.

Bilhassa asrımızda bu hücumlar bizzat ilmin içinde genişledi:

Eğer kati tabiat kanunlarının varlığı bizim hadiseler arasında gördüğümüz sabit sebeplik münasebetlerinden ileri geliyorsa, bu sabit dediğimiz münasebetler şuur verilerimiz arasında çağrışımlarla kurduğumuz ve alışkanlıklara dayanan bir münasebetten ibaretse, o halde Hume'un gösterdiğine göre, her sebeplik münasebeti ruhumuzun alışkanlığından başka bir şey değildir; bundan dolayı da değişmez tabiat kanunlarının olduğunu şuur verilerimiz ve çağrışım münasebetlerimiz dışında hiçbir prensiple ispat edemeyiz. Hume'un olguculuk, şüphecilik veya sübjektivizm adını alan görüşü, akıl düzenine dayanan tabiatçılığa veya determinizme indirilmiş darbelerin en büyüklerinden biri idi. Kant, felsefe ve ilmi bu buhrandan kurtarmak için sebeplik münasebetlerindeki değişmezliği zihnimizin a priori kategorilerine bağlamaya çalıştı. Bu teşebbüsün asıl mânâsı eskiden olduğu gibi determinizmi tabiattan çıkarılmış akli bir prensip değil, tabiata insan tarafından yüklenmiş olan ideal bir prensip olarak görmektir. Kant felsefesinde a priori'ler asla insandan insana göre değişen, psikolojik ve sübjektif kategoriler değildir. Tam tersine, bütün insanlıkta ortak olan, insanların, devirlerin değişmelerine rağmen sabit kalan, olaylar arasında değişmezlik ve sabitlik görmemizi temin eden ideal kategorilerdir. Bundan dolayı Kant felsefesi determinizm fikrini tabiatçılık dışına çıkarıyordu. Nitekim bunu takip edenler (Fichte, Schelling, Hegel) idealizmi geliştirerek tabiatçılıktan büsbütün uzaklaştılar.

5. Diyalektik Materyalizm, İstihalecilik, Evrimcilik

Bununla beraber romantik denen bu idealizmin tabiat dışına çıkması, ancak insanlığı veya fikri idealleştirmek suretiyle oluyordu. Eğer insanlık ve ruh tabiatı müstakil ise ve onun vermediği tümel ve değişmez düzeni veriyorsa, ilmi ve bütün değerleri onlara dayandırabiliriz. Ruhun gelişmesi Hegel'e göre hakiki varlığın gelişmesidir ve bu diyalektik dediği ayrı bir mantıkla kavranabilir. Eğer bu ideal varlığa mukavemet eden, onun dışında kalan bir tortu varsa, bunun aynı mantıkla açıklanması kabil değildir. Nitekim Hegel maddeyi, tabiatı diyalektiği dışında ölü ruh olarak bırakıyordu. Fakat maddenin, hayatın bütün çeşitliliği ile tabiatın ideal varlığa karşı mukavemetleri romantizmi sarsmakta gecikmedi. Hegel'in mutlak idealizmi karşısına tabiatçılık iki şekilde çıktı:

1) Manevi âlem (geist) diyalektiğini bir tabiat diyalektiği haline getirmek, yani kendi tabiriyle "tersine çevirmek" suretiyle Marx ve Engels'te tarihi maddecilik halinde. Engels bu yeni görüşe Tabiat Diyalektiği^[101] adlı kitabında felsefi bir şekil vermeye çalıştı. Hegel'deki "fikirlerin terkibi"ni burada tabiat sürecindeki zıt kuvvetlerin terkibi haline koydu ve inkılabı^[102] aynı metotla açıklamak istedi. Fakat Hegel'in mantığı neden dolayı başarısızlığa uğradı ise ondan daha kuvvetli sebeplerle Marx'ın maddeci diyalektiği başarısızlığa uğradı. Hegel varlığın fikirle aynı olduğunu söyleyerek mutlak idealizme giriyordu. Mutlak varlık, önce sübjektif benlik (tez), sonra objektif ruh (antitez) olarak görünen fikir halindeki iki lahazanın terkibi olan mutlak ruhun oluşu (sentez) idi. Eğer varlıkla fikir birbirinin aynı ise, ona neden Spinoza gibi her ikisinin üstünde cevher dememeli? Yahut birbirinin aynı olan bu iki manzaradan neden yalnız fikir üzerinde durularak varlıktan vazgeçmeli? Sürekli bir oluş halinde olan fikri eğer formel mantık kavramaktan acizse, çelişmeleri aşan bu yeni mantığın meşruluğu ne ile ispat

edilebilir? Oluşun mantığı aştığını söylemek kâfi değil midir? Formel mantığın bütün prensiplerini kaldıran yeni bir mantığın hiç değilse tabiat, insan ve tarih hakkındaki bilgimizle teyit edilmesi lazım değil midir? Halbuki ne ilimler bunu teyit ediyor, çünkü onların gelişmesi formel ve tatbiki mantığa göre olmuştur; ne tarih teyit ediyor; çünkü orada müfret, ^[103] ferdi olgularla, beklenmedik hallerle, peşinden görülmesi mümkün olmayanlarla, zikzaklarla karşılaşırız. O halde Hegel'in mantığı yalnız "somut-tümel" dediği mefhumlar (notion) sahasında geçecek ve matematiği, tabiatı, yani ilimlerin asıl konusu olan kavramları (concept) ihmal edecektir.

Tabiat diyalektiğine gelince, ilimlerin onları hiç teyit etmediğini söylemeye lüzum yoktur; çünkü bu diyalektik, hiç değilse Hegel gibi "mefhum" dünyası ile "kavram" dünyasını bile ayırmıyor. Hareket noktası madde ilimleri ve matematik olduğu için, ister istemez kavramlar üzerine dayanıyor. Halbuki bu kavramlar genel ve soyutturlar: Üçgen, $2 + 2 = 4$, kütle veya enerji vs. gibi. Bundan dolayı da formel mantığın temel prensiplerine (aynılık, çelişmezlik) dayanırlar. Bu prensipleri kabul edince diyalektik değerini kaybeder. Nitekim Marxçılardan bir kısmı bu noktada ısrar etmezler, (Bernstein gibi). Bir kısmı da diyalektiği ihtimaliyet mantığına dayandırmak isterler. ^[104] Böyle bir mantığın formel değerini ayrıca yeter derecede münakaşa ettik. Bundan başka tabiat diyalektiği ferdi ve orijinal olgular âlemi olan tarihte hiç muteber değildir.

2) Mutlak idealizme karşı tabiatçılığın ikinci darbesi istihalecilik (transformisme) ve evrimcilik (évolutionisme) şekillerinde meydana çıkmıştır. İstihalecilik doğrudan doğruya ilimden doğdu. Lamarck ve bilhassa Darwin'in canlı varlıklara ait araştırmaları, nevilerin sabitliği fikrinin gerilemesi, tabiatın Aristoteles'den beri zannedildiği gibi sabit neville ve cinsler halinde açıklanmasının imkânsızlığını gösterdi. Eğer böyle ise

canlı varlıklar âleminde her şey değişiyor ve şekil değiştiriyor. Fakat bu istihale fikri henüz yalnız canlılar âlemine hasredilmiştir. Bir adım ilerde evrimciliği görüyoruz: Spencer'e göre maddeden itibaren her şey değişiyor ve yalnız şekil değiştirmiyor, esaslı bir bünye değiştirmesine uğruyor, evrim geçiriyor. Fakat bu evrim mekaniktir. Yani unsur birikmesinden ibarettir. Her şey basitten mürekkebe, komplekse, tecanüssüze doğru gidiyor. Organları ve fonksiyonları bakımından farklılaşıyor, evrimcilik istihaleciliğin daha derinleşmiş olan, varlıkların bünyesine ait derin değişimleri açıklayan şeklidir. Artık bir biyoloji nazariyesi değil, bir dünya görüşü ve felsefe karşısındayız. Bundan dolayı tabiatçılık en geniş ifadesini -sonunda- evrimcilikte bulmuştur diyebiliriz. Bu görüşün öncülerini Herakleitos'a kadar çıkaranlar varsa da, modern evrimcilik eski değişme görüşlerinden çok farklıdır. Burada bahis konusu olan yalnız değişme değildir. Fakat bu değişmenin belirli bir hedefe doğru çevrilmiş olması ve bir mükemmelleşme ve üstünleşme ile birlikte cereyan etmesidir. Basitten mürekkebe, tecanüslüden tecanüssüze geçiş eğer eşyanın en genel kanunu ise, o halde her şey zaruri olarak zaman içinde aynı istikamete gidiyor demektir. Fakat farklaşma, kompleksleşme mutlaka mükemmelleşme mi demektir? Öyle bir değişmede en farklaşmış olanın en üstün olduğunu gösteren delil nedir? Evrimcilik bunun delillerini maddeden insana doğru değişmelerin aynı ritme tabi bulunmasından, insanın âlemden en kompleks ve aynı zamanda en mükemmel ve üstün varlık olmasından çıkarıyor. Fakat böyle bir görüş bizzat tabiatçılığa zıt değil midir? Eğer tabiatda her şey insana yönelmekte ise, böylece insanı bütün varlıklardan üstün saymak, eskiden beri bilinen metafizik ve dini görüşe tabiatçılık içinde yeniden dönmek olmayacak mıdır? Âlemin zaman ritmine bağlı olarak gelişen bir evrim kanununa tabi olduğunu söylemek için, şimdiye kadar tabiat ilimlerinin keşfetmiş olduğu

bütün kanunları içine alan en genel bir kanun formülü vermek lazımdır ki, bunu ne fizik, ne kimya, ne de biyoloji alanında bulabiliriz. Öyleyse evrim, bir tabiat kanunu değil, ancak mevcut bilgimizin belirli nizama göre sıralanmasından doğmuş bir varsayımdır. Mekanik bir evrimin ne derecede doğru olduğu meselesi Spencer'den beri çok münakaşa edildi. Bazıları evrimde zikzaklar olduğunu iddia ettiler.^[105] Bazılarına göre evrim, sıçrayıcı ve inkılapçıdır.^[106] Bir kısmı da tabiatta basitten mürekkebe, homojenden heterojene değil, tam tersine heterojenden homojene, mürekkepten basite doğru bir gelişme olduğunu iddia etmektedir.^[107] Bu karşı iddiaları haklı çıkaran deliller eksik değildir. Herhalde Spencer evrimciliğinin bugün müdafii kalmamıştır. Yalnız onun son taraftarları, sırf biyoloji ve sosyoloji alanlarına münhasır olan ayrı evrim dalları aramakta, aralarında yalnız benzeyişler (analojiler) bulmaktadırlar: Mesela fonksiyonların farklılaşması gibi.

Evrimciliğin kaba şekli reddedilse bile, tabiat âlimleri evrimi kaçınılmaz genel bir varsayım gibi görmekte birleşiyorlar. Herhalde açıklamaları birbirini tutmasına rağmen herkeste değişme fikri hâkimdir. Yeni görüşler Spencer'i düzeltti. Evrim fikri çok şekilli ve karışık bir manzara aldı. Mesela Rosa'nın Ologenèse'i ile Darwin'in istihaleciliği, Yeni Lamarckçılık veya ani değişme (mutation) fikirleri arasında tam bir uyarlık aramaya imkân yoktur. İlmin sabit ve kati verilerini aşan bu açıklamalar, muhakkak ki, tamamen farazi bir zemin üzerinde yürüdüğünü gösteriyor. Evrim fikrinden vazgeçilemiyor, fakat hangi açıklamaya bağlanılacağı da bilinmiyor. O halde asıl felsefe ile ilim arasında, varsayımlara dayanan yarı fantezist bir alan teşekkül ediyor ki, bu alan hem ilmin, hem felsefenin aleyhine neticelere doğru insanı sürükleyebilir. Burada günümüzün modası olan başlıca evrim varsayımlarını sırası ile göremeyiz. Bu, konumuzu fazla genişletir.^[108] Yalnız şunu işaret

edeceğiz ki, varsayımların çözemediği bu düğümün önünde oldukça müspet ve tecrübi bir evrim görüşünde birleşilmektedir. Bu da genetik alanıdır.

Genetik, geçen asır sonunda bitki ve hayvan nevilerinin melezleştirilmesi suretiyle yeni neviler elde etmek imkânının görülmesinden doğan bir biyoloji dalıdır. İlk önce bu melezleşmeler yalnızca gözlem yapılmışken, sonradan suni melezleştirmeler de yapıldı. Önce yalnız bitki ve hayvanlara münhasırken, sonradan insanlara da teşmil edildi. Böylece genetik insan nevinin biteviye yeni vasıflar kazanması suretiyle yolun değiştirilmesi, ıslahı veya yeni istikamet verilmesinin mümkün olduğunu gösterdi. Genetiğin bu çalışmaları bilhassa tabiatçılığın (naturalisme) zaferi gibi görüldü, insanın bitki ve hayvandan ayrılmayan bir varlık olduğu yalnız gözlem ile değil, tecrübe ile, müdahale ile görülüyordu. Eğer böyle ise insanı bir laboratuvar konusu olarak ele alabileceğiz, ona ileride istediğimiz daha mükemmel vasıfları kazandırabileceğiz, yahut onu hedefimize göre şu veya bu istikamete sevk edebileceğiz. Bu görüş natüralizmin determinizm ile birleşmesinden doğduğu için, tabiat şartlarını bilmek suretiyle ona istediğimiz şekli vermek mümkün olacağı tarzında iyimser ve iradeci bir hükme de varmaktadır. Bu araştırmalar esassız değildir. Mendel tarafından farklı olarak başlandığı halde, bugün Cuénot, Rostand, Bateson, Vernet, Mitchurine vs. tarafından insan ilmi olarak geliştirilmiş bulunmaktadır.^[109] Melezleşen ve dış şartlarının değiştirilmesi suretiyle elde edilen neticeler son derecede çeşitli olduğu için, bunların ancak ihtimaliyet hesabı ile tetkikine girilebilmektedir. Böylece genetik alanında kati determinizmden değil, ancak ihtimalî determinizmden bahsedilebilir. Fakat yapılan hesapların kuvvetine göre elde edilen grafiklerle (tıpkı meteorolojide olduğu gibi) bazı belirliliklere ulaşılmaktadır.

Fakat genetiğin bu iradeci, iyimser görüşü ne derecede doğrudur? Bu iradi müdahalenin hudutları nedir? Neleri değiştirebiliriz, neleri değiştiremeyiz? Varsayımın genişliğini bir tarafa bırakarak, yalnızca tecrübelerle bakacak olursak, şimdiye kadar bitki ve hayvanlarda dahi suni değiştirmelerin birçok şartlarla sınırlandırılmış olduğu görülüyor: a) Bazı hastalıklar, fonksiyon değişimleri doğurtulabiliyor. Fakat bunlar da birkaç nesil sonra kendi kendini düzeltiyor. b) Bütün neviler birbirleriyle ihtilât edemiyor, bazı nevilerin katışmasından bir netice çıkmıyor. c) Değişmeler hiçbir zaman hücrenin özüne, idiyoplasma'ya nüfuz etmiyor, bunun için devamlı ve derin değiştirme kabil olmuyor. Netice olarak ilk bünyeler olduğu gibi kalıyor. Değiştirme imkânı insana geçince daha güçleşir. Şartlarına hâkim olmamız imkânsız bir hale gelir. Her şeyden önce insanların içinde yaşadığı minimal, maksimal fizik şartlar onlar için bir nevi kader teşkil etmektedir, insan bu kadere hâkim değildir. Aynı tarzda asgari ve azami bir biyolojik kader de vardır. Biz yalnızca bu iki limitin ortasına müdahale edebiliriz. Fakat bu limitler dışındaki kader bizim irademizi ve müdahalemizi durdurur. Nihayet bir de psikolojik kader vardır. Biz yalnız aklımızın bünyesine sığabilecek olan şeyleri belirli formüllerle kavrayabiliriz. Fakat bütün var olanların aklileştirilebileceğini iddia edemeyiz. Fizikten itibaren insan ilimlerine kadar bu tarzda sayısız “irrasyonel”lerle karşılaşırız. [\[110\]](#) O halde nasıl olur da genetik ile her şeyi hal iddiasında bulunuruz.

Genetiğin sınırlarını görünce bugünkü biyolojik bilginin dışında pek çok şeyler kaldığını ve bunların halledilemediğini itirafa mecburuz. Fakat asıl mühim olan (evvelce işaret ettiğimiz gibi) fizikteki Yakınsızlık Prensibi'nin, biyoloji alanına da teşmil edilmesidir. Eskiden bilginin sınırını tecrübemizin kifayetsizliğine, bilme vasıtalarımızın zayıflığına

bağlıyorduk. Tecrübelerimiz arttıkça, araştırma vasıtalarımız mükemmelleştikçe bugün bilinmeyen şeyler yarın bilineceklerdir diyorduk. Vakıa ilmin sürekli ilerlemesi de bu cesaretimizi artırıyordu. Hele son 35-40 yıl içinde keşiflerin hızlı artışı bu eski kanaati bir bakımdan sağlamlaştırmıştır denebilir. Fakat bu sağlamlaşma yalnız görünüştedir. Çünkü ilmimizin genişlemesi varlıklar arasındaki uçurumları doldurmuyor. Mekanik alanındaki bilgimizi kendi istikametinde derinleştiriyor, yani prensipleri bilinen şeylerden bugün pratik neticeleri çıkarma imkânını temin ediyor. Ne maddeden hayat, ne hayattan şuur, ne şuurdan cemiyet veya ruh yapmaya muktediriz, ne bu varlık uçurumlarını kuramsal olarak olsun dolduracak açıklamaları yapmaya. Tam tersine, bu hiatus'lar karşısında aczimizi daha iyi anlıyoruz. Fizik alanında araştırma vasıtalarımız, tetkik aletlerimiz mükemmelleştikçe hadiselerin gittikçe daha belirsiz bir hal aldığını Heisenberg göstermişti. Aynı geçilmezliğin biyolojide de mevcut olduğunu görüyoruz. Her tecrübe hadiseye bir müdahaledir. Her müdahale hadisenin mahiyetini az çok değiştiriyor. Onu asla sarîh olarak görmüyoruz: Beyin ameliyatı, kalp ameliyatı, hatta daha sathi ameliyatlarda hadiseyi tadil etmedikçe fark edemiyoruz.^[111] Anestezinin gelişimi ile ameliyatları en sarîh bir şekilde yapmak mümkün oldu. Fakat bu suretle belirli bir uzvu felce uğratiyoruz. Onun üzerinde adeta bir fotoğrafçı gibi meşgul oluyoruz. Ancak burada artık biyolojik olayı durdurmuş, fonksiyonları göremeyecek hale gelmişizdir. Hasılı bilginin sınırları vasıtalarımızın eksikliğinden değil, olayların mahiyeti icabı bize mukavemet etmesindendir. Bundan dolayı da genetik belirli sınırlar içinde işleyen bir teknik olarak kalmaya mahkûmdur ve asla insanı bütün olarak açıklayamaz.

6. Darwincilik ve Sosyal Darwincilik

Fakat genetikten daha eski bir görüş, Darwincilik, biyolojide uğradığı bütün hücumlara ve tenkitlere rağmen hâlâ mukavemet etmektedir. Bunun sebebi Darwin'in, Lamarck gibi kazanılmış vasıfların nesle geçişine ait dogmatik bir kanaate bağlanmaması ve temelindeki bazı fikirlerin cazibesini ve pratik açıklama kuvvetini muhafaza etmesidir. Bu fikirler de bilhassa "Hayat Mücadelesi" (Struggle for life) ve "Tabii Seçkinleşme" (Natural selection) fikirleridir. Charles Darwin'in Güney Amerika'da ve Ateş Adası civarında yaptığı devamlı araştırmalar kendisini Malthus'tan ve hatta daha eski olan Rahip Lyell'den mülhem olarak hayat mücadelesi sonunda meydana çıkan seçkinleşme ve mükemmelleşme tezini müdafaaya götürmüştü. Biyolojik bakımdan bu varsayımların bütün hayat nevilerini ve evrimi açıklama hususundaki kudreti münakaşa götürür bir durum almasına, hatta bizzat Darwin'in bu bakımdan kendi genel kuramında bazı rötüşler yapmaya ve bu fikri nevilerin tesanütü ve birbirini tamamlaması hakkındaki bir görüşle tamamlamaya çalışmasına rağmen, kuramı biyoloji dışındaki akisleri daha geniş oldu. Az zamanda insan ilimleri ve felsefe alanında birçok taraftarlar buldu. Başta F. Nietzsche olmak üzere yeni bazı filozoflar irade ve kudret felsefesiyle Darwincilik arasında münasebet gördüler. Fakat daha basit bir tarzda seçkinleşme, hayat mücadelesi fikirleri sosyoloji içinde de devam etti. İçtimai Darwinciler cemiyetlerin hayatını, içtimai değişimleri bu tarzda açıklamaya çalışıyorlardı. Ekoloji, bitkiler, hayvanlar alanından insan alanına geçerek sosyolojiyi tamamlayan bir ilim olmak istiyordu. Beşeri ekolojinin gayesi insan cemiyetlerinin belirli bir zemin üzerinde yerleşmesi ve merkezleşmesinden doğan hadiseleri incelemektir. Bunun için de her şeyden önce yerleşmelerin kesafetle, temerküzle alakası araştırılıyorsa, merkezleri bir daire halinde ele alınan nüfus

yerleşmelerinde iç dairelerle dış dairelerin sosyal bünyeleri arasındaki farklar hayat mücadelesi ve seçkinleşmeye göre tetkik ediliyordu. Ekolojinin araştırmasına göre iç dairede kesafetin en yüksek bulunduğu yerde mücadele ve seçkinleşme en fazladır ve içtimai münasebetler en gergindir. Dış dairelere doğru gidildikçe mücadele ve seçkinleşme azalır ve içtimai münasebetler gevşer.

Nietzsche gözüyle tefsir edilen Darwincilik sırf tabiatçılık olmaktan uzaklaşmıştır. Çünkü burada rekabet, mücadele, seçkinleşme vs. sırf biyolojik bir hadise süreci olmaktan çıkarak, tamamen beşeri alana ait bir kendini aşma (dépassement), üstünleşme, yücelme (sublimation) süreci haline gelmiştir. Bu bakımdan Nietzsche'nin anladığı mânâdaki Darwincilik artık biyolojik ve tabii bir açıklama değil, yeni bir metafiziktir. Nitekim onun biyolojik zemine bağlı görülmesine rağmen, biz yalnız yeni varlık felsefeleri (varoluşçuluk) arasında yer aldığını, hatta bu varlık felsefesinin belli başlı köklerinden biri olduğunu görüyoruz.

Fakat biyoloji içindeki varsayımsal değerini hesaba katmaksızın sosyal ilimlerin yardımcı bir metot olarak kullandıkları ekolojik görüş veya daha geniş olarak Darwinci sosyoloji ve psikoloji görüşleri tamamen tabiatçı zeminde bulunmaktadır. Bu alanda çalışmalar Darwin'den başlayan bu varsayımları ispat edilmiş telakki ederek bütün tecrübi araştırmalarını onun üzerine kuruyorlar. Mesela Mukerjee, Chicago şehrinin ekolojik tetkikini yaparak şehri tek merkezli dairelere ayırıyor, iç daireden dışa doğru uzaklaştıkça kesafetin, rekabet, mücadele ve seçkinleşmenin azaldığını tespit ediyor. Bu münasebetleri cemiyetlerin muhtelif fonksiyonları ve müesseselerinde araştırıyor. İktisadi faaliyetin, ahlaki münasebetlerin bu dairelere göre aldığı şekilleri gösteriyor. Cinayetler (suçlar), intiharlar, eşya fiyatları, hukuk davaları, muhabere ve ulaştırma vs. gibi hadiselerin dairelere göre dağılışı

nispetlerini gösteriyor. Araştırma sonuçları verimsiz değildir. Bilhassa Chicago gibi tek merkezli dairelere ayrılması mümkün olan yeni şehirlerde daha açık neticeler elde edilmektedir. Fakat her yerde aynı münasebetleri bulabilir miyiz? Birçok şehirler müteaddit merkezlidir, şehrin çevresi ve merkezini bulmak kabil değildir. Bazı yerlerde en büyük faaliyet muhite yakın bir yerde kesifleşir. İhtimai farklaşma ve işbölümü tam olan birçok şehirlerde faaliyet ve rekabet merkezleri aynı zamanda tesianüt merkezi vazifesini görmektedir. Rekabet merkezlerinin diğer fonksiyonlarının çevreye doğru arttığı varsayımı da daima tahkik edilmemektedir. Bunun misali Londra gibi çok büyük şehirlerden başka, Orta Avrupa şehirlerinde de görülür. Sosyolojik gözlemlerin gösterdiği tezatlar bu araştırma alanında Darwinci varsayımın peşinden temel olarak alınmasından ileri gelmektedir. Bunun için; her şeyden önce bu varsayımın biyolojik ve felsefi değerini kontrol etmek lazım gelir.

7. Tabiatçılığın Sarsılması

Biyolojide Darwin'in temel fikri olan "İnsanın Menşei" varsayımı esaslı bir surette sarsılmıştır. Muhtelif araştırmacılar değişmeye bir vakıa gözü ile bakmakla beraber, tek hatlı evrim fikrinden uzaklaşıyorlar. Loria, ologenèse kuramında coğrafi dağılışa göre ayrı ayrı evrim dalları olduğunu gösterdi. Van Bolck, insanın maymunla alakasız ayrı bir dal olduğu hakkındaki ilk iddiaları kuvvetlendiren birçok deliller gösterdi. İlk insana ait araştırmalar bizi homo pekinensis'e kadar götürüyor. Onunla pithecanthropus erectus arasında bağlar kurulabilir. Fakat bu yolda milyon yıllık tarihi olduğu tahmin edilen bu tek amil ile insanlara yakın olduğu Darwin tarafından iddia edilen maymunun evrimi arasında hiçbir münasebet görülemiyor, insan nevinin elemanter şekillerine ait araştırmalar da burada maymundan tamamen ayrı ve başka bir evrim dalı olduğunu göstermektedir. Maymun ve diğer memeli hayvanlarla insanı ayıran en mühim fark insanın biyolojik ve bilhassa jinekolojik^[112] bakımdan "geri kalmış"^[113] bir canlı nevi olmasıdır. Genellikle hayvanlar ana karnında tam inkişaflarını kazandıktan sonra bütün içgüdüleriyle beraber doğuyorlar ve yeryüzüne çıkınca az çok kısa bir zamanda çevreye intibak ediyorlar. Hayvanların doğumlarından itibaren nevilerine mahsus fonksiyonlarını yapabilecek hale gelmeleri az çok fark etmekle beraber, son derecede kısadır. Böcekler sürfelerinden çıkar çıkmaz uçuyorlar. Cıvcıvler yumurtadan çıktıktan biraz sonra yürümeye ve birkaç gün sonra kanatlarını çırpırmaya başlıyorlar. Memeli hayvanlarda bu devre bir iki hafta uzasa bile, yavrular nevilerine mahsus içgüdüleri süratle kazanıyorlar. Yalnız insan yavrusu doğduktan ancak bir sene sonra yürümeye kabiliyetini kazanıyor. Ve bir buçuk sene sonra nevine mahsus heceli sesler çıkarıyor. Diğer kabiliyetleri sekiz on yaşlarına kadar geçen, çok uzun bir devre zarfında elde ediyor. Bunun

görünüşteki biyolojik sebebi insan yavrusunun teşekkül bakımından ana karnından tamamlanmamış bir fötüs halinde dünyaya gelmesi ve uzviyetin yapamadığı bu eksikliği insanların kendi ihtimam ve gayretleriyle tamamlamaya çalışmalarıdır. Fakat burada varlığın birçok mühim ve akılla açıklanması imkânsız (irrationnel) yeni bir safhası karşısında bulunuyoruz. İnsan bu eksik teşekkülü nasıl tamamlamıştır? Bu tamamlamayı tabii süreç diye açıklanabilir mi? İnsanın kendini tamamlaması uzviyetin içgüdüler bakımından esirgediğini kendini yetiştirme, alıştırma, eğitim yolları ile kapatması demektir. Şu halde insan kendini eğitim ile tamamlamıştır diyebiliriz. Fakat tabiatта eğitim yoktur. O ancak zekânın, insan ruhunun yoğurduğu, hazırladığı bir zemin üzerinde gelişebilir. Bu zemin de “kültür”dür. Fakat ne eğitim, ne kültür tabiatın basit devamı değildir. İnsanın tabiatта kazandığı, tabiat maddesini yoğurarak, değiştirerek meydana getirdiği büsbütün yeni bir varlık derecesidir. Tabiat aşağıdan yukarıya doğru geliştiği halde, eğitim ve kültür yukarıdan aşağıya doğru iner, bir maddeye tatbik edilir, onu yoğurur, şekil verir ve yükseltir. Terbiye ve kültürü ilk unsurlarına indirgeyerek hayvanlardaki yüzme egzersizine, kuşların uçmak için çırpınmasına, böceklerin basit reflekslerini geliştirmek için yaptıkları yetiştirme (dressage) yollarına benzetmeye imkân yoktur. Çünkü hiçbir hayvanda, hatta en yükseklerinde dahi terbiye ve kültüre benzer bir faaliyete rastlayamayız. Sirklerde filler veya atlara öğretilen marifetler iptidai otomatizm derecesinden yukarı asla çıkamaz. Bunlarda zekânın yüksek gestallara doğru yükselen faaliyetine, iradenin, hissin terkip edici rolüne, şahsiyetin bütünlüğüne ait fonksiyonlardan hiçbirinin yeri yoktur. At yalnız kendisine gösterilen halkalardan atlamasını bilir. Aynı hareketi başka bir vaziyette tekrar edemez. Kendiliğinden hiçbir terkibi fiile geçemez. Otomatizmlerin harika sayılanları dahi bazı mekanik

hareketlerin tekrarı ile elde edilmiş zahiri terkiplerdir ve asla ruhun ve şahsiyetin inşa edici, yaratıcı fonksiyonları ile alakaları yoktur. Halbuki çocuğun pek güç olarak elde ettiği kabiliyetler artık tamamen yeni sahaya girmiştir. Bu da zekâ ve şahsiyet sahasıdır. Çocukta alışkanlığın her yeni safhası insanın inşai ve yaratıcı kabiliyetlerinden bir derece daha yükselmesini temin eder. Lisanın öğrenilmesi, heceli seslerle ruhi haller arasındaki münasebetin kurulması, ruhi hallere karşılık olan heceli seslerden her birinin bir “mânâ” muhtevası kazanması, bu yeni mânâ dünyasının gittikçe daha genel şekillere, “bünyelere” (gestalt) yükselmesi, böylece yalnız duyuların kavrayabildiği somut şekillerden derece derece duyuları aşan ve yalnız akılla kavranabilen soyut şekillere, mânâlara, mefhumlar ve fikirler dünyasına yükselmenin mümkün olması insanın evriminde emsalsiz ve bir misline daha rastlanmayan büsbütün yeni bir ufkun açılmış olduğunu gösterir. Bu yeni ufku, yani mânâlar, mefhumlar ufkunu tabiatın buraya kadar gördüğümüz şekillerinden hiçbirine indirgemeye imkân yoktur. Bunun başlıca iki sebebi vardır:

1) “Mânâ” dünyası mahiyet bakımından biyolojik hadiseler zincirinden ayrıdır. Tabiatın bildiğimiz en üstün derecesi olan insan biyolojisi ile dahi “mânâ” dünyasını açıklamak kabil değildir. Vaki yeni antropolojik araştırma yolunda Van Bolck veya daha yakında Arnold Gehlen insanın hayvandan mahiyetçe ayrıldığını ve bu ayrılışın rasyonel olarak açıklanmasının mümkün olmadığını kabul etmekle beraber, yine de bu mahiyet farklarına dayanan bir “insan biyolojisi” kurmak istiyorlar. Ve insanın gelişmesi, terbiye ve kültür teşekkülünü yalnız insan nevine mahsus olan, bazı biyolojik vasıflarla açıklıyorlar. Bunlara göre, insan biyolojik olarak geri kalmış (retardataire) bir varlık olmakla kalmaz; aynı zamanda hayvan gibi belirli bir çevreye (umwelt) intibak imkânına sahip değildir.

Hayvandaki bu vasıf onun daima çevre ile beraber tetkik edilmesini temin eder. Halbuki insan yeryüzünde hiçbir çevreye bağımlı değildir. Çevre ile bağları çözülmüştür ve herhangi bir yeni çevreye intibak edebilir. Onun genelleşmiş mefhumlar dünyasını yaratması bu sayede mümkün olur. Fakat bu yeni antropolojik açıklama hiç de tatmin edici değildir. Çünkü derhal sorulabilir: Neden dolayı insan nevi bu intibaksızlık yüzünden mahvolmamıştır? İnsan nevinin de coğrafi ve fizik kaderleri yok mudur? Hayvanlar arasında göç edenler, çevre değiştirenler bir dereceye kadar bu genelleşme kabiliyetine sahip oldukları halde, onlarda neden mefhumlaşma istidadı doğmuyor? Yeni antropolojinin ileri sürdüğü delillerle bu noktaları açıklamak kabil değildir. Çünkü insanı yeryüzünde mevcut veya mahvolmuş bütün cemiyetlerinin içinde (tarihten önceki vesikalara da bakarak) tetkik ettiğimiz zaman daima dar veya geniş, kuvvetli veya zayıf bir kültür çevresi ve terbiye ile karşılaşırız. Hiçbir yerde kültürün ve terbiyenin tabiat mekanizmasından çıktığına dair bir alamet görmüyoruz, insan intibaksız varlık olduğu için mefhumlar dünyasını, yani şematik mânâlandırmaları yaratmıyor; fakat zaten mefhumlar dünyasına, yani mânâlandırma kudretine sahip olduğu içindir ki, tabiatın gediğini kapatabiliyor ve hayvanların içgüdüleriyle yaptıkları işi zekâsıyla, mefhumları ile ve şemaları ile yapıyor. Başka deyişle “mânâ” dünyasının açıklanması için aşağıdan yukarıya, basitten mürekkebe doğru yapılan bütün tabiatçı indirgeme teşebbüsleri hiçbir netice vermemektedir. Tabiatçıların en müfritleri olan materyalistlerin bugün de psikolojide, sosyolojide, felsefede bu açıklamanın mümkün olduğunu iddiada ısrar etmeleri ancak metotlarını tamamen değiştirerek, mekanizmin ve natüralizmin metotlarından ayrılarak kabil olabilir. İşte bunun için materyalistler aşağıdan yukarıya doğru yükselişi açıklamak için tamamen suni olan

diyalektik mantığına başvuruyorlar. Böyle bir mantığın hiçbir ilim tarafından teyit edilmediğini görüyoruz. Hegel'in manevi varlığın oluşunu anlamak için mecazi bir şekilde ileri sürdüğü bir terkip mantığı, materyalistlerin elinde tabiatın garibesi haline geliyor. Eğer tabiatın her yüksek derecesi eskisinin terkiibi ise, bu terkip zıtların çatışması ve birleşmesi suretinde meydana geliyorsa, o halde her derecenin eskilerinden tamamen farklı, ona icra edilemez olması lazım gelir. Madde âleminin terkipleri ile madde, hayat, ruh ve mânâ âlemleri arasındaki uçurumların açıklanması hiçbir zaman mümkün olmamıştır ki, fiziğin yeni verilerinden faydalanabilelim. Bizzat fizik bize akli açıklamaların sonunda daima bir tortunun, indirgenmesi imkânsız bir akıldışının kaldığını gösterdiği için materyalistlerin tezini üstün varlık derecelerinde değil, fizik içinde bile koymaya imkân yoktur. (Bu meseleye ilimler bahsinde ayrıca dokunmuştum).

[114]

İnsanın terbiye eden ve terbiyeyi alan, kültürü kazanan, mânâlar âlemine nüfuz eden veya onu yaratan bir varlık olması, her şeyden önce onun tabiat hadiselerinde asla bulunmayan bir bütünlük, benlik ve kişilik sahibi olmasından ileri gelir. Vakıa, gestalt kuramı bir taraftan insan dışında da şekiller, bünyeler olduğunu, bu bünyelerin parçalarından evvel geldiğini iddia ediyor ve bunun için atomun bünyesine kadar inen deliller ileri sürüyorsa da, madde ve hayat âlemine ait olan “şekil” ve “bünye”lerle benlik ve kişiliğin bütünlüğünü aynı sınıfa sokmak kabil değildir. Çünkü maddi ve hayati bünye parçalar arasındaki bir ahenkle kaimdir. Atomun bünyesinden bahsettiğimiz zaman burada elektron ve protonların belirli bir nispetteki terkiibini ve muvazenesini kastederiz. Billurların bünyesi de öyledir. Uzviyetin bünye bütünlüğü ancak zamandaş olarak mevcut parçalar veya unsurlar arasındaki birliği ifade eder. Halbuki şuurda kişilik veya benliğin birliği şuur hadiselerinin zamandaş

birliği demek olmadığı gibi, şuur hadiselerinin terkiibinden ibaret bir birlik de demek değildir. Benlik kendisinden bütün şuur hadiselerinin çıktığı kaynak, şuur fiilleri kendisi ile kaim olan ortak temeldir ki, bu şuur fiilleri benlikten veya kişiden ancak art arda meydana çıkabilir. Şuur fiillerinin birbirine bağlanması, bütün değişikliklerine rağmen bir bütün teşkil etmesi, zaman içinde bir süre meydana getirmeleri benlik (ego) sayesindedir. Şuuru dış tesirlerinden doğan dağınık duyumlara, bu tesirlere karşı cevapların toplamına, reflekslere indirgemek isteyen ve bütün bu ruhi unsurların sentezi neticesinde benlik ve kişiliğin doğduğunu iddia edenlerin psikoloji görüşünün, ilmi olmak gayretine rağmen ruhi hayatı asla açıklayamadıklarını önce görmüştük. Ruhi hayatın meleke^[115] denen (uzviyete bağlı) ayrı fonksiyonların sentezinden ibaret olduğunu ileriye süren ve benliği bu suretle açıklayanların görüşleri de öteki parçacı görüşler kadar verimsizdir. Ruhi hayatın bütünlüğünü gestalt olarak tarif etmek isteyenler ötekilerden daha iyi durumda bulunmakla beraber, şuura mahsus karakterlerden birçoğunu açıklamaktan uzaktırlar. Nihayet fizik veya biyolojik gestalt'lara benzetenler burada esaslı bir hataya kurban olmaktadır. Varlık derecelerinin bünye ve "şekil"le açıklanması fikri çok eskidir. Platon'un idealarına ve bilhassa Aristoteles'in "form"una kadar çıkar. Fakat Aristoteles'de de maddi ve hayati "şekil"lerle ruhi şekiller gibi, hatta üstün akıl düzenine ait (yarı metafizik) şekilleri ayırmak zarureti kendini derhal hissettirmiştir. Aristoteles bu ikinci "şekil"lerin mahiyetçe birincilere indirilmesinin mümkün olmadığını göstermek için onlar hakkında "makul şekiller" veya "saf şekiller" diyor. Ve bunları maddeye muhtaç olmayan, maddeden sıyrılmış olarak tasvir ediyor. Her ne kadar burada "madde"den kaba mânâsı ile madde değil, genellikle muhteva (inhalt) kastedilmekte ise de, yine ruhi hayatın yüksek derecesine ait bu metafizik "şekil"lerin

mahiyetini tasarlamak güçtür. Onlar bu esasa göre, her türlü tabiat muhtevasından müstakil olarak, sırf şekil halinde mevcut olmalıdırlar. Fakat insanüstü varlıklar sahasından bahsetmeksizin, bizzat insan için bu tarzda sırf şekil mevcut olup olamayacağı sorulabilir. Hayallerimiz, kavramlarımız, fikirlerimiz tamamen muhtevasız mıdırlar? En yüksek derecelerinde muhtevalarından boşaldıkları zaman dahi, yine hayal yardımıyla işlemiyorlar mı? Saf matematik şekillerin tamamen muhtevasız oldukları söylenebilir, fakat bunlarla düşündüğümüz zaman ya gerçek veya mevhum bir âlemin fonksiyonlarını ifade etmek ister gibi düşünüyoruz. En soyut matematik tarzlarında dahi herhangi bir muhteva üzerinde işlediğimizi tasavvur etmeksizin, sırf mefhumları düşünmemize imkân var mıdır? Şu kadar var ki: Bütün bu “şekil”ler ruhumuzun inşalarıdır. Onları ister Aristoteles gibi gerçek, ister Kant gibi ideal mânâda anlayalım. Halbuki ruhumuzun (zekâ, duygu ve irade halinde sathi veya derin) bütün faaliyeti zamandaş ve muhtevasız bir “saf şekil” ile asla ifade edilemez. Benlik veya kişi bir saf şekil değildir. O tabiat intihalarına asla indirgenmemekle beraber, onlar üzerinde işlemeye mecbur olan bir faaliyet merkezi, kendisinden bütün ruhi fiillerin çıktığı bir varlık tarzı, bir kaynaktır. Bunun için insanı tabiata indirgeyemeyiz.

VI

Makine ve Gayelik

1. Suni İnsan Fikri Nereden Geliyor?

Tabiatçılık hakkında söylediklerimizi hülâsa edelim: Üstün varlık derecelerini aşağı derecelere, insanı (madde ve hayat şeklinde görünen) tabiata indirgemek için iki bin yıldır yapılan felsefi gayretlere tabiatçılık diyoruz. Tabiatçılık, kökünü insanın “açıklama” ihtiyacından alıyor. Bu da esasında mürekkebi basitlere, kompleksi unsurlara indirgemekle mümkün oluyor. Başka deyişle, bir problemin karmaşık yumağı karşısında kaldığımız zaman, onu çözmek için kullanabileceğimiz biricik yol, bu yumağı meydana getiren düğümleri açmak, iplikleri ilk dolanış vaziyetlerine götürmektir. Nitekim matematik bir problemi de aynı tarzda çözüyoruz. Öyleyse insanın kendinden başlayarak bütün varlık dereceleri karşısında alabileceği tavır da bu olmalıdır. Nitekim Demokritos’un âlemi ilk unsurlarına indirgenmesi ile Descartes’ın basit, açık ve seçik ilk unsurları araması, Comte’un mürekkepleri basitle açıklamaya çalışması sırasında mahiyetçe fark yoktur. Fakat acaba zihnin bulduğu bu biricik açıklama yolu varlıklar karşısındaki durumumuzu doyurabilecek halde midir? “Tabiatçılık” iki bin yıldır muhakkak ki mühim hamleler yapmıştır, ilk önce yalnız varsayım olarak ileri sürülmüşken, sonradan bir düşünce metodu, hatta ilimlerin başvurduğu bir temel felsefe halini almıştır, fakat yakın zamanlarda gittikçe genişleyen bu teşebbüslerin asıl başarısı tek bir cümle ile ifade edilebilir: Bütün varlık derecelerini halledilmiş ve en basit saydığımız varlık temellerine indirmek. Fakat bu nokta çok karanlıktır. Zihnen bulduğumuz en basitler gerçek midir? Ne Descartes’ın matematikteki basitleri, ne Demokritos’un fizik basitleri realitede yoktur, tasavvurun mahsulüdür ve sırf aklın icaplarına göre gerçeği anlaşılabilir bir hale getirmek için inşa edilmiştir. Fizik sahasında bilginiz derinleştikçe kâinatımızın ilk tuğlalarının zannettiğimizden daha karışık olduğunu görüyoruz.

Ayarlı, ince aletlerimiz mükemmelleştikçe tabiatın nüfuz edilemez taraflarına çarpıyoruz. Şu halde insanın veya ona yakın varlıkların bize gösterdiği kompleksleri çözmek için kullandığımız “basite indirgeme” metodu neticesiz kalmaya mahkûmdur. Çünkü bizzat basit dediğimiz gerçekler sahasının her tarafında ilerledikçe yeni terkipler, yeni komplekslerle karşılaşırız. O halde tabiatçı görüşün basite indirgeme gayretleri devamlı olarak engellere uğramakta ve sürmektedir. Bu sürçmeler varlık dereceleri arasındaki akılla doldurulmaz uçurumların (hiatus irrationalis) bulunmasından ileri gelir. Tabiatçılık yalnız zekâmızın pratik elverişliliğine uygun bir teknik görüş olarak kalmaktadır. Tabiatçılığın ilerlemediği söylenemez. Çünkü bu akıldışı ve indirgenemez varlıkların bir-iki sahada kavranabilir bir hale gelmeleri, ancak tabiatçı görüşün ilerlemesiyle mümkün olmuştur. Tekniğin temelinde bu görüşle yayılması da bunun başlıca delilidir. Bununla beraber varlığın komplekslerini çözmekten ziyade zekâ ile “elverişli” ve kullanılabilir bir hale getirmekten ibaret olan tabiatçılık, bizzat varlık karşısındaki felsefi endişemize cevap vermekten çok uzaktır.

Tabiatçılığın varlığa nüfuz etmekten ne derece uzak olduğunu göstermek için onun teknikle uyuşan en ileri şeklini, “sibernetik”i gözden geçirmeliyiz. İkinci Dünya Savaşı içinde bazı silahların insansız olarak kendi kendine sevk ve idare edilmeleri ile başlayan bu yeni görüşe insansız veya alet halinde düşünce, suni düşünce (la pensée artificielle)^[116] de diyebiliriz. Sibernetik, J. Watt’ın buhar kazanında vaktiyle buhar düdüğünü çalmak vazifesini gören çocuk yerine regülatörün icadı ile başlamıştır diyebiliriz. Daha o zamanda makinenin kendi kendini idaresi, ayarlaması, başka deyişle insanı lüzumsuz bırakacak hale gelmiş bir otomat makine fikrinin tohumları atılmıştı. Fakat bugün teknik bu bakımdan eski yüzyıllarla kıyas edilemeyecek kadar

ilerlemiştir. Leibniz bunu 17. yüzyılda sezerek madde ve insan kademeleri dışında bir de artificiaata kabul ediyordu. “Sibernetik” kelimesi Platon’un diyaloglarından geçmektedir. (Sibernetik yalnız ruhları değil, vücutları ve malları da en büyük tehlikeden kurtarır. Platon: Gorgias.) Kelime aslında kubernetes (gemi pilotu) demektir. Sonra genişleyerek bir memleketi idare eden mânâsına geldi. Latince’ye gubernator, İngilizce’ye governor olarak girdi. Watt kendi “regülatör”ü için bu tabiri kullanıyordu. Ampère yarım kalmış ilimler sınıflamasında noolojik ilimler arasına 83. derece olarak sibernetiği de koyuyor. Ampère, Platon’un kullanımına dikkat etmeden kelimeyi doğrudan doğruya Yunanca’dan ve yeni baştan imal ediyor ve siyaset ilminin pratik bir dalı sayıyordu. Fakat bugünkü kullanılan anlamı bunlardan tamamen ayırdır ve Platon’dan başlayarak Watt’ta meydana çıkan anlama dayanmaktadır. Bu yeni kavram insanla makine arasında bağlantı kurmak istiyor: Makine insanın devamıdır. Alet, insan elinin uzantısı olarak başlamış ve makinenin türlü fonksiyonları insanın uzviyeti ile yaptığı veya yapabildiği hareketleri taklitten doğmuştur. Öteden insan da makineye benzemektedir. Çünkü insanın fonksiyonları mekanik bir tarzda açıklanabilir. Bu iki âlem arasında kesin bir sınır yoktur. Bilhassa “Artificiel varlık alanı” (Leibniz’in tabiriyle artificiaata) insanla makine arasındaki mesafeyi daraltmaktadır. Makine “otomatizm”in gelişmesi demektir. Halbuki otomatizm insanlara mahsustur (kelimenin hakiki anlamı ile: Çünkü yalnız insan kendi kendine hareket eder, hareketini durdurur ve idare eder). Makinenin gelişmesinde birinci safha tayin edilmiş fiil safhasıdır. Aletten makineye geçince hareket insandan makineye intikal eder. İnsan tabiatta meydana gelebilen bir eseri kullanır. Bu eser makine ile belirlidir: Yani faktörlerin suni tespiti suretiyle belirlidir, ikinci safha değişme ve fiil safhasıdır. Burada makine eserini tayin etmekten vazgeçmeksizin onu

değiştirebilir, yani kendi fiillerinin değişmelerini tayin eder. Üçüncü safha “şartlı fiil”dir. Klasik makinenin en mühim kusuru her türlü intibaka elverişli olmaması idi. Eğer hareketlerini hal ve şartlara göre düzenleyebilirse, otomatizmde yeni bir merhale açmış demektir. Başka deyişle programı tam olarak belirli olmayacaktır. Faktörlerden bir veya birkaçı değişmeye elverişli kalabilecek, böylece makine icabına göre davranışını değiştirebilecektir. Makine artık kendi fiillerinin hal ve icaplarını takdir ediyor demektir.

2. Homéostat İnsanın Yerini Tutabilir mi?

Otomatizmin bu gelişmeleri makineyi insan yerine koymaya kadar gidiyor. Makine hesap ameliyeleri yapıyor, makine yanlışları düzeltiyor, makine kendi kendini kontrol ediyor. Böylece insansız fabrikalara doğru gidiliyor. Otomatik kontrol makine başında insanı lüzumsuz bırakıyor. Onun doğru-yanlış yapma ihtimalleri makinenin hemen tam sarıhlığı önünde, hatta eksik kalıyor. Makine hafızanın, zihnin matematik işleyişinin, kendi kendini kontrolün yerini tuttuktan sonra insana ne lüzum kalır? Amerika'da Walter Cannon, homéostat denen yeni bir merhaleye ulaştı. Claude Bernard göstermişti ki, "iç çevrenin sabitliği hayatın şartıdır." Vendryés, Hayat ve İhtimaliyet adlı kitabında bunu sibernetik lehine kullandı. Homéostatique şöyle tarif edilebilir: "Uzviyetin belirli bir muvazene halini nispeten sabit tutma melekesidir." Bu tam bir muvazene değil, ancak zamanla kurulan bir muvazene temayülüdür ve burada esas, kapalı bir sistem içinde "geriye tesir"dir (rétro-action). Mesela susuzluk ve açlık, eksilen bir şeyi alma temayülünün uyanması halinde birer rétro-action'dur. Sibernetik son ilerlemelerinde bu fizyolojik fonksiyonlar tarzında homéostat bir muvazeneyi mekanik olarak kuran makineler yapmaya muvaffak oldu. Bu safhada makine artık yalnız bir faktörü değil, mümkün olan birçok faktörü kontrol ediyor. İnsanın, "Ne yapmalı?" sorusuna cevap olarak bulduğu muhtelif hal yolları burada meydana çıkıyor. Şu tepeye çıkmak istiyorum, fakat hangi yoldan? İşte homéostat da bunu yapıyor. Muvazeneyi bulmak için yolunu arıyor. Ayrı ayrı, belirli olan birçok yolu deniyor. Bu adeta programsız, tek yolu olmayan bir nevi "tecrübe ve deneme" yapan biricik makinedir. Makine ile hayvanı karşılaştıracak olursak, homéostat'ları birçok içgüdüye benzetebiliriz. Ashley bu alandaki tecrübeleriyle homéostat'ın son derecede çok iptidai bir nevi "terbiye"ye elverişli olduğunu

iddia etti. Ona göre bu makine hayvanların “intibak davranışı” denen esaslı fonksiyonuna sahiptir ve beynin en mühim fonksiyonu “bir hedefi aramak, hemen sonsuz denecek şartlar ve vasıtalar arasından ihtiyaçlarını tatmine çalışmaktır.” Cl. Bernard’ın çok iyi tarif ettiği uzviyete mahsus olan bu mucize, Ashley’e göre yalnız “hedef arayıcı” denen mekanizma kurulduktan sonra çözülebilirdi. Fakat iş, hedefi aramak, hatta onu bulmaktan ibaret değildir. Acemice tereddütlerden kaçınmak için bu keşfi tespit etmek lazımdır. Mesela elini reçele götüren çocuğa bir tokat attığınız zaman, artık oraya yaklaştırmaya cesaret edemez. İşte terbiye dediğimiz şeyin en basit derecesi budur, yani tecrübe yapabilme imkânıdır. Ashley gösterdi ki, çocukta, hatta hayvanda “terbiye olunabilme,” tecrübenin değişme şartları önünde sarsılan muvazeneyi yeni şartlara göre ayarlama imkânından ileri geliyor. Homéostat bu işi yapıyor. Kendini kontrolleri sayesinde, şart değişmesinden ileri gelen muvazenesizlikleri düzeltiyor, yeni şarta intibak ediyor, yani adeta terbiye olunuyor. Makine bu dereceye geldikten sonra, sibernetikçiler artık beynin gördüğü bütün vazifeleri gören bir makinenin yapılması mümkün olduğunu söylemeye cesaret ettiler.

En mükemmel bir homéostat’ın dahi intibak etme kudretleri sınırlıdır. Bütün araştırılan makinenin sinir sistemine ve refleksine ait fonksiyonları yapıp yapamadığıdır. Makine beşinci safhasında dış çevreye nazaran iç çevrenin determinizmini kurdu. Ancak bu iç çevrede henüz tek bir gayeyi arama gücü vardır. Şimdi birçok gayeli makine, yani multistat kurma çaresi düşünülüyor. Bu altıncı safha ötekilerden oldukça farklıdır. Beynin birçok gayeleri aynı zamanda koyarak aralarından birini seçme imkânı gibi, multistat da birçok dereceden muvazenesizlikler karşısında üstün bir muvazene arama cihazıdır. Burada adeta yüksek hayvanların fonksiyonları

derecesine çıkıyoruz. Bu makinenin bir “suni beyin” olduğu söylenemez. Fakat ancak 6. dereceden bir mekanizm olduğu söylenebilir. Bu yeni cihaz tesirlerini (effort) determinizmlerine intibak ettirdiği gibi, determinizmlerini de tesirlerine (effort) intibak ettiriyor. Nitekim insan mekanizmasının yaptığı da “vasıtalarına göre işlemek ve vasıtalarını hedefine intibak ettirmektir.” Fakat insana ait bu tarif, hedeflere ulaşma yolunu seçme hususundaki onun hürriyetini ifade ediyor. Ancak biz, insanın daima bir hadise çatışması karşısında bulunduğunu görüyoruz. Bir tecrübede çatışma yokluğu imkânsızdır, insanın hürriyeti bu çatışmadan doğuyor. Bir sistemin hürriyet derecesi zorunsuzluk (contingence) karşısında gösterdiği istiklale bağlıdır. Sistemin tabi olduğu muvazenenin mutlak gayeliliği önünde hürriyetin yeri yoktur. Acaba bu anlamda hürriyet sahibi bir makine (machina liberata) mümkün müdür? Hürriyet sahibi makinenin insan gibi üç mekanizması olacaktır: 1) Hafıza: Bununla geçmişini kaydedecek ve alakalı reflekse göre canlandıracaktır. 2) İstidlal yapacak, mantıki ameliyeleri görebilecektir. 3) Canlılarda doğuştan gelen bazı fiilleri yapma gücünden ibaret bir nevi içgüdüğü olacaktır. Hürriyetli makinenin 6. safhada karmaşık mekanizması sayesinde bütün bu fonksiyonları yapmaya elverişli olduğu söyleniyor.

Hadiselerin sebeplerle, yani mekanik bir surette belirli olduğunu söylemek, kendilerinden önce gelen şartlar içinde meydana çıktıklarını kabul etmektir, yani onları sonuç olarak görmek demektir. Fakat bu, bütün olabileceği şeyi olan (ve olmuş bulunan) bir sonuçtur. Bizde “sonuç” kavramı (ki aynı zamanda sebeplik kavramını da temsil eder) düzen ve yetkinlik, bundan dolayı da iyilik kavramları ile birlikte düşünülür, onlara adeta bağlı gibidir. Sebep ve sonuç (conséquent) arasında devamlı düzen olmaksızın, sadece sonucun düşünülmesi tamamen soyut ve gerçeğe ilgisiz bir şeydir. Eğer sonuç varsa, onu doğuran bir

öncül (antecedent) olmalıdır. Eğer eser varsa, onu meydana getiren bir sebep olmalıdır deriz. Demek ki, her sebeplik münasebeti kendiliğinden bir düzen ve yetkinlik münasebetini, o da bir nevi gayelilik fikrini gerektirmektedir. Hasılı sebebi gayelilikten tamamen ayırmak, kendi başına düşünmek, mekanik münasebetleri ahenk, düzen ve yetkinlik fikirlerinden ayırmak kabil değildir. Olaylar arasındaki sarsılmaz (hatta mekanik) bir sebepliliğin hüküm sürdüğünü söyleyebilmek için de, o olayların bir düzen içinde cereyan ettiğini ve etmesi gerektiğini söylemek lazımdır. Demek oluyor ki, tabiatta gaye fikrinden müstakil, kendi başına mekanik sebeplilik araştırılması boşunadır.

3. Makine ve Gayelilik

Vakıa Descartes'tan beri gaye-sebeplere hücum edildiğini biliyoruz. Spinoza'nın gayelilik aleyhinde ileri sürdüğü düşünceler bunların başında gelir; ona göre: 1) Bir gayeye doğru meyletmek, varlıkta eksikliği ifade eder. Çünkü eğer varlık meylettiği şeye sahip olsaydı, ona meyletmeyecekti. Meyil ve eksiklik birbirine bağlıdır. Fakat buna cevap vermek kolaydır. Varlığın gayesi, cevherin gayesi, Allah'ın gayesi bizzat varlık değil midir? Varlıkta yetkinlik (kemal) olduğu için, onda gaye yoktur demek, varlığın mahiyeti hakkında çok fakir bir fikre ulaşmak olmuyor mu? En yüksek varlığın ezeli ve sonsuz bir halihazır (état présent) içinde olduğu fark ediliyor. Halbuki mükemmel varlığın gayesine gitmekten onu men edecek bir şeyin varlığı hakiki eksiklik değil midir? Gayesiz ve daima aynı kalan bir varlık şuursuz bir varlık olmayacak mıdır? 2) Spinoza'nın itirazı Epikürosçuların eski bir fikrine dayanmaktadır. O da şudur: Gaye bir sebep değildir. ^[117] Onu sebep haline koymak için tabiatın düzeni değiştirilmeli ve ikincisi birincinin yerine getirilmelidir. Epiküros, Aristoteles felsefesindeki gaye-sebeplere fikrinin bundan dolayı mânâsız olduğu neticesini çıkarıyordu. Gaye bir sebep değil ve olamaz. Sebep, mekanik bir surette tesir eder. Gaye ise tesir edemez, çünkü yoktur. Ve her şey devamlı bir hal (présent) içinde bulunmaktadır. Biz gayenin sırf geleceğe ait olduğu noktasına dokunmuyoruz, yalnız böyle olacağını farz ediyoruz. Bunu söylemek için zamanın birbirinden ayrı parçalardan değil, yekpare ve devamlı tikellerden ibaret olduğunu kabul etmek lazımdır. Eğer böyle ise (Bergson'un hayat ve şuur süresi için söylediği gibi ise) yalnız gayelilik değil, sebeplik de imkânsız olur. Bütün geleceği geçmişe bağlamak bundan kolay değil midir? Realistlerin kuvvet, embriyon vs. gibi tabirleri uzun bir tenkide dayanamaz ve sebepliliğin de gayelilik gibi bir rabıta ve

münasebetten ibaret olduğu görülür. Rabıta (relation) ile biz geleceği geçmişe bağladığımız gibi, hali de geleceğe bağlayabiliriz. ^[118]

Gayeciliğe karşı yapılan ikinci itiraz birincisi kadar da dayanacak kuvvette görünmemektedir. “Gaye” kavramının gerçek olmadığı söylenerek terk edilebilir mi? Hadiseler ona başvurmaksızın açıklanabilir mi? Burada da önce Epikürosçularla karşılaşıyoruz. Bunun için onlar tarafından zamanın sonsuzluğunda sonsuz çokluk halindeki imkânlardan çıkarılmış “talih keşidesi” (tirage au sort) delil olarak gösterilmiştir. Bunu olduğu gibi kabul edersek cevap verilemez. Fakat Epikürosçuların anladıkları mânâda bir tesadüfün (clinamen) varlığı imkânsızdır. Faraza onların anladıkları mânâda tesadüfün var olduğunu kabul etsek, gelişigüzel atılmış zerrelere çokluğundan âlem doğabilir demek lazım gelir. Zamanın ve atomların sayıca sonsuz olduğunu söylemek de bir şey kazandırmaz. Tesadüf sebep yokluğu demek olduğu için, yine tesadüfe dayanacaktır. Bu sayede ulaşılabilecek terkipte gereken unsurları muhafaza etmek lazım gelecektir. Tersine, eğer sebepler türlü safhalar arasında birleşik iseler, İlyada’yı terkip için gereken harflerden bir kısmının ötekilerden ayrılmış ve hareketsiz kalmış olmaları lazım gelecek ve bundan dolayı İlyada meydana gelmeyecektir. Epiküros’un açıklamalarına şu yolda cevap verilebilir: Var olmaya başlayan her şey için sebepler vardır. Ve mekanik sahada sürekli bir dizinin kesintiye uğraması şeklinde bir zorunsuzluk (contingence) yoktur. O halde birbirinden ayrı safhalardan, müstakil hadise dizilerinden bahsedilemez. Atomların sürekli olarak meyledecekleri bütün zümrelenmeler birbirleriyle birleşik ve dayanışmalıdır (solidaire). Böyle bir bağlılığın olduğu yerde tesadüften değil, ancak sürekli sebeplikten bahsedilebilir ve bu tarzda sürekli sebepliliğin hüküm sürdüğü yerde düzen, ahenk, yetkinlik ve

bundan dolayı da gayelilik vardır. Demokritos ve Epikuros'un "talih keşidesi" veya piyango şeklinde gördükleri tesadüfi tabiat hadiseleri fikri, bizi bir nevi idrak bozukluğuna götürmekle kalmaz, aynı zamanda bir mantık oyunudur. Zamanımızda tabiatçılar olguların açıklanmasında bu metodu kullanmaktadırlar; hayat mücadelesi, tabii seçkinleşme fikirleri bunlardandır. Acaba mücadele ve seçkinleşme âlemde bir temizleme midir? Daima sakat ve zayıf olanları temizliyor mu? Bu noktalar şüphelidir. Zayıflardan çoğunun mücadele sonunda devam ettiği görülüyor mu? Farz edelim ki, bütün varlıklar mücadeleye ve seçkinleşmeye tabi olsunlar, fakat onun tesirinin daima menfi olmadığını işaret etmelidir. Acaba mekanistlerin iddia ettikleri gibi en kabiliyetlilerin artışına sebep oluyor mu? Mekanik zıtlıklar ve gerginlikler, karşılıklı çatışma suretiyle ahengi doğuruyorlar mı? Bütün bunlar çok müphem ve şüpheli ihtimallerdir. [\[119\]](#)

Uzviyetin kendiliğinden (spontané) her etki ve tepkisi bizi sırf mekanik açıklama görüşünden uzaklaştırır. Mümkün değişmeler sahası belirsiz değildir veya Epikuros'un mümkün (zorunsuz) birleşmeleri ve terkiplerinin sahası kadar geniş değildir. Çünkü Epikurosçular bile Empedokles'in insan başlı öküz ve buna benzer tabiat galatlarına ciddi gözle bakmayacaklardır. [\[120\]](#) Âlemin mekanik bünyesi dolayısıyla mümkün değişmelerin elverişli değişmeler lehine daralmasına sebep olacak surette, çok kaba bazı kötü şekiller ortadan kalkmıştır.

Darwin'in ilerlemeyi "mesut arıza mahsulü" sayması tabii seçkinleşme ile nasıl uzlaşabilir? Vakıa mekanist görüşün prensipleriyle en çok uyuşabilen ve bu prensiplere uygun neticelere varan Darwin görüşüdür. Eğer uzviyet Lamarck'ın dediği gibi çevresine göre şekil alan plastik bir kendiliğindenlik [\[121\]](#) ise, canlının ihtiyaçları bu ihtiyaçları

tatmine elverişli olan organların teşekkülüne sebep oluyorsa, o zaman canlılar serisinin gittikçe daha kompleks fonksiyon ve bünyeleri kazanmak suretiyle gelişmesine son derecede hayret etmek lazım gelir. Çünkü burada mekanizmden ayrılmış ve gayeciliğe yönelmiş bulunuyoruz. Arızanın sahası çok küçülüyor ve tabii seçkinleşme yalnız menfi bir rol oynuyor. Hasılı hayat mücadelesi kuramının canlılar âleminde her şeyi açıklayamadığını itiraf gerekiyor.

4. Hayatın Gayeliliği

Önce şunu işaret etmek lazımdır ki, yukarı fasıllarda gördüğümüz gibi, hayat mahiyetçe gayecidir (téléologique). Sırf mekanik anlamda bir sebeplikten çıkarılamaz. Vakıa bir uzviyet içinde vukua gelen fiziksel ve kimyasal hadiseler de başka yerlerde vukua gelen hadiselerle aynıdır. Fakat fiziksel-kimyasal hadiselerin zamandaş olması veya art arda gelmesi uzviyet içinde, başka yerlerde rastlanamayan özel vasıflar gösterir. Organlardan her biri ötekilere bağlıdır ve bir uzviyetin gelişme safhalarından her biri öteki safhalara bağlı olarak anlaşılabilir. Claude Bernard'ın araştırmaları bu temel fikre dayanmaktadır ve bundan en küçük uzviyetler bile hariç bırakılmamıştır. Nitekim Kant'ın hayatı “her parçanın karşılıklı olarak gaye ve vasıta vazifesini gördüğü bir olgular ve tikeller sistemi” diye tarifi de bu düşüncelere uygundur.

Yaşama şartları (veya varlık şartları) kanaati, gayeliğin felsefi bakımdan inkârı demek olduğu için, hayatı mekaniklikten çıkarmaya çalışmaktadır. Bir hücrenin yine bir hücreden doğduğu şüphe götürmez bir olgudur. Hayatın gayesi kendi dışında değildir. Hayat bir sanat eseri gibi vücuda gelemmez. O vardır. Nitekim tabiat da bir bütün olarak alınınca, canlı ve dinamik bir varlık gibi görülebilir. Onun için bütün olarak tabiat için de “varlık şartları” görüşü yetemez. Leibniz'e göre mekanizm gayeliliği kuşatır: Fiili her gayeye bir fiili sebep karşılık olarak gösterilebilir. Tabiat tahlil edildikçe, orada mekaniklikten ve şimdiki sebeplerden başka bir şey bulunamaz. Fakat her tahlil soyut ve sunidir. Soyut olan şey ise gerçek değildir. Tabiatdaki en mekanik hadiselerin açıklanması için kitlelere ve kuvvetlere belirli bir yandaş (corollaire) vermelidir. Madde sırf mekanizm, kendi başına bir mekanizma değildir. Ancak özel bir nevi mekanizmdir. Boscotivz olguları açıklamak için unsurlarına özel yerler vermek, aralarına özel nispetler (relation) koymak

zorunda kalmıştır. Başka yerlerde, başka nispetlerde bu açıklama muteber olma vasfını kaybedebilir.

Ayrıca gayeliliği tamamen inkâr edince, hayatta şuurlu gayeler teklif eden insanın durumunu açıklamak güçleşir. “Varlık şartları” doktrini vakıa bunu da açıklamaya çalışmaktadır. Spinoza burada da yine gayelilik aleyhtarlarının başında gelmektedir. Şöyle düşünüyor: “İnsan gayeler tasmin ve teklif eder deniyor. Bu gayeler nelerdir? Onlar aslında bizim arzularımızdan başka bir şey değildirler. Yani bu demektir ki, biz sırf aile hayatı (yuva kurma) arzusunu duyduğumuz için ev kurma gayesine yöneliyoruz. Bazı şeyleri istediğimiz için onlar iyidirler veya bazılarını da istemediğimiz için onlar fenadırlar diyoruz. Fiillerimizin arzu ile tayin edilmesi tamamen bir sebeplik münasebetidir ve arzu burada bir sebeptir. Sınırlı ve sonlu olan zekâlar arzuların sebeplerini bilmezler. Yalnız sonuç halindeki arzuları gördükleri için onları ilk sebep zannederler. Bundan dolayı gayelere yönelme fiili, özel ve nevi (spécifique) bir şey olmayıp bir sebepler serisine indirgenebilir.”^[122]

Eşyayı arzu ettiğimiz için onların iyi olması veya bize iyi göründükleri için onları istememiz Spinoza’nın zannettiği kadar gayeci (finaliste) tezi ilgilendirmez. Gayecilik, şuurlu hayata ait bütün, gayeliliği hareketsiz bir fiile yerleştirmeye mecbur değildir. Hakiki hedef pekâlâ faaliyet ve hayat ve bundan dolayı da şuurun bir kısmı olması bakımından arzu olabilir. Yani arzu kendi başına sebep değil gaye olabilir. Arzunun şüphesiz bir istikameti vardır. Biz şeyleri iyi oldukları için arzu ediyoruz. Şu mânâda ki: Onlar bizim arzularımızı uyandırmamış olsalardı kendilerine iyi denemeyecekti. Böylece, iyilik arzu denilen bir gayeye götüren bir vasıta olacak ve arzu, buna karşılık, mutlak bir iyiliğe çevrilmiş olacaktı. Spinoza’nın düşünce tarzını bu suretle bir gayecilik lehine (biraz değiştirerek) kullanabiliriz. Şuurlu bir varlık kendi mahiyetinin (özünün) beğendiği veya hoş

gördüğü şeyi arzu eder. Fakat burada bu kimsenin gayeciliği nakzettiği anlamı çıkarılmamalıdır.^[123]

Kant gayeliliği dış ve iç diye ikiye ayırmıştı. Dış gayeliliğe insana göre gayelilik (anthropomorphique) de diyor. Ötekini sistem gayeliliği diye ondan ayırıyordu. Onun üzerinde durduğu birinci değil, ikincisi idi. Hüküm Gücünün Tenkidi adlı üçüncü büyük kitabında canlı varlıklar âlemini bu ikinci gayelilik üzerine dayandırıyor. Biz de burada aynı ayırıştan faydalanıyoruz.

Gerek içtimai, gerek hayati oluşlar aynı zamanda hem sebeplik, hem gayelilik kanunlarına tabidirler. Hadiselerle kendiliğindenlik (spontanité) olduğunu açıklayan gayeliktir. Yoksa gayeliliği açıklayan kendiliğindenlik değildir. Hiçbir şeyin sebeplikten hariç olmadığı bir âlemde sebepler yönünde kendiliğindenlik aranabilir mi? Spinoza'ya göre meselenin halli kolaydır. Bir bütüne atfedilen kendiliğindenlik mevhumdur. Ve sırf dış sebeplerin iyi görülmemesinden ileri gelerek verilmiş yetmez bir bilgi halinin neticesidir. Fakat bu bilgi yetmezliğini hiçbir şey ispat etmiyor. Tabiat ilimlerinde bilgi derinleştikçe kendiliğindenlik ve gayelikler daha çok kendini gösteriyor.

Mekanik arzu psikolojisinde sistem, tabiat, mahiyet fikirleri tekrar meydana çıkar. Mekanik psikolojinin bütün gayreti hep gayelilik fikrini psikolojik açıklamalardan uzaklaştırmak noktasında toplanıyor. Halbuki bütün bu gayretler mekanizmin aleyhine dönmektedir. Mekanizm ancak gayeliliğe tamamen zıt olduğu zaman açık bir kavram oluyor. Gayelerle çatışmayan sebeplere gelince, bunlar iki fikrin birleşmesinden doğmuş müphem bir saha teşkil ederler. Gaye ile açıklama, mekanik bir tarzda açıklamayı bir şartla kabul eder: Ötekinin içinde yer alacak olursa. Fakat sırf gayeci bir açıklama düşünceyi doyurmaz. Kant'ın dediği gibi, ilimde dayanabileceğimiz gayelik, yalnızca iç gayeliktir. Olgular bir

bütün, bir sistem halinde toplandığı için, onlardan her biri ötekilerin tesirini aldığı ve onlara karşılık tesir ettiği için burada artık mekanizm üstünde birtakım münasebetler meydana çıkar: Fakat hemen ilave edelim ki, bir sistemde bütünle parçalar arasındaki gayelilik münasebeti sistemin unsurları arasında yine sırf sebeplik (veya mekanizm) münasebetlerinin bulunmasına mâni değildir.

Hasılı tabiat, ilkçağdan beri önümüzdeki bir veri olarak alınmadan önce, suni bir şey gibi alınmaya alışılmıştır. Bundan dolayı tabiatı alete benzetmek, alette hâkim olan mekanik münasebetleri tabiatta aramak çok kolaydır. Homo faber kendi icat ettiği alet vasıtası ile bütün çevresini, hatta sonsuza kadar uzanan bütün verileri açıklama imkânını bulur. Bu imkân mekanik tabiat görüşünü ve mekanizmi doğurmuştur. İlkçağda aletin rolü henüz makine kadar kuvvetli değildi. Fakat 17. yüzyıldan sonra makine insanın tabiattan faydalanmasını, hatta onu kendine tabi kılmasını temin ettiği zamandan beri, tabiatı makine gibi görme imkânları genişledi. Bunun için canlı ve cansız tabiatı mekaniğin kanunlarına indirgeme gayreti başarılı oldu. Bu harekete karşı ilk mukavemetler şuurlu varlıkların makineye indirgenmeyeceği hakkındaki düşünceden geldi; ikinci mukavemet, canlı varlıkların makine ve mekanizm ile açıklanması imkânsızlığına ait delillerle meydana çıktı. ("Biyoloji" bahsinde görmüştük.) Nihayet son mukavemetler doğrudan doğruya madde âleminde geldi. Maddenin mekanik kanunları ile değil, onları da içine alan çok daha geniş elektromanyetik kanunları ile açıklandığı görüldü. Bu gerileme hareketi bir yandan mekanizmin kuvvetini kaybetmesine, bir yandan şuurlu, canlıda, hatta maddenin sistem ve bütün halinde alınışında gaye-sebeplerin (finalisme) tekrar ilim sahasında yer bulmasını temin etti.

Bütün olarak alınınca tabiatın kuramsal akıl

prensipleriyle açıklanamayacağını gösteren Kant oldu. O önce kuramsal akılla ameli arasında bir uçurum açtı. Fakat Hüküm Gücünün Tenkidi'ni yazarak bu uçurumu doldurdu. Bu iki akıl ayrırırlar. Fakat birleşmeleri lazımdır. Zira hürriyet ahlak vasıtasıyla bu âlemde gerçekleşir. O halde bu âlemden ötekine geçmek için bir prensibe ihtiyaç vardır. Bu prensip “hüküm”dür. “Hüküm” burada tabiatı özel kanunlarına göre tanıyan bir meleke gibi anlaşılmaktadır. Zihin tabiata genel kanunları dicter eder. Fakat bizim tabiattaki çokluk içinde birliği görmeye ihtiyacımız vardır. Bu iş de hükmün vazifesidir. Hükmün işini görmesini tayin eden prensip “gayelilik”tir. Bu prensip zihin kavramlarından başka mahiyette bir kavrama dayanıyor. Bu da bir şeyin varlığını mümkün kılan şart olarak konan bir kavramdır. Bu ancak gayeliliğin bir nevidir. Bir nevi daha vardır ki, o belirli bir kavrama bağlı değildir. Ancak bilme gücümüzün belirli bir istidadına bağlıdır. Birincisi asıl gayelilik hükmünü, ikincisi ise “teleolojik” hükmü teşkil eder. Birincisi canlı varlıklara aittir. İkincisi sanat eserlerinde görülür ve estetiğin konusudur. Bizi burada ilgilendiren Kant'ın canlı varlıklarda aradığı ikinci tip gayeliliktir.

Kant Hüküm Gücünün Tenkidi'nin ikinci kısmında asıl gayeliliği inceliyor. Önce, bir şeyin gaye olarak konan başka bir şeye vasıta olarak anlaşılan dış gayeliliği reddediyor. Nitekim bu dış gayeliliği Saf Aklın Tenkidi'nde sebeplilik ve zaman fikrine aykırı olduğu için reddetmişti. Burada iç gayeliliği ele alıyor ki, bu şekil gayelilikte bir şey doğrudan doğruya gaye olarak konmuştur. Bir şey aynı zamanda kendi kendisinin hem sebebi, hem eseri ise, o tabiatın gayesi olarak vardır. Zihnin tasavvur ettiği sebeplik münasebeti daima aynı istikamette giden bir seri teşkil eder. Eser kendi sebebinin sebebi değildir. Buna fail-sebep (cause efficiente) bağlantısı deriz. Fakat serinin bir daire halinde kapandığı ve eserin sebep olduğu başka bir sebeplik bağlantısı da

olabilir. Mesela ev, mülk sahibinin iradının sebebiidir. Fakat irat tasavvuru evin yapılmasının sebebi olmuştur. Bu yeni bağlantıya gaye ve “sebepe bağlantısı” deriz. Zira eser, sebebin sebebi olmuştur. Gaye-sebepleri biz tabiatla, canlı varlıklarda buluyoruz. Canlıda bütün parçaların, parçalar da bütünü karşılıklı sebebiidirler. Çünkü parçalar bütünü, bütün de parçaları meydana getirir. İşte canlı ile insanın yaptığı makine arasındaki esaslı fark buradadır. Canlı varlık basit bir makine değildir. Onun teşkil edici bir kuvveti vardır ki, basit mekanizmaya benzetilemez. Tabiat canlı olması bakımından insan sanatına ve mekanizmaya kıyas edilemez. Zira insan eserinin dışında sanatkâr vardır. Tabiat ise kendi başına işler.

Canlı varlıklar “mekanizm” ile değil “finalizm” ile açıklanabilirler. Şüphesiz bu prensip tecrübeden doğar, fakat zaruri ve evrensel oluşu gösterir ki, onun a priori bir temeli vardır. Bitki ve hayvanları inceleyenler bu sahada boşuna hiçbir şeyin bulunmadığı prensibine ulaşırlar. Cansız tabiatı inceleyenler de orada hiçbir şeyin tesadüfi olmadığı prensibini bulurlar.

Tabiattaki bu gayelilik prensibini nasıl elde ediyoruz? Model olarak insan zihnine üstün bir zihin fikrinden hareket ediyoruz. Bizim zihnimiz muhakeme ile işler, discursif’tir. Parçalardan bütüne doğru gider. Fakat bir de sezgi (intuition) ile işleyen, bütünü parçaları ile birlikte kavrayacak olan başka bir zihin fikri vardır. Bütünü sezgi ile kavrayamayınca, ancak “bütün” tasavvurundan hareket edebiliriz ve bu düşünceden başlayarak parçalara doğru gideriz. Böylece gayelilik fikri, bizde mutlak zihin bakımından soruyu ele almak için yaptığımız gayreti gösterir.

Biz finalizm prensibini olduğu kadar mekanizm prensibini de kullanabiliriz. Tabiatın bütün hadiselerini mekanik olarak açıklamak bazı şartlar altında zaruri bile olabilir. Bununla

beraber mekanik açıklamanın canlı varlıklar sahasında yetmez olduğunu da söylemeye mecburuz. Hiçbir fizik âlimi bir yaprak parçasının doğuşunu mekanik olarak açıklayamayacaktır. O halde mekanik açıklamayı teleolojik ve finalist bir açıklamaya tabi kılmalıyız. Bu iki prensip arasındaki ahenk meselesine gelince, aklımız bunu halledemez. Çünkü bu ahengin düğümü nouméne sahasında, yani duyular-üstü makul (intelligible) âlemdedir. Fakat mekanizm ile finalizmin birleştikleri nouméne sahasına ait gerçeği kavrayan, sezgi sahibi yüksek bir zihin tasavvur edebiliriz.

Bundan sonra Kant dış gayelilik fikrine dönüyor. Canlı varlıkların bir gayesi olduğunu kabul ettiği için, Kant onların niçin var olduklarını soruyor. Tabiatın gayesinin ne olduğu sorusu da burada kendiliğinden meydana çıkıyor. Biz bu ulvi gayeyi tabiata tabi olması bakımından değil, duyu-üstü âleme ait olması yani hürriyeti bakımından insanda buluyoruz. Ahlaki varoluş olan insan varlığın hikmetini (akli sebebini) de kendinde taşımaktadır. Ahlaki varlık olması bakımından insan bütün tabiatın kendisine tabi olduğu üstün hedeftir. Böylece Kant Pratik Aklın Tenkidi'nde varmış olduğu Allah fikrine dönüyor. Tabiatın son hedefinin insanın hürriyeti olduğunu kabul edince, biz Allah'ın bütün halindeki tabiatı ahlaki bir hedefe tabi kılmaya kadir bir kanun kurucu olduğunu tasavvur ediyoruz. Böylece, en geniş hakikati ile Allah fikrine yükseliyoruz. Vakıa Allah'ın varlığını kabul etmemizin hakiki temeli "Pratik Akıl" olduğu muhakkaktır. Pratik akıl tarafından icat edilmesi dolayısıyla gayelilik (téléologie) Allah'ı ahlaki bir hedefe göre tabiatı meydana getiren üstün varlık diye tasavvur eder.

Hüküm Gücünün Tenkidi'nde Kant bilgi ve ahlak sahalarına tabiat bütünlüğü, canlı olarak görülen âlem, estetik sahalarını katmak suretiyle sistemini tamamladı. Tabiat burada Saf Aklın Tenkidi'nde olduğu gibi hadiseler ve görünüş olmaktan

çıkartır; mahiyet, öz ve nouméné olur. Bu mânâda kavranınca bir tabiat metafiziği meydana gelir. Artık tabiat ilimlerinin parçalar halinde görüldüğü, yalnızca sebeplik münasebetine indirgendiği mekanik ve cansız tabiat yerine, karşımızda şimdi metafizikçi bir görüşle tabiat âliminin ve sanatkârın kavradıkları gaye, vasıta ve sistem olarak, bütün olarak ele alınan tabiat, canlı tabiat vardır. İşte Kant'ın bu tabiat metafiziğidir ki, daha sonra Schelling felsefesinin gelişmesine imkân vermiş ve zamanımızdaki organik tabiat görüşlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır.

VII

İnsan ve Çevresi

1. Felsefi Antropolojinin Felsefedeki Yeri

17. ve 20. yüzyıllarda mekanizmin ilim ve felsefede oynadığı büyük role karşılık, zamanımızda varlığın çeşitli derecelerini aynı prensiplerle açıklama imkânının kaybolmasından ibaret yeni bir görüş meydana çıktı. Yeni felsefe eski dogmatik metafizik gibi aynı mantıki prensiplerle bütün varlığı açıklama iddiasında değildir. Tam tersine, varlığın dereceleri arasında irrasyonel uçurumlar olduğunu görmektedir. Bir varlık derecesinden ötekine aynı prensiplerle geçmenin, bütün varlık derecelerini aynı metotlarla açıklamaya çalışmanın imkânsızlığını, varlık dereceleri arasındaki indirgenemez boşlukların irrasyonel mahiyetinin mantığımızla halledilemediğini itiraf etmiştir. Yeni ontolojinin araştırma yolu yeni ilmin gelişmeleriyle de muvazi gitmektedir.

Bu araştırmaların en mühim eseri insan probleminde kendini gösteriyor. Eski felsefede insan, ya ilimlerin tamamen dışında müphem bir metafiziğin dönüm noktası olarak kalır, yahut mekanik açıklamalar içerisinde eritilen bir “sahte problem” halini alırdı. Bugün ise, madde, bitki ve hayvan gibi, varlığın başka dereceleri arasında, onlardan mahiyetçe ayrı bir varlık tabakası olarak görülen insan, yeni bir tarifle felsefe ve ilmin merkezi konusu halini almıştır. Max Scheler İnsan ve Tarih^[124] adlı eserinde bu meseleyi şöyle koyuyor:

Zamanımızın bilhassa hallini beklediği en mühim mesele felsefi antropoloji meselesidir. M. Scheler bu suretle insanın eidetik^[125] bünyesi ve mahiyetinin (özünün) ilmini anlıyor ki, burada tabiatın muhtelif tabakaları ile (maden, bitki, hayvan) ve her şeyin prensibi ile münasebeti, insanın özünün metafizik menşei ve fiziki, ruhi ve manevi bakımlardan başlangıcı, ona tesir eden ve kendisinin tesir ettiği kuvvetler, biyolojik, psikolojik, manevi ve içtimai gelişmesinin başlıca istikametleri ve kanunlarını kastediyor. Ruhla beden, yani psişik

ile fiziksel olgular arasındaki münasebetler ve geist (esprit) ile hayatın münasebetleri bu araştırmalara giriyor. Konusu insan olan bütün ilimlere -tabii ve tıbbi ilimlere, tarihten önceye (prehistoria), etnolojiye, tarihi ve içtimai ilimlere- yalnız bu tarzda anlaşılan bir antropoloji hakiki bir felsefi temel ve aynı zamanda belirli ve müspet araştırma konuları verebilir.

İnsanın özü (mahiyeti) ve “menşei”ne dair fikirler hiçbir zaman bugünkü kadar müphem, belirlilikten uzak ve birbirine zıt manzaralar almış değildir. İnsan problemi uzun yıllardan beri filozofları ve ilim adamlarını hararetle meşgul etmektedir. Devrimiz tarihi zamanlar içerisinde, yani takriben on bin seneden beri insanın kendi kendisi için hakikaten bir “problem” olduğu ilk devirdir. Bu devirde insan vakıa ne olduğunu bilmiyor, fakat bunu bilmediğini biliyor. Bu meseleye ait bütün geleneklerden zihni boş bir levha haline getirmek hususundaki kati kararı ve “insan” denen varlığı en büyük metotlu ayırma ve en canlı hayret duygusuyla ele alma cehdi sayesinde sağlam kanaatlere ulaşılabilir. Fakat bu tarzda zihni boş bir levha haline getirmenin ne kadar güç olduğu malumdur. Bu yükten yavaş yavaş kurtulabilmek için biricik yol, bu kategorilerin insan zihninde doğuş sırasını aramak ve onlardan haberdar olmak suretiyle tesirlerinden kurtulma yoludur.

İnsanın kendi kendisinden haberdar oluşunun veya insanın kendisi hakkında fikir edinmesinin tarihi, kendi kendisini nasıl duyduğu, hayal edindiği, varlığın muhtelif tabakalarıyla arasındaki münasebetleri nasıl tasarladığı hakkındaki düşüncelerinin tarihi, insanın “mitik,” teolojik, felsefi kuramlarına ait tarihinden önce gelmelidir. Scheler bu konuda teferruata girmeden önce bu tarihin, bahsettiği “antropoloji”ye giriş vazifesini görebileceğini söylüyor. Ona göre bu tarih insanda kendi varlığı hakkındaki şuurun artması ve genişlemesi tarihidir. Bu hareket devamlı bir ilerleme gösteriyor,

şurada burada rastlanan gerilemeler bu esaslı genişleme istikametine nazaran önemli değildir.

Kendilerini çevrelerindeki bitki ve hayvanlar âlemi ile bir gören, onlarla aralarında sıkı ve kaynaşmış bir rabıta olduğuna inananlar, yalnız “iptidai” dediğimiz insanlar değildir. Hint kültürü kadar yüksek bir kültür dahi, insanın bütün canlılarla birliği duygusuna sahip bulunmaktadır. Orada da bütün varlıklar (bitki, hayvan, insan) aynı seviyededirler. Bu adeta varlığın “geniş bir demokrasisi” gibi görülebilir. İnsanla öteki canlıların kati surette ayrılışına ancak klasik Helenizm’in zirvesine ulaştığı devirde rastlıyoruz. Çünkü yalnız orada insanı başka varlıklardan ayıran logos, akıl veya ruh (geist) fikri meydana çıkmıştır. Bu prensip insanı bütün varlıkların üstünde hâkim kılan ve onu tanrılarla bir seviyeye yükselten prensip gibi görülmüştür. Çünkü insandan başka hiçbir varlık bu prensibe sahip değildir. Hristiyanlık “insan-tanrı” telakkisi ile ve insanı Tanrı’dan getiren görüşü ile bu bakımdan insanın kendi kendisi hakkındaki şuurunda yeni bir ilerleme teşkil eder.^[126] Bu kanaat, insanın göksel menşei hakkında başka dinlerde de rastladığımız kanaatin Akdeniz medeniyetinde yaygın olan şeklidir.

Modern düşüncenin başlangıcı ortaçağın insana benzetme temayülünden (anthropomorphisme) gittikçe kurtulmaya çalışmak, ona isyan etmekle beraber, insan tarafından kendi varlığının keşfi, tarihte ileri doğru yeni bir hamle teşkil eder. Copernicus’un tezinde insanın kendine verdiği değeri alçalttığı, düşürdüğü kanaati çok yaygın bir hatadır. Dünyanın yeni astronomik görülüşünün en büyük filozofu ve rehberi olan Giordano Bruno buna tamamen zıt bir duyguyu ifade etmiş bulunuyordu: Copernicus âlemde yalnız yeni bir yıldız keşfetmekten başka bir şey yapmamıştır. Bu da dünyadır. Bruno en heyecanlı anında şöyle diyordu: “İşte biz de gökyüzünde bulunuyoruz! Artık kilisenin göğüne ihtiyacımız

yok. Tanrı âlem değildir, fakat daha ziyade âlem Tanrı'dır." Bruno veya Spinoza'nın kozmossuz (acosmique) panteizminin esası bu idi. Allah'a tabi olarak var olan bir âlem, âlemin ve ruhun yaratılması hakkındaki ortaçağ düşüncesi bu yeni görüşe göre yanlış idi. Yeni zihniyetin mânâsı burada toplanıyordu. İnsan şüphesiz kendisini yalnızca güneşin bir küçük peykinin sakini olarak görmeye başlıyordu. Fakat akıl tabii idrak üzerinde muzaffer olma ve onu değiştirme gücüne sahip idi. İşte varlığı hakkındaki şuurunu ve değerini canlandıran nokta da burası idi.

Bundan başka modern felsefe Descartes'tan beri Yunanlılardan farklı olarak akıl ile Tanrı arasında yeni tipte esaslı bir münasebet görüyordu. Duns Scotus ve Suarez bu suretle insanın metafizik derecesini yükseltmişler ve onun manevi ruhuna Saint Thomas'ın ancak meleklerle verdiği birtakım yüklemeler vermişlerdi. Bunlar da suret-i müfaraka (forma separata) ile cevher-i tam (substantia completa) idi. İnsanın ferdi bir ilk madde (prima materia) olmaksızın "teşahhus"u (individuation) yalnız manevi varlığı sayesinde meydana çıkan teşahhus bunun neticesi idi. Fakat Descartes'ın düşünceye cogito ergo sum'u ile hâkim mevkiiini vermesinden beri, insan bir hamlede kendi varlığından daha geniş bir şuur derecesine yükseldi. Kendisi şuuru ve Allah şuuru -ki evvelce 18. ve 19. asırların büyük mistikleri birleştirmeye çalışmışlardı- Descartes'ta birbirine o kadar nüfuz etmiştir ki, âlemin varlığı hakkındaki bir akıl yürütme ile Allah'ın varlığına yükselmeye artık ihtiyaç kalmamıştı. (Bu tarzda muhakeme yürüten Saint Thomas'tır.) Tam tersine, âlem bile önce tabii nur vasıtası ile veya kendini bizzat Allah'ta doğrudan doğruya bilen bir akıl vasıtası ile ispat edilmişti. İbn Rüşd'den Hegel ve Edouard Von Hartmann'a kadar, Spinoza'dan geçmek üzere bütün panteizm, insan ruhu ile ilahi ruh arasındaki kısmi aynılığı esaslı tezlerinden biri haline getirdi. Nitekim Leibniz'e göre de insan

küçük bir Allah'tır.

Halbuki felsefi antropolojinin başlıca sorularından biri insanın kendisi hakkındaki şuurunun birdenbire artışının hakiki mânâsı üzerinde düşünmektir. Scheler çok kesin bir antitez halinde problemi şöyle koyuyor: Bu artışlar, insanın gittikçe daha büyük bir derinlikle ve hakikatle bütün varlık içerisindeki objektif durumunu (situation) kavradığı bir süreci temsil ediyor mu? Yoksa bunlar gittikçe vahimleşen bir hastalığın arazları olan tehlikeli bir vehmin (illusion) gelişmesini mi ifade ediyorlar? Bu iki problemi burada Scheler tamamen bir yana bırakıyor.

“İnsanın kendisi hakkındaki şuurunun tarihi ile kendi kendisi hakkındaki hükmünü nakletmek istemiyoruz,” diyor. Burada onun aradığı, yalnızca geniş bir antropolojik felsefi tetkike giriş mahiyetindeki bilgileri vermek ve bu mühim soruya ait şimdiki fikri vaziyeti aydınlatmaktır. Bunun için de bugün aramızda, Batı kültürü çevresinde hüküm süren insanın özüne ait muhtelif telakkileri mümkün olduğu kadar sarih olarak tarif etmeye çalışıyor. Bu suretle insanın kendisi hakkındaki beş esaslı tasavvur tipini ayırıyor. Bu telakkilerden her birine mantıkça çok açık olarak belirli bir tarih nevinin, yani insanın geçmişine dair tasvirin nasıl bağlandığını gösteriyor. Ayrıca bu beş görüşten herhangi birine daha fazla bağlandığı hakkında, okuyucunun hiçbir yanlış düşünceye kapılmamasını da rica ediyor.

Antropoloji ile tarih ilminin münasebeti meselesi üzerinde bir parça daha durduktan sonra bu tipleri izaha giriyor. Ona göre zamanımızda sosyoloji cereyanları ve tarih telakkileri arasında mevcut olan bu kadar taşkın mücadelelerin başlıca sebebi, onlardan her birinin insanın özü, bünyesi ve menşei hakkında birbirinden çok farklı kanaatlere sahip olmasıdır. Zira her tarih kuramının prensibi, belirli bir antropoloji tipi içinde bulunmaktadır. Bu antropoloji tipi tarihçi, sosyolog veya tarih

filozofu tarafından fark edilsin veya edilmesin, daima onun kuramı üzerinde bariz tesirini gösterir. Halbuki insanın mahiyeti hakkında edindiğimiz bu fikirlerden önce hiçbir nevi birlik mevcut değildi. İnsan telakkilerini ve onların bugünkü Batı kültüründe hâkim olan yerini en sarıh, en bariz ideal tiplere indirgemekle iktifa edecek olursak, bu tipleri daha derinden tetkik ettikçe antropolojik görüşün bu kuramları nasıl doğurduğunu anlamak kolaylaşır. Hasılı Scheler'e göre felsefi antropoloji, yani insan telakkilerinin tahlili, bize insandan doğan bütün kuramların dünya görüşlerini, felsefeleri açıklayabilmek için lazım gelen anahtar verecektir.

Bu beş fikirden üçü genel kültüre aittir ve çok iyi biliniyorlar; diğer ikisine gelince, bunlar oldukça yakında teşekkül etmiştir. Bariz karakterleri henüz ilmi kültür çevrelerince tamamen bilinmemektedir. Fakat bu fikirlerden her birinin yandaşı olan (corrélât) insanın geçmişine ait ayrı bir tasavvur da vardır.

2. Yunan ve İbrani İnsan Telakkisi

1) İnsan hakkında Yahudi ve Hristiyan dini çevrelerinde hâlâ hüküm sürmekte olan birinci fikir felsefe ve ilmin değil, dini imanın mahsulüdür. Bu fikir Judaisme'in, çok kompleks bir neticesidir ki, bunlar Ahdiatik (Tevrat) ve Ahdicedit'te (İncil) görülen vesikalara dayanmaktadır. Bu görüş insanın kişisel bir Allah tarafından ruhu ve bedeni ile beraber yaratılışını ve ilk çift olarak dünyaya gelişini, yeryüzü cennetinde yaşayışını, asi bir meleğin iğfali ile cennetten kovuluşu ve sukutunu, daha sonra iki mahiyeti ile birlikte^[127] insan-tanrının kendini feda ederek insanları kurtarmasını,^[128] bu suretle elde edilen tamir ve ıslahını çok renkli bir ceza ve ahireti (eschatologie) ve ruh denen şeyin hürriyetini, şahsiyetini, maneviyetini, bedenini öldükten sonra dirilmesini, ahiret gününü (mahşeri) vs.'yi tasvir eden bu Yahudi-Hristiyan kadrosu içinde özel teolojik birtakım antropolojiler (tarih felsefesindeki uzantıları bakımından birbirinden çok farklı olmak üzere) yer bulabilirler: Mesela "sukut-u Âdem"e verilen mânâ bakımından. Nitekim Yahudi-Hristiyan imanının antropolojisi insanın geçmişi hakkında birçok tefsirlere kapı açmıştır. Bunlar Augustinus'un Allah'ın Sitesi adlı eserinden başlayarak, teolojik düşüncenin en yeni temayüllerine kadar gelebilir. (Otto Von Freysing ve Bossuet'nin teolojik görüşlerinden geçmek üzere).

Scheler'e göre, muhtar bir felsefe ve ilim için bu dini antropolojinin önemi olmadığını söylemeye ihtiyaç yoktur. Zaten duyarlılığı ve düşüncesi karışık şeylerden nefret eden kimse, bu derin mythos'un görünüşte rasyonel olarak kabul ve müdafaa edildiğini görmekten dolayı azap duyar. Fakat burada bu mythos'un bütün insanlar üzerinde ne derece derin tesiri olduğunu da ayrıca işaret ediyor. Bu gibi şeylere dogmatik olarak inanmayan kimse dahi, kendisi hakkındaki şuurun bu nevi ve bu

şekline karşı alakasız kalamaz. Zira yüzyıllarca müddet insan kafasına ve ruhuna kudretle hâkim olmuş bulunan bir hayat şeklinin bugün de fikirlerde kudretle yaşamada devam ettiğini görüyoruz. Mesela bir gün sukut ve irsi hata mythos'unu psikoloji bakımından doğuran iç kıvrantısı veya kâbusu, bir ruhi hastalık halinin yaşanmış tecrübesi, bugün de inansın veya inanmasın, bütün Batı insanlığı üzerine çok ağır bir surette tazyik etmektedir. Henüz insanı bu yeryüzü azabından kurtaracak, Yahudi ve Hristiyan dünyasına has fikirler bütününün teessüri kaynağı olan bu temel iç kıvrantısını tedavi edecek olan tarihin büyük psikanalizcisi daha ortaya çıkmamıştır.

Bugün de hâlâ aramızda revaçta olan insan hakkındaki ikinci fikir Yunanlıların, eski Yunan sitesindeki burjuvazinin icabıdır: İnsanın kendi kendisini değerlendirmesi tarihinin en mühim ve en kaba neticelerinden biri olan bu keşfi başka bir kültür değil, ancak Yunanlılar yapabilirlerdi. İyi bildiğimiz bir formülle ifade edecek olursak, bu bilen insan (homo sapiens) tipidir. Onun kavram ve felsefe halinde karakteristikleri ilk önce en büyük sarahatle ve açıklıkla Anaksagoras, Platon, Aristoteles tarafından meydana çıkarılmıştı. Bu fikir insanla hayvan ve genellikle tabiat arasında kati bir ayrılık yaptı. Burada insan yanlış olarak çok defa söylendiği gibi kendine en çok benzeyen hayvanlardan, mesela antropoid maymundan sırf ampirik bir metotla ayrılmış olmuyordu. Zira böyle bir ayrış morfolojik, fizyolojik ve psikolojik muhtelif vasıfların mukayesesinden çıkarılmış olacaktı. Bu metot ise asla insanı hayvana zıt olarak koymaya imkân vermeyecekti. Yalnızca seçilen misallerden şempanzeden, orangutandan, şark memleketlerinin maymunundan onun nasıl ayrıldığı vasıflarıyla gösterilmiş olacaktır. Şempanzenin mesela kurbağa veya yılandan ayrılışına nazaran, insanın şempanzeye nispet edilecek derecede daha fazla

benzediği meydana geldiği için, bu metot asla gelenekçi insan fikri ile ondan önce gelen hayvan fikrini teşkil için hiçbir sebep ve hikmet vermiş olmayacaktır. Tarihte hâkim olan adi dilde sık sık kullandığımız insan telakkisi büsbütün başka bir teşekkül kanunundan ileri gelmektedir. O kendinin tazammum ettiği Allah fikrinin ve insanda Allah'ın imajını (kopyasını) gören bir kanaatin neticesidir.

Klasik Yunan felsefesi ilk defa olarak bu insan fikrini meydana getirmiştir. Esasında form ve madde kategorilerine başvurmak suretiyle her mevcudu biyolojik bir tarzda tefsir eden bir felsefenin kenarında (form müspet ve aktif unsur, fikirlere bağlı unsur; madde de menfi ve pasif unsur olmak üzere) insan ilk defa tabiatın bütün öteki varlıklarına üstün olarak kendini görmeye başlamıştır. Fakat sabit ve bütün neviler gibi ezeli olan insan nevi, kendine mahsus, faal (tesirli), bitki ve hayvanların nefslerine ait iptidai amillere (agent) irca edilemeyen bir melekeye sahip olmalıdır. Bu da akıldır (ratio). Akıl, insanı önce varlığın ne olduğunu bilmeye, sonra Allah'ı, âlemi ve kendi kendisini tanımaya kabiliyetli kılar. Poiei ve prattii'yi ("pratik") üstün dereceye çıkarmasına ve temaşa^[129] halinde cinsdaşlarına karşı iyi hareket etmek, yani bir ruha mahsus olan bu melekeyi en tam şekilde geliştirecek bir tarzda yaşamak imkânını ona verir. Fakat Platon'dan stoacılar kadar^[130] daima aynı insan prensibi varlıkla bu zihni temessül halini gerçekleştirir. Bu kavram, Yunan tarihinin başından beri bütün çağlarda derece derece gelişmiş, modern cemiyetlere kadar gelmiştir. İnsanda akıl denen şey ilahi "logos"un veya "nous"un kısmi bir fonksiyonu gibi görülmüş, ilahi "logos"un veya aklın fikirlerin kudretiyle tesir ettiği, bu âlemdeki akılları, nefsleri ve bu âlemin düzenini daima meydana getirmekte olduğu kabul edilmiştir. Bu gelişme bir yaratıcı ameliye halinde değil, sırf ezeli bir hareket ve organizasyon prensibi gibi anlaşılmıştır.

Burada aşağıdaki dört noktaya özel bir önem vermemiz lazımdır:

1) İnsan kendisinde, bütün tabiatın sübjektif olarak sahip olmadığı ilahi bir mahiyet (öz) amiline sahiptir.

2) Âlemi ezeli olarak kuran ve düzenleyen bu amil, bu iktidar (akli bir tesir ile "kaos"u, iptidai maddeyi "kozmos" haline koymak suretiyle) ontolojik bakımdan veya hiç değilse prensip bakımından bir ve aynı şeydir: Bundan dolayı aklın âlemi bilmeye tam istidadı vardır.

3) Logos olmak bakımından (Aristoteles'de "cevheri formlar" sahasını teşkil etmek üzere) ve insan akli olmak bakımından bu amil hayvanla insanda ortak olan temayüllerin ve duyuların yardımı olmaksızın kudretini gösterir ve fikri muhtevasını gerçekleştirir ("ruhun iktidarı", "fikre mahsus kuvvet" vs.).

4) Bu amil tarih boyunca kendi kendinin aynı kalır. Kavimden kavime, içtimai sınıftan sınıfa değişmez ve daima aynıdır.

Halbuki Aristoteles'den Kant'a ve Hegel'e kadar hemen her felsefi görüşün, mühim istihalelere rağmen, bu insan kuramının dört temeline ait hiçbir noktayı değiştirmemiş oldukları üzerinde ısrar etmek lazım gelir. Bunlar Aristoteles'in, Aquinolu Thomas, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Malebranche vs.'nin kendilerini ayıran fikirlere rağmen, üzerinde birleştikleri noktalardır. Bu tezler panteizm-teizm şeklindeki antitezden tamamen müstakil kalırlar. Önce Stoacı şeklinde, sonra ortaçağın başında Platoncu ve Augustinusçu şeklinde, yukarı ortaçağda Aristotelesçi, Thomasçı şeklinde bu tezler büyük bir tarihi kudret kazanmışlardır. Çünkü ilahiyat (théologie) onlara başvurmak suretiyle, onlar insan hakkındaki dini fikir dediğimiz yukarıki telakki ile karışmışlar ve türlü şekillerde melez tipler, sentezler meydana getirmişlerdir.

Sonradan geniş kültür çevreleri dogmaların muhtevasına inanmaktan vazgeçtiği zaman, bu homo sapiens telakkisi hâkim felsefe halini aldı ve en büyük zaferini “Aydınlık” (Aufklärung) devrinde kazandı. ^[131]

Bu doktrini vücuda getiren yukarıki dört tezden yalnız birisi istikrar tezi, aydınlık felsefesine zıt olarak Kant’tan sonraki felsefenin en kudretli şahsiyeti (ve aynı zamanda tarih ilmi için de en tesirli şahsiyeti) tarafından hücumu uğradı ve yenildi. Hegel, Tarih Felsefesi’nin giriş kısmında şöyle diyor: “Felsefenin genel tarihe getirdiği biricik fikir basit akıl fikridir. Aklın âleme hâkim olduğu ve bundan dolayı da universal tarihin rasyonel (aklı) olduğu fikridir.” Burada biz biraz önce saydığımız tezlerden üçünün devam ettiğini, hatta en müfrit gayri şahsi panlogisme derecesine çıkarıldığını görüyoruz. O derecede ki, insan akli ile ilahi akıl birbirinin aynı addediliyor. Akıl her şeyi açıklıyor ve kucaklıyor. Fakat nispeten yeni olan cihet şurasıdır ki, insan ezeli olarak var olan şeyi ancak bir oluş süreci içinde kavrar ve kavramalıdır ve ancak bu yönden o hayati temayüllere ve tabiata üstün olan hürriyetinin şuuruna ulaşır. Böylece Hegel beşeri aklın sabitliğini inkâr ediyor demektir. O sübjektif bir kategori şekilleri tarihi ile insan ruhunun gelişme tarihini ayırır ve bu yalnızca aklın eserlerinin birikmesi tarihi değildir. İnsan ruhunun (zihninin) bu ilerleyişi, Hegel’e göre insan mahiyetinin biyolojik değişmesinden müstakildir. Bu süreç boyunca ezeli tanrılık (uluhiyet) insanda kendi kendisinden ve kendisinin ezeli kategorilerinden haberdar olur. Hasılı Yunanlıların logos’u burada hareket haline girmiştir ve artık tarihe aittir. Arzular ve ihtiraslar ancak logos’un hizmetkârları olurlar. “Idée’nin hilesi” halinde, yani ilahi fikrin maharetle seçilmiş aletleri olarak işe karışmaktadırlar. Onlar yardımıyla idée, gayesine ulaşır; bir ahenk ve muvazene uyandırır. Ve o kendinde tarihin ilahi diyalektik sürecini düşünen Allah’ın sarhoş filozofundan başka

kimse tarafından bilinmemektedir.^[132] Burada oluşu aktif bir surette meydana getiren insanın şahsi hürriyeti veya otoritesi yoktur. Başkanın orada evrensel ruhun sözcüsü olmaktan fazla bir değeri yoktur. Hegel'in bu doktrini homo sapiens tipinde doğmuş olan en büyük ve en ifadeli son tarih felsefesidir.

Max Scheler, bu üçüncü insan tipinden doğan felsefi ve tarihi görüşleri bu suretle tahlil ettikten sonra, bu noktaya dair bir işaretle daha bulunuyor: Bu homo sapiens telakkisi bir gün geldi ki, Avrupa'nın gözünde en tehlikeli fikir gibi görülmeye başladı. Bununla beraber akıl, bazı ihtiyati kayıtlarla beraber, bizim gözümüzde bir Yunan icadından başka bir şey değildi. Bu kuvvetli tenkidi yapan bilhassa iki düşünür olmuştur ki, bunlar da Wilhelm Dilthey ve Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche düşüncenin şey ile uyuşması diye tarif edilen klasik hakikat fikrinin mantıkça spiritüalist Allah kavramına bağlı olduğunu ve onunla beraber kaybolduğunu ileri sürmüştü. Ona göre bu, kendisinin dionysiaque kötümserliğinin^[133] darbeleri ile yıkmaya çalıştığı bir zühti idealden (idéal ascétique) ibarettir ki, Kudret İradesi (Volonté de puissance) adlı eserinde, bütün düşünce şekillerinin yalnızca insanda kudret iradesinin aletleri olduğunu açıklayan kendi bilgi kuramında bunun prensiplerini vermiştir. "Allah ölmüştür" önermesini sükûnetle kabul ettikleri halde, hayatlarında ve çalışmalarında ancak Allah'ın var olduğu kabul edildiğine göre yaşayan ve çalışan ilim adamlarından farklı olarak, Nietzsche "asıl hakikat" dediği şeyin anlam ve değerinin radikal sorusunu ortaya koydu. Wilhelm Dilthey aynı fikri şu sayfada ifade etmektedir: "Rasyonalizm zamanımızda başlıca Kant mektebi tarafından değerlendirilmiştir. Bu doktrinin babası Descartes'tır. O ilk defa olarak zihnin (intellect) mutlak hâkimiyetini göstermişti. Bu hâkimiyetin dayanak noktası devrin dini ve metafizik kanaat ve hükümlerinin toplamı idi. Nitekim bunlara Locke'ta, Newton'da, Galilei ve Descartes'ta

rastlanır. Akıl burada âlemin kuruluşunun prensibi gibi kabul edilmiş, yoksa geçici (épisodique) bir dünya olgusu gibi alınmamıştır. Bununla beraber bugün kimse bu muazzam metafizik arka planın bir bedahet teşkil etmediğini kabullenemez. Bu anlamda birçok şeyler tesir etmiştir. Tabiatın tahlili gerçeğin prensibi olarak kurucu (inşa edici) akla başvurmayı lüzumsuz bir hale getirdi. Laplace ve Darwin en basit şeklinde bu perspektif değişmesini temsil ediyorlar. Aynı tahlil bugünkü ilmi sağduyuyu (sens commun) tabiatı daha üstün bir düzene bağlamanın lüzumsuz olduğu hükmüne götürdü. Bu iki şekil değiştirmesinden bir üçüncüsü de çıktı: Dini düşüncenin yaratıcı ile yaratık arasına koyduğu bağlantı artık bizim için baskı yapan bir olgu değildi. Bütün bunlardan şu çıkıyor ki, Descartes tarafından kabul edilen hüküm, aklın yeryüzünde, belki de başka yıldızlarda tabiatın meydana getirdiği fani bir özellik olduğu fikri a priori olarak reddedilemez. Filozoflarımızdan birçoğu bu tezle mücadele etmektedirler. Fakat onlardan hiçbiri aklın bütün kâinatta temel olduğunu apaçık olarak kabul edemiyor. Ve böylece bu aklın düşünce yardımı ile gerçeği fethetmesi artık bir varsayım veya postuladan fazla bir şey değildir.”^[134] Dilthey ve Nietzsche’nin görüşlerini anlattıktan sonra M. Scheler homo sapiens fikri ile asla uzlaştırılamaz olan, insan hakkındaki başka iki görüşü de anlatıyor. Bunlardan biri “dyonisiaque insan” telakkisidir ki, homo sapiens’in ezeli fikirleri kavramak için temayülleri ve duyular hayatını kadro dışına attığı zamanki kadar şuurlu bir teknikle, bu sefer tam tersine ruhi hayatı yaratıcı tabiatla birleştirmek için, natura naturans ile fiilen aynılaşmak için (sarhoşlukla, dansla, narkozlar vasıtasıyla) akli kadro dışına atmakta ve atıllaştırılmaktadır. Burada biz aklın bir hayat hastalığı olarak tasvir edildiği ve insanı tabiat ve tarihin yaratıcı kuvvetlerinden ayıran bir hastalık gibi görüldüğü antropolojik

bir sezgi ile karşılaşırız. Bundan sonra da homo sapiens ile daha az uzlaşmaz olmayan homo faber görüşü ile karşılaşırız ki, bu da insanda orijinal manevi bir prensibin varlığını inkâr eden pozitivizm tarafından müdafaa edilmiştir.

3. Natüralist İnsan Telakkisi

Scheler önce bu sonuncuyu anlatıyor: Aramızda hüküm süren üçüncü ideoloji natüralist ve pozitivist doktrinler ve daha sonra da pragmatist doktrin tarafından temsil edilmektedir. Homo faber fikrinin kısaca formülü bunu ifade edebilir. Bu ideoloji bir antropoloji tipinin bütün esaslı problemlerini içine alır. O da homo sapiens'ten ne kadar farklı olmak mümkünse, o kadar farklıdır. Homo faber kuramı insanın kendine has bir akıl melekeseğine sahip olduğunu inkâr etmekle işe başlıyor. Burada insanla hayvan arasında mahiyet farkı yoktur, yalnızca derece farkı vardır. İnsanlık hayvan nevinin özel bir dalından başka bir şey değildir. Onda da genel hayvan nevinin bütün birleşik vasıfları, bütün canlılara mahsus olan kanunlar görülür. Yalnız şu farkla ki, insanda bu vasıflar çok daha büyük bir komplekslik gösterirler. Bu fiziki sahada, ruhi sahada, hatta güya “noetik” denen sahada da böyle diye kabul edilir. Ruhi ve manevi âleme ait olan her şey burada hayati temayüllerle, duyu izlenişleriyle ve onların doğuşuna ait (génétique) müştakları ile açıklanmaktadır. “Ruh” (esprit) diye adlandırılması istenen şey (zahirde temayülden ayrı olan) isteme ve gayeler koyma yetisinden, değerlerin kavranması ve değerlendirilmesinden ibarettir.

İnsan ilk önce akıllı bir varlık değildir. Mahiyeti homo sapiens olması değildir. O temayülleriyle hareket eden bir canlı varlıktır. Üstün fikirleri, iradesi, heyecani fiilleri dediği şeyler (sırf iyilik anlamına gelen sevgi) öyle bir işaretler dilidir ki, onlar yardımı ile içgüdü tepileri birbiriyle iştirake girerler. (Hobbes, Nietzsche). Bu dil, temayüllerin ve onların idrak şeklindeki yandaşlarının (corrélat) esaslı terkiplerinin sembolik bir ifadesidir. İnsan, gelişmesi bilhassa yüksek bir dereceye çıkmış olan canlı varlıktan başka bir şey değildir, ruhta, akılda müstakil metafizik hiçbir kök yoktur. Burada yalnız insana benzer

(anthropoide) maymunlarda rastladıklarımızdan daha yüksek ruhi kabiliyetlerin daha bariz gelişmesi bahis konusudur. Basit çağrışım kanunlarına üstün olmakla beraber, irsi ve kaba içgüdüden aşağı olmayan, mesela şempanzedeki teknik zekânın uzantısından ibarettir. Bu nevi zekâ yeni ve tipik olmayan vaziyetlere yordamsız, yanılmasız fiili olarak intibak yetisidir (çevrenin objektif yapıları veya bünyelerinden önce gelmek suretiyle), insan böylece bu çevrik yoldan ve daima daha vasıtalı olarak, aynı zamanda hayvana ait olan nevi ve ferdin esaslı temayüllerini tatmin eder. Teknik zekânın, ruhi mahiyette bütün başka süreçler ve münasebetlerde olduğu gibi, sinir sisteminin fonksiyonlarında aşikâr yandaşları (corrélat) vardır. Zira ruh (esprit) burada nefsin (psyché) bir kısmından, yani hayati süreçlerin aşağı derecesinden ibarettir. Bilgi dediğimiz şey, uzviyetin uyarımla tepki arasında, gittikçe daha fazla zenginleşmek suretiyle biriktirdiği bir hayaller süresine indirgenir. Bu yalnızca eşyanın kendiliğinden (spontané) işaretleri mecmuundan veya bu işaretler arasındaki itibari bağlantılardan (liaison) başka bir şey değildir. Hayaller, işaret serileri ve bağlantı şekillerinin tasavvurları çevreye başarıyla ve hatta menfaatler (alakalar) yönünden tepki yapma imkânını verirler. O suretle ki, biz hareketlerimizle iptidai olarak temayülün hedef edindiği gayeye ulaşırız. Ve bunlar fertte ve nevide gittikçe daha fazla (veraset yoluyla) tespit edilirler. Bu işaretler ve onların bağlantıları biyolojik bakımdan faydalı (kârlı) tepkilere sevk ettiği zaman biz onlara “doğru” deriz, aksi olduğu zamanda “yanlış” deriz. Buna benzer bir sebepten dolayı hareketlere iyi veya kötü adını veririz. Kendi başına âlemi kuran (şekil veren) ve aynı zamanda ratio olarak faaliyette bulunan logos’un birliğine gelince, insan bilgisi hakkında metafizik bakımdan yanlış görüşe saplanılmayacak olursa, yani ona varlığın kavranışı veya klişesi gözüyle bakılmayacak olursa, ona

başvurmak lüzumsuzdur. O halde buradaki görüşe göre insanın özü nedir?

1) İşaretler (yani lisan) kullanan hayvan. 2) Aletler kullanan hayvan. 3) Beyni gelişmiş (cérébral) bir hayvan, yani kendisinde beyin, bilhassa kışır tabakasının fonksiyonu bütün enerjinin muazzam bir kısmını sarf eden hayvan (ki bu kısım başka hayvanlardan çok daha büyüktür) zaten işaretler, kelimeler, “kavramlar” burada aletlerden, ancak ruhi bakımdan incelmış aletlerden ibarettirler. Nasıl organik, morfolojik ve fizyolojik bakımlardan üstün fıkralıların bünyelerinde bulunmayan hiçbir şey insanda da yoksa, aynı surette insanda sırf kendine mahsus ruhi noetik hiçbir şey yoktur demek icap eder. Bunun için istihaleciliğin (transformisme) insanda tam tatbikatını kabul etmek lazım gelir (her ne kadar Dubois’ın insanı ile, “pithecanthropus erectus” ile diluvien insan arasındaki şekiller bakımından müspet delillere dayanmak üzere âlimler birbirlerinden ayrılmakta iseler de).

Demokritos ve Epikuros’taki Yunan duyuculuğundan (sensualisme) itibaren Bacon, Hume, Mill, Comte ve Spencer’in kudretli fikir cereyanlarından sonra, bilhassa Darwin, Lamarck ile istihalecilik, daha sonra pragmatik ve itibarcı (conventionaliste) felsefeler (ve fictioniste’ler) tarafından insanın homo faber olarak tasviri ağır ağır gelişebilmiştir. Vakıa bu cereyanlar da birbirine oldukça farklı istikametlerde iseler de bu nokta bizi burada ilgilendirmez. Bu fikre dayanak olarak Hobbes veya Machiavelli’den çıkmak üzere büyük temayül psikologları tarafından birçok deliller ileri sürülmüştür. Bunlar arasında Max Scheler bilhassa Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche ve zamanımızda da S. Freud ve Alfred Adler’in adlarını zikrediyor. İçgüdüsel itkilerin cidden derinleştirilmiş bir kuramı, halen Paul Schilder, Mac Dougall ve Franz Oppenheimer’in yaptıkları gibi ve bizzat M. Scheler’in ileri sürdüğü şekilde ifade

edilmiş bulunmaktadır. Bu müellifler gerek hayati (vital) bir antropoloji ve psikolojinin, gerekse sosyoloji ve psikoterapinin felsefi temeli olmak üzere bunu ileri sürmektedirler. Bu kuram Descartes'tan beri ilmi hatadan hataya düşürmüş olan saçma ruh ve beden "dualisme"ine karşı kati surette muzaffer olacaktı (M. Scheler'e göre). Zira temayüller her duyumu, her idraki şartlandırdığı gibi fizyolojik mahiyette her fonksiyon birliğine ait süreci de şartlandırmaktadır. Bunlar psiko-fizik uzviyetin bütünlük ve birliğini meydana getirmekte olan temayüllerdir. (Scheler burada Bilgi ve İş adlı kitabında "İdrak Felsefesi" faslını zikrediyor.)

Eğer esaslı temayüller türlü tarzlarda, mesela gayelerine göre sınıflandırılabilirse de (benliğin şahsi temayülleri ve başkacı temayüller, benliğin korunmasına ait veya genişlemesi ve yayılmasına ait temayüller, nevin korunması ve nevin yayılmasına ait temayüller. Ferdi temayüller ve içtimai temayüller, ırk temayülleri ve zümre temayülleri, grégaire^[135] vs.) onların mahiyetleri ve gelişmelerine dayanan derin bir kuram da onları çok mühim bir sınıflamaya, bölümlere ayırmaya sevk eder. Bir yandan yalnızca psiko-enerjetik olaylardan ileri gelen ve çatışkan temayüller arasında meydana çıkan bütün eğilim ve itkiler, öte yandan -insanda- hayati itkilerin manevi işleyişi başlıca üç esaslı temayüle indirgenebilir. Bunlar da: 1) Çoğalmaya ve onun müştaklarına ait temayüllerdir ki, buraya cinsi temayüller, akrabalık temayülleri, libido girer. 2) Büyüme ve kudrete ait olan temayüldür. İç hastalıkları mütehassısı meşhur Fr. Kraus çoğalış ve büyüyüşe Kişinin Patolojisi adlı eserinde kudret iradesi deyecek kadar ileri gidiyor. 3) En genel anlamda gıda temayülleridir. Scheler burada üç pulsion sistemi ile fıkralılar uzviyetinin üç protophylle'i arasında çok sıkı münasebet olduğu gösterilemez diyor. Nitekim aynı suretle yüksek hayvanların ve iptidai insanın son derecede

dal budak salmış temayüller sisteminden bunu nasıl çıkarmak mümkün olacağını burada da anlatamayacağını işaret ediyor (“ihtiyaçlar”, sonra “ihtiraslar” ve “alakalar” adı verilen şeyler bu temayüllerdendir).

Başlıca temayül nazariyecileri gerek genetik öncelikleri, gerekse önemleri bakımından üç zorunlu sistemi çok farklı bir tarzda mertebelendirmişlerdir. Boy uzamasından maada, diğer bütün artma ve büyümeler fertler arası bir üreyiş (reproduction) üzerine (hücrelerin bölünüşü üzerine) dayanırlar: Bir hücrenin gıdası kendisini şartlandıran büyüüş temayülü olmaksızın imkânsız olduğu gibi, bitkilerin de bir çoğalma ve gıda alma sistemleri vardır. Fakat bu, gittikçe daha vazıh olarak dış âleme tatbik edilmiş bir kuvvetler sistemi değildir. Scheler’e göre birinci rol hayvanda ve insanda çoğalma (üreme) sistemine ait olduğu halde, ikinci rol genişleme ve kudret sistemine, üçüncü rol ise gıda sistemine aittir. İhtiyarlama hadisesinin incelenmesine tatbik edilen temayüller psikolojisi bu görüşü tasdik etmektedir. Halbuki burada bu üç sistemden birini mümtaz saymakta olan temayül kuramcıları -Scheler’in natüralist olmakla itham ettiği, fakat bu konuda orijinalliklerini kabul ettiği kuramcılar- insanın geçmişine ait üç özel natüralist kuramın kökünü teşkil etmektedir. Yahut hiç değilse doktrinlerinin mânâsı ile mantıki bağları vardır. Eğer insan aslında ancak temayüllerle hareket eden bir varlık gibi tasavvur edilecek olursa ve güya ruh denen kudret de itkiden ve idrakten çıkarılacak ise (mesela “itilme” [refoulment] veya “yükselme” [sublimation] mekanizmasına başvurmak suretiyle), bu insan fikrine tekabül eden tarihin natüralist telakkileri de yukarıda taslağı yapılan bu üç temayül sisteminden birine üstünlük verdiklerine göre başlıca üç şekil alır:

A) Tarihin iktisadi (Marksist) telakkisine göre (ki ona nazaran tarih esas bakımından sınıf mücadelesidir ve hayat

sahası için, gıda için savaştır), gıda temayülleri sistemi bütün kolektif oluşun en kudretli ve en kati zembereğini teşkil edecekler, manevi kültür de bir gölge hadiseden, tarihi cemiyetin değişen vaziyetlerinde bu temayülün tatminine ait karmaşık birtakım sapıntılardan ibaret olacaktır.

B) Tarihin diğer bir natüralist telakkisine göre, ırklar ve kanların melezleşmesi veya ayrılması hadiseleri, zürriyet (çoğalma) ve üreme sistemlerindeki değişimler bütün tarihi oluşun bağımsız değişkenini teşkil edeceklerdir. Mesela Gobineau, Radzenhofer ve bilhassa Gumpłowicz bu kanaattedirler. Bu telakki çoğalma ve üreme içgüdüsünü ve onun miktar ve kalite bakımından tesirlerini tarihin ilk kıvılcıktan amili (primum movens) haline koyan bir temayül kuramına karşılıktır (Schopenhauer, Freud bu fikirdedirler).

C. Nihayet M. Scheler burada tarihi natüralizmin son tarzı olmak üzere şu kanaati zikrediyor: Tarihin vakaları kudret siyasetinin ifadesidir. Bu görüş Th. Hobbes ve Machiavelli'den başlayarak zamanımıza kadar gelir ve tahakküm maksadıyla (ki sırf iktisadi şart ile çevrelenmiş olmadan) vukua gelen siyasi mücadelelerin neticesinde, yani devletlerin giriştikleri, devlet içerisinde de sınıflar ve zümrelerin giriştikleri iktidar mücadelesinden doğmuştur. O, iktisadi ve kültürel sahada gerçekleşme imkânlarını büyük hatları ile tayin eden tarihin başlıca amili olarak görülmektedir. Bu kanaat, Nietzsche ile beraber bir insan kuramına ve A. Adler'le de bir marazi şuur kuramına tekabül eder: Adler, temayül hayatının ilk dayanağını "kudret iradesi"nde ve "benliğin taşması" ihtiyacında, yani manevileşmiş tahakküm ihtiyacında görmektedir. Bilhassa siyasi karakterde olan bu kuramın muhafazakâr Luthercilikte olduğu gibi, nasıl olup da bazen tarihin dini görüşlerine, bazen Hobbes, Machiavelli, Ottokar Lorenz'de olduğu gibi sırf natüralizme, bazen de L. Von Ranke'de misalini gördüğümüz gibi

insanlığın geçmişine ait ideolojik görüşlere bağlandığını Scheler burada uzun uzadıya açıklamıyor. Nihayet daha az genel olmak üzere, mesela Treitschke’de ve Bismark’tan sonraki Alman tarihçilerinde (Küçük Almanya taraftarıdır) nasıl bir siyasi propaganda haline alıldığını da gayet kısa işaret ederek geçiyor.

Tarihin az veya çok natüralist olan bu doktrinleri bize geçmiş hakkında çok farklı imajlar vermektedirler: Mesela Auguste Comte’un “Aydınlık” devri sonunda vermiş olduğu tabloyu işaret edelim. Comte “Üç Hal Kanunu”nda tarihi ilk defa olarak insan bilgisinin ve teknik medeniyetin merhalelerine göre bölmüş ve değerlendirmişti. Bunun için de müspet ve tümevarımcı modern ilme göre çok safdil bir şekilde Batı Avrupa endüstriciliği ile manevi değerlere ait kriterleri ölçmeye kalkmıştı. Yahut dini ve metafiziki insan zihnini artık aşılmış olan safhalar gibi görmüştü. Aynı ilhamdan kuvvet alan Spencer’de tarihin buna benzer bir tasviri bulunuyorsa da, Karl Marx tarih hakkında büsbütün başka bir tasvir yapmış, bilhassa ırkı veya devleti, siyasi kudreti barizleştiren kuramlar da başka türlü tasvirler vermişlerdir. Bununla beraber, bunca mühim farklara rağmen bütün natüralist antropolojiler ve natüralist felsefelerin öyle ortak bir noktası vardır ki, onları birbirine bağlamakta kalmaz, aynı zamanda büsbütün başka mahiyetteki ideolojik tarih görüşlerine de yaklaştırır. Bu da onların az veya çok müddette insanlık tarihinin birliği’ne, tekâmülün^[136] belirli istikametine, aynı üstün gayeye doğru vakaların yürüdüğüne inanmalarıdır. Kant, Ranke, Comte, Spencer, Darwin, H. Haeckel, K. Marx ve Gumplowicz veya Bismark’tan sonra gelen ve Küçük Almanya fikrini müdafaa eden Alman mektebi sırf siyasi mahiyetteki tarihçileri (yalnız Gobineau bunlarda istisna teşkil eder), bütün bu düşünen kafaların ortak noktası beşeri şeylerin, hatta bizzat insanın mükemmelleşme ve iyileşme sürecini çok farklı sahalarda görmeleridir. Bu inanış çoğu kere kasıt ve

niyetsiz olarak, adeta şuur dışı kabul edilmiştir ve çoğu kere de ihtimal kötü niyetlerden arınmış değildir. Aynı ortak karakter onları yine son derecede mistik bir tarzda Hristiyan antropolojisinden çıkmış felsefeler veya rasyonel ve insaniyetçi antropolojiden çıkmış olan felsefelere bağlamaktadır. Yalnız Schopenhauer (bu noktada Schelling ona bir dereceye kadar öncülük etmiştir) bu inanca iştirak etmediğini samimiyetle itiraf ediyor. O Avrupa'nın ve bu medeniyete mahsus olan tarih inancının ilk "bozguncusu"dur. Nitekim bunu, eserinde çok kuvvetli ve ihtiraslı bir ifade ile reddediyor.

4. Çöküntü Halinde Anlaşılan İnsan Telakkisi

Modern Avrupa’da antropoloji ile tarih kuramının bu dikkate değer birleşmesinde, ilk önce aramızda hüküm süren beş insan telakkisinin dördüncüsü iledir ki, tam bir ahenksizlik (dissonance) işe karışmış oldu. Ne bu görüşün bütünlüğü, ne şümülü, ne izafi değeri Scheler’e göre (kendi eserini yazdığı zamânâ kadar) genellikle kültür dünyası tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş değildi. Bu tamamen ayrı, garip, bununla beraber uzun zamandan beri hazırlanmış olan, hatta şimdiye kadar arz edilmiş şekillerdeki Batı duyarlığı ve düşüncesi için tehlikeli bir fikirdir. Fakat bu tehlikeli fikir de nihayet doğru olabilir. Bundan dolayı ne olursa olsun, Scheler onu etraflıca açıklıyor.

“İnsan” ve geçmişi hakkındaki bu yeni görüşün ihtilalci karakteri Batı medeniyetinde şimdiye kadar meydana çıkmış olan bütün antropolojiler ve tarih felsefesine, terakki inancına, homo sapiens veya homo faber’e aykırıdır. Onlara göre insan dediğimiz varlık mükemmelleşiyor. Yahudi-Hıristiyan itikadının Âdem’i her ne kadar gökten düşmüş ise de, sonra kalkınıyor ve zaman içerisinde günahlarından sıyrılıyor ve kurtulabiliyor. Üç esaslı pulsion nevine tabi olan canlı varlık olması bakımından insan, “manevi varlık”ın saflığını muhtelif tarzlarda alıyor. Böyle bir inanca karşı bu yeni antropoloji, tam tersine, tarihi zamanlar dediğimiz takriben on bin yıl zarfında insan için zaruri bir alçalma (décadence) prensibi koyuyor ve bu alçalmayı insanın mahiyeti ve menşesine kadar sokuyor. “İnsan nedir?” basit sorusuna şöyle cevap veriyor: İnsan hayatın bozguncusudur ve bunun sebebi gelişebilecek olan tabii hayat kaliteleri ve faaliyetlerinin basit ersatz’larını (lisan, aletler vs.) kullanmak suretiyle, marazi bir surette kendi kendisi hakkındaki şuurunu artırmış olmasıdır.

Bu tez, şüphesiz yine derin olan doktrinin fikir babaları

tarafından değil, fakat onun mahir propagandacısı olan Theodor Lessing tarafından kulağı en ağır işitenlerin dahi anlayacağı bir tarzda şöyle ifade edilmiştir: “İnsan, yani zekâsının gelişmesiyle yavaş yavaş megalomaniye kurban giden bir maymunlar nevi demek istiyorum.” Öte yandan, Hollandalı anatomi âlimi Van Bolk aynı hayvan ceddinden başlayarak insan bedeninin organlarının gelişimi hakkında çok dikkate değer araştırmalar yapmış ve araştırmaları neticesini şu önermede objektif olarak hülâsa etmiştir: “İnsan, iç gудde ifrazları sarsılmış olan, çocuk kalmış bir maymundur.”^[137] Nihayet, Berlinli Dr. Paul Alsberg “uzuvların çevre dışına konma prensibinde insanlığın prensibini” bulunduğunu iddia ediyor ve bunu her türlü morfolojik karşılaştırma unsurundan tecrit ederek yapıyor. Schopenhauer’dan kuvvetle mülhem olan kanaati şudur: İnsan denen varlık çevresine karşı çok fazla silahsız olduğu ve hayvanlar silsilesindeki en yakın akrabasına göre çevresine pek az intibaklı bulunduğu, kendi organik evrimine de -öte yandan- devam edemediği için, hayat mücadelesinde uzuvların kullanılması yerine aletlerin kullanılmasını koyma temayülü kendisinde teşekkül etmiştir (bunlar arasında bilhassa “maddi olmayan aletler” diye kabul edilen lisan ile kavramı saymak lazımdır). Bu da fonksiyon gelişmesini ve duyu organlarının mükemmelleşmesini lüzumsuz bırakmıştır. Akıl, bu görüş tarzına göre, bu ikameyi isteyen ve mümkün kılan, önceden kabul edilmiş manevi bir kuvvet değildir; fakat yalnızca bu menfi tabiatın şu esaslı fiilinden çıkmaktadır ki, ona göre uzuvlar “çevre dışına atılmışlar”dır. Bunda adeta Schopenhauer’un ifadesiyle “yaşama iradesinin reddedilmesi”ni görüyoruz.

Birçok bitki ve hayvan nevilerinde olduğu gibi, burada insan hayatının belirli bir istikamete artık ilerleyemeyeceği evrimin bir çıkmazı değildir. Bu tarzda biyolojik çıkmazlardan bu

nevilerin ölümü doğmuştur. O genellikle hayatın bir çıkmazıdır. Bundan başka bir cins olmak üzere (in genere) insanın hasta ruhu yoktur (yalnızca bazı insanlar hasta veya delidirler). Fakat insanın ruhu denen şey, kendisinin üstün vasfı veya cevheri diye kabul edilen ratio (ki Aristoteles, Descartes, Kant ve Hegel'e göre onu homo sapiens derecesine yükseltir ve onu Allah'la iştirake getirir) aynı zamanda onun özel bir tarzda beyinleşmesi'ni doğurur, yani alınan enerjiden en büyük kısmı uzviyet bütünüünün hizmetine tahsis edilmemiştir: Fakat yalnızca beynin işlemesine tahsis edilmiştir (ki insan, bu yüzden beyin kısrının esiridir) ve bundan dolayı da bu hal bir hastalıktır, bizzat evrensel hayatın marazi bir yöne dönüşüdür. İnsan fert olarak hasta değildir. Eğer nevine mahsus kuruluşu (organisation) ile göz önüne alınacak olursa, o halde sağlam bile olabilir; fakat bu hali ile insan, bir hastalıktır. ^[138] Basit hayat imkânına dahi ancak bazı noktalarında rastlanan ve insani varlığın yalnız yeryüzü hayatının bir anında meydana çıktığı bu uçsuz bucaksız âlemde insan denen bu dünya böceği kendini boşuna mühimsemektedir ve tarihi boyunca gitgide daha önemli bir rol aldığını zannetmektedir. Bunun için de insan, devletleri, sanat eserlerini, ilimleri, aletleri, lisanı, şiiri vs.'yi harekete getirerek, çevresine kendini verecek (extatique) bir surette bırakmış olan hayvan gibi kalmayıp kendi şuuruna sahip olarak çıkmaz haline gelmekte, hayatın hastalığı olmaktadır. Bu garip gidişleri ve sapışları niçin, hangi maksatla yapıyor? Descartes mağrur ve hâkim bir eda ile, "Düşünüyorum, o halde varım," diyor. Fakat ey Descartes niçin düşünüyorsun? Niçin istiyorsun? İlcalara (pulsion) tabi olan ve tabii temayüllerin kendisine zorla kabul ettirildiğinden başka yapacak bir işi olmayan ne içgüdü, ne teknik zekâ sana hemen ne yapacağını ve neyi bırakacağını telkin ettikleri zaman düşünüyorsun. Yoksa zannettiğin gibi hayvanın üstüne yükselmek, varlığın ve değerini yeni sfer'lerine

çıkmaq için düşünmüyörsün. Fakat “her hayvandan daha çok hayvan olmak” için düşünüyörsün. “Hür olarak seçme” deyince ne kastediyörsün? Sen bu suretle çoğu kere kararsız olduğu hali, yani hangi tarafa ne sebeple gideceğini bilmediğini kastediyörsün ki, hayvan bunu daima doğrudan doğruya ve vazih olarak daha iyi bilir. Aynı yerde daima daha büyük bir miktar insanı yaşatmaya imkân veren ilim, akıl, sanat nedir? (Verimliliğinden dolayı o kadar aranan) “Medeniyet”in ve makineleşmenin terakkisi nedir? Hasılı bütün bu şeyler nelerdir? Nevinin o kadar güç korunmasına göre bu çok kompleks bir sapıştır ve bu gaye kendini devamlı kılmak için yaptığı cehdlere rağmen, daha çok düşündükçe ve beyin faaliyetin seni daha çok yuttukça ulaşılması daha da güçleşmektedir. Neden bir lisanın var, zavallı adam? Niçin kavramların var? Birbirinin aynı mevhum nesneler halinde değışen kararsız binlerce duyu tasavvurlarını niçin zümrelere ayırıyörsün?

Belirli bir fonksiyonu olan sabit şekilli “aletler”i niçin icat ettin? Tarihin boyunca devleti, yani organlaşmış hâkimiyeti cedlerinin, babalarının sırf kandaşlık bağına dayanan cemiyetlerinin devletten önceki tarihinde bulduğu gibi, sadece biyolojik mahiyetteki bir otorite yerine niçin koydun? Bir kavmin kendi şuurdışı (gayri şuur) bütününü ifade ettiğı alışkanlık ve “gelenek” yerine şuurlu bir surette kurulmuş “hukuk”u niçin koydun? Niçin monarşik devlet tipinde monoteizm (tektanrıcılık) fikrini ve “sukut” mythos’unu keşfettin (zira bu iki fikir omuz omuza giderler)? Belini büken izzeti nefsi hesaba katmaksızın, bunu sana söyleyeyim: Bütün bu icatlar ve müesseselerin -ve daha birçoklarının- senin zayıflığın ve biyolojik kuvvetsizliğinden, hayati gelişiminin durmuş olmasından başka sebebi yoktur. Daha ileri bir gelişme kazanamadığın ve kendi hayatının üstünde yaşayamadığın için, bunlar senin ifade ettiğın biçare ikamelerdir. Hayata, temayüle,

duyulardan gelen sezgiye, içgüdüye zıt olan bütün bu değil veya “yok”lar, kendi kendisinin hâkimi olan homo sapiens olması bakımından seni katiyetle tarif eden bu “ret” veya inkâr fiili, bütün bunlar senin kendi üstünde hayatın alışılmış vasıtaları ile bina kurmaya kudretsizliğinden gelmektedir. Ve kendi gelişme kanunları sayesinde, insandan fazla bir şey olacak olan bu canlı varlık bir üst insan (übermensch) olur.^[139] İşte bizzat insan olmak üzere varlığının kanunu budur. Halbuki burada M. Scheler’in dikkati çekecek kısa bir ifade ile izah ettiği bu doktrin, homo sapiens kuramına bu noktada uygun olmak üzere, eğer ruh veya akıl ile hayat indirgenemez iki metafizik faaliyet gibi ayrılırsa, kaçınılması imkânsız bir doktrin olur. Böyle düşünenler hayatla ruhu (l’âme) ve manevi varlık (esprit) ile teknik zekâyı birbirleriyle aynı kabul ederler ve hayati değerleri en yüksek değerler derecesine çıkarırlar. Manevi varlık (geist) ve şuur o zaman tamamen mantığı olarak her şeyi yıkan prensip olur. Hatta bütün değerlerin en yükseği olan hayatı bile yıkar. Geist bir daimon’dur – hatta bizzat şeytandır. Hayatın ve ruhun (l’âme) yıkıcı kudretidir. Geist (manevilik) ve hayat insanda, hayatla itkilerin (pulsion) fikirlerin veya manevi değerlerin gerçekleşme faktörleri olmaları dolayısıyla, geist da hayata bir istikamet ve bir hedef veren fikirleşme (idéation) amili olmak dolayısıyla birbirleriyle düzenlenmiş olan, ulvi, ontolojik iki prensip değildirler. Onlar tam tersine, sırf çatışkan iki kudret olarak, hatta düşman iki kudret olarak görünürler. Geist böylece hayat ve ruh içine onları kemirmek için yerleşmiş metafizik bir tufeyli (parazit) olur. Kabaca vitalist olan bu değer kuramı ve bu emsalsiz panromantisme içinde genel tarihimizin cereyan ettiği on bin sene ile gittikçe artan bu yıkılış süreci birbirinin aynı olurlar. İnsanın tarihi başlangıçta öldürücü bir surette yaralanmış olan, dünyaya öldürücü surette yaralı gelen bir nevin ister istemez yok olmasından başka bir şey değildir Öyle bir nevi

ki, menşesinde hayatın yanlış bir adımı ile (yahut hiç değilse Batı medeniyeti için insanın karakteristiği olan homo sapiens şeklinde) başlar. Vaki bu hastalık doğuran (pathogène) süreç^[140] on bin seneden beri devam etmektedir. Fakat bu hal kuramı sakatlamaya kâfi değildir. Zira bir nevin tarihinde on bin sene nedir ki? Onun sebep olduğu değişimler sekiz gün hastalıktan sonraki bir kimsede meydana çıkan hafif farktan daha az önemdedir. İnsan denen bu hayat hastalığının sahneleri (sonunda bir çıkmaza girmek üzere hayati temayülün yok oluşu) bünye bakımından bir canlının ihtiyarlaması ve ölmesindeki sahnelerin aynıdır: Yavaş yavaş hayat kuvveti mekanizme has olan kanunlar tarafından yenilir, bu suretle uzviyet ihtiyarladıkça onun boyunduruğundan kurtulur. Halbuki insanlığın gitgide daha fazla bağlanmaya mecbur olduğu mekanizma nihayet onu boğacaktır ki, bu da yavaş yavaş kuvvetlerini tüketen, iradesi ve geist'inin sınırlarını aşan, idare edilmesi daima daha güç, daima daha muhtar olan kendi medeniyetinin mecmuudur. Kendiliğinden ifadeden peşinden düşünceye (préméditation), itkisel faaliyetten şuurlu iradeye, organik cemattan mukaveleli cemiyete (F. Tönnies) ve buna bağlı olarak âlemin “organik” görülüşünden “mekanist” anlaşılışına geçiş, sembolden kavrama, sınıflı cemiyet bölümüne, ana-toprak dinlerinden her zaman kurucusu bulunan manevi ve göksel dinlere geçiş, sihir ve büyüden müspet tekniğe, semboller metafiziğinden müspet ilme geçişte bu doktrin, kati bir ölüme doğru koşuşun art arda gelen safhalarını görmektedir. Bu hedef birçok kültür tarafından ayrı ayrı zamanlarda elde edilebilir. Fakat bütünlük halinde alınan insanlık çok uzak olmayan bir zamanda o hedefe dokunabilecektir.

İnsan yalnız varlığı ve varoluşu ile değil, aynı zamanda metafizik bilgisinin kudretiyle de (bu doktrine göre) tarih boyunca kazanmış olmaktan ziyade kaybetmiş bulunmaktadır.

Hayati temayüllere kurban olan insan, “bilen insan” tipinin tam zıddı olmak üzere antitezli bir ideal halinde meydana çıkan “dionysien insan,” kendine mahsus teknik vasıtasıyla geist’ı, bu büyük şeytanı, hayatın sömürücüsü olan bu müstebiti ortadan kaldırarak dünya “hayal”lerini^[141] meydana getiren biricik hayat hamlesiyle birleşir ve orada kaybettiği birlik ve bütünlüğü tekrar kazanır. İşte metafizik gerçeğe en yakın bulunan insan budur.

Oldukça zengin delillere dayanan ve pozitivist veya ideolojik kuramlar kadar da yayılabilecek gibi görünen bu kuramın izahını Max Scheler burada bırakıyor ve tekrar onun fikirler tarihindeki menşei meselesine dönüyor. Bu kuramın en eski mucitleri Savigny ile Heidelberg’in son romantizmi ve daha açıkçası bugün de araştırmaları ile müessir olmakta devam eden Bachoven’dır. Yine bu isimler arasında sezgici irade metafiziği ile Schopenhauer’u^[142] de zikredebiliriz: Her ne kadar yaşama iradesi hakkındaki değerlendirmesi anti-dionysien ise de, Hint felsefesinden, Hıristiyan kötümserliğinden bol bol faydalanmakta ise de, dionysien kötümserliği ile, bilhassa felsefi hayatının üçüncü merhalesinde hayat hamlesini müspet bir mânâyâ doğru tamamen değiştirdi. Bazı hususlarda Bergson’u ve birkaç unsuru bakımından psikanalizin yeni istikametini de burada zikretmelidir.

Fakat bu muhtelif kaynaklardan hiçbir zaman tamamen yeni bir tarih felsefesi ve bir antropoloji doğamazdı, eğer günümüzün fikir adamları kendi tecrübelerine dayanarak ve bağımsız bir araştırma cehdi yardımı ile bu fikirlere yeni bir karakter vermiş olmasalardı! Onları yeniden yaratmış bulunmasalardı! Vakıa vitalist panromantizme ile karşılaştırılınca, eski romantizm ortaçağa karşı bütün hayranlığı ile beraber bir çocuk oyunu gibi kalır. Halbuki çok ayrı kaynaklardan ve köklerden gelen âlimlerin, çok farklı ilim

mümessillerinin burada birbirlerinden habersiz ve bağımsız olarak birbirine çok yakın neticelere varmış olmaları son derecede dikkate değer. Scheler bu arada asıl filozof ile bu antropolojinin psikoloğu olarak Ludwig Klages'i, ^[143] paleograf ve coğrafyacısı olarak Edgar Dacqué'yi, etnolog olarak Leo Frobenius'u, tarihçi olarak Oswald Spengler ve Theodor Lessing'i zikrediyor. Nihayet H. Vaihinger tarafından temsil edilmekte olan ve yeni panromantik antropolojiye bazı temeller veren fictioniste bilgi kuramını da söyleyebiliriz. Vaihinger'e göre geist açısından göz önüne alınan insan, vakıa esas bakımından "faydalı hayati fiction'lar yaratan hayvan"dır. L. Klages ve Vaihinger'in nesne kuramları mesela mantıki muhtevalarında birbirinin aynıdır, fakat değerlendirilmelerinde değil.

Bu yeni insan kuramı, Hristiyan ilahiyatından mülhem olan kuram ile, rasyonalist insaniyetçilik kuramı ile (homo sapiens) pozitivist ekol ile, falan veya filan temayül sistemini mümtaz görmekte olan natüralizmlerden herhangi birisi ile mukayese edilecek olursa, o zaman kuvvetle alakayı çekmekten geri kalmayan benzeyişler ve farklar kavranır. Dionysos görüşü her ne kadar Yahudilik ve Hristiyanlık dahil, bütün manevi dinleri mutlak olarak reddediyor, manevi varlıktan (geist) ibaret bir yaratıcı Allah fikrine karşı koyuyorsa da (çünkü geist ona göre hayatı ve ruhu kemiren şeytani bir prensiptir) yine de "sukut" fikri ile Hristiyan antropolojisine yaklaşmaktadır: Bilhassa bu antropolojiye Augustinus'ta almış olduğu formül verilecek olursa! Yalnız dionysisme için sukut eden (gökten düşen) gerçek bir varlık değildir, homo sapiens bu düşüşün ne faili, ne menşeidir. O bizzat kendisi sukuttur, hata ve gûnahtır. Aynı suretle Schelling'in son felsefesinde, Schopenhauer'da, Edouard Von Hartmann'da bizzat âlemin saf varlığı, (kendisinde gerçekleşen fikirlerden farklı olarak) ilahi mânâdan ayrılan Allah'ın mahiyetinin sukutuna, yahut var olmak için çırpınan

kör arzusunun “asli hatasına” dayanmaktadır, öte yandan bu yeni antropolojinin rasyonel antropoloji ile birleşik bir ciheti de vardır: Bu da ontolojik anlamda hayatla manevi varlığın (geist) kesin ayrılışıdır. Klages bütün, insanlarda faal olan maneviliğin (geist) psiko-fizik alanda tabii bir evrimin derece derece meydana çıkan mahsulü gibi tasavvur edilemeyeceği hususunda Aristoteles, Kant veya Hegel’den daha az emin değildir. Manevilik (geist) burada pozitivistler veya pragmatistlerin zannettikleri gibi ampirik değil, fakat metafizik bir asıldan gelmektedir: “İtkisel hayatın basit bir yükselmesi (sublimation) veya üstyapısı” değildir. Fakat bu mânâ kavramı o tarzda tasavvur edilmiştir ki (kuramın başlıca yanlışlığı da bu noktadadır), teknik zekânın yalnız vasıtalı düşüncesini ihtiva eder yani o pozitivistler veya pragmatistlerin anladığı şekilde anlaşılmıştır. Bu mânâ (geist) ontolojik bir varoluşa ve bir geçerliliğe^[144] sahip olan fikirler ve değerler âlemini kavrayamaz. Nesneleri insanı yanıltan fiction’lardan ibarettir ve insanın ona ulaşmak için yaptığı saçma avlanışta (karanlık bir surette) varlığının doğurucu prensibi olan kendi nefsinin (ruhunu) gittikçe daha fazla kaybeder. Bu noktada kuram tamamen kendi rakibi olan kurama, pozitif pragmatist antropolojiye tabi kalır. Onun aleyhinde bulunduğunu zannettiği halde gerçekte gizlice onu takip eder. Bu geist ne logos olarak insana varlıkta yeni bir alan açabilir, ne de saf sevgi (aşk) olarak onun değerler âlemini kavramasını temin edebilir.^[145] O hayati temayüllerin kullandığı daima daha kompleks süreçler ve mekanizmalar yaratmaktan başka bir şey yapmaz ve bu suretle de onları bozar ve tabii ahenklerini yok eder. Bütün bunlara gerçeği inşa eden ve yapan ilahi bir prensip mertebesinden hayata düşman, hatta varoluşa (existence) düşman şeytani metafizik bir kudret mertebesine geist’ı geçiren vitalist ve romantik bir değerler değişmesini de (transvaluation)

katmalıdır. (Oswald Spengler'in Batı Medeniyetinin Zevali adlı eseri gibi.)^[146] Burada en açık bir surette hedef edinilen rakip Comte ve Spencer'in pozitivizmidir: Çünkü işaretler ve aletler kullanan hayvan, homo faber, Klages ile Lessing'in o kadar enerji ile bize tasvir ettiği ve âlemin tahrip edilmesinin (boşaltılması) sebebi olarak gördükleri şeytanın (veya tabiat galatının) ta kendisidir. Nihayet heyecani hayata ve onun spontané ifadesine büyük bir önem vermek suretiyle, bir yeni antropoloji bu noktada hayati temayüller psikolojisine veya filan ve falan temayül zümresine üstünlük vermek üzere muhtelif tarzlarda tefsir edilebilen natüralist tarih felsefeleriyle ortak bir davaya sahiptir. Fakat onlara zıt olmak üzere o heyecani hayata metafizik bir bilgi fonksiyonu verir. Ratio eğer yalnız fiction'lar yaratıyorsa, hayata ve sezgiye ait boş "işaretler" veriyorsa, bu rolü zaten başka hangi meleke yapabilirdi.

Nihayet Max Scheler bugün de kendisine müdafaalar bulmakta olan bir beşinci insan görüşüne ulaşıyor ki, onun da özel bir tarih mefhumu vardır. Bu son fikir şimdiye kadar pek az tanınmıştı. Hatta biraz önce an-insanı veya hiç değilse homo sapiens'i (ki hemen bütün Batı düşüncesi onu asıl insan diye tanımaktadır), şimdiye kadar hiçbir tarih sistemine tekabül etmeyecek bir dereceye düşürmüş ise, şimdi gözden geçireceğimiz doktrin, tam tersine nefis şuurunu ve insanlık değerini son derecede büyütmekte ve onun hakkında o kadar yüksek, o kadar gururlu, baş döndürücü bir fikir vermektedir ki, bilinen başka hiçbir doktrin bu noktadan onunla kıyas edilemez. Zarathustra'da (Zerdüşt) insan, Nietzsche tarafından "elem verici bir nefret ve utanç" olarak vasıflandırılmıştır. Fakat o ancak hareketinden dolayı sevinç içinde sorumluluk duyan yegâne çehre ile, efendi ile, yaratıcı ile, yeryüzünün mânâsı, kavim ve insanlık adı verilenin biricik haklı olduğu yer ve varlığın yüce değeri "üst insan"ın parıldayan çehresi ile karşılaştırıldığı zaman

meydana çıkar. Doktrinimizin ilham perisi işte bu heyecan uyandıran çehresidir. Bu yeni antropoloji şekli Nietzsche’de “üst insan” adını aldı ve filozof ona yeni rasyonel temeller kazandırdı. Ondan sonra da bilhassa iki düşünce adamı ona kesin felsefi şekiller vermeleri bakımından zikredilmeye değerler. Bunlar da Dietrich Heinrich Keller ile Nicolai Hartmann’dır. Hartmann’ın kudretli derin Etika’sı bu son görüşün en kesin ve en saf şekilde ifadesidir denebilir. Bu son insan kuramının temeli gerek D.H. Keller’de, gerekse N. Hartmann’da yeni tarzda bir ateizm üzerine kurulmaktadır ki, Nietzsche’den önceki ateizmlerden hiçbirisine benzememektedir. Bu ciddilik ve sorumluluk postulatı gibi anlaşılan ateizmdir. Bu ifade neye delalet eder? Ateizm şimdiye kadar bildiğimiz bütün şekillerinde -materyalizm, pozitivism vs.- (en geniş mânâsı ile) bir Allah’ın varlığını bizatihi istenen bir şey gibi görmekte, fakat bunu ya ispatı imkânsız saymakta, yahut doğrudan doğruya veya dolayısıyla tasavvur edilemez görmekte, yahut da âlemin seyriyle uzlaştırılamaz farz etmekte idi. Allah’ın varlığına ait dogmatik metafiziğin delillerini reddeden Kant, akıl tarafından tasavvur edilen Allah fikrine karşılık bir nesnenin varlığını pratik aklın bir postulatı olarak kabul ediyordu. En yeni doktrin ise tamamen aksini söylemektedir.

Bunun için her şeyden önce bu yeni insan görüşünün hareket noktası olan Nietzsche felsefesi üzerinde durmamız lazım gelir. (Yukarda bu felsefeye birkaç vesile ile dokunduk. Fakat esaslı noktalarını belirtmek için onun felsefi gelişmesini eserleri üzerinde takip edelim.) Nietzsche 1885’te daha Leibzig’te öğrenci iken kitapçı dükkânında Schopenhauer’un Tasavvur ve İrade Halinde Âlem’ini^[147] karıştırmış ve hemen satın almıştı. Bu eserin, fikirleri üzerinde büyük tesiri olmuştu. Onun üzerine ilk eseri olan Schopenhauer Terbiyecisi’yi yazdı. Burada sefaletimizi anlamak, ihtiyaçlarımızı anlamak, zincirlerimizden

kurtulmak zorunda olduğumuzu, sanat dehasına ve velîliğe iştiağımız (açlığımız) olduğunu heyecanla anlatmakta idi. Yine burada hakiki kültürün köklerine dönmesi, insanın “dâhi” olarak yeniden doğması hasretini ifade ediyordu. Schopenhauer’un kitabında insanın değerini bulmuş, bu değeri bütün eserlerinde belirtmeye karar vermişti. Bin bir zincire bağlı olan bugünün insanına karşı hakiki insanı, hür insanı tasvir ediyor. “Hür adam” hakikaten insan olan adam, Nietzsche’nin takip edeceği idealdir. Onu bundan sonraki eserlerinde ve bütün hayatınca derinden derine meşgul eden başlıca soru, beşeri kültür problemi idi. İnsan şimdiki hali ile yetinemez; yükselmeye, daha asil olmaya çalışmalıdır, insan bu yükselişi nasıl temin edecektir? İşte Nietzsche’nin cevap vermeye çalıştığı soru bu idi.

5. Nietzsche'nin İnsan Görüşü

Nietzsche daima kültürün köklerini aradığı, en asli, en orijinal olan kültür kaynağından hareket etmek istediği için felsefeye filoloji yolundan girdi. Ona göre eski Yunan, kahraman insanlığın numunesidir. Helen huzuru,^[148] sarsılmaz ahenk ve sükûnu diye meşhur olan ve birçok filozof ve filologların Yunan medeniyetinin bariz karakteri diye gösterdikleri akıl devri eski Yunan'da sonradan doğmuştur ve bir çöküntü alametidir. Yunanlıların klasik denen çağından daha eski asırların tarihi, mesela Homeros şiirleri, Aiskhylos'un trajedileri incelenince onlarda büsbütün başka, bir ruhun hâkim olduğu görülecektir. O devrin Yunanlıları insanın kendi kendini yaratmaya mecbur olduğuna inanıyorlardı. Bu adeta ilkçağ medeniyetinde ilk defa olarak tarihi kuvvetlerin kaderine ve ilahlara karşı insanların isyanı idi: İnsana bilgiyi öğretmek için ateşi çalan Prometheus'un kahramanlığı, Atlas'ın, Herakles'in dillere destan olan asi kahramanlıkları bunun başlıca numuneleridir. Bu devrin mitolojisi insan hakkında "trajik" bir duygu ile beslenmiştir. Bu devir insanları kendilerini daima daha üstün kılacak bir ideal istiyorlardı. Nietzsche eski Yunan ruhunun bu trajik temelini Schopenhauer felsefesine göre tefsir ve ifade etmek istedi. Eski Yunanlılar âlemin esasının irade olduğu hakkında adeta bir nevi sezgiye sahip idiler. Yunan musikisi (ki trajediyi doğurmuştur)^[149] bu ezeli iradenin ifadesi idi. Yine Nietzsche bir yandan da Richard Wagner'in müzikal dramının modern çağda eski Yunan tragedya ruhunu canlandırdığına kani idi. İlk eserlerinden biri olan Musiki Ruhunda Trajedinin Doğuşu'nun başlıca temellerinden biri de bu idi.

Nietzsche de Schopenhauer gibi sanatları plastik ve musiki diye ikiye ayırdıktan sonra, sanatın öz gelişiminin bu iki kuvvet arasındaki mücadeleden ve onların birleşmesinden doğduğunu söylüyordu. Bu iki kuvvet Apollon veya Dionysos'un

figürleriyle temsil edilmekte idi. Apollon güzel formların, güzel fertler ve insanların dehasıdır. Dionysos ise tam tersine formları yıkar, fertlikleri yok eder. Varlığın esasında âlemin yaratıcısı olan birliğe doğru yol açar. Nietzsche'ye göre mutasavvıfların belki eski Yunan misterlerinde İran'ın Cemsid ayininden mülhem olmak üzere "vecd" (extase) dedikleri şey, manevi hatt; onun anladığı mânâda asıl hakiki sarhoşluk, farkların kalkması, fertliklerin kaldırılmasından ibaret olan bir birliğin sembolü idi.

[150] Apolloncu sanat, esasında klasik sanattır, formlar sanatıdır. Dionysoscucu sanat ise şekilsiz, formsuz sanattır: Musikidir. Bu iki kuvvet gerçekte birbirleriyle mücadele eder, nihayet bir nevi mucize ile birleşerek "tragoedia"yı meydana getirir.

Trajediye doğuran asıl kuvvet Dionysoscucu sarhoşluğun ifadesi olan musikidir. Hayal gücü, musikinin görülmez âlemine form vermek istiyor. Bu suretle mythos ve trajedi doğuyor. Trajik mahiyette olan mythos'ta coşkun sevinç (la joie) ferdi yok olmasından ileri gelmektedir. Bu metafizik sevinç ferdi formlar ve onların yok edilmesi üstünde her şeyin temeli olan ezeli hayatı fark ettiğimiz zaman duyduğumuz sevinçtir: "Ezeli hayata inanıyorum," işte trajedinin kabul ettiği şey budur ve bu hüküm musikinin coşkun sevincinden çıkarılmıştır. Nasıl ki trajedinin sahneleri arasında çalışan koro da Dionysos'u temsil etmektedir. Nitekim sonradan Oedipus, Prometheus gibi trajik kahramanlar da Dionysos'un maskesi altında meydana çıkacaklardır. Bu muhtelif kahramanlar arkasında görünen, biricik değişmeyen çehre, Yunan trajedisinin asıl kahramanı, Nietzsche'ye göre misterlerin Dionysos'udur. Kendisinde fertlik ıstıraplarını duyan, çocukluğunda Titan'lar tarafından parçalandığını mythos'ların tasvir ettikleri insan-tanrıdır. Bu parçalanma hadisesi Nietzsche'ye göre varlığın fertlere bölünmesine, parçalanmasına delalet ediyor. İşte Dionysos'un asıl ıstırabına sebep olan da bu parçalanmadır. Yunan

trajedisinde bir ümit şarkısı, bir sevinç musikisi yükseliyor. Bu da birliğin ve bütünlüğün saadetine dönüşü kurtuluşu temsil ediyor. Trajedi'nin alçalması Yunan trajedi yazarlarından Euripides'in eserlerinde başlamıştır. Euripides'de ön planda gelen eşyanın ezeli temeli olan varlık değil, fert halinde insan, bütün özellikleriyle tek insandır. Euripides bundan dolayı eserlerinde Apolloncudur: O Dionysoscun ruhun birliğini kırmıştır. Orijinal olan Dionysoscun vasfı silmiştir. Fakat, işin aslında Euripides bir sembolden ibarettir. Onun ağzından konuşan daimon, Sokrates'in zihniyeti ile Dionysos zihniyeti arasında çatışma başlıyor. Sokrates zihniyetinin sanata ve düşünceye getirdiği prensip, akıl prensibidir. Hakîm filozofa göre güzel, akla uygun olan şeydir. Yeni prensip Sokrates'in içgüdüye, gayri meşru faaliyete karşı tenkidinde kendini gösteriyor. Sokrates içgüdü'nün kudretine hücum ediyor; onu daima aşağı ve menfi bir derece olarak görüyor. Fakat hakikatte bu itham Yunan dehasının asıl orijinal vasfını sarsmış, Yunan güzelliğini bozmuştur. Sokrates'in doktrinindeki "akıl üstünlüğü" yüzünden meydana çıkan ve eski Yunan dehasına aykırı olan bu vaziyet, daima onun daimon'u ile ifade edilmekte idi. Platon diyaloglarına göre Sokrates bazen inzivaya çekilir ve kulağına gelen bir sesi dinlerdi. Bu daima kulağında çınlayan ve müdafaa halinde onun imdadına yetişen ilahi bir sestir. Bütün eski Yunan dehasına göre (ve insanlığın temel kuruluşuna göre: Nietzsche tefsirinde) içgüdü müspet kuvvet; akıl ise tenkitçi bir meleke, yani menfi kuvvet olduğu halde Sokrates'te içgüdü şüpheli, tehlikeli; menfi kuvvet, akıl ise yaratıcı bir meleke olarak görülmektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in akıl devrini açışı, insanlığın çöküşünün başlangıcıdır. ^[151]

İçgüdü'nün tanrılaştırılması üzerine kurulmuş Yunan sanatını ve güzelliğini tahrip eden Sokrates'in bu akıl görüşüdür. Sokrates'in tesiri altında bulunan öğrencisi Platon da bütün

yüksek sanatkâr kabiliyetine rağmen, Devlet diyalogunda şairlerle alay ediyor ve onlara kendi sisteminde yer vermek istemiyordu. Çünkü Platon'a göre şairlerin eserleri kendini bilen akıl değil, hür yaratıcı kudretin mahsulüdür. Bununla beraber kendisindeki edebi deha şevki ile Platon, her şeye rağmen yine de bütün evvelki şekilleri kendinde toplayan bir sanat şekli yaratmıştır. Platon'un diyaloglarında eski Yunan düşünce ve sanatının bütün ruhu toplanmakta idi.[\[152\]](#)

Sokrates'in akılcılığının en göze çarpan noktalarından biri de onun bilgi ve ahlak bakımından son derece iyimserliğidir^[153] (optimisme); insan, bu görüşe göre yalnız bilgisizlik yüzünden ahlaki kusur yapar veya günah işler. Bilgili adam aynı zamanda iyidir, doğrudur ve bundan dolayı da mesuttur. Kaderin inkârı demek olan bu iyimserlik, trajik sanatın tam çöküşüdür. Akıl adına hareket eden iyimser diyalektik, musikiyi trajediden kovar, halbuki aslında trajedi musikinin sembolleştirilmesinden ibaretti.

Bununla beraber Nietzsche'ye göre Sokrates hayatının sonunda, bu menfi hareketinden dolayı bir nevi vicdan azabı duymuştu. Dostlarına daima rüyasında bir hayal görüldüğü ve kendine şu sözleri tekrar ettiğini söylüyordu: "Sokrates şarkı söyle." Son günlerine kadar felsefenin sanatların en yükseği olduğundan emindi. Fakat nihayet hapisanede ilahi sükûta kavuşmak için Apollon'a bir neşide besteledi ve Aisopos'un hikâyelerini nazma koydu. Sert bir akılcı olan Sokrates, akıl âleminin ötesinde ondan başka bir âlemin, sanat âleminin, musiki âleminin bulunduğunu hissetti.

Modern çağda Sokrates'in tesiri çok büyüktü. Bu tesir onun zamanından beri (Hıristiyanlık ve İslamiyet'e rağmen) fasılasız devam ederek "kuramsal adam" tipini yarattı. Bu tip, aklın realiteyi bütün derinliği ve özellikleriyle beraber kavrayacağına kanidir. Max Scheler'in tabiri ile homo sapiens dediğimiz antropolojik görüş bu suretle doğdu. İlk ve ortaçağda yalnız spekülâtif düşünce ve dogmatik metafizik halinde gelişen bu tip, modern devirde müspet ve tecrübi ilim şeklinde devam etmektedir. Modern ilmin prensibi bilgi ile saadete ulaşacağına kani olan, her şeyi bilgi ile düzeltereğinden emin olan iyimserliğin vehim ve hayalidir. Fakat bazı üstün zekâlar bilginin bu delice iddialarına karşı gelmeye başladı. Modern

düşüncede ilk defa Kant, ondan sonra Schopenhauer kültürümüzün esasını teşkil eden mantıki iyimserliğe karşı seslerini yükselttiler. O vakte kadar mekân, zaman, sebeplik fikirlerine aklımızın ve âlemin mutlak kategorileri gözüyle bakılıyordu. Kant bu kategorilerin yalnız varlığın görünüşüne ait olduğunu, eşyanın mahiyeti hakkında hiçbir bilgi vermediklerini gösterdi. Bu buluş yeni bir kültürün ve yeni bir fikir çağının başlangıcıdır.

Yeni trajik devir musikinin Rönesans'ını açtı. İlim devrinin musikideki karşılığı "opera" idi. Orada musiki sözün hizmetinde idi. Operada ilim ve akıl zihniyetinden doğan mânâsız bir iyimserlik hüküm sürmekte idi. Opera primitif insanı, altın çağın iyiliğini tasvir eder. Kahramanı flüt çalan tatsız bir çobandır. Fakat opera devri geçti. Şimdi, Nietzsche'ye göre Dionysos zihniyetinin uyandığı bir devrin başındayız. Bu devrin kökleri Protestanlığı doğuran Reform hareketindedir. Orada başlayan sübjektif coşkunluk Bach'dan Beethoven ve Wagner'e kadar bütün yeni büyük musiki şaheserlerini meydana getirdi. Wagner'in müzikal dramında Dionysoscü coşkunluk, Nietzsche'ye göre ilk defa emsalsiz bir şekilde ifade edilmiştir.

F. Nietzsche bütün bu fikirleri 1871'de Alman-Fransız harbi sonunda neşrettiği Trajedinin Doğuşu adlı kitapta anlatmaktadır. Filozof burada zafer sarhoşluğu içinde kendilerini kültürce de üstün zanneden kendi milletine karşı şiddetli bir özeleştiriyi yapmaktadır. Almanya'da yegâne beğenilecek şahsiyetler olarak Schopenhauer ve Wagner'i görüyordu. Bu tenkitçi düşüncelerin şevki ile biraz sonra Aktüel-olmayan Düşünceler'i yazdı. [\[154\]](#) Fakat bu eserde milli kültürüne ait şiddetli tenkitlerinden vazgeçmediği gibi, fazla olarak beğendiği iki büyük şahsiyetten de şüphe etmeye başladı. Wagner sanatının Parsifal'de Hıristiyanlıkla uzlaşması ona irade ve kudret medeniyeti namına zaaf gibi görünüyordu. Wagner

musikisini bir inhitat (çöküş) alameti sayıyordu. Nietzsche aynı zamanda Schopenhauer'un kötümserlik felsefesi aleyhine döndü. Menfi karakterine hücum etti. Ona göre yaşamak iradesini inkâr etmek, yokluğu istemek marazi alametlerdir, zaaf alametleridir. Yaşama arzusunun inkârı karşısına hayatın neşe ve sevinç içinde kabul edilmesini koymak lazımdır. Bütün değerler ve yaratıcı kuvvet buradan çıkacaktır.

Schopenhauer ve Wagner'den ayrılığı Nietzsche'nin düşüncesinde bir intikal devresi açıyor. Bu devrede sanat ve metafiziğin yerini müspet ilim alıyordu. Bu devre tam olarak filozofun İnsani, Fazlası ile İnsani (Humain, Trop Humain) adlı eserinde ifade edilmiştir. (Bu eser Voltaire'in yüzüncü yıldönümü dolayısıyla 1878'de neşredilmişti.) Kitap esas bakımından metafizik düşüncenin tenkididir. Filozof burada metafiziğin hatalarının başlıca kaynağı olarak insanı eşyanın (olguların) ölçüsü gibi almasını gösteriyor. Nietzsche burada ahlakın peşin hükümlerini reddediyor. "Ahlaki insan" kalbine en yakın olanın, eşyanın mahiyetine de en uygun (en gerçek) olduğunu zanneder. Burada filozofun éthocentrisme'i şiddetle tenkit ettiğini ve varlığı ahlak açısından görmenin bir nevi safsataya kadar giden büyük yanlışlıklara kapı açtığı şeklindeki sert kanaatini görüyoruz. Bu şüphesiz onun eski insan ve ahlak görüşlerine hücumunun başlangıcı idi. Akıl bizim en değerli tarafımız gibi görüldüğü için, âlemin prensibinin de ezeli bir akıl olduğuna hükmolunuyordu. Fakat işin aslında böyle bir hükmün meşru olması için hiçbir sebep yoktur. Âlemin akla uygun (intelligible) olduğu fikrinden vazgeçersek, aynı derecede tehlikeli ve gerçekten uzak olan hem iyimserlik, hem kötümserlik fikrinden de kurtulmuş oluruz. İyimserlik, teologların ve dogmatik metafizikçilerin tavrıdır. Onların her şeyin zekâ veya akıl tarafından düzenlendiğine, Allah'ın "mümkün olan âlemlerin en iyisini yaratması lazım geldiğine"

kani idiler. ^[155] Tam tersine, kötümserlik teologlarla ve dogmatik metafizikçilerle mücadele eden düşünürlerin görüş tarzıdır. Fakat eğer akıl âlemin aslı değilse, âlemin mahiyeti akılla açıklanamazsa, bütün bu problem değerini kaybedecektir. Şüphe yok ki, âlem aslında ne iyi, ne de kötüdür. “İyi” ve “kötü” kavramları ancak insana nispetle bir mânâ ifade eder. Eşyanın ve âlemin bütününe tatbik edilince mânâlarını kaybederler. Realitenin kendi temayüllerine ve iştisakların uygun olduğunu zannedenler tamamen aldanmaktadırlar. Hayatımız ve saadetimiz metafizik görüşlerimize tabi değildir. Epikuros’un tanrılar için söylediğini metafizik bilgi için söylersek, hakîmce hareket etmiş oluruz. “Böyle bir dünya mevcut olsa bile, onunla hiçbir münasebetimiz yoktur.”

Bu düşünceleri ileri sürdüğü sırada Nietzsche yeni insan görüşünü kısmen ilimci bir yönden geliştirmekte idi. Auguste Comte’dan mülhem olmak üzere insanlığın ilerlemesinin dinden metafiziğe, metafizikten ilme geçmekten ibaret olduğunu ve bu gelişmenin de ferdin gelişmesine uygun bulunduğunu söylüyordu. Önce insanda çocukluğunda dini hisler vardır: Bunlar en şedit derecesine on yaşında varır. Sonra panteizme doğru döner. O da yerini metafizik felsefeye bırakır. Daha sonra metafizikten şüphe başlar; sanat birinci dereceye çıkar. Nihayet ilmi zihniyet üstün gelir ve insanı tabiat ilmine doğru götürür. İnsanın fert olarak bu gelişimi insanlığın asırlar zarfındaki gelişmesine uygundur. Bununla beraber Nietzsche metafizik ve sanat hayranlığında kalmadığı gibi ilim hayranlığında da fazla kalmadı. Esasen filozofun pozitivist evrim fikrini benimsemesi yeni insan görüşüne de uygun değildi. Verdiği misal bazı insanlar için doğru olsa bile, bunun tamamen aksini gösteren misaller de eksik değildir. Ernest Renan’ın ruhi gelişmesi bu tarzda olmuştur. Fakat Pascal’ınki tamamen aksinedir. Çocukluğunda şedit bir müspet ilim alakası, gençliğinde

metafizik alakaların uyanması, olgun yaşta dini fikirlerin doğuşu.

Nietzsche'yi daima uğraştıran başlıca problem insan ve insani kültür idi. İnsan nasıl ve hangi vasıtayla daha asil, daha üstün olabilir? Bu soruya o önce sanat ve metafizik yolundan, sonra ilim yolundan cevap vermiştir. Fakat olgunluk eserlerinde farkına vardı ki, ne sanat, ne metafizik, ne ilim insanı tam olarak asilleştiremiyor. O halde insanda daha kökten bir değişme olmalıdır: İnsan tipi esasından değişmeli ve yükselmelidir. Bu suretle Nietzsche'nin düşüncesi inkılapçı (révolutionnaire) safhaya girdi. Evvelce kurulmuş, hazır bulduğu değerleri yıkmak, yerlerine yeni değerleri koymak üzere bütün değerlere karşı harekete geçti. Bu son devre filozofta iki eserle ifade edilmiştir ki, bunlar Nietzsche'nin, hayatında nispi bir huzura kavuştuğu devreye aittir. Bu eserler *Fecir* (Aurore) ve *Neşeli Bilgi*'dir (Le gai savoir). O bunlarda gelenekçi ahlakı tenkit etmektedir, bu bilhassa *Fecir*'in ikinci başlığı olan "Ahlak Peşin Hükümlerine Ait Düşünceler" cümlesiyle ifade edilmişti.

Ahlakın kökleri nedir? Ahlak Nietzsche'ye göre örf ve âdetlere boyun eğmek, yani geleneğe uygun yaşamaktan ibarettir. İptidai zamanlar da her şey göreneğe, örf ve âdetlere bağlıydı. Âdetlerden kurtulmak isteyen insan "ahlaksız" gibi görülüyordu. Bütün ahlaklar, ahlaki fikirler veya sistemlerin bulunduğu yerde, filozofa göre mutlaka insani hareketlere ait bir "değerlendirme" vardır. Bu değerlendirme daima bir cemaat, bir sürü ihtiyaçlarının ifadesidir. Sürüye faydalı olan şey fertlerin değerinin de ölçüsüdür. Ahlaki fert sürü gibi düşünmeyi öğrenir. Ahlak örf ve âdet boyunduruğundan kurtulunca akıl boyunduruğuna girmiştir. Sokrates zamanında ahlakın meşhur emri şudur: "Kendini bil!" Fakat hakikatte biz kendi kendimizi bilmeyiz, hareketlerimizin sırf şuurlu olduğunu iddia etmek tamamen vehimdir. Hareketlerimizin hakiki saikleri gayri şuuri

(şuurdışı) temayüllerdir ve bunlar bizim akla uygun hesaplarımıza giremez. Biz kendimizde en kudretli, en aktif şeyi bilmiyoruz: Bu da içgüdüdür. Bizi canlandıran kuvvet, hareketlerimizin asıl temeli bizim için karanlık kalır ki, bu da rasyonel ahlakın tesirini son derece azaltır. Nietzsche en mühim eseri olan Zerdüşt Böyle Diyordu'da (Also Sprach Zarathustra) tamamen, yeni insanlık görüşünün son gayesi olarak koyduğu üst insan (veya daha doğrusu insanüstü: Übermensch) fikrini telkin ediyor. Nietzsche bu fikirle insanlara yükselme, "kendini aşma," her zaman kendi kendinden daha üstün olma şuurunu vermek istiyor. Burada açıktan açığa Schopenhauer'un kötümserlik ve yokluk felsefesine hücum ediyor. Hayatın inkârı yerine, hayata bütün kuvveti ile sarılmayı, neşe ve sevinç (sürur) içinde mücadeleye girmeyi kabul ediyor. Yokluğa korkakça sığınacak yerde, insan daima daha şiddetli mücadelelere girmeli, daha kesif, daha asil bir hayat yaşamalıdır. Bu fikir insanı içinde bulunduğu şartları aşmaya sevk ediyor. İnsan hayvanın üstüne yükseldiği gibi, kendi varlığının üstüne yükselmeli ve "üst insan"ı vücuda getirmelidir. Bu suretle insan eski değerleri yıkacak ve yeni değerler yaratacaktır.

Vakıa Zerdüşt'e göre "insanın şimdi içinde bulunduğu sefalet halinde kalması kabil değildir. Şimdiki haliyle insan eksiktir, sakattır. Bu, insanın bir parçasıdır, yoksa bütün insan değildir. İnsan küçüktür ve onun fazilet dediği şey kendini küçültmüştür. Tevazu ve çekinme insanı az şöyle kanmaya götürür. İyilik bir zaaf ve bir budalalıktır." Zerdüşt benciliği (égoïsme) övüyor. Ona göre insanlığın en büyük rehberleri, peygamberler, ancak insanın kendi mahiyetine uygun yaşaması, kendine en emin yolu açmasını tavsiye etmişlerdir. Öyleyse insanın şimdi içinde bulunduğu hal üstüne yükselmesi zaruridir. Zerdüşt, "İnsan aşılması lazım gelen bir şeydir," diyor. Varlıkların evriminde insan hayvanı aşmıştır, şimdi de insanın

aşılması lazımdır. İnsanın önündeki hedef Tanrı olmak değil, insanüstü (üstün insan) olmaktır, işte Nietzsche'nin yeni insan görüşünün başlıca genel hatları bunlardır.

Bu görüşe dayanarak yeni bir ahlak kurmak isteyen N. Hartmann'a göre din problemi eskisinden farklı bir şekil alıyor. Bu yeni doktrine göre de âlemin prensibi olan kuramsal bir şeyin, bir mahiyetin bulunması imkânsız değildir. Bu X de tanrıcılığın veya panteizmin, ondan farklı bir anlamda İslam'daki vahdet-i vücudun, rasyonel olsun veya olmasın Allah fikri olabilir. Fakat bu bildiklerimiz ve bilmediklerimizde müstakil olan bir şey varsa, o da şudur: "Eğer sorumluluk, hürriyet, vazife basit kelimelerden ibaret değilse, eğer insanın varlığının tek bir mânâsı olması lazımsa, Allah mevcut olmamalıdır." Nietzsche, nadiren iyi anlaşılan şu kelimeleri yazıyor: "Eğer Allah'lar olsaydı, bir Allah olmamaya nasıl katlanacaktın? Demek ki, Allah'lar yoktur." Bu cümle ilk defa olarak postula halindeki dinsizliği (ateizm) meydana çıkarıyor. Bu da Kant'ın postula halindeki dindarlığının (teizm) tam cevabıdır. N. Hartmann Etik adlı eserinin "Değerler Gayeliliği ve İnsan Metafiziki" adlı faslında bu postula halindeki sorumluluk dinsizliğini son haddine çıkarıyor ve onu adeta bir nevi "ilmi" kesinlikle kurmaya çalışıyor: Ona göre yalnız mekanik bir âlemde veya hiç değilse gayelere göre kurulmuş olmayan bir âlemde hür bir ahlaki varlığın, bir "şahıs"ın, (kişinin) var olma imkânı vardır. Tanrı'nın bir plana göre yaratmış olduğu veya insan dışında herhangi bir tarzda geleceğe hükmeden bir Tanrı'nın bulunduğu bir kâinatta, bu insan ahlaki varlık olarak, şahıs (kişi) olarak sifıra indirilmiş demektir. İki şıktan birini seçmek lazımdır: Ya tabiatın ve genellikle varlığın gayeliliği yahut insanın gayeliliği. Dahası var: Eğer âlem insanla aynı özden ise (ki Hartmann'a göre bütün teolojiler bu kanaattedirler), insanın kâinattaki mevkiinde orijinalliğini meydana getiren cihet kaybolur. İnsan, haklarından

mahrum kalır. Mahrum kalınan sebeplik tayini, mekanizm değildir, ona tam tersine olarak ideal varlığın fikirler ve değerlerinin sırf objektif sahasında sezgi ile kavranan şeyi realiteye verme imkânı ve vasıtasını bahşeder. Mekanizm hatta onun hürriyetinin ve şahsen sorumlu olduğu hâkim karakterlerinin aletidir. Fakat gelecek hakkında her önceden tayin burada insanı yok edecektir. Heinrich Keller bir gün aynı fikri daha cesur şekilde M. Scheler'e yazdığı bir mektubunda ifade ediyordu: "Eğer iyinin ve vazifenin muhtevasının ne olduğunu ahlaki varlık olarak açıkça bilirim ve anlarsam, âlemin prensibinden bana ne? Eğer âlemin bir prensibi varsa ve benim iyi diye kabul ettiğim şeyle uyuyorsa o zaman onu dostum gibi göreceğim ve takdir edeceğim; fakat eğer uyuyuyorsa, beni yok etse bile ampirik varlığımda bütün idealimle ona karşı nefretimi ifade edeceğim."

Böylece "postulatlı dinsizlik" (ateizm) şeklinde ilk defa ifade edilen Allah'ın inkârı insana kendi sorumluluğundan muaf oluşu, kendi bağımsızlık ve hürriyetinin azalması duygusunu vermez; tam tersine, bu sorumluluk ve bu egemenliğin (hâkimiyetin) en yüksek derecede tasavvur edilebilir olduğu bu suretle anlaşılır. İlk defa Nietzsche, bunu yarı yarıya değil, fakat sonuna kadar anlamıştı. Yalnız anlamış değil, aynı zamanda kalbinin bütün derinliğiyle bu hükmün neticelerini kabul etmişti. Hartmann burada aynı surette şöyle diyor: "Allah'ın sıfatlarının (takdir-i ezeli'nin, inayet-i ilahiye'nin), insana atfedilmesi lazım gelir." Fakat açık söyleyelim: Comte'da olduğu gibi insanlığa, "büyük varlık"a değil, kişiye (şahsa) atfedilmelidir; en çok iradeye ve sorumluluğa sahip olan, en çok genişliği, saflığı, kudreti olan kişiye atfedilmelidir. İnsanlık, kavimler, büyük kolektif heyetlerin tarihi -bütün bunlar bu tarzda bir kişiye has, aydınlatıcı ve mutlak değeri meydana çıkartan birçok inhiraf (détourné) vasıtaları temsil ederler-,

insanların bazen tanrılara gösterdikleri sevgi, saygı ve tebcili ona göstermelidir. Donmuş bir inziva içinde ele alınınca kişi (şahıs) gerek Hartmann, gerek Keller’de, şu iki düzen arasında bulunur: Bir yandan fiilen gerçek mekanizm, öte yandan “idée”lerin, objektif değerlerin boşluğuna asılmış bir saha (sphère) ki, hiçbir manevi ve canlı logos’a, dayanmamaktadır. İnsan düşüncesi ve iradesi âlemin seyrine bir istikamet vermek, ona bir mânâ ve bir değer katmak için hiçbir yerde dayanak bulamaz. İnsan ne kendisinin yapması gereken ve gerekmeyen şeyleri ona tebliğ eden bir Tanrı’ya, ne de eski metafiziklerin edindikleri ve isimleri “evrim”, “kâinatın terakkiye (ilerlemeye) meyli” veya “tarih” olan değersiz yarı dini kanaatlere, nihayet ne de hangi şekilde alınırsa alınsın, kolektif iradelere başvuramaz.

Acaba bu antropoloji için tarih nedir? Tarihi Oluş adlı eserinde Kurt Breisig bu soruya cevap vermeye çalıştı. Bu cevap doğru addedilmese bile (ki Scheler bu kanaattedir), “Varlık ve değerler hakkındaki onun hakiki tarihi-şahsiyetçiliği ciddi derinleştirmiş olduğu lehinde söylenebilir,” diyor. Tarihin kolektif kuvvetleri burada sadece inkâr edilmiş değildir (mesela Treitchke ve Carlyle’ın “insanlar tarihi yaparlar” dedikleri gibi), fakat kabul edilmiş ve bununla beraber şahsi sebepliğe indirgenmiştir. Bu antropolojinin tarihi yazma tarzı üzerine tesirini en büyük vuzuhla tarihi çalışmalara kendilerini veren Stefan George etrafındaki yazarlarda, bilhassa Shakespeare, Goethe, Cesar, George, Hölderlin, Kleist’a tahsis edilmiş olan Fr. Gundorf’un eserlerinde buluyoruz. Bu antropoloji üzerine kurulmuş tarih, kahramanlar ve dâhilerin “manevi figürü”nün abidevi freski veya Nietzsche gibi söylenecek olursa insan nevinin “en yüksek örnekleri” oluyor.

Scheler bu beş insan anlayışını, beş türlü antropolojiyi mukayeseli bir surette (ve hiçbirini tercih etmeksizin) izah ettikten sonra, kendisinin insan hakkında düşüncelerini İnsanın

Kâinattaki Yeri adlı eserinde anlatıyor.^[156] Ona göre medeni bir Avrupalıya “insan” deyince ne anladığı sorulmuş olsa, hemen daima birbiriyle uzlaşmaz üç fikir sistemi karşısına çıkar:

I) Yahudi-Hristiyan geleneğinin fikir dünyası,

II) Antik Yunan kâinatı,

III) Modern tabiat ilmi ve genetik psikolojinin görüşü.

Bu üçüncü görüşe göre insan yeryüzündeki evrimin son neticesidir. O diğer hayvanlardan ancak komplekslik derecesi bakımından ayrılır. Fakat insanı terkip eden enerji ve kabiliyetler iptidai bir halde ondan aşağı varlıklarda da mevcuttur. Bu suretle Scheler’e göre bir ilmi antropoloji, bir felsefi antropoloji, bir de ilahi antropoloji olmak üzere başlıca üç antropoloji tipi ile karşılaşırız. Fakat bu görüşler arasında insan hakkında bütünlüğü olan bir fikre sahip olamayız. Scheler bu dağınıklıktan kurtulmak için burada insanın özünü hayvan ve bitki ile karşılaştırıyor ve onun metafizik durumunun orijinalliğini meydana çıkarmak istiyor.

İnsanın özel mevkiini ancak biopsychique âlemin bütün bünyesini tetkik suretiyle ortaya koyabiliriz. Scheler bunun için de hareket noktası olarak ilmin gösterdiği ruhi kuvvetler ve kabiliyetler hiyerarşisini ele alıyor. “Ruhsal” hadisenin hududu “canlı”nın hududu ile birleşir. Canlı dediğimiz gerçeklerdeki esaslı vasıflardan başka, onlarda bir de kendi kendilerini kavramalarına imkân veren “içsellik” (intériorité) dediğimiz bir vasıf vardır. Bu karakterle objektif hayat hadiseleri arasında evrim bünyesi, şekli bakımından en mahrem bir birlik vardır.

Objektif olarak dıştan canlı varlık gibi görünen ve sübjektif olarak içten nefis (l’âme) olarak görünen “ruhi gerçek,” aşağı derecesinde şuur dışı teessüri bir hamleden ibarettir ki, henüz duyum ve tasavvurdan mahrumdur. Ruhi hayatın bu ilk derecesini yine yalnız bitkilerde görüyoruz. Bunun için onlarda Fechner’in yaptığı gibi şuur farz etmeye lüzum yoktur. Bitkide

gördüğümüz hayatın özü yalnızca dışa doğru çevrilmiş bir itkidir (pulsion). Bitkilerin “teessüri hamlesi” bunun için extatique’tir. Yani organik hallerin bir merkeze tekrar intikali burada katiyen yoktur. Hayat kendine tekrar dönmez. En iptidai bir re-flexio onlarda eksiktir. Zira şuur ancak duyumun iptidai re-fleksio’sunda görünür. Bu daima ilk spontane hareketin karşılaştığı mukavemetlerin eseridir. Sübjektif manzarası ile bu yeni hayat derecesi, “teessüri hamle” insanda da mevcuttur. İnsan genellikle varlığın bütün esaslı derecelerini kendinde toplar ve bütün tabiat onda varlığının en merkezi birliğine ulaşır. İnsanda adeta bitki ve hayvan yaşamaktadır. Uyku insanın nispeten bitkiye benzediği şuuraltı bir haldir.

6. İçgüdü, Hafıza ve Zekâ

Hayatın objektif mertebelerinde teessürî hamleden sonra gelen, esaslı psikolojik şekil içgüdüdür. Fakat bu kelimenin anlamı birçok çatışmalara sebep olacak şekilde müphemlik içindedir. Scheler bu bulanıklıktan kaçınıyor ve içgüdüyü yalnız canlının davranışı denen psikolojik kavrama başvurarak tarif ediyor. Bu davranış önce bir dış gözlem (müşahade) konusudur ve tavsif edilmek ister. Onun dayanakları olan fizyolojik hareketler birliğini hesaba katmadan, çevre unsurlarının değişimleri sırasında tayin edilebilir. (Fiziki ve kimyevi uyarımlara da başvurmak üzere bu yapılır.) Her türlü sebeplik açıklamasından müstakil olarak, çevre unsurları değiştikçe, davranışın birimleri ve değişmelerini kavrayabiliriz. Ve bu suretle de bünyeleri bakımından mânâlı, muntazam münasebetler elde edebiliriz. Davranışla onu gerçekleştiren fizyolojik süreci birleştirmek “davranışçılar”ın hatasıdır. “Davranış”ın değeri gerek fiziki, gerek ruhsal hadiseye karşı tarafsızlığıdır. Yani her davranış aynı zamanda deruni hallerin ifadesidir. Aynı zamanda hem fizyolojik, hem psikolojik tarzda izah edilebilir. Psikolojik izahı fizyolojik izaha yahut fizyolojik izahı psikolojik izaha tercih etmek aynı derecede yanlıştır. Bu tarzda anlaşılan davranışa “içgüdü davranışı” deriz. Burada Scheler içgüdülere ait başlıca vasıfların ince bir tasvirini yapıyor. Bir hayvanın tasavvur edeceği ve duyacağı şey, içgüdülerinin çevre bünyesine nispetle a priori olarak düzenlenmiş ve tespit edilmiştir. Hatıraları aynı kanuna tabidir: Onlar “içgüdü gayretleri”ne tabi olarak ve onların kadrosunda meydana çıkarlar. Burada çağrışım rabitalarının, şartlı reflekslerin ve egzersizlerin çokluğunun ikinci derecede tesiri vardır. Ayrıca evrim seyrinde merkeze doğru (afférent) sinir yollarının ancak çevreye doğru (afférent) yollardan sonra teşekkül ettiğini de ilave etmek lazımdır.

İçgüdü ruhi realitenin ve işleyişinin çağrışımlı kompleks bünyelerden çok daha iptidai bir şeklidir. Spencer'in zannettiği gibi alışkanlık üzerine dayanan davranış tarzlarının irsi intikali ile izah edilemez. Çağrışım mekanizmasına tabi ruhi sürecin aynı zamanda içgüdü davranışlarından daha yüksek sinir sistemlerinde mahalleşmiş (localisé) olduklarını gösterebiliyoruz. Beynin kıvrım kısmı yalnız bir çağrışım organı değil, aynı zamanda davranış tarzlarına ait bir dissociation organıdır. Ferdileşmiş duyular ve tasavvurlar vasıtası ile yaygın bütünlüklere karşı kazanılan istiklal, hareket tarzına ait bir içgüdü organizasyonuna nazaran, tatmin edilecek bir temayülün kurtuluşu, önce mânâdan mahrum olan otomatizme suni olarak bir mânâ vermeye çalışan zekânın başlaması gibi birçok hadiseler (genetik bakımdan görülünce), içgüdü davranışının gelişiminin aynı derecede iptidai mahsulü olabilir. Bu hadiseler canlıların ferdileşmesi, ferdin nevinden kurtulması ile paralel gibidir. Yalnız ayrı unsurların birleşmesi veya sentezi değil, yaratıcı ayrılma da (dissociation) hayatın evriminin esaslı sürecidir.

Scheler bundan sonra çağrışımlı veya birleştirici hafızayı inceliyor. Onu üçüncü psikolojik şekil olarak görüyor. Bu iptidai hafızanın temeli Pavlov'un "şartlı refleks" dediği şeydir. Bu bakımdan yaratıcı hafızanın eserini orada aramak yanlış olur. İnsan gitgide alışkanlığın kölesi oldukça, bu hafızanın rolü barizleşir. Fakat bu hafıza tarzı az veya çok bariz olarak asıl bütün hayvanlarda hâkimdir. O, refleks konusunun meydana çıkışının doğrudan doğruya neticesi olarak doğar. Taklit, kopya, tekrar, gelenek hadiselerini ona bağlamak mümkündür. Telkin hadisesi ve P. Schilder'e göre suni uyku (hypnose) hayvanlara çok yakın olan bu temel hadisenin manzaralarındandır. Bununla beraber, orada ferdin önceki ruhi hallere nazaran daha çok meydana çıktığını, sertliğini

kaybettiğini, spontaneliğini artırdığını görüyoruz.

Çağrışımli hafızanın üzerinde yüksek hayvanlarda pratik zekâ gelişmeye başlar. Çağrışımli hafıza bir nevi düzeltici kabiliyet (correctif) kazanır ki, işte bu pratik zekâdır ve ruhi hayatın dördüncü esaslı şeklini vücuda getirir. Onunla sıkı münasebet halinde seçme gücü, tercih kabiliyeti, beğenme meydana gelir. Zekâ davranışını da ruhi süreci hesaba katmadan tarif edebiliriz. Bir canlı fert veya nevi alışkın olmadığı yeni vaziyetlere mânâsı olan bir hareket tarzı ile tepki yaptığı zaman ona “zekice davranıyor” deriz. Bu tepki anidir, bilhassa arzusun koyduğu problemi hal için önceden yapılmış teşebbüslerin sayısından müstakildir. İç ve dış davranış bir temayül hamlesi vazifesini gördükçe ve bir ihtiyacı doyurmaya yardım ettikçe, uzviyete tabi zekâdan bahsederiz. Ve bu zekâyâ pratik deriz. Zira onun son mânâsı daima uzviyetin ulaştığı veya ulaşamadığı bir action’dur. Ruhi bakımdan zekâyı, çevrenin hemen orada verdiği bir şey veya değer halinin ani surette anlaşılması diye tarif ederiz. Hayvanlar, bilhassa yüksek anthropoide’lerin, şempanzelerin bu dereceye ulaşıp ulaşmadıkları âlimlerce hâlâ münakaşa edilmektedir. W. Köhler’in Yüksek Maymunlarda Zekâ adlı eserini ve bundan sonraki tecrübelerini neşrettiği zamandan beri de henüz münakaşa bitmiş değildir. Scheler burada Köhler’in haklı olduğunu ve ele alınan öznelere iptidai zekâ fiillerini gösterdiklerini söylüyor. Hayvanların yalnızca hafıza ve içgüdüye sahip olduklarını ve zekânın sırf insana mahsus olduğunu söyleyen ikinci bir âlim zümresi bununla beraber henüz seslerini indirmiş sayılamazlar. Köhler’in tecrübeleri hayvanın hedefine gitmesini güçleştiren manialar koymuş ve zekânın birçok fiillerinin onda gerçekleştiğini göstermiş bulunuyor. Ve bundan sonra artık eski kanaatte ısrar etmek pek doğru olmayacaktır. Hatta bu tecrübeler çoğaldıkça görülüyor ki, bu bakımdan hayvanla insan arasında ancak derece farkı vardır.

7. İnsanla Hayvan Arasında Farklar

Scheler bundan sonra eserinin en mühim kısmı olan, insanla hayvan arasındaki esaslı farklar üzerinde duruyor. Bazıları, onca, bu farkı zekâda görürler. İnsanda zekâ ve seçme gücü vardır, hayvanda yoktur derler. Ve bu bakımdan iki varlık nevi arasında öz (mahiyet) farkı bulurlar. Fakat yukarıki açıklamalar bu görüşün doğru olmadığını ifade etmektedir. Bazıları (Darwin ve Lamarck'tan hareket eden bütün evrimciler) hayvanın da zekâyâ sahip olması keyfiyetinden dolayı, hayvanla insan arasında indirgenemez fark fikrini kesin bir surette reddederler. Onlar insanın birliği kuramına (homo faber fikrine) özel bir tarzda bağlanırlar ve hiçbir insan metafiziğini mümkün görmezler. Scheler her iki kuramı da reddediyor. Onca, insanın mahiyetini ve dünyadaki mevkiinin özelliğini teşkil eden şey, zekâ, seçme gücü denen çok üstün bir seviyededir ve yetiler ne kadar genişletilirse genişletilsin, bu seviyeye asla ulaşamaz. İnsanı insan yapan bu yeni prensibin kelimenin en geniş mânâsıyla hayat, iç (psychisme) veya dış (vitalité) denen şeyle alakası yoktur. Bu anlamda insanı teşkil eden şey, "genellikle bütün hayata zıt" olan ve hayatın tabii evrimine indirgenemeyen bir şeydir. Eğer bir şeye indirgenirse, bu ancak âlemin en son temeli olabilir. Yani hayat dahi bu temelli realitenin kısmi bir görünüşünden ibarettir. Yunanlılar böyle bir prensibin varlığını kabul etmişler ve buna "akıl" demişlerdi. Scheler burada bu X'i ifade için anlamı daha yaygın olan bir kelimeyi kullanıyor. Akl da ihtiva etmek üzere fikirli düşünce, sezgi, eidétique muhtevaların sezilmesi, bir sınıf heyecanı ve iradi filleri (mesela iyilik, sevgi, nedamet, tebci vs.) içine alan bu yeni kavramı manevi varlık (geist: esprit) kelimesi ile ifade ediyor. Kendisinde manevilik bulunan veya mânâ fiilleri kendisinden sadır olan merkeze şahıs veya kişi (personne) diyor ve onu iç görüş açısından ele alınan bütün fonksiyonel hayati merkezlerden

ayırıyor ve bunlara “ruhi merkezler” diyor.

O kadar sarıh ve o kadar yeni olan bu manevilik prensibi nedir? Eğer manevi varlık (esprit) en yüksek anlaşılışı ile bilginin kendine has bir nevi ise, “manevi” bir varlığın esaslı karakteri onun varlık bakımından uzviyetten ayrılması, hürriyeti, imkânı, hayattan müstakil olması, hatta bundan dolayı da temayüllere bağlı olan zekâsından da müstakil olması demektir. Böyle bir manevi varlık, artık ne arzuya ne çevreye bağlıdır, “çevresinden kurtulmuş”tur. Fenomenologların kullandıkları bir tabirle “dünyaya açık”tır. Onun bir kâinatı vardır.

Çevresinin “mukavemet” ve tepki merkezlerini, hayvanın içerisinde extatique olarak eridiği (yutulduğu) şartları o, nesneler haline yükseltebilir. Bu objektif âleme ve kendi varlığına (présence) hayati temayüller sisteminin ve onların uzantısından ibaret duyu organları ve fonksiyonlarının yüklediği hiçbir sınırlama olmaksızın, bu nesnelerin “orada oluş”larını (dasein) kavrayabilir.

Manevilik (esprit) o halde objektifliktir; eşyanın “şöyle oluş”u (so sein) ile tayin edilmiş olma ve ona cevap verme kabiliyetidir. Maneviliğin “dayanak” varlığı kendisine nazaran dışarıda olan realite ile esaslı münasebetleri dinamik bakımdan hayvandakinin tamamen zıddı olan bir varlıktır. Hayvanda (derecesi her ne olursa olsun) her aksiyon (etki), her tepki (zekâ tepkisi de dahil) onun sinir sisteminin fizyolojik bir istidadından çıkar ki, ona da ruhi bakımdan temayüllerin itkileri ile duyu idraki bağlıdır. Bu temayülleri ilgilendirmeyen şey verilmiş değildir ve verilmiş olan şey -yalnız arzu veya nefrete göre- mukavemet merkezi halinde verilmiştir. Bir hayvanın çevresine karşı davranışını meydana getiren dramın birinci perdesi, daima psiko-fizyolojik bir halden başlar. Çevrenin bünyesi daima fizyolojik tabiata tamamen ve hayvanın morfolojik tabiatına dolayısıyla uygundur: Bünye ve tabiat kesin bir fonksiyonel

birlik teşkil ederler. Hayvanın çevresinden kavrayabileceği ve fark edebileceği her şey, ona verdiği bünyenin emin sınırları içerisindedir. Bu dramın ikinci perdesi çevrede fiili bir değişiklik (modification) yapmaktan ibarettir. Burada üçüncü perde doğar ki, o da psiko-fizyolojik halin şekil değiştirmesidir. Hayvan davranışı o halde şöyle bir şemaya göre cereyan eder:

A — A = Hayvan

M — A

M " — M = Çevre

Kendisinde objektif ruh (geist) bulunan varlık, gelişine tarzı tamamen zıt bir gidişe (conduite) sahiptir. Bu yeni dramın birinci perdesi insani dramdır: Davranış önce nesne derecesine çıkarılmış sezgi ile kavranan bir bütünün “şöyle oluş”u (so sein) ile harekete gelmiştir. Bu saikin özü insan uzviyetinin fizyolojik yetisinden, itkilerinden, çevrenin dış manzarasından bağımsızdır. İkinci perde de serbest olarak hareket eden kimsenin merkezi, başlangıçta tutulmuş bir itkiyi durdurur veya serbest bırakır. Üçüncü perde bir şeyin objektifliğinin şekil değiştirmesidir. Kendi değeri ve kesin karakteri denenmiş bir şekil değiştirmedir. Bu, “dünyaya açılış”ın şekli de şudur.

H " — H = İnsan

M — A

— Æ M = Âlem (dünya)

Bu davranış, doğduğu andan başlayarak, mahiyetçe hudutsuz bir gelişmeye elverişlidir. İnsan o halde hiçbir hudut tanımayan “dünyaya açık” bir varlık gibi davranabilen X’tir. Hayvanın nesneleri yoktur; o yalnız gittiği her yere kabuğunu bir bünye (structure) gibi götüren kaplumbağa tarzında çevresi içine dalmış olarak yaşar. O bir “çevre”yi bir “dünya” yapan kendine has bir “gerileme”ye ve “cevherleştirmeye” kabiliyetsizdir; nitekim o kendi heyecanlarını ve temayüllerini sınırlayan “mukavemet” merkezlerini nesne haline de koyamaz. Scheler’e göre hayvan öz bakımından bu organik hallere karşılık olan hayati realiteye bağlıdır. “Objektif olarak” kavrayamaksızın ona angajedir.^[157] Nesne olarak varlığın vaziyeti “objektif ruh”un mantiki manzarasının formel kategorisidir. Duygu hamlesi duyumlardan, tasavvurlardan, şuurdan mahrum olan bitki, organik halleri içeride hiçbir yankı (akıs) bırakmayacak derecede çevresine büsbütün dalmış ise de, hayvan aynı dalış (extase) derecesinde değildir, çünkü onda duyum ve hareket (motorium) ayrıdır. Beden şeması ve duyu muhtevası sinir merkezlerine tekrar nakledilmiştir, o sanki kendi kendine yeniden dönmüştür. Onun bir beden şeması vardır. Fakat çevresinde dalmış olarak, kendi davranışına devam eder (hatta zekâ fiillerinden dahi).

Hayvanda beden şeması ve muhtevasının bu tekrar intikaline aykırı olarak insanda objektif ruh fiili (manevi fiil) özü bakımından içe çevrilen (réflexif) fiilin bir ikinci derecesine, bir ikinci buuta bağlıdır. Scheler bu fiili ve gayesini birleştiriyor ve bu “merkezleşme”nin hedefine “kendi şuuru” veya manevi faaliyet merkezinin kendi kendisi hakkındaki şuuru diyor. Hayvanda şüphesiz bitkiden farklı olarak şuur vardır; fakat Leibniz’in görmüş olduğu gibi kendisinin şuuru yoktur. O

kendine sahip değildir, kendine hâkim değildir ve bunun için onun kendi kendisi hakkında şuuru yoktur. Merkezleşme, kendi şuuru, aslında temayüle mukavemet eden varlığı nesneleştirme yetisi ve imkânı parçalanmaz tek bir bünye meydana getirir ki, bu da yalnız insana aittir. Bu “kendi” şuurunun teşekkülü, objektif ruhun mümkün kıldığı varoluşun bu yeni merkezleşme ve içe çevrilme derecesi de insanın ikinci karakteristiğini doğurur. İnsan “kâinat”ın buutlarına göre “çevre”yi yalnız büyültmekle kalmaz, aynı zamanda kendi fizyolojik ve ruhi kuruluşuna da objektif olarak bakabilir. Ve sırf bunun için o yaşamaktan isteyerek vazgeçebilir. Hayvan یشitir ve görür, fakat یشittiğini ve gördüğünü bilmez, onun normal haline kendimizi koymak istersek, insanda çok nadir olarak kendinden geçme (extase: dalma) hallerini düşünmeliyiz. Bunu suni uykunun (hypnose) son safhasında görüyoruz: Bazı sarhoş edici zehirleri aldıktan sonra veya her türlü çılgınca sarhoşluk (orgie) ibadetlerinde olduğu gibi, ruhu felce uğratan tekniklerde bu görülebilir. Bu temayüllerden çıkan itkileri dahi hayvan kendi itkileri gibi yaşamaz, çevreye ait şeylerin dinamik çekmeleri (traction) ve itmeleri (repulsion) gibi yaşar. Bazı vasıfları ile henüz hayvana yakın olan iptidai insan dahi “bu şeyden korkuyorum” demez, fakat “şey tabudur” der. Hayvanın itkilerinde ve onların değişmesinde görünen ve psiko-fizik hallerinin şekil değiştirmesi sırasında süreklilik temin edebilen “irade”si yoktur. Denebilir ki, bir hayvan daima başlangıçta “istediği”nden başka bir yere varmıştır. Tam tersine, “insan vaat eden bir hayvandır” demek Nietzsche’nin doğru ve derin bir görüşüdür.

M. Scheler, realitede içerilik (intériorité) ve kendilik (ipséité) bakımından ele alınırsa bize görünen dört esaslı derece olduğunu söylüyor. Uzvi olmayan şeyler, bu iki varlık tarzından tamamıyla mahrumdur; ontolojik bir surette kendilerinin ait

oldukları bir merkezleri de yoktur. Bu objektif âlemde molekülere, atomlara, elektronlara kadar bir ölçü birimi olarak gösterdiğimiz şey, yalnızca cisimleri fiilen veya düşünce ile bölme gücümüze bağlıdır. Her cisim ancak başka cisimler üzerinde etkisinin (tesirinin) belirli mekanizmasına nispetle böyledir. Tam tersine, canlı varlık daima ontique bir merkezdir. Ve “kendi” mekânî-zamânî birliği, kendi fertliğini bizzat kurar; bunlar biyolojik şartlara bağlı olan bizim faaliyetimizden çıkmazlar. Canlı varlık kendisini sınırlayan bir X’tir. Genişleme hadisesini zamanda gerçekleştiren ve mekânî olmayan kuvvet merkezleri (ki Scheler onların cisim imajının temeli sayıyor) birbirleri üzerine karşılıklı olarak tesir eden dinamik noktaların merkezleridir. Bitkinin duygululuk hamlesi bir merkeze ve bir çevreye sahiptir ki, orada büyümesi nispeten açık olan canlı, muhtelif halleri tekrar kendine dönmeksizin çevresine dalmıştır. Fakat bitkide genellikle bir “içtenlik” vardır. Ve bundan dolayı o canlı varlıktır. Hayvanda duyum ve şuur vardır ve onda uzviyetin hallerinin tekrar intikal etmesini temin eden bir merkez de bulunmaktadır. Bu durumda o “kendi kendisine ikinci defa verilmiş” demektir. Halbuki insan üçüncü defa kendi şuurundadır. Bu da bütün ruhsal hadiselerin objektifleşebilme gücü sayesinde. Şahsı (kişiyi), insanda uzviyetin ve çevrenin karşı koymalarına hâkim olan bir merkez gibi tasarlamalıdır. Scheler ilk varlığın kendine çevrilişinin daima daha artarak, nihayet âlemin kuruluşunda kendi idrakine ve insanda kendinin bütün olarak kavranmasına varıncaya kadar yükselen bir “mertebelenme” yaptığını söylüyor.

Scheler’in insan bünyesi hakkında verdiği bu açıklama, insana ait birçok özelliklerin anlaşılmasını temin etmektedir. Somut şey ve cevher kategorisine tamamen sahip olan yalnız insandır. Yüksek hayvanlar dahi ona tam sahip değildirler. Kendisine yarım kırık ceviz verilen bir maymun bunu görünce

kaçar. Ceviz tamamen kırılmış olduğu zaman onu yer. Hayvan için şey esaslı değişikliğe uğramamıştır, başka bir hale değişmiştir. Hayvanda görme, tatma, koku alma psiko-fizik fonksiyonlarını realitenin çekirdeğine, somut bir şeye bağlayacak bir güç yoktur. Bundan başka insan önceden tek bir mekâna sahiptir. Körün mekân idrakine ait tecrübede bu hal görülür. Hayvanda ise tikel şeylerin idrakinden önce tek mekâna sabit bir şekil (form) veren merkezi bir fonksiyon yoktur. Onda hele bütün duyu verilerinin aynı zamanda kavranmasını, aynı cevherleşmiş dünyaya nispet edilmesini temin eden kendi kendine merkezleşme (auto-concentration) gücü yoktur. Hayvan yaptığı mevziî hareketlerle bağımsız olarak istikrarlı bir fon (background) halinde devam eden hakiki bir âlem mekânını bilmez. Onda, aynı suretle, insan zihninin temelini teşkil eden boş mekân ve zaman formları yoktur. Bu formlar, ancak arzuları doldurulmuş olmaktan ziyade, tatmin edilmemiş olan bir varlıkta meydana gelirler. Bütün dış duyumlardan önce gelen mekân ve zaman hakkındaki insan sezgisinin kökü, kendiliğinden (spontané) uzvi harekete ve belirli bir düzene göre tesir (action) imkânındadır. Doldurulmamış olan arzularımızın, beklemelerimizin hissesine “boş” diyoruz. Bundan dolayı ilk boşluk kalbimizin boşluğudur. Temayüllerimizin daima tatmin edilmemiş olmaları, âlemin tabii sezgisinde mekân ve zamanın insana boş formlar, her şeyden önce gelen formlar olarak görülmesine sebep olmaktadır. Yalnız insan kişi olması bakımından kendi üstüne yükselebilir, mekân-zamanı âlemin üzerindeki bir merkezden bütünü (kendimiz de dahil) bilgisinin nesnesi yapabilir. Fakat insanın âlemi, bedenini ve ruhunu (psyché) nesneleştirme fiillerini icra eden bu merkezin kendisi, bu âlemin bir “parça”sı olamaz; bunun için ona mekânda ve zamanda bir yer ayırmak imkânsızdır. O ancak gerçeğin en yüksek prensibine bağlanabilir. Böylece insan “kendine ve âleme

üstün varlık”tır. Böyle olduğu için kendi varlığına hükmolunmayı gerektiren istihzaya ve şakaya da kabiliyetlidir. Kant, transandantal ince idrake ait derin kuramında “her türlü mümkün tecrübenin ve bu suretle de bütün tecrübe nesnelerinin şartı olan “cogitare”nin (düşüncenin) bu yeni birliğini özünden izah etmişti. (Yalnız dış tecrübeyi değil, kendi iç hayatımızı kavramaya imkân veren iç tecrübeyi de.) Bu suretle ilk defa Kant objektif ruhu (geist) ampirik ruh üstüne koymuş ve ruhun sadece bir nevi cevher-ruhun fonksiyonları zümresi olduğunu inkâr etmişti.

8. Kişi ve Fikir Yaratma Olarak İnsan

Scheler böylece *geist*'in üçüncü bir gerektirmesini meydana çıkarıyor: O, kendisi nesne olmaya kabiliyetsiz olan biricik varlıktır. O saf aktüelliktir, yalnız “akt”larının (fiillerin) hür tamamlanışından ibarettir. Objektif ruhun merkezi olan kişi ne nesne olarak, ne şey olarak mevcuttur, o yalnızca kendi kendisine gerçekleşen “akt”lar organlaşmasının bir şeklidir. Ruhi olan şey “kendi kendine” gerçekleşmez. Bu, zamandaki bir vakalar serisidir ki, objektif ruhumuzun merkezi ile kaimdir. Fakat şahsımızın (kişimizin) varlığı içimize çevrilmek suretiyle de ona yönelebiliriz. Onu nesneleştirmek imkânsızdır. Başkaları da kişi olarak nesneleşemezler. Başkasının mahremliğini ancak onun fiillerini onunla birlikte icra etmek sureti ile, onun iradesiyle, sevgisi ile “aynılaşmak” üzere kavrayabiliriz. Nitekim, onunla birlikte bunları icra etmek suretiyle de bu biricik *geist*'in fiillerine iştirak edebiliriz. Eğer insan şuurundan müstakil olarak bu dünyada bir fikirler düzeninin gerçekleştiğine inanıyorsak ve eğer en baştaki varlığa onu hassalarından biri gibi atfediyorsak, fikirle “akt”ın özden bağlantısını prensip itibariyle kabul etmeliyiz. Augustinus'tan beri *idéé*'ler^[158] kuramı gerçekten önceki bir fikri (*idea ante res*), yani âlemin fiili realitesinden önce bir yaratılış planının varlığını kabul etmişti. Fakat fikirler şeylerden önce ve ondan sonra değildirler, onlarla beraberdirler ve ezeli *geist*'ta ancak âlemin sürekli yaratılışı (*creatio continua*) ile meydana getirilmiştir. Fikirleri düşünürken bu ezeli *geist*'in fiillerine iştirak ettiğimiz zaman, sadece önce mevcut bir şeyi bulduğumuz ve keşfettiğimiz söylenemez: Fakat hakikatte biz eşyanın prensibine göre ezeli sevgiye bağlı fikirleri ve değerleri çıkaran yaratış faaliyetine içten katıyoruz. *Geist*'in orijinallliğini daha iyi tasarlamak için sırf manevi olan bir fiile, fikir yapma fiiline (*idéation*) dikkat etmeliyiz. Bu her türlü teknik zekâyâ yabancı olan bir fiildir. Mesela zekâyâ ait bir mesele ele alalım:

Burada şimdi kolum ağrıyor, bu acı nasıl doğdu? Bundan nasıl kurtulabilirim? Bu sorulara cevap vermek müspet ilmin işidir. Fakat aynı acıyı ben en yüksek derecesinde genellikle bu âlemin eleminden, acıdan, ıstıraptan haleldar olduğu şeklinde bir misalde kavrayabilirim. Soru o zaman başkalaşır. Şimdi burada duyum keyfiyeti bir yana bırakılırsa, “asıl acı” dediğim şey nedir? “Genellikle acı” gibi bir şeyin mümkün olması için gerçek prensip nasıl kurulmalıdır? Buddha’nın şu çok tanınan konuşma hikâyesi böyle bir idéation için genel bir misal vermektedir: Yıllarca babasının sarayında yapayalnız yaşadktan sonra, prens bir hasta, bir fakir, bir ölü görüyor ve şimdi burada var olan bu üç mümkün veride hemen âlemin özüne ait basit misaller serisini buluyor. Descartes bir balmumu parçası üzerinde düşünürken cismin eidétique bünyesini hallediyordu. Geist’in ortaya koyduğu hep bu türlü sorulardır. Bütün matematik ilimler böyle problemlere ait misallerle doludur. “Üç şey”in “miktar”ına ait bir triage’da insan üç sayısını şeylerden ayırabilir ve muhtar bir nesne gibi alabilir. Hayvan buna benzer hiçbir şey yapamaz. Âlemin özüne ait bünyeleri gözlemlerden bağımsız olarak kavramak: İşte idéation budur. Böylece elde ettiğimiz bilgi bütün mümkün şeylerin sonsuz üniversalliği için geçer değerdedir. Ve bizim zorunsuz (contingent) duyarlılığımıza, tecrübelerimize bağlı değildir. Böylece elde edilen bedihi bilgiler duyu tecrübemizin sınırları ötesinde muteberdir. Onlara biz Kant’ın ifadesi ile a priori diyoruz. Bu öz bilgilerinin çok farklı iki fonksiyonu vardır: 1) Bütün müspet ilimler verimli bir gözlemin, muhakemeli zekâ tarafından kullanılan tümevarım ve sonuçlamanın ilk istikametini bize gösterirler. Hegel bunlara “mutlak’a açılmış pencereler” diyordu. Şurada oluş (dasein) ile özü (wesen) ayırma istidadı insan zekâsının (geist) esaslı karakterini teşkil eder. İnsanın özünü teşkil eden cihet Leibniz’in dediği gibi bilgi değildir. Fakat a priori özün (mahiyetin)

kavranması veya kavrama istidadıdır. Bu, Kant'ın farz ettiği gibi, asla aklın sabit bir organlaşmasını gerektirmez. Tam tersine, rasyonel bünye prensip bakımından tarihi değişmeye bağlıdır. Yalnız, bizzat akıl bu eidétique bedahetlerin “işleyişleri” (fonctionnalisation) ile, devamlı olarak yeni düşünme, sevmeye ve değerlendirme formlarını yapmaya ve geliştirmeye istidadı ve kabiliyeti olmak üzere sabittir (constante).

İnsanın özüne daha derinden nüfuz etmek istersek idéation fiiline götüren fiillerin bünyesini tasavvur etmeliyiz. Şuurlu veya şuursuz olarak insan eşyanın realitesini, karakterini “talik etmek”ten (açıkta bırakmak) ibaret bir nevi teknik tatbik eder. Hayvan tamamen somut olanın içinde ve gerçekte yaşar, o burada ve şuradadır. İnsana has olan şey, bu realite tarzına enerjik bir surette “hayır” diyerek karşı koymaktır. Buddha ve Platon bunu çok iyi görmüşlerdi. Platon’a göre ruh ancak dünyanın duyu muhtevasından gözünü çevirmek ve şeylerin asli prensiplerini keşfetmek için, içe çevrilmek suretiyle idée’leri görmeye muvaffak oluyordu. Husserl aynı fikirden hareket ederek bir “fenomenolojik indirgeme” ile dünyadaki zorunsuz (contingent) eşyanın varlığını parantez içine alır. Bu indirgeme fiilinin nasıl meydana geldiğini anlamak için realite duygusunun hakiki mahiyetini bilmek gerekir. Realite intibai, işaret edilebilecek özel bir duyumda verilmiş değildir (mavi, sert vs. gibi); idrak, hatıra, düşünce ve bütün mümkün tasavvur fiilleri bize bu intibai veremezler: Onların verdiği eşyanın şöyle oluşundan ibarettir. Asla “şurada oluşu” değildir. “Şurada olan”ı bize veren önce fark ettiğimiz âlem sferinin bize mukavemet ettiği duygusudur ve şüphesiz bizim hamlemize, temayülümüze, hayati cehdimize göre bir mukavemet vardır. İptidai realite duygusu “âlemin mukavemeti” duygusu olmak bakımından her türlü şurdan, tasavvurdan, idrakten önce gelir. En fazla baskı yapan duyu idraki dahi sadece uyarım tarafından şartlandırılmış

değildir. En basit duyunun olması için, aynı zamanda “temayül” tarafından idare edilen bir yönelme (orientation) olmalıdır. Bizi canlandıran hayat hamlesinin bir hareketi ruhi her türlü idrak imkânının ayrılmaz şartı olduğu için, çevredeki cisimlerin hayallerini meydana getiren, hamlemize karşı kuvvet merkez ve alanlarını koyan mukavemetler idrakin henüz şuurlu kavrama derecesine çıkmadığı bir zamanda duyulmuşlardır. Demek ki, realite duygusu âlem tasavvurumuzu takip etmez, ondan önce gelir. Şu halde Scheler soruyor: Bu enerjik “hayır” deyiş nedir? Âlemi gerçek olmaktan çıkaran veya idée’leştiren nedir? Bu, Husserl’in dediği gibi, varoluşun hükmünü durdurmak değildir; burada daha ziyade realite karakterini kaldırmak, yok etmek bahis konusudur. Bu realite duygusunu, bütün ve bölünmemiş duyguyu kaldırmak, bu “dünya ürküntüsü”^[159] Scheler’in dediği gibi “ancak saf formların bulunduğu bölgelerde kaybolur.” Eğer şurada varoluş (dasein) “mukavemet” ise, bu zahitçe gerçekten uzaklaşma fiili (âlem ona nazaran her şeyden önce mukavemet olarak görünen) hayat hamlesinin ilgasından, lüzumsuz bırakılmasından ibarettir. Fakat bu fiil, manevilik dediğimiz bu varlık onu ifa etmektedir. Bu duygu hamlesinin merkezini, saf isteyiş halinde, tesirsiz bırakabilen yalnız geist’tir ve biz onunla gerçeğe ulaşma imkânını bulmaktayız.

Öyleyse insan kendi itkilerini durdurarak, hapsederek, onlara somut hayal ve tasavvur gıdasını vermeyerek şedit titremeler içinde geçirdiği bu hayata karşı (prensip bakımından) zahitçe bir tavır alabilir. Şöyle ki, realiteye daima “evet” diyen hayvanla kıyas edilince insan “hayır diyebilen varlık”tır. “Hayatın zâhidi”dir ve realiteden ibaret olan her şeye karşı ezeli itiraz edendir. Varlığı burjuva ruhunun beden halini almasından ibaret olan hayvana kıyas edince, insan aynı zamanda ezeli Faust’tur ki, daima kendini kuşatan realiteyle tatmin edilmemiştir. Daima “burada şimdi ve şöyle” olan varlığın ve

“çevre”sinin hudutlarını tecrübeye açmıştır. Bilhassa her an bulunduğu gibi, kendi şahsi realitesinden kaçmaya susamıştır. Freud bu anlamda Haz Prensibinin Ötesinde adlı kitabında insanı “temayülllerini hapseden varlık” diye tasvir etmektedir. Ve yalnız böyle olduğu içindir ki, insan kendi idrak dünyasının üzerine meal mahiyette bir makul âlemi katabilir, öte yandan da kendisindeki geist’a, manevi varlığa hapsedilmiş temayüllerde uyuyan “enerji”yi derece derece katabilir. Hasılı, insan kendi içgüdü enerjisini manevi faaliyete yükseltebilir.

VIII

Manevi Değerler I (Sanat)

1. Değerler Mertebelenmesi ve Sanat

İnsanı, öteki mevcutlardan ayıran manevi varlığın (geist) olduğunu görünce, bu manevi varlığın nelerde objektifleştiğini sormak yerinde olur. İnsan manevi varlık olarak bir değerler dünyası içinde yaşamakta ve bu dünyayı en iptidailerinden başlayarak en ulvilerine kadar mertebelenmektedir. Öyleyse insan bir değerler mertebelenmesi (hierarchie) kurmaktadır. Her değer mertebelenmesi bir insan tipine, insan felsefesine karşılıktır. Natüralist bir insan görüşünde değerler mertebelenmesinin zirvesinde hayati ve teknik değerler bulunur. Burada anladığımız mânâda manevi bir insan görüşünde, değerler mertebelenmesinin en aşağısında hayati değerler gelmek üzere derece derece manevi değerlere yükselmek gerekir. Max Scheler manevi değerler skalasında ahlaki değere özel bir yer ayırmıyordu. Ona göre “ahlaki değer” bütün değerler arasında üstün olanı aşağı olana “tercih etme” fiilinde kendini gösterir. Her değerlendirmede bir karşılaştırma, bir tercih, bir seçme bahis konusudur. Halbuki her tercih, her seçme ahlaki bir fiil değildir. İki sanat eserinden daha mükemmeliyi ötekine tercih ederiz. Burada hiçbir ahlaki fiil yoktur. Nitekim bir sanat veya hukuk değerini hayati bir değere (sırf üstün olduğu için) tercih ederiz. Burada da ahlaki fiilden bahsedilemez: Bir sanat eserini yiyecekten üstün görmek, yahut kanunun değerini sanattan üstün saymak (ayrı ayrı açılardan) beğenilecek hareketler olmakla beraber, doğrudan doğruya ahlaki fiil sayılamazlar.

Manevi değerler mertebelenmesine girebilecek sayısız çeşit arasından biz başlıca üçü üzerinde duracağız: Bunlar da sanat, ahlak ve dindir. Bu seçmeyi neye göre yaptığımızı şu şekilde açıklayalım: insan manevi varlık olarak eşyayı nesneleştirmekte, çevresini bir “dünya” haline getirmektedir. Bu nesneleştirme her şeyden önce bir imal etme, verilerden nesneler

yaratma şeklinde meydana çıkar: İnsan, eliyle veya aletlerle dokuduğu çadır bezinden, yaptığı pirogue'tan, ^[160] kurduğu abidelere ve büyük transatlantiklere kadar hepsini homo faber olarak yapmaktadır. Fakat insanın bu "imal edici" fonksiyonu asla tek başına alınamaz. Çünkü bu fonksiyon bir yandan şemalar ve kavramlarla bilme fonksiyonuna (homo sapiens), bir yandan da insanın eğlenme ve zevk alma fonksiyonuna (homo ludens) bağlıdır. Her imal fiili teknik bir fiil olduğu kadar da bilgi ve sanat fiilidir. Bununla beraber, insanın nesneleştirici faaliyetinde kendisiyle "dünyası" arasında en derin bağlantı şekli, bu üç fonksiyon arasından sanattır. Çünkü sanat hem bir şey yapmak, hem de hoşla giden bir şey yapmak demektir. Orada verilerden meydana getirilmiş her yaratış fiili, verilere olduğu kadar bunları kullanan, yoğuran, terkip eden özneye de aittir. Adeta her sanat fiilinde özne ve veriler beraber çalışmaktadırlar. Sanat eseri yalnız belirli bir hayati fonksiyonu görsün diye değil, o fonksiyon üstünde daima özne ile nesne arasındaki bağlantıyı devam ettirsin diye meydana getirilir. Bir testi, su içmek içindir. Suyu sızdırmamak şartıyla kirli topraktan da olabilir. Fakat testinin üzerini sırlamak, boyamak, testiye en ahenkli ve tenasüplü şekli vermeye çalışmak sanatçının işidir. Sanatçı bunları niçin yapar? Çünkü testi ile suyu içen arasındaki münasebet iğreti bir münasebet değildir. İnsan yaşadıkça su içecektir ve belki de aynı testilerden içecektir. Aletlerle o aletleri kullananlar, işlerle o işleri yapanlar arasında ruhi bir ahenk olmalıdır ki, bu aletler ve bu işlerden en devamlı eserler beklensin. Yapılmış ^[161] şeyler ve işlerle insan arasındaki bu devamlı münasebet, özne ile nesne arasındaki bu kaynaşma sanatı meydana getirir: Nesne, öznenin ritmini ve ifadesini alır. Özne de nesnenin şartlarına ve zaruretlerine bağlanır. Fakat nesne ile özne arasındaki bu münasebet Volkelt'in gösterdiği gibi mantıki değil, mantıkdışı (alogique) bir münasebettir. Yalnızca

pratik faydaya cevap veren, “gündelik” bir isteğin mahsulü olan şey, orada devamlı, sanki ebedi bir şey haline gelir.

Sanat değeri bundan dolayı teknik ve hayati değerlerin üstünde yer alır ve zaman-üstü bir mahiyet olarak görünür. Fakat bu değer de kendi başına ele alınması mümkün değildir. Çünkü sanatın ortaya koyduğu “zaman-üstü” oluş, yalnızca duyu verilerine ve insana aittir. En güzel bir sanat eserinin dahi kırılıp bozulmayacağı söylenemez. En çok mukavemet edenler ehramlardır. Fakat çölün kasırgaları bir gün onu yok edebilir. Phidias heykelinin bize “zaman-üstü” görünmesinin sebebi, şeklinin ahenginden ve mükemmelliğindendir. Bu bize tamamen özne tarafından verilen bir yetkinlik ve sonsuzluk şuurudur. Biz sanki Phidias heykelini zaman-üstü, daima öyle kalacakmış gibi düşünürüz. Fakat bunu bize empoze eden ne bu heykelin yapıldığı maddedir (çünkü mermerin, su taşının veya granitin türlü nispetlerde zamânâ karşı mukavemetleri kırılacaktır), ne de bizden gelir. Çünkü biz de değişmekteyiz ve heykelde gördüğümüz yetkinlik ancak ruhumuzdaki ahenk duygusunun elde ettiği ideal bir yetkinliktir. Öyleyse heykelin gerek objektif, gerek sübjektif bakımdan değişen verilerden, şuur muhtevalarından ibaret olduğunu söylemek lazımdır. Aynı düşünceyi imal edilen bütün şeylere tatbik edebiliriz. Bilmekte ve yapmakta şuur verileri sınırını aşamayan bir şeye hakiki anlamı ile devamlı denemez. Hayatımızla, hiç değilse nesillerin hayatı ile çevrilidir. Onun bütün zamanlar için güvenilir olduğu söylenemez. Hatta bizden “başka” şuurlar için bile güvenilir olduğundan bahsedilemez. Böyle bir hükmü verebilmek için her şeyden önce şuur içinde kapalı kalmayan, şuur verilerini aşan bir temele dayanmalıyız. İnsan, bütün “mamul” eşyası, aletleri, iş sistemi ile “dünya”sını vücuda getirirken, bu dünyadaki şeylerin devamlılığını temin edecek bir dayanağa, aşkın bir değere muhtaçtır. Bu aşkın değer olmaksızın “dünya”sında değer dediği

şeylerden, onların her zaman için faydalılık, doğruluk, güzelliklerini saklayacaklarından emin olamaz. O suretle ki, nesnelerden ibaret olan “dünya”sı adeta bu aşkın varlık tarafından her cihetten kuşatılmaktadır. Şuur verilerinden ibaret olan “dünya”sı olduğu için aşkın varlık yoktur; tam tersine, aşkın varlık olduğu için “dünya”sı vardır ve o sayede devam eder.

Bu aşkınlık da iki şekilde görünmektedir: 1) O, bir yandan “başka” insanların şuuruna doğrudan doğruya nüfuz edemediğimiz için, şuurlar arası münasebetleri kuşatan bir aşkınlıktır. Vakıa ne duyu verilerimizle, ne iç duygularımızla doğrudan doğruya başkasının varlığına giremeyiz. Bu bakımdan insanlar birbirine kapalı âlemler olarak kalır.^[162] Bununla beraber böyle bir şeyin kabulüne de imkân yoktur. Çünkü her an insanlar arası münasebetler içinde yaşıyoruz. Hatta hareketlerimizden, işlerimizden, mahsullerimizden çoğunu kendimiz için değil, başkaları için yapıyoruz. Hareketimizin, işimizin ve mahsulümüzün başarılı bir şekilde işlemesi ve meydana gelmesi yalnızca bu insanlar arası münasebetin sağlanmasından ileri geliyor. Eğer şuur verilerinin bize gösterdiği gibi insanlar birbirine kapalı âlemler olsaydı, hareketler, işler ve mahsuller arasında hiçbir ahenk ve devamlılık olmaması lazım gelirdi. Bizzat vakanın kendisi şuur ötesinin olmayışını yalanlıyor. Fakat hem şuur verilerine göre insanlar birbirine kapalıdırlar, hem de insanlar arası münasebetlerde devamlılığı temin eden bir ahenk ve düzen vardır. Bu çelişkenliği (antinomie) nasıl açıklamalı? İnsanın bütün hareketleri ve düşüncelerinin merkezi olan bir kişi olarak görüldüğünü evvelce söylemiştik. Şu halde insanla insan, kişi ile kişi arasındaki münasebetlerin devamlılığını temin eden bir aşkınlık sahası olmasıdır. İşte bu saha ahlak sahasıdır. 2) Fakat bir yandan da o, insanın mahdud hayatını aşan bir “zaman-üstü” aşkınlık olarak

görünmektedir. İnsan bütün keşiflerini, icatlarını şu sınırlı hayat çevresi içinde yapar. Fakat bunlar ondan öncesi ve ondan sonrası için de geçer olmalıdır. Böyle bir geçerlik bizzat ilmin tümevarım ve sonuçlamada aradığı geçerlik değil midir? İnsan zaman-üstü geçerliği nereden çıkarıyor? Eğer “kâfi sebep” prensibinden denecekse, zihnimizin formel bir prensibi olmamak şartıyla, varlığa ait bu kâfi sebep prensibini nereden çıkarıyoruz? Varlığın ahenkli olduğu ve devam ettiği hakkında kanaatinden. İnsan şuurunu aşan ve ona dayanak olan, onu zamanda kuşatan bu aşkın varlık madde olamaz. Çünkü insan şuurunun değil, hatta en iptidai bitkinin vasıflarından bile mahrumdur. Bitki veya hayvanda görülen hayat da olamaz, çünkü hayat onlarda en iptidai spontane’lik derecesindedir. Bu ancak insanda gördüğümüz manevilik (geist) nevinden bir aşkınlık, bir “zaman-üstülük” olabilir. [\[163\]](#) İnsan, iş ve bilgi sistemleri şeklinde görünen faaliyetlerini aşkın değerlerle kuşatmadıkça, bizzat bu değerler temelsiz kalır. Bir kişinin “yalnız kendisi” ve şimdiki hali için bir bilgi veya sanat eseri vücuda getirmesi mümkün değildir. Bunun için de her içkin (immanent) değer bir aşkın (transcendant) değer tarafından kuşatılır ve onsuz mevcut olamaz.

2. Yunan Sanat Felsefesi

Sonludan sonsuza, içkinden aşkına doğru gitmek üzere manevi değerleri gözden geçirecek olursak, önce sanat değerinden başlamalıyız. Sanatın bir felsefe konusu olması eski Yunan'da başlar. İlk filozoflar bu problemi ayrıca ele almış değillerdi. Yalnız Hesiodos İşler ve Günler, Theogonia^[164] adlı kitaplarında eski kralların vazifelerinden bahsederken sanata da dokunuyor. İlk defa sanatı ayrı tetkik konusu haline getiren Platon'dur. Symposion (Ziyafet) adlı diyalogunda zamanının türlü aşk, sevgi, sanat görüşlerini konuşturmak üzere kendi idealist ve terkipçi görüşüne yükseliyor. Sokrates'in ifadesine göre sevgi, ölümlü varlık ile ölümsüzlük ve ölümsüz varlık arasında köprüdür. Birinciye ikinciye bağlar. Sevgide ölmezlik iştihayı uyanır ve bize güzellik duygusunu verir. İki türlü sevgi vardır: Birini cismani Eros temsil eder. O dünyaya ve bedene aittir, ötekini göksel (ourania) olan Eros^[165] temsil eder. Üstün âleme, idée'lere aittir. Asıl yükselten, yaratıcı olan, sanatın kaynağı vazifesini gören sevgi ikincisidir. Burada sanat, insanın idée'lere çevrilen bakışı olarak görülmektedir. Sanatkâr zaman-üstü ve değişmez örnekler (archétype) olan idée'leri kopya etmekten başka bir şey yapmaz. Eşya değişen gölgelerden ibaret olduğu için, sanatkârı ancak başlangıç olarak ilgilendirir. Fakat bir defa oradan hareket ettikten sonra idée'lere doğru yükselecek ve yalnız onları taklit edecektir. Sanatkârın gözünde örnek yalnız güzellik idée'sidir: "Sözlerime mümkün olduğu kadar zihnini vermeye çalış. Bir kimse söylenen şeyleri hedef tutan bir öğretim sayesinde bu noktaya kadar ulaşınca, güzel şeyleri temaşa etme zevkini tadınca, bu insan sevgi kurumunun (teşekkülünün) zirvesine ulaşacak ve orada birdenbire olağanüstü bir güzellik görecektir. Bu öyle bir güzelliştir ki, önce doğuş ve mahvoluş, artış ve eksiliş nedir bilmeyen bir ezeli varlığı mevcuttur. Sonra da falan noktadan güzel, bir başka noktadan çirkin, bazen güzel

bazen çirkin, falana nispetle güzel, filana nispetle çirkin, burada güzel başka yerde çirkin, falan insanların gözünde güzel başka insanların gözünde çirkin değildir. Dahası var: Bu güzellik, mesela çehre ile veya ellerle veya bir bedene ait olan herhangi bir şeyle, bir nutuk veya bilgi nevinden, hele hiçbir zaman ayrı bir öznde, mesela gerek yeryüzünde, gerekse gökteki bir canlıda mevcutmuş gibi tasavvur edilemez. O daha ziyade sırf kendi başına ve kendisi ile (en soi) formun tekliği (unicité) ile ezeli surette kendi kendisine bağlı olarak tasavvur edilebilir. Halbuki bütün başka güzel şeyler ancak ona iştirak ettikleri nispette güzeldirler.” Symposion diyalogunda Sokrates’le konuşan Mantinealı yabancı ideal güzelliği böyle tarif ediyor.

Platon, Hippias’ta en geniş telakkisi ile güzeli tarif ediyor. Bununla beraber Devlet’te (Politeia) acaba şairi ideal sitesinden tard etmek suretiyle kendi idealist sanat görüşüne aykırı bir düşünceye mi saplanmıştı? Platon sisteminin bütünlüğüne göre şair, duyularla akıl arasında hayal gücü derecesinde kalmaktadır. Onun düzensiz görüşü bu yeni cemiyet düzeni için tehlikeli olabilir. Fakat şaire sitesinde yer vermeyen Platon, bizzat eski bir dram müellifi ve diyalogları ile büyük bir sanatkârdır. Onun sanata ahlakla ve diğer manevi değerlerle birlikte bir bütün içinde yer verdiği, bu mânâda anarşik sanata hücum ettiği kolaylıkla anlaşılır. Kuran’da da şair ve “sahir”lere hücum eden ayetlerde peygamberin şair ve sihirbaz olmadığını söylerken aynı ruh sezilmiyor mu?

Platon’a göre sanatın hareket noktası arzu, hedefi idée’ler âleminin değişmez “prototipi”dir. Halbuki Aristoteles’e göre sanat doğrudan doğruya gerçeğe, ferde ait bir fonksiyondur. Aristoteles, üstadının idealist görüşünü yeryüzüne indirmiş, sanatta dinlendirici, tedavi edici bir fonksiyon aramıştır. Aristoteles’e göre^[166] sanatın bütün neveleri, epope, trajik şiir, komedi, dithyrambos vs. hep taklitlerden ibarettir. Onlar

birbirlerinden üç noktada ayrılırlar: 1) Taklit ettikleri unsurlar farklıdır. 2) Taklit mevzuları (nesneleri) farklıdır. 3) Nihayet taklit ediş tarzları farklıdır. Bazıları eşyayı renkler ve jestlerle taklit ederler (ki bunlardan plastik sanatların bir kısmı doğar). Bazıları sanat vasıtası ile taklit ederler. Bazıları da alışkanlıkla veya yalnız tabiat yardımı ile taklit ederler. Yukarıdaki sanatlar arasında da hepsi taklidi ritim vasıtası ile, dil veya harmoni vasıtası ile veya bunları birbirine katmak üzere yapar. Harmoni ve ritim aulétique^[167] ve citharistique^[168] sanatlarında kullanılır. Veya bir kısmında syrinx^[169] de dans edenlerin sanatında (harmonî bir yana bırakılırsa) ritim biricik taklit unsurudur. Onlar hareketleri, ihtirasları, dinî ayin ve âdetleri figürlü birtakım ritimler vasıtası ile taklit ederler. Epope yalnızca saf ve basit veya vezinli lisanı kullanır. Türlü şiir tarzlarının vezinleri arasındaki farklar bu esastan doğar. Yukarıda bahsedilen bütün unsurları kullanan şiir neveleri de vardır. Bunlar dithyrambique^[170] şiirler, trajedi ve komedidir. Bundan sonra Aristoteles Poetika'da taklit edilen nesnelere göre muhtelif sanat nevelerini, taklit ediş tarzına göre sanat nevelerini inceliyor ve sanatın menşei ve mahiyeti meselesine giriyor. Ancak sanatı doğuran iki tabii sebep vardır: 1) Taklit etme meyli çocukluktan beri insanda mevcuttur. İnsanı hayvanlardan ayıran, taklide çok kabiliyetli oluşudur. Kazandığı bilgileri taklide borçludur. Sanat eserlerinde bunun rolünün en bariz delili, gördüğümüz eşyayı taklit ettiğimiz, kopyadan çıkardığımız zaman onları temaşadan duyduğumuz zevktir. 2) Taklit, ritim ve harmoni insanın mahiyetinde mevcut olduğu gibi çalışma ile ilerler ve mükemmel şekiller alır. Her sanat nevi aslında "tuluat" (improvisation) olarak başlamış, sonra egzersizle, düzeltmelerle mükemmel şekillere doğru yükselmiştir. Aristoteles'e göre sanat birçok temayülleri içine almak üzere epope ile başlamış, oradan aşığı temayüllere ait olanlar, hiciv ve alay sanatı, komedi ile

yüksek temayüllere ait olanlar, trajedi sanatı sonradan ayrılmıştır. Komedi gerçekte en kötü olanın, çirkin olanın taklididir ki, bir kısmını da “gülünç” teşkil eder. Trajedi ağır ve tam bir action’un taklididir ve ihtirasların şuurla doğurduğu ruhi buhranı temizlemek (purgation) gayesi güder. Aristoteles aynı fikre Niokomakhos’a Ahlak ile Politika’ında da temas etmektedir. Dram ve trajedinin bu ruhu boşaltıcı, temizleyici rolü zamanımızda Freud’un “psikanaliz”inde tekrar ele alınmış olduğu gibi, Freud tarafından Aristoteles’in burada kullandığı “katharsis” kelimesi de aynen kullanılmaktadır. Daha yakında Freud metodunu sahneye koymak suretiyle psikodramayı icat eden Moreno, tamamen Aristoteles görüşüne uygun olarak “sahne”yi bir tedavi vasıtası haline getirmiştir. Aristoteles Politika’da şöyle diyor: “Her ihtiras ruhumuzda tohum halinde mevcuttur ve mizaçlara göre orada az çok gelişir. İçimizde baskıya girmiş olan bu ihtiras bizi bir iç maya gibi harekete getirir. Musikinin ve sahne eserinin uyandırdığı heyecan ona bir yol (mecra) açar ve böylece ruh temizlenir, tehlikesiz bir hazla şifa bulur.”

Aristoteles’e göre trajedide taklit hareket suretiyle olur. Taklidin konusu hareket (action) ve bu hareketin aktörleri de insanlar olduğu için, trajedi (ve dram) sanatı perdelere, sahnelere ve rollere ayrılır. Bir “eylem”in taklidi bir hikâyedir (fable) ki, orada karakterleri tasvir eden bir vaka hazırlanmıştır. Aristoteles’e göre her trajedi altı unsurdan mürekkeptir: Hikâye (vaka), âdetler, lisan, düşünce, sahne tertibatı, mélopée.^[171] Trajedide en mühim nokta vakaların kuruluşudur. Çünkü o insanların değil, hayatın, “eylem”in, saadet ve felaketin taklididir. Vakıa saadet, felaket bir eylem ile kaimdir ve sonu da bir kalite değil, bir eylemdir. Aristoteles’in mélopée dediği şey, haz doğurma bakımından sahnenin en mühim kısmını teşkil eder. Aristoteles’in çok kısa, fakat çok güzel olan bu sanat

tahlillerinden birçoğu bugün de değerlerini muhafaza etmektedir.

Platon sanatta ideal ve değişmez olanı, eşyanın üstündeki archétype'leri taklit etmemizi istiyordu. Aristoteles sanatın küçük, bir taklit, bu dünyada mevcut eşyanın, vakaların, hareketlerin taklidi olduğunu söylüyor. Biri gözünü tümele, öteki ferde; biri değişmez varlığa, öteki olgular âlemine çevirmiş olmakla beraber, ikisinde de ortak vasıf sanatın taklit olarak anlaşılmasıdır.

Plotinus, Enneades'de güzelliğin ve sanatın daha bütüncü (intégral) bir görüşüne ulaşıyor. Orada tek varlıktan çıkan ve yine ona dönen bir âlem görüşünde adeta Platon ve Aristoteles'in sanat felsefeleri geniş bir terkip içinde birleşiyor. Plotinus, Enneades'in birinci kitabında duyular âlemine ait olan güzelliği, beşinci kitabında da akıl âlemine ait olan (intelligible) güzelliği tahlil ediyor. Bu ikinci kitapta şöyle diyor: "Makulün temaşasına ulaşan ve onun hakiki güzelliğini anlamaya muvaffak olan kimse, düşüncesine aklın babasının, akıl üstünde olan varlığın da fikrini sokabileceği için, akıl ve makul âlemin nasıl temaşa edilebileceğini ifadeye çalışalım. Yan yana konmuş iki taş parçasını ele alalım. Bunlardan biri kaba ve işlenmemiş taş, öteki sanatkârın damgasını taşıyan, bir insan veya tanrı heykeli haline konmuş bulunan taş olsun. Meydandadır ki, içerisine sanatın güzellik formunu sokmuş olduğu taş, taş olduğu için değil (çünkü böyle olsa öteki de güzel olurdu), fakat sanatın ona getirdiği form sayesinde güzeldir. Bu form taş gelmeden önce sanatkârın kafasında idi (ki madde için bu varit değildir). O sanatkârın elleri ve gözleri olduğu için değil, fakat sanata iştirak ettiği için sanatkârın kafasında idi. Öyleyse bu güzellik sanatta idi ve ondan da yüksekti, zira taş geçen güzellik sanatta olan güzellik değildir. Sanattaki güzellik hareketsiz kalır. Ona daha aşağı bir başkasından gelir ve bu aşağı güzellik olmak

istediği gibi ve sağlam olarak kalmış değildir (böyle olmasa taş yerini sanata bırakırdı). Sanat, mahsulünü mevcut olana ve sahip olduğu şeye benzer bir hale koyarsa da (onu yaratmak istediği şeyin fikrine uygun olarak güzel kılsa da), kendisi ondan daha yüksek ve daha gerçek bir güzelliktedir. Onda sanatın güzelliği dış nesnede olandan çok daha büyük bir güzelliktedir. Bu güzellik mekânda yayılarak ne kadar maddeye doğru giderse, o kadar zayıflar, o kadar birlik halinde kalanın aşagısında bulunur: İster fizik kuvvet, ister genellikle kuvvet ve güzellik olsun, kendisinden ayrılan ve dağılan her şeyde kendi başına ele alınan ilk amil (agent) daima mahsule üstün olmalıdır. Müzisyeni yetiştiren motif yokluğu değil, musikidir ve musiki duyuları sahasında ondan önce gelen bir musiki tarafından yaratılmıştır. Sanatlar yalnız tabiat imajları yarattıkları için küçümsenirler. Önce diyelim ki, tabii şeyler de farklı şeylerin imajlarıdır; sonra bilelim ki, sanatlar görülen nesneleri doğrudan doğruya taklit etmezler, fakat tabii nesneden çıkan sebeplere (hikmetlere) yükselirler; ilave edelim ki, kendi başlarına birçok şeyler yaparlar; güzelliğe sahip oldukları için şeylerin kusurlarını (eksiklerini) tamamlarlar: Phidias hiçbir duyu modeline bakmadan Zeus heykelini yaptı. Onun olacağı ve gözümüzde canlanmasını isteyeceği şekli hayal etti.”

Plotinus’a göre bedendeki güzelliğin modeli olan bir tabiat sebebi (raison) vardır, fakat ruhta da daha güzel bir sebep vardır ki, tabiatla olan oradan gelmektedir. En seçkin olarak hakîmin ruhunda görünür ve güzellik halini alır. Ruhu süsler, ona ışık verir ve bu ışık ona ilk varlığın güzelliğinin üstün nurundan gelmiştir. Ruhta olduğu için kendinden önce olanın hikmetinin ne olduğunu ona öğretir. Bu bir hikmet değildir, bu ilk hikmetin, ruhtaki güzelliğin yaratıcısıdır. O akıl, ezeli akıldır, yoksa bazen düşünen akıl değildir. Bütün tanrılar muhteşem ve güzeldirler. Onların güzellikleri uçsuz bucaksızdır: Fakat böyle

olmalarının sebebi nedir? Akıl ve bizim aklımızın üstünde, ondan daha faal olan ilk akıldır. Onlar, bedenlerinin güzelliği ile değil, akıl ile tanrıdırlar.

Plotinus'a göre doğan ve yok olan her şey, sanat ve tabiatın eseri olan her şey bir hikmetin mahsulüdür ve mahsulü daima bir hikmet idare eder. Eğer sanatlar mahsullerinde hikmete uygun iseler, bu sanatlar üzerinde durmalıdır. Zanaatkâr çoğu kere tabii hikmete kadar yükselir: Bu davalardan (teorem) kurulmuş, parçalı bir hikmet değil, birlik ve bütünlük teşkil eden bir hikmettir. Bu birlikten hareket ederek çokluğa bölünebilir. İlk olarak bu hikmet konulacak olursa bu yeter. O “başka şeyde” değildir. Onun tabiatıta bir hikmet (raison) olduğu ve tabiatın ona prensip olduğu söylenirse, “Bu nereden geliyor?” diye sorarız. Başka şeyden ise, bu şey nedir? Kendisinden ise orada duralım. Fakat akla yükselecek olunursa, aklın bir hikmeti doğurup doğurmadığı sorulmalıdır. “Evet!” denecekse nereden doğurmuştur? Kendisinden ise, kendisi hikmet olmamak şartıyla bu imkânsızdır. O halde hakiki hikmet varlıktır, hakiki varlık hikmettir.

Plotinus'un sanat felsefesi “birlikte çokluk” diye ifade edilen kendi panteist görüşünden doğmaktadır. Bu görüş bir yandan Platon'a bir yandan Aristoteles'e dayanmaktadır. Fakat ikisinin idealist ve realist, tümel ve ferdiyetçi felsefelerini birleştirerek, her şeyi akılüstü birlikten çıkaran tasavvufun sanat felsefesini hazırlamıştır. Muhyiddin İbn Arabî'nin panteizmi ile ondan mülhem olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin tasavvufi şiiri bu kuramın İslam dünyasında gelişen şekilleridir.

3. Modern Çağda Akılcı Sanat Görüşleri

Ortaçağda bundan başka yeni bir sanat görüşü yoktur. Ancak Rönesans'ta Erasmus'un Deliliğin Övülmesi'nde müdafaa ettiği sanatta natüralizm görüşü, Leonardo'nun yine natüralizmden mülhem ahenk ve bütünlük fikri 17. yüzyıla kadar devam etti. 17. yüzyılın "Aydınlanma" felsefesi Descartes'tan beri sanat felsefesini hemen hemen bıraktı. Kartezyenlerden hiçbirinde sanat problemine ait ayrı bir bahis yoktur. İlim ve akıl felsefesi sanatı ikinci planda bırakmış görünüyordu. Ancak Descartes'tan mülhem olan, fakat ruhun gelişmesiyle tarihin safhaları arasındaki paralelliği ilk defa meydana çıkaran Vico, sanat problemine esaslı surette dokundu. Bunun sebebi de bu matematikçi-fizikçi felsefe devrinde Vico'nun müstesna olarak filoloji-edebiyat yolunda yetişmiş bir filozof olması idi. Vico'ya göre insan ruhu heyecanlardan hayale, oradan akla doğru geliştiği gibi, insanlık ve medeniyetler de hafıza, hayal ve akıl medeniyetleri denebilecek safhalardan geçmiştir. Comte'un "Üç Hal Kanunu"nu adeta hazırlamış olan bu kurama göre, birinci safha hayal gücünün hüküm sürdüğü yaratıcı-edebi safhasıdır. İkinci safha kahramanlara ilahi bir menşe atfedilen kahramanlık safhasıdır. Üçüncü safha olgunlaşmış akla karşılık beşeri ve rasyonel safhadır.^[172] İlk paganizm şekli olan şiirin hikmeti rasyonel ve soyut değil, fakat duygu ile ve hayal gücü ile yoğurulmuş bir metafizik meydana getirir.^[173] Vico'nun burada bahsettiği şiir aslında ilahi şiir idi. İptidailer eşya ve kendilerini aynı cevherden farz ediyorlardı.^[174] Bu ise çocukların görüşünün aynıdır. Çocuklar Vico'ya göre oyunda cansız bazı eşyayı ellerine alınca, onlarla canlı imişler gibi konuşurlar.^[175] Vico bütün eserinde genetik bir ilim kuramında hayal gücüne dayanan şiirin doğuşunu akli düşüncenin ilk merhalesi olarak gördüğü için, bütün bu

“Aydınlanma” felsefesi gibi, ilim ve sanatı ayrı ayrı kriterlere sahip, ayrı değer sahaları gibi tetkik edecek yerde, aynı zihinci kritere nazaran bütün sanatı bir nevi başlangıç safhası halinde değerlendiriyor. Bu görüş Kant’ın kritik felsefesinin doğuşuna kadar bütün Aydınlanma (Lumière: Aufklärung) felsefesinde devam etti.

Kant, ilk defa olarak bilgi, ahlak ve sanat sahalarını ayırdı. Bu üç değer sahasına üç ayrı eserini tahsis etti. Eski Yunan’dan beri alışılmış olan dogmatik metafiziğe aykırı olarak her üç sahada birer metafizik imkânı aradı. Saf Aklın Tenkidi ve Pratik Aklın Tenkidi adlı eserlerinde Kant duyular âlemi ile makul âlemin ayrılığını gösterdi: Kuramsal akıl (yani ilim) ile pratik akıl (ahlak) arasında uçurum açıldı. Üçüncü eseri olan Hüküm Gücünün Tenkidi’nde^[176] bu uçurumu kapatmaya çalışmakta idi. Sanata ve canlılar âlemine tahsis ettiği bu eser, suni ve tabii gayelilik fikrini derinleştirmektedir.

Kant’a göre kuramsal ve pratik akıl ayırırlar, fakat birleşmeleri lazımdır. Zira hürriyet, ahlak vasıtası ile bu âlemde gerçekleşecektir. Öyleyse bir âlemden ötekine geçmek için yeni bir prensibe ihtiyaç vardır ki, bu da “hüküm gücü”dür (urteilskraft). Hüküm, Kant’ta tabiatı belirli kanunlara göre tanıyan bir meleke gibi anlaşılmaktadır. Kuramsal akıl tabiata genel kanunları dikte eder, bütünleri kavrar, fakat teferruat açıkta kalır. Halbuki bizim tabiattaki çokluğu, değişikliği, çeşitliliği bilmeye ihtiyacımız vardır, işte hüküm gücünün vazifesi de budur. Hükmün işleyişini temin eden gayelilik prensibidir. Bu prensip, kuramsal aklın kavramlarından tamamen başka mahiyette bir kavramdır. Fakat bu ancak gayeliliğin özel bir nevidir. Bir nevi de ancak bilme melekemizin belirli bir prensibine bağlıdır. Birincisi asıl gayelilik hükmünü (teleolojik hükmü), ikincisi estetik hükmü meydana getirir.^[177]

Kant, eserinin birinci kısmını “bedii hükmün”^[178]

tetkikine ayırıyor. Önce güzeli haz duygusuna bağlıyor. Ancak güzellikte şu özellik vardır ki, o bizde ayrı neviden bir tatmin, fayda-gütmez (désintéressé), nesnesinin varlığı ile ilgisiz bir tatmin doğurur. Fakat güzelliğin doğurduğu hazza bütün insanlar katılırlar. Güzel ile hoş arasındaki fark buradadır. Hoşta tümel bir cihet yoktur. Fakat güzelde, ruhlar arası bir uyuşma olması gerekir. Güzellik, hakkındaki hükmümüzde herkesin takdiri birleşmelidir. Tümelin bulunmadığı bir sahada (yani duygu ve haz sahasında) nasıl oluyor da başka neviden bir tümellik meydana çıkabiliyor? Çünkü güzellik hakkındaki hükmümüzde haz, esaslı bir şey değildir. Esaslı olan zihnimizin duyulara yüklediği a priori bir formdur. Bu form bir kavram değildir. Sanat sahasında duyu-gücü (sensibilité) ilimde olduğu gibi belirli bir kavrama bağlı değildir. Orada hayal gücünün hür faaliyeti vardır. Fakat bu hür faaliyet düzen ve kaideyi alma bakımından zihne bağlıdır. Sanatta hükmün tümelliğini meydana getiren, zihinle hayal gücü arasındaki ahenktir. Duyu izlerine hükmeden bu a priori düşünce unsuru ile güzellik adeta ahlaklılığın sembolüdür. Ahlaklılığın temeli duyu-üstü âlemde, hürriyet âleminde. Nitekim güzellik de bu yüksek alandan çıkar. Güzellik ve ahlaklılık derin kökleri bakımından hürriyet âleminde birleşirler.

Bedii hükmün nesnesi, Kant'a göre yalnız güzel değildir. Güzelden ötede yüce (ulvi) vardır. İlk defa Kant, estetik sahasını bilgi ve ahlak sahaslarından ayırdığı gibi, bedii hükümler sahasında da hoştan başlayarak ulviye kadar birçok dereceleri ayırmaktadır. Güzel, hayal gücünün hürriyeti ile uyduğu halde; ulvi, hayalden o nispette uzaklaşır. Ulvi'de işe karışan amil zihin değil, akıldır. Çünkü akıl, sonsuzun ve şartsızın prensibidir: Hayal gücünün kavradığı duyu formları buradan aklın sonsuzu ile karşılaşmışlar ve sonsuzluk önünde yok olmuşlardır. Kant, burada iki türlü yüceyi (sublime) ayırıyor: Birisi matematikte

yüce, öteki dinamik mahiyetteki sanatın yücesi. Biri miktar büyüklüğünün, öteki kudret ve manevi derinliğin yücesidir. Miktar büyüklüğünün yücesi ruhun sonsuzluğu vasıtası ile kavradığımız tabiatın uçsuz bucaksızlığı hakkındaki şuurdur. Kudretin yücesi tabiatın kudreti önündeki acımızdan doğan şuurdur. Dehşetli bir fırtına, uçsuz bucaksız bir orman, gökyüzünün payansızlığı ve derinliği önünde duyduğumuz bedii his, doğrudan doğruya estetik sahasına ait olan bu ikinci yücelik duygusudur.

Tabii güzellik yanında bir de sanatın güzelliği vardır. Sanat güzelliğinin prensibi “deha”dır. Deha bize tabiat vergisidir. Sanatta güzelliği yaratan deha zihinle hayal gücü arasında tabiatın vücuda getirdiği şuur dışı bir ahenkten doğmaktadır. Tabiat sanata kaidesini verir. Fakat bu kaide yumuşaktır, eğilip bükülmeye elverişlidir. Sanatın “ibda”ları^[179] şuur dışında (veya şuuraltında) cereyan eder. Dehanın ruhi halleri ifade eden melekesine geist denir. Geist, bedii fikirleri ifade melekesidir. Bu suretle düşüncenin hür faaliyetinin uyandırdığı hayal, tasavvurları meydana getirir. Şiir, hayal gücünün doğurduğu üstün sanat şeklidir. Hiçbir form onu tamamen ifade edemez. Bundan dolayı Kant’a göre şiir, sanatın hürriyet âlemine girme imkânına sahip olan en yüksek şekillerinden biridir.

Kant’ın sanat felsefesini bir bakımdan Schiller tamamlamaya çalıştı.^[180] Fakat idealizmi objektif ve mutlak istikamette geliştiren Schelling ve bilhassa Hegel’de estetik daha mühim yer alır.)^[181] Schelling’e göre âlemin bütünlüğü ruhla tabiatın aynılığında kendini gösterir. Fakat bu aynılık içe çevrilmiş şuurun, aklın gelişmesiyle beraber parçalanır, ruhla tabiat birbirinden uzaklaşır. Akıl görüşü altında vasıtalı (médiat) bilgiler doğar. İlmin, ahlakın, hukukun mantığı aynı suretle parçalayıcı ve vasıtalı hükümleriyle üstün âlemi dünyadan, ruhu tabiatı ayırmaktadır. Ancak Schelling felsefesine mahsus özel

bir sezgi (intellektuelle anschauung) iledir ki, varlığı tabiat-ruh bütünlüğü halinde kavramak mümkündür. Çünkü bu sezgi, aklın vasıtalı hükümlerinin zıddına olarak, varlığın sürekliliğine uygun, doğrudan doğruya bir kavrayıştır. İşte bu kavrayışı biz en mükemmel şeklinde yalnız sanatta ve dinde bulabiliriz. Onlardır ki, insan mutlak varlığın bütünlüğüne nüfuz edebilir. İlmin ve parçalayıcı zekânın veremediği bütüncü (intégral) görüşü verebilir. Yine orada zihnın zaruretlerinden kurtularak hürriyet alanına ulaşılır. Schelling, Mitoloji Felsefesi'nde^[182] bu bütünün henüz parçalanmamış olduğu şuurdışı (inconscient) safhasındaki gelişmeyi, oradan şuura doğru yükselişi anlattığı gibi Bir Tabiat Felsefesine Dair Fikirler'de zihnın ikiliğinden tekrar bütünlüğe dönüşünü açıklamaktadır. Schelling, Vico'da başlayan genetik felsefe görüşünü idealizm hesabına geliştirdi. Vico'nun akılda bıraktığı evrimi, akıl üstünde ruhun tabiatla birliğini tekrar kazanmasından ibaret olan yeni bir safha ile tamamladı. Üçlü devre bu sefer zekânın parçalayıcı hükümlerinde dağılacak yerde, yeniden panteizmde bulduğu birliğe kavuşuyordu. Bu felsefenin mühim bir özelliği de, bu birliğin sanatla gerçekleşmesi idi. Schelling felsefesini son zamanda canlandıran ve genetik sosyolojiden ona deliller bulan James Mark Baldwin onun estetik idealizm karakterini daha barizleştirdi. J.M. Baldwin'e göre birinci safha iptidai cemiyetlerin mantıktan önceki zihniyet (prélogique) safhasıdır. Orada her şey canlı ve cansız, tabiat ve insan henüz şuur kazanmamış bir bütünlük halindedir. İkinci safha ileri dinlerin ve cemiyetlerin doğurduğu mantıki zihniyet (logique) safhasıdır. Burada tabiat, tabiatüstüden, ruh âlemden ayrılmıştır. İnsan da vasıtalı hükümlerle hüküm vermektedir. Üçüncü safha mantıktan sonraki (hyperlogique) safhadır. Burada insanın bedii sezgisi âlemi tekrar bütün olarak kavrama imkânını kazandırmıştır ki, Baldwin bu bedii bütüncülüğe pancalisme,

yani her yerde güzellik felsefesi diyor. [\[183\]](#)

Sanat felsefesine, Alman idealizminde daha sistemli ve tam şeklini veren Hegel oldu. Hegel, mutlak idealizmde diyalektik metodu vasıtası ile özne ve nesne arasındaki zıtlığı mutlak ruhta terkip etmek, her seferinde ruhun tekrar kendi zıddını koymasından yeni bir terkinin doğacağını söylemek suretiyle, mutlak ruhun hareketini sonsuza uzatıyordu. Hasılı Hegel'e göre varlık için bir yerde durmaktan bahsedilemez. O soyut zihni hallerin üzerinde somut, tümel ve sürekli bir oluşturmaktadır. Ruh felsefesi, hukuk felsefesi, tarih felsefesi bu oluşu başka açılardan ele aldığı gibi sanat felsefesi veya estetik de aynı konu üzerinde meydana gelir.

Hegel'e göre hukukun temsil ettiği objektif ruh henüz bütün sonsuzluğu, hürriyeti ve ideallığı ile ruh değildir. Ruh (geist) ancak kendi kendisini bildiği zaman mutlak olarak gerçek olur. Bunun için objektif ruhun üzerinde mutlak ruh (mutlak manevilik), yani ruhun ruh tarafından bilinmesi gelir ki, bu da üç değerinde kendini gösterir: Sanat, din, felsefe. Sanat, subjektif ve objektif ruhun, idée'nin duyular vasıtası ile ifade edilmesi demektir. Sanatın birinci şekli sembolik sanattır. Sanat, bir fikrin işareti olarak alınması gereken bir duyuyu nesnesinin ifadesidir. Sembolik sanat manevi bir duyuyu şeklinde ifade edildiği için, nesneyi görülmeyen bir prensibi davet eden sembol haline koyar. Bu mânâdaki sanat muammalı ve esrarlı karakteriyle Şark sanatını temsil eder. Mânâ (geist) ile duyulara ait formun (yani eşya şekillerinin) birleşmesi klasik sanatı meydana getirir ki, bu tarz en çok Antik Yunan sanatında gelişmiştir. Yunan sanatında bu iki zıt terimin, mânâ (geist) ile formun arasında tam bir ahenk ve denge vardır. Duyulara ait form, içine aldığı veya kendisine nüfuz ettiği mânâyı ifade eder. Mânâ duyularda gerçekleşeceği ifadeyi bulur. Duyuların formu ile ifade edilen bu mânâ (ve ruh) azameti klasik sanat eserin sonsuz sükûn ve huzur (sérénité)

vasfını verir. Fakat bu sükûn bir bakımdan ifadeli, bir bakımdan soğuk ve cansızdır. Klasik güzellikteki bu soğuk cihet ruhun (veya mânânın) büyüklüğü ile cismani form arasında nispetsizliği meydana çıkarır. Bunun için de romantik sanat, Hristiyan sanatından doğmak üzere cismani şekli terk eder. Güzelliği mânânın derinliğinde arar. Romantik sanatın özü ruhun (geist) kendi sonsuz mahiyeti hakkındaki şuurudur. Idée artık tabiatla değil, şahsiyet ve hürriyet âleminde, insani varlıkta gerçekleşmiştir. Romantik sanat bize insanın bedenine bağlı olan kendi sonlu mahiyetinden kurtulduğunu gösterir. O sonsuzluk iştiağı olarak sanatın her şeklinde kişiliği aydınlatır. Faust'un birinci kısmı romantik sanatın gerçekleştiğini gösterir. Fakat onu Novalis'de, Schiller'de, Sturm und Drang'ın bütün sanatkârlarında bulabiliriz.

Bununla beraber klasik sanat gibi o da böylece yıkılışını hazırlar. Romantik sanat kişilik prensibinin mübalağası ile, ihtirasın ifrat ve taşkınlıklarına kendini bırakarak sona erer. Hegel bundan sonra sanata yeni bir devir açılmakta olduğuna işaret etmektedir ki, kendinden sonra doğan yeni sanat hareketlerinden réalisme (naturalisme) ve onun tepkisi olan surréalisme'i bu yeni merhaleler arasında saymak (onun sanat felsefesi açısından) bilmeyiz ne derece doğru olur.

Kant'la başlayan idealizm felsefesi akıl temeline dayanmak üzere gelişmesini Hegel'de tamamladı. Bir akıl metafiziğinin ondan daha ileri gitmesi mümkün değildi. Çünkü mutlak aklın içinde bütün varlık eriyordu. Nitekim Hegel'den sonra bu müfrit akılcılığın tepkileri belirmekte gecikmedi: Diyalektik tersine çevrilerek maddeci diyalektiğe kalb oldu. Mutlak ruh fikri insanlık fikri derecesine düştü. Yahut mutlak idealizmin diyalektikle ispatı imkânsızlığı önünde filozof "özne"nin içine çekildi. Fakat bütün bu yeni hareketler yeni bir hal yolu bulmaktan ziyade, Hegel felsefesinin parçalandığını

göstermektedir.

4. Modern İrrasyonalist Sanat Görüşleri

Yeni çağır ancak akıldan başka bir yoldan varlığa gedik açmak için yapılan teşebbüsle mümkün olabilirdi. Akıldan başka şeylerin mahiyetine nüfuz edecek, metafizik temel olacak bu yeni yol irade metafiziği oldu. Bu yol Schopenhauer tarafından açıldı. Schopenhauer'a göre âlem önce bizim tasavvurumuz olarak kavranır. Bu mânâda biz yalnız öznenin kavradığı nesneyi biliriz. Yani bilgimiz idealdir. Fakat bizim tasavvurdan başka bir melekemiz vardır: İrade! Kant'ın bahsettiği asıl varlık (noumène) benim iradem vasıtası ile kavranan mutlak varlığın iradesidir. Eğer biz yalnız bilen öznenen ibaret olsaydık, metafizik problemi imkânsız olurdu. Zira o zaman görünüş ve hadise âleminde kapalı kalırdık. Fakat biz bir bedene sahip olduğumuz için kökümüz âlemedir. Vakıa bilen özneye göre beden tasavvurdan ibarettir. Fakat beden bize başka türlü de verilmiştir. Bu bizim beden hareketi veya irade dediğimiz şeydir. İrade fiili ve beden hareketi iki ayrı şey değildir, aynı şeyin iki manzarasıdır. Bedenin kendisi ise objektifleşmiş iradeden ibarettir. Bedende görülen derin realite mutlak iradedir. Bedenim, kendisi hakkında doğrudan doğruya bilgi sahibi olduğum biricik varlıktır. Bundan dolayı ben ilk önce başka insanların bedenlerini yabancı eşya (nesneler) gibi görürüm. Biz onların varlığını ancak analogi yolu ile bilebiliriz. Bu sayede başka insanların da bizim gibi iradeleri olduğunu anlarız ve iradenin derin mahiyetine nüfuz ederiz. İrade sahibi olan, bütün insanlardan başka bütün canlılardır. Hatta cansız eşya, yani sonsuz olarak alınan bütün âlemdir. Varlık esasında yaşamak iradesidir. Dayanılmaz bir hayat temayülüdür. Schopenhauer'un bütün metafizikçiler gibi ezeli, hür ve mutlak saydığı bu ifadenin başka metafizik prensiplerinden tamamen ayrılan bir vasfı daha vardır. O da onun zekâdan mahrum ve kör olmasıdır. Mutlak hürriyet sahası olan iradede hiçbir hikmet, sebep ve saik yoktur. Hiçbir gayelilik

yoktur. Çünkü bütün bu vasıflar, akıl ve zekâ âlemine mahsustur. Hedef, gaye ise hadiseler âlemine aittir. Bir hadise olan insan gayelere göre hareket eder. Hareket tarzı “saik”lerle tayin edilmiştir. Münferit her fiilin bir hedefi vardır. Fakat irade hedefsizdir, çünkü hikmetsiz ve sebepsizdir. Bu bakımdan iradeye bağlı olan insan da metafizik bir varlık olarak hedefsiz ve hatta şuursuzdur. ^[184] Zekâ eşyanın aslı ve prensibi değildir. İradenin sonradan meydana çıkan objektifleşmesidir. Zekâ ona göre iradenin karanlıkta yolunu aydınlatmak için eline aldığı bir meşaledir. Fakat irade bunu ancak fertlerin çoğaldığı, mücadelenin arttığı bir devrede yaratır. (Burada Schopenhauer üzerinde Darwin’in tesiri görülüyor.) Hayvan gıda maddelerini arayıp bulmaya mecburdur. Bilgi ve zekâ, bu suretle ferdin korunması ve nevin yayılmasına hizmet eden aletler olarak doğarlar. Zekâyı beyin temsil eder. Hasılı zekâ prensip değildir. İradenin ulaştığı bir noktadır, onun hizmetindedir ve iradenin müstakil ayrı varlığı yoktur. ^[185]

Zekânın iradeye bağlılığı ve bunun için de ondan kurtulmaya çabalaması insan hayatının trajik tarafıdır. Hayvanda henüz zekânın iradeye nazaran ayrılığı ortadan kalkmamıştır. Fakat insan, zekâsı üzerindeki boyunduruğu kaldırabilir. İnsanın bu üstünlüğü onun beden yapısında da kendini göstermektedir. Hayvanda baş eğik, irade kaynağı olan yeryüzüne doğru çevrilmiş olduğu halde, insanda baş hür olarak omuzlar üzerinde yükselmiştir. Artık gövdenin esiri değildir. İnsanda bu suretle zekânın iradeye karşı mücadelesi başlar. ^[186] Zekâ iradeden kurtulur, hatta iradeyi inkâr eder. Zekânın iradeye bu isyanı insan hayatının iki büyük değer sahasını doğurur ki, Schopenhauer’a göre bunlar sanat ve ahlaktır.

Sanat ona göre insanda idée’lerin temaşası esasına dayanır. Burada tamamen Platon’dan mülhem olmak üzere idée’ler iradenin objektifleşmiş derecelerini temsil eden ezeli

formlardır. Onlar ölümlü varlıkların çokluğu üstünde yükselen ezeli “arketipler” teşkil ederler. Böylece Schopenhauer, Platon’un “makul âlemi,” değişmez örnekler olan *idées*’leri ile kendi hareketli, kör, mutlak ve hür (tamamen kendine mahsus) bir dinamizmden ibaret olan ezeli iradesini haksız yere aynılaştırıyor. Şu farkla ki, Platon’un ezeli modeller dediği idealar âlemi Schopenhauer’da bizzat ezeli irade ile onun duyu alemindeki görünüşü arasında bulunan ortalama bir “lahza”dır. Sanatın nesnesi işte bu idealar, bu ezeli şekillerdir. İnsan ideaların temaşasına yükseldiği zaman sebep (*raison*) prensibinin üstüne çıkar. Mekân, zaman ve sebeplik (*causalité*) silinir. Fertliğinin hudutlarından kurtulur. Bu ulvi sezgi ile iradenin köleliğinden de kurtulur.^[187] Artık her türlü faydacı, gayeci çalışmadan kurtulduğu için o da kâinat gibi sonsuz olmuş, büyük bir huzur ve sükûna kavuşmuştur. Sanatta deha ideaların temaşasına ait büyük bir istidattır. Deha şahsiyetin bütün sosyal münasebetleri tam unutmasını ister. Kendi benliğinden vazgeçen öznenin aşkın nesne sezgisinde kaybolmasını ister. Deha hayal gücü değildir. Vakıa hayal gücünün de sanatta rolü vardır. Ufukları açar ve zihni hemen etrafındaki mahdut eşya üstüne yükseltir. Fakat hayal gücünden daha mühim olan ideaların temaşasıdır. Başka deyişle söyleyelim: Bilginin irade karşısında hürriyetidir. Herkes için bilgi, insanın yolunu aydınlatan bir fenerdir. Dâhi için âlemi meydana çıkaran güneştir. Fakat bu üstünlük dâhinin omuzlarına çöker. Herkes gündelik hayatın zevkini çıkardığı halde, dâhi sürekli ve sonsuz bir huzursuzluk içinde kıvrılır.^[188] Bu mânâda deha ile delilik birbirine yaklaşırlar.

Schopenhauer sanat eserleri arasında en büyük yeri musikiye veriyor. Öteki sanatlar ideaların yalnızca temaşasından doğdukları halde, musiki bizzat idealar gibi iradenin ifadesidir. Bunun için onun tesiri başka sanatlardan daha derindir. Plastik

dediğimiz öteki sanatlar varlığın yalnız gölgesini ifade ederler. Musiki ise asıl varlığa dokunur. Schopenhauer musikinin değerini son derece çıkarır. O lisansız ve hükümsüz olarak bize iradenin bütün dramını, hamlelerini, mücadelelerini, ıstırabını anlatmakta, hiçbir dilin ifade edemeyeceği bir derinlikle bize âlemin derin mahiyetini açıklamaktadır. Bundan dolayı hakiki evrensel dil yalnız musikinin dilidir. O bizi irade metafiziğinin rüyası içinde gündelik hayatın acılarından uzaklaştırır. ^[189]

Schopenhauer estetiği Wagner'i yetiştirmiş veya onunla birleşerek olgunluğunu bulmuştur denebilir. Wagner'in müzikal dramı hem Niebelungen efsanesinden alınmış olan dramlarının mevzuunda, hem müzik terkiplerinde bu felsefeden, onun Uzakdoğu'daki kaynağı olan Budizm'den mülhemdir. Wagner de Tannhäuser'de, Lohengrin'de ve Parsifal'de daima vazgeçmeyi, hayat arzusunu öldürmeyi ifade ediyordu. Nitekim Nietzsche ilk önce bu filozof ve bu büyük müzisyenin cazibesine kapıldı. İlk eserini de Schopenhauer için yazdı. Le cas Wagner'de müzisyeni göklere çıkardığı halde, sonradan filozoftan da, ondan da uzaklaştı; Nietzsche Contre Wagner'i yazdı. Schopenhauer irade felsefesini kötümser bir neticeye doğru götürmüş, sonunda iradenin ve hayatın inkârına varmış olduğu halde, Nietzsche aynı felsefeyi hayat arzusunun bütün kuvvetle kabul edilmesi şekline koymuştur. Onun hareket noktası Schopenhauer'dan daha bariz bir estetik endişesi idi. Hatta ilk eseri için (Trajedinin Doğuşu) doğrudan doğruya sanat felsefesi vasıtası ile felsefeye giriş denebilir. ^[190] Onun Apolloncu ve Dionysoscü iki insan tipi, sanatın iki şekli, yani plastik sanatlar ile musiki ve trajediyi temsil ediyordu. O da üstadı gibi ikinciye önem veriyor ve bütün derinliği orada görüyordu. Sokrates'ten başlayarak (önce gördüğümüz gibi) aklın meydana çıkışı hayat hamlesini ve içgüdünün kuvvetini kırmış ve bugünkü medeniyet de o hastalığı devam ettirmiştir. Fakat Nietzsche'ye göre modern

sanat onu yeniden canlandırmaktadır.

Nietzsche garip bir iyimserlikle yirmi yüzyıllık medeniyet tarihi hakkındaki menfi hükmünü, Antik Yunan medeniyetinin Sokrates'ten önceki devrine yeniden dönüşüne bağlamaktadır. Bu onun beklediği yeni bir "Rönesans" olmak gerekir. Nietzsche Batı medeniyetindeki bu yeni hamleyi üstün insanların başaracağı bir nevi sanat hamlesinde görüyor. Çünkü bilgi ona göre pragmatik bir aletten ibarettir. Ahlak sürülerin boyun eğdiği "kaideler levhası"dır. Dine zaten en şiddetli hücumu yapmıştır. Böyle bir düşüncenin olsa olsa asıl hamleyi sanatta aramaya onu sevk etmesi lazım değil midir? Bunu sarıh olarak söylememekle beraber, Nietzsche'de bütün aphorismatique ve edebi tarzı ile kendi anladığı mânâdaki "yeni dünya"nın en mühim kapısının sanatkârca yaratış kapısı olması gerekiyor.

Bununla beraber Nietzsche'den beri (hatta bizzat onda) âlem görüşü bütünlüğünü, objektifliğini kaybetmiş, müfrit bir fertçiliğe kadar giden solipcisme'e ve illusionisme'e yol açmış bulunuyordu. Aynı sıralarda Avrupa'da hüküm süren şüphecilik, hadisecilik (phénoménalisme), pozitivizm, sübjektivizm, solipsizm, illüzyonizm, pragmatizm, fiksiyonizm ve daha birçok şekillerde görülen bu müfrit fertçi anarşizm, metafizik düzenin, ideal bilgi düzeninin, hatta içtimai düzenin bu türlü inkârları sanat sahasında da empresyonizm, yeni empresyonizm, pointillizm, ekspresyonizm, ilüzyonizm, nihayet sürrealizm şekillerinde birbirini kovalayan ve kovalamakta olan cereyanları doğurmuştur veya hiç değilse onlarla birlikte gelişmiştir. Felsefedeki bu çözülüş ile sanattaki çözülüş arasında sıkı münasebet olduğunu daha yakından görmek için biraz bu konuya dokunalım.^[191]

André Breton Sürrealizm Beyanname'si'nde şöyle diyor:^[192] "Eski şairler zaman zaman ilham alıyorlardı. Bugünün şairi

devamlı ilham içindedir ve yalnız ilhamın nesnesi değil, aynı zamanda öznesidir. Yani ilham alan değil, ilham verendir, o bir nevi sihirbazdır. Hayat ve insanın yaşayışını değiştirir, aksiyonu rüya ile, iç âlemi dış âlemlle birleştirir. Fakat onun yaptığı bir mucize değildir. Şiir bir kişi tarafından değil, herkes tarafından yapılmalıdır.”

Rüyanın hâkimiyeti ve iç âleme dönüş resimde kübizmden müstakil olarak gelişti. Bunu en iyi temsil eden Salvador Dali, Baudelaire’in Suni Cennetler’de^[193] tasvir ettiği acayip varlıklardan ibaret uyanık rüya (rêve éveillé) âlemini tablolarına soktu. Bir yandan, kübizm bir yandan sürrealizm cereyanının geleneği yıkan hamleleri her tarafa türlü şekillerde yayıldı.^[194] Aynı temayül edebiyatta da görülüyor. Walpole’un fantastik hikâyeleri Marquis de Sade’in romanları, hatta Goethe’nin ikinci Faust’unun sonlarındaki fantastik kısımlar, Edgar Poe’nun “korkunç hikâyeler”i buraya girebilir. Şiirde bu çığırı Rimbaud açtı. Yarı şiir, yarı dramatik sanatta Maurice Materlinck geliştirdi. Bütün bunlar “fantastik”i, “rüya”yı, “olağanüstü” ve “harika”yı gerçek, düzen, ahenkli ve evrensel yerine koyan anarşik yeni sanat hamleleridir. Yeni sanat görüşü bir yandan da Freud’un şuur dışına, rüyaya ait tahlilleri ile beslenmektedir. Hatta bu rüya tefsirlerini kendileri için zengin malzeme sayanlar oldu. Salvador Dali’nin tabloları ve şiirleri Freud’un tezinin adeta sanat bakımından tatbikat sahasıdır denebilir. Bu dağılmanın, bu anarşik inkâr çözülmesinin nereye kadar gideceği konusunda düşünmek için sanatın genel seyri üzerinde tekrar duralım.

5. Sanatın Mahiyeti ve Sanatların Sınıflanması

Daha bu fasla başlarken her sanat yaratışında daima nesne-özne münasebetinin bulunduğu ve bu münasebetin mantıkdışı (alogique) olduğunu görmüştük. Burada nesne sanat eserinin maddesi, duyu verileridir (tabiat ve insan). Özne, sanat eserini yaratan ve zihinden ibaret olmayan ruhi faaliyet, hayal gücü ve sezgisiyle bütün şuur süresidir. Her sanat yaratışı bu ikisi arasında tam kaynaşmadan doğar. Fakat ne nesnenin özneyi kendine indirgemesi, ne de öznenin nesneyi kendinde eritmesi ile sanat meydana gelebilir. Birinci halde ortada basit bir kopyacılık, taklit, ikinci halde de sanat yaratışı yerine hayal fantezileri kalır. Varlığın bütün derecelerinde ve bütün değerlerde olduğu gibi, sanatta da mahiyet problemi bizi nesne-özne arasında dyadique bir münasebet olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi bu münasebet akıldışıdır (irrationnel). Akli şemalara indirgenemez. Bu tarzda her teşebbüs bir varoluş tarzını ortadan kaldırmaya sebep olur. Ancak her dyade, bir edim (acte) olması bakımından devamlı bir gerçekleşme hareketi içindedir. O bir cephesi ile gerçekleştiği zaman, öteki cephesi karanlıkta kalacak, yani onu virtualiser edecek; öteki cephesi gerçekleştiği zaman ise, bu cephesi karanlıkta kalacak, yani bunu virtualiser edecektir. Şu halde sanat dyade'ını kuramlar olarak ifade etmek, ancak cephelerinden her birine ayrı ayrı görüş noktasından bakmakla mümkün olacaktır. Bizzat sanat eserinin meydana çıkması bu alogique fiilin eseri olduğu için, onun bir kuramsal açıklamaya ihtiyacı yoktur.

Bu mânâda sanat yaratışının edimi, nesne olarak “taklit,” özne olarak “ifade”dir. Burada şimdiye kadar gördüğümüz sanat kuramlarından ikisi üzerinde duruyoruz: Aristoteles ve Hegel. İki cepheden yalnız birine ait olmak üzere, sanat hakkında onlar kadar karakteristik ve derin başka bir görüş

yoktur. Öteki görüşler ya eclectisme'e gitmekte, yani türlü görüş ve kuramları aynı konuda birleştirmeye çalışmaktadırlar ki, bu dyade'ın mahiyetine aykırıdır. Yahut yine dyade'ın mahiyetine aykırı olarak sanat yaratışındaki zıt ve tamamlayıcı vasfı görmemekte, onu basite indirmektedirler. Şüphesiz Kant'ın tahlilleri derindir. Bilhassa sanat problemini bilgi ve ahlak problemlerinden ilk defa ayırması, gayeliliğin mühim rolünü göstermesi büyük bir hamledir. Fakat onda da henüz rasyonalizmin varlık dereceleri ve değerler üzerindeki hâkimiyeti devam etmektedir. Ayrıca hoş, güzel ve yüce arasındaki ince ayrımlar, sanatın genel karakterini belirtmeye engel olmaktadır. Schopenhauer da Aristoteles gibi, sanatı bir nevi şifa, bir évation sayması bakımından onun mahiyetinden uzaklaşmış, onu fonksiyonlarından birisi ile tarife kalkmış olmuyor mu? Bize öyle geliyor ki, her üstün değerden bahsederken aynı şey söylenebilir. İnsanı feragate, bütün içinde erimeye, evrenselliğe götüren hangi değer teselli edici ve şifa verici değildir? Bundan dolayı antik ve modern iki filozofun sanatta şifa aramalarını "kendine has bir görüş" sayarak, daha ziyade bu mühim değer mahiyeti hakkındaki açıklamalar üzerinde duruyoruz. Bu açıklamalara göre biz Aristoteles ile Hegel'i iki kutup olarak alıyoruz. Çünkü birincisinde realizm, ikincisinde idealizm (sanat bakımından) tam formunu bulmuştur.^[195] Aristoteles'e göre sanat tabiatın, insanların ve hareketlerin taklit edilmesidir. (Bu taklit üstün bir düzenin, gerçek olan arketiplerin "taklit"i de olabilir.) Hegel'e göre ise sanat tam tersine, öznenin (veya özneye ait bir fikrin) duyu verileri nevinden bir hayal veya şeyin sembolüyle ifade edilmesidir. Fakat işin aslında, birbirine zıt olan bu iki kuram, sanatın dyadique karakterine göre bu edimin iki cephesinden birini görmektedir. Onların kusuru yalnız bir cepheyi görmeleri, fakat onu iyi görmeleri, meziyetleri de bu görüşle sanat ediminin

bütünü hakkındaki görüşü bozmamalarıdır. Sanat yaratışı edimine bir dyade olarak baktıkça bu kuramlar mânâ kazanır, aralarındaki çelişme kaybolur. Ve daima bu zıt ve tamamlayıcı “akt”da nesneyi gerçekleştirdiğimiz zaman özne karanlıkta kaldığı için, sanat eseri bize gerek yukarı, gerek aşağı âlemde (Aristoteles veya Platon görüşüne göre) taklit olarak görünür; özneyi gerçekleştirdiğimiz zaman nesne karanlıkta kalır ve sanat eseri sembol halindeki ifade olarak görünür. Şimdi bu esasa göre sanat çeşitlerini gözden geçirelim: Onları, çoğu kere yapıldığı gibi plastik sanatlar ve iç sanatları diye ayırmayacağız. Çünkü iç sanatları denenlerden bazılarına (dram, epope veya roman gibi) tam iç sanatı demek güçtür. Buna karşı plastik sanatlardan bazıları (portre, bir kısım heykeller) daha çok iç sanatıdırlar. Yahut Nietzsche’den beri yapıldığı gibi, onları sükûn sanatları (apollinien) ve coşkunluk sanatları (dionysiaque) diye de ayırmayacağız. Çünkü bu da görünüşte plastik sanatları birinci gruba koymaya götürür. Fakat hakikatte coşkunluk unsuru her ikisine nispeten bir şekilde dağılmıştır. Laocoon heykelini veya Rodin’de Cehennemin Kapısı’nı ikinciye, buna karşı mesela Offenbach’ı birinciye koymak lazım gelir. Bu sınıflamalar yerine, biz sanatları “mekân ve zaman sanatları” diye ayırmayı teklif edeceğiz. [\[196\]](#) Böyle bir ayırmada esas şudur: Sanatta yaratış veya icra fiili belirli bir zamanda cereyan eder. Nitekim sanat eseri (bir tablo, bir dram veya bir bina) belirli bir yer, yani mekân kaplar. Demek ki, her sanat yaratışının bir zaman ve mekân kadrosu vardır. Ancak bu kadro onların bünyelerine göre ayrı ayrı roller oynar. Bazılarında eserin yaratılması veya hazırlanması fiili (yani zaman) sanat eserinden önceye aittir. Her şey tamamlandıktan sonra eser bir çerçeve, bir sahne, yani mekân içinde karşımıza çıkar. Bazılarında ise eserin meydana çıkması (daha doğrusu icrası) için lazım gelen zaman bizzat sanat eserinin kendisinden ibarettir. Yani biz eseri belirli mekân

kadrosundan önce, belirli bir zaman süresi içinde tadabiliriz. Birincilerde elbette zamanın rolü vardır, fakat gizlendiği için görülmemektedir. Sanki eser Zeus'un beyninden birdenbire fıskırmış gibi meydana gelmektedir. İkincilerde de şüphesiz mekânın rolü vardır; fakat yalnızca şart vazifesini görür. Önemi en aza inebilir. Asıl mühim olan eserin bir zaman süresi içinde icra edilmesidir. Burada sanatkâr ile beraber icrası da (virtüöz, aktör, hatip, okuyucu) işe karışır.

Sanatları tamamen sınıflamadan önce, onların bir de taklit ve ifade arasındaki nispetin hissesine göre yerlerini tayine çalışalım: Her sanat eserinde aynı zamanda hem taklit, hem ifadenin rolü olduğunu söylemeye lüzum yok; bununla beraber bu iki temelli faktör arasında nispet daima aynı değildir. Tarihi şartlar ve bilhassa sanat yaratışında edimin bir veya öteki kutup yönünde gerçekleşmesi zarureti, bu sürekli ve biteviye büyüyen kavsın doğmasına sebep olur. Sanat bir kutuptan ötekine geçmekle beraber, bu hareket fatal bir devir ve tekrar değil, ilerleyici bir genişleme halini alır. Öyle ise bilinmeyen yeni şartlarla sarsılışlar ve sapışlar müstesna olmak üzere, sanatın gelişme seyri bu helezonlu kavis üzerinde ibrenin taklit ile ifade arasında oynamasına sebep olur. Evrimi bu an için bir yana bırakalım ve yalnız bu münasebetin mahiyeti üzerinde duralım. Bu konuda genel olarak üç imkân görülebilir: 1) taklit > ifade, 2) taklit = ifade, 3) taklit < ifade. Bütün ara şekilleri, limitteki halleri, sapışları bir yana bırakarak, bu üç şekil üzerinde sanatı şu tarzda sıralamalıyız.

Mekân sanatlarından heykelcilikte taklit ifadeden büyüktür. Çünkü heykel her şeyden önce üç buutlu modelin kopyasıdır. Mimarlıkta ise tersine, ifade taklitten büyüktür. Çünkü geometrik şekiller tabiat taklidine pek az başvurarak birçok ruhi halleri (azamet, kudret, sükûn, derinlik vs.) ifade ederler. Resim ikisi arasında taklitle ifadeye aynı derecede değer

verir. Model üzerinde yapılır, fakat aynı nispette iç âlemi ifade eder. Yalnızca üç buutun iki buut içinde ifade edilmesi zarureti bile onda bu fonksiyonu canlandırır. Zaman sanatlarından nesir de heykelde olduğu gibi taklit ifadeden geniştir. Nesrin bütün nevileri (dramatik sanat, roman, hatıra, tarih) nesneye, bilgi münasebetine bağlıdır. Bununla beraber sanat nevi olarak ifadenin büyük rolü vardır. Müzikte (musiki) mimarlıkta olduğu gibi, tersine, ifade taklitten büyüktür. Çünkü müzik tabiat seslerinde karşılığı olmayan soyut ses tonlarının terkiibinden sembolik olarak bütün iç dünyasını ifade etmektedir. Şiir iki kutup ortasında taklitle ifadeye aynı derecede dayanır. Baudelaire'in şiiri "bir kanadı his, öteki kanadı fikir olan kartal"a benzetmesi bu anlamda doğrudur. Şiir bilginin, gündelik hayatın malı olan kelimelerden yapılır. Fakat onlar deruni bir ritim içinde (ki bu ritim "kolektif şuuraltı"nda yaşamaktadır) ifade edilirler.

Eğer sanatta yaratış edimi her zaman aynı kalan bir düzende cereyan etseydi, sanat nevilerinin fonksiyonları da hiç değişmezdi. Fakat yaratış ediminin zıt ve tamamlayıcı iki kutbundan ya biri veya öteki istikametinde gerçekleştiğini düşünecek olursak, bu şemanın devamlı bir hareket halinde olduğu anlaşılır. Bu hareket bir günün, bir ömrün hareketi değil (içtimai şartlarla hazırlanan) bir çağın, bir devrin hareketidir. İnsan aynı gün içinde dahi dışa veya içe katlanabilir. Dikkatini nesne üzerinde teksif eder, taklitten ibaret kalır veya içe katlanır, sırf ifade olabilir. Fakat bu kısa devreli hareketler hemen aksi hareket tarafından tamamlanacağı için, onlar bir devir ve bir tip meydana getiremez. Her hareket kendi zıddı ile düzeltilir. Ancak esaslı içtimai değişmeler "varlık şartları"nı değiştirmeli, onlar içinde nesneye veya özneye çevrilen hareketin özel bir mânâsı ve değeri olmalıdır ki, bu çevriliş (conversion) devamlı bir şekil alsın ve bir çağın karakterini meydana getirsin. İşte sanatta

evrim dediğimiz hadise budur. Bu hadise gittikçe genişleyen helezoni (spiral) bir ritim halinde cereyan eder.

Mesela, mekân sanatları tarihten önce realist bir devreden sonra, tarihin eşiğinde (protohistoire) stilleştirilmiş ve soyut bir devreye girmişler, ondan sonra Mısır'ın sonu ve Yunan'la beraber tekrar kuvvetli bir realizme dönmüşlerdir. Bu realizm heykelde, freskte çok açık görüldüğü gibi, mekân sanatlarının en ifadelisi olan mimarlıkta dahi sütun başlıkları, alınlık ve bina çevresindeki hikâyeli kompozisyonların zenginliğinde kendini göstermektedir. Hristiyan ve daha sonra İslam sanatlarında realizmden (taklit) kaçış, put kırıcılık (iconoclastie), soyuta ve tam ifadeye sığınma şeklini almıştır. Bununla beraber yine İslam ve Hristiyan sanatları içinde bu hareketin tepkisi, tabiat sevgisi halinde meydana çıkmakta gecikmemiştir. Sonraki Roma kiliselerinde başlayan historié sütun başlıkları Saint Bernard'ın şiddetli hücumlarına uğramıştı. Bu mitolojik resimler müminin dikkatini Allah'tan başka konulara çevirmesine sebep oluyor diye onları kaldırmaya kalkmış, fakat tam tersine, gittikçe tabiat alakası zenginleşmiş, gotik'te bina, heykel, kabartma ve resim birleşmiş, sanki tabiat ve taklit her yandan binayı istila etmişti. Bu helezoni gelişme ritmini Rönesans'tan bugüne kadar getirmek kabildir. Heykelde daima modelin hâkimiyeti üstün, mimarlıkta daima soyut şekillerin ifadesi hâkim, resimde daima iki buutu üç buut gibi göstermek için taklitle ifade at başı gitmekte ise de, devrin karakterine ve iki kutuptan birinin üstün rolüne göre, bu sanatlarda da değişmeler olmaktadır. Bunlardan en barizi barok'ta mimarlığın ve zamanımızda resmin (ve heykelin) uğradığı değişikliktir. Geometrik şekillere ifade veren mimarlık, ancak tamamlayıcı unsur olan tabiat taklitlerinden faydalanır: Kabartmalar, süsler, duvar resimleri gibi. Fakat Rönesans'ta mimarlık asıl karakteri olan "hacim vasıtası ile ifade"yi

kaybetmeye başladı. Mimar binayı bir satır üzerindeki tablo gibi ele aldı. Resmin mimarlığa tahakkümünden ibaret olan bu sapış barok'ta son haddine vardı. Binanın cephesi yalnız motif ve süs halinde değil, tamamen heykellerle, heykel başları, çiçek ve meyve kabartmaları ile dolduruldu. Burada artık taklit nispetsizce ifadeyi ezmiş ve mimarlık fonksiyonunu kaybetmiş görünüyor. Rönesans'taki genel "tabiat açlığından," natüralizm alakasının kuvvetinden dolayı resimde başlayan bu yeni cereyanın, öteki mekân sanatlarına da yayılmasına, bir müddet için onlardan en çok "ifadeci" olanını istila etmesine şaşmamalıdır. Nitekim bu cereyanın hızı geçtiği zaman barok tenkide uğradı, kusurları anlaşıldı, yavaş yavaş bırakıldı ve mimarlık yine bağımsızlığını kazandı. Bugün de aynı hali resimde (ve heykelde) görüyoruz. Zaman sanatları için de bütün bu karşılaştırmaları ve tarihi bakışı yapmamıza lüzum yok. Yalnızca orada mekân sanatlarındaki gelişme ritminin bulunduğunu göstermek için bir misal vermek yeter. Zaman sanatlarının bize kalan pek eski vesikaları (notalar, yazılı kitaplar) mevcut olamayacağı için bir kısmını ancak Antik Yunan'a yakın bir zamandan beri, bir kısmını da birkaç yüzyıldan beri biliyoruz. Esasında ifade sanatı olan müzik, klasik, hatta romantik devirde bu istikamette geliştikten sonra, bir nevi baroque tesiriyle tabiata ve taklide doğru kaymaya başlamıştı. Berlioz'un Symphonie Pathétique'i, Borodin'in, Rimski Korsakof'un bazı eserleri bu sapış sırasında meydana gelmiş olduğu için, onlarda musiki öz karakterini kaybetmiştir. Tabiat seslerinin basit taklidi seviyesine düşmek müzik için bir alçalıştır. Bununla beraber hemen sonraki devirde yeni müzik (başka ilhamlardan gelmekle beraber) tekrar ifade vasfını almaya başladı. Nesre gelince, orada nesne ve taklit daima birinci planda geldiği halde sürrealizmden beri yolunu değiştirdi. Gerçekten kaçmak, rüyaya ve sembole sığınmak yüzünden nesir

karakteri bozuldu. Aragon'un genellikle sürrealist yazarların nesri halen bu mahiyettedir. Müzik, sonradan tekrar kendi mahiyetine uygun bir gelişme yoluna girmiş olduğu gibi, nesir ve şiir de herhalde bu sapmanın sarsıntılarından geçirdikten sonra spiral kavsın daha geniş bir devresinde kendi yollarını bulacaklardır.[\[197\]](#)

IX

Manevi Değerler II (Ahlak)

1. Ahlak Problemi Ampirik Olarak Konabilir mi?

Ahlakın insan arası münasebetlere ait aşkın (transcendant) bir varlık ve bir değer sahası olduğunu yukarıda söylemiştik. Hareketlerimiz, düşüncelerimiz, sözlerimiz ve yazılarımız kişiler arası münasebetler sahasına ait olmaları bakımından mutlaka ahlaki varlık sahası tarafından kuşatılırlar. Onların böyle bir “kuşatıcı” (englobant) ile ilgisizmiş gibi de ele alınmaları mümkündür. Mesela ekonomik veya siyasi neticeleri olan herhangi bir hareket, fikri gaye ile yazılmış herhangi bir yazı veya söylenmiş bir söz sanki ahlaki varlık sahası ile kuşatılmamış gibi ele alındıkları zaman, kendi başlarına iktisadın, siyaset ilminin veya başka bir ilmin konusu olurlar. Fakat bu tarzda ilgisizmiş gibi ele alınan bütün hadiseler, soyutturlar, gerçeklikten mahrumdurlar ve onların gerçek olarak kavranabilmeleri (anlaşılabilirmeleri) ancak kendi “kuşatıcı”ları ile, aşkın varlık olan ahlak sahası ile birlikte göz önüne alınmaları sayesinde mümkün olur.

Eğer insan kendi kendine kaideler koyan, kendini bu kaidelere uymaya mecbur eden, arzularını durduran, hapseden, frenleyen, onların istikametini değiştiren bir varlık, hasılı manevi bir varlık olmasaydı, onun teknik, iktisadi, siyasi bütün fiil ve hareketlerini ayrı ayrı ele alabilirdik. Yalnız zümrelenmelerle, yaklaşıma ve uzaklaşmalarla bunları açıklayabilirdik. Bu tarzda zümrelenmeler (veya topluluklar) insanlarda olduğu kadar hayvanlarda da vardır. Onların zümre hayatları da içgüdüleri tarafından düzenlenmek üzere sabit şekiller almaktadır. Hayvan zümrelerinin asla değişmediği, insan zümrelerinin süratli değişmeler geçirdiği şeklinde ileri sürülen fark da pek kesin görünmemektedir. Çünkü hayvan zümrelerinde de mahdut nispette zekâ fiillerinin rolü olduğu, çevre şartlarına göre onların da pek mahdut şekillerde değiştikleri görülmektedir.

Durkheim'ın gösterdiği gibi insan cemiyetleriyle hayvan cemiyetlerinin en mühim farkı, birincilerde yaptırıcı kuvvetin fertlerin şuurunda meydana çıkan bir manevi baskı veya kendi kendini mecbur etme kuvveti olduğunu söylemekle acaba mesele halledilebilir mi? Yani insanın en mühim karakterlerinden biri olan bu “kendi kendini mecbur etme”yi içtimai baskının hususileşmiş, sübjektifleşmiş bir şekli olarak anlamak kabil midir? Eğer böyle ise, bütün ahlak problemi cemiyet problemine (fakat yalnızca insan cemiyetleri problemine) indirgenebilecek demektir. Burası şüphelidir. Çünkü biz hayvandan farklı olarak kendi kendine dizgin vurabilen varlıklar olduğumuz için mi, insan cemiyetlerinin hayatı (bütün kültürü ile beraber) hayvan zümrelerinden ayrılıyor? Yoksa tersine, insan cemiyetleri “kolektif şuur” halinde bir baskı karakterine sahip olduğu için mi, bu karakterleri fertlerin şuuruna işleyerek, alışkanlığa yerleşerek ferdi yükümlülük halini alıyor? Durkheim sosyolojisi kolaylıkla ikincisi lehine cevap verebilir. Ve bunu içtimai olguların hem organlaşmış (müesseseseleşmiş), hem yaygın (içtimai cereyanlar halinde), her iki şeklinde de ferdi şuurlardan “müstakil” olarak mevcut olduğunu söyleyerek ispat etmek ister. Eğer Durkheim sosyolojisinin görüşü doğru ise, ahlaki yükümlülük ve sorumluluğun, vazifenin şahsi hiçbir prensibe bağlanmaması, şahsın prensip bakımından muhtarlığı olmaması lazım gelir. Eğer ahlak felsefesinin görüşü doğru ise, manevi değerlerin merkezi olan insani şahsın muhtarlığı dolayısıyla yükümlü ve sorumlu olmasının içtimai yükümlülüğü, sorumluluğu, içtimai kaidelilik ve düzeni de meydana getirmesi gerekir. Buradan anlaşılır ki, Durkheim sosyolojisi prensibine göre, şahsın ahlaki muhtarlığı keyfiyeti ne prensip bakımından, ne de devamlı olarak açıklanamayacak, ancak cemiyetin belirli hal ve şartlarına göre meydana çıkan ve kaybolan arızı bir hal olacaktır. [\[198\]](#)

Halbuki insan felsefesinin prensibine göre, cemiyetin her zaman ve her yerde neden dolayı kaideler koyduğu, bir emirler veya yasaklar sistemi olduğu, niçin insanların hareketleri ve düşüncelerini bu sisteme tabi kıldığı anlaşılabilir. Demek ki, ahlak problemine sosyolojik bir tarzda girmek doğru değildir. Onu her şeyden önce insan felsefesinin bir cephesi, bir ahlak felsefesi olarak ele almalı; ondan sonra insan cemiyetlerini hayvan cemiyetlerinden ayıran esaslı karakterlerin nasıl meydana çıktığını bu suretle açıklamalıdır.

Ayrıca şunu da işaret edelim: Ferdi şuurlar dışında (onlardan önce ve onların üstünde) mevcut olduğu kabul edilen “içtimai baskı” bir postulat olarak kalmaktadır. Olgularda biz yalnız ferdi şuurların içinde veya ferdi şuurlar arasında baskı, kontrol, karşılıklı kontrol, kendini kontrol vs. hadiselerini görüyoruz. Her nerede fertler arası münasebetler varsa, orada karşılıklı kontrol ve onun türlü varyantları meydana çıkar demek, “içtimai baskı” ferdi şuurların üstünde ayrı bir gerçek sahasıdır demek değildir. Burada Durkheim sosyolojisi derhal içtimai baskı olgularının ferdi veya fertler arası psikolojiye indirgenemeyeceği noktasında ısrar edecektir ve bunda da hakkı vardır. Vaki ferdi şuur hadiselerinin ne toplamı, ne birbirine tesiri ile mahiyetçe onlara zıt olan yeni bir olgu sahası meydana çıkamaz. Halbuki fiilen ahlak sahasında bu olguların karşısında bulunuyoruz. O halde onu bu sosyoloji mensuplarının haklı olarak dedikleri gibi psikolojik olgulara icra etmeye, onun kanunlarıyla açıklamaya çalışmamalıdır: Ne Tarde, ne Mc Dougall, ne Wundt’un teşebbüsleri, hatta ne de Alman cemaat ruhu (Volksgeist) kuramcıları mahiyetçe farklı olan bu olguları psikolojik hadiseler vasıtasıyla izah edememişlerdir. Bütün cemiyetlerde korku yaygın bir hadisedir; fakat harpteki panik, eşkıya tehdidi, hastalık salgını vs. gibi içtimaileşmiş (ve sosyal psikolojinin tetkik konusuna giren) bütün şekillerine rağmen

korku, hatta sapkın veya yükselmiş manzaraları ile beraber manevi hayatın direklerinden olan mukavemet etme ve kendine hükmetmeyi açıklayamaz. Her korkuda elemanter bir derecede görülen ket vurma (inhibition) ile ahlaki fiilin temeli olan kendine emretmenin yalnız görünüş şekli ve cereyan sahası (yani şuur) aynıdır. Fakat iki hadise tamamen farklı mahiyettedir: İkincisinin ayrılmaz şartı objektiflik ve evrensellik olduğu halde, birincisinin ayrılmaz şartı sübjektiflik ve ferdiliktir.

Hasılı ahlak sahasını ne Durkheim sosyolojisinin gösterdiği ve “içtimai baskı” dediği hipotez vasıtasıyla açıklamaya imkân vardır; ne de genellikle psikolojinin (bilhassa davranış psikolojisi, réflexologie ve psychanalyse’in) gösterdiği tarzda şartlı refleksi de “baskı vurma” (répression) mekanizmalarından birine indirmeye imkân vardır. Birinci teşebbüs bizzat psikologların da hücumuna uğramak üzere boşlukta bir hipoteze dayanmakta idi: “Kolektif şuur mu? Ferdi şuurların dışında, nerede? İçtimai baskı mı, nerede?” denilmekte idi. Fakat bizzat bu psikologa aynı şey sorulabilir: İnsandaki objektiflik ve evrensellik eğer onun maneviliğinden, kendini aşan bir varlık sahasıyla münasebetinden ileri gelmiyorsa, neden ileri geliyor? Bu objektiflik ve evrensellik ferdi şuurun neresinde ve nasıl gerçekleşiyor? Darwin’den beri türlü yollardan bütün natüralistlerin bu açıklama yolunda birbirleriyle nasıl boşuna yarışa girdiklerini daha önceki bir fasılda görmüştük. Burada tekrar etmeyeceğiz. Kısaca söyleyelim ki, şimdiye kadar natüralizmin hiçbir teşebbüsü şartlı refleksten veya duyulardan, farenin labirent içinde yolunu bulma tecrübesinden yukarı çıkamamıştır. Kellog’ların gösterdikleri gibi beraberce büyütülen insan ve maymun yavruları birkaç aylığa kadar aşağı yukarı aynı gelişme safhalarından geçtikleri halde, insan yavrusu (içtimai tesirlerden mümkün olduğu kadar tecrit edilmiş olmasına

rağmen) ötekini nispetsezce aşmaktadır. Çünkü insan mahiyetçe öteki varlıklardan ayrı bir varlıktır. İnsan, kişiler arası ahlaki bir varlık sahası ile kuşatılmasından dolayı hayvandan farklı (yani kültür yaratan) bir cemiyet hayatına sahip olmaktadır.

2. Ahlaki Varlık Sahası

Kişiler arası ahlaki saha bir değer sahası olmadan önce bir varlık sahasıdır. Buna kendine mahsus adıyla “ahlaki mânâ” sahası da diyebiliriz. İnsanla insanın münasebeti ancak böyle bir sfer içinde bir düzen meydana getirebilir: Komşuluklar, akrabalıklar, işler ve faaliyetler, derin alakalar, teessüri nüfuzlar (affinités) şekillerinde görünen bütün içtimai münasebetler böyle bir sfer’de gerçekleşmektedir. İnsan, manevi (sprituel) bir varlık olduğu için kendisini asla tek başına göz önüne alamaz: Görmek ve dinlemek ona etrafında insanlardan ibaret bir “dünya” açar. Geist olmak bakımından insan için, “başkası” yoktur, insanlar vardır, nitekim “kendisi” de yoktur, insanların bir parçası vardır. O, manevi bir varlık olarak bütün insanlarla karşılıklı nüfuz halindedir. Acılarını duyar, neşelerini paylaşır. Onlarla birlikte ağlar. İmdatlarına. koşar. Almanca bir kelimenin tam kuvvetiyle onda “birlikte duyma” (mitleid) hali vardır^[199] ve onu insan yapan da bu haldir. Bu hal medeniliğe, tahsile veya belirli bir kültür çevresine mahsus olan bir hal değildir. O bütün insanlığa yaygın, en genel vasıftır ve bizzat ahlaki mânâ dediğimiz varlık da orada görülür. Bu birlikte duyma başka hiçbir varlıkta mevcut değildir. Onun olabilmesi için kişiler arası sahada duyu verilerini, hatta bilgiyi aşan bir kuşatıcıya ihtiyaç vardır.

1) Çünkü insan duyu verilerinden veya bilgiden ibaret olsaydı, çevresini yalnız şuur muhtevası olarak alacaktı. O zaman çevresindeki herhangi bir “şey” ile bir insan arasında fark olmayacaktı. Çünkü her ikisi de aynı duyu izlemlerinin terkibinden meydana gelmiş olacaktı. Böyle bir durumda “başkası” ile insanın “kendisi” arasında bağlantı kurması cidden güç, hatta belki imkânsız olacaktır. Bilgi yolundan ahlak problemini halle gidenler bunun için, ya başkası ile “ben” arasında yalnız analojinin ve “tefsir”in kurabildiği iğreti bağlara

dayanmışlar (Schopenhauer'da olduğu gibi), yahut “başka” sını tamamen inkâra vararak ahlaki açıkça benciliğe (égoisme) bağlamışlardır (faydacılık, solipsizm vs. gibi). Demek ki, bu yollardan ahlak problemini halle imkân yoktur.

2) İkinci bir yol ahlak problemini yalnızca bir değer problemi olarak koyma yoludur. Buna göre bilgide nesnenin üstünlüğü olduğu, duyu verileri ve şuur muhtevaları bilgiyi tayin ettiği halde, değer sahasında öznenin üstünlüğü vardır. Öznedir ki, nesneyi değiştirir, ona şekil verir ve tayin eder. Sanatta olduğu gibi ahlakta da ahlaki özne, yani kişi (personne) ahlaki nesneyi, yani hareketleri, fiilleri, kaideleri değerlendirir ve tayin eder. Ahlaki öznenin muhtarlığı (autonomie) olmaksızın ahlak fiillerinde neden dolayı yükümlülük, sorumluluk, baskı, kaide ve düzen olduğu anlaşılamaz. Bu yol yine Schopenhauer tarafından teklif edilmiş olmakla beraber, asıl Scheler, N. Hartmann tarafından genişletildi. ^[200] Münakaşasına girmeden yalnız işaret edelim ki, böyle bir yolun kabul edilebilmesi için ahlaki öznenin muhtarlığını ve tayin edici kudretini nereden aldığını bilmek lazımdır. Eğer bu “istediğini yapma” anlamına gelen bir hürriyete dayanırsa, tamamen anarşik bir neticeye varılır. Bu yoldan hiçbir ahlak temeli kurulmuş değildir. Bunun psikolojik veya sosyolojik açıklamalardan birisine bağlanamayacağını yukarıda gördük. O halde ahlaki öznenin muhtarlığını ancak Kant gibi aklın genel kanununa bağlamak lazım gelir. Fakat aklın prensipleri tamamen formel olduğuna göre (ki bunu birinci kitapta görmüştük), ahlakın da bu formel ve muhtevassız, gerçeğe ilgisiz, metafizik değeri olmayan prensiplere dayanmasından ne çıkar? Bu suretle ahlaki fiilin objektifliği ve evrenselliği nasıl temin edilebilir? Kant böyle bir teşebbüse geçmemiştir. Çünkü onun felsefesi aklın sentetik a priori olduğu esasına dayanıyor ve mantık matematik üzerindeki yeni araştırmaları hesaba katmıyordu. ^[201]

3) Üçüncü bir yol ahlak problemini varlık problemine dayandırmak yoludur. Vakıa yalnız ahlak değil, genellikle bütün değerler (axiologie) problemi varlık problemine bağlanmadıkça, yalnız öznenin keyfi icatları gibi kalacak ve fictionisme'in buhranlarına düşecektir.^[202] Fakat ahlak sahası manevi varlığın özel bir sahası olarak ele alınınca mesele halledilebilir. Manevi varlık, insanın bilme ve düşünme yetilerini aşarak inanma yetisiyle kavradığı kuşatıcı aşkın varlıktır. O, ya insanlar arası münasebetlerdeki aşkın varlıktır ki, buna objektif ruhun veya "mânâ"nın insanları kuşatması demelidir, yahut insanları mekânda ve zamanda aşan aşkın varlıktır ki, buna da objektif ruhun veya "mânâ"nın âlemi kuşatması demelidir. Birincisi ahlakın, ikincisi dinin konusunu teşkil eder. Acaba ruhlarda iştiraki temin eden bu manevi varlık nedir? Psikologlar veya interpsychologue'lar buna derhal insanlar arası münasebetler sırasında meydana çıkan "işaretler", "semboller", "şemalar" ve bunların soyutlaşmasından doğmuş "kavramlar" sistemi diyeceklerdir ki, bütün bu sistem aslında duyu verilerine dayanır.^[203] Fakat bu semboller veya işaretler ancak birbirini anlayan insanlar arasında bir mânâ taşırlar, aksi halde hiçbir şey ifade etmedikleri için saçma birtakım şeyler veya hareketlerden ibaret kalırlardı. Birbirlerini zaten anlayan, birlikte duyan insanlar arasında ise bir "mânâ" birliği olduğu, yani onların manevi bir varlık içinde bulundukları görülüyor. Sosyologlar onların imdadına yetişecek ve diyebileceklerdir ki: Bu "mânâ birliği" kolektif tasavvurlardan ileri gelir. Fakat (yukarıda söylediğimizi tekrar edelim) "kolektif tasavvur"lar ferdi tasavvurlarda görünmüyorlar mı? İnsanlar birbirine yaklaştıkları, birbirlerine tesir ettikleri zaman (çoşkunluk veya taşkınlık anlarında) meydana çıkıp sonra zayıflamış olsalardı, onların yaptırıcı kuvvetlerini saklamalarına imkân olur muydu? Aynı şuurda biri benci öteki başkacı, biri isteyen öteki durduran

iki kuvvetin birden bulunması bu şuurun üstün bir kuvveti kendinde taşıdığının alameti değil midir? Kısacası insanların (hatta birbirlerini hiç görmeyenlerin bile) “birlikte duymaları” ve “anlaşmaları” ancak kuşatıcı bir manevi varlık içinde bulunmalarından ve bunu bilgiye başvurmaksızın “duymalarından”dır. Ve bunun için de onlar “içtimai”dirler. Hiçbir öğretim ve medeniyet sistemi tarafından yetiştirilmiş olmayan vahşilerin birbirine bağlanışları, birbirlerinin derin bir kök birliğinden geldiği hakkındaki inançları, onlardan birine yapılan tecavüzün sanki hepsine birden yapılmış gibi ötekilerde şiddetli bir tepki uyandırması, bu duygu ve anlayış birliğinin onlarda bulunduğunu göstermiyor mu? Psikolojik tahlil yoluna göre, onların yalnızca “egoist”ler, birbirine kapalı öznelere ibaret olmaları lazım gelirken, birlikte sevinen, birlikte ıstırap duyan tek varlığın parçaları gibi kendilerini görmeleri, adeta Schopenhauer ve Nietzsche’nin bahsettiği henüz şuura çıkmamış tek ve bütün varlık halinde bulunmaları, onların bütün ahlaki (ve bundan dolayı da “içtimai”) hayatlarının kaynağı değil midir? Öyle ise, ahlak problemini biz, ahlaki bir varlık problemi halinde ele alacağız.

“Ahlaki varlık” insan olarak, bizi birbirimize bağlayan, duygudaşlığımıza imkân veren, hangi kültür çevresine mensup olursak olalım, aramızda ortak tarafların bulunmasını sağlayan varlıktır. Bu varlığa somut bir isimle “insanlık” diyorum. İnsanlık soyut bir kavram, ulaşılmak istenen bir hedef veya bir ütopya değildir. İnsanlığı bu mânâda anlayanlar, ya soyut kavramcılardır (conceptualiste), yahut onu böyle sayarak bu varlık sahasına karşı ruhları kör olan kötümserlerdir. Denecek ki: “Haksızlıkta, cinayette, harpte insanlık nerde kalır? Barış zamanında bile aynı cemiyet içinde insanlar birbirine zulmetmez mi? Hele savaşta birbirini canavar gibi görmez mi? Bu hali ile insanların başka canlılardan ne farkı vardır? Bunun

için kör bir dövüşten, varlık için mücadele'den^[204] başka kanun yoktur. Gerisi hep hayaldir!" Ahlaki varlık, hatta ahlaki değer sahası için yapılacak hücumların en amansızı budur. Fakat natüralizmin bu kaba delili, antik devirden beri Demokritosçuların Platonculara söyledikleri şey değil midir? Şu farkla ki, Demokritos'un delilleri değişmemiştir; fakat Platon'un ideaları ahlaki varlık olarak bu âleme inmiştir. İnsanlık gerçek ve ideal varlık olarak bu âlemde mevcuttur. O hem bütün insanların ayrı ayrı veya birlikte yaşadıkları, birbirlerini anlamalarını temin eden manevi hayattır (esprit); hem de onların ulaşmak istedikleri, henüz gerçekleştiremedikleri "ideal"dir. Bütün insanlar, insanlığın bir parçası olarak bu manevi hayatı yaşatmakta iseler de, hepsinin ahlak duyularının aynı derecede keskin, hepsinin kalplerinin aynı derecede açık olduğu söylenemez. Çünkü onlar aynı zamanda etten ve kemikten varlıklardır. Yani teknikle ve bilgiyle duyu verilerine bağlıdırlar. Bu ikinci bağlanış onları benci yapar. "Başkası" ile "ben" arasında uçurum açar. Aynı insanda hem birleştirici, hem ayırıcı bu iki kuvvet aynı zamanda mevcuttur ve daima birbirine zarar vermek üzere devam etmektedir. Bu bakımdan çocuğu, vahşiyi medeniden ayırmayız. Ancak medeni insanda ahlak duygusu ve "kalp gözü"nün, teknik ve bilginin artması yüzünden tamamen tıkanmış olması mümkün olduğu gibi, iyi bir eğitim neticesinde bu iki kuvvetin ayrı ayrı geliştirilmiş ve "kalp gözü"nün iyice açılmış olması da mümkündür. Vahşi dediğimiz kavimlerin kültürleri içinde de ahlak duygusu ve insani varlığın olduğuna dair sayısız misaller vardır. Bazı sosyologların dedikleri gibi insanlık ideali yalnız aynı seviyedeki cemiyetlerin meydana getirdiği bir "medeniyet" çevresine inhisar etmez. Çünkü birbirine hiç benzemeyen ve seviyeleri son derecede farklı kültür çevresine mensup insanlar arasında da sırf insanlık bakımından "birlikte duyma" ve "anlama"nın olduğunu, onların

mitolojileri ve folklorlarını dinlediğimiz veya aralarına girdiğimiz zaman görüyoruz. İnançlarının sonucu olarak canavarca bazı merasimi yapmaya mecbur olan “iptidai”lerin bu merasimden sonra gözyaşı döktükleri, hatta fırsat bulurlarsa bunlardan kaçtıklarını etnograflar anlatıyorlar. Eğer insani varlık yalnız ideal değil, aynı zamanda gerçek olarak mevcut olmasaydı, bu insanların “ayin”lerin gerektirdiği şeyleri tabii karşılamaları, hatta bundan dolayı sevinç duymaları icap etmez miydi?

İnsanlar arası münasebetler “ahlaki varlık” dediğimiz aşkınlığa dayanır. Bu aşkınlık kişilerin birbirlerini görmedikleri, birbirleriyle karşılaşmadıkları yerde de vardır. Kişilerin münasebetlerindeki devamlılık, onların bir düzene bağlı oluşu, kişinin kişiye verdiği sözü tutmaya mecbur oluşu, kişinin kişiden ayrıldığı zamanda dahi ona güvenilebileceği hakkında bir kesinliğe sahip oluşu, hasılı kişilerin birbirine inancı ahlaklılığın vazgeçilmez şartıdır ve bu şart ancak kişiler arası münasebetleri kuşatan manevi ve aşkın bir varlığı kabul etmek ve ona inanmakla mümkündür. Onun dışında hiçbir şey insanları birbirine bağlayamaz veya bağlayan kuvvetlerden hiçbirisi devamlı olamaz. İnsanlar onları faydayla, hesaplama, korkuyla veya bir klişeyi gerçek zannetmekten ibaret olan vehimle (fiction) kabul ettikleri için, bütün bu sübjektif ve değişmeye elverişli amillerle beraber, bu bağlantılar da değişecek ve çözülecektir.

İnsanları iki seviyeden görmek mümkündür dedik: Biri onların eşyaya hâkim olmak için yaptıkları faaliyetler ve bunun eserlerinden ibaret olan varlıklarıdır. Burada “irade”ler birinci derecede rol oynamaktadır. Fakat zekâ bu iradenin hizmetinde çalışmakta ve eşyaya istediği gibi tasarruf etme, onu kullanma yollarını bulmaktadır. Aynı faaliyet içinde arzuların ve hırsların da rol oynaması, insanların hükmetme güçlerini artırmaları bakımından, hatta ötekileri şahlandıran kuvvetler olması

mümkündür. Bu seviyede görülen insan, dünyaya doğru gerilmiş bir ok halindedir. Bütün güçleri “başarı”nın hizmetinde toplamıştır. Her gerilme “dünya” önünde bir geri çekilmeyi gerektirdiği için, onun her hamlesinde eşya ile arasındaki mesafe daha çok büyümüştür. İnsan fethettiği dünyadan bu şekilde daima ayrı kalmaya mahkûmdur. Dikkat, ruhun yalnız başarı noktasında toplanması ve bundan dolayı da başarının büyüklüğü nispetinde varlıktan uzaklaşması demektir. Bu seviyede insan dünyaya başarı ile açılışına rağmen, hakikatte dünyadan uzaklaşmıştır. Dünya ve kendisi iki ayrı âlem olmuştur. Yine bu yüzden insan “başka” insanları da kendilerine bütün gerginliğiyle baktığı ve gittikçe uzaklaştığı âlem gibi çok uzaktan görmektedir. İnsan bu seviyeden insanlara ancak en uzak perspektiften bakabilir. Başka deyişle bu seviyede insanlar birbirlerinden (Yakup Kadri’nin dediği gibi) “yıldızlar kadar uzak”tırlar. ^[205] Ancak insanın bütün seviyesi bundan ibaret değildir. İnsan eşyaya ve dünyaya, bir de hâkim olmak için değil, yalnızca onlara iştirak etmek için bakabilir. Burada birinci derecede rol oynayan “telkin”dir. Telkinin hizmetinde bütün fikirler vardır. Fakat onlar artık şuurlaltında çalışmaktadırlar. Yine telkinin hizmetinde taklit, sempati ve bilhassa sevgi, hele ihtirasların yükselmesinden doğan, muhtelif ideal mevzulara çevrilen sevgilerin büyük rolü olabilir. Burada insan iradeyle, adali cehdle, dikkatle ifrat derecede gerilen ve yorulan varlığını dinlendirir. Kendi başına bir varoluş (existence) olmaktan vazgeçer. Büyük varlığa karışır. Bizzat kendisinin bütün varoluşlar arasındaki en büyük iştiraki, şuur dışı varlığını hür bir gelişmeye bırakır. Artık fikirleri, “başarı” hedeflerine doğru gerilmiş cehdlerin hizmetinde değil, şuur dışı varlığının sonsuzluğunda serbestçe hareket ederler. İnsanın bu derin varlığı, onu bütün âlemin varlığına, başka insanların varoluşlarına bağlar. İnsan kendisi ile başka insanlar, hatta

bütün eşya arasında iştirak olduğunu bu suretle duyar ve anlar. Eğer telkinle yapılan ve şuur dışı ile varlığın derinliklerine nüfuz eden bu ikinci insan olmasaydı, birinci insan bu “başarı” avının peşinde ve gerginliğin son haddinde nihayet bitkin düşecek ve mahvolacaktı. Onu mahvolmaktan kurtaran bu ikinci insandır.

Bu iki insanı klasik felsefedeki “beden ve ruh” a karşılık zannetmek en büyük yanlışlık olur. Başarı peşinde koşan irade ve zekâ insanı sırf beden olmayıp bütün insan olduğu gibi, iştirak (participation) arayan telkin ve şuur dışı insanı da sırf ruh olmayıp bütün insandır. İki bütün insan aynı insanda nasıl yer bulur? Bunda şaşılacak bir cihet yoktur: “Bütün insan,” kuvvetlerinin çevrildiği bir istikamete ve onlardan bir kısmının üstünlüğü almak üzere meydana gelen faaliyet tarzına göre, bir veya öteki manzarayı alabilir. Bir insanın aynı zamanda kendinde her iki varlık seviyesini birden gerçekleştirmesine imkân yoktur. Onlar ya birbirlerini takip ederler, yahut biri ötekini yener; hiç değilse uzun bir müddet baskı altında bırakır. “İptidai” dediğimiz kavimlerden çoğunda, Hint ve Uzakdoğu’nun yüksek medeniyetlerinde, hatta kısmen Yakındoğu’da iştirak arayan ruhun yüzyıllarca ne kadar geliştiğini biliyoruz. Batı, son yüzyıllarda tam tersine “başarı” arayan gerginlik egzersizi yapmaktadır. İnsanın ahlaki varlığı bu iki insandan ikincisine dayanarak, fakat birincisinin yardımıyla faaliyete geçebilir. Her nerede bir ahlak hareketi, hamlesi, her nerede ahlaki bir cereyan olmuşsa, orada bunların rolünü görebilirsiniz; Sokrates insanlarla bir olmak istiyordu. En büyük hedefi natüralistlerin ve sofistlerin benciliğini kaldırmaktı. “Dostluk sofrası” onun doktrinini dünyaya yaydı. Fakat yine Sokrates bir hedefe ulaşmak için şuur dışı varlığa karışmakla kalmadı. İrade ve zekâsını kullandı. Fikrinin başarısını aradı. En basiti, zekânın aleti olan “istihza”yı ve “maieutik”i (münakaşa sanatını) kullandı. Hazreti Muhammed daima arkadaşları ile (ashab)

beraberdi. İnsanlarla bir olmak için istiğrak haline geliyordu. Bununla beraber İslamiyet'in başarısı için zekâsını, iradesini bu ideal uğrunda kullandı: Kuran mutlak varlıkla temasını, hadis zekâ ve iradesini temsil ediyor. Hasılı iki seviyeden ele aldığımız insanlık ahlakın idealini ve onu gerçekleştiren vasıtalarını vermektedir.

Ahlaki fiil, Croce'nin tabirini kullanırsak, bir nevi istek fiili'dir (acte volitif). Şu şartla ki, istek burada herhangi bir isteği değil, manevi varlığın, insanlığımızın ideal isteğini; fiil de herhangi ruhi hareketi (refleks, arzu, iş vs.) değil, yine insanlığımızın gerçekleşmesi için yapılan tam teşebbüsü ifade eder. Öyle ise her ahlaki fiilde bir yandan ideai varlık ile ilgili olan tasavvurlar, fikirler, tasamimler vardır. Bütün bunlar ideal manevi varlığı gerçekleştirmek isteyen ruhi yardımcılardır. Bir yandan da gerçek varlık ile ilgili olan kararlar, teşebbüsler, "vasıtalar"ı hazırlamalar ve icralar vardır. Bunlar da gerçek varlığı meydana çıkarmak isteyen ruhi yardımcılardır. Kısaca buna ahlaki fiilin özne ve nesnesi diyebiliriz. Bizzat ahlaki varlık gibi, ahlaki fiil de bu özne-nesne ikiliğinden kurtulamaz. Çünkü o mahiyeti bakımından birbirinden ayrılmaz; aynı bütünün iki manzarası, birbirinin zıddı fakat tamamlayıcısı olan iki cephesidir ki, buna ahlaki dyade diyoruz.

Felsefe tarihi bu dyade'ın iki cephesinden birine veya ötekine ait türlü açıklamalarla doludur. Bunu da çok tabii görmelidir. Çünkü dyade her iki manzarasını aynı zamanda fiilileştiremez. Biri fiilileşirse, öteki kuvve halinde kalır. Bu yüzden bütün "kuram"lar dogmatik metafizikten zamanımızın ilim cereyanlarına kadar, onun bir veya öteki cephesine ait kısmi tavsiflerdir.

3. Yunan Ahlak Kuramları

Yunan ahlakları esas bakımından, ahlaki fiilin objektif unsuruna dayanmak ve onu geliştirmekten doğmuşlardır. Sofistlerin tabiat felsefesine hücumuna, Sokrates'in gözleri "kendine" çevirmesine rağmen, bu felsefe esasında objektif ve realist bir felsefe olarak kalmıştır ve buna şaşmamalıdır. Çünkü Antik Yunan kültürü bütün ilkçağ medeniyetinde insanla tabiatın ayrıldığı ve dikkatin ilk defa doğrudan doğruya yalın tabiata çevrildiği, aynı zamanda aklın bütün ruhi melekeler üstünde düzenleyici bir yer aldığı, bu sayede tabiat hakkında rasyonel dogmatik açıklamalar yapıldığı ilk kültürdür. Ahlakın da bu genel düzenden ayrı kalmasına imkân yoktu. İnsan mitolojinin anlattığı buhranlı bir hazırlıktan sonra, sitede hâkim tabakanın, insanda aklın, metafizik düzeyde tanrıların hegemonyası altında mertebeli ve ahenkli bir hayata ulaşmış görünmektedir. Bu hayat bir yandan gerçekleşmeye başlamış, bir yandan da ilkçağın sonuna kadar ideal olarak muhafaza edilmiştir. Yunan filozoflarının huzur ve sükûn (sérénité ve sécurité) dedikleri şey bu idi. Platon, Sokratesçi diyaloglarından birçoğunu fazilet, adalet, iyilik problemlerine ayırmak suretiyle eserlerinde ahlaka en mühim yeri vermişti.^[206] Nitekim son diyaloglarında da bu konuya tekrar döndü. Philebos'ta Sokrates, "Saadet akıldan mı, hazlardan mı ileri gelir?" sorusuna her iki görüşü birleştirmek suretiyle cevap verirken, ilk diyaloglarından ayrılmakla beraber yine aynı yol üzerindedir. Platon'a göre ahlakın temeli üstün iyilik veya sadece iyilik ideasıdır. İnsanın en büyük gayreti saadeti aramaktır. Biz saadete mümkün olduğu kadar çok haz elde etmek ve elemenden kurtulmak suretiyle ulaşmaya çalışırız. Fakat yeryüzündeki haz ve elemelerimize bağlı kaldıkça, devamlı saadete ulaşmaya imkân yoktur. Çünkü haz ve elemnin ortak kaynağı arzudur (epithymia). Arzunun tatmin edilmesinden haz, tatmin edilmemesinden elem doğar. Halbuki

bu tatmin ile elde edilen hazzın arkasından bir elem gelir. Öyleyse devamlı haz ve saadete imkân yoktur. Bunun için hakîm, gözünü duyular dünyasından akıl dünyasına çevirir. Orada değişmeyen, her şeyin ilk örneği olan ideaları görür. İyilik ideasının verdiği haz, dünyanın, hazları gibi fasılalı ve elemelerle çevrili değildir. Hakiki haz, hakiki saadet yalnız bu “üstün iyilik”tedir. Platon’a göre ahlak kuramında hâkim düşünce ahlaki fiilin saiki (motif) değil, hedefi olmalıdır. “Bu hareket hangi saikle yapılıyor?” diye sormamalı, “Ne için yapılıyor?” diye sormalıdır. Platon’un (yani bizde tanınan cephesi ile Platon’un) bu düşüncesi “saadet-i uzma” (félicité) veya “tubâ” adlarını aldı. [\[207\]](#)

Platon’un üstün ve “makul” âlemdaki ideale çevrilmiş akıllarda gördüğü ahlaklılık, Aristoteles’ya göre bu dünyada ferdin hayatında gerçekleşir. Birincisi üstün bir âlemin veya ideaların gerçekleştiğini kabul ettiği için, ona realist ahlak diyorduk. Aristoteles ahlakı ise fertlerin ve onlardan teşekkür eden cemiyetlerin gerçekliğini kabul ettiği için, yani duyulur âlemi, üstündeki cinsler ve nevileri yalnızca zihnin mantıkî kategorileri gibi gördüğü, onlarda dokunduğumuz dünya üstünde ayrı bir gerçeklik tanımadığı için, ona başka bir anlamda realist ahlak diyoruz. Aristoteles’e göre ahlakın gayesi saadettir (eudémonia) ve insan saadeti bu dünyada gerçekleştirir (bundan dolayı Aristoteles ahlakına eudémonisme denebilir), filozof, oğlu Nichomakhos’a yazdığı Ahlak kitabı ile Büyük Ahlak’ında bu fikirlerini anlatmaktadır. Onca saadet, hazları devamlı hale koymak demektir. Bu da alışkanlıklarla elde edilir. Alışkanlık yardımıyla biz ifrat ve tefritten, yani bizde elem doğuran limitlerden kurtularak “tam orta”da (juste milieu) bulunabiliriz. Bütün ruhi haller ve melekelerin, bütün mizaçların ifrat ve tefriti olduğu gibi, alışkanlıklarla elde edilen ve insana devamlı saadet temin eden “tam orta” da vardır. Bu devamlı haller

karakterimizin teşekkülünü sağlar. Platon gibi Aristoteles'e göre de saadet hazzı aramaktır. Fakat haz ve elemün kaynağı arzu değil, duyumdur. Duyumların ifrat veya tefrit derecede olması bizde elem, mutedil (sophrosiné) olması haz doğurur: Çok sıcak, çok soğuk elem verdiği halde, "ılık" haz verir. İfrat derecede korku ve cüret elem doğurduğu halde, onların ortalaması demek olan cesaret devamlı bir karakterdir ve haz doğurur. Aristoteles'in, psiko-fizik haz-elem kavramından çıkan bu ahlak kuramı, filozofun öğrencisi Theophrastos'ta "karakterler ilmi" halini aldı.^[208]

Sokrates'in psikolojik tümevarım ile adalet (dike) ve itidal (sophrosiné) faziletini (arete) aradığı büyük Yunan ahlakının bu iki esaslı kuramcısı (biri üstün âlemde ve eidetik mahiyette, öteki dünyada ve ferdi "cevher"ler içinde) ahlakın hedefini bulduklarını iddia ettiler. Fakat her iki sistemin devamı üstün âlemin formlarının veya eşyanın içindeki formların sarsılmazlığına olan güvene bağlı idi. Halbuki Antik Yunan'ın sonlarına doğru Yunan sitelerinin yerini İskender ve Roma imparatorlukları almış, sitenin sarsılmaz zannedilen düzeni bozulmuş, âlemin sarsılmaz formlarına karşı güven de kaybolmaya başlamıştır.

Ahlak "üstün iyilik" (agathon) ve "cemiyet" (polis) hedeflerini, hatta karakterin devamlı alışkanlıklarla meydana gelen sağlam bünyesini kaybedince, ahlak yalnızca elemden kaçmak ve haz aramak şeklini alır ki, Yunan ahlakının Kyrena mektebinde aldığı bu şekle hêdonisme deniyor.^[209] Ahlakta, sanatta ve bütün değerler sahasında ona en aşağı derece gözüyle bakılması yanlış değildir. Bu mektebe mensup Aristippos ve öğrencilerine göre sırf spekülâtif bilginin hiçbir değeri yoktur. O bize iyiyi kötüden ayırma bakımından el işleri ve zanaatlar kadar bile hizmet edemez. Aristoteles, Aristippos'u sofistler arasında sayıyor. Sokrates her şeyi bilgiye bağlıyordu: Fazilet (dikaiosyni)

bilgiden (episteme) gelir. Kötülük bilgisizlikten gelir diyordu. Kyrena ekolü asıl faziletlerin bilgi ile alakaları olmadığına kanidir. Mantık ve fizik, ahlak işinde vasıtalıktan yukarı çıkamazlar. Elimizde gerçek olarak yalnız ferdi heyecanlarımız ve duygu hallerimiz vardır. Onları birleştiren “fazilet” (arete), “iyilik” (agathon) dediğimiz şeyler, yalnızca insanlar arasındaki ortak kelimelerden ibarettir. İşte bunun için ahlakta ferdin duyduğu hazdan başka mevzu aramaya imkân yoktur. Bu müfrit isimcilik (nominalisme) ve sübjektivizm eski Yunan temel ahlaklarının, yani realizmin tam zıddı kutupta olmakla beraber, kendi istikametinde ahlaka hiçbir temel bulamamış ve bugüne kadar ahlak tarihinde herkes tarafından daima menfi cereyan olarak görülmüştür.

Fakat Epikuros’un ahlakının gelişmesi aynı tarzda olmadı. O da ahlak kuramında Platon’un, Kyrena mektebinin fikirlerinden mülhem olmak üzere, bunları Demokritos’tan gelen atomistik felsefesi üzerinde kurduğu için büsbütün yeni bir terkibe ulaşmış bulunuyor. Epikuros, sırf filozof olarak Demokritos çıkırını bazı değişmelerle devam ettirmiştir. Fakat ahlakçı olarak ona büsbütün yeni bir yön vermiştir: Ona göre de ahlakın gayesi saadeti aramaktır ve saadet mümkün olduğu kadar en çok hazza ulaşmaktır. Fakat âlemde atomlardan başka hiçbir şey olmadığı, tanrılar bu âlemin üstünde ve onunla ilgisiz (indifferent) üstün bir hayat sürdükleri için, ahlakın tanrılara çevrilmesine veya onların dünyaya karışmasından doğmasına imkân yoktur. Bu âlemde ise yalnız maddi terkipler vardır. Bütün hazların esası mide hazzıdır. Manevi dediğimiz hazlar da sonunda ona indirgenebilir. Öyleyse saadet, maddi hazları devamlı kılmaktan başka bir şey olamaz. Bununla beraber Epikuros’a göre maddi hazlar asla devamlı olamazlar. Çünkü onlar Aristoteles’in dediği gibi arzulardan doğarlar. Arzunun tatmini haz, tatmin edilmemesi elem doğurur. Halbuki her

tatmini bir tatminsizlik kovalar ve bu sonsuzca gider. Yani her hazdan sonra hemen bir elem gelir. Arzular sonsuz olduğu için, elemeler de sonsuzdur. Şu halde yeryüzünde haz aramaya imkân yoktur. Epikuros bu sonucunda yirmi yüzyıl önceden adeta Schopenhauer'a haber vermektedir. Fakat Yunan ahlakçısı buradan Budizm'in veya Alman filozofunun kötümser görüşünü çıkaracak yerde, Yunan dehasına mahsus "hikmet" (sophia) ile şöyle bir sonuca varıyor: Bütün canlılar için haz mesut hayatın başı ve sonudur, fakat bizde bir haz ihtiyacı yoktur ve biz ancak hazdan mahrum olduğumuz (yani elem duyduğumuz) zaman haz ihtiyacını duyarız. Elem duymadığımız zaman haz bizde eksik değil demektir. Bunun için hazda en yüksek nokta bütün elemin kaldırılmasıdır: Elem yokluğu! İşte hazzın en mükemmel, en tam şekli budur. Bu artık hazla elem arasında bir geçiş hali değil, son had ve müspet bir hal olmuştur. Burada insan elemelere karşı tanrılar gibi duygu-üstü (impassible) olacak, adeta haz ve elemin üstüne yükselecektir. Görülüyor ki, Epikuros ahlakı, sonuçlarında tam bir "hikmet"e (sagesse) ulaşmaktadır. Bu hikmet, Sokrates ve Platon'un hikmetlerinden farklıdır, maddecidir. Hayatın ötesini reddeder. Temel olarak maddi hazları ele alır. Fakat asla hedonizm gibi onlarda kalmaz. Ümitsiz ve kör mekanizmin hükmettiği kendi dünyasında bir nevi hayat kahramanlığı ile ahlakı tanrılara benzer bir üstün yaşayışta, hazza ve eleme karşı ilgisizlikte (ataraxia) bulur. Bununla beraber Epikuros felsefesinin temelindeki materyalizm ve hareket noktasının "mide hazzı" oluşu, bu ahlakın halk arasında hedonizmden fazla menfi anlamda yayılmasına sebep olmuştur. Bunun için de biz her şeyden önce asıl ahlak sisteminde anladığımız épicurisme ile halkın sırf sefahet düşkünlerini ifade için kullandığı épicurien tabirlerini kesin olarak ayıracağız. Bu ayırışa göre épicuriste'lik asla épicurien'lik değildir.

İlkçağın son büyük ahlak sistemi Stoa mektebidir.

Stoacılıkla Epikürosçuluk arasında hakîm'i tarif etmeleri bakımından olduğu gibi, ele aldıkları problemler bakımından da büyük bir yakınlık vardır. Bunun için her iki ahlak yan yana gelişmişlerdir ve çok defa birlikte hatırlanırlar. Fakat tezatları da o kadar barizdir: Biri materyalizme, öteki vitalizme (veya hiç değilse organicisme'e) dayanır. Biri kör tesadüflere, öteki finalisme'e inanır. Biri tanrıların âlemle ilgisiz ve âlem dışında olduklarında ısrar ettiği halde, öteki Tanrı'yı âlemin ortasına getirir. Bütün bu tezatlar ilkçağda Stoacıların lehine kaydolunacak vasıflar olmuş ve bu ekolün yayılmasını kuvvetlendirmiştir. Ekolün kurucusu Zenon idi.

Stoacılara göre felsefe egzersizdir. Ve bu sanatın konusu da "hikmet"tir. Bütün bilgi (mantık, fizik, ahlak) bu egzersizi tamamlamak içindir. Gerçek olan her şeyin başkasından ayrı bir fertliği vardır. O, bu sıfatla tesir eder ve tesir alır. Onun hem bir merkezden çıkarak yayılan ve yine merkeze dönen gerginliği (tension) ve spontaneliği vardır; hem de faal kuvvetle yayılan ve kesifleşen bu şey henüz fertleşmemiş olan pasif cisimdir. Madde, form ve hareketi veren aynı şeydir. Cismin kaliteleri de cisimdir. Halbuki varlık tarzları, tersine, cismani olmayan şeylerdir. Çünkü onlar tesir etmez ve tesir almazlar. Onlar bir fikir veya düşünce konusudurlar. Varlığın cismani olmayan ciheti vakalar veya onun fiilleridir. Ondaki sebepliğin görünüşleridir. Şimdi bu fert doktrinini âlemin fertliği ile karşılaştırmalıdır. Stoa ekolüne göre âlem de bir bütün (totalité) ve bir ferttir. O da cisim olan ve cismani olan iki kısımdan mürekkeptir. Âlem de bu iki cevher arasındaki bir "organlaşma"dır (organisation). Tabiattaki en mühim kuvvet, bir ferdin gerginliği (tension) gibi onun hayati prensibinden (pneuma) ileri gelir. Tabiatı canlandıran, bütünlüğünü veren odur. Âlem mertebeli bir dayanışmadır (solidarité) ki, gayesi bizzat yine kendisidir. Bu âlem görüşü Stoa mektebinde küçük

âlem (yani insan) ile büyük âlem (yani kâinat) arasında paraleller yapma imkânını veriyor^[210] ve bütün Stoa ahlakı bu esastan çıkıyor, insan dediğimiz küçük âlem büyük âlemin bir numunesinden ibarettir.^[211] Kâinat için Allah, onun ruhu olduğu gibi, insan için de nefs ferdin ruhudur.

Ahlakın gayesi insanın kendinde tabii hikmeti (raison) bulması ve bunu fiilleriyle ifade etmesidir. Bu hakîmce yaşayışa engel olan, gözlerimizi bulandıran ihtiraslarımızdır. Stoacılara göre onları kökünden silip atmalıdır. Zenon'a göre ihtiraslar "harekî hamle"nin mübalağalı ve sapık bir şekli olduğu halde, Khrysippos'a göre ihtiraslar akıllı bir varlıkta gerginliğin çok zayıf olması yüzünden hükmün bir hatasından doğarlar. Bütün ihtiraslar hatalı yoldadır. Bu bakımdan aralarında ancak derece farkı vardır. İnsanlar ihtiraslarının hükmü altında ruhsuzlaşır, budalalaşırlar. Tam tersine, hakîmin başlıca fazileti ihtirasları yenmek ve onlara karşı üstün (impassible) kalmak olacaktır. Hakîm bununla beraber taş gibi ruhsuz kalmayacaktır. Onun ihtirasları yenmekten ileri gelen "iyi duygu halleri" vardır; hazzın yerine sevinç (joie),^[212] arzunun yerine irade, korkunun yerine basiret'i koyar. Hakîm, insanların bundan dolayı en duygusudur. Çünkü bütün varlığı birlikte yaşar. Duygusuz ise duygularını dünyaya kapamıştır ve kendine yeteceğini zanneder. Faaliyetlerimizin son bir gayesi vardır ki, bu da "kendisi ile" ve "kendisi için"^[213] istenen üstün iyiliktir. Yaşama sanatı demek olan ahlak için gaye, kendi kendisine uygun olarak ve sonuçlarına sadık^[214] olarak yaşamaktır. Veya başka deyişle bütün kâinata uygun olarak yaşamaktır. Bu gaye de Stoa ahlakına göre artık "saadet" değil, fakat "fazilet"tir.^[215]

Stoacılıkla beraber Yunan ahlakının yeni bir istikamete girdiğini görüyoruz. Ahlakın gayesi saadet değil, fazilettir. Hatta saadetsizliğe rağmen fazilettir. Ahlakı huzur ve sükûnda değil, tabii hikmete göre mission'u yerine getirmekte gören bu ahlak,

ilkçağ sonuna hükmettiği gibi, Hıristiyanlığa, İslam'da tasavvuf ahlakına tesir edecektir. Fakat onun tam gelişmesini ancak Kant ahlakında, yirmi yüzyıl sonra görmek mümkün olacaktır.

4. Natüralist Ahlak Kuramları

Objektif veya realist ahlaklar modern çağda ilim ahlakı şeklini aldılar. Yunanlıların haz ve saadete ait tahlilleri psikoloji, fizyoloji ve iktisat tarafından tekrar ele alındı. Bentham, *Arithmetic of Moral*'ında hayatı dolduran haz ve elem toplamının ölçülmesini teklif ediyor. Hazları teker teker ele alan hedonizm yerine, hayatın bütününden çıkan hazzı, adeta hazlar istatistiğini koyduğu için, onların sürekli bir hale gelmesini ve böylece ilerideki hazların sağlanması için fedakârlığı, önceden görmeyi (prévoyance) işe karıştırıyordu. Bu kadar açıkça "hesapçı" olan bu ahlak her yönden tenkitlere uğradı.

Stuart Mill Utilitarianism'inde önce hedonizm ve Epikürosçuluk'un yanlış anlaşılan taraflarını müdafaa ediyor. [216] Epikürosçuluk iptidai hazlara esirlik değildir. Gerçek bir haz ahlakı domuzların saadeti ile insanların saadetini ayırır. Adi tatminler insanları yalnız aşağı hedeflere götürür. Yüksek tatminler zihni ve içtimai hedeflere götürür. Kültürsüz, tembel ve zayıf olan insanlar ileriye görmek gücünden (prévoyance) mahrum oldukları ve iptidai tatminler seviyesinde kaldıkları için, hakiki insanlara yaraşır haz seviyesine yükselemezler. Aşağı bir haz tabakasından, yüksek bir haz tabakasına çıkmak, seçme ve tercih gücü ile mümkün olur. Tercih iki şekilde yapılır: 1) Nicelik takdiri ile: Yani uzun sürecek, en çok miktarda haz araştırılması ile (bunu Bentham da söylemişti.) 2) Nitelik (kalite) takdiri ile: Yüksek hazların (manevi ve zihni) maddi hazlara tercihi suretiyle. 3) Bir üçüncü faktörü daha katıyor. Sürekli ve ölçülü olan, süreksiz ve taşkın olana hükmeder. Bu esaslara göre davranan insanlar hazları birtakım katlara ayıracak; maddiden maneviye, ferdiden genele, zihni ve içtimaiye yükseleceklerdir. Mill'e göre hazların tecrübe ve ölçü yardımıyla düzenlenmiş olan bu şekline fayda (intérêt) denir. [217] Fayda, ekonomik kârla karıştırılmamalıdır. Çünkü fayda kavramı yalnız bize maddi ve

manevi huzur veren değil, aynı zamanda bütün çevremizde bu huzuru yayan şeyi ifade eder.

Mill'e göre hayatı tatminsiz bir hale koyan başlıca faktörler: a) Bencilik hırısıdır ki, bunun şiddetli şekli doymazlıktır (ambition). b) Fikri kültür eksikliği veya büsbütün yokluğudur. İlim, sanat ve felsefe kültürü insanı manen yükseltir, ahlakileştirir. Vakıa bu zihinci ahlak görüşüne itiraz edenler olabilir: "Hastalık, fakirlik, ölüm zihincilikle açıklanabilir mi?" diyebilirler. Fakat Mill, fayda kuramına dayanarak bunlara şöyle cevap veriyor: 1) Birçok ıstırapların sebebi olan fakirlik "cemiyetin hükmü ve ferdin sağduyusu ile" kaldırılabilir.^[218] (mesela sendikalizm ve yardım kurumları gibi). 2) Ölüm kaldırılmasa da korkunç ve ıstıraplı olmaktan çıkabilir. 3) Talihin kötülükleri çoğu kere geleceği iyi görmemekten ileri geliyor. Halbuki birikmiş tecrübelerle ileriye görmek mümkündür. Mill'in bütün tavsiyeleri ahlaki bir nevi sosyal hijyen saydığını gösteriyor. O bütün romantik dediği ahlaklardan çekiniyor. Ve mesela Kant, Carlyle gibi ahlakçıları bunlar arasında sayıyor.

Yunan ahlaklarında veya modern fayda ahlakında ortak vasıf, ahlakın akli bir prensiple açıklanabileceğine inanmalarıdır. Bu prensip ister üstün iyilik, ister saadet, ister haz, isterse fazilet olsun, hatta isterse sosyal hedefe çevrilmiş ölçülü fayda olsun, daima akılla bulunmuştur ve akıldan kuvvet almaktadır. Bütün bu kuramlarda ahlak bilgiye tabidir. Ahlaki hareketlerimizi tayin eden kuramsal ve mantıki düşüncemizdir. Bu kuram Platon'da olduğu gibi dogmatik bir metafizik veya Mill'de olduğu gibi tecrübi akla dayanabilir. Fakat onlarda daima hareketlerimizi tayin eden bilgidir. Fazilet bilgidir. Faziletsizlik bilgisizlikten gelir. Ahlaki hata ile bilgi yanlışlığı Sokrates'te olduğu gibi hepsinde aynı sayılmıştır. Akılcı dogmatik ahlaklar zamanımızda müspet ilimlerin metotlarından faydalanmak

üzere ilimci ahlak halini aldılar. Ahlakın rasyonelliği, hareketin bilgi prensiplerine göre tayin edilmesi, ahlaki hükümlerin şartlı (conditionné) oluşu bakımından ilmi ahlakları, dogmatik metafizik ahlakların veya realist ahlakların ulaştığı zaruri neticeler saymalıdır. İlimci ahlak deyince, fizikten sosyolojiye kadar muhtelif ilimlere dayanarak kurulmak istenen bütün kuramsal ahlak teşebbüslerini anlamalıdır. Mesela Ostwald'ın termodinamik üzerine dayanan ahlak tecrübesi bunlardan biridir. Ostwald'a göre fizik âleme ait her tecrübe duyu organlarımızla yapılır. Onlar da ancak kendileriyle çevreleri arasında bir enerji farkı olduğu zaman işlerler ve dış âlemde aldığımız enerji rabitalarından ibarettirler. Değer felsefesi termodinamiğin ikinci prensibindeki enerjinin azalması kanununa bağlıdır. Bir buhar makinesi sıcak bir kaynaktan soğuk kaynağa ısıyı geçirmediği işleyemez. Isı alçılması olmadan iş meydana gelemez. Yüksek seviyedeki ısıdan alçak seviyedeki ısıya geçmek üzere iş meydana gelir. Isı kendiliğinden sıcak bir kaynaktan, soğuk bir kaynağa geçemez.^[219] Geçmek için onu zorlamak, yani belirli bir iş sarf etmek gerekir. O halde ısı ile bütün başka enerji neveleri arasında mühim bir fark vardır. Mekanik iş tamamen ısıya kalb olabildiği halde, ısıyı tam iş haline koymak mümkün değildir. Çünkü ısının bir kısmı daha soğuk cisimlere gider ve kâinatın enerjisi gittikçe ısı halini alır. O da bütün bunlarda yayılarak, âlemdaki ısı eşitliğe doğru gider. Kâinatta var olan enerji: 1) Biri kısmen işe kalb olabilen yüksek. 2) Öteki soğuk cisimlerde birikmiş ve ısıya kalb olmuş enerjiden ibarettir. Bu esasa göre dünyada tek yönlü ve aksedilmez (irréversible) erken-geç, geçmiş-gelecek farklarını yapan bir hareket var demektir. Yani A'dan B'ye geçildiği halde B'den A'ya geçilemez. Enerjinin kaybolması prensibinin hâkim olduğu bu âlemda yapılan bir zarar asla tamir edilemez. Herkes hayatını yalnız bir defa yaşar. Bu hayatın tek cihetli, aksedilemez bir

gidişi vardır. Ostwald'a göre eşya arasında değer farkı görmemiz, iyi-kötü, faydalı-zararlı diye ayırmamız, işte bu aksedilmez hayat gidişinden ileri gelmektedir.

Ruhi enerjinin değil, hatta uzvi (fiziksel-kimyasal) enerjinin bile basit fizik enerjiye indirgemesi için yapılan bu toptan teşebbüsün ne derecede başarılı olacağı çok şüphelidir. Ahlakta gördüğümüz kahramanlık, cesaret, fedakârlık uzvi enerji nevinden ölçülemez. Biri için kuvvet olan, öteki için zaaf olabilir: Bir ahlak kahramanı hasta ve son derece zayıf bir insan olabilir. Bu kuramın başarısızlığı önünde, bununla beraber ilimci ahlak teşebbüsleri yılmamışlardır. Nitekim Darwin, biyoloji üzerine ahlak kurmaya çalıştı. Onun çıkırından gidenler türlü yollardan biyolojik ahlak denemelerine devam ediyorlar: Nietzsche, J.M. Guyau, Le Dantec, Spencer bunlardandır. Metchnikoff, İnsan Tabiatı Hakkında Denemeler^[220] adlı eserinde her türlü edebi ve metafizik görünüşten kaçarak, tam pozitif bir kadro içinde bir ahlak kurmaya çalışıyor. Ona göre canlı âlemin başlıca vasfı “ahenksizlik”tir. Çevreye uyarlık, veraset, seçkinleşme prensipleri her canlıda bazı iğreti ahenkler içerisinde birçok düzensizlikler olduğunu gösterir. Seçkinleşmenin eseri olarak yalnız çevreye uymayanların, değersizlerin kaybolduğu, ötekilerin başarı kazandığı zannedilir. Halbuki bu iki kutup arasında birçok dereceler vardır. Bunlar az veya çok yetmelerine rağmen (intibaksızlıklarına rağmen), yine de devam ederler. Çevreye tam uyarlığa, organlar ve fonksiyonların tam işleyişine pek nadir rastlanır. Tabiatda da bu yarım yamalak eserleri tamamlamak ve düzeltmek için hiçbir hareket görülmemektedir. Hatta bazı nevilerin intibaksızlıktan bozulmuş ve gerilemiş olmaları bile mümkündür.^[221] Canlılar âleminin bu genel ahenksizliği insanda daha da barizleşir. Bu şartlar altında insanın manevi hayatına verilmesi istenen düzen, yani “ahlak” ne olmalıdır? Metchnikoff bu vazifenin insan

ıstırabına sebep olan başlıca ahenksizlikleri mümkün olduğu kadar düzeltmekten ibaret olduğuna kanidir ki, bunlar da hastalık, ihtiyarlık ve ölümdür. Metchnikoff'un bunlara karşı ileri sürdüğü (hatta hafifletici) bütün çareler Epikuros ve Mill'in teklif ettikleri çarelere yeni bir şey katmış değildir. Onlar gibi ölmezliğin inkârı, ölüm korkusunun zihni bir muhakeme veya pozitivist bir terbiye sayesinde ortadan kaldırılması, hayatın rahat geçirilmesi gibi tamamen zihinci bir kadro içinde işlemektedir. Bu çarelere ahlak demekten ziyade, uzvi veya ruhi sağlık koruma tedbirleri demelidir. Fakat ahlakın mühim meseleleri bunlarla halledilmiş olur mu? Bir tehlike karşısında kendini başkaları için feda edebilmenin, kendi cemiyeti, hatta ailesi için rahat ve huzurunu terk etmenin, zevke sürükleyen amillerle kendi içinde mücadele etmenin, Stoacıların dedikleri gibi "kendini yenme"nin bu uzvi veya ruhi sağlık tedbirleriyle halledilebileceğini kim iddia edebilir? Ahlakın beklediği bu geniş çevreli hareketlere gitmeyelim; insanın en benci, en içine kapanmış halinde dahi, ondan ölmezlik duygusunu, ölüm korkusunu söküp atmaya imkân var mıdır? Bu duygu acaba bilgisizlikten mi ileri gelir? Ve hangi ilim şimdiye kadar onu hangi insanda kaldırabilmiştir? Epikurosçuların dedikleri gibi, "Ölümü düşünmeyiniz! Çünkü öldükten sonra onu zaten bilmeyeceksiniz. Ölmezden önce ise henüz ne olacağını bilmiyorsunuz," demeye imkân var mıdır? ^[222] Epikuros'un bu safdil buluşu başarı kazanmış olsaydı, o zamandan beri yirmi dört yüzyıldır insanların aynı konudaki mücadelelerine lüzum kalır mıydı?

Dogmatik metafiziğin, Sokrates ahlakının hediyesi olan zihinci görüş bir türlü yorulmuyor: Basit bilgiden normlar çıkarma arzusundadır. Gerçek hükmü vasıtası ile değer hükmünü aydınlatmak istemekte ısrar ediyor. Fizik kanunları bize tabiatın nasıl işlediğini gösterir. Fakat onlardan mantık

kurallarını çıkarmaya imkân var mıdır? Psikolojik hadiseler bize nasıl duyduğumuzu gösterir. Fakat onlardan estetik prensiplerini nasıl elde edebiliriz? Bunlar olsa olsa bu normatif bilgilerin şartlarını hazırlarlar. Asıl normları, yani doğruyu, güzeli veremezler. Çünkü onlar olana değil, “olması gereken”e aittirler. Tam tersine, biz mantık kurallarına sahip olduğumuz içindir ki eşya arasında sabit münasebetler kurmak ve buradan tabiat kanunlarını bulmak imkânına sahibiz. Bizde estetik kurallar bulunduğu içindir ki, ruhi veya fiziksel hadiseler arasında ahenk, ritim vs. bularak bunlardan “güzel” dediğimiz eserleri meydana getiriyoruz. Aynı esaslar, ahlak sahasında da hüküm sürer. Biz hadiseleri tetkik ederek, nasıl hareket etmemiz gerektiğini bulamayız. Fakat böyle bir norma sahip olduğumuz içindir ki, birer tabiat fenomeni olan fiziki ve ruhi hareketlerimize düzen verebilir ve bunları “ahlaki” dediğimiz bir şekle sokabiliriz. Sokrates’ten 13. yüzyıla kadar (hatta her şeye rağmen bugüne kadar) devam eden bu dogmatik akılcılığın gayretleri, hele pozitif ilimler vasıtası ile ahlak prensiplerini kurma şeklini aldığı zaman, büsbütün imkânsız bir yola girmiş bulunmaktadır. Bu yola kısaca, tabiatın deforme ettiği insanın yanlış düşüncesi demek lazım gelir. İnsan, içtimai gelişmeleri sonunda kendi yarattığı makinenin kölesi olmuş ve bu kölelik fikir alanında insanın tasavvur edemediği derecede hesaplı yollara girmesine sebep olmuştur. Makine vasıtası ile insan cemiyette üstünlük kazandığı, tabiata hükmettiği için, tabiatı makine gibi görmeye başlamış ve buradan bütün manevi hayatını aynı suretle determinist ve mekanist bir açıklama ile düzenlemenin mümkün olacağı şeklinde bir vehme kapılmıştır. Bu vehim Nietzsche’nin gösterdiği gibi Sokrates zamanında başlayan akılcılığın azmasından başka bir şey değildir. Müspet ilimler artık insanın elinde muhtelif varlık sahalarını aydınlatan pratik bilgiler olmaktan çıkmış, onlardan her biri ayrı ayrı kendi

dar çevresi içinde bütün varlıkları, hatta bütün ideal varlıkları (bütün norm ve değer sahalarını) açıklama iddiasına kalkmışlardır. İşte 18. ve 20. yüzyıllar zarfında ilimci ahlak kuramlarının birbirini kovalaması ve bütün başarısızlıklarına rağmen, bir türlü yılmayarak yine de onların yerini yenilerinin alması bundan ileri gelmektedir.

Objektif ve realist ahlak kuramlarının bugün ulaştığı pozitif ahlak teşebbüsleri hakkındaki hülasamızı tamamlamak için onlar üzerinde bir parça daha duralım ve psikolojik ve sosyolojik denen kuramlara ait de birer misal verelim. Ahlaki fiil’de öznenin birinci derecede rolü olması bakımından ahlakın psikolojik faktöre önem vermesine imkân yoktur. Ancak bu önem felsefi bakımdan yeter derecede ciddilikle ele alınmadan önce, birçok ahlak kuramında basit bir “unsur” olarak kalmakta idi. 19. yüzyılda psikolojinin birden gelişmeye başlaması her şeyden önce tesirini normatif ilimler üzerinde gösterdi. Psikolojik hayatı tahlil etmek suretiyle hükmün nasıl işlediğini ve bundan dolayı da mantık kurallarını açıklamanın mümkün olacağını zanneden bir görüşün (A. Bain, S. Mill vs.) nasıl tenkit edildiğini bundan önceki kitapta görmüştük. Aynı şeyleri sanat ve ahlak için de söyleyebiliriz. Ahlak sahasında psikolojik açıklama tecrübeleri belki en elverişli sahayı bulmuştur. S. Mill’in faydacı ahlakı da dahil olduğu halde, birçok ahlak denemelerini bunun hazırlığı olarak gösterebiliriz. Hume, şüpheli felsefesine rağmen, ahlakın en sağlam temelini fayda olduğu hakkındaki düşüncesini bu psikolojik tecrübeden çıkarmak istiyordu. Burada vereceğimiz misal daha yakın zamânâ ait bir deneme olacaktır. Müller-Freienfels ahlak probleminde her şeyden önce değerlendiren özne ile değerlendirilen nesneyi ayırıyor: Değer bir nesnenin arzu edilir olmasıdır. Arzuyu “değer verme” fiili takip ederse, değer gerçekleşir. Bunun için de iki şart vardır: a) Özne ile nesne arasında heyecani bir ilgi

b) değer verme fiili ile, bu ilginin kabulü veya reddi. Ona göre değerlerin temeli bir duygu, bir arzu veya heyecan olabilir. Değeri “duygu” üzerinde kuran kuramlarla arzu üzerine kuran kuramlar bu suretle psikolojik açıklamada birleşiyorlar. Duygu arzusunun sebebi değil, bir kısmıdır. Freienfels, Schopenhauer’un doktrinine dayanarak, “Arzumuzu harekete getiren insanın güzelliği değil, bize güzellik duygusunu duyuran arzudur. Biz bir şeyi değerli olduğu için arzu etmiyoruz; tam tersine, bir şeyi istediğimiz için o şey değer nesnesi oluyor,” diyor. Psikolojik kuram ahlaka ilmi ve sarsılmaz bir temel bulmak istiyorsa da, bu temeli en fazla değişmeye elverişli, en sübjektif ruhsal olgular alanında, iptidai duygu hallerinde aradığı için ahlakın sarsılmazlığını teminden tamamen uzak bulunmaktadır. Psikolojik tahlil neticesinde Freienfels’in benlik fikrini ortadan kaldırması, ben, kişilik gibi temellerin fiction’den ibaret olduğunu söylemesi de bu temeli büsbütün sarsmaktadır. Vaihinger’in fictionisme’ine çok yakın bir tarzda, ahlaki benliğin bir nevi “vehim”^[223] olduğu kanaatine ulaşan böyle bir görüşle, devamlı bir ahlak kaidesi, sabit bir ahlak hükmü çıkarmak tamamen imkânsız bir hale gelmiştir. Freienfels, burada son derecede hareketli ve istikrarsız ruhi hallere iğreti bir temel bulabilmek için onları “içtimai şartlar”ın içine koyuyor. Ahlaki hükümlerin milli geleneklere bağlandığını söylüyor ki, bu açıklama şekli biraz daha ileri götürülünce Durkheim’ın sosyolojik ahlakına ulaşılacaktır.

Görülüyor ki, objektif ve pozitif ahlak denemeleri, aslında normları olgulara indirgediği ve olgular vasıtası ile açıklamaya çalıştığı için, ahlak sahasında rölativizmin yerleşmesi demektir. Kant’ın Saf Aklın Tenkidi’inde ileri sürdüğü rölativizm fikri, ahlak sahası için kesin olarak reddedilmekte idi. Büyük filozof, ahlak sahasında mutlakçılığın (absolutisme) hüküm sürdüğünü göstermek ve ahlaki eylemi (Sokrates’ten beri

yapıldığıının tam tersine) bilgidен çıkarmamak için bilginin rölatifliği üzerinde bu kadar ısrarla durmuştu. Fakat Kant'tan sonra bir kısım Yeni Kantçılar ve daha sonra pozitivistler bu felsefeyi sakatladılar: Rölativizmi değerler sahasına yaydılar. Ahlakı da oradan çıkarmaya çalıştılar. Bütün ilimci ahlaklarda bu cereyanın izi görülmektedir. Bununla beraber, ahlaki hükmün rölatifliği kanaatinin kökleri daha eskidir. Sofistler ahlakın sübjektif hükümlere göre değiştiğini söylüyorlardı. Kynikler asıl olan tabiat halinde ne kanun, ne ahlak görüyorlar, bütün bu normlara kuvvetli ile zayıf arasındaki münasebetten doğan itibari hükümler (convention) gözü ile bakıyorlardı. Şairlerin insanlığın köklerinde bir altın çağı (âge d'or) tasavvur ettikleri gibi, filozoflar da insanlığın kökünde bir tabiat hali (état naturel) kabul ediyorlardı.^[224] Hobbes'a göre "insan insanın kurdudur" (homo homini lupus). Bu asli halde ne ahlak, ne kanun vardır. Bütün bu normlar kuvvetli ile zayıf arasında kurulmuş gizli (implicite) sözleşmelerin (contrat) eseridir.^[225] Bu şüpheli ve kötümser filozoflar insanlıkta bütün manevi hayatın ve üstün düzenin bu suretle, insanlık temelinde mevcut olmadığı halde, iğreti olarak sonradan meydana çıktığını söylerken, onun bildiğimiz bütün tarih boyunca nasıl devam ettiğini açıklamaktan tamamen acizdirler. Ahlakın ve kanunların muhtevası değişebilir; fakat her nerede insan varsa, orada mutlaka bir ahlak ve kanun vardır. Tarihten önceki (protohistoria) vesikalara, bugünün iptidai (veya vahşi) denen kavimleri arasına girdiğimiz zaman daima bunu görüyoruz. Şüphelinin delillerini temelinden sarsan nokta, ideal bir düzenin, ahlaka ve kanuna bağlılığın asla belirli bir devirden sonra kaybolmamış olmasıdır. Buna rağmen örf ve âdetlerin değişmesi şüpheliye cesaret vermektedir. Montaigne, bilgi şüpheliğini din, ahlak ve âdetler şüpheliği şeklinde genişletiyordu.^[226] Pascal'a göre "Pyrénée'lerin bu yanında

doğru olan, öte yanında yanlıştır.” David Hume, bütün ahlaklarda bir doğru cihet bulunabileceği, hiçbirinin tam olarak ret veya kabul edilemeyeceği hakkındaki hükmünü bu tarzda bir ahlak rölativizminden çıkarmakta idi. “Cemiyet menfaatlerine genellikle adalet kaideleri denir,” diyor. “Biricik kanun kavmin emniyetidir; bütün diğer kanunlar ona tabidir.” “Bir Suriyeli güvercin yemektense açlıktan ölmeyi tercih eder. Bir Mısırlı domuz etine dokunmaz. Perşembe günü falan kuşu yemek caizdir, cuma günü ise o menfur sayılır. Filan evde yumurta yemek caizdir; yüz adım ilerde en büyük günah olur. Şu bina dün profan idi, bugün kutsal ve haram olmuştur. Filan ağacın yemişleri helal, öteki ağacınki haramdır vs.”^[227] Bununla beraber Hume âdetler sahasındaki rölativizmi derhal adalet sahasındaki rölativizmden ayırıyor: Birincisi çok uçucu, lüzumsuz ve baskılı olduğu halde, ikincisi insanların ve cemiyetin huzuru ve rahatı için mutlak olarak lüzumludur. “Bu farkı bir yana koyacak olursak, hukuk ve mülkiyete karşı saygının temelsiz olduğunu itiraf etmek lazımdır,” diyor.^[228] Ona göre bütün bu düşünceler adaletin yükümlülük ve kuvvetini zayıflatmaktan uzaktır. Onca burada alternatif meydandadır: Adalet duygusu ya açlık, susuzluk gibi bir temayülden çıkmıştır, insan kalbindeki iptidai bir içgüdüden doğmaktadır, yahut adaletin konusu olan mülkiyet iptidai içgüdüden ayrıdır ve ancak bir delilin ve teemmülün eseridir. Hume âdetlerdeki bütün değişmelere ve farklara rağmen, esaslı vasıflarının daima aynı kaldığına kanidir. Bu da onların daima içtimai faydadan doğmuş olmalarından ileri gelmektedir.

Hume’un ahlak tahlili ahlaki rölativizmin yumuşamış bir şekli olarak görünüyor: Ona göre örf ve âdetler değişiyor, fakat ahlakın esasları sabit kalıyor. Bu esaslar da insan cemiyetlerinin içinde bulundukları hal ve şartlarla kayıtlı olan içtimai fayda etrafında toplanırlar. Ahlaki rölativizm, böylece

müfrit bir sübjektivizmden, fertçilikten, müfrit bir istikrarsızlık ve değişme düşüncesinden içtimai şartlara göre değişen, oldukça sabit ahlaki şekillere doğru yükseliyor. Bütün bu hazırlıklar, en sonunda sosyolojinin ahlak görüşü içinde Lucien Lévy-Brühl'ün “âdetler ilmi” teşebbüsü halini almıştır. [229] Lévy-Brühl, Fransız sosyolojisinin metotlarına sadık kalarak âdetleri aynı sayıyor ve âdetlerin içtimai şartlara göre değiştiğini, içtimai bir müessese gibi morfolojik şartlara ve tarihi oluşa göre incelenmesi gerektiğini söylüyordu. Lévy-Brühl, önce ahlak kuramlarında gördüğü ortak yanlışların neden ileri geldiğini araştırıyor. Çünkü onlar birtakım postulatlardan hareket etmektedirler: 1) Birinci postulat'a göre insanın tabiatı her zaman ve her yerde kendi kendisinin aynıdır. Bu postulat gerçeğe dayanmadan insan üzerinde soyut zihin yürütmektedir. Halbuki Lévy-Brühl'e göre sabit bir insan tabiatı yoktur. Bunu anlamak için psikolojik bir tahlil yeter. Türlü içtimai tipler ve devirler arasındaki karşılaştırmalar insanın değişen bir şey olduğunu göstermektedir. 2) İkinci postulata göre ahlaki şuurun (vicdan) muhtevası daima ahenkli ve organik bir bütündür. Yani onun parçaları arasında mantıki bir tutarlık (cohérence) vardır. Fakat onca bu postulat da gerçeğe uymamaktadır. Ahlaki şuurun tarihteki gelişimi incelenecek olursa, onda birçok kalıntıların (survivance) yaşadığı; bugünkü kanaat ve inançlarımızla uyuşamamalarına rağmen, onlar kadar hayatımızda rol oynadıkları, mantıkça çatışkan olmalarına rağmen, gelenek ve görenek tesiriyle aynı vicdan içinde yer bulabildikleri görülmektedir.

Lévy-Brühl'ün “âdetler ilmi” de öteki pozitif ahlak denemeleri gibi normları olgulardan çıkarmaya çalışmaktadır. Onlar gibi, olması gerekeni, olanla açıklamak istemektedir. Vakıa onun fizik ve biyolojik kuramlara göre üstünlüğü vardır: O da insana ve insanın hal ve şartlarına en yakın olan bir ilimden

başlamasıdır. Fakat onun bu noktada yanıldığı en mühim cihet, âdetlerle ahlakı karıştırmasıdır. Bu karıştırmaya, şüpheli filozof Hume dahi kurban olmamıştı. Bizzat sosyolojik ahlak kuramı yapmaya çalışanlardan birçoğu âdetlerle ahlakı ayırmak ince görüşlülüğünü gösterdi: Durkheim'a göre ahlak, her ne kadar içtimai ise de bunun sebebi bütün cemiyet ve bütün devirlerde içtimai hayatın ahlakla ortak bazı esaslar vermesindendir. Her nerede cemiyet varsa, orada zümreye bağlılık, bundan dolayı da dayanışma (solidarité) duygusu, feragat ve fedakârlık vardır. Nitekim geçen yüzyılda Auguste Comte'da ahlakın içtimai olduğunu söylerken aynı şeyi kastediyordu. Ona göre insanda bencilik, faydacılık adına her ne varsa, onun uzvi mahiyetinden, başkacılık (altruisme), fedakârlık diye her ne varsa onun içtimai mahiyetinden ileri gelmektedir.

5. Ahlaki Fiilin Mutlaklığı

Buraya kadar gördüğümüz kuramlara bir göz atacak olursak, ahlaki fiili bir yandan gayesine, nesnesine göre tarife çalışan objektif kuramları, öte yandan ahlaki özneyi harekete getiren amillere göre tarife çalışan sübjektif kuramları görmekteyiz. Objektif kuramlar ilkçağda metafizik karakterleriyle göze çarpmakta iseler de, yine o devirde psikolojik ve içtimai şartları hesaba katanlar da meydana çıkmaya başlamıştır. Sübjektif kuramlar ise, kısmen ilkçağda başlamış olmakla beraber, asıl zamanımızda (ilimci ahlak görüşleriyle bazen karışık olarak) gelişmişlerdir. Her iki kuram zümresinin “ahlaki fiili” yalnız bir cephesinden ele almış olmaları, onların en mühim mahzuru görülmektedir. Ahlaki fiilde, “içtimai fayda”nın, “üstün iyilik”in, “adalet”in, “fazilet”in (ve daha başka gayelerin) hedef olarak alınmaları ne derecede zaruri ise, bu fiili meydana getiren öznde amil olan bütün faktörlerin bilinmesi de aynı derecede zaruridir. Bu iki kuram zümresinin karşılaştırılması acaba meseleyi hal için yetebilir mi? Yani bir zümrede olmayan vasıfları ötekilerle tamamlamak kabil midir? Hayır! Bu mümkün olsaydı, basit bir eclectisme’in ahlak problemini halletmesi gerekirdi. Halbuki şuurumuzun bünyesi bunu yapmaya elverişli değildir. Şuur hadiseleri bir zaman süresi içinde cereyan eder. Orada şuur hallerinin değişmelerini zaman-üstü kavrayacak hiçbir vasita yoktur. Şimdi olan şey biraz sonra yalnızca olmuş olandır ve olacak olandan daima ayrı kalacaktır. Şuur süresinin sürekliliği hakkında Bergson’un bütün ince tahlillerine rağmen, geçmiş ile geleceği, hatırlamak ile ümit etme veya beklemeyi zaman-üstü bir varlık içinde birleştirmek kabil değildir. Bundan dolayı şuurda şimdi ile gelecek, gerçek ile ideal, özne ile nesne daima ayrı kalacaktır. Ahlakta objektif kuramlar, ahlakın ideal vasfına, olması gerekene, geleceğe bağlanmakta; sübjektif kuramlar ise, ahlaki şuurun psikolojik bakımdan gerçek

vasfına, olana, özneye (bugünkü felsefe terimleriyle “varoluş”a: existence) bağlanmaktadırlar. Ahlaki fiil, ampirik öznenin konusu olarak ele alındıkça, bu iki kuram tipinin açıklamaları birbirinden ayrı kalacaktır.

O halde “ahlaki fiil”i nasıl açıklamalı? Bu fiil mevcuttur ve daima mevcut olagelmıştır. Kahramanın hareketinde, velînin nefsi fedasında (sacrifice), vatandaşın vazifesini yapmasında büyük misalleri veya gündelik hayata ait her zamanki örnekleriyle daima görülmektedir. Onu Bergson’un yaptığı gibi yalnız büyük örneklerde aramak da doğru değildir. Çünkü o aristokratik, istisnai bir fiil değildir. Hepimizin her günkü hareketlerimizde o daima az veya çok gerçekleşmektedir. Yalnız dikkat edilecek nokta, ahlaki fiil’in ampirik şuura ait olmayışı keyfîyetidir. Ahlaki fiili biz, bilen ve yapan şuurun muhtevası olarak kavramıyoruz. Ancak fiil ile tasavvurun, başka deyişle şimdi ile geleceğin, nesne ile öznenin birleştikleri aşkın varlık sahasının muhtevası olarak kavriyoruz. Orada biz zaman-üstü bir varlıkta bulunuyoruz. Yaşadığımız kendi şuurumuzu aşıyoruz, içinde özneleri ve değişme’leri birleştiren bu zaman-üstü varlık, bizzat bizim kendi şuurumuz içinde de zaman-üstü yaşamamızı, yani şuurumuzun zamani oluşunun mahiyetine zıt olarak zaman-üstü bir bütünlük içinde gerçekte ideali aynı zamanda koymamızı temin eder. Burada gerçekte idealin birleşmesi bir kavram (concept) birleşmesi değildir. Vakıa biz şuur muhtevası olan kavramları da zaman-üstü olarak düşünebiliriz. Fakat onların bu vasfı kazanmaları, bütün somut şuur muhtevalarından boşaltılmış şekiller halini almalarından, yani soyut olmalarındandır. Herhangi bir şuur hadisesi ile soyut bir kavramın birleşmesinden hiçbir ahlaki fiil çıkmaz. Onun kişiler arası bir münasebette hiçbir rolü, hiçbir yaratıcılığı ve müessirliği yoktur. Yalnızca muhtelif şuurular arasında kelimeler yardımı ile bilgi iştirakini temine yararlar. Halbuki ahlaki fiil,

gerçek ve idealin birleşmesi ile, kişiler arasında güvenilir bir temel temin etmek, bilgi sahasını aşan bir inanç temeli kurmakla kalmaz. Aynı zamanda her şuurun içinde de şimdiki ve gelecek halleri birbirine bağlayan bir bütünlük, yani zaman-üstü kişilik meydana getirir. İnsan, gerçekle ideali birleştiren ve ampirik şuru aşan varlık olmaksızın, akıp giden şuur halleri arasında başka hiçbir suretle devamlılık ve bütünlük kuramazdı. Pozitivist kuramların gösterdiği gibi kişiliğin bütünlüğünü, devamlılığını ne fizik amillerde, ne biyolojik hadiselerde, hatta ne de içtimai şartlarda bulabiliriz. İçtimai şartlar olsa olsa değişen şuur halleri arasında, birleşik isimler ve kavramlar yardımıyla bazı iğreti birlikler (unité) kurabilir. Fakat bunların zaman-üstü hiçbir geçerliği yoktur. Nitekim ahlakı, bütün bu sübjektif kuramlardan çıkarmak isteyenler türlü şekillerde rölativizme, hatta ahlaki şüpheciliğe ulaşmaya mecbur olmaktadır. Gerçekle ideali tek bir fiilde birleştiren aşkın varlık hesaba katılmaksızın yapılan bütün idealist (objektif) ahlak kuramları da başka bir bakımdan özneyi, gerçeği, yaşanan hali yok ettikleri için, ahlaki fiili soyut kavramlara indirgemektedirler: Bunun en iyi misalleri Platon'un yolunu felsefi idealizm yönünden devam ettiren Schelling ve Hegel'in ahlaklarında görülmektedir.

Ampirik şuru aşan, gerçekle ideali tek bir fiilde birleştiren ahlak, yalnız değer olarak değil, aynı zamanda ampirik varlıktan ayrı bir varlık sahası olarak ilk defa Kant tarafından ele alınmıştır. Kant'a göre ahlak sahası metafizik sahasıdır. Orada biz bilginin ulaşamadığı "asıl-şey"e (noumène) ahlaki fiil ile ulaşırız.^[230] Mutlak'a açılan biricik kapı ahlaktır. Kant Saf Aklın Tenkidi'nde duyarlıktan başlayarak oradan zihne ve akla yükseldiği halde, Pratik Aklın Tenkidi'nde akıldan başlıyor, oradan zihne ve duyarlığa doğru iniyor. O bu vasıta ile ahlaki ampirik şuurun bütün muhtevalarından ayıklar. Ahlakın

hareket noktası “iyi niyet”tir. Dünyada var olan şeyler arasında iyi niyet kadar iyi bir şey yoktur. O tamamen spontanedir ve bütün ahlaki hareketlerin prensibidir. İyi niyette başarı gaye değildir, insan başarsın veya başarmasın, yalnız iyi niyet sahibi olması ahlaklılık için yeter. Saadet, para, sağlık, itidal, cesaret vs.’den hiçbirisi iyi niyetsiz ahlakın temeli olamaz. Bütün bunlar “ahlaki” oldukları kadar da “ahlakdışı” (immoral) olabilirler. En iyi adamda olduğu kadar, en kötü adamda da bulunabilirler. Bir cani, soğukkanlı, cesur, sağlam mutedil, hatta kendine göre mesut olabilir. Şu halde bu vasıflardan hiçbirisi ile ahlakı kurmaya imkân yoktur. İyi niyette temel, hedefe ulaşma gücü değildir. Yalnız ve yalnız “istemek”tir. Fayda veya zarar onun değerini artırmaz da eksiltmez de. O, içgüdülerden, temayüllerden, duyarlıktan gelmez, insan ne kadar hayattan kâm almak ve mesut olmak isterse, manevi tatminden o kadar uzaklaşır, iyi niyet başka bir gayenin vasıtası olamaz; ancak kendi kendisinin gayesi olabilir. Onun aradığı “kendi başına iyi”dir (bon en soi). İyi niyetle yapılan hareketler, a) ya vazifeye uygun olarak yapılır; burada temayüllerle vazife uyuşmuştur; b) yahut vazife ile yapılır. Ahlaklılık yalnız ikincisindedir. Hayatı korumak bir vazifedir, fakat aynı zamanda bir temayüldür. İnsan hayatı sevdiği, faydalı bulduğu veya hayat onu mesut ettiği için yaşar. Öyleyse yaşamak vazifeye uygun hareket etmektir. Fakat bedbaht olduğu, cesareti kırıldığı, ölümü isteyecek dereceye geldiği halde, insanın hayatını yine koruması vazife ile, yani “öyle gerektiği için” yapılmıştır. Yalnız korku ile, temayülle veya sevgi ile yapılmayıp sırf vazife ile yapılan bir harekette, Kant’a göre ahlaki değer vardır. [\[231\]](#)

Vazife ile yapılan hareketin ahlaki değeri, onunla ulaşılmak istenen hedeften ileri gelmez; bu harekete karar veren düstur’dan (maxime) ileri gelir. O, hareketin nesnesine değil, istemenin prensibine bağlıdır. Ahlaklılık yalnız a priori olan

irade prensibindedir. Yoksa ahlakın nesnesinde, duyarlılığımızda değildir. Vazife, bir hareketi kanuna saygı ile yapmak mecburiyetidir. Hareketin hedefi olan şeye karşı temayülüm olabilir, fakat saygım asla olamaz. Genellikle bir temayüle karşı saygım olamaz. Onu ancak takdir edebilirim, sevebilirim, menfaatime uygun görebilirim. Vazife ile yaptığım bir harekette temayül ve arzuların hedefi bir yana bırakılırsa, geriye yalnız onu tayin eden irade kalır. Bu da objektif olarak kanun, sübjektif olarak “kanuna saygı”dır. “Bütün temayüllerime rağmen” kanuna itaat etmek, ahlaklılığın düsturudur, iradeyi iç tepilerden (impulse), temayüllerden, duyarlığa ait şeylerden boşalttık, böylece sırf a priori olan genel kanun kaldı, işte ahlaklılığın prensibi buradadır. Öyleyse ahlaklılık o tarzda hareket etmektir ki, hareketinin formülü bir kanun olabilsin. Acaba bazı insanlara iyilik etmek için yalan söylemek zorunda kalsak, bu hareket ahlaklılık değil midir? Kant’a göre yalan hiçbir zaman genel bir kanun halinde ifade edilemez. Buradan anlaşılır ki, ahlaklılık asla tecrübeden çıkarılamaz. Onun temeli hareketlerde değil, hareketlerin deruni prensibindedir. Ahlakta taklidin hiçbir rolü yoktur, iyi örnekler ancak teşvik etmek, cesaret vermek için kullanılır.

Görülüyor ki, Kant’a göre ahlakın prensibi ne bilgidен, hatta ne de gaybi ilimlerden ve “teoloji”den çıkarılabilir. O yalnızca pratik aklın a priori’lerinden çıkarılır. Pratik aklın kanunları nelerdir? Tabiatта her şey kanunlara göre hareket eder. Kanunları tasavvur etmeye göre hareket eden tek varlık insandır. Bunun için insan irade sahibidir. İrade, pratik akıldan başka bir şey değildir. İradenin tatbik edildiği objektif bir prensibin tasavvuruna buyruk (emir: commendement) diyoruz. Bu emrin formülü de imperatif’tir. Bütün imperatif’ler mecbur olmak (sollen: devoir) fiili ile ifade edilir ve aklın objektif kanununun irade ile ilgisini gösterirler. Bütün imperatif’ler ya

şartlı (hypothétique) veya kesin (catégorique) olarak emirdirler. 1) Şartlı imperatifler, mümkün bir hareketin pratik zaruretinin temsil ederler. Kendi dışlarındaki başka bir hedefe varmak için vasıta; ince giyinirsen hasta olursun; kanuna boyun eğmezsen ceza görürsün gibi. 2) Kesin imperatifler, bir hareketi, kendi başına zaruri herhangi bir gaye ve hedefle ilgisiz olarak tasavvur ederler. Eğer bir şey başka bir şey için iyi ise, o şartlıdır. Onu kendi kendisi için iyi (bon en soi) diye düşünüyorsak, kesindir (kategorik). Şartlı imperatifler de, a) ya hareketin mümkün bir gayeye göre iyi olduğuna hükmeder ki, o zaman buna Kant problématique pratique diyor; b) yahut gerçek bir gayeye göre iyi olduğuna hükmeder ki, buna da assertorique pratique diyor. Kategorik imperatif, kendi dışındaki hiçbir hedefe göre hükmetmez. Hedefi kendi içindedir; mutlak ve kesindir. Bunun için Saf Aklın Tenkidi'ndeki tahlile göre, o daima apodictique pratique'tir.

Saadete ulaşmak için vasıta gibi görünen hareket hakkındaki hüküm assertorique bir hükümdür. Burada elde edilen şey ahlaklılık değil, tedbirli görüştür (prévoyance). Bütün bu emirlerle ulaşılan şeyler, a) ya maharet kaideleridir; b) ya tedbirli görüşün öğütleridir; c) yahut ahlaklılığın emirleri veya kanunlarıdır. Bunlardan birincilere teknik, ikincilere pragmatik, üçüncülere etik veya ahlak diyebiliriz. Birinciler ve ikinciler sezgiden, duyumlardan, tecrübeden çıkarlar. Kant'a göre bütün eski ahlaklar bu zümreye girerler. Fakat üçüncüler yalnız pratik aklın a priori'lerinden doğarlar ve asıl ahlak sahası yalnız onlardır. Kant, ahlakın temeli olan kategorik imperatifi başlıca şu şekilde ifade ediyor: "O tarzda hareket et ki, hareketinin düsturu daima ve her zaman için tümel bir kanun şeklinde ifade edilebilsin!" Başka bir yerde de şöyle diyor: "Öyle yap ki, hareketinin formülü iraden tarafından tabiatın tümel kanunu halinde ifade edilebilsin!" İnsanların bu düsturla kendi

kendilerine yükledikleri şey şartsız, mutlak ve genel bir zarurettir. Bu mecbur olma fiilinden ahlakın temeli olan vazife (devoir) doğuyor. Kant, aklın tümel a priori ahlak düsturundan derece derece duyarlığa doğru iniyor. Ahlakı somutlaştırma lüzumunu duyuyor. Önce saadeti büsbütün bırakarak mutlak vazifeye bağlanırken, sonra saadeti vazifeden çıkarmaya çalışıyor. Başka deyişle, hayatın basit tatminleri yerine, vazifesini yapmış olmanın verdiği üstün haz ve tatminleri koyuyor. Burada ahlaklılığı kişi ve kişilik fikrine bağlamak üzere buyruk şu şekli alıyor: “O tarzda hareket et ki, insanlığı gerek kendi şahsında, gerek başkalarının şahsında, daima ve her zaman bir gaye gibi alasin! Yoksa asla bir vasıta gibi değil!” Görülüyor ki, ahlaklılık burada tümel bir form ile, gayeden ibaret olan bir maddeye sahip bulunmaktadır.

İradenin muhtarlığı ile uyuşan hareket Kant’a göre, caiz (yasak değil), uyuşmayan hareket ise memnudur. İradenin muhtarlığı ile uyuşan ahlaki düsturlara sahip bir insanda kutsal (sacré) bir irade vardır. Buna kutsallık (sainteté) diyor. Fakat mutlak olarak iyi olmayan bir iradenin tümel kanuna bağlılığı prensibine de yükümlülük (obligation) diyor. Aziz veya kutsal (saint) bir varlıkta yükümlülük olamaz. Çünkü yükümlülükte ahlaki zorlama vardır. Yükümlülük dolayısıyla, bir hareketin objektif zaruretine vazife deriz. Ahlaklılığın asıl temeli iradenin muhtarlığıdır. ^[232] İradenin muhtarlığı, iradenin kendi kendisinin kanunu olması hassasıdır. Ahlaklılığın meşru olmayan prensiplerinin kaynağı ise, iradenin ihtiyarsızlığıdır (hétéronomie). Kant, burada ihtiyarsızlıktan doğan yanlış ahlak prensiplerini sayıyor: 1) Ampirik olanlardır ki, saadet prensibinden çıkarlar. Maddi veya manevi duygu üzerine kurulmuşlardır. Bütün Antik Yunan, modern İngiliz ahlak kuramlarını buraya koyuyor. 2) Akli (rationnel) olanlardır ki, yetkinlik (mükemmellik: perfection) prensibinden çıkarlar.

Bunlar da ya akli mükemmellik, yahut da Tanrı'nın iradesi olarak ifade edilirler. Birinci kuramı Leibniz'in yolunda giden Wolff, ikinci kuramı de Crisius'ta görüyoruz. Bu bizim İslam kelmacılarından birçoğunda rastladığımız kuramsal ahlaktır.

Kant'a göre ampirik prensipler ahlak kanununa temel hizmetini görmeye mutlak olarak yetkinsizdirler. Çünkü ahlaki kaide eğer insan yaradılışının kendine has yapısından çıkarılırsa, ahlaki kanunun şartsız zarureti kaybolur. Bunlardan bilhassa "hususî saadet" fikri en kötüsüdür. Çünkü hem yanlışır: Tecrübe daima refahın iyi hareketten doğduğu hükmünü yalanlamaktadır. Hem de onun gayesi ahlaklılığı kurmak değil, insanı sağlam ve rahat yapmaktır. Nihayet şunu da katalım: İnsanı fazilete (erdemliğe) ve rezilete (düşüklüğe) aynı derecede götürebilen amilleri temel diye almaktadır (mesela cesaret, itidal, soğukkanlılık, kuvvet vs. gibi). Hasılı, iyi ile kötü, erdemle düşüklük arasındaki kesin farkı kaldırmaktadır.

Ahlak duygusuna (sens moral) gelince, bazılarınca doğuştan geldiği ileri sürülen bu duygu hakkındaki görüş de Kant'a göre çok sathi ise de, ahlaka ötekilerden daha yakındır. Akli prensipler arasında ontolojik kemal ölçüsü çok belirsiz olmakla beraber, ahlaklılığı yetkin ilahi iradede çıkarmak isteyen ilahiyatçı (théologique) prensibe üstündür. Çünkü biz Tanrı'nın yetkinliği hakkında hiçbir sezgiye, hiçbir duyu verisine sahip değiliz. Onu ancak ahlaki kavramlar yardımıyla ve akıl yürütme ile çıkarabiliriz. [\[233\]](#)

Kant, faziletle saadet arasındaki pratik antinomiye aşmak için bir nevi pragmatik akıl yürütme kullanıyor. Bu suretle uhrevî saadetin temel vazifesini gördüğü, ruhun ölmezliği ve Tanrı fikirlerine ulaşıyor. Kant'ın buradaki akıl yürütme yolu şudur: Biz kuramsal olarak mutlak bir vazife biliyoruz. Bunun sonucunda pratik olarak mutlak kuramsal bir güç kabul ediyoruz, öyleyse sırf benim gücümden ibaret olan

ferdi hürlüğüm vardır. Eğer ben hürsem, demek ki benlik, aklın kategorilerinden ayrı bir mahiyet, yani bir noumène'dir. Benlik (veya kişilik) bu noumène olduğuna göre, onun ancak hadiseler cinsinden olmayan nouménal bir yaptırıcı kuvveti olabilir. Buradan benliğin ölmez olduğu ve genellikle ruhun ölmezliği fikrini çıkarıyor. Eğer ruh ölmez ise, onu ölmez kılan, ölmez olarak devam etmesini temin eden, bir "mutlak varlık"a dayanması lazım gelir. Kant, buradan da Allah'ın varlığına geçiyor. Eğer Allah'ın sonsuz varlığında ruhlar ölmez iseler, bu dünyada ulaşılmamış olan saadetler, elde edilmemiş iyilikler bu sonsuz âlemde ölmez ruhlar için gerçekleşebilirler. Görülüyor ki, Kant her türlü ontolojik akli delili reddettiği halde, aynı teolojik neticelere sırf ahlak metafiziği yolundan ulaşmaktadır. Fakat bir nevi kısır döngü (cercle vicieux) halinde ahlaklılıktan çıkardığımız Allah fikrini tekrar ahlaklılığın temeli haline getirmek, onca en büyük yanlışlık olur.

Kant'ın ahlaki bizzat Kantçı filozoflar arasında birçok münakaşa ve tenkitlere mevzu oldu. Bir kısmı onun Saf Aklın Tenkidi'nde gösterdiği bilginin izafiliğini bütün felsefeye yaydılar. Pratik akıl ve hüküm güçlerinin ona bağlı olduğunu söylediler. Onlara göre bilgi dışında bir ahlaki mutlak sahası olamaz. Ahlaki değerlerimiz bilginin tahliline tabi tutulmalıdır. O zaman onların da izafi olduklarını görürüz. Mutlak vazife yoktur, ancak izafi türlü türlü vazifeler vardır: Askerin vazifesi, memurun vazifesi, nöbetçinin vazifesi birbirinden farklıdır. Böyle düşünenler Yeni Kantçılardan mühim bir kısmıdır. Mesela Simmel'e göre içtimai şekiller ve münasebetlere tabi olarak türlü vazife şekilleri ayrılabilir. Renouvier'ye göre mutlak vazife prensibi değil, ancak özneyi harekete getiren ihtiraslara göre meydana çıkan "vazife imanı" vardır. Benjamin Constant'a göre doğruluğun yanında bazen yalanın da ahlaki değeri vardır. Hatta ahlaki yalanın haşin doğruluktan daha iyi olduğu yerler çoktur.

O bu suretle sert ve kaideci ahlak yerine, şartlara göre şekiller alan, anlayışlı bir ahlakı tavsiye ediyor. Fakat, B. Constant burada iki ayrı şeyi karıştırıyor: 1) Kendi kendini aldatma, 2) tümel bir kaide olan bir hareketin en aşağı bir şekilde ifadesi. Kant'ın hücum ettiği yalan birincisi idi. Fakat ölüm yatağındaki hastaya son zamanını huzur içinde geçirmesi için daha yaşayacağını söylemek yalan değildir. Çünkü bu söz, bizzat Kant'ın deyişiyle “tümel bir kaide halinde” ifade edilebilir. Filozofun bahsettiği iyi niyet, yani kendi kendine sadık olmaktır. Misalimizde doktorun hareketi kendi kendine sadakatin en güzel örneklerindendir. Yani Kantçıların bahsettikleri itiraz da yerinde değildir. Vazifenin muhtevası değişebilir: İctimai sınıflara, devirlere, mesleklere göre, hatta karşılıklı düşman saflarında her insanın birbirine karşı hareketleri derecesinde ayrılabilir. Fakat onlardan her birini harekete getiren aynı prensip, yani “mutlak vazife” prensibidir. Hiçbiri bu hareketi izafi olarak yapmaz. Prensibin tatbik edildiği konunun değişmesi, prensibin izafi olmasını gerektirmez.

Kant ahlakını en çok tenkit edenlerden biri Schopenhauer'dur. Ona göre bu ahlakın temeli olan vazife, kanun, emir, yükümlülük vs. fikirleri oraya teolojik ahlaktan geçmiştir. Fakat bu “şartsız vazife” kavramının muhteva bakımından hiçbir mânâsı yoktur. Vazife ancak ceza korkusu, mükafat vaadi ile birlikte alınırsa bir şey ifade eder ve tesir eder. En soyut ahlaki emirler dahi bu yaptırıcı kuvvetlerin tesiri altındadır. Başka deyişle her ahlaki zaruret şartlıdır (hypothétique); asla kategorik değildir. Mutlak ve şartsız ahlaki zaruret fikri saçmadır. Kant ahlakın insan yaradılışını inceleyerek bulunamayacağına kanidir. Matematik gibi, sırf formel olmakla övünür. Halbuki bizzat kategorik emrin terkihi a priori olduğunu söylerken formel ile maddi olanı tekrar birleştiriyor. Fakat bu noktada Schopenhauer bir yanlışlığa

düşmektedir: Kant'ın terkibi önermesi şudur: “Senin iraden tümel şekle göre hareket etsin!” Yani “senin iraden” özne, “tümel şekle göre” yüklemidir. Halbuki burada “senin iraden” a posteriori’dir: “Tümel şekil” a priori’dir. Yani pratik terkibi hükümde a priori sonda geliyor, birincisi şartlı olarak kalıyor. Saf Aklın Tenkidi’nde tahlil etmiş olduğu asıl terkibi a priori hükümde ise a priori’nin başta gelmesi lazımdı. Schopenhauer tenkidine şöyle devam ediyor: Kant hiçbir sezgiye başvurmadığını söylüyor. Halbuki “insanlık”, “gaye-vasıta”, “insanlığın şerefi”, “şahsiyet” vs. kavramları sezgiye başvurmadan elde edilemez. Kant, duyarlığın bütün maddesini bir yana atınca, geriye ahlakın formu olarak yalnız kanunluluk (légalité) kalıyor. Bu da onun her tatbik etmek istediği mevhum tümellik oluyor. Fakat muhtevassız, insani duygudan tecrit edilmiş, hasılı beşeri hayatın tabii ve metafizik incelenmesine dayanmayan bu “kanunluluk” boş bir isimden başka nedir?

Daha yakında Max Scheler de Kant ahlakını sırf formel olduğu, ahlaki duyguya, muhtevaya önem vermediği iddiası ile tenkit etti.^[234] Fakat ne Schopenhauer’un, ne Scheler’in tenkitleri yerinde görünmüyor. Kant'ın ahlaki hükmü duyarlıktan, duygudan, arzu, fayda, saadet gibi düşüncelerden boşaltması, onu boş bir şekil haline getirmek için değildir. Ancak ahlaki hükmün ampirik şuura ait olduğunu, kişinin devamlılığını ve kişiler arası münasebete temel vazifesini gören aşkın varlığa ait olduğunu göstermek içindir. Değişen şuur hallerine rağmen benliğin, kişinin değişmez mahiyetine başka türlü nasıl intikal edebilirdik? Kişiler arası münasebetlerin güvenilir bir temele dayanması nasıl mümkün olurdu? İnsanın kendine sadakati, insanın insana sadakati, sözünde durmak (la foi jurés), doğruluk ve sözleşmenin devamlılığı, insanların birbirini görmedikleri ve görmeyecekleri zamanda dahi aralarında bağlılığın devamı sayesinde olabilir. “Başkası”

ampirik şuurumuza kapalı bir âlem veya onun muhtevaları arasında herhangi bir “şey”den ibaret olduğu halde, yalnız ahlaki fiil’de şuurlar birbirine açılır; aralarında karşılıklı nüfuz ve kaynaşma olur; başkası ve ben birbirlerini aynı bütünün parçaları olarak görürler. Ve bu birlik hiçbir ruhi tesirin veya değişikliğin (modification) eseri olamaz. Çünkü ruhi sahadaki değişiklikler bir zaman için meydana çıkıp sonra kaybolurlar, yükselir ve alçalırlar, şiddetlenir ve gevşerler: Zümre taşkınlıklarında, teessüri kaynaşma (fusion affective) halinde, cezbe, istiğrak, coşkunluk gibi bütün hallerde bu değişimler vardır. Onlarda kısa bir müddet için şuurlar arasındaki fark silinmiş gibi görünür, hatta en şiddetli derecesinde teessüri sarhoşluk ve baş dönmesi halini alırlar. Fakat bu teessüri yaklaşma ve kaynaşmalarda ruhların devamlı birliğinden asla bahsedilemez. Tam tersine, onlarda bütün “birleşme”ler görünüşten ibarettir. Birçok defa teessüri sarhoşluğa giren özneler tarafından ileri derecelerde duyulur ve en yüksek haddine vardıktan sonra düşmeye başlarlar. Teessüri sarhoşluk geçince, yerinde kalan bir nevi teessüri tepki, çöküntü, içe kapanma veya nedamet halidir ki, bütün bunlar ampirik şuurun kendi içinde cereyan eden bir vakalar sürecinin çevresini tamamlamasından başka bir şey değildir. Scheler bunun için Schopenhauer’un teessüri kaynaşmaya dayanan “merhamet” ahlakını tenkit ediyor. Fakat onun yerine koymak istediği “sempati”nin öteki teessüri hallerden tamamen farklı eidetik bir hadise, bir mahiyet olduğunu nasıl ispat etmeli? Scheler bunun için de şuurun bir “başkası”nın teessüri hükmü altına girmesine hétéropathie, “başkası”nı kendi teessüri hükmü altına almasına idiopathie diyerek, her ikisinde de şuurlar arası münasebette benliğin muhtarlığı ve bağımsızlığını kaybettiğini, fakat sympathie’de^[235] iki şuurun birbirinden müstakil kalmak şartıyla yalnız aralarında teessüri anlaşma olduğunu söyleyerek,

bu hali bütün öteki ampirik teessüri hallerden ayırıyor. Fakat Scheler burada pek haklı görünmüyor. Onun “başkası”na nüfuz için eskiden beri teklif edilen analoji ve tefsir yolları ile anlama, teessüri hulûl (einfühlung)^[236] gibi hallerin başarısızlığı ve imkânsızlığı hakkında yaptığı tenkitler (ki bunlardan mühim bir kısmı Schopenhauer, Lipps ve idealist felsefeye çevrilmiştir) kendi kuramı için de söylenebilir. Sempati, bütün şuurların kendi başlarına kaldıkları, ancak başka şuurları (onlara tabi olmaksızın ve değiştirmeksizin) anladıkları hal diye tarif ediyor. Bir insanla bir hayvan arasında da sempati meydana çıkmıyor mu? Eğer ruhlar arası birliğin devamını temin eden biricik vasıta o ise, insanlarla hayvanlar arasında da bir ruh birliğini mi farz edeceğiz? Böyle bir varsayım Scheler’in kendi düşüncesiyle çelişik değil midir?

“Sempati”nin herhangi bir ahlaki fiile asla temel olmaksızın, hatta iç dünyaların birbirine açılmasını da temin etmeksizin, yalnızca ruhlar arasında aktif olmayan bir yaklaşma olduğu söylenebilir. Şüphesiz, ruhlar arasında her türlü şahsiyet bağımsızlığını yok eden teessüri kaynaşmaların ahlaki fiilin gerçekleşmesine imkân bırakmamalarına karşı, onun şahsiyet bütünlüğüne dokunmadığı için insanla insan arasında ahlaki fiilin gerçekleşmesinde şart rolünü oynadığından bahsedilebilir. Fakat ona hiçbir zaman sebep veya esaslı amil gözüyle bakılamaz. “Sempati”de şuurlar arası anlaşma için bir nevi hazırlık başlamış demektir. Yeter ki, bunu temin eden şuurlar arasında ortak bir temel bulunsun. Bizzat “insanlık,” yani insanlarda değerler, idealler ve inançlar halinde görünen manevi varlık iştiraki olmasaydı, sempati ile yaklaşımdan hiçbir netice çıkamazdı. Bu iştirak ise Kant’ın Pratik Aklın Tenkidi’nde, Ahlak Metafiziğinin Temelleri’nde anlattığı kategorik emri bize verdiren insani ruhun muhtarlığından başka bir şey değildir. Onun muhtevası kendi cinsindendir: Yani ampirik şuurumuza

nazaran aşkın varlığın, insanlığın manevi muhtevasıdır. Bütün ahlaki idealler, değerlendirmeler ve ahlaki varlığımızın bütün tecrübeleri oraya girer. Bu tecrübeleri ampirik şuurumuzun tecrübeleriyle karıştırmamalıdır. Ahlaki varlığımızın tecrübeleri aşkındırlar: Yani ideale çevrilen mütemadi cehdlerimizin (başarılı veya başarısız) hamlelerinden, kendi kendilerini aşmalarından ve yaratışlarından ibarettirler. Bu cehdler arttıkça, ahlaki varlık olarak muhtarlığımız artar: Yani kendimizi ampirik kapalı bir şuur olarak değil, insani varlığın bir parçası olarak görmekte gücümüz artar. Şuur için muhtar (otonom) olmak demek, tabiatın sebeplik zincirine bağlı bir halka olmakla kalmayarak kendini insani varlığın zaruretiyle bağlı görmek demektir. Bu zaruret gerçek üzerinde bir ideal zaruret olarak meydana çıktığı için onun emirleri, kaideleri, yükümlülüğü, adeta üstün bir âlemden gelmektedir. “Ahlaki tecrübe” işte bu gerçeğe ideal arasında, yalnız insani olarak mevcut münasebetin bizim tarafımızdan yaşanmasıdır. Biz ampirik şuurumuza, ben ve başkasını ayıran bilgi ve pragma’dan ibaret varlığımıza mahsup kalmadıkça, gerçeğe ideal arasındaki devamlı bağlılığı göremez oluruz. Scheler bu hale haklı olarak “değer körlüğü” diyordu. Biz “ahlaki körlük” diyeceğiz. Savaş, menfaat, gündelik hayatı kazanma mecburiyetleri (bir kelime ile “hayat mücadelesi”) bizi birbirimize kapalı varlıklar haline getirir. Böyle oldukça da Kant’ın bahsettiği vicdanın sesini dinlemeye imkân kalmaz. Kulaklar ahlakın emrine karşı sağır, gözler ahlaki harekete karşı kör olur. Renk körleri olduğu gibi ahlak körleri de vardır. İdealizmi “kapalı şuur” felsefesi haline getirenler, insanlar arasında bencilik ve solipsizm derecesinde uçurum olduğunu zannedenler, bütün değerlerin, ideallerin fiction’lardan ibaret olduğunu söyleyenler, pratik ve sübjektif faydadan hiçbir şey kabul etmeyen ve inanmayanlar için Kant ahlakının mânâsı yoktur. Rölativizmin bu marazi azgınlığı bilgi

sahasında fictionisme'in buhranıyla sona erdiği gibi, ahlak sahasında da ahlaki rölativizm ve nihilizmin buhranıyla sona ermektedir.

Schopenhauer'un oradan kurtulmak için yaptığı gayretler de, onun kadar boşunadır. Çünkü şuuru aşan ve bütün varlığa yayılan irade, eğer zekâsız, hedefsiz, düzensiz, mutlak ve kör bir kuvvet ise, bu kör iradenin insanlar arasında duygu birliği (mitleid) halini almasına imkân kalır mı? Kör bir arzunun ıstıraptan başka bir şey doğurmadığını gören yine şudur. Eğer bu şuur fertlerin kapalı şuuru ise, o nasıl egoizmden kurtulabilir? Kör arzunun bütün insanlarda doğurduğu ıstırap tümel ise, o zaman ıstırap çeken tümel bir varlığın, yani tümel bir şuurun bulunması lazımdır ki, şuurlar arasında "birlik duyma" mümkün olabilsin. Ben eğer başkalarının da benim gibi acı ve sevinç duyduklarını yalnız analogi ile biliyorsam, "duygu birliği" bir akıl yürütmeden ve hükümden ileri gidemeyecektir. Halbuki Schopenhauer doğrudan doğruya "acıma"ya başvurmak istiyordu. Böyle bir hale ancak akıl yürütme ile duymak, analogi yolu ile acımak denebilir ki, o zaman da değerini kaybeder. Fakat işin doğrusu, ahlaki tecrübede bizim egoizmi (ampirik şuur) aşmak için mütemadi cehdler sarf etmemizdir. Onu tamamen aştığımız söylenemez: Hatta en büyük feragat fiilinde dahi! Yalnız ideale doğru bu mütemadi cehd, bizi devamlı olarak ampirik şuur kuşatan varlıkla temasa getirir. Ampirik şuurdaki gerçek-ideal antinomisi, aşkın varlıkla temasımızda ortadan kalkar. Orada "zaman-üstü" bir sezgi ile geçmiş hal ve geleceği birden kavrarız: Asla zamanın dışına çıkmaksızın! Bu sezgi ile ahlaki fiilin bütün zamanlar ve bütün mekânlar için ifade edilmiş olan tümelliğini kavrarız. Bergson'un veya Augustinus'un tarif ettikleri tarzda bir şuur akışı içinde yaşarken dahi, Kant'ın tarif ettiği gibi, "zaman-üstü" bir ideal cehdini yaşarız. Bunun içindir ki, ahlak kahramanı veya ahlaki fail, kaba

egoiste bir ütöplast gibi görünür. Onun gerçek dışında ve hayal dünyasında yaşadığını iddia eder. Hatta onu Don Quijote olarak tavsif eder. Halbuki “ahlaki fail”in içinde yaşadığı “ahlaki tecrübe” varlığın üstün bir derecesidir. Bütün manevi değerlerle beraber insanı insan kılan, ona yaratıcılık veren, onu yeryüzünde kültürler ve medeniyetler silsilesiyle bütün varlıklar üzerinde mümtaz varlık haline getiren bu tecrübedir. Onun kendini aşması Nietzsche’nin zannettiğı gibi vehimler (illusion) yaratmasından ileri gelmez. Çünkü hakiki yaratıcının ilüzyonu gerçek zannetmesine imkân yoktur. Bu durumda da onun basit bir birsamıdan, hastadan fazla bir şey olmaması, şuurunun buhranları içinde yaşaması lazım gelir ki, bu suretle de hiçbir değer keşfinden ve yaratışından bahsedilemez. Onun ilüzyonları başkalarına gerçek diye kabul ettirmesi de mümkün değildir. Çünkü bu takdirde değer yaratıcının bir aktör olması lazım gelir ki, inanmadığı şeye başkasını inandırmak, keşfetmediğı şeyi keşfedilmiş gibi göstermekten ibaret olan bir ilüzyonistlik ile hakiki değer hayatının bir münasebeti yoktur. İnsanlığın bu tarzda ilüzyonistler tarafından meydana getirildiğini iddia etmek ise, ilüzyonların en büyüğüdür.

Nietzsche bu düşüncesinde tamamen hata içindedir. Manevi değerler sahasında ilüzyonizmden değil, hatta icattan bile bahsedilemez, icat yalnızca teknik değer derecesindedir ve pratik faydadan başka hiçbir gayesi yoktur. Manevi değer sahasında ise ancak keşiften bahsedilebilir. Her büyük sanatkâr, her büyük ahlakçı ve din kurucu değerler sahasında ideal varlığa doğru yeni bir adım atmış ve yeni değerler keşfetmiştir.

Schopenhauer’un şuru aşan bir varlık aramakta hakkı vardır. Ampirik şuur kendi içinde kapalı kaldıkça her türlü keşif, yaratış imkânını kaybeder. O zaman cidden bu kapalı çevre bir nevi illüzyon halini alabilir. Fakat gözlerimizi açan ve bizi daima daha fazla olmaya sevk eden dışımızdaki bu kuvvet aşkın

varlıktır. Şu kadar var ki, onun ne madde gibi inerte (cansız; hareketsiz), mekanik, hatta ne de canlı varlık (bitki, hayvan) gibi yalnızca torpeur'lerine (uyuşukluk) ve impulsion'larına (itki) bağlı olmaması, onun şuurlu, gayeli, düzenli bir varlık olması lazım gelir ki, bize ideal versin. Bizi üstümüzdeki değerlere doğru sürüklesin. Kör irade nasıl olur da Platon'un ideaları halini alır? Nasıl olur da hepimizde ortak bir duyguya inkılap eder? Nasıl olur da Nietzsche'de değerler yaratan, "değerler levhasını tersine çeviren" kudret olur? Schopenhauer'un söze başlarken kesin olarak reddettiği kör madde ile bu kör iradenin farkı nerede kalır? Eğer onun şuuru, gayesi, nizamı yoksa! Nereye gittiğini bilmeyen, körü körüne tahrip eden bu kuvvetin, "mutlak hürlüğü"nün ne mânâsı vardır? Çünkü hürlük, körü körüne yapmak değil, ancak "bilerek yapmak"ta gerçekleşebilir. Öyleyse ampirik şuurun kapalı çemberinden kurtulmak için aşkın varlığa, özne tarafından yutulmayan, tam tersine özneyi ve onun idrak gücünü meydana getiren aşkın nesneye ihtiyaç vardır. Ve bu aşkın nesne asla Schopenhauer'un "kör irade"si veya Nietzsche'nin içgüdü halinde görünen "kudret iradesi" olamaz. Bu ancak kendisinden şuurun, idrakin, özneliğin (Subjektivität) doğduğu bir "aşkın varlık" olabilir. Schopenhauer'un şuuru kör iradeden veya içgüdüden çıkarmaya kalkması ile, maddecinin şuuru ve ruhi hareketleri maddeden çıkarmak istemesi arasında ne fark var? Her ikisi de aynı imkânsız tecrübe etmektedirler. Hiçbir şey kendisinde kuvve halinde mevcut olmayan bir şeyi meydana getiremez. Mutlak şuursuzluktan şuur, mutlak cansızlıktan hayat, mutlak hareketsizlikten hareket, mutlak körlükten idrak doğamaz. Bütün bunların imkânlar halinde bulunduğu aşkın bir varlık ise, artık tarif edilenlerden büsbütün başka bir şey, insanlığın birliğini meydana getiren manevi bir varlık olması lazım gelir. Ahlaki tecrübenin vahşi veya medeni bütün kavimlerde ve her devirde daima mümkün olması bundan

ileri gelir.

Kant'ın, bu düşüncelere göre, sağlam hareket noktasını bulduğunu tasdik etmek zorundayız. Duyulardan, duygulardan, ampirik şuur verilerinden başlayarak derece derece ahlaki şuura yükselemeyiz. Tam tersine, ahlaki fiili gerçekleştiren “zaman-üstü” bir düzenden başlayarak ampirik şuur verilerini muhteva diye kullanabiliriz. Ahlakın mutlak kanunu, “kategorik emir” zaman-üstü bir düzenden kuvvet aldığı için, şuur muhtevasının bütün değişikliğine rağmen sabit kalır, onlara şekil verir. Başka deyişle biz saadette, faydayla, hazla, ahlak duygusu ile, sempati ile ahlaka gidemeyiz; fakat ahlaki mutlak emrin bize verdiği fazilet ideali, bize gündelik hayatımız üstünde bir sevinç, saadet, bir nevi haz ve tatmin verir. Bu “mutlak emir” hiçbir psikolojik sirayetten çıkarılamayacağı gibi, hiçbir sosyolojik tesirden de çıkarılamaz. Cemiyetin üstümüzde ve bizden müstakil bir baskı halinde olduğu varsayımını bir an için kabul etsek bile, böyle bir cemiyetin meydana getirdiği baskının tümel emir olmadığı, cemiyetlere ve devirlere göre değiştiğini bildiğimiz andan itibaren, onun bütün ahlaki yaptırıcı kuvveti (sanction) kaybolur. Ahlakın hem değiştiğini, izafi olduğunu bilmek, hem de emirlerine mutlak olarak riayet etmek mümkün müdür? Sosyolojik bir ahlaktan bunun için hiçbir ahlak çıkarılamaz. Kant'ın ahlaki emri, nouméne sahasında, yani ampirik şuuru aşan varlıkta görmesi tamamen doğrudur. Ancak bu varlığın bütün manevi değerlerden ayrı, insanlığın mümkün hayatını aşan aşkın varlıktan ayrı, kendi başına bir mutlak olduğunu düşünmesi doğru değildir. O nasıl bir mutlaktır ki, bütün gerçekliği yalnız insanlığın ömrü ile çevrelenmiştir? Yeryüzünde insanların meydana çıktığı ve kaybolacağı zaman ile kayıtlanmıştır. Böyle bir varlığa (ne kadar uzun süreli olursa olsun) mutlak demeye imkân var mıdır? Eğer insanlığın mevcudiyeti ampirik şuura nazaran bir aşkınlık ise, onun varlığı

da, ancak kendisini aşan bir varlık ile, hakiki sınırsızlık ve mutlak ile gerçekleşebilir. Bizim benlik ve kişiliğimiz insanlığımızdan geldiği gibi, insanlığın şuur sahibi olması da onu mümkün kılan bir kuşatıcıdan ileri gelir. ^[237]

Kant, ahlaki emrin her türlü kayıt ve şarttan bağımsız olduğunu, dini (théologique) bir emre dahi bağlanmadığını söylüyordu. Bu suretle ona hakiki hürlük ve muhtarlığını kazandırmak istiyordu. Fakat (gördüğümüz gibi) dinden ahlaka geçilemeyeceğini söyleyen Kant, ahlaktan dine yükselmenin çarelerini aramada gecikmemiştir. Çünkü ona göre biricik muhtar olan emir ahlaki emirdir. Bütün öteki emirler gibi dini emirde de insan, muhtar değildir (hétéronome). Bu noktaya biraz sonra tekrar döneceğiz. Fakat şimdilik şunu işaret edelim: İnsanın ahlaki emri gerçekleştirdiği için aşkın varlık ihtiyacında bulunduğunu söylemek yetmez. Çünkü o zaman aşkın varlık sadece pratik aklın bir ihtiyacını tatminden, pragmatik bir inanıştan ibaret kalacak; onun varlığı veya yokluğu hiçbir ontolojik esasa dayanmayacaktır. Tam tersine, aşkın varlık mevcut olduğu içindir ki, insani varlık (şuurlu ve manevi varlık olarak) mümkündür. Ve insani varlık olduğu içindir ki, ahlaki fiil mümkündür. Aksi halde ahlaki fiil, inkâr edilmiş aşkın varlıkla inkâr edilmiş ampirik şuurun arasında tamamen boşlukta ve sallantıda kalırdı. Kant felsefesi ne yazık ki, bu noktada böyle bir sallantı içindedir. İnsan düşüncesine ve değerlerine kazandırdığı çok büyük adıma rağmen, onu bu sallantıdan kurtarmak için, Kant felsefesini inkâr ettiği ontoloji ile tamamlamak lazımdır. Mutlak bir varlık sahası mevcut olduğu içindir ki, insani bir nizam mümkündür. Ve insani bir nizam mevcut olduğu içindir ki, ahlaki fiilleri gerçekleştirmemiz mümkündür ve onlar yalnız bu sayede ütopya olmaktan çıkarlar.

X

Manevi Değerler III (Din)

1. Din Probleminin Kuruluşu

Din aslında hesap vermek mânâsına gelir (“yevm’üd-din”: hesap günü). Buradan saltanat ve hüküm ve aynı suretle ibadet (tâat) mânâlarında kullanılır. Bu son anlamı ile din, bir inanç etrafındaki cemaat demektir. Latince’de religio (religare kelimesinden) bağlamak (relier) ve cemaat, bir başka anlamı ile ihtimam etmek demektir. Burada da hem cemaat, hem kendini kontrol anlamları birleşiyor. Dinin (etimolojik kökü bir tarafa) türlü tarifleri yapılmıştır: Tarihi tarifler dinleri sınıflamak suretiyle anlatıyor. Mesela Siebeck iptidai dinler (veya tabiat dinleri), ahlaki dinler ve selamet dinlerini ayırıyor. Mensching onları kabile, kavim ve insanlık dinleri diye ayırıyor. Sosyoloji ve etnoloji bakımından faydalı olan bu sınıflamalar dinlerin mahiyetini açıklama bakımından büyük bir iş görmüyorlar. Sosyologlar dinleri cemiyet bakımından tarif ediyorlar: Her nerede cemiyet varsa, orada din vardır. Öyleyse iki hadise arasında çok sıkı bir bağlılık olduğu meydandadır. Sosyolojik açıklama üzerinde sonradan durmak üzere, şimdilik diyelim ki, bu tarif şekli de tatmin etmiyor. Çünkü bu suretle dinin bir fonksiyonunu anlamış oluyoruz, fakat mahiyetini anlamış olmuyoruz. Din hakkında zihinci tariflerin türlü denemeleri onu daima kendisinden başka bir şeye, düşünceye, idrake, kavrama, akıl yürütmeye indirgemeye çalıştığı için neticesiz kalıyor. Dinamist tarifler dinin kökünde hayat kudreti, enerji arıyorlar. En iptidai ve en yüksek dinlerde ortak vasıfları ele aldığı için daha verimli görünen bu tarifler de hayati veya ruhi enerji ile kutsallığı, sırrı birbirine karıştırıyorlar. Zamanımızda bir yandan idealist filozofların tarifleriyle, bir yandan da varoluşçuluğun tarifleriyle karşılaşıyoruz: Birinciler dini evrensel kavramlar, idealler olarak görüyorlar. İkinciler dindar insandaki “gizem” (mystère) duygusunu, dini kaygıyı (angoisse) ele alıyorlar. Öyle görünüyor ki, objektif ruhun bu en üstün değerini anlamak için

her iki tarife aynı zamanda başvurmak lazım gelecektir. Bir dinde hem gerçeküstü, tabiatüstü ideal bir düzene çevriliş vardır, hem de dindarın gizem duygusu, kutsallık karşısında duyduğu “ürperme” vardır. Bunlardan biri dinin objektif, öteki sübjektif unsurudur. Biri ideal, öteki gerçektir. Fakat bu iki unsur acaba ne suretle birleşebilir?

Bunu anlamak için dini tecrübeyi yapan insanın şuuru tahlil etmelidir. Şuur halleri bir zaman süresi içinde birbirine bağlı olarak akıp giden kalitatif bir değişmeler manzarası gösterir (Bergson’un tahliline göre). Böyle bir şuur sürecinde Bergson’un istediği gibi geçmişi ve geleceği bir sezgi içinde kavramak mümkün müdür? Böyle bir sezgi yaşamakta olduğumuz haller ile yaşayacağımız halleri birden kavrayabilir mi? Buna imkân görünmüyor. Bir melodide en yakın geçmişle şimdi birbirine bağlı görünüyorsa da, artık yaşanmayan hallerin canlandırılması böyle bir sürekli fiil içinde meydana çıkmıyor. Hele şimdiye geleceğe böyle bir sezgiyle hiç bağlayamayız. Çünkü gelecek henüz yoktur, daima imkânlar halindedir. Şimdi ise gerçektir ve yaşanmıştır. Öyleyse şuurumuzun tecrübesinde şimdi ve gelecek nasıl birbirlerinden daima ayrı kalırlarsa, gerçek ve ideal, sübjektif ve objektif de aynı suretle birbirlerinden ayrı kalmaktadırlar. Şuur tecrübemizde gerçekten ideal arasında hiçbir suretle köprü kurmak kabil değildir. İdealist filozoflar dini tarif ederlerken yalnız gelecek, ideal ve nesneyi ele almaktadırlar. Varoluşçular ise dinde yaşanmışa, hale, gerçeğe, özneye bakmaktadırlar. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi din hadisesi bunlardan hiçbirisi ile tamamen kavranamaz. Çünkü o, kutsallık duygusu, gizemli olandan duyulan korku, dini heyecan ve vecd olarak sübjektif olduğu kadar, bizzat aşkın varlık, ideal ve tabiatüstü âlem, Allah olarak da objektiftir. Aynı zamanda her iki cephesiyle birden davranmadıkça, dini değeri, objektif ruhun bu en üstün varlık derecesini kavramaya imkân yoktur. Bu ise şuur

hallerinin mahiyetine göre imkânsızdır. Öyleyse acaba dini varlığı ve dini değeri daima ya objektif veya sübjektif iki manzarasından biriyle mi kavrama zorunda kalacağız? Bu noktaya bahsimizin sonunda tekrar dönmek üzere şimdi dinin mahiyetini açıklamak için ileri sürülen görüşleri tahlil ve tenkide geçelim.

Din problemi eskiden beri felsefenin hâkim problemlerinden biri olmuştur. Filozoflar, dinci olsun veya olmasın, böyle bir problemten hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Filozofu ilkçağdan beri meşgul eden üç esaslı mesele vardır: İnsan, âlem, Allah. Zaman zaman bunlardan biri ağırlık merkezi olmak üzere, ötekiler ona bağlı olarak tetkik edilmiştir. Yunan filozoflarında önce âlem ağırlık merkezi idi. Sonra onun yerini insan almıştır. Fakat aynı felsefede gittikçe Allah problemi ağırlık merkezi olmaya başlamıştı. Ortaçağ felsefesinde istisnasız olarak Allah problemi ağırlık merkezi idi. Yeni felsefede problem asla önemini kaybetmemiş, yalnız felsefede insandan veya âlemden başlayarak Allah'a ulaşmak yolu tercih edilmiştir. Ağırlık merkezinin çağlar arasında neden değiştiğini burada derinleştirmemize lüzum yoktur. Bu daha çok sosyolojiyi ve antropolojiyi ilgilendirir. Fakat bugün dahi felsefe cereyanlarında her üç problemin temelli rollerini muhafaza ettiklerini söylemek burada bize yeter.

Din problemi ele alınınca, bütün öteki problemlerden ayrılan mühim bir noktayı işaret etmek lazımdır. Her problem, bazı duyu verilerinden veya soyut verilerden hareket eder (tabiat ilimleri birincisine, tarih ve matematik ikincisine misaldir). Sonra bu verileri aşan açıklamalara girer. Halbuki din problemi belirli hiçbir duyu veya hayal verisinden hareket etmez. Çünkü konusu bütün verileri aşan varlıktır. Başka deyişle, her türlü veriler ve varlıktaki yetmezlik, sonluluk, eksiklik ve parçalılığın zıddı olan, sonsuzluk, tamamlık ve bütünlük halinde meydana

çıkar. Bunun için de din problemi ötekiler gibi bilgi problemi olarak konamaz. Daima bilgiyi aşan bir problem olarak bize kendini kabul ettirir. Bilginin yetmezliği, parçalı ve sonlu bilgileri bütünleştirme zarureti tecrübemizin her cephesinde bize bir aşkınlık (transcendence) problemini zorlar. Böylece verileri bilmek ve verilerin imkânları üzerinde düşünmek yetmez. Bu imkânları da aşan, düşünülemeyen veya bilinmeyen bir sahanın onu çevirdiğini hissetmek bize yeni bir ufuk verir ki, bu da inanmadır (croyance). Aşkınlığın mutlak olarak konulması bundan dolayı bilme sahasını olduğu kadar, düşünme sahasını da aşan bir “inanma” sahası meydana getirmektedir.

2. İnanmanın Mahiyeti ve Dereceleri

Din felsefesinin ele aldığı inanmanın mahiyeti nedir? Çocuk kendisine yapılan en basit telkinlere inanabilir. İnsan daima vehimlerine hakikat gözüyle bakabilir ve aldanabilir. Buradaki haller de birer inanmadır. Fakat bunların ne geçerliliği, ne devamlılığı vardır. Biraz sonra vehmimizden uyanınca, gerçek bize yanlış inanışlar içinde olduğumuzu hatırlatır. Dinin inançlarından bunları nasıl ayırmalı? Din, hatta en iptidai şeklinde dahi, bir duyu veya zihin aldanışı (illusion) değildir. Dini inancın kabul ettikleri ile duyu ve zihin verileri arasında ne çelişme, ne tamamlanma vardır. O, bu verilerden tamamen müstakil olarak işler. Bir telkin inancı telkin ortadan kalkınca kaybolur. Ona inanan, bu halin gerçeğe uymadığını görünce ondan vazgeçer. Fakat duyu tecrübeleri ile dini tecrübe arasında böyle bir münasebet yoktur ki, duyu tecrübeleri ötekini sağlamlaştırsın veya bozsun. Dini inanış duyular ve zihni aşan (yani onların tamamen kudretsiz oldukları) bir sahaya aittir. Onun ömrü insanlık kadar eskidir.

Dini inançta da üç dereceyi ayırmalıyız: 1) Kömürcünün inancı, ^[238] 2) dogmatik aklın inancı, 3) tenkitçi aklın inancı. Birincisi safdil olarak kabul edilmiş inanış şeklidir. Onun öğretişle, taklitle veya sağduyu sezgisi ile doğduğu söylenebilir. O herhangi bir tenkit ve münakaşaya katlanamaz. Duyu ve zihnin ötesinde kendi başına işler ve fikri temelden mahrum olmasına rağmen, kendine mahsus sarsılmaz bir temeli vardır. İkincisi dogmatik aklın delillerinden sağlamlığını almaya çalışır. Başka problemler gibi delilini tecrübeden çıkaramadığı için zihnin bütün gücünü onun yerine koyar: Fakat dogmatik metafiziğin zaafı onda da vardır. Aklın prensiplerinin gerçeği tamamen ifade edeceği şeklindeki safdil kanaat sarsılmadıkça dogmatik aklın inancı da sarsılır. Bu şekli bilhassa skolastik felsefede ve medrese kelimasında görürüz. Üçüncüsü tenkitçi

aklın çürük temelleri yıktıktan sonra, inancı duyulardan ve zihinden tamamen ayırması suretiyle doğar. Bu ince ayırış inanmaya en verimli yolu açar.

İnanmanın hedefi nedir? Dinin sübjektif ve objektif iki manzarasının şuur tecrübesinde aynı zamanda kavranamayacağını görmüştük. Yaşanmış hallere ait sezgi bu iki ucu aynı zamanda yakalayamıyor. Öyleyse onları birleştirmekten ümidi kesmeli mi? Hayır! Şimdiye ait sezgi bunu kavrayamazsa da virtuel sezgi, yani yaşanmış ve yaşanacağı zaman-üstü bütün haline koyan sezgi bunu kavrayabilir. Bergson, bu sezgiden bahsetmiyordu. Bu ne kavramların veya ideallerin düşünülmesidir, ne de yaşanmış halin (vécu) sezilmesidir. Bu yaşadığımız hal içinde ezeliyi yaşamaktır. Başka deyişle halin değişmesi içinde ezelinin değişmezliğini yaşamaktan ibaret olan özel bir sezgidir. Zamani ile zaman-üstü'nü, değişme ile değişmezliği, anda (instant) birleştiren bu sezgiye biz “mutlak duygusu” diyebiliriz. Ampirist bir psikolog, kronometre ile yaşanmış zamanı ölçmeye alışık olduğu için buna gülecektir. Fakat yaşanmış zamanın kronometre ile ölçülmesine imkân olmadığını bilen hakiki psikolog ise bu ölçme tarzına gülecektir ve diyecektir ki, şuur halleri sürekli kalitatif bir oluş halindedir, maddeye mahsus olan ölçü ona tatbik edilemez. Bu tenkit yerindedir. Fakat hemen ilave edelim ki, şuur tecrübesi bütün varlık tecrübesi değildir. Mesela şuurular arası birlik bu tecrübenin dışında kalır. Şimdi burada duyduğumuz ve yaşadığımız bir hali, bir başkası başka yerde aynen duyabilir ve yaşayabilir. Onlar arasında hiçbir bağlantı olmasaydı, “ruhların iştiraki” (participation) olamazdı. Halbuki insanlık kadar eski olan ahlaklar, cemiyetler ve dinler böyle bir iştirakin fiilen mevcut olduğunu gösteriyor. Ayrılık olduğunu söylediğimiz yer ve anlarda da görülmeyen iştiraklerin, bulunduğunu her gün “önceden duyuş” ve “uzaktan duyuş” halleriyle^[239] tecrübe edip

duruyoruz. Bunun için benim kendimde yaşadığım anlardan her birinde değişmeyen bir varlık, ortak bir ruh duygusuna sahip olmam, zamani oluş içinde zaman-üstü ve ezeliyi yaşamam mümkündür. Bu tecrübeyi biz gündelik hayatta da yapıyoruz: Sanat eserinde, ahlak fiilinde mutlaklaşıyoruz. Eser artık yaşanmış bir halin ifadesi değil, her zaman ve her yerde yaşanacak ve yaşanabilecek bütün hallerin ifadesi oluyor. Ahlaki fiilimiz filan yerde ve andaki şuur fiilimiz değil, fakat her zaman ve her yerde yapılması gereken fiillerin ifadesi oluyor. Böylece biz daha sanat ve ahlak değerlerinde mutlak sahasına doğru yönelmiş bulunuyoruz. Fakat birinde duyu verilerine, ötekinde kişinin fiillerine bağlı olduğumuz için, mutlak onlarda ancak şuur tecrübeleri arasından görünüyor. Halbuki mutlak bütün bu görünüşleri kuşatmalı, her birinde görünen, fakat ayrı ayrı hiçbirisi olmayan şey olmalıdır. İşte “mutlak”ı bütün aşkınlığı ve mutlaklığı ile ele alan bu tecrübe dini tecrübedir. Orada virtuel sezgi doğrudan doğruya mutlak duyusu olmuştur.

Dinin konusu olan mutlak üç tarzda ele alınabilir: A) Antropolojik bir gerçek olan kutsal olarak. B) Müessese halini alan dinin sosyal gerçeği olarak. C) Allah’ın ontolojik gerçeği olarak.^[240] Biz burada her üç görüşe temas ederek konumuzu etraflıca görmeye çalışacağız. Eskiden ilimci görüşler doğmadan önce, din yalnızca din adamları ve filozoflar tarafından tetkik edilirdi. Din adamları bu konuyu bir “vahiy” eseri olarak ve tamamen nas halinde ele alırlardı. Filozoflar onu aklın tahlilinden geçirirlerdi. Her iki bakımdan din problemi teolojii meydana getirmişti. Dogmatik akılcı felsefenin, işlediği ilk şekil İslam dünyasında kelam diye tanınan rasyonel teolojidir. Fakat dogmatik metafiziğin başarısızlıkları yüzünden tenkit ve hücumla dayanamadığı zamandan beri onun yerini negatif teoloji almaya başladı. Bu, Allah’ın sıfatlarının insana ve tabiata benzetilemeyeceği esastan hareket ederek doğmuş, insan ve

tabiata nazaran menfi sıfatlarla Allah'ı tarife çalışmıştır. Fakat insan ve tabiatla Allah arasında bir nevi uçurum açan bu menfi tavır da başarılı görünmüyor. Çünkü bu üç problem her devirde birbirine bağlı olarak doğmuşlardır, birbirine muhtaçtırlar. Ancak Allah'ın varlığına akılla nüfuz edilemeyeceğini, ilahi sahanın akılüstü bir saha olduğunu söylemek lazımdır ki, buradan zamanımızda gelişen irrasyonel teoloji meydana gelmiştir.

Eski ve yeni felsefeler arasında pozitivizm müstesna, Allah problemine yer vermeyen felsefe yoktur. Auguste Comte “Üç Hal Kanunu”nda dini devrin aşıldığını söyleyerek müspet düşüncede artık böyle bir probleme lüzum görmemekte idi.^[241] Zamanımızda Viyana mektebi bu bakımdan daha ileri gitti: Felsefenin daha birçok problemleri gibi (gayelilik, hürriyet, düzen vs.) Allah'ı da bir “sözde problem” saydı. Fakat yeni pozitivizmin bu davranışı felsefeyi son derecede fakirleştirmektedir. Hatta o bir nevi felsefe düşmanlığından başka bir şey değildir. Eskiden materyalistler Allah problemi karşısında belirli bir tavır alırlardı. Bugün de Nietzsche gibi bazı filozoflar “ancak Allah'ı inkâr suretiyle kendi varlığını tasdik edebilecek” şeklinde diyalektik bir tavır almaktadırlar. Nietzsche'nin müfrit inkârcılığı, hakikatte Allah probleminin diyalektik genişlemesi veya insanın Allahlaştırılması halinde bu probleme büyük bir önem vermektedir.

3. Dinde İrrasyonalizmin Yeri

Eski felsefelerin (bilhassa müfrit dogmatizmin) Allah'ı akıl için en açık seçik, en bedihi hakikat sayması başarısızlıklarının başlıca sebebi idi. Görüyoruz ki, tam tersine, akıl kendi soyut formlarını varlıklara tatbik ettikçe varlık derecelerine göre başarı nispeti değişmektedir. Varlıkların en aşağısı olan maddede en kolay işleyen zekâ formları canlı varlıklara geçtikçe büyük güçlüklerle karşılaşır. Bitkiden hayvana ve insana doğru yükseldikçe bu güçlükler artar. Derece derece aklın nüfuz edemediği sahalara belirir ve genişler. İnsandan objektif ruha ve üstün değerlere geçince nüfuz edilemez saha daha da büyür. Aklın en az işlediği saha, bu derece derece yükselişte din sahasıdır. Bundan dolayı dogmatik metafiziğin yıkılışından beri irrasyonel ilahiyat doğmaya başlamıştır. İnsana ait sıfatlar Allah'a verilemez; nitekim Allah'a ait sıfatlar da insana verilemez. Bu açıdan görülen Allah fikri Gusdorf'un dediği gibi "sistemlerin sistemi" değildir. Tam tersine, sistemlerin başarısızlığından veya artık işlemediği ve hüküm sürmediği bir sahanın varlığından doğan bilgi dışındaki bir hakikat sahasıdır. Jaspers'in tabiri ile orada artık bilginin hakikatinden değil, imanın hakikatinden bahsedebiliriz. O, varlığımızın limiti, âlemin sonluluğu ve yetmezliğinin limiti, Jaspers'in ifadesi ile bütün tecrübelerimizin ulaştığı limit vaziyette (situation-limite) meydana çıkar. Tabiat kendi başına mevcut olamaz. Nitekim insan da kendi başına var olamaz. Tabiat, insan ve Allah birbirine zaruri olarak bağlıdır. Vakıa filozoflar aklın değerini mübalağa ile büyülterek tabiat ve Allah'ı ona indirgemeye çalışmışlar ve aksine gayret asırlarca müddet boş zihin oyunlarından bir adım ileri gidememiştir. Fakat bundan vazgeçtikleri zaman, üç probleminden herhangi birini ortadan kaldırmak ve böylece bir sakatlama neticesinde meseleyi halletmek için yaptıkları bütün teşebbüsler de ötekinden daha az

başarısız olmamıştır. Gusdorf'un tabiri ile "İnsan Allah'tan bahsetmeye kabiliyetsizdir, fakat mütemadiyen ondan bahsetmeye mecburdur. Kendi perspektiflerini düzenlemek için ona başvurmaya mecburdur." Allah yoksa, ahlakın ve cemiyetin mânâsı yoktur. Hepsi kör bir tesadüften ibaret olarak kalır. Bu vehimler ve rüyalar dövüşünden başka bir şey olmamak lazım gelir. Bizzat estetik düzen, ahlaki düzen, insani ideale inanmak, içtimai bir düzenin (şu veya bu şekilde) devam etmesi Allah'a, yani aşkın ve kuşatıcı varlığa inanmakla mümkündür. Allah'tan gayrı bütün bu düzenlerin tam inkârı insanı "kör bir mekanizm" fikrine götürür. Ya Allah'lı ve düzenli bir âlem vardır, yahut Allahsız kör bir tesadüfler dünyası vardır. Eğer ikincisi doğru ise, bütün insani ilimler temelsizdir. Hatta tabiat ilimlerinin dahi (fizik ve biyolojik) determinizme bağlanabilmeleri, ancak bir düzenin bütün varlıkta mevcut olduğunu kabule bağlıdır. Aksi halde Allahsız tabiatla kör bir ihtimalcilik ve tesadüfçülükten başka hiçbir şeyin hüküm sürmediğini kabul etmelidir. İnsanlarda aradığımız yardım (charité), merhamet, kardeşlik sevgisi vs. de önce "ilahi faziletler" olarak alındıktan sonradır ki, "insani faziletler" olmaktadır.

Jaspers'in dediği gibi, Allah sonsuz ve mutlak varlığın bir şifresidir.^[242] Fakat korunma, düşmanlık, sempati ve yaklaşma gibi, biyolojik varlığın; manevi iştirak ve vecd, bütünlük ve ideal sevgisi halinde içtimai varlığın da şifresi olarak görünmektedir. Başka deyişle Allah'ı biyolojistler, fizikçiler, psikologlar veya sosyologlardan her birinin kendine mal etmek, kendi mülkleri haline getirmek için yaptıkları gayretler boşunadır.^[243] Allah ancak (iptidai ve ileri bütün dinlerde) mutlak ve aşkın varlığın şifresi olarak anlaşılabilir. Bununla beraber mutlak varlık, bütün varoluş (existence) derecelerinde görüldüğü için, onlardan her biri ayrı bir açıdan "mutlak"ın şifresi gibi alınabilir: Maddenin enerjisi, hayatın hamlesi, cemiyetin ideali, ruhun sevgi ve vecdi,

ilahi varlığın birer manzarasının şifreleridirler.

Allah fikri, düşüncenin nihai ufku olarak meydana çıkar. İnsanın kendini ve âlemi bir bütün içinde tamamlaması zarureti buradan doğar. Her felsefe insanı mutlak içinde yerleştirmeli, yani Gusdorf'un tabiri ile bütün içinde yerini göstermelidir. Bundan dolayı her filozof sonsuz varlığın akılla kavranamayan gelişken görünüşlerini müspet veya menfi bir teoloji içerisinde yerleştirmelidir. Ancak bu suretle felsefe insanın veya tabiatın daima yarım ve açık kalmaya mahkûm problemlerini tatmin imkânı bulur. Şuur ancak varlığın bütünlüğünü kendine hareket noktası veya dayanak olarak aldığı zaman kendi verilerini açıklamaya muvaffak olur. Bu temel üzerinde insanla Allah ve tabiatla Allah karşılaşır. Felsefi "antropoloji" ile "teoloji"nin birbirine karşılıklı bağıllığı bütün kültür çevrelerinde ve her çağda ayrı ayrı manzaralar gösterir. Bu kültürlerden, her birinin karakterine göre ayrı manzaralar alır. Allah karşısındaki durumumuz, âlem ve insan karşısındaki durumumuzu açıklar. Her teoloji belirli bir gerçek ve insan duygusuna, yahut her insan ve tabiat felsefesi belirli bir ilahiyat görüşüne bağlıdır. Hasılı Allah, âlem ve insan felsefi düşüncenin üç esaslı konusunu meydana getirir. Bu üç temelden birinin ortadan kalkması bütün varlık münasebetlerini sarsabilir. Ne insan, ne Allah, ne âlem kendi başlarına ele alınamazlar. Onlardan her biri birbirine karşı miktatsız vazifesini görürler. Bu temellerden herhangi birinin kalkması yüzünden felsefi görüş gerçekliğini ve mânâsını kaybeder. Düşünce tarihinde muhtelif istikametlere doğru düşüncenin inhırafları, bu üç ağırlık merkezinden herhangi birinin ötekileri eritmesi veya onlar içinde erimesinden ileri gelmiştir. Mistisizm insanı Allah'ta eritir ve âlemi inkâr eder. Panteizm insanı ve âlemi Allah'la birleştirir. Materyalizm Allah'ı inkâr eder ve insanı âlem içinde eritir veya âleme indirger. Bu perspektiflerden her biri Allah'ın aşkınlıktan

ibaret olan asıl sıfatının inkârı ile başlarlar. Mesela panteizmde Allah ve âlem birleşirler; materyalizmde insan ve âlem birleşirler. Bu yüzden de insanın sıfatları ile âlemin sıfatları da muhtarlıklarını ve bağımsızlıklarını kaybederler. [244]

Din problemini biz “mutlak duygusu” (veya virtüel sezgi) halinde koyunca, orada iki cepheyi birleştirmiş oluruz:

1) Birincisi şuur hallerine bağlı cephesidir. Bu cephe bir bakımdan insanın sübjektif varlığına, bir bakımdan da duyu verilerine, yani türlü realite derecelerine bağlıdır. Burada din problemini ele alan bütün sübjektif kuramları ve onlarla ilgili olan tabiatçı kuramları görebiliriz. Onların yetmezliklerini, kusurlarını, böyle olmakla beraber birbirini tamamladıkları takdirde, dinin insan ve âlem ile ilgili olan cephesini bu suretle anlamak mümkün olur.

2) İkincisi dinin değişmeyen mutlak varlığa, bilinemez ve akılüstü aşkınlığa ait olan cephesidir. Bu cephe de önce dogmatik metafiziğin hatalarına kurban olmuş, aklın varlığı olduğu gibi kavrayabileceği hakkındaki yanlış görüşe saplanarak “mutlak”ın akılla aydınlatılması yolunda birçok denemelere girmiştir. Fakat yeter derecede tenkit edilen ve kusurları görülen bu görüş, gittikçe yerini kritik metafiziğe ve bununla paralel olarak irrasyonel bir ilahiyata bırakmıştır. İlahiyatın bugün içinde bulunduğu bu durumu daha açık görebilmek için yirmi dört asırlık fikir tarihinde her iki istikametın geçirdiği istihaleleri gözden geçirmemiz lazım gelir.

Zaman sırasına uygun olarak mevzua, dogmatik metafiziğe bağlı ilahiyat görüşü ile, objektif din kuramları ile başlayalım. Bunların ilkçağda rastladığımız ilk örneklerinden beri ortak vasıfları ontolojik paralogisme'lere (yani varlığın mahiyetini aydınlatmaya çalışan başarısız mantık oyunlarına) kurban olmalarıdır ki, bugüne kadar sayısız örneklerini ilk, orta ve yeni çağlarda görmekteyiz.

4. İlk ve Ortaçağda Varlığı İspat Denemeleri

İlkçağda varlığın ispatı için ortaya konan ilk mantık oyunu Sofistlere ve Elea mektebine kadar çıkar. Aristoteles bunlardan Sofistlere Reddiye^[245] adlı mantık kitabında bahsediyor, orada bir şeyin tarifinden onun varlığını çıkarmanın yanlış olduğunu söylüyordu. Yokluğun var olduğunu söylemekten ibaret olan safsata, bu esasa dayanıyor. Bu safsata “olmak” fiilinin yüklemli hükümlerdeki bağlantı mânâsı ile varlık hükümlerindeki vücuti ve mutlak mânâsının birbirine karıştırılmasından çıkmaktadır. Aristoteles yine Organon’un Interpretatione^[246] adlı kitabında aynı safsataya ait başka misaller de veriyor. “Olmak” (être) fiilinin bu iki mânâsı arasındaki ayrılık zat (öz) ve vücut (varlık) ayrılığı halinde ortaçağda da devam etmiştir.

Emile Rougier’nin gösterdiği gibi, Aristoteles’in çok iyi anladığı bu paralojizm (mantık oyunu) Elea mektebini ve eski metafizikleri bozmuştur.^[247]

Parmenides bu ayrılığı yapamadığı için (Aristoteles’e göre) şu yanlış öncülünden hareket ediyor: “Varlık mefhumu her şeyde ortaktır” (univoque). Varlık ve “bir” aksedilebilir. O halde yalnız varlık vardır ve “bir”dir. Çokluk ve oluş mevhumdur. Varlık ve “birlik” birçok tarzlarda anlaşılır: 1) Varlık, Platon’un dediği gibi ulvi bir cins değildir, hiçbir şeyin özü değildir. 2) Bir olarak cevhere ve ondan çıkan kategorilere atfedilir. 3) Varlığın birliğini kabul etmek “varlık birdir” hükmünü vermeye bizi mecbur eder. Çünkü “bir vardır” demek “bir”i kendisinden başka bir şeye, yani yokluğa atfetmek demektir. O halde bütün düşünce ve ilim imkânsız olur.

Vücuti (existentiel) varlık ile zati (essantiel) varlığı karıştırma yüzünden sofistler hükmün imkânını inkâr ettiler. Platon Sofist adlı diyalogunda bu güçlüğü fark etti. Hükmün

imkânını kurtarmak için “varlığın birliği”nden vazgeçti. Yokluğu gayr (başkası) mânâsında kullandı. Platon’daki vücuti varlık ve zati varlık ayrılığı skolastiklere geçti. Onlarda zat ve vücut meselesi halini aldı. Bu fikrin Farabî, İbn Sina ve Gazalî’de geliştiğini ve onlardan Latinlere geçtiğini görüyoruz. İşte bütün ortaçağ felsefesinde büyük bir yer tutan “ontolojik delil” bu zat ve vücut arasındaki mantıki ayrılıştan başlamaktadır. Aristotelesçi Hıristiyan felsefesinde (patristik veya patrologie) bu mantıki ayırış metafizik veya gerçek ayırış halini aldı. Ontolojik delil Allah’ın özünün ayrılmasından varlığı çıkarmaktadır. Burada yapılan şey, kavramdan şey’e, fikirden gerçeğe, tariften nesneye intikaldir. Bu ise Aristoteles’in şu düsturuna tamamen aykırıdır: “Bir tarif, tarif edilenin varlığını asla tazammum etmez.” İnsan aklının ilahi mahiyet hakkında ancak vasıtalı bilgisi olabilir. Kendi başına (en soi) ele alınan ilahi zatın mahiyeti nedir? Platon yolunu tutanlar onu “üstün iyilik” diye tarif ederler. Duns Scotus’un yolunu tutanlar buna “sonsuzluk” derler. Veya Descartesçılar buna “hürriyet” derler. Guillaume d’Occam nominalizme sadık kalarak, “ilahi mahiyet kemallerin toplamıdır” der. Fakat ona göre bütün kemalleri akıl kavrayamayacağı için, onları bize ancak vahiy verebilir. Nitekim Saint Thomas’a göre de ilahi mahiyet vahiy ile bilinir. Bütün bu tariflerden hareket ederek ilahi varlığı çıkarmak, işte dogmatik ilahiyatın tuttuğu yol budur.

Yaratıklarda (“hadis”te) zat ve vücudun ayrılması İslam ve Yahudi filozoflarında barizdir. Farabî, İbn Sina, Gazalî, İbn Me’mun az çok farkla aynı fikri devam ettirmektedirler. Gazalî bunu şöyle ifade ediyor: Allah’ta zat ve vücut aynı, yaratıklarda ayrıdır. Ortaçağda Allah’ın varlığı hakkında en meşhur delil Saint Thomas’ın delilidir.^[248] 1) Yaratıklarda zat ve vücudun ayrılığından hareket ediyor. Bir yaratık kavramı onun varlığını gerektirmez. 2) Varlığın yaratıktan başka bir sebepten geldiğini

göstermek için “kâfi sebep” prensibini kabul ediyor. 3) Sebepler serisinde sonsuzca yükselmek imkânsız olduğu için, bu ilk sebepte durmak zaruridir ki, orada kendi varlığının sebebi “zat”ı (özü) olacaktır ve bu da Allah’ın başlıca vasfıdır. Saint Thomas bu delili Zat ve Vücut adlı eserinde veriyor.^[249] Bu delil ontolojik delil diye tanınan meşhur ispattan hem çok farklıdır, hem de bir bakımdan ona benzemektedir. Allah’ın tarifinden hareket etmek üzere a priori bir surette değil, yaratıklardan hareket etmek üzere a posteriori bir tarzda varlığını ispat etmesi bakımından ondan ayrılır. Ortaçağda “aklın Allah’ı bedihi olarak” bilebileceği kanaati çok yaygın idi. Hatta bu kanaatten, ayrılanları kilise mahkûm ediyordu. İnsan aklının tabii nuru ile her şeyin prensip ve gayesi olan Allah kesin olarak bilinebilir diyorlardı. Saint Thomas ise Summum Théologicum’da şöyle diyordu: “Yaratılmış ve sonlu bir akıl ancak, yine yaratılmış ve sonlu olan varlıkları bilebilir. Yaratıklardan hareket ederek Allah’a yükselebiliriz. Fakat bu mahiyet yolu ile değil, onun eserlerine bakmak suretiyle olur. Biz âlemde var veya yok olması mümkün şeyler görüyoruz. Halbuki varlık imkânına sahip olan her şeyin bir sebebi vardır. Eğer varlık onun hassası ise, bunun bir sebeple olması lazımdır. Fakat sebeplerde sonsuzca ilerlenemez. O halde o zaruri varlığı kabul etmek lazımdır. Halbuki zaruri şey ya kendi zaruretinin sebebini başka bir şeyde bulur veya kendi başına zaruridir. Fakat zarurilerde sonsuzca gidilemez. Öyleyse kendi başına zaruri olan bir ilk zaruri vardır; o da Allah’tır (Contra Gentiles).^[250] Saint Thomas’ın delili ontolojik delil diye meşhur olan Anselmus’un delilinden şu noktada ayrılır: Onda Anselmus’da bulunmayan iki prensip vardır: A) Kâfi sebep prensibi: Her öznenin filan şey olmakta bir sebebi (hikmeti) vardır. B) Sebepler zincirinin bir yerde durması gerektiği hakkındaki Aristoteles’in prensibi. Anselmus’un delili ise yalnız tasıma dayanır. Fakat Saint Thomas delili ontolojik mantık

oyununa düşmesi bakımından ötekine benzer. Saint Thomas zat ve vücut arasındaki mantıki ayrılığı ontolojik (veya gerçek) ayrılık haline koyarken ne yapıyorsa, Anselmus da zat ve vücut arasındaki kavram aynılığını ontolojik aynılık haline koyarken aynı şeyi yapmaktadır. Bu bakımdan Anselmus'un delilinin Allah'a, Saint Thomas'ın delilinin yaratığa tatbik edildiğini söyleyebiliriz.

Buna ilk defa Suarez şöyle itiraz etti: Varlıktan tecrit edilince bir zat (öz) nasıl olur da gerçek olabilir? Öze nazaran varlık bir araza benzetilemez. Zira bir cevher arazlarından müstakil olarak mevcut ve gerçek olabilir. Halbuki bir zat var olma fiilinin dışında gerçek olamaz. Yaratıklar sahasında öz ve varlık ayrılığı şiddetli tenkide uğramaya mahkûmdur. Bundan dolayı Thomas'ın delilini terk etmek zaruri idi. Bu tenkitler 13. yüzyılda skolastikler arasında başladı. Sonra Suarez ve Duns Scotus aynı yoldan gittiler. Kant'a kadar bu itirazlar zayıftı. Onunla beraber inkılapçı bir hareket haline geldi.

Allah'ın varlığının ontolojik delili, a priori bir ispattır. Allah'ın varlığını kendi tarifinden çıkarır ve yaratıklardan tamamen ayırır. O derecede ki, bu delil zorunsuz bütün gerçekler mevcut olmasaydı bile, yine muteber olabilirdi. Delil birçok tarzlarda ileri sürülmüştür. (Allah'ın tarif edilmesine ve bu tariften varlığın çıkarılmasına göre bu tarzlar değişir.) Anselmus ve Spinoza gerçek tarifi ihmal ederek ismî tarif üzerinde dururlar. Descartes ve Leibniz ise gerçek tarife dayanırlar.^[251] Önce ismî bir tariften gerçek varlığa geçebilmek için ne gibi şartlara ihtiyaç olduğunu incelemeliyiz: Tarif edilen mefhumun mantıki varlığını kurmalı, yani tarif edilen mefhumun çelişik olmadığını göstermelidir. Bu şart bilhassa Allah mefhumunda lazımdır. Halbuki bu mefhum tamamen antinomiktir; Allah'ın kemallerinin çokluğunu özünün basitliği ile nasıl uzlaştırmalı? İslam kelimacıları bu güçlüğü çok iyi fark etmişlerdi. Mutlak kemallerin hepsi aynı zamanda

mümkün olamazlar. Keyfi ve sonsuz hürriyet zaruri ve mutlak hikmetle uzlaşamaz. Mutlak adalet sonsuz rahmeti reddeder. Zira sonsuz rahmet adaleti zayıflatır. Yaratığın zorunsuzluğu (Allah'ın "fail-i muhtar" oluşu) ilahi zarureti reddeder. Zira eğer Allah "vacib ül vücud" ise bütün fiilleri zaruridir. O zaman yaratışın sevgi ile, hür bir fiille olduğunu nasıl söylemeli? İnsanın tikel iradesiyle Allah'ın ezeli ilmi nasıl uzlaşabilir? Fenalığın varlığını Allah'ın tümel sebepliği ile, mutlak hikmeti ile, üstün iyiliği ve sonsuz kudreti ile nasıl telif etmeli? Allah mefhumunun ihtiva ettiği antinomiler o kadar büyüktür ki, bazı skolastikler aynılık prensibinin ne Allah'ın özüne, ne de faaliyetine tatbik edilemeyeceğini söylerler. 1277'de Etienne Tempier'nin mahkûm ettiği önermeler arasında şu madde vardı: "Aristoteles'in delillerini âlemin ezeliyeti lehine kullanmak imkânsızdır." Suarez de şöyle diyordu: "Sonlu bütün, varlıklara tatbik edilen aynılık prensibi sonsuz varlık için yanlıştır ve doğrudan doğruya ispat edilemez."^[252] Bu kanaat din konusunda bir nevi agnosticisme'dir. "Aynılık prensibi düşüncemizin kanunudur. Bundan dolayı Allah mefhumuna tatbik edilemez. İtiraf etmek lazımdır ki, Allah bilinemez ve varlığını ispattan vazgeçmelidir." Bir mefhumun nesnesinin maddece gerçekleşebilmesi, yani onun fiilen mümkün olabilmesi için bir mefhumun mantıkça mümkün olması yetmez.^[253]

Anselmus'un delili şudur: "Allah yoktur" diyenlere karşı onu ispat etmek isteyen Anselme şöyle düşünüyor: Dindar ve dinsizlerin Allah'ın ismî tarifi konusunda uzlaştıklarını görüyoruz. Onların uyuşamadıkları nokta Allah'ın varlığıdır. Eğer Allah'ın varlığı, tarifinden çıkarılabilirse, imansızlar da Allah'ı tasdike mecbur olacaklardır.^[254] Dindarlar ve dinsizlerin birleştikleri Allah'ın ismî tarifi şudur: "Allah kelimesi, daha büyüğünün tasavvuruna imkân olmayan bir varlık mefhumuna delalet eder." Anselmus burada delili bir tasım haline koyuyor:

Büyük önerme (kübra): Daha büyüğünü tasavvur imkânı olmayan varlık yalnız zihinde var olamaz. Gerçekte de var olmalıdır. Aksi halde zihinde ve gerçekte var olacak ondan daha büyüğü tasavvur edilecektir.

Küçük önerme (sugra): Halbuki Allah, tarifi icabı daha büyüğü tasavvur edilemeyen varlıktır.

Netice: O halde Allah zihinde de, gerçekte de vardır. Saint Thomas, Anselmus'un delilindeki bozukluğu fark etmişti: "Allah'ın varlığının doğrudan doğruya bilineceğini ve aksinin düşünülmeyeceğini söyleyen insanlar vardır," diyor. "Onlar bütünle parçaların bilindiği gibi Allah'ın bilinebileceğini söylerler. Bunlara göre Allah'ın varlığı kendi başına isminin tarifinin neticesi olarak çıkar." Saint Thomas bu fikre hücum ediyor: "Allah kelimesinin mânâsının tasavvur edilmesinden, yalnız Allah'ın düşüncede mevcut olduğu neticesi çıkar. Yoksa onun varlığının düşünce dışında da bulunduğu asla çıkarılamaz. Allah'ın var olmadığını söyleyenler de mantıki saçmalığa düşmeden fikirlerini müdafaa edebilirler."

5. Yeniçağda Allah'ı İspat Denemeleri

Ontolojik delile Descartes yeni bir şekil verdi. Anselmus Allah'ın varlığını yalnız ismî tariftan çıkarıyordu. Descartes ise gerçek bir tariften hareket ediyor. Mükemmel varlık diye tarif edilen Allah mefhumunun mümkün olduğunu gösteriyor ve bu noktada delilini Saint Anselmus'dan bilhassa ayırıyor: 1) Her açık ve seçik fikre karşılık gerçek bir öz vardır. ("Üçüncü Meditasyon"da geçiyor; bu delilin benzeri İbn Sina'da da vardır.) Bu Plotinus'un ilk numuneler (prototype) kuramından mülhem bir fikirdir: Üçgen kavramını tasavvur edince bir üçgen mahiyeti ve özü de vardır. 2) Descartes mümkün varlık ile zaruri varlığı ayırıyor. Mümkün varlığın açık ve seçik olarak tasavvur ettiğimiz şeylerin mefhumunda dahil olduğunu kabul ediyor. Descartes burada skolastik geleneğine bağlıdır. Skolastikler özü (zâtı) var olmaya elverişli bir "mahiyet" diye tarif ederler. Bunun için mevhum veya menfi fikirlerin hiçbir özü olmadığını söylerler. 3) Mükemmel ve sonsuz varlık diye tarif edilen Allah fikrinin açık ve seçik bir fikir olduğunu göstermek yeter. Bu mükemmel ve sonsuz varlık fikri doğrudur. Çünkü zihnimin düşündüğü bu fikre karşılık bir varlık olmak lazım gelir. Descartes'a şöyle itiraz ediyorlardı: "Bu delilden Allah'ın fiilen var olduğu sonucu çıkmaz. Yalnız var olması gerektiği söylenebilir" (Descartes, *Objections et Réponses*). Leibniz de şu yolda hücum ediyordu: "Bunun bir ispat olduğunu kabul ediyorum. Fakat eksik bir ispattır ve kendisi ispata muhtaç olan bir hakikate dayanmaktadır. Zira Allah veya mükemmel varlığın mümkün olduğu zımnen kabul ediliyor. Eğer bu nokta gereği gibi ispat edilmişse, Allah'ın varlığının hendesî bir surette a priori ispat edileceği söyleniyor demektir. Bu da gösterir ki, sırf fikirler üzerine dayanarak varlığa dair tam bir akıl yürütme yapılamaz." Descartes'ın ispatı bir varsayıma dayanıyor. O da benim zihnime tabi olmayan, bana mukavemet eden değışmez

mahiyetlerin olmasıdır. Descartes bunların Allah'ın fikirleri olduğunu söylüyor. Fakat ispata temel olan şey zaten ispata muhtaç olduğu için, delil bir kısırdöngü halini almaktadır.

Delil şudur: 1) Allah kavramı, tarifi icabı bütün kemalleri olan bir varlığın kavramıdır. 2) Varlık bir kemeldir. 3) O halde Allah vardır. Burada mantık oyunu (paralogisme) kavram sahasından gerçek sahasına atlama şeklinde görünüyor. Çıkarılan netice Allah kavramının, tarifi icabı mevcut olan varlık kavramı olmasıdır.

Leibniz'de ontolojik delil şu şekli aldı: 1) Önce Descartes'ı Allah fikrinin mümkün oluşunu ispat etmediği için tenkit ediyor. 2) Bütün kemallere sahip varlık fikrinden hareket ettiğini, halbuki Gassendi'nin gösterdiği gibi "varoluş"un bir sıfat olmadığını ve bundan dolayı da kemal olmadığını söylüyor. Varoluş mümkünün iç zenginliğine hiçbir şey katmaz. Onu ancak sebepler dışında aklileştirir. Kemal fikrini terk edince, ontolojik delili kurmak için Allah'ın başka bir ismî tarifinden hareket etmelidir. Bu da Allah'ı "zaruri varlık", "özü, varlığını gerektiren varlık" diye tarif eden Thomasçılarının görüşüdür. Leibniz'e göre Allah mefhumunun imkânı ispat edilince, yukarıki tariftten Allah'ın varlığı çıkarılabilir. Leibniz burada Allah fikrinin imkânı delilinden hareket ediyor. Leibniz Allah'ı bütün basit fikirlerin konusu olarak tarif ediyor. Bu fikrin de mümkün olduğu neticesini çıkarıyor (eğer bütün basit fikirler aynı zamanda mümkün iseler). Halbuki hepsi dağınık olarak bulundukları için bu fikirler birbirine nüfuz edemezler ve çelişik değildirler. Delil şöyle kısaltılabilir: Eğer sıfatlar birbiriyle uzlaştırılırsa, Allah mümkündür. Fakat bu sıfatlar çelişik olmayan basit fikirlerden başka şeyler değildirler. "Bütün basit formların birbiriyle uzlaşır olduklarını kabul ediyorum. Bu doğru ise, bütün basit formları ihtiva eden Allah'ın mahiyeti mümkündür. Halbuki yukarıda Allah'ın mümkün olduğunu

ispat ettik. O halde Allah vardır” (Philosophie). Fakat buradaki Allah’ın imkânı delili hiç de tatmin edici değildir. Eğer bütün basit fikirler uzlaşabilir ise, onlardan çıkan bütün kompleks fikirlerin de uzlaşır olmaları ve çelişik olmamaları lazımdır. Fakat o zaman bütün mümkünlerin aynı zamanda mümkün olmaları ve hepsinin aynı zamanda gerçekleşmeleri gerekir. Bu takdirde ise, “âlemimiz mümkün olan âlemlerin en iyisi değildir” neticesini çıkarırız ki, bu da Leibniz’in felsefesinin esasını nakzeder.

Spinoza’nın delili Allah’ın tamamen a priori ve hendesî olarak ispatına ait tam örnektir. İspat için filozof üç peşin tarif veriyor: 1) Kendisinin sebebi: Özünü ve varlığını ihtiva eden. 2) Cevher: Kendisinin sebebi olan. 3) Allah: Sonsuz cevher. İlahi cevherin sonsuz olmasından, eğer o var ise, Allah’ın Bir olduğu neticesi çıkarılıyor. Spinoza böyle bir tasım kuruyor: 1) Allah bir cevherdir veya kendisinin sebebi olan bir cevherdir. 2) Kendisinin sebebi olan özü ile vardır. 3) O halde Allah özü ile vardır. Burada ispatı tamamen soyut bir kavramlar zinciri halini almıştır ve ispat tarzı da bu filozofa mahsus olmak üzere hendesî’dir (more geometrico). Sırf kavramlar sahasındaki bir akıl yürütmeden varlığa nasıl geçildiği ötekilerde olduğu gibi burada da anlaşılamamaktadır. Bu ispat şekli ta Hegel’e, hatta zamanımızda Yeni Hegelcilere (Hamelin, Bradley vs.) kadar devam etmiştir. O kadar ince ve maharetli olan bu a priori sonuçlamalar, bu mefhum zincirlemeleri, asıl varlıktan, realiteden hiçbir şeyi kavramaya muktedir değildirler. Kavramdan nesneye, fikirden gerçeğe geçmek için Kant’ın göstereceği gibi “terkibi bir varlık hükmü” lazımdır. Sezgi ve tecrübe ile tahkik edilebilen yalnız böyle bir hükümdür. İdeal âlem ile gerçek âlem arasındaki uçurumu yalnız tecrübe köprüsü aşabilir. Schelling’te olduğu gibi bu iki âlemin aynılığı peşinden kabul edilse dahi, yine burada zımnen bir “varlık hükmü”

konulmuş demektir. Bu da fikirler âleminin varlıklar âleminde veya varlıklar âleminin fikirler âleminde dahil olduğunu postulat olarak kabul etmekten ibarettir. Aksi halde ontolojik delil insanın yalnız ferdi özne içinde dönüp dolaşmasından başka bir işe yaramaz. Böylece ulaşılan şey de, sonunda ya gerçeğe ilgisi olmayan soyut bir kavramcılık, yahut son haddinde bir sübjektivizm olacaktır. Ancak düşünce ile varlık arasında postulat olarak konan birlikte, idealist bir felsefe için ontolojik delilin kullanılması meşru olabilecektir. Bunlar da Schelling ve Hegel'in din felsefelerinde^[255] görülmektedir. Fakat bu istikamete girebilmek için her şeyden önce realizmden vazgeçmek lazımdır ki, işte Kant'tan beri felsefenin aldığı istikamet de bu oldu.

6. Kant'ta Yeni Din Felsefesi

Kant bütün felsefeye olduğu gibi din felsefesine de yeni bir istikamet verdi. Saf Aklın Tenkidi'nde üç eski dogmatik bilginin tenkidini yaptı. Bunlar da rasyonel psikoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel teolojidir (ilahiyat). Rasyonel ilahiyata ait tenkidinde Allah'ın varlığına ispat için ileri sürülmüş olan delilleri gözden geçirdi. Bunlardan bilhassa en esaslı olan ontolojik delil üzerinde durdu. Ontolojik delil, Allah hakkında sahip olduğumuz kavramda zaruri varlığı bulduğunu iddia ediyor: Üç açıya sahip olmak zaruri olarak üçgene ait olduğu gibi, varoluş da zaruri olarak mükemmel varlığa aittir. Kant hükmün zaruriliğinden eşyanın zaruri olduğu neticesini çıkarmaya itiraz etti. Başka deyişle, mantıki zaruret varoluşa ait değildir ve bize varoluş (veya varlık) hakkında hiçbir şey öğretemez. Vakıa bir üçgenin üç açısı vardır hükmü mutlak olarak zaruridir. Bir üçgen kabul edilince, üç açının da kabul edilmemesi çelişik olur. Fakat hem üçgen, hem üç açıyı kaldırmakta hiçbir çelişiklik yoktur. Allah kavramı için de mesele aynıdır. Allah mutlak kudrettir dersem, bu zaruri bir hüküm olur. Allah, yani sonsuz varlık kabul edilince mutlak kudret de kabul edilmelidir. Fakat Allah yoktur dersem, konu ile beraber bütün yüklemeler de kalkmış olur, yine çelişme yoktur. Bundan başka, ontolojik delil varoluşun bir kemal olduğunu ve bu kemalin de zaruri olarak mükemmel varlığa ait olduğunu kabul eder. Halbuki varoluş (existence) bir kemal değildir.^[256] Kavrama hiçbir nitelik katmaz. Kavramdan varlığa geçmek için, Kant'a göre, bir sezgi lazımdır. Fakat Allah probleminde hiçbir sezgimiz yoktur ve biz tecrübe sahası dışında kâin olan bir nesneden bahsetmekteyiz. Bu suretle dogmatik metafiziğe ve ilahiyata en şiddetli hücumları yapan Kant, Aklın Hudutları İçerisinde Din adlı kitabında ve Pratik Aklın Tenkidi'nde din meselesini yeniden ve tamamen başka bir açıdan ele alıyor.

Kant'a göre bütün iyilik saadetle faziletin birleşmesidir. Biz hem duyarlığa, hem akla sahip olduğumuz için, bizde tam ve mükemmel iyiliğin meydana geldiği bir birliği isteriz. İyiliğin üstün şartı fazilettir. Saadet ona bağlıdır. Bu dünyada faziletin mükafatı gerçekleşmeyince, onun gerçekleştiği bir âleme inanmak ihtiyacındayız. Pratik aklın bu zarureti ruhun ölmezliği ve Allah'ın varlığının temelidir. Üstün iyiliğin ulvi şartı ahlaktır. Halbuki üstün iyilik de iradenin kanuna tam uygunluğudur ki, biz hayatımızın hiçbir anında bunu tamamen gerçekleştiremiyoruz. Mademki bizden böyle bir şey istenmiştir, öyleyse o sonsuzda gerçekleşebilir. Yani bu hayatın hudutları varlığımızın hudutları değildir. Ölümünden sonra bizim için sonsuz yeni bir hayat başlayacaktır. Orada biz ideale gittikçe daha çok yaklaşacağız. Kant bu suretle pratik aklın tenkidi sonunda yeni bir din felsefesine ulaşıyor. Fakat bu felsefe dogmatik metafizikte olduğu gibi aklın delilleriyle ispat edilen dini değil, ahlaki kanunun açtığı ufuk üzerinde ulaştığımız dini gösteriyor. Saf akıl sahasında dine ait her türlü tecrübe ve sezgi imkânını kaldıran Kant, burada ahlaki ideale çevrilen faaliyetimizde "inanmak ihtiyacına" dayanan bir din temeli buluyor. Hüküm Gücünün Tenkidi'nde Kant, Allah meselesine tekrar dönüyor: Tabiatın son hedefinin insanın hürriyeti olduğunu kabul edince, biz Allah'ı bir kanun kurucu olarak tasavvur ediyoruz: Öyle bir kanun kurucu ki, onda bütün tabiatı ahlaki bir hedefe tabi kılma gücü vardır. Böylece tekrar Allah fikrine yükseliyoruz. Vakıa, Allah'ın varlığını kabul edişimizin hakiki temeli "pratik akıl"dır. Fakat pratik akıl tarafından icat edilmesi dolayısıyla gayelilik (téléologie) Allah'ı ahlaki bir hedefe göre tabiatı meydana getiren üstün varlık diye tasavvur eder. Kant, Aklın Hudutları İçerisinde Din adlı kitabında din felsefesini hülasa etti. Eser dört kısma bölünmüştür: Bunlar da, 1) insanda iyi ve kötü prensibinin aynı zamanda varlığını; 2)

iyilik ve kötülük prensiplerinin insana hâkim olmak için mücadelesini; 3) iyilik prensibinin kötülük prensibi üzerinde zaferini veya Allah'ın yeryüzünde hükmünü icra etmesini; 4) iyilik prensibinin hâkimiyeti altında doğru ve yanlışın araştırılmasını tetkik etmektedir. Kant burada ahlaki duyu yardımıyla, her türlü ayin ve ibadet şekli dışında din mefhumunu ahlak prensipleri üzerine kurmaya çalışıyor. Hürriyete dayanan kişilik mefhumunu geliştiriyor. Din duygusu, ilahi emirler halindeki vazifelerimizin bilinmesinden ibarettir. Eğer müspet dinler, kolektif olarak ele alınan insanlık için zaruri iseler, Kant'a göre seçkinlerin zihinleri basit ibadet ve ayinlere bağlananların zihinlerinden daha yüksek tabii bir din ahlakını kazanabilir. Kant burada İslamlıkla diğer dinleri mukayese ederken, onun tabii ve akli din olmak bakımından üstünlüğünü işaret ediyor: "İslam cesaret ve mertlikle temayüz ediyor. Zira imanını mucizelerle değil, zaferlerle yayıyor ve zahitçe cesarete dayanıyor. Bu mühim vasıf tabiatüstü tek Allah fikrini yayan kurucusundan ileri gelmektedir. Puta tapmaktan kurtulan bir kavmin asilleşmesi de bunda büyük amil olmuştur. İslam'ın ruhu iradesiz bir boyun eğişte değil, kutsal varlığa mutlak bağlanışta kendini göstermektedir ki, bu her şeyden önce asil ve yüksek bir temayüldür." Kant, genellikle müfrit kaideci dinlerin ibadet tarzına karşı menfi bir vaziyet aldığı halde, İslam dininin davranışından överek bahsediyor. [\[257\]](#)

Kant'ın rasyonel ilahiyata hücumu, din felsefesine ahlaki kişilik açısından yeni bir istikamet veriş genellikle din felsefesinin gidişine tesir etti. Ondan sonra filozoflar artık kolay kolay eski dogmatizme dönemediler. Kant'ın düşüncelerini basitleştiren İskoçya mektebi filozofları onu bir iman felsefesi haline koydular. Onlardan mesela Dugald Stewart ve Hamilton'a göre bilgi ve imanın sınırlarını ayırmalıdır. İman, bilginin ulaşamadığı mutlak sahasına çevrilir ve din bilgi üzerine değil,

yalnız iman üzerine dayanır. Bu imancı (fidéiste) felsefenin basitliği ve kolaylığından dolayı taraftarı çoktu. O da Kant gibi din felsefesinde ağırlık merkezi olarak özneyi alıyor, dogmatik felsefenin “mutlak” a dair bütün ispat şekillerinden vazgeçiyordu. Düşünmek tahdit etmektir. ^[258] Zihin bütün hükümlerinde sınırlar koymaktadır. Halbuki mutlak, mahiyeti icabı hudutsuz olan şeydir. Bundan dolayı da düşünülemez. Fakat ona nüfuz eden bizim başka bir melekemiz vardır: İman. Biz hudutsuz, sonsuz ve mutlak olan şeyi düşüneyiz, ama inanabiliriz. İnsan düşünce melekmesine cevap vermek üzere ilimleri, iman melekmesine cevap olarak da dini meydana getirmiştir. Bundan dolayı da ilim ve dinin sınırları kesin olarak ayrı kalacaktır. Aynı insanda hiçbir çelişme doğurmaksızın her ikisi yer bulabilir. İnsan düşünen, hüküm veren varlık olarak ilim adamı, fakat inanan ve “mutlak” ı kabul eden varlık olarak da din adamıdır. Bizim laboratuvarındaki şahsiyetimizle camideki şahsiyetimiz başka başkadır ve ikisi arasında hiçbir çelişme yoktur. İkisi de bizim iki melekemize, varlığın iki tarzına çevrilmiş iki tavrımıza karşılıktır. Asıl çelişme onların karıştırılmasından ileri gelir.

İman felsefesi, bilhassa din ve ilim mücadelesinin gerginleştiği pozitivizm cereyanlarına karşı en sağlam dayanak vazifesini gördü. Bir yandan ilimle din arasında çatışma ortadan kalkıyor, bir yandan da din kendine en emin psikolojik temeli bulmuş oluyordu. ^[259] Ortaçağda dinle felsefeyi uzlaştırmak için yapılan gayretlerin ne büyük güçlükler doğurduğunu yukarıda gördük. Dinin aklüstü (irrationnel) hakikati ile felsefenin akıl sahası nasıl uzlaşabilirdi? Bu ya mucize, vahiy ve harikalara dayanan dini hakikati akla indirmek, ilimle bir kılmak, bu suretle onun “harikalı” vasfını ortadan kaldırmaya varacak; yahut aklın rolünü son derecede daraltacak, hatta bizzat aklın “kutsal bir kuvve” derecesinde kendi mahiyetinden ayrılması suretiyle bu

vazifeyi gördüğünü söyleyerek onun mahiyetine aykırı hükümler verecekti. Nitekim İslam ve Hristiyan ilahiyatçıları hemen daima bu güçlükler karşısında kalmışlardır. Fakat “tabii bir din”, “fitri bir din” olduğunu tebliğ eden İslamiyet’ten^[260] ziyade Hristiyanlık bu güçlükler içerisinde bulunmakta idi. Çünkü İslamiyet’in esasında irrationnel prensip bulunmakla beraber, bütün din aklileşmiş bir sistem halinde ifade edilmektedir. Halbuki Hristiyanlık, prensibinde olduğu kadar gelişme tarzında ve neticelerinde de daima irrasyonel olarak kalmaktadır. Çünkü bu dinin esası hénothéisme yani, “çokta bircilik”tir. Allah’ın hem bir, hem üç sayılmasından ibaret olan bu dogma, akıl prensipleriyle tezat halinde bir paradoks olarak görünüyor. Allah’ın insanları günahlarından kurtarmak için insan halinde yeryüzüne inerek kendini feda etmesi bu paradoksun gelişmesidir.

7. Sübjektivist Din Felsefesi

İdealist metafizik Schelling ve Hegel’de ancak bu paradoksu açıklamaya elverişli yeni bir mantık, varlığın gelişmesine uygun “diyalektik mantık” kurmak suretiyle din felsefesi yaptı. Zıtların terkibinden ibaret olan bu yeni mantık, aynı zamanda Hristiyanlığın temelindeki “çokta bircilik” paradoksunu izaha çalışıyordu.^[261] Fakat Kant’la başlayan idealist felsefenin din meselesindeki asıl gelişmesi iki yoldan oldu: Birisi dini sübjektivizmi son haddine kadar götürerek Allah’ın metafizik mahiyetini değil, Allah’a çevrilen kulların inançlarını temel diye alıyordu. Bu yolda imancılıktan sonra atılan en mühim adım pragmatizm oldu. İkincisi Kant’ın saf akılda gösterdiğini bütün değerler sahasına yaymak suretiyle dini hakikatin, izaflılığını (relativité) devirden devire ve medeniyetten medeniyete değişen şekillerini incelemeye çalışan natüralist görüş oldu. Bugün her ikisinin örneklerine felsefede olduğu kadar din problemi ile meşgul olan psikoloji, sosyoloji, etnoloji mensupları arasında da rastlamakta olduğumuz için, burada sübjektif veya natüralist din felsefelerinin kısa tahlil ve tenkidini yapmak suretiyle evvelce tenkit ettiğimiz objektif ve dogmatik felsefeler karşısındaki yerlerini tayin etmiş olacağız.

William James, İnanmak İradesi, Tecrübe Felsefesi, Pragmatizm, Dini Tecrübenin Çeşitleri, Hakikat Fikri adlı eserlerinde pragmatizm diye tanınan bu yeni felsefenin din hakkındaki görüşünü izah etmektedir. Pragmatizme göre hakikat bütün değerler arasından bir değerdir. Değerler tecrübemize ve pratik faydamıza bağlıdır. Dini değer de öteki değerler gibi tecrübemizin doğurduğu bir şeydir: Bizi tatmin ettiği, bize başarı temin ettiği için ona inanırız. James’in bu yeni din felsefesi, biraz önce gördüğümüz gibi, Kant’tan çıkmaktadır. Kant, saf aklın tenkidini yaparken Allah’ı dogmatik olarak ispat edemeyeceğimizi, fakat ruhun ölmezliğine ve Allah’a inanmak

ihtiyacında olduğumuzu söylüyordu. Eski felsefe pratiği kuramdan, dini inancı metafizik bilgidен çıkarıyordu. Pragmatik felsefe ise kuramı pratikten, Allah'ın varlığını dini inançtan, bu inancı da “inanmak iradesi”nden çıkarıyor. Eskilerin dediği gibi objektif hakikat irademizi tayin etmiyor, tam tersine, irademiz objektif hakikatlere inancımızı doğuruyor. James'e göre inanmak iradesi daima varsayımlar koyar. Onlar ya canlıdır ya cansızdır. Varsayımların değeri tesir iradesini harekete getirmelerindedir. Varsayımlardan birini seçme durumunda kalınca canlıyı, mühim ve mecburi olanı, cansız, önemsiz ve ihtiyari olana tercih ederiz: “Nansen'in yerinde olsaydım ve size kutup seyahatine birlikte gelmenizi teklif etseydim, seçmeniz mühim olacaktı,” diyor. Zira bunun sonucu ya büyük bir kazanç yahut büyük bir kayıp olacaktı. Bu fırsatı kaçıran, en büyük mükafat ümidini de kaybetmiş olur. Pascal'ın “bahse girişme”sinde de (pari) pragmatizmi hazırlayan bir cihet var Pascal dini hakikat önündeki davranışımızın talih oyunu önündeki davranışımıza benzediğini söylüyor. Allah'ın varlığına inanmaya veya inanmamaya mecbursunuz. Hangi tarafa gideceksiniz? İnsan akli hiçbir şeyi tayin edemez. Sizinle şeylerin mahiyeti arasında bir nevi kumar oynamaktadır: Bu kumar yazı ve tura oyunudur. Tura veya Allah'ı almakla elde edeceğiniz kazanç ve kaybı hele bir tartınız! Kazanırsanız, ezeli saadet ve rahmeti kazanacaksınız. Kaybederseniz, her şeyi kaybedeceksiniz. Yalnız birisi Allah'ın varlığı lehinde olan sonsuz talih olsa, onu tercih etmelisiniz. Çünkü sonsuz kazancı mahdud olanlara tercih ediyorsunuz. [\[262\]](#)

Fakat James'e göre bu tarzda mekanik bir hesaptan iradi olarak çıkan bir iman, bize asıl imanın aradığı özden (mahiyetten) mahrum görünüyor. Biz Allah'ın, yerinde olsaydık bu tarzda inananları reddetmekten belki de zevk duyardık. Pascal'ın seçmesi belli ki, canlı bir seçme değildir. Bizi çekmeyen bir iman, mesela Budizm için de aynı şeyleri söyleyebilir, fakat

ona meyletmeyiz. Bu bakımdan, imanı “keyfi irade”ye dayandırmak budalaca bir harekettir. Fizik ilimlerin bütün keşifler ve kuramlarını düşünürsek, buna inanmakta iradenin seçme ve kararının rol oynadığını kabul etmek, rüya görmek gibi bir şey olurdu. İlim yolunu tutanlar bunu kesin olarak reddederler. Fakat inancımızı tayin eden keyfi irade değil, bütün bir amiller toplamıdır ki, içine korku, ümit, peşin hükümler, ihtiraslar, taklit, taraflılık zihniyeti, kasıt zihniyeti, çevrenin, tefsirleri, her şey girer. Balfour’un tabiriyle bunlara “manevi iklimden gelen otorite” denebilir. Bunlar varsayımlarımızı mümkün veya imkânsız kılarlar. Üniversitelerimizde biz molekülle, enerjinin saklı kaldığına, demokrasiye, terakkiye, Allah’a ve dine inanıyoruz ve bütün bu inanışlar buna layık bir sebebe dayanmıyor.

“O halde inanmak nedir? Bir hakikate ihtiyacımız var. Tecrübelerimizin, tetkiklerimizin vaziyetimizi mütemadiyen düzeltmesini gerektiriyor. İnanmaya ihtiyacımız var. Kaidemiz, kullanmadığımız bütün olguları ve kuramları reddetmektir. Huxley’in anti-cléricalisme’i onun hayat anlayışının neticesidir. Neuman tam tersine, elini Katolikliğe uzatır ve bütün manevi ve fikri ihtiyaçlarını tatmin eden temeli orada bulur. Telepati meselesi apaçık görüldüğü halde, neden pek çok ilim adamı onu kabul etmiyor? Çünkü onlar ‘telepati doğru bile olsa’ âlimlerin onu yok farz etmek veya gizlemeye mecbur olduklarına kanidirler. Çünkü telepati tabiatın ahengini, kanunluluğunu bozacaktır; ilimlerinin temelini sarsacaktır. Aynı adamların telepatiyi ilmi yoldan keşfettiğini ve kullandığını farz edin. O zaman onu derhal kabule yanaşacaklardır. Mantıkçıların tabiatı bütün dağınıklık ve tutarsızlıkları ile beraber kendi mantıklarına sıkıştırmaları da aynı mahiyettedir. ‘Hakikat kriteri’ üzerinde şimdiye kadar uyuşulmamıştır. Bazıları onu idrakin dışına atıyorlar. İlham’da, vahiy’de, içtimai ve genel kanaatte arıyorlar.

‘Kalp mantığı’ veya ‘ırkın tecrübesi’ diyorlar. Bazıları bizzat idrakte görüyorlar: Mesela açık ve seçik fikirleri mütalaa eden Descartes böyledir. Yahut Thomas Reid’in (İskoçya mektebinden) ‘common sense’i, Kant’ın ‘a priori terkihi hükümleri’ de böyledir. Düşünülen nesnenin duyular vasıtası ile kontrolü, düşünce nesnelerinin kendi aralarında tam ve organik bir bütünlüğe sahip olmaları, tahkik edilen önermenin zıddını düşünme imkânsızlığı zaman zaman ileri sürülen kriterlerdir. Fakat hiçbirisi eskiden beri bilinen meşhur ‘objektif bedihilik’e ulaşamaz. Ancak o daima bir iştiaak, bir limit-kavram bir ideal olarak kalıyor. Biz ona doğru koşuyoruz ve asla ona tamamen ulaşamıyoruz.”^[263] İşte, James’e göre, tecrübeye dayanan ve inanma ihtiyacından çıkardığımız hakikat kriteri budur. James bu inanma kadrosu içinde mistiklerin tecrübelerini, ampirik psikolojiyi aşan bütün verileri, telepati, telekinezi tecrübelerini, hypnose ve telkin tecrübelerini, telepati kuramını, medyumların gösterdiği harikaları koyuyor. Belirli olmayan (indéfini) realitede tecrübemizin kavradığı ve inancımızı tatmin eden, doğru bulduğumuz bütün bu hadiseler ona dini âlemin kapıları olarak görünmektedir. Dini Tecrübenin Çeşitleri adlı kitabında bu âleme nasıl girileceğini daha etraflı anlatıyor.^[264]

Pragmatizmin din felsefesi dogmatizmin tam zıddı kutuptadır. Birincisi pratiği inanılan nesneden çıkardığı halde, ikincisi inanılan nesneyi pratikten çıkarmaktadır. Birincisinde din probleminde ağırlık merkezi aşkın nesne olduğu halde, ikincisinde inanan özne’dir. Fakat eski felsefenin bu suretle tersine çevrilmesi, bütün değerlerde olduğundan fazla dini değerde büyük bir sarsıntıya sebep olmaktadır. Aşkın nesne eğer yalnızca bizim inanma ihtiyacımıza bağlı ise, demek dinin temeli olan aşkınlık şuurun veya öznenin içkinliğine (immanence) indirgenmiş olacak, bu suretle zaten özneye, temelsiz ve ölümlü “ben”lere, onların değerlendirmelerine temel vazifesini gören

aşkın varlık doğrudan doğruya bu “ben”lere, bu ampirik öznelere dayanmak zorunda kalacaktır. Bu ise din felsefesini temelsiz bırakmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Fakat idealizmin müfrit sübjektivizme kadar varan bu çıkmazı, başka bir yönden pozitivizm ile birleşme istidadı gösterdi: O da Kant’ın rölativizminin gelişmesinden doğan ilim felsefesi oldu. Bu görüş bir yandan pozitivizm, bir yandan da natüralizm adları altında yeni doğan ilmi kuramları beslemekte idi. Eğer saf aklın ulaştığı son hükümler izafi hükümler ise ve bütün değerlerin saf aklın tenkidinden geçirilmesi lazım gelirse, buradan anlaşılır ki, bütün değerler sahasında verdiğimiz hükümler izafidirler. Eğer saf aklın konusu tabiat ise, bütün değerlere de tabiat hadiselerinin bir nevi gibi bakmak mümkün olacaktır. Bu suretle bir ahlak veya sanat rölativizmi yanında, bir de din rölativizmi doğdu. Dini bir tabiat hadisesi gibi ele alan bu görüşün yaptığı bütün denemeleri, bunların başarısızlıkları ve çelişmelerini burada kısaca gözden geçirelim.

8. Natüralist Din Felsefeleri

Ampirist kuram, üstün insani değerlerin aşağı tabiat olaylarına indirgenmesi için başlıca gayretlerin kaynağı vazifesini görmektedir. Locke'un şuuru "boş levha" (tabula rasa) sayarak şuur muhtevasının tecrübeden ve dış âlemden geldiğini postulat olarak koyduğu zamandan beri, ampirizm bu tarzda izahlara zemin hazırlamış bulunuyordu. Hume'un şüpheciligi bu zemini derinleştirdi. Fakat bilhassa pozitivizm Fransa'da ve Almanya'da yayılmaya başladığı 19. yüzyıl ortalarında bu yeni açıklama denemeleri birbiri ardından geldi. Taine, ilmin her şeyi açıklayacağını ve "dinin müphem kanaatlerinin yerini bir gün tamamen ilmin açık ve kesin fikirlerinin alacağını" söylüyordu. [265] Renan, ilmin İstikbali adlı eserinde yarınki ilmin metafizik düşüncelerin, tabiatüstü inançların yerini alacağını ilan ediyordu. [266] Bu devir ilme güvenin ifrat derecesinde geliştiği ve her şeyin teknikten ve ilimden beklendiği devirdi. Fizik ilimlerdeki başarı gözleri kamaştırdığı için, onun benzerlerinin insan ilimleri sahasında da bir gün yapılabileceğine inanıyorlardı. [267] Wundt'a göre bütün dinler ve itikatların köklerinde psikolojik vehimler, peşin hükümler, henüz olgunlaşmamış insan ruhunun müphem görüşleri yer almaktadır. 19. yüzyıl materyalizminin tanınmış düşünürlerinden Louis Buchner'e göre, "İrade, şuur dışı, asıl-şey, universal ruh, âlemin akli vs. diye türlü isimlerle filozofların ileri sürdükleri ve bilgi sınırları dışında bıraktıkları esrarlı kâinat, hakikatte dinlerin Allah'ının yerine konmuş metafizik isimlerden başka bir şey değildir." Bu asır başlarına kadar gittikçe yayılmakta ve yerleşmekte olan bu kanaat esasında dinsizlik (athéisme), tanrısızlık fikrinde birleşiyor ve Auguste Comte'un "Üç Hal Kanunu"nun kuvvetli tesiri ile bütün insani değerleri müspet ilmin ışığı altında aydınlatmak istiyordu.

Bu görüşler de türlü şekillerde ifade edildi: a) İlk göze çarpan, dinin tecrübe yetmezliğinden doğan bir illüzyon olduğu kanaatidir. b) Fakat bazıları bu iptidai görüşle kanmıyorlar, dini teessüri hayatın itkilerinden ve taşkınlıklarından doğan bir duygu tarzı diye anlıyorlardı. c) Nihayet bir kısmı da zihni ve teessüri (psikolojik) izahlarla yetinmiyorlardı. Onlara göre din içtimai baskının, kolektif heyecanın eseridir. Hasılı bütün bu natüralist açıklama şekilleri, dine bir illüzyon gözüyle bakmakta birleşiyordu: 1) Din, gerçeğin görülmemesinden ibaret zihni bir illüzyon'dur. 2) Aldatıcı ümit halindeki teessüri bir illüzyon'dur. 3) Yahut eylemin aceleciliğinden ileri gelen pratik bir vehimdir, bir illüzyon'dur. 4) Nihayet terbiye ve atavizm ile birleşen ve devam eden içtimai bir illüzyon'dur diyorlar ve bütün bu vehimlerin ilimle açıklanabileceği ve dağıtılacağına inanıyorlardı. Pozitivizmin kendi kendine yettiği, tam bir emniyetle her şeyi izah gücünde olduğuna inandığı ve fizik ilimlerdeki başarıyla sarhoş olan ilim adamlarının da bu sarhoşluk içinde bütün problemlere saldırdıkları ve tahrip ettikleri bu devirde, insanlardan pek çoğu iddiaların vaat ettiği sonsuz keşifler ve aydınlatmaları beklemekte idiler. Vaatler yakın senelere kadar devam etti. Kuram kuramı kovaladı. "Müspet ilim" adı altında yapılan gayretlerden çoğu, çok mahdut birkaç hadiseye ait yarı doğru gözlemi "tefsir" yolu ile derhal tetkik edilmemiş bütün sahalara yayarak acele tamimler yapmaktan ileri gidemedi. Bu yüzden ömürleri çok kısa oldu. Kuram kuramı kovalıyor ve birinin verdiği acele ve yanlış hükümler öteki tarafından yıkılmakla beraber, hemen eskisinden farksız yeni bir hatalı genelleştirme onun yerini tutuyordu. Bu kuramlardan çoğunun tenkitleri bundan dolayı bizzat onların rakipleri tarafından hazırlanmış bulunmaktadır.

Başlıca üç tip kuram karşısındayız: A) Dini inancı müspet ilimle açıklamak isteyen spekülâtif kuramlar; B) dinamik

kuramlar; C) İhtimai veya sosyolojik kuramlar.

Spekülatif kuram deyince dini (dini inanç, mutlak ve dini sezgi vs.) idrakin belirli bir tarzı ile, hayal gücü ile nihayet ampirik akıl ile açıklamaya çalışan görüşleri anlıyoruz.

a) İdrak kuramı Max Müller tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre her idrakte daima sonlu veya sınırlı olan şeyler, sonsuz ve sınırsızla çevrelenmiş bulunmaktadır. Bir ev, bir insan veya bir peyzaj idrakinin çevreleri daima sonsuza ulaşır. Sonsuzun idraki dini doğurur. Sonlunun arkasında, sonlunun ötesinde, sonlunun içinde daima sonsuz vardır. [\[268\]](#) Fakat bu tezin müdafaası imkânsızdır. Çünkü idrakte işaret edilen sonsuz, dinlerin kalitatif sonsuzundan tamamen farklıdır. Bir sayı serisi de sonsuz olabilir; fakat sonlu olan sayılardaki vasıflar sonsuzda aynen devam ettiği için onda beklenmedik, harikalı, üstün hiçbir cihet yoktur. Bundan başka iptidai insan sonsuzu idrak edemez. Guyau'nun gösterdiği gibi iptidainin kâinatı daima sonludur. Onun perspektifi adeta "eliyle tutacağı" bir yerde biter. [\[269\]](#) Sonsuzun tasavvuru çok güçtür ve fikir tarihinde yeni bir hadisedir.

b) Hayal gücü ile dini açıklamak isteyen görüş ötekinden biraz daha ileri görünür. Yaratıcı hayal gücü gerçeği idealleştirir, eksiklerini tamamlar, onu olduğundan büyük ve kuvvetli görür. Gerçek varlıkların üstünde, onlardan daha kuvvetli, daha mükemmel, daha olgun ikinci kopyalarını yapmak suretiyle tabiatüstü âlemi kurar. Bu suretle iptidainin hayal gücünden doğmuş olan mythos'lar meydana gelmiştir. Fakat rüya ile dini izah etmek isteyen bu görüş hayallerin kararsızlığı, müphemliği, kaçıcılığı karşısında üstün âlemin sabitliği, metinliği ve mükemmelliğini nasıl izah edebilir? Böyle düşünenlerden bir kısmı da yine hayal gücünden çıkmak üzere ilk dinlerin animiste olduğunu iddia ederler. Onlar bütün dinlerin kökünde ruhların bulunduğunu ve ruhların da rüya ve ölüm hallerini kendi hayali

ile tefsir etmek isteyen iptidainin zihninde doğan müphem bir “sanı”dan ibaret olduğunu söylerler. Frazer ve Tylor tarafından müdafaa edilen bu fikir bugünkü etnoloji ve antropoloji delilleriyle teyit edilmemektedir. [270] İptidai dinlerde polydémonisme değil, tam tersine, tektanrıcılığın olduğunu gösteren birçok misaller veriyorlar. Andrew Lang, Frobenius Graebner, Koppers, Schmidt, Le Roy vs.’nin verdikleri bilgiler bu animist tezi yıkacak mahiyettedir.

c) Ampirik akılla dini kâinat görüşlerinin uyandığını ileri süren tez J.M. Guyau’ya aittir. [271] Ona göre din ilimden önce tabiatı izaha çalışmıştır. Her dinde tabiata ve şeylere ait akli bir açıklama denemesi vardır. Fakat tecrübe yetmezliğinden ve tabii münasebetlerin meydana çıkarılmamasından dolayı, yetmez ve zayıf olan bu açıklamaların yerini ilim almış, onları lüzumsuz bırakmıştır. Fakat bu görüşün müdafaası da ötekiler kadar imkânsızdır. İptidainin davranışı akılla izah edilemez. İptidainin dünyaya rasyonel bir tarzda bakması şöyle dursun, bizimkinden farklı bir mantığı olduğu, hatta bizim için mantıksız görülen bir düşünceye sahip olduğunu görüyoruz. Bütün dinlerde “kutsallık” fikri temel vazifesini görmektedir. O ise mahiyetçe akılüstüdür ve akla indirgenemez.

Tabiatçı kuramların ikinci zümresi “dinamik” olanlardır. Böyle düşünenler maddede, hayatta, şuurda, cemiyette en yakın ve ortak prensibin enerji veya kuvvet olduğuna kani olanlardır. Vakıa onlar da enerjiyi muhtelif şekillerde anlamaktadırlar. Bazıları bunu maddenin özel bir hali gibi görerek diğer enerji nevelerini ona indirgerler. Bir kısmı hayati enerjiyi maddi enerjiden ayırırlar. Bir kısmı içtimai ve ruhi enerjiyi maddi enerjinin istihalesinden doğmuş yeni şekiller gibi görürler. Kuramlar arasında farklar daha çok buradan ileri gelmektedir.

1) Dini kâinatı insan vasıtası ile izaha çalışan

Feuerbach'ın materyalizmi bunların birincisidir. Feuerbach'a göre din insanın yarattığı bir eserdir. İnsan kendi kuvvetlerini kendi dışında büyüterek, idealleştirerek onlara tapmaktadır. Bütün dinlerin kökleri anthropomorphe'tur. Hepsinde insan gücünün üstünleştirilmesi hali vardır. Tevfik Fikret'in Tarih'i Mukaddes'inde şu mısra bunu ifade etmekte idi: "Putunu kendi yapar, kendi tapar."

Bu kuram dinlerin yalnız ilkçağda gördüğümüz anthropomorphique şekilleri için doğru gibi görünebilir. Önce bunların dinler tarihinde yalnızca bir merhale olduğunu, ondan önceki ve ondan sonraki dinlerde anthropomorphisme'in bulunmadığını unutmamalıdır. Bundan başka insanın kendi eserine ibadet etmesi hiçbir suretle anlaşılamaz. Bütün dinlerde yalnız insanı değil, çevredeki şeyleri, şuuru aşan bir varlık inancı hâkimdir. Kutsal varlık her yerde yaygın, fakat her şeyin üstündedir. Böyle olduğu içindir ki, her şey onun önünde silinir. Herkes ona eğilmeye, sığınmaya kendini mecbur görür. İnsanın kendi kendini bu yaygın ve aşkın varlık haline getirmesine ne lüzum, ne de imkân vardır. Kudretli hükümdarın iradesi vakıa insanları aşarsa da, ölümlülük onu başka insanlara hemen bağlayacaktır. O, kudretli olduğu için değil, kutsal varlıklara karıştığı için (yani ölümünden sonra) tanrılaşabilir. İnsan, dini açıklamak şöyle dursun, din ve kutsallık insanı ve insani şahsiyetin üstünlüğü ve kutsallığını açıklar.

2) Ötekenden bir derece daha geniş olan, büyü kuramıdır. Bu görüş ayrı ayrı yerlerde Preuss, King, Vierkandt, Hubert, Mauss,^[272] Marett, Lehmann vs. taraflarından ileri sürülmüştür. Aralarındaki farklara rağmen, birçoğunda ortak olan fikre göre büyü bir nevi "teknik"tir. Adi teknikteki mekanik ve iradi tesir yerine, burada sempatik (yani özne ile nesne arasındaki teessüri ve heyecanlı) bir sebeplik fikri geçmiştir. Büyü (veya sihir) şeyler üzerine manevi vasıtalarla tesire çalışır.

Tekniğin henüz zayıf bulunduğu devirlerde insanlar büyü vasıtası ile onun yerini tutmaya çalışmışlardır. Taklidi (mimetik) hareketler, jestler ve fiiller büyüünün tesir vasıtalarıdır. Din büyüden doğar. Büyü esrarlı ve teessüri vasıtalarla bazı tabii olayları doğurmaya, uyandırmaya çalışır. Halbuki din ayinler ve dualar vasıtası ile üstün varlıktan “münacat”ta^[273] bulunur. Fakat bu kuram da birkaç bakımdan sakattır. Önce, din bir bilgi başlangıcı veya yarım bilgi değildir. İptidainin din ve sihir (veya büyü) dışında realist teknikleri de vardır. Onların zihniyeti ve vasıtaları büsbütün başkadır. Sonra, dini büyüden çıkarmak yanlıştır. Dinde daima üstün bir âlem vardır. Üstün veya aşkın âlem bu âlemi kuşatmaktadır. Dua, münacat, ibadet ona çevrilmiştir. Böyle olduğu içindir ki, büyü onun yardımı ile bazı pratik faaliyetlere girebilir. Yani dini büyüyle açıklamak şöyle dursun, büyüü anlamak için dini inançların mevcut olması ve aşkın varlığa teveccüh edilmesi lazım gelir.

3) Marksizm ötekilerden daha cüretle dini sınıf mücadelesinin eseri olan bir üstyapı hadisesi diye tarif etmektedir. Marx’a göre din, ezenlerle ezilenlerden ibaret olan cemiyette ezenlerin ezilenleri uyuşturmak için kullandıkları bir nevi afyondur.^[274] Bu tarif dinamik kuramlar arasında en hatalısıdır. Din yalnız sınıf mücadelesinin olduğu yerde meydana çıkan geçici bir hadise değildir, insanlık kadar eskidir, her yerde vardır. İptidailerde henüz içtimai sınıflar mevcut olmadığı halde din vardır; hatta bütün içtimai hayatı kuşatmaktadır. Marx’ın temel hadisesi saydığı iktisadi-teknik faaliyet de onun içindedir ve onunla ifade edilmektedir. Sınıfları ortadan kaldırdıklarını iddia eden Sovyetler arasında da din kuvvetini muhafaza etmektedir. Bütün dinlerde yardım, kardeşlik, tesanüt fikirleri esaslı rol oynar. Bilhassa evrensel dinlerde bunların rolü daha barizdir. Engels vakıa bu fikirleri Aile ve Mülkiyetin Menşei adlı kitabında bazı etnologlardan

faydalanarak tamamlamaya çalışıyor ve iptidailerdeki dinlerden bahsediyor. Fakat onun açıklamaları da aynı dar görüşün içinde bulunduğu için büyük bir değişiklik yapmış değildir. Bu etnologların eserleri bugün için artık muteber olmadığı gibi, Engels'in açıklaması da aynı egoizm temeline dayanan ve aynı "aldatıcı ideoloji" peşin hükmünden hareket eden yanlış bir düşünce yolunda gelişmektedir.

4) Enerji kuramlarından daha yenisi Freud tarafından yakın zamanlarda ileri sürülen cinsî içgüdü (libido) kuramıdır. Freud, ruhi hayatta meydana çıkan bazı anormallikleri complexe adını verdiği bir içgüdü düğümlemesi ile izaha başlamış ve bu düğümü çözmek için de kendine mahsus "psikanaliz" dediği bir tedavi metodu teklif etmişti. Bu yoldaki ilk başarıları ona cesaret verdikçe, gündelik hayata ait bazı sürçmeleri (lapsus), rüyaları da aynı metotla açıklamaya kalktı. Bu suretle şuur yüzünde cereyan eden hadiselerin altında onlardan çok zengin bir derin ruhi hayatın bulunduğunu ve asıl dramın orada cereyan ettiğini söylediği için buna "derinlik psikolojisi" de denmektedir. Fakat Freud bununla kalmayarak rüyaların ve mitolojinin sembollerini aynı metotla açıklamaya devam etti. Totem ve Tabu adlı kitabında dinin de esasen şuurdışında teşekkül eden bir complexe'in sembolleşmesinden ibaret olduğu hükmü vardır. Freud'un açıklamasında kullandığı başlıca teknik şudur: İnsanda nefsi koruma ve çoğalma içgüdüleri çatışma halindedir. Çoğalma içgüdüğü küçük çocuğun şuurdışı temayüllerinden başlayarak cinsî müphem temayül halinde gelişirken daima nefsinin korumanın utanma, nefret gibi duyguları ile karşılaşır. Onlar tarafından baskıya konur. Bütün düğümleme işte bu "itiliş"ten (refoulement) ileri gelir. Fakat şuurdışında biriken temayüller, sansürün gevşediği zamanlarda (uyku, hastalık vs.) semboller, hayaller halinde şuur yüzüne çıkarlar. Rüya, psikoz ve sürçme şekillerindeki bütün aşağı dereceden tatminlerden başka, bir de

bu temayüllerin yükselmesinden (sublimation) ibaret olan ikinci bir tatmin şekli vardır. İşte sanat, ahlak ve din gibi bütün insani değerler Freud'a göre bu "yükselme"nin eseridirler. Fakat değerleri alçaltmak ve hayvanlaştırmaktan ibaret olan bu yaygın-moda kuramın manevi zararlarından başka, son derecede zayıf bir temele dayandığını da hemen işaret edelim. Düğümlenmeyi doğuran çatışkan iki içgüdü bütün hayvanlarda mevcuttur. Fakat onlardan hiçbirinde ne rüya, ne psikoz, ne düğümlenme, ne iç kıvrıntısı, ne de yükselme cereyan etmemektedir. Yükselmenin olması için temayüllerin yükseleceği bir hedefin zaten mevcut olması lazımdır. Aksi halde buna yalnızca sapma veya yol değiştirme denebilir ve bu suretle de hiçbir düğümlendirme açıklanamaz. Eğer temayüllerin kendine çevrildiği bir hedef varsa, o halde itilişin bu hedeften ileri geldiğini, savaşın iki içgüdü arasında değil, üstün benlik (super ego) ile aşağı benlik (ego) arasında olduğunu kabul etmek lazım gelir. Nitekim bu düzeltme sonradan Jung tarafından yapılmış, Freud'un kuramında müdafaası imkânsız cihazlar ortadan kaldırılmıştı. Fakat üstün benlik nedir? O bizim manevi varlığımız, bize, "Yapma! kendine hâkim ol!" diyen kuvvet midir? Eğer böyle ise, bunu zaten eskiden mutasavvıflar "nefs-i levvâme" diye tarif etmekte ve aşağı benliğimize de "nefs-i emmâre" diyerek mücadeleyi ikisi arasında görmekte idiler. Hasılı, Freud'un kuramı adileştirici ve yıkıcı olmaktan başka, bu şekli ile hakikatle de hiç alakası yoktur.^[275]

5) Nihayet bütün bu görüşleri birleştiren veya onlardan birkaçını bir araya getiren sentetik enerji kuramlarıyla karşılaşırız. Bunlar dinlerde "ilahî ve kutsal"ın temelli bir rolü olduğunu ve başlıca vasfının insanlara, zümreye, şeylere sirayet olduğunu ve bu yaygın kuvvetin bütün varlıklara can ve hareket veren bir enerjiden ibaret olduğunu söylüyorlar. Mesela Marett'e göre dinleri açıklayacak "iptidai enerjetik"tir. Durkheim'a göre

“kolektif tasavvur”da yaygın bir enerji olarak görülen “mânâ”dır. Leuba’ya göre “iptidai vitalizm”dir. Bu görüşler hakkında da daha önce söylediklerimizi tekrar edebiliriz.

9. Sosyolojik Din Kuramları

Natüralist din kuramlarından üçüncü tipi içtimai kuramlar teşkil eder. Bunlar ya fertler arası psikoloji, zümre psikolojisi veya içgüdülerden cemiyete doğru gelişmeyi açıklayan evrim kuramı, yahut da doğrudan doğruya sosyolojik kuram şeklinde ifade edilmişlerdir. İçtimai psikoloji Gabriel Tarde ve Wundt'dan beri dini açıklamaya çalışıyor. Tarde'a göre din de diğer müesseseler gibi, önce bazı insanlar tarafından icat edilen, yaratılan değerlerin, sonradan başkaları tarafından taklit edilmek suretiyle yayılmasından doğmuştur. Fakat Durkheim'ın gösterdiği gibi taklit, cemiyeti izah etmek şöyle dursun, ancak cemiyet tarafından izah edilebilir.^[276] Bir şeyin taklit edilebilmesi için belirli çevre şartları lazımdır ki, bunlar da cemiyetten ibarettir. Aynı kültür veya teknik seviyesinde olan cemiyetler arasında taklit yapılabilir. Taklidin hududu cemiyetlerin de hudududur. Bundan başka her şey her yerde icat edilemez. İcadı anlamak için mucidi yetiştiren şartları bilmek lazımdır. Afrika kabileleri arasında bir Marconi yetişemez. Eğer icat-taklit kuramı doğru değilse, onun din hakkındaki açıklamaları da doğru değildir. Bütün bu söylediklerimizi dinlerin doğuşu ve yayılışı için de söyleyebiliriz. Wundt veya Le Bon gibi cemaat psikologları daha kolay anlaşılabilir. Fakat onların açıklama tarzlarından birçoğunu yukarıdaki kuramlar arasında gördüğümüz için tekrar dönmüyoruz.

Spencer ve onu takip eden bazı sosyologlar içgüdüler ve temayüllerin evrimi ile içtimai hayatın kompleks şekillerini anlamaya çalışmaktadırlar. Fakat bu araştırma bazı dinlerin açıklanmasında yenilik getirmiş değildir. Bunlar daha ziyade Tylor ve Frazer'in ferdi psikolojiye dayanan kuramlarının gelişmesinden ibarettir. Asıl sosyolojik görüş bütün orijinallliği ile Emile Durkheim tarafından ifade edilmiştir. Durkheim, pozitivizmin din sahasındaki son sözü sayılabilir. Sosyoloji

Metodunun Kaideleri'nde ortaya koyduğu prensiplere sadık olarak din hadisesini en mühim eseri olan Dini Hayatın İptidai Şekilleri'nde tatbik etti. Durkheim, doğrudan doğruya iptidailer arasında yaşayarak şahsi gözlemler yapmamakla beraber, bu konuda yapılmış bütün araştırmaları topladı. Bilhassa Spencer ve Gillen adında iki etnologun Avustralya klanlarına ait tetkiklerine dayanarak dinlerin doğuşu hakkındaki kuramını ileri sürdü. Bunun için de önce Max Müller'in naturalisme, Frazer'le Tylor'un animisme diye tanınan kuramlarını tenkit etti. Ona göre dinler asla ferdi psikoloji ile açıklanamazlar. Bu kuramların bütün kusuru bu yanlış denemeden ileri geliyordu. Din en orijinal ve asli içtimai hadisedir. Durkheim, din hakkında ileri sürülmüş muhtelif tarifleri gözden geçiriyor: a) Dini Allah fikri ile tarif etmek yanlıştır. Çünkü iptidai dinlerde Allah fikri yoktur. Ayrıca Budizm gibi bazı evrensel dinler de bu fikirden mahrumdur diyor. b) Dini tabiatüstü âlem ile tarif de doğru değildir. Çünkü tabiatüstü âlem bütün dinlerde yoktur. Yalnız yüksek dinlere mahsustur. c) Dini tabiatın mistik bir tarzda tefsiri diye tarif edenler de hata ederler. Fakat tabiattan aldığımız intibalar değişiktir. Birçok dinlerde tabiat sonradan yaratılmıştır. Bu eksik tarifleri bir yana bırakarak Durkheim dini sosyoloji dili ile şöyle tarif ediyor: Bir dinde iki esas vardır, itikat ve ayin. Birincisi tasavvurlara ve fikre, ikincisi hareket tarzlarına aittir. Her ayin bir itikadın dış ifadesidir. İtikat bütün şeylerin "kutsal" ve "kutsaldışı" diye sınıflandırılmasından ibarettir. Ayin ve minsekler de ona bağlı olarak kutsal ve kutsaldışı ayrılışına bağlanırlar. Bir din, Durkheim'a göre kutsal, yani ayrılmış ve yasak edilmiş şeylere ait ve sâliklerini ümmet (cemaat) denen manevi bir birlik içinde toplayan itikatlar ve amellerin sistemidir.

Durkheim'ın kuramı öteki natüralist açıklamalardan üstün bir değerdedir. Önce ferdi psikolojiye ait izahlardan

kurtulduğu, sonra da dinin en ortak ve en genel vasfı olan “kutsallık” mefhumu üzerinde durduğu için bu kuramın meziyetini kabul etmek lazımdır. Fakat hemen ilave edelim ki, bu kuramın da tahlil edilince, ötekilerden mahiyetçe farksız olduğu görülecektir. Durkheim, aslında içtimai olan dinin doğuşunu şöyle bir varsayımla açıklamak istiyor: Kutsallık, bir zümre fertlerini bazı hayvan, bitki ve eşya nevilerine bağlayan cevher birliğidir (consubstantialité). Bu mevcutlar ve bu şeylerdeki ortak cevhere onlar “mânâ” diyorlar. İptidailer acaba neden eşyayı ve insanları birbirine bağlayan görünmez bir kuvvet, bir mânâ tasavvur ediyorlar. Durkheim’a göre bunun sebebi insanları gündelik hayatları üstüne yükselten, onların ruhça birbirlerine bağlanmalarına sebep olan kolektif bir heyecanı yaşamalarıdır. Bu heyecan sırasında iptidailer kendilerini sürükleyen bir kuvvetin bulunduğunu hissediyorlar. Kolektif heyecan geçtikten sonra bu kuvvet azalıyor, ama her seferinde tekrar canlanabiliyor. Öyleyse taşkınlık sırasında meydana çıkan, kendilerinde, hatta civarlarındaki eşyada görülen bu kuvvet iptidailerin dokunduğu şeylerden farklı, onlara üstün ve yaygın bir kuvvet olmalıdır: İşte kutsallığın menşei budur: Fakat kolektif heyecan neden insanlardan başka canlılara, hatta cansız şeylere geçiyor? Bütün civar dünya ile neden bir cevher birliği kazanıyor? Bu kuvvet neden dünyaya ait şeylerden kesin olarak ayrılmıştır? Yani pak ve napak (pur ve impur), kutsal-profan ayrılışının sebebi nedir? Bu kuvvette neden hem çarpıcı hem çekici, hem iyi hem kötü çift vasıf ayrılmamış olarak (ambivalence halinde) birleşmiştir? Bu noktalar yalnızca “kolektif heyecanın hatırlanması” ile açıklanabilecek gibi görünmüyor. Bundan başka etnologların araştırmaları totemik denen bu iptidai zümreler içerisinde dahi, totemler ve ruhlar dışında bir üstün, varlık, bir Tanrı fikrinin olduğunu, duanın daima ona tevcih edildiğini göstermektedir. ^[277] Totemlere asla

dua edilmiyor. Onlar yalnızca kendilerinde kutsallık yayılmış olan ferdi eşya olarak dini inanış içine giriyorlar.

Durkheim, kolektif heyecanla kutsallığın doğuşunu açıklamaya çalışırken, varsayımsal olarak iptidailerde cinsî taşkınlıklar, harp, hasat ve bitkilerin üreme zamanları gibi zümreyi harekete geçiren, coşturan, gündelik dağınık hayatlarından farklı, kesif bir hayat yaşamalarına sebep olan vital amilleri sayıyor. Eğer kutsallık bu suretle doğuyorsa, mânâ'nın köklerinde kaba "hayati enerji"nin bulunması lazım gelir ve böylece bu kuram da öteki enerji kuramlarından farksız demektir. Eskiden Haepe, daha sonra Dulaure tarafından müdafaa edilen, Darwin'in de maymundan insana geçişi izah için yardımcı varsayım olarak başvurduğu bu cinsî taşkınlık fikrinin Freud tarafından yeni bir deneme tecrübesi içinde tekrar ele alındığını yukarıda görmüştük. Durkheim'ın kolektif ruhçuluk kuramı, köklerinde bu vital enerjiye dayanmak zorunda kaldığı için, ötekiler hakkında yaptığımız tenkitleri kısmen ona da tevcih edebiliriz. Öte yandan bu kuram dini hayatı kolektif tecrübenin yanlış bir tefsiri saymaktadır.

Eğer din hayatı bizim ortak heyecanımızdan ibaret olduğu halde, iptidainin tahlil yetmezliği bunun şuuru, cemiyeti ve bütün varlığı aşan esrarlı bir kuvvet şeklinde tefsirine sebep oluyorsa, bu kurama göre "işin aslı" anlaşıncı, artık yanlış tefsiri terk etmek ve yerini pozitif cemiyet duygusuna bırakmaktan başka iş kalmıyor. Böyle bir görüşün vaktiyle spekülatif kuramlardan, mesela Guyau tarafından ileri sürülen "yanlış tefsir"den farkı kalmadığı için, aynı tenkitleri bunun için de tekrar edebiliriz. "Kolektif heyecan" son tahlilde psikolojik olduğu için, Durkheim'ın din kuramı psikolojik ve sübjektif ve bundan dolayı da dinin temeli olan aşkın varlığı inkâra giden bir kuramdır. Orada din problemi ontolojik mânâsını kaybederek, yalnızca gnoséologique bir mânâ alır. Böyle bir tahlil ise dine

değil, ancak dindar insanın sübjektif davranışına aittir. Bu inkâr o derecede açıktır ki, Allah’la cemiyeti aynı saymaya kadar varır. [278] Materyalist kuramlarla karşılaştırılınca, üstün görülen psikolojik ve sosyolojik kuramlar da, sonunda onlar gibi ontolojik ve realist din fikrine cevap vermedikleri için problemi ya ortadan kaldırmakta yahut ferdi veya içtimai şuura indirgemektedirler.

10. Dogmatik ve Natüralist Kuramların Mukayesesi

Dogmatik metafizik ile natüralist kuramlar tamamen zıt istikametlerden hareket etmekle beraber zihniyetleri aynıdır: Birincileri dini nesne açısından ele alıyorlar; ikincileri tam tersine dini özne açısından tetkik ediyorlar. Fakat her ikisi de (biri ontolojik, öteki ilimci metodu kullanmakla beraber) akılcı ve dogmatiktirler. Yani her ikisi de her şeyin akıl prensipleriyle bilinebileceğine kanidirler. Dogmatik metafizik bu kanaati bütün varlığa yaydığı halde, ilimci felsefe onu yalnız duyu verileriyle sınırlı olan bilgi sahasına hasreder. Birincisine göre Allah'ın varlığını akli ve dogmatik olarak bilebiliriz. İkincisine göre Allah hakkındaki düşüncemizi akli ve dogmatik ilim metotları ile açıklayabiliriz. Dogmatik metafiziğin Allah'ı ispat için kullandığı soyut mantıki deliller nasıl gerçeğe bağlı olmadan işlediği için mantık oyunları (paralogisme) halinde kalmakta ve birbirini nakzette ise, akli ve dogmatik ilmin din hakkındaki izah denemeleri de birbirini nakzeden kuramlar halini almaktadır. Burada az çok temas ettiğimiz natüralist kuramlardan her biri ötekini reddetmekte, bununla beraber hiçbirini dini açıklamaya yetmemektedir.

Gerek dogmatik ontolojilerin, gerek rasyonel ilmi kuramların bu acizleri neden ileri geliyor? Bunun başlıca sebebi dini hakikatin rasyonel hakikate indirgenmesi için yapılan boşuna gayrettir. Dini hakikat akıl ve şuuru kuşatan aşkın varlığa, insanı ve âlemi ihtiva eden ve akılla kavranması mümkün olmayan varlığa ait hakikattir. Bundan dolayı dinin hakikatine bilgi hakikati değil, ancak iman hakikati diyebiliriz. Herhangi bir bilgi fiili ile dini hakikate, “mutlak” a ulaşmak için yapılan bütün gayretler başarısız kalmaya mahkûmdur. Bilgi, ister istemez “izafî” de sınırlı ve sonluda kalacak, mutlak ve aşkın varlığa çarpacak ve kırılacaktır. Fakat bilgi, bununla beraber hiçbir zaman aşkın varlığa çevrilmekten vazgeçmeyecektir.

Çünkü kendi kendisini kabul edişi, ancak sonsuzla, sınırsızla, mutlakla çevrildiğini kabul etmesinden ileri gelir. “Mutlak”ın ve sonsuzun inkârı bizzat “izafi”nin ve sonlunun da inkârı demektir. Mutlakla bütün alakalarını kesen bir felsefe, kendi temelini yıkmış ve intihar etmiş olan “mutlak şüphecilik”ten başka bir şey değildir ki, bu inkâr da şüphenin mutlaklığını koyduğu için yeniden “mutlak” a kapı açacaktır.

Bununla beraber gerek dogmatik, gerek rasyonel ilim kuramlarını dini hakikate yaklaşmak için asırlar boyunca mühim adımlar atmışlardır:

a) Önce dogmatik ontolojiyle bizim hakiki ontolojiye, irrasyonel varlığa imanla teveccüh etmemiz için zemin hazırlamışlardır. Akılla kavranması mümkün olmayan kuşatıcı varlığa nüfuz için aklın yaptığı bütün boşuna denemeler bir yandan akılla imanın sınırları meselesini meydana koymuş, bir yandan da irrasyonel varlık probleminin felsefede merkezi bir mahiyet kazanmasını temin etmiştir. Allah’ın akılla kavranamayan sonsuzluğuna doğru insan ruhunun yaptığı bütün hamleler, sonsuz varlık içindeki sonlu ve sınırlı varlık sahalarında da aynı neticeleri doğurmuştur: İnsanın irrasyonel olanı aklileştirmek için yaptığı bütün gayretler kuramları, sistemleri meydana getirmiştir. Bizim “izah etme ve anlama” dediğimiz yarım başarıların hepsi bu gayretlerin eseridir.

b) Sonra rasyonel ilim kuramları da sübjektif dini hakikate yaklaşmak için yapılmış türlü hamleler olarak görülmelidir. Bunların ortak neticesi de (en başarısız ve mayus şekillerinde dahi) dini inancın rasyonel bir sistem içerisine sıkıştırılamayacağı hakkındaki kanaattir. Ne biyolojik kuramlarla, ne psikolojik ve sosyolojik kuramlarla dini inancın mahiyetini tamamen kavramak kabil değildir. Bununla beraber bütün aklileştirme denemeleri dini, imanı anlamak ve izah etmek için meydana gelmiştir. İnsan zihninin irrasyonel imana

nüfuz için onlardan başka bir vasıtası da yoktur.

Bir yandan objektif, bir yandan sübjektif iki nüfuz tarzının bize öğrettiği mühim netice şudur: Dini hakikat aynı zamanda hem nesne, hem özne olarak ele alınmalıdır. Bu ise insan zihni için imkânsızdır. “Mutlak”ın bu çift manzarasından ya birine, ya ötekine doğru çevrilebilir: Ya dini nesneyi aklileştirmeye çalışırız yahut dini özneyi anlamak için türlü denemeler yaparız. Bu ise “mutlak”ı kavramaya manidir. Çünkü şuurumuzun bünyesi başka türlü davranmamıza elverişli değildir. Biz olayları zaman süresi içinde idrak ediyoruz. Şuur hallerimiz bu zaman seyrine bağlı sürekli bir oluşturdur. Bu oluşu asla bütün olarak kavrayamıyoruz: Yaşadığımız halin, geçmişin devamı olduğunu kabul etsek bile, geçmiş şimdiden ayrı olarak kalıyor. Hele, şimdi ile geleceği birbirine bağlayamıyoruz. Çünkü gelecek, beklediğimiz, ümit ettiğimiz, fakat “henüz gerçekleşmemiş olan” şeydir. Geçmiş ise hatırladığımız, fakat artık mevcut olmayan şeydir. Aynı sezgi içinde mevcut olmayan ile mevcut olanı nasıl birleştirebiliriz? Şu halde şuurumuzun bünyesi şimdiye ait olan sezgi (intuition actuelle) ile kanmaya mecburdur. Böyle olunca da bu sezginin şimdiyi aşan zaman-üstü varlığı kavraması imkânsızdır. Bergson din felsefesini böyle bir sezgiden çıkarmak istiyordu. Fakat bununla biz yalnız hayatın akışını, hayat hamlesini anlayabiliriz. Bu akış üzerine yükselerek, onu geçmiş ve gelecekte kuşatmak üzere bütünlüğü ile kavrayamayız. Şuur süresine ait ayrı ayrı sezgileri bir araya getirmek, oradan hiç değilse şuur ve hayatın “mutlak”ını bulmak da kabil değildir. Çünkü bu suretle elde ettiğimiz tek şey, muhtelif şimdiye ait sezgileri birleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Halbuki din problemi bahis konusu olunca, yalnız şuur ve hayatla değil, mutlak olarak varlıkla, bütün gerçek ve mümkün var olanları kuşatan sonsuz varlıkla temasa gelmemizi temin eden bir sezgi olmalıdır.

11. Dini Hakikatte Virtüel Sezgi

Ahlak bahsinde dokunduğumuz gibi aktüel sezgi insanüstü mutlak varlığı kavrayamaz. O ya özneye çevrilir ve yalnız hali, buna bağlı olan yakın geçmişi kavrar, gerçeğin bilgisi olur; yahut nesneye, geleceğe çevrilir, sezgi olmaktan da çıkarak geleceğin, idealin tasavvuru olur. Fakat bu sezgi ile bu tasavvuru aynı fiilde birleştirmeyiz. Bunun için, şuur halleri üstünde değişmeyen, zaman içinde lahzayı, hareket içinde sükûnu kavrayacak bir başka yetiye (faculté), yaşanmış tecrübe ile kavranan, gerçekte ideali birleştiren virtüel sezgiye ihtiyaç vardır. Virtüel sezgi yaşanmış ve yaşanacak gerçek ve mümkün hallerin aynı lahzada, aynı şuur fiilinde kavranması demektir. Bu acaba mümkün müdür? Psikolojik tecrübe buna “hayır” diye cevap verir. Çünkü biz yalnız şuur süresi içinde yaşıyoruz ve yalnız orada tecrübe yapabiliriz. Fakat biz “hal”de değişen şuur sürecini değil, değişmeyen varlığı da yaşayabiliriz. Bu tecrübe şuur içinde bir varlık tecrübesidir. Artık burada şuur fiili kendi kendisini özne olarak değil, varlık olarak kavramaktadır. Bedenimize bağlı kalitatif şuur değişimleri, idrakler, heyecanlar, haz ve elemeler, arzular, hatıralardan ibaret olan hayatımızdan burada kurtulduğumuzu hissediyoruz. Bu bütün değişimlere rağmen, yine kendisi olarak kalan bir devam fiili, bu şuurun asıl kendisidir. Burada ne atomcu psikolojinin unsurlar terkibi halinde anladığı şuur, ne nesneye çevrilmiş “kasıtlı fiiller” huzmesi halindeki şuur, ne dış âlemin bütün izlemlerinden (duyular, fikirlerden) sıyrıldığı zaman boş bir kalıp (tabula rasa) halinde kalan şuur, ne de kalitatif değişimler içinde sürüp giden bir akış halindeki şuur görüyoruz. Onların hepsi bu şuurun asıl kendisine nazaran, birer vasıftan veya fonksiyondan ibarettirler. Bu nihayet Descartes’ın “düşünüyorum”u da değildir. Çünkü “düşünüyorum” fiiliyle ifade edilen düşünce daha önce ortaçağ filozofları, bilhassa İbn Sina tarafından ifade

edilmiş olan “cevheri şuur” görüşüne bağlıdır. Cevheri şuur ise kendi başına mevcut olmalıdır. Varlığı için başka hiçbir şeye muhtaç olmamalıdır. Nitekim İbn Sina onu ispat için “uçan insan” delilini ileri sürmekte idi.^[279] Descartes’a göre de düşünce, var olmak için başka bir şeye muhtaç değildir ve kendi kendisiyle kaimdir.^[280] O suretle ki, o, Husserl’in gösterdiği gibi mutlaka “bir şeyin şuur” olmaya mecbur değildir. Çünkü yalnızca kendi kendisinin şuur da olabilir. Fakat Descartes’ın “düşünüyorum”u gerçek midir? Hiçbir şeye muhtaç olmayan, hiçbir nesneye çevrilmemiş şuur var mıdır? Şuurun bizzat kendi kendisini kavraması için yaptığı hamlede şuur daima bir başka şekilde fiilini kavramaktan ileri gidebilir mi, yani kendi kendisinin nesnesi olabilir mi? Bugünkü felsefe Descartes’la Husserl ve Bergson arasında mekik dokumaktadır. Fakat birincisinin tezinden de şuur asla ulaşılamayan bir ideal, bir limit olarak kaldıkça, Spinoza’nın tabiri ile düşüncenin düşüncesinin düşüncesi vs. totolojisine ulaştıkça, şuurun hareket noktası olarak ileri sürülemez. Fakat ikincisinin tezi bütün “şuur fiilleri”nin kendisinden çıktığı bir ilk ego’yu zımnen kabule mecbur oldukça, kasıtlı fiiller huzmesi ile asıl şuur bir saymakta haklı olmayacaktır. Nitekim aynı şeyi başka bir açıdan Bergson için de söyleyebiliriz. Demek ki, şuurun türlü türlü tarifleri içinde değişmeyen, hepsinin varlık sebebi olan daha derin bir tarife ihtiyaç var: Şuur, psikolojik yaşanmış hallerin değişimleri üstündeki sürekliliktir. Başka deyişle değişimler içindeki devamdır. Ve her lahzada değişmelere rağmen, devamın varlığını sezebiliriz. Bu Bergson’un anlattığı aktüel sezgiden farklı bir sezgi olacaktır. Burada şuurun kalitatif değişimler içindeki akışını değil (çünkü bu suretle yalnız değişimleri kavrayabiliriz), bütün bu değişimler içindeki değişmeyi, bu hareketli oluş içindeki varlığı kavrayacağız. Artık sükûn, devam veya form, zihin yollarından geçerek ulaştığımız soyut bir

kavram değil, sezgiyle doğrudan doğruya elde ettiğimiz bir veri olacaktır. Sükûnla hareketin, kavramla sezginin, düşünce ile yaşanmış tecrübenin karşı karşıya geldiği gibi zıt olmayacak, tam tersine, hareket içindeki sükûn yahut değişme içindeki devam doğrudan doğruya sezginin verisi olarak kavranacaktır. Şu farkla ki, bu sezgi zıtların birleştiği paradoksal bir gerçeğe, varlığın özüne çevrilmektedir. Varlığın bir manzarası olan sükûnu kavramlarla, hendesî figürlerle ifade edecek yahut başka bir manzarası olan ruhi hareketi bir iç tecrübenin verisi olarak alacak yerde, henüz kendisinde iç ve dış, nesne ve özne ayrılmamış olan şuurun aslında onu değişmeler içindeki değişmezliği ile, virtüel sezginin doğrudan doğruya verisi olarak alacaktır.

İşte sanatkârın, ahlakçının, din adamının aşkın varlığa ait tecrübesinde hareket noktası vazifesini gören bu virtüel sezgidir. Sanatkâr vakıa kalitatif şuur hallerini ifade eder, fakat sanatı, gündelik hayattan ve psikolojik tecrübeden ayıran bu şuur halleri içinde devamı sabitliği bulmasından, sanatkâra mahsus olan virtüel sezgiden ileri gelir. Ahlakçı ve din adamında bu sezgi daha derinleşir. Onlar “izafi” ile “mutlak”ın, sonlu ile sonsuzun hududu üzerinde bulunurlar. Şuurun bu paradoksal mahiyeti, ahlakçı ve din adamına mutlak varlığın hududunda, ona doğru insanın yapabileceği hamlelerin en büyüğünü, gerçekte ideali birleştirme hamlesini yapma imkânı verir.

Bununla beraber din adamının mutlak önündeki virtüel sezgisi hayat boyunca istenildiği kadar uzatılamaz. O, şuurun nesne ve özneye bölünmemiş fiili, şuurun zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan paradoksal fiili ile mutlak varlığın “irrasyonel”i arasındaki nadir uyuşmada meydana çıkabilir. Gündelik hayat, şuuru kendi akışına sürükler. Dikkat her zamanki gibi eşyaya çevrilir. Hal her zamanki gibi gelecekte, özne nesneden ayrılır. O zaman iki insan tekrar uyuşmamak üzere ayrı kalırlar: Bir

yanda sübjektiflik içinde mutlak'a doğru atılmanın, mistik korku ve kaygının derin tecrübesini yapan varoluşçu, öte yanda dini idealin evrensel kavramlarını veren idealist. Biri sübjektif, öteki objektif din felsefesinin bu iki temsilcisi birbirine dirsek çevirmiş olarak dururlar. Onların metot ve dünya görüşü bakımından barışmazlıkları, konularının ortak olmasına mani değildir. İkisi de aynı şeyi, mutlak varlığı istemektedirler. İkisi de aynı şeyden, izafiden ve tabiat bilgisinden kaçmaktadırlar. Bunun için onlarda kavramcılıkla sezgicilik, birbirine bu kadar zıt olan iki görüş, sırf "mutlak" a ait asli (orijinal) görüşten, virtüel sezgiden hareket ettikleri ve yolları sonradan ayrıldığı için aynı hedefte tekrar birleşirler. Kutsallık tecrübesi bir müphem çift, hatta çok değerlilik tecrübesidir: Orada insan başka sahalara ayırmış olduğu zıt değer hükümlerinin aynı hüküm içinde birleştiklerini bulur: Allah hem cazip hem tehdit edicidir, hem güzel hem korkunçtur, hem affedici hem kahredicidir. Bütün bu zıtların birleştiği yer ancak sonsuz varlık olabilir. Onu Platon'dan beri birçok filozoflar görmüşlerdi: Plotinus, Nicolas de Cusa, Giordano Bruno, nihayet Schelling, zamanımızda da Kierkegaard. Bu yüzden bütün bu filozoflar mutlak varlık sahası olan dinde henüz değerlerin ayrılmamış olduğunu söylerler. Kierkegaard'a göre din sahası paradoks sahasıdır. O akıldan mutlak olarak ayrıdır. Ona akılla hiçbir suretle nüfuz edilemez. İman, ahlaki değerleri yalanlar. O iyi ve kötünün üstünde kabul edilir. İsa, Tevrat'ın mutlak değerleri yerine, sevgiye dayanan yeni kanunu koyuyordu.

Fakat burada akıl ve iman sahaları arasındaki kesin ayrılık meselesi kendisini zorla meydana koymaktadır. Acaba bu paradoksal varlık sezgisi kafamızı altüst etmez mi? Bunun önünde gündelik hayatın icaplarından başlayarak basit teknik düşünceye, tabiat ilimleri ve ideal ilimlerin (matematik ve formel mantığın) kanunlarına kadar, bütün bildiklerimiz

sarsılmayacak mıdır? Böyle bir durumda ya paradoksal varlığın bize hükmederek bütün akla dayanan bilgimizin temelinden sarsılmasına; yahut bu ikinciler daha sağlam ve tesirli iseler, paradoksal ve akıldışı varlığa karşı kulaklarımızı ve gözlerimizi tıkamaya varmayacak mıyız? Nitekim çok defa ilimle din arasındaki çatışma bu buhranı doğurmuştur.^[281] Bu yalnız pozitivizmin çok yaygın olduğu son asra ait bir hadise değildir. Bunun köklerini ilkçağa, sofistlerin tabiat fizikçileri karşısındaki davranışına, Epikurosçuluğun Stoacılara karşı tavrına, tabiat filozoflarının İslam'da kelimciler ve meşşâilere karşı aldıkları vaziyete kadar götürebiliriz. Fakat bilhassa Aydınlanma felsefesi devrinde maddecilerle ruhçular arasında başlayan kavga, zamanımızda mektep sıralarına kadar sokulmuş, bilhassa Tanzimat'tan sonra Osmanlı eğitim sistemindeki ikilik önce mekteple medrese arasında, daha sonra bizzat mektebin içerisinde bu buhranı derinleştirmiştir. Tesir yalnız mektepten değil, sokaktan, gazeteden, üstün medeniyetin ezici kuvvetinden, başarı ve zaferden geliyorsa, bu kavgada hangi safın ilerleyeceği, hangisinin gerileyeceği kolayca anlaşılır. Mektep sıralarında fizik ve “ulûm-u diniye” dersleri bu çatışmanın kaynağı oluyordu. Fakat az sonra bütün tabiat ilimleriyle din dersleri, nihayet programların, genişlemesiyle tabiat ilimlerini tamamlayan felsefe dersleriyle onun karşısında “din dersleri” daima biraz daha ikincisinin aleyhine olmak üzere, kavganın iki mihveri haline geldi. Acaba bu mütemadi gerileme nedendi? Bunun sebebi yalnız Batı'dan gelen yeni bilgilerin başarı ve zafer bilgileri sayılmasından değil, aynı zamanda din derslerinin öğretim tarzının zayıflığından ileri geliyordu. Din dersleri dini nesnenin “akılüstü” mahiyetine, dini duygunun ve tecrübenin orijinal değerine asla dokunmayan, eski dogmatik metafiziğin imkânsız mantık oyunları içerisinde bocalıyordu. Bu mantık oyunları tabiat ve matematik ilimlerinin müspet

metotları önünde zihinlere hükmetmekten çok uzaktı. Hele içtimai ilimlerin tenkitçi metodu ve felsefenin pozitivist bir açıdan tefsiri işe karışınca, din derslerinin başarısızlığı büsbütün katileşiyordu. Eğer bizde din ve ilim çatışmasının başladığı devirde Batı düşüncesi Aydınlanma düşünürlerinin dar görüşünü aktaracak yerde, Kant'ın geniş tenkitçiliğini, ahlak ve din felsefesini getirmiş olsaydı, tabiat ilimleri terbiyesiyle din terbiyesi arasında ahenk bir dereceye kadar temin edilebilirdi. Fakat ne üniversitelerimize, ne liselerimize bu geniş Garp düşüncesi giremedi veya girmekte son derece gecikti. Bu müddet zarfında kültürü sarsılmış, Garp'ın teknik üstünlüğü önünde aczini her gün daha çok hissetmeye başlamış bütün Şarklı memleketlerde olduğu gibi pozitivizm hayranlığı ve din aleyhtarlığı istila şeklini kolaylıkla aldı.

Halbuki Şark'ta altı yüzyıl önce dogmatik metafiziğin elinden dini kurtarmak ve ilimle din arasında ahenk bulmak için mühim bir hamle olmuştu. Başında Gazalî bulunan bu hamle bir müddet fikir dünyasında devam etmekle beraber, medrese ve tekke ikiliğini ortadan kaldıracak kadar hayata nüfuz edemedi. Gazalî iç gözü ile dış gözünü ayırıyordu. İç gözü veya "kalp gözü" dünya ilimlerinin açıklayamayacağı derin mutlak hakikate açılmıştır. Onunla dini ve imanı kurarız. Dış gözü ise tabiat ilimlerinin gözüdür. Onunla dünyayı ve akli kurarız. Biri içe, öteki dışa çevrilen bu iki göz arasında kesin bir saha ayrılığı olduğu için, hiçbir tezat yoktur. Gazalî böylece her türlü kafa buhranını önleyen bir çıkış açabilirdi. Fakat acaba insanda biri ilme, öteki dine çevrilmiş, birbirinden bu kadar ayrı iki şahsiyet yan yana yaşayabilir mi? Laboratuvarında ilim zihniyeti ile, camide iman zihniyeti ile hareket eden ve hayatın bu iki safhası arasında hiçbir çatışmaya meydan vermeyen iki şahsiyetli insan, gerçekte "bütün insan" mıdır? Burası şüphelidir. Tabiat bilgilerini yapan akılcı şahsiyet, acaba her an dindarın imancı

şahsiyetini soruları ile rahatsız etmeyecek midir? Laboratuvara giren camii, camie giren laboratuvarı derhal unutacak mıdır? Buna imkân görünmüyor, insan bir bütündür. Normal halde iki şahsiyete katlanamaz. Aralarında önce kavga çıkacak, ya biri, ya öteki lehine kavga sona erecektir. Garp'ta da Gazalî'nin yolunu deneyenler oldu. Pascal 17. yüzyılda Descartes'ın müfrit akılcılığına karşı, bir nevi akıl-iman ikiliğini ileri sürüyordu. Matematikçi görüşün karşısına koyduğu "kalp mantığı" ona hakikatin öteki yüzünü, sonsuza, derine götüren yüzünü veriyordu. Fakat fiilen muzaffer olan Descartes'tı. Pascal'ın düşüncesindeki derinliğe rağmen, ortasından bölünmüş iki şahsiyet hayatı idare edemedi.

Kant, Saf Aklın Tenkidi ile Pratik Aklın Tenkidi'nde iki ayrı görüş teklif etmesine rağmen, felsefesinin derinliğinde onları tekrar birleştirme zarureti hissetti. Bununla beraber İskoçya filozofları diye tanınan "sağduyu" filozofları (Hamilton, Dugald Stewart vs.) yeniden imancı felsefeyi (fidéisme) canlandırdılar. Onlara göre akıl yalnız sınırlı olan şeyler hakkında hüküm verir, fakat iman sınırsız ve sonsuz olanı kavrar. Bu basit ayırış Gazalî'den beri halledilemeyen probleme yeni bir cevap getiremedi; güçlük devam ediyordu.

O halde akıl ve iman arasındaki kesin ayırış yerine, şahsiyet bütünlüğünü bozmayan başka bir hal bulmalı idi. Bu ise ilkçağda Plotinus'la başlayan bütüncü görüşe kadar çıkabileceğimiz bir akıl ve iman birliği fikrine dayanabilir. Sokrates, "Bütün bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir," diyordu. Bu birinci hükmü, onun dogmatik tabiat filozoflarına cevabı idi: "Mutlak hakkında hiçbir şey bilmiyorum, çünkü mutlak benim bilme güçlerimi aşar," demek istiyordu. İkinci hükmü ise "kendimizde varlığın hareket noktasını bulabiliriz" diyordu. Sokrates'te iman ve akıl birliği, mutlak ile insanın hudutları üzerinde doğan felsefe ile belirmeye başlamıştı. Plotinus'ta

“bir”den “çok”a doğru açılış bütün insani bilginin gelişmesi olduğu kadar, en geniş şekli ile mutlak imanın da temeli idi. N. de Cusa, Sokrates’in doktrininin De Docte Ignorantia’da canlandırdı; sonsuz varlıkla sonlu varlığın hududu üzerinde durdu. Bu çığır Kant’ta, Fichte ve Schelling’te, Schleiermacher’de gelişti. Nihayet zamanımızda Karl Jaspers’e kadar geldi.

Burada varoluşçuluğa ait gerçek bir işarete bulunmalıyız: Kierkegaard dini hakikatin akla mutlak olarak aykırı olduğu (hatta absürde’ye teveccüh ettiği) noktasında ısrar ederek Kant’a tamamen cephe alıyor. Çünkü Kant’a göre dini hakikatle ahlaki hakikat zıt değildir. Hatta ahlaki vazife duygusu bizi dini hakikate götürür. Danimarkalı teolog bu görüşü dini hakikatin mutlaklığı aleyhinde sayıyor ve dini değerle ahlaki değer birbiri karıştırılmasını reddediyordu. Biz bu görüşe katılmıyoruz. Din, en geniş mânâsı ile mutlak sezgisidir (bu mânâda, geleneklerin farkından, cemaat terbiyesinden, kültürlerin tarihinden ileri gelen din anlayışlarını bir tarafa bırakmak lazım gelir). Bunun için de dini sezgide başka bütün sezgilerin zımninden dahil bulunması gerekir. Din, ahlaki sezgiden çıkarılamaz; tam tersine ahlaki emir (yani insani varlık) dini sezgiden çıkarılabilir. Bundan dolayı dinin hedefi olan mutlak, zıtların kuşatıcısı olarak ambivalent’dir. Fakat ahlakın zıddı değildir. Dini varlık, yani mutlak içinde ahlaki fiilin gerçekleşebilmesi, insani varlığı mümkün kılar. Fakat insani varlık ve ahlaki fiil, dini varlığı ve “mutlak”ı mümkün kılamaz ve şartlandıramaz. Bundan dolayı Kant’ın ahlakçı din görüşüne katılmak kabil değildir; ancak din ve ahlak sahalarını kesin olarak ayıran, hatta onları birbirleriyle çatışkan sayan Kierkegaard’ın görüşüne de katılamayız. İbrahim’in ilahi emri dinlemek için oğlu İsmail’i kurban etmek istemesini ahlaka aykırı, fakat akılcı dini emre uygun gören Kierkegaard, burada dinle ahlak arasında boşuna tezat aramaktadır. Bu tezat iki

sahanın zıtlığından değil, ancak sonsuz ve mutlak sahası ile insani sahanın arasındaki kaplam (compréhension) farkından ileri gelmektedir. Mutlak sahası insani sahayı kuşatır. Fakat insani saha mutlak sahasını kuşatamaz. Bunun için de her dini emir insani değilse de, her insani fiil mutlak sahanın bir parçası, yani kutsaldır. Zaten Kant da Ahlak Metafiziği'nin son kısmında ahlakın üstün derecesi olarak "velîlik" ve "kutsallık"ı kabul etmiyor muydu? Dini emirler daima insani değildir; çünkü mutlak, mahiyeti icabı "bilinemez", "Allah'ın hikmeti sorulamaz."^[282] O, insan aklının güçleri dışında kalır. Bununla beraber, bu mutlak emir insan aklı tarafından dinlenir, ifade edilir ve anlatılır; yani aklileştirilir. İşte imanla aklın iç içe geldikleri yer burasıdır. Orada mucize ile tabiat kanunu, hürriyet ile zaruret, düzensizlik ile düzen, sonsuzluk ile sonluluk aynı varlığın iki manzarasıdır. Artık burada akıl ve iman birbirine yabancı iki ayrı saha olmaktan çıkmıştır. İlim, temelinde ve hedefinde daima varlığın "akıldışı" mahiyeti ile temasını muhafaza etmektedir: Din de mitolojiden ve hayalden uzak, daima insan bilgisinin ulaşabildiği son hudutlara kadar onunla birlikte yürümeyi ve bu hudutlarda ulaşılmaza temas etmeyi unutmamaktadır. Dinin ilimden kuvvet aldığı, ilmin de dini hakikat için ufuklarını açık tuttuğu bu geniş dünya görüşünde şahsiyet parçalanmasının yeri yoktur. Sokrates'ten Jaspers'e kadar (Kant ve Bergson'dan geçerek) birçok filozoflarda bu geniş terkinin başarılı merhalelerini görüyoruz. Dogmatik felsefenin fakirleştirmedeği din ve dinin mitoloji haline sokmadığı ilim aynı varlık iştiağıyla insanda doğan iki büyük arayış hamlesi olarak kalacak ve daima bu ortak hedefte buluşacaklardır.

12. Dinde Kategorik ve Şartlı Emir Ayrılığı

Kant ahlakın emirlerinin kategorik olduğunu söyleyerek, onları şartlı (hypothétique) olan başka bütün emirlerden (mesela teknik, pratik, pragmatik vs.) ayırıyordu. Ahlakın emirlerinde bu üstün değeri gören filozof, dini emirleri de şartlı emirler esasına koymakta idi. Ona göre şartlı emir, gerçekleşmesi daima bir şarta bağlı olan emirdir: “Sağlık kaidelerine riayet etmelisin, çünkü aksi halde hastalanırsın” yahut “Allah’a itaat et, çünkü aksi halde ceza görürsün!” gibi. Halbuki Kant’a göre ahlaki emir daima şöyle formüle edilir: “Vazifeni yapmalısın!” Bu emir bir şart ve kayda bağlı değildir. Ve şayet, “Vazifeni yapmazsan, ceza görürsün veya genel takdiri kaybedersin!” gibi şekillerde ifade edilecek olursa, derhal ahlaki vasfını kaybeder. Öyleyse Kant’a göre bizim ahlaki dediğimiz fiillerin iki kısma ayrılması gerekiyor: Bir kısmı şartlı emirlerle ifade edilen ve gayesi saadet, refah, herhangi bir hedefin iyiliği vs. olan fiiller ki, bunlarda fiilin gayesi kendi dışındadır ve bu gaye gerçekleşince ahlaki fiil sona eriyor. Bu fiiller ahlaki gibi görünmekle beraber ahlaktan gayri bir gayeye hizmet ettikleri için, doğrudan doğruya ahlaki sayılamazlar. Bir kısmı da mutlak (kategorik) emirle ifade edilen, hiçbir şarta bağlanmaksızın mutlak olarak verilen (mecbur olma: sollen fiili ile ifade edilen) hareketlerdir ki, bunlarda fiilin gayesi kendi içindedir. O da “fiilin yapılmasından” ibarettir. Ve fiil devam ettikçe gaye de devam edeceği için, ona ulaşmakla fiilin nihayete ermesi bahis konusu olamaz. İşte bu fiiller asıl ahlaki olanlardır. Kant ilkçağdan beri teklif edilen ahlak kuramlarını birinci zümreye koyarak, asıl ahlaklılığı yalnız kendi mutlak ve şartsız vazife prensibinde, “yükümlülük”te görüyor.

Acaba Kant, ahlakla diğer değerler arasında mutlak ve şartlı ayırmasını yapmakta ne derecede haklıdır? Gerçekte ahlaki saha “mutlak” sahası, diğer değerler ise “şartlı hüküm” sahası

mıdır? Teknik değer için bu ayırış doğru görünüyor. Bir makinenin işlemesi yalnızca belirli şartlara uygun hareket etmesine bağlıdır: “Şu ve şu şartlara dikkat edersen, bu aleti kullanabilirsin,” deriz. Sağlık değeri de aynı derecede şartlıdır. Çünkü bütün sağlık kaideleri bize daima riayet edilecek şartları gösterir. Refah veya huzur değerini ötekilerden ayırmak güçtür. Bilgi değeri açıkça şartlıdır; çünkü orada mantık bize yanlıştan kaçınmanın “şartları”nı bildirmektedir. (Bizzat “metot” bu demek değil midir?) Fakat sanattan başlayarak manevi değerler sahasında mesele değişir. Orada daima iki manzara ile karşılaşılır. Onlar bir manzaraları ile şartlı, öteki manzaraları ile “mutlak”tır. Bir sanat değeri, sanatkârın kendi kendine veya esere verdiği hükümde şu şekillerde ifade edilebilir: a) “O tarzda çalış ki, eserin belirli şartlar içerisinde seni başarıya götürsün” yahut “Şu şartlara riayet edersen, başarı kazanırsın” gibi. b) Fakat yine sanatkâr eser hakkında şöyle hüküm de verir: “O tarzda yap ki, eserin bütün zamanlar ve mekânlar için güzel olsun” yahut “Şartlardan müstakil olan güzeli aramalısın.” Bu ayırış nereden geliyor? Sanat değeri bir yandan duyu verilerine ve kavramlara bağlıdır, içkin (immanent) sahaya aittir. Bu bakımdan hükümleri şartlıdır. Fakat bir yandan da duyuları ve kavramları aşar. Aşkın (transcendant) sahaya aittir. Ve bu manzarası ile sanat sanat içindir. Birinci manzarası ile gayesi kendi dışındadır; ikinci manzarası ile gayesi kendi içindedir (autotélique). Sanat bu manzarası ile ahlaka yaklaşır. Ahlakla sanat arasında alakasızlık, hatta tezat olduğunu sananlar bu manzarasını görmeyenlerdir.^[283] Bu asır başında sanatın ahlakla alakasız, hatta zıt olduğunu söyleyenler çoğalmıştı. Mesela Oscar Wilde’a göre^[284] sanat yalandır. Sanatkâr gerçekten ne kadar uzaklaşırsa, o kadar kendi sahasına girer. Nietzsche’ye göre Dionysoscü sanat ahlakdışı, hatta ahlaka aykırıdır da.^[285] André Gide aynı fikri müdafaada devam ediyordu.^[286] Bu görüşlerin

hatası kendi tezleri içinde bulunmaktadır. Cinsî hayatın, içgüdünün sembolik bir hal alması, sanatın aşağı temayüllerden yükseltmesi demektir. Sanatta birsam (hallucination) asla “yalan” değildir,^[287] ancak önceden yaşanmış bir hali, gerçek bir heyecanı tekrar etmek ve canlandırmak, “ebedileştirmeye çalışmak”tır. Sanatta birsam, aldanma için değil, “tekrar yaşamak için”dir. Bununla beraber sanatın yalnızca ahlaki hedefe bağlı olduğunu zannetmek de aynı derecede yanlış olur. Gandhi veya Tolstoy gibi sanatı ahlakın vasıtası saymak, sanat değerinin mahiyetine aykırıdır. Din için sanat, siyaset için sanat nasıl asıl sanat değilse, “ahlak için sanat” da asıl sanat değildir.

Netice: Sanat ne ahlaka aykırı ve alakasızdır; ne de “ahlak için”dir. Her ikisinin sahaları arasında ortak bir cihetin bulunması onları bir bakımdan birbirine bağlar. Bu da onların yalnızca duyulara değil, aynı zamanda “mutlak” sahasına ait olmalarıdır. Sanat ve ahlak insana dayanırlar ve hareket noktaları insandır. Fakat her ikisi de insani içerisinde yalnız değişen şuur muhtevalarını değil, aynı zamanda mahiyeti, özü, “mutlak”ı ararlar. Bir manzaraları ile gerçek oldukları halde, öteki manzaraları ile “ideal”dirler. Sanat “mutlak”a, öze, ideale çevrildiği nispette ahlaka benzer, mutlak bir değer olur ve bundan dolayı da ahlakla sanat arasında ince münasebetler meydana çıkar: İdeale çevrilmeleri bakımından ahlakçı bir sanat olduğu gibi, bedii bir ahlak da vardır. Birincisi idealist sanat, öteki zarafet ve güzel hareketle birleşen ahlaktır.

Sanatla ahlak arasında yaptığımız karşılaştırma, manevi değerlerin aşkın varlıkla alakaları bakımından birleştiklerini gösteriyor. Aynı karşılaştırmayı ahlak ve din arasında da yapabiliriz. Dini hüküm de ahlaki hüküm gibi bir bakımdan duyu verilerine ve “dünya”ya, başka bir bakımdan duyu verilerini ve dünyayı aşan mutlak varlığa aittir. Birinci anlamı ile dini hüküm duyu verilerine dayanan hayallere bağlıdır. Bu

anlamda dini hüküm ancak mecazi (allegorique) bir şekilde dünyayı taklit eder. Bunun için de öz bakımından mitolojiden ayrılmamaktadır. Tanrılar insanlara benzer vasıflar alırlar. Ahiret dünyaya benzer imajlarla temsil edilmiştir. Uhrevi ceza ve mükâfat dünyadaki hukuki nizamın örneğinde kurulmuştur. Bu şekilde dini hüküm, bütün dünyaya ve duyulara ait hükümler gibi “şartlı”dır: “İlahi kanuna riayet etmezsen, ceza görürsün!” gibi. Fakat dini hüküm bir yandan da dünyayı kuşatan mutlak ve aşkın varlığa aittir. Aşkın varlık, bütün varlıkları kuşatan ve ancak maneviliğimiz (geist) vasıtası ile temasa gelebildiğimiz kuşatıcı sonsuz varlıktır. Onun bütün varlıkları kuşatabilmesi için madde ve hayat, hatta cemiyet ve şuur olması yetmez; bütün bu varlıkları kuşatabilecek sonsuz manevi varlık olması lazımdır. Bu anlamda varlığı duyu verilerinden ve imajlardan hiçbirleriyle temsil etmeye imkân yoktur. O temsil edilemez, ifade edilemez; onu ancak varlığımızı kendisine borçlu olduğumuz, âlemin kuşatıcısı, maddenin, hayatın, şuurun ve geist’in kendisiyle kaim olduğu varlık olarak tasavvur edebiliriz. Bu tarzda tasavvur ettiğimiz mutlak varlığa ait hükümlerimiz de mutlaklardır. Buna, “İlahi emre itaat etmelisin!” veya “O tarzda hareket et ki, hareketin ilahi varlığa uygun olarak mutlak olsun!” diyebiliriz. Öyleyse ahlakta olduğu gibi dinde de bir yanda mutlak emir, öte yanda şartlı emir vardır. Asıl dini değer, mutlak emir sahasına aittir. Ahlakta noumène, yani öz ve mutlak sahasına ait mutlak emir ve duyular sahasına ait şartlı emir olduğu gibi (ki Kant bunlara “ahlaki” demiyor, fakat izafi bir anlamla ahlaki saymamız lazımdır), dinde de mutlak varlık sahasına ait “mutlak ilahi emir”le, mecazi anlamda olmak üzere duyular sahasına ait “şartlı ilahi emir” vardır. Aşkın varlıkla duyu varlığının temasa geldiği manevi değer nesnelere ait hükümlerimizde iki türlü davranışımız vardır. A) Bunlardan birinde temayüllerimizle hüküm veririz. Bu temayüller basit organik gayelere çevrilmiş,

yahut içtimai ideallere yükselmiş olabilir. Organik temayüller doğrudan doğru gayelere bağlı olduğu halde, içtimai temayüller bir gaye-vasıta sisteminde vasıtalı gayelere bağlıdırlar. Her ikisinde de temayülün tatmin edilmesi ile gayeye ulaşılmış ve hükmün çevrildiği fiil sona ermiş olur. Bütün bu fiillere şartlı fiiller diyebiliriz. B) Fakat ikinci bir davranışımız vardır ki, orada temayüllerimizle değil, ihtiraslarımızla hüküm veriz. İhtiraslar (ister organik, ister içtimai hedeflere çevrilmiş olsunlar) gayelerine ulaşınca sona ermezler. Çünkü gayeleri kendi dışlarında değildir. İhtiraslar gayeleri kendi içlerinde (autotélique), fayda gütmez, sonsuz temayüllerdir. Temayüller çokluğunda, birisinin ötekilere hâkim olmasından ve tek başına ruhi hayatı düzenlenmesinden doğarlar. İhtiraslı fiillere bundan dolayı “mutlak fiiller” diyebiliriz. Onlar manevi değerler sahasında mutlak varlığa çevrilen mutlak hükümlerin sübjektif manzarasını teşkil ederler. Sanat, ahlak ve din değerlerinde sanat, ahlak ve dinin aşkın nesnesine çevrilen mutlak hükümlerin psikolojik bakımdan aynı tarzda ifade edilmeleri bundan ileri gelir. Şu kadar var ki, her ihtiras mutlak emri meydana getirmediği halde, her mutlak emir ihtiraslı bir fiil şeklinde ifade edilir ve bundan dolayı sanat, ahlak ve dinde ihtiraslı fiillere sanat aşkı, ahlak aşkı, dini aşk veya başka deyişle aşk sanatı, aşk ahlakı ve aşk dini diyebiliriz. ^[288] Burada bahsettiğimiz aşkın cinsî aşk (libido) veya Eros’la alakası yoktur. O Platon’un Symposion’da Sokrates ağzından söylediği Eros aşkına değil, temayülleri kendine yükselten ilahi cezb ve sevgiden ibaret olan agapé ile alakalıdır. Buna ihtirasların üstün ideallere, aşkın varlığa çevrilmek suretiyle yükselmeleri de diyebiliriz. İhtirasların sonsuzluk, tatmin edilmezlik, fayda gütmezlik, gayesi kendinde olma vasıfları onlarda devam eder; fazla olarak, onlar uzviyet ve cemiyeti aşarak manevi değerlerin dayanağı olan aşkın varlığa çevrilmiş oldukları için sonsuz varlık

ihtirası, yani aşk halini almışlardır. Sanat, ahlak ve dinin kımıldatıcı kuvveti olan aşk, mutasavvıfların “muhabbet-i asliye”, “ilahi aşk” dedikleri, Jung’un “kozmetik sevgi” dediği şey de değildir. Çünkü bu anlamdaki aşk, Eros’ta sembolleşen, varlığın bütün karşılıklı çekme, cazibe, sempati ve vecdinden ibarettir. Maddeden ruha kadar, varlığın bütün görünüşlerinde meydana çıkan bu çekilme ve birleşme temayülü, her şeyin asli birliğe dönüşünü ifade etmektedir. Halbuki hiçbir kuvvet bütün varlık derecelerinin tek bir dünya veya âlemde birleşmesine imkân veremez. Hiçbir çekme kuvveti dünya ile mutlak varlığın aynılığını temin edemez. Sanatkârı, ahlakçıyı ve din adamını harekete getiren aşk, dünya ve üstün varlığın, gerçek ve idealin, izafi ve “mutlak”ın aynı sezgi içinde kavranmasına rağmen, daima ayrı kalmalarına dayanır ve bu sayede mümkündür. “Gerçek” “idealden” daima ayrı kaldığı, “izafi” varlığını “mutlak” a borçlu olduğu halde, daima mutlak’ın hudutlarında durduğu içindir ki, gerçekten ideale doğru, ulaşılmaz ve nihayet bulmaz bir aşk vardır. Gerçek ve ideal değer içkin (immanent) varlığın içinde birleşmiş olsalardı, gerçek idealle birleşecek ve aşk nihayet bulacaktı. Bu ise idealin, üstün varlığın mahiyetine aykırı olduğu gibi, ihtirasın ve aşkın da mahiyetine aykırıdır. Bundan dolayı ne sanatın nesnesini özne içinde eriten romantik sanatta, ne ahlakın nesnesini özneye indirgeyen ahlak görüşlerinde, ne de aşkın nesne ile dünyayı birleştiren panteizmde hakiki sanat, ahlak ve din gerçekleşebilir. Buradan çıkarabiliriz ki, insanın tanrılaştırılmasından ibaret olan bütün dinler, aşkın varlığı sembollere feda eden, mitoloji halini alan bütün dinler, nihayet aşkın varlıkla dünyayı, gerçeğe ideali karıştıran panteizm hakiki din değildir. Bunlar ancak mutlak sezgisine dayanan din adamının duyular dünyası içinde kaybolmuş tecrübeleridir. Filozofun kâinat görüşünü çerçeveleyen hakiki din, ancak duyular dünyasından sonsuzca

uzakta ve dünyayı kuşatan mutlak varlığa çevrilmiş sevgide, mistiklerin “ilahi aşk”ından farklı bir anlamda sonsuz varlığa çevrilen, ulaşılamayacak sonsuz varlığa sevgiden ibaret “aşk dini”ndedir.

XI

Sonuç

Hasılı Allah sonsuz imkânlar sahasıdır. İçkin varlığın ve dünyanın kendi kendine yetmez oluşu, onun aşkın varlıkla, Allah'la kuşatılmasını zaruri kılar. Müspeti, izafiye, sonluyu ancak mutlakla, sonsuzla, bütün sıfatlarını yalnız menfi olarak tespit edebildiğimiz “ifade edilemez” varlıkla kavrayabiliriz. Mutlak varlık bilinemez, anlaşılamaz, inanılır. İnsanı yalnız Allah’a nazaran kabul edebiliriz. Allah’ın ispatı için yapılan bütün mantık gayretleri boşuna olduğu kadar, Allah’ın yokluğunu ispat için yapılan bütün mantık gayretleri de boşunadır. Fakat biz kaçınılmaz bir surette “mutlak” a bağlıyız ve onun tarafından çekilmekteyiz. İnsan yalnız aşkın varlık olduğu için vardır. İnsanı anlamaya insan ilimlerinden hiçbirisi, hatta onların toplamı yetemez. Antropoloji, psikoloji, sosyoloji ve sosyal ilimlerin insanı izah için yaptıkları bütün gayretler parçalı ve neticesiz kalmaya mahkûmdur.

Öyleyse, düşünce tarihinde meydana çıkmış olan başlıca insan görüşlerini gözden geçirelim: 1) Yunanlılar insanı akıl (nous) ile tarif ediyorlar; tabiat üstünlüğünü de akıldan çıkarıyorlardı. Bu teşebbüsün büyüklüğü meydandadır. Bütün ilim ve teknik tarihi onun başarısının neticesidir. Fakat bu yoldan ne tamamıyla insanı anlamak kabildir, çünkü onda aklı aşan başka güçler vardır; ne de varlığa nüfuz etmek mümkündür, çünkü varlığın özünün tamamen akli olduğu gösterilemiyor. Ancak aklileştirilebildiği nispette anlaşıldığı söyleniyor. 2) Nitekim bunun neticesinde natüralist bir insan görüşü doğmuştur. Akıl vasıtası ile tabiata nüfuz ettikçe, her şeyin tabii sebepler zinciri ile açıklanabileceği kanaati belirdi. Yine Yunanlılarda başlayan bu görüş Rönesans’tan sonra

kuvvetlendi. Natüralist insan görüşünün temeli, üstünün aşağı ile ve mürekkebin basit ile açıklanmasıdır ki, (felsefede bizzat natüralist olmamasına rağmen) Descartes'ın metodundan kuvvet almış ve zamanımızda hayli genişlemiştir. Fakat tabiatçılık da akılcılıktan fazla aynı çıkmazın içindedir. 3) İnsan, terbiye ve kültürle tabiata karşı koyuyor. Tabiatın hammaddesini yoğurarak, değiştirerek ondan kendi “dünya”sını meydana getiriyor. Maddeden insana doğru çıkıldıkça, eğer aşağıdan yukarıya bir yükseliş varsa, insandan itibaren de yukarıdan aşağıya doğru inildikçe, tamamen aksine bir tesirle karşılaşırız. Empedokles her şeyin tabiattan geldiğini, içten dışa fışkırdığını söylüyordu. Platon her şeyin yukarıdan aşağıya, ideallardan şeylere doğru indiğini söylüyor. İnsanda bu iki görüş çarpışıyor ve birleşiyor. 4) İnsanı tabiat üstünde, tabiata tesir eden, onu yoğuran, değiştiren, kültürü yaratan varlık diye tarif etmek yetmez. Çünkü insanın bu güçleri ne tabiatın devamı olarak anlaşılabilir, ne de onun zıddı olarak! Tabiatla ne ilim, ne teknik, ne manevi değerler vardır. İnsandan gayrı, onun en harikası sayılan eserlerinde de bunun izlerine rastlamak kabil değildir. ^[289] İnsanın tabiata üstünlüğünü temin eden bu güçler üç kaynaktan geliyor: a) İnsan “başkası ile var” olan bir şuura, “açık şuur” a sahiptir. Bu yüzden daima başka insanlar ve bütün mevcutlarla beraber kendisi de kendisinin nesnesidir. Yani onun daima bir “dünya”sı vardır. Bütün var olanları aydınlatan bu şuur, insanlar arasında yaygın ve evrenseldir, b) İnsan hürdür. Çevresini seçebilir. Tabiatın kaderleri içerisinde şartları üzerine tesir edebilir: Tercih eder, intihap eder ve türlü yollar arasından birini seçmeye karar verebilir. İnsanın iradesinden gelen bu güç, onu başka insanlar üzerine, kendi üzerine ve tabiat üzerine hâkim kılar, c) Fakat bunun sonucu olarak insan sorumludur. Kanun, adalet, ceza, hukuk, ahlak bu sorumluluğun sahneleridir. İnsan başka insanlara karşı ve kendi kendine karşı sorumludur.

Fakat ne başka insanlar, ne de kendisi onun son mahkemesi değildir. Çünkü insan bütün bu güçlerini ne tabiattan almakta, ne de kendi yaratmaktadır.

Eğer bu güçler tabiattan gelseydi, onların daha basitleri, daha küçüklerinin başka varlıklarda da olması lazım gelirdi. Bu güçleri kendi yaratsaydı, onların yalnızca “itibari” kaideler, fiction’lar olması lazım gelirdi. O zaman ne şuurun, ne hürlüğü, ne sorumluluğun mânâsı kalırdı. Şuurun ve hürlüğü itibari olduğunu söylemeye asla imkân yoktur. Fakat sorumluluğun bir postulat olduğunu söyleyenler, hukuku, ahlakı, kanunu ve vicdanı “mevhum” saymaya kadar gitmekte olan sofist düşüncesinde kimseler vardır. Onların, gözünde insan vehimler ve hayaletler yaratan bir varlıktır ki, kendi vehimlerinin gerçekliğine inanır. Bu kitapta birçok vesilelerle bu görüşü tenkit ettik. İnsan eğer kendi yalanlarına inanan bir hayal kurucudan (fabulateur) ibaret olsaydı, bizzat gerçeğin ve bu arada kendisinin de bir “hayal” olması lazım gelirdi. Önce bu iddiayı tabiat tekzip ediyor. Sonra insanın hayal yaratıcılığı da mevhum değil, hakiki bir varlıktan, onun şuur sahibi, hür ve sorumlu varlığından geliyor.

İnsan bu sayede tabiatın sırlarını çözüyor. Bu sayede ilmi, tekniği yapıyor. Bu sayede sanatı yaratıyor, üstün değerlere yükseliyor. Öyleyse insan tabiatla açıklanamayacağı gibi, yalnız başına kendi kendisiyle de açıklanamaz. Aşağı üstünü izah edemez, ancak üstün aşağıyı izah edebilir. Eğer insandan üstün bir varlık yoksa, insanın anlaşılması imkânsız kalır. İnsanın gerçekleşmesi ancak aşkın varlıkla mümkündür.

Âlem için de aynı şeyi söylemeliyiz. Natüralizm, âlemi mekanik, şuursuz kapalı bir bütün olarak tasavvur eder. Halbuki biz âlemi ancak insanla beraber anlayabiliriz. İnsanın varlığından önce hiçbir hükmün yüklemi, hiçbir öznenin nesnesi, hiçbir görenin gördüğü şey olmayan, şahitsiz ve delilsiz

bir “âlem” mevhumdur. Bununla beraber, onu tabiatçı düşünce içinde soyut olarak tasavvur edebiliriz. Ancak, öyle bir âlemden insanı kaldırdığımız zaman şuurun ve “bilgi”nin yerine oraya başka bir şeyi koymalıyız ki, bu âlemin devamı mümkün olabilsin. Bu başka şey ahenk, düzen, gaye, hedef, kanun, (hatta fréquence) kelimeleriyle ifade ettiğimiz “varlığın şuuru”dur ki, o her bakımdan, sırf hadiselerden ibaret olan âlemi aşar. Bundan dolayı âlem aşkın varlığın tecelli sahasıdır. Allah’a, insana ve âleme iman, bilginin tamamlığını ve bütünlüğünü sağlar. Bu imanın sağladığı bilgi muvazenesi dışında ise yalnızca mekanizm, akıldışı varlık, kör tabiat ve hercümerç (chaos) vardır.

Düşüncemizden Allah’ı kaldırırsak, insanın şuuru, hürlüğü ve sorumluluğu mânâsız kalır. İradesi zekâsız, kör tabiat kuvvetine indirilir. ^[290] Fakat tabiatın kör kuvveti şuuru doğuramaz. Aşkın varlığın tabiata müdahalesi ise tabiat üstünde bir varlık olan insanı meydana getirir. Üstünün aşağıya tesiri, Allah’tan insana ve âleme doğru açılış, âlemin anlaşılmasını mümkün kılar. İnsan aşkın varlığa karşı “sorumlu” olduğu içindir ki, kendi kendisine ve başka insanlara karşı sorumludur. Ve böyle olduğu için de ahlaki ve içtimai kanunlara sahiptir. İnsanın kuvveti aşkın varlığa bağlanışından gelir. Aşkın varlığı kaldırınca, insan Kyniklerin zavallı köpeğinden farksız kalır. İnsan mutlak olarak hür değil, ancak sahip olduğu şuur nispetinde hürdür. Bunun için onun hürlüğüne varlık derecelerine nazaran yükselen ve mutlak varlığa nazaran alçalan nispi “muhtarlık” demek doğru olur. Allah’ı, âlemi ve insanı birlikte düşünmedikçe, ne bu hürlüğü, ne bu şuuru anlamak kabildir.

İnsanın kuvveti imanından gelir. İnsanın kendi üzerinde, başka insanlar üzerinde ve tabiat üzerinde hâkimiyeti bu kuvvetin neticesidir. Bu hâkimiyetin ilk adımı arzularına

dizgin vurma şeklinde dini yasaklarda, tabularda başlar. Cemiyetin her devirde ve her yerde bir “emirler ve yasaklar sistemi” olması bundandır. İman insanın kendi kendisini yenmesini, kendisini aşmasını temin eder. Bu da onun hürlüğüne kazanmasından ibarettir ki, bütün tarih bu hürriyet mücadelelerinin sahnesidir. İnsan, kendinden iman kuvveti kaldırılınca, bu cidal kuvvetini de kaybeder. O inkâr ettiği için değil, kabul ettiği için büyüktür.^[291] O kendini aştığı zaman, ideali insan dışında bir varlık değil, yalnızca “insan” olmaktır. İnsan maymunun sıçramasından doğmadığı gibi, insanın sıçramasından da “üst insan” doğmayacaktır. İnsan aşkın varlığa inancı sayesinde ve bunun verdiği kuvvetle güçlerini daima daha tam olarak teşkile doğru gidecektir.

Buradan “büyük insan” ile “büyük adam” arasındaki fark meydana çıkar. Büyük insan manevi varlığı geliştirerek, insanlığı kendi nefsinin feda edilişi sayesinde gerçekleştiren insandır. Büyük insan, imanın yaratış kudreti ile gelişen insanlığın sembolüdür. Peygamberler, velîler, hakîmler, kahramanlar, büyük fikir ve ideal şehitleri, fikir yolunu açanlar büyük insanlardır. “Büyük adam,” iman gücünden mahrum olmamakla beraber tabiat güçlerinin, içgüdülerin, zekâ ve kurnazlığın, kaba enerjinin kudreti ile başarı kazanmış olan insandır. Tarihi büyük insanlar geliştirir. Her çağ onların “feda-yı nefis”leri (sacrifice) sayesinde bir önceki çağdan daha verimli, daha kudretli olmuştur. Büyük adamlar insanlığın üzerinden geçen fırtınalar, kasırgalar gibidir. Kitleleri yerinden oynatır, iradeleriyle olaylara hükmeder görünürler. Fakat kasırga geçince her şey eski haline döner; yalnız onların tamiri çok güç olan tahripleri kalır. Eğer tarih boyunca insanlık aşkın varlıktan aldığı kuvvetle fasılasız büyük insanları yetiştirmemiş olsaydı, bu ikincilerin tahriplerini düzeltmek imkânsız olurdu.

İmanın kuvveti yaratıcı kuvvettir. Bilgi alanında

insanlığın büyük başarıları onun eseridir. Sanat, ahlak ve din alanında değerlerin yaratıcılığı onun sayesinde. Hakiki hukuk nizamları kör kuvvetin değil, iman kuvvetinin, adaletin kurduğu nizamlardır. Bununla beraber iman kudreti, yani imanla kuvvetin birleşmesi insan ruhunu darlaştırabilir. Derinliğinden veya şiddetinden kazandığını genişliğinden kaybetme yüzünden, onu bir nevi tek fikirciliğe (monoidéisme) götürebilir. Bu durumda iman kuvveti çarpışma silahı olarak ne kadar tesirli olursa olsun, fikir yaratıcılığı bakımından o kadar körleştirici olur. Bu hale “taassup” (fanatisme) denir. Her idealin yaratıcılık ve canlılık devirleri olduğu gibi taassup devirleri de vardır. Bu durumda ideal zararlı olmaya başlar. Bu zarar yalnız ideali bir saldırma vasıtası gibi kullananlardan başkalarına doğru çevrilmekle kalmaz, bizzat onu kullananlara da çevrilir. İman kuvvetinin taassup şeklini aldığı bütün devirler insanlık için karanlık devri olmuştur. Her çağda bunun misalleri vardır. Hristiyanlık taassubu Avrupa’yı engizisyonları ile bir karanlık devre sokmuştu. İslam dünyasının ışıklı asırlarından sonra taassup başlayınca fikir hareketleri durmuş, keşif ve icat kaybolmuş, yakın yıllara kadar devam eden bir karanlık devir başlamıştı. Fatih’in Molla Lütü’yi, Kanunî’nin Şeyh Esad Efendi’yi idamından başlayan, hoşgörülükten mahrum devir içinde kuvvetli bir fikir ışığı görülüyor.

İmanın kuvveti verimliliğini muhafaza edebilmek için hoşgörülükle (tolérance) beraber yürümelidir. İmanın kuvveti insana, cemiyete ve tabiata üç istikametteki hâkimiyetimizi temin ettiği halde, hoşgörülüğün kaybolması bu hâkimiyetleri sarsar, tahakküm (yani zorlama hâkimiyet) şekline koyar. ^[292] Onun neticesi de içtimai gerginlikleri artırmak, krizler, harpler ve ihtilaller doğurmak suretiyle kendi temelini yıkmaktan ibarettir. İmanın kuvveti, kökü subjektif temayüllerimizde olan “inanma ihtiyacı”ndan gelmez, bizi inanmaya mecbur eden

aşkın varlıktan gelir. Aşkın varlık insanlığı ve âlemi kuşatan varlık olduğu için, bütün var olma vasıflarını içine alır. Bunun için hakiki ideal maddeden ve hayattan fazla, manevi değerlere yer veren idealdir. Fakat ideallerin en fakiri olan maddeye tapınma bile, maddeyi aşkın varlık haline koyduğu için adi hayat formlarına nazaran idealdir. İdealin bu en fakir şekli, manevi değerleri inkâr ettiği ve varlığın yaratıcılığına karşı insanı körleştirdiği için, derhal taassup, şiddet ve tahakküm şeklini almaya mahkûmdur. Zamanımızda maddeye tapınma halinde meydana çıkan totaliter imanların yıkıcı hareketlere çevrilmesi ve kendilerini tahrip etmesi bundandır.

Karl Jaspers'in gösterdiği gibi hoşgörülük yalnız taassubun değil, aynı zamanda alakasızlığın da zıddıdır.^[293] Alakasızlık değerlerin dışında kalmaktır. Halbuki hoşgörülük değerleri yaşamak, değerlerle terbiye olunmaktır. Bu da ancak kişilerin değer ölçülerine karşılıklı saygı göstermeleriyle, yani kişiler arası bir değer inancının kabulü ile kurulur. İştirak etmediğimiz değerlerin de sırf insani oldukları için sayılmaya layık olduklarını kabul etmemiz, kişiler, hatta milletler arası bir değerler sahası doğurur. Hoşgörülüğün ilk adımı bir millet içinde kanaatlerin ve inançların birbirine saygı göstermesi ise, ikinci adımı milletler arası kanaatler ve inançların birbirine saygı göstermesidir.^[294] İnsanlığın gerçekleşmesi bu karşılıklı saygı üzerinde, milletlerin şahsi ve orijinal kültür bütünlükleriyle birbirlerini tanımaları halinde mümkün olabilecektir.^[295]

Öyle görünüyor ki, felsefenin en büyük vazifesi bu idealin, bütün şartları ve icapları ile telkini olacaktır. Acaba felsefe daima bu vazifeyi görmüş müdür? İlkçağda felsefi düşüncenin doğduğu zamandan başlayarak tarih boyunca bunu takip edelim. Yunan'da "hikmet" in (sophia) insanlara örnek olacak üstün bir hayat şekli yaşamak olduğunu, böyle

yaşayanlara “hakîm”ler (sophos) denildiğini birinci kitapta görmüştük. Fakat hakîmler insanlara rehber olacak bir eser vermeden, yalnız hayatlarını örnek bırakarak gelip geçtiler. Hikmeti sevenler (philosophos) onların yolunu tutmakla kalmadılar; idealin mahiyetini, gerçeğe münasebetini, ideale doğru yönelmek için tutulması gereken yolları aradılar ve bunları tespit ettiler. Onlar bu mânâda hakikat araştırmacılarıdır. Fakat âlimler gibi yalnız varlık çeşitlerinden biri veya birkaçı üzerinde derinleşerek gerçeği aramakla kalmıyorlar, gerçeğe ideal arasındaki münasebeti arıyorlardı. Varlık hakkında hayalle karışık bitmez diyalektikler onları birbirine düşürdüğü için, önce varlığa nüfuz edecek alet, akıl üzerinde düşünmeye karar verdiler. Buradan gerçek ve ideal arasındaki tezatı, tamamlayıcılığı, karşılıklı alakayı, derin münasebeti gördüler. İnsanlara örnek olacak ideal cemiyetin planını kurdular. Orada felsefe, kör realitenin batağında ilk kurbanlarını verdi: Sokrates öldürüldü, Platon esir pazarında satıldı, Aristoteles aklın kanunları ile realite arasındaki münasebeti o kadar derinleştirdi ki, filozof, insanları ideale doğru sevk edici hakiki misyonunu unuttu. Bununla beraber ilkçağ sitesi yıkılınca, bu içtimai hercümerç içinde filozofun vazifesi tekrar canlanıyordu; o fikir dernekleri kuruyor, oraya “dünya hemşerileri”ni çağırıyordu.

Platon şöyle diyordu: “Ya hükümdarlar filozof veya filozoflar hükümdar olduğu zaman insanlar mesut olur.”^[296] Fakat ne hükümdarlar filozof oldu, ne filozoflar hükümdar! Bunun en, ulvi, en feci tecrübesini bizzat kendisi yapmıştı. O halde filozofun rolü bu kötülüklerle dolu dünyada yalnızca nasihat edip geçmekten mi ibaretti? İdeale ulaşmak için en elverişli yolu tutanların kurduğu bir “seçkinler cemiyeti” ile iş hallolabilir miydi? Cemiyet, asıl büyük kitle ve onu kendi keyiflerine göre sevk ve idare edenler bu cemiyetin dışında kalmayacak mı ve bu böyle oldukça filozofun, hatta filozoflar

cemiyetinin gayretleri boşuna değil miydi?^[297] Bu durumda filozof cemiyetin kötülüklerine karşı mukavemet için inzivasına çekilebilir, hayata karşı koyabilir veya dünyanın akışına kendini bırakır, ıstırabını eğlence içinde avutabilirdi. Buradan stoacı ve Epikürosçu iki filozof tipi çıktı. Farabî stoacı yaşadı, İbn Sina ise hükümdar saraylarına tenezzül etmedi, fakat Epikürosçu bir hayat sürdü.

Halbuki dünya değişiyordu. Peygamberler dünyaya yeni bir hakikat getirmişlerdi. Sami dehanın ifade ettiği bu hakikat, bütün insanların tek, soyut, evrensel Allah etrafında birleşmeleri idi. Dünya, sitelerin hatta imparatorların yıkılan kast nizamı yerine, manevi birlik ve bütünlük isteyen müsavi bir insanlık nizamı arıyordu. Bu yeni dünya, filozofların düşünmediği “aşkın varlık” üzerine dikkati çekiyordu. Natüralizmin çıkmazlarını, üstünü aşağı ile açıklama imkânsızlığını işaret ediyordu. Filozofların yeni dünyaya gözlerini çevirmesi zaruri idi. Fakat uzun müddet bu mümkün olmadı. Yunan dehası ile Sami deha uyuşmadan kaldılar. Filozof yeni dünyanın değerler nizamına yabancı idi. Onun stoacı veya Epikürosçu, fakat daima kenarda kalışı bundandı.

Ancak 12. yüzyıldan sonra felsefe misyonuna döndü. Yeni dünyanın değerler nizamını sistemleştirmeye başladı. Bütün bilgiler imanın etrafında toplanıyordu: Summum Théologicum bir bilgi ansiklopedisi değil, bir hayat organizasyonu idi. Felsefe bu misyonunda yeniçağ başına kadar devam etti. Bir yandan idealle gerçek arasındaki münasebeti organize ederken, bir yandan bilgilerin gelişmesini temin ediyordu. Fakat dünya tekrar değişiyordu. Bu sefer insani değerlerin mertebesi alçalmadan, bilginin ve tekniğin hızlı gelişmeleriyle birlikte cemiyet yeni bir nizama doğru gidiyordu. Önce monarşilerin, sonra demokrasilerin meydana çıktığı bu büyük kitle nizamında filozofun hedefi başkaydı: Siyaset ve

ahlakı kendi haline bıraktı. Dikkatini yalnızca taşkın bir gelişme gösteren bilgi ve tekniğin muhtaç olduğu metotlara çevirdi. Metot araştırması filozofu bir ilimler ayarlayıcısı, bir fabrika müdürü haline getirdi. Descartes, Metot Üzerine Konuşma'da ahlaka dair düşüncesini dört satırla hülasa ediyordu. Filozofun cemiyete karışmayışı çok sürmedi. Bizzat kartezyenler bu imkânsız vazifeden vazgeçtiler. Spinoza demokrasinin prensiplerini koydu. 18. yüzyıl düşünürlerinde gelecek yüzyılın bütün inkılapları hazırlanıyordu. Filozoflar artık yalnız ideal gösterici değil, ideale gitmek için yolları açıcı oldular. İdeal ile gerçek arasında köprü olan bir üçüncü kavram meydana çıktı: İdeoloji. Filozoflar idealist oldukları kadar da ideolog olmalıdırlar. Peygamberler sona ermiştir. Onlar büyük yolları gösterdiler. Bir daha vahiy gelmeyecektir. Fakat ideale nasıl ve ne yollardan gidilmeli? Bunu düşünmek filozofların işi idi.

Kant'ın Copernicus tarzında inkılabından beri felsefe, insanı bütün kuvveti ve şümülü ile ağırlık merkezi diye almıştı. Onu takip edenler insanın eseri olan kültüre eğildiler. Filozofun vazifesi kültür yaratışının rehberi olmaktı. Fakat kültür ferdin değil, cemiyetin eseri idi. O "objektif ruh"tu; onu cemiyet, hatta iradesi olan devlet yapacak, filozof bu yaratışı sistemleştirecekti. Ortaçağdaki ilahi değer nizamının yerini şimdi kültür değerleri nizamı almıştı. Kilisenin yerine Alman devletinin iradesi geçmişti. Filozofun bu yeni vazifesi kültürün kurulmakta, devletin millileşmekte olduğu bütün memleketlerde akisler buldu. [\[298\]](#)

Şu kadar var ki, cemiyetlerin gelişmesi orada durmuyordu: Cemiyetler içinde yeni içtimai sınıfların doğuşu, sınıflar arası münasebetler, milletler arası münasebetler yeni gerginlikler, yeni meseleler meydana çıkarıyordu. Cemiyet yekpare bir bütün değil, bir zümreler, cemaatler, hatta kişiler bütünü idi. Kültür yaratışı yalnız "toptan cemiyet" in ve devletin

işi değil, cemiyeti yaratıcı kılan kişilerin işi idi. Kişiler ne kadar yaratıcı ise, cemiyet ve kültür de o kadar yaratıcı olacaktı. Bundan dolayı ilkçağdan beri filozofun bir türlü terk etmediği “akıl” ve cemiyet düzenini aşan iradenin rolü meydana çıktı. Filozof bu rol üzerine bütün kuvvetiyle dikkati çekti: Fikir hareketi değil, hareket fikri yapıyordu. İncil, “İptidada her şey kelimeler idi,” diye başlar. Halbuki Faust, “İptidada her şey hareketti (action),” diyordu. Filozof “irade”yi, “kudret iradesi”ni, hareket ve fiili, “pratik fayda”yı, “istek fiili”ni, ^[299] “hayat hamlesi”ni zekânın yerine koyuyor, yirmi beş asır değerler nizamının mihrakı olan akıl yerine, bu vazifeyi yaratıcı faaliyete veriyor. Eğer düşünce hareketi değil, hareket düşünceyi yapıyorsa, o halde filozofun rolü son derecede büyük demektir. O eskiden hazır bir değerler düzeninde keşfedici ve yol gösterici iken, şimdi sarsılmış bir dünyada yeni bir değerler düzeninin kurucusu olmak istiyor. Yeni misyonu onu rehber olmaktan çok ileriye, yapıcı ve yaratıcı olmaya götürüyor. Yunanlı için en yüksek değer “temaşa,” en aşağı değer “hareket”ti. Modern filozof asıl hareketten çıkan temaşaya, değiştirilmiş dünyaya değer veriyor. Bunun için yeni filozof yalnız idealist değil, aynı zamanda ideologdur.

Bunun içindir ki, asrımıza ideolojiler asrıdır dense yanlış olmaz. “Sosyolog bugünkü insanın ideologlar hükmünde, psikolog ise kompleksler hükmünde olduğunu gösteriyorlar.” Fakat bu hadiseye marazi gözüyle bakılamaz. Onlar gerçekten ideal arasına atılmış köprülerdir. İnsanlık yeni zaruretler önünde mütemadiyen tecrübelerle giriyor: Hiçbirinde derin araştırmaya, kontrole vakit bulamıyor. Çoğunda eski fikirler yeni ihtiyaçlara göre acele kalıba dökülüyor. Bazen bir fikir farklı bir hareketin sembolü oluyor. Bazen hareket fikri bekleyemiyor. İlk taşı attıktan sonra fikir onu takip ediyor. Fakat içtimai zaruretlerin bütün bu hızlanışları, sıçrayışları, intizamsız atılışları fikri

şaşırtıyor. Yanlış rehberliğe, “ısmarlama” fikirciliğe götürüyor. Hareket adamı fikir adamından beklediği süratli hükümleri bulamadığı, ikisinin çalışma ritmi birbirine uymadığı için, tedariksiz ve kifayetsiz kendi hareketinin fikrini yaratma iddiasına kalkıyor. Bütün bu inhiraflar, zikzaklar, uyuşmazlıklar yüzünden içtimai hareketleri ifade eden birçok cereyanlar, hakikatte derinlikten ve bundan dolayı doğruluktan mahrum sahte ideolojiler halini almaktadır.

Filozofun en büyük misyonu işte burada meydana çıkıyor. Onun vazifesi her zaman olduğu gibi ideal adamı olmaktır. Fakat bugün vazifesi, ideale götürmek iddiasında bulunan ideolojileri kontrol etmek, tenkit etmek, sahtelerini meydana çıkarmak ve insanlara idealle gerçek arasındaki hakiki yolları göstermektir. Bunun için de her zaman olduğu gibi filozof ilimlerin yardımından faydalanacaktır. Onun bu zahmetli işte geniş bilgiye ihtiyacı vardır. Burada filozofu kendini bilgiye vermiş insanlarla karşılaştırmalıyız. Onun bilgiye ihtiyacı vardır, fakat o bir ihtisas adamı, bir “mütebahhir” değildir. İnsani bilginin bütün çeşitlerinden faydalanmaya mecbur ise de, o bir dilettante da değildir. Fikri insanın uğraştığı bütün konuları kucakladığı halde, o bir esprit universel de değildir. Çünkü bu insanlar hiç de filozof olmaksızın bu işleri yapmaktadırlar. Eski çağlarda filozofun ansiklopedik bilgi adamı olduğunu söylerler; böyle diyenlere göre ilimler ihtisaslaştıkça felsefeden ayrılmış ve filozofun bütün ilimlerle uğraşmasına lüzum kalmamıştır. Bu görüş doğru değildir. Hiçbir asırda felsefe bütün bilgiyi istila etmemiştir. Aristoteles zamanında da matematikte, tabiat ilimlerinde ihtisas adamları vardı. Fakat filozof kendi binası için lazım gelen malzemeyi toplamaktaydı. Bugün insan bilgisinin son derece genişlemesi bunu güçleştirmiş olsa bile, filozof yine de yolu üstündeki karanlıkları dağıtmak için ihtisas adamlarından, ilimlerden ayrı ayrı faydalanmaya mecbur

olmaktadır: Ta ki ideolojilerin tam tahlilini yapabilsin.

Jaspers'in dediği gibi filozof her devirde müstakil insan olmuştur. Bu onun maddi ihtiyaçlarının azlığından, züht hayatı yaşamasından, mythos'lardan sıyrılmış olmasından, devlet işlerine ve siyasete karışmamasından ileri gelir. Hareketin en kesif olduğu devirde, hayatta en büyük rolü olacak filozof için dahi Diogenes ideali değerini muhafaza etmektedir. Onun müessirliği bu sayededir. Dünyaya rağbet etmemesi, dünyanın ondan ürkmüş olsa bile yine önem vermesine sebep olur. Sözünün geçmesini bu sayede temin eder. Bunun için de filozofun nasıl düşünüyorsa öyle yaşaması lazımdır. Filozofta aranan bu şahsiyet bütünlüğü fikirlerinin tesirli olması içindir. Eğer o yalnızca akıl öğreten insan olsaydı, hareketlerine bakmaya lüzum kalmazdı.

Bazıları (mesela Heidegger) derler ki, bugünün filozofu kurulmuş sistemleri reddetmelidir. Eski görüşleri bir yana koymalı; hatta değerler nizamını bir yana koymalı, yalnızca kendi varoluşunun dramını yaşamalıdır. Filozofun kaderi, bu derin varlık macerasına nüfuz etmeye cesaret etmesiyle bütün insanlardan ayrılır. Günün adamı (âlim, siyasi, işadamı vs.) hayatın sathını görür, derinliğine bakmaktan ürker. Filozof ise asıl bu hayat macerasının en derin problemini, varlık ve yokluk problemini ele alır. Başka hiçbir problem onu ilgilendiremez. Bu hakiki konusunu keşfetmesi için de önce bütün hazır problemleri ret ile işe başlamalıdır: Aklın reddedilmesi,^[300] cemiyetin reddedilmesi,^[301] Allah'ın reddedilmesi^[302] birbirini takip eder. Bu görüş filozofun rolünü cemiyetten, genelden, ortak olandan tamamen uzak olan “şahsi”ye, “orijinal”e, kendi kendini yarattığı kabul edilen “insani varoluş”a hasretmektir.

Fakat bizce bu görüşte müdafaa edilir taraf görülüyor: Zamanımızın en yaygın cereyanı olmasına rağmen diyebiliriz ki, o felsefeyi sübjektivizm çıkmazına götürmektedir. İnsan

varoluşunu kendi başına kazanmıyor. Şuur daima “bir şeyin şuuru”dur. Yine kendi başımıza değil, ancak “âlemde” varız! Varlığımız başkaları ile kaimdir. “Ben” bir hareket noktası değil, bir ulaşma noktasıdır. Oraya ancak nesneyi öznenen ayıracak uzun tecrübeler yaptıktan sonra ulaşıyoruz. O zaman dahi insan kendi başına mevcut değildir. Ruhlar birbirine karşılıklı nüfuz halindedir. Sanatın, ahlakın ve dinin mümkün olması bundandır. “Başkası” yalnız teknik bir alet gibi alındığı zaman bize yabancısıdır. O zaman o sırf bir bilgi varisidir ve herhangi bir “şey”den farksızdır. Fakat birer kişi olan insanlar arasında münasebetler sırf hayvani münasebetler olmadığı gibi, sırf bilgi ve teknik münasebetleri de değildir. Onları birbirine bağlayan değer münasebetleridir. Ahlakı ve dini mümkün kılan ve ruhlar arası iştiraki doğuran bu aşkın münasebet olmasa insanlık ortadan kalkardı. İnsanla hayvan arasındaki en büyük fark (Scheler’in gösterdiği gibi) zekâ ve bilgi farkı değildir, çünkü bu bakımdan aralarında ancak derece farkı olduğu söylenebilir. Fakat objektif ruh halinde görülen değerler farkıdır. Bunun için de birbirine mutlak olarak kapalı ayrı varlıklar, fertler olan insanlar değil, birbirine daima açık kişiler olan insanlar filozofun üzerinde düşündüğü ve işleyeceği ezeli konudur. Sokrates bu konuya dokunmuştu; bugünün felsefesi de aynı konu üzerindedir.

Jaspers insanın hata eden varlık olmasından dolayı filozofun bağımsızlığını tehlikede görüyor. Halbuki onun ifadesi gibi mutlak bir bağımsızlık yoktur. Bu ancak insanların içinde bulunduğu şartlara göre nispi bir muhtarlıktır. Fakat insanın “yanılabılır” olması filozofu tehdit etmez. Çünkü onun nispi muhtarlığı yalnızca varlık ve değerler karşısında en büyük sorumluluğu duymasından gelmektedir.^[303]

bedihi: apaçık
bedii: estetik
birsam: sanrı
buut: boyut
ceht: çaba
cihet: taraf
dilemma: ikilem
hasa: özellik
hendese: geometri
hercümerç: kaos
ihtilât etmek: karışmak
iktifa: yetinme
inhiraf: sapma
inkişaf: gelişim
insicam: bağlam
intiha: son
intihap: seçme, seçim
irat: gelir
istidat: yetenek
istihale: başkalaşım
istihsal: üretim
iştiyak: arzu
kaim: var olmak
kâm almak: keyfini çıkarmak
kesafet: yoğunluk
keşide: çekiliş
kışır – kışr
mafsal: eklem
mânia: engel
mecmu: toplam, bütün
mihver: eksen
mikyasa: ölçü, ölçek

muhtar: özerk
muhtarlık: özerklik
muvazene: denge
muvazi: paralel
mücerret: soyut
müfessir: yorumlama
müfrit: aşırı
mülhem: esinlenmiş
mündemiç: içkin
mündemiç: içkin
müstebit: zorba
nakzetmek: bozmak
nedamet: pişmanlık
payansız: sonsuz
peyk: uydu
sarih: açık, belirgin
sürfe: kurtçuk
şedit: şiddetli
tadil etmek: değiştirmek
tavsif: belimleme, nitelendirme
tebcil: yüceltme
temessül: benzeşim
temessül: benzeşme
tenasüp: uyum
tesanüt: dayanışma
teşmil: yayma
tevcih etmek: yöneltmek
varit: akla gelen
vazih: açık
vetire: süreç
zümrevi: türsel

^[*1] 1958’de yayımlanan Felsefeye Giriş’in ikinci cildinin Önsöz’ü aynen alınmıştır.

[1] Nesnel İzafiyetçilik. (Yay. Haz.)

[2] Shalupny, Précis de sociologie adlı kitabında Auguste Comte sınıflamasını bu bakımdan tenkit ediyor.

[3] Birincileri arasında ahlak, politika, estetik vs., ikincileri arasında istatistik, demografi, iktisat vs. vardır.

[4] Latince socius ve Yunanca logos kelimelerinin birleştirilmesinden doğan sociologie dil kaidelerine aykırı olmakla beraber yerleşmiş bir terimdir.

[5] Bu terimlerden bir kısmı yüz yıldır, bir kısmı elli yıldır dilimize girdiği için söylendiği gibi yazıyoruz. Birincisinin géologie, üçüncüsünün géodesie olmak lazımdır. Kâtip Çelebi géographie karşılığı “cihannüma” demişti. Gökalp géologie karşılığı “arziyat” teklif etmişti. Fakat Fransızca kökten, bazen Türkçeye göre değişik, bazen değişmemiş şekilleri yerleşmiştir. Henüz yerleşmemiş ve karşılığı konmamış kelimelerin imlasını muhafaza ediyoruz: Phonétique gibi. Fakat bunlara da alıştıktan sonra, fizik terimi tarzında kendimize mal ediyoruz: Fonetik gibi. (Biz bu terimlerin şu andaki kullanılışlarını göz önüne alarak Ülken’in metinde Fransızca yazılışı ile bıraktığı “jeodezi” ile “fonetik”i yukarıdaki gibi değiştirdik. Yay. Haz.)

[6] Amerika'da ekoloji sosyolojinin bir dalı sayıldığı halde, Fransa'da daha coğrafi ilimler kadrosuna girmektedir.

[7] Dilthey, Introduction á l'étude des Sciences morales.

[8] Muvazat: Paralellik, koşutluk. Burada kast edilen, insan davranışları ile doğa olaylarının yapısının birbirine paralel olarak işlediğini savunan görüştür. (Yay. Haz.)

[9] Ülken'in aktardığı Dilthey'in tarih görüşünü günümüzde kullanılan terimlerle ifade edersek; Dilthey, fiziğin alanından ayırt ettiği tarihte soyut nedensellik ilişkilerinin değil, somut olayların ve yinelenmeyen durumların olduğundan söz ediyor. (Yay. Haz.)

[10] Sympathiser olmak.

[11] İhsan, Tanrı vergisi. (Yay. Haz.)

[12] Bilgide özne-nesne münasebetinin alogique mahiyeti üzerinde duran bilhassa Volkelt'tir. Bu mevzuda başlıca eseri Gewissheit und Wahrheit'dır.

[13] H. Rickert, Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft.

[14] “Vasıf” sözcüğünden gelir, “nitelendirme” olarak karşılanabilir. (Yay. Haz.)

[15] İnsanın bütün olarak alınması zarureti 1928’de Umumi Ruhiyat ve 1930’da Aşk Ahlakı adlı kitaplarımızda müdafaa etmiştik.

[16] Masal “mesel” kelimesinden geliyor, Kuran’a esatir ül evvelin deniyor.

[17] Almanya'da Ranke ve Treitschke bu hizmeti görenlerin başındadır.

[18] Comte de Gobineau, Renaissance.

[19] Bu konuda en etraflı tetkikleri A. Aron yapmıştır. Introduction à la philosophie de l'histoire, L'objectivité en histoire vs. adlı kitaplarında Alman manevi ilimler cereyanına Fransa'da kapı açmıştır.

[20] Muhtelif faktörlere yer yer önem veren ve sistemsiz olan Wells veya Toynbee'nin eklektik görüşlerine karşı Charles Seignobos gibi tam objektif olmak için her türlü felsefe tefsirinden kaçanlar vardır.

[21] Hegel, Philosophie de l'Histoire.

[22] Adese: Mercek. (Yay. Haz.)

[23] Toynbee, Histoire, Civilisation en épreuve.

[24] Pek çok konuda geniş, derin bilgisi olan kişi. (Yay.
Haz.)

[25] Bağlantı çizgisi. (Yay. Haz.)

[26] Bu münakaşalar Hayat dergisinde 1927’de çıkmıştır.

[27] “İnfirat”, “birey” anlamına gelen “fert” sözcüğünden gelir, burada “topluluktan ayrı durma”ya işaret ediyor. (Yay. Haz.)

[28] G. Bankroft'un Atlas Denizi Tarihi, Evolution de l'humanité, Halfen collection'u vs. gibi. (Yay. Haz.)

[29] Yahudiye kralı Hirodes ve bu ismi taşıyan diğer krallar. (Yay. Haz.)

[30] İtisaf: Doğru yoldan sapma. (Yay. Haz.)

[31] Charles Seignobos'un Tarihte Metot adlı kitabı (Doktor Galip Ataç, terc.). Bernheim'ın aynı addaki Almanca eseri (Şükrü Akkaya terc.); Emin Ali'nin (Çavlı) Tarihte Usul'e dair makaleleri (Yeni Mecmua, 1917); Fuad Köprülü'nün Türk Edebiyatı Tarihinde Usul adlı makalesi (Bilgi Dergisi, sf. 1). Zeki Velîdî'nin Tarihte Usul adlı kitabı intizamsız ve yanlışlarla doludur. Esaslı tashihlerden sonra tekrar neşredilirse bu kitabı da tavsiye etmek kabil olur.

[32] Canlıcılık (Osmanlıca: Ervahiye). Fikirlerin ve doğadaki nesnelerin ruhlar tarafından yönetildiğini ileri süren öğretisi. (Yay. Haz.)

[33] Gens: Roma İmparatorluğu'nda bir soya mensup kişiler. (Yay. Haz.)

[34] Bunları etraflı olarak Tarihi Maddeciliğe Reddiye adlı kitabımızda ele almıştık. (1951), İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanacak "Realizmin Çıkmazları" adlı yazımızda tekrar bu konuya döneceğimiz için burada fazla tafsilata girmiyoruz.

[35] Evrim ve Devrim.

[36] Georges Sorel, Réflexions sur la violence; Les illusions du progrès vs.

[37] Durkheim, La Sociologie (Bouasse'ın De la Méthode dans les sciences'ının içinde).

[38] Fauconnet, La Responsabilité; C. Bougli, Evolution des Valeurs.

[39] Singulier.

[40] Procédé kelimesinin öz Türkçe karşılığı olmadığı için eski terimi kullanıyoruz. (Şu anda bu sözcüğü “süreç” ile karşılayabiliriz. Yay. Haz.)

[41] Seignobos'un objektif tarihçiliği ile Mathiez'in sosyalist tarih anlayışı veya Wells'in eklektik tarih görüşü aynı derecede determinist olmak iddiasındadırlar.

[42] Ay tutulması ve güneş tutulması. (Yay. Haz.)

[43] Irrationnel'e “akıldışı” denebilirse de, kitapta esaslı olarak kullanılan bu kavrama tam karşılık olarak ileri sürmek oldukça güçtür.

[44] Phénomène karşılığı hadise veya olay, fait karşılığı olgu, événement karşılığı vaka diyor ve bunları ihtiyatla ayırıyoruz.

[45] Surréal.

[46] Bugünkü felsefede Karl Jaspers, Ortega y Gasset, Heidegger vs.'de insana ait “tarihilik” (geschichtlichkeit) ile historicité ayrılır.

[47] Tarihin tabii şartları için bk. Lenglois et Seignobos, La Méthode historique; Gaston Richard, Les lois de l'évolution; Rappoport vs.

[48] Wilhelm Dilthey, Introduction à l'étude des sciences morales.

[49] H. Spencer, Introduction à la science sociale.

[50] İbda: Yaratma, üretme. (Yay. Haz.)

[51] Gabriel Tarde, Les lois de l'imitation.

[52] Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*.

[53] E. Durkheim, Règles de la Méthode sociologique.

[54] E. Durkheim, De la division du travail social; Le suicide; Les formes élémentaires de la vie religieuse.

[55] Lacombe, Règles de la méthode sociologique de M. Durkheim.

[56] Paul Bureau, La Science des mœurs.

[57] J. Monnerot, Les Faits sociaux ne sont pas des choses.

[58] K. Jaspers ve Monnerot?nun gösterdikleri gibi anlayış ile açıklama belirli varlık sahalarına karşılıktır. Fakat “tefsir” onları birbirine karıştıran müphem bir metottur.

[59] Draghicesco, La réalité de l'esprit.

[60] Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire.

[61] Aporie: Çıkmaz. (Yay. Haz.)

[62] S. Freud, Psychologie collective et analyse du moi.

[63] Vakıa sosyolog sorumluluğun gelişimini tetkik ederek, iptidailerin fertleri değil, zümreyi sorumlu saydıklarını ve bu mystique sorumluluğun canlı ve cansız şeylere kadar yayıldığını söyler (Fauconnet, La responsabilité). Fakat burada da herkes “tabu”ya dokunmanın suç olduğunu önceden bilmektedir.

[64] Justification.

[65] La sociologie du XXème siècle, G. Gurvitch'in idaresinde on dört Amerikan sosyoloğu tarafından yazılmış olan bu eserde bu tenkitlere genişçe yer verilmektedir.

[66] Kardiner, Psychological Frontier of Society;
Dufferne, Personnalité de base.

[67] Krutch and Kretchfied, La psychologie sociale; Maucorps, La psychologie des mouvements sociaux; Ch. Blondel, La psychologie collective; Sherif Cantril, Ego Involvement; Murphy, Social Psychology.

[68] Écologie.

[69] Ruh Üzerine. (Yay. Haz.)

[70] Psychologie kelimesi ilk defa 16. asırda kullanıldı, fakat ancak 18. asırda Wolff'un Psychologia Rationalis'i ile yaygın bir şekil aldı. Fransa'da Maine de Biran ona en büyük değerini kazandırdı.

[71] Descartes'ın mécanisme kuramına dayanarak, onun spiritualist görüşüne hücum eden Helvetius, d'Holbach, Cabanis, Diderot vs. bunlardandır. Zamanımızda Wallon, Politzer vs. yeni materyalist görüşle bu açıklama tarzını canlandırmaya çalışmakta iseler de, büsbütün yeni delilleri yoktur. En çok dayandıkları behaviorisme ve réflexologie'nin çalışmalarıdır.

[72] Goldstein, *La Structure de l'organisme*, 1951;
Alexander, *La médecine psychosomatique*, 1952.

[73] Agnostique: Bilinemezci. (Yay. Haz.)

[74] Ve Leh-ül-Emr-ve-l-Halk (Mahiyetler ve Yaratıklar ona aittir) ayeti bu iki âlemi işaret ediyor.

[75] Aperception.

[76] Psychisme supérieur ve psychisme inférieur merkezleri denmektedir (Grasset, La Biologie humaine).

[77] Buna yapı, bünye diyoruz. Fakat sırf biyolojik, maddi anlamları ile karıştırılmaması için kelimeyi aynen kullanıyoruz.

[78] Goldstein, La Structure de l'organisme.

[79] E. Weiss et S. English, Médecine psychosomatique, 1952.

[80] Davranışçılık. (Yay. Haz.)

[81] Kurt Lewin, Field Theory in Social Science, 1948.

[82] Sherif, Psychology of Social Norms; Cantril and Sherif, Ego Involvement.

[83] Murphy, Introduction to Social Psychology.

[84] Agache'ın L'Unité de la psychologie adlı kitabı bu cereyanların tenkit ve münakaşasını yapmaktadır.

[85] S. Freud, Nouveaux leçons de psychanalyse
(Psychanalyse'den kısaltılarak),

çev. Anne Berman, P.U.F. Paris, 1955.

[86] H.Z. Ülken, Cemiyet ve Marazi Şuur, 1931.

[87] Yunan'da madde ve hayatı bütün ve tek realite sayan ilk filozofların görüşüne hylozoisme denmektedir.

[88] Bununla vahiy eseri olan dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'i kastediyoruz. Evrensel dinler dediğimiz zaman bunlara Buddhisme (Budizm), Konfüçyus dini, hatta kısmen maniheizmi katmak lazım gelir.

[89] Bilinircilik. (Yay. Haz.)

[90] H.Z. Ülken, İslam Felsefesi Tarihi, 1956. Ayrıca müellifin İbn Sina Risaleleri adlı eserine bakınız, 2 cilt, 1953.

[91] Nicolas de Cusa'nın eseri Rönesans felsefesinin başlangıcı sayılabilir. Esas fikri zıtların birlikte oluşudur (Coincidentia Oppositorum).

[92] G. Bruno, Cause, Principe et Unité, çev. Namer, 1930.

[93] Génération continuée.

[94] Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain.

[95] Spinoza, Etika, çeviren: H.Z. Ülken.

[96] Burada teknik bir karışıklık olmuş olsa gerek. Metni olduğu gibi bıraktık, ama Ülken'in Miletli filozoflardaki "arkhe" görüşünü anlattığı bu bölümde sözü geçen Anaksimandros "arkhe" olarak "ateş"i değil, apeiron'u, sınırsız, sonsuz olanı alıyordu. Anaksimandros ile Herakleitos arasında bir karışıklık olmuş olabilir. (Yay. Haz.)

[97] Bütün ortaçağ filozofları bu delili Aristoteles'e borçludurlar.

[98] Konya'da çıkan Yeni Fikir dergisi ile Naci Fikret ve Namdar Rahmi bu fikri müdafaa etmişlerdir.

[99] Rationalisme.

[100] Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement
humain.

[101] Dialektik der Natur.

[102] Bu cereyan bu kelime ile hem tabii hem içtimai révolution'u anlatıyor.

[103] Singulier.

[104] Philippe Frank, Le Principe de causalité et ses limites.

[105] Eimer'in orthogenèse kuramı bunlardandır.

[106] Dollo'ya göre evrim süreksiz, aksedilemez ve fasılalıdır. Lotsy'ye göre melezleşme bitkilerde atlayıcı evrimin esaslı amilidir.

[107] Böyle düşünenlerden Roberto Ardigo ile evrime (évolution) karşı involution fikrini müdafaa eden A. Lalande'ı zikredebiliriz.

[108] Evrim meselesine “tabiat ve insan felsefesi” dolayısıyla başka bir kitapta daha etraflı olarak döneceğiz.

[109] M. Vernet, Kaderine Hâkim Olan İnsan ve J. Rostand da İnsan Değiştirebilir mi? adlı çok yeni eserlerinde bu iddiayı sonuna götürüyor ve insan ilmini tamamen tabii şartlara hâkim olmak şeklinde açıklamak istiyorlar.

[110] E. Bontroux, E. Meyerson Fransa'da bu irrationnel meselesi üzerinde yeter derecede durdular.

[111] H. Reichenbach, Experience and Prediction.

[112] Rüşeym (embriyon) ilmi.

[113] Bu geri kalma (retardement) fikri bilhassa Arnold Gehlen tarafından *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* adlı eserde geliştirildi (1955).

[114] H.Z. Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, 1951.

[115] Faculté.

[116] Pierre de Latil, La Pensée artificielle (Introduction à la Cybernétique), 1953.

[117] Hamelin, Les Éléments principaux de la représentation.

[118] Hamelin, Les Éléments principaux de la représentation.

[119] Sully Prudhomme et Ch. Richet, *Le Problème des causes finales*, 1907; L.J. Henderson, *L'ordre de la nature*, 1924.

[120] Hamelin, Les Éléments principaux de la représentation.

[121] Lamarck, Philosophie zoologique.

[122] Spinoza, Etika.

[\[123\]](#) Hamelin, Les Éléments principaux de la représentation.

[124] Max Scheler, L'homme et l'histoire, çev. p. M. Dupuy, 1955.

[125] Eidos: “İdée” ve “form” şeklinde Aristoteles’in kullanımına uygun anlamda.

[126] İnsan-tanrı eski Mısırlılarda vardı. Yunan'da da kahramanlar (Herakles, Atlas, Prometheus vs.) bu karakteri gösteriyor. Hıristiyanlığın bunlardan mülhem olarak doğmuş olması çok muhtemeldir. Scheler bu noktaları hiç hesaba katmıyor.

[127] Hıristiyanlık'taki insanın ilahi ve beşeri iki mahiyeti fikri monophysitisme'dir.

[128] Buna rédemption diyorlar. Bu anlamda İsa'ya rédempteur (münci) denir.

[129] Contemplation.

[130] Yunan çağının meydana çıkardığı bu logos tipi ile müspet ilimci zihniyeti karıştırmamalıdır: Her ne kadar bu ötekinin eserlerinden biri ise de.

[131] Fransa'da Lumière, Almanya'da Aufklärung adını alan bu devrin son temsilcileri Voltaire ve Wolff'dur.

[132] M. Scheler bununla Hegel'i kastediyor.

[133] Nietzsche Trajedinin Menşei adlı kitabında ilk defa bu tezi ileri sürdü, bundan daha sonra bahsedeceğiz.

[134] W. Dilthey, Le monde de l'esprit.

[135] Grégaire: Toplu halde yaşayan. (Yay. Haz.)

[136] Burada évolution kelimesi evrim ve değişme değil, yetkinleşme anlamına geldiği için eski “tekâmül” kelimesini kullanabiliriz.

[137] Van Bolk, Das Problem der Menschwerdung. Bu tezi daha yakınlarda Arnold Gehlen, Das Problem des Sprachursprungs'da ve Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt'de tamamlamaktadır.

[138] Zekâyı ve genellikle ruhu uzviyete nazaran bir nevi sapış, asli fonksiyonlarından uzaklaşma gibi gören bu kuram biyolojik bakımdan marazi olan zekâ ve ruhun yeni bir gerçek olmak bakımından normal olduğunu kabul ediyor. Bu görüş 20. yüzyıl başlarında oldukça yayılmış idi.

[139] Nietzsche ile başlayan bu görüş edebiyatta H. Ibsen, Strindberg, Björnson Björnston vs. tarafından ifade edildi. Ibsen'in Peer Gynt ve Brand'ı bu tipi temsil ediyor.

[140] Geist elemnden veya acıdan doğmuştur kanaati şeklinde bu fikrin yayıldığını görüyoruz.

[141] Image kelimesine burada hayal, daha sonra “tasavvur,” şekil denebilir.

[142] Artur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena; Penseés et Opuscules.

[143] L. Klages, Von Wesen des Bewusstseins; Les principes de la caractérologie.

[144] Gültigkeit: Muteberlik.

[145] Max Scheler, bizim Aşk Ahlakı dediğimiz görüşten tamamen uzaklaşıyor.

[146] Oswald Spengler, *Untergang des Abendlands*, 1917.

[\[147\]](#) A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.

[148] Sérénité karşılığı.

[149] Tragoedia eski Yunanca'da "keçi ayağı" mânâsına geliyormuş. Flüt çalan panları ifade eden bir sembol olarak kullanılmıştır.

[150] N. Hartmann, Ethik, 1941.

[151] Charles Werner, *La Philosophie moderne*, 1954.

[152] Charles Werner, *La Philosophie moderne*, 1954.

[153] Nietzsche'nin bu tefsiri felsefe ve fikir tarihi bakımından paradoksaldır.

[154] Considérations Inactuelles.

[155] Leibniz'in iyimserliğinin bu ifadesini Voltaire Candide'de hicvediyor.

[156] Die Stellung des Menschen im Kosmos. Takiyettin Mengüşoğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (Eserin yazılış tarihi 1930; Türkçeye 1947’de çevrildi. Ondan sonra Fransızca tercümesi 1951’de neşredildi.)

[157] Yeni felsefede çok kullanılan engagé kelimesi “bağlanmış”, “yük altına girmiş” anlamlarına gelirse de tam karşılık olmadığı için aynen kullanıyoruz.

[158] “İptidada her şey kelam idi.”

[159] Bazen “kıvrantı” diye karşıladığımız angoisse kelimesini burada “ürküntü” veya “dünyadan ürkme” diye çeviriyoruz.

[160] Bir kısım vahşilerin ağaç gövdesinden sandalları.

[161] Fabriqué.

[162] Solipsisme. (“Tekbencilik” Yay. Haz.)

[163] Bu manevi zaman-üstü sahaya ilerde din problemi içinde tekrar döneceğiz.

[164] Tanrıların teşekkülü.

[165] Diyalogda Sokrates'ten önce bu ayrıştı edebi açıdan Pausanias yapmaktadır.

[166] Aristoteles, Poetika.

[167] Flüt çalarken söylenen şiir. Yunanca aulos flüt anlamına gelir. (Yay. Haz.)

[168] Kitara çalarken söylenen şiir.

[169] Pan flütü de denen eşit olmayan boyda borulardan mürekkep müzik aleti; mitolojik bir varlık.

[170] Dionysos şerefine söylenen lirik şiir.

[171] Trajedide teganni edilen parçalar, yahut bu parçalara ait kaideler.

[172] Giambattisto Vico, La science nouvelle (La Scienza Nuova) p. 365.

[173] Giambattisto Vico, La science nouvelle (La Scienza Nuova) p. 121-123.

[174] L. Lévy-Brühl'ün bütün eserlerinde ileri sürdüğü ve müdafaa ettiği “iptidai zihniyet” tezinin köklerini burada görüyoruz.

[175] J. Piaget çocuk psikolojisine dair birçok kitaplarında çocuktaki animisme ile iptidai zihniyeti aynı suretle mukayese ediyor.

[176] I. Kant. Critique de jugement.

[177] I. Kant. Critique de jugement.

[178] Estetik yargı. (Yay. Haz.)

[179] İbda: Yaratım. (Yay. Haz.)

[180] Schiller, İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar (çeviren: Melahat Özgü), 1943.

[181] Hegel, Esthétique, 4 vols.

[182] Schelling. Philosophie de la mythologie.

[183] J.M. Baldwin, La théorie génétique de la réalité (Pancalisme); Médiat et immédiat; Logique génétique; La développement mental chez l'enfant et chez la race vs.

[184] Schopenhauer felsefesini bu inconstant'ın metafiziği şeklinde hemen az sonra Edouard v. Hartmann tamamlamıştır.

[185] Filozof burada çok önceden Bergson'un zekâ ile hayat hamlesi arasında yapacağı ayırışı ve zekâyı yaratıcı evrime bağlayışını hatırlatıyor.

[186] Bu tavsif tarzı tamamen zamanımızdaki felsefi antropologların, bilhassa Van Bolk ve Arnold Gehlen'in insan tavsiflerine uygundur. Schopenhauer'u felsefesindeki bu görüşle yeni antropolojinin önderi sayabiliriz.

[187] Schopenhauer bu noktada kendi prensiplerine sadık değildir. İrade, zekâsız, kör, gaye ve hedeften mahrum mutlak ve hür bir kudret gibi anlaşıldığına göre fertliğin zaruretlerinden, sebeplikten, mekân ve zaman şartlarından kurtulan insanın “iradenin köleliğinden” değil, ancak “zekânın köleliğinden” kurtulması lazım gelirdi. Biraz ileride “gayeci” çalışmadan kurtulduğunu söylemesi de bunu teyit ediyor. Filozofu bu çelişmeye götüren hayat arzusu ve iradenin Budizm’de olduğu gibi ıstırap kaynağı olması ve ondan kurtulma iştiağıdır.

[188] Schopenhauer'da dâhinin kazandığı huzur ve huzursuzluk fikirleri arasında çelişme olduğu fark ediliyor.

[189] Le monde comme volonté et comme représentation.

[190] Nietzsche, La naissance de la tragédie.

[191] H.Z. Ülken, “İdealizm’in Çıkmazları” (İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1956, sayı 1-4).

[192] Andre Breton, Manifeste de Surréalisme.

[193] Charles Baudelaire, Paradis artificiels.

[194] H.Z. Ülken, “Sürrealizm” (İstanbul Dergisi 1947, Yıl IV. yeni seri C. 2, N. 7).

[195] Sanat eserinde konunun gerçekliği veya hayali oluşuna göre ayrılan idealist ve realist sanat cereyanları ile bunların alakası yoktur. Buradaki “idealizm” ve “realizm” tamamen felsefî mânâlarında anlaşılmaktadır.

[196] Bu konu için Bk. Ülken, “Sanatın İçtimai Fonksiyonu” (İslam Sanatı Yıllığı, I, 1957, İlahiyat Fakültesi, İslam-Türk Sanatları Enstitüsü). Daha etraflı olarak bu konuyu “Değer Nazariyesi” adlı derslerimizde ele aldık (1946-48). Bu dersler henüz neşredilmemiştir.

[197] Sanata dair düşüncelerimizi daha etraflı olarak “Değerler Nazariyesi” adlı derslerimizde vermiştik (1946-49). Ayrıca bu konuda neşrettiğimiz yazıların mecmuunu da Sanata Dair Düşünceler adı altında çıkarmak üzereyiz.

[198] Draghicesco, Pieron, Ch. Blondel, bizzat Durkheim Ahlak Terbiyesi adlı kitabında şahsi muhtarlığı bu suretle izah ediyorlar.

[199] Buna karşı şefkat, merhamet kelimelerini kullanınca asıl mânâdan uzaklaşıyoruz.

[200] N. Hartmann, Métaphysique de la connaissance.

[201] Euklidesçi olmayan yeni matematiklerle Kant sistemi arasında çatışma vardır. Yeni Kantçılar bunu teville çalışıyorlar.

[202] Vaihinger'in als ob (sanki varmış) felsefesi bütün idealleri mevhum sayan böyle bir çıkmaza giriyor.

[203] Evvelce Simmel, L. von Wiese, şimdi Amerika'da Chapin bu metotla meseleyi halledeceklerini zannediyorlar.

[204] Charles Darwin'in "yaşamak için mücadele" (struggle for life) diye ifade ettiği fikir.

[205] Yakup Kadri, Bir Serencam'dan.

[206] Vehbi Eralp, Platon, I, Sokratik Diyaloglar, 1953.

[207] Laches “cesaret”e, Kharmides “hikmet”e, Devlet’in birinci kitabı “adalet”e, Kriton “itaat”a aittir. Gorgias genellikle “fazilet”i ele alır.

[208] Theophrastos, Les Caractères. Bu eseri sonradan La Bruyère Fransızca'ya tercüme etmiş ve daha geniş bir numunesini kendisi vücuda getirmiştir.

[209] Hedone haz demektir.

[210] Farabî’de bunlar “âlem-i kübra” ve “âlem-i sugra” adlarını aldı.

[211] Tasavvuf buna sonradan “nusha-i kübra”
diyecektir.

[212] Yunan felsefesinde karşılığı khara'dır.

[213] En soi ve pour soi karşılığı.

[214] Conséquent.

[215] Kant ahlakını uzaktan haber veriyor.

[216] Stuart Mill, Utilitarianism (Faydacılık), Türkçeye çeviren; Şahap Nazmi Coşkunlar, 1946.

[217] Yunanlılar faydalı (ophelimon) ile zararlıyı (blaberon) ahlakta aşağı bir derece gibi ayırıyorlardı.

[218] Stuart Mill, Utilitarianism.

[219] W. Ostwald, *Energie; Les Grands hommes*, Flammarion.

[220] Metchnikoff, Etudes sur la nature humaine, 1917.

[221] Bu görüş zamanımızda retardement kuramı halinde canlanmış bulunuyor.

[222] Lucretius, De Rerum Natura.

[223] Müller Freienfels, Die Seele des Alstags, Die Symbolik der Seele, Die Psychologie der Kleidung, vb. 1925, Berlin.

[224] David Hume, Enquête sur les principes de la morale, çev. A. Leroy, 1947, Aubier, Paris, sf: 44-45.

[225] Hobbes, Leviathan, part. I, chap. XIII.

[226] Montaigne, Essais, 4 ème vol. “De l’expérience.”

[227] David Hume, Enquête sur les principes de la morale, çev. A. Leroy, 1947, Aubier, Paris, sf: 45.

[228] David Hume, Enquête sur les principes de la morale, çev. A. Leroy, 1947, Aubier, Paris, sf: 53-60.

[229] L. Lévy-Brühl, La Science des mœurs.

[230] Kant, Ahlak Metafiziğinin Temelleri, müellifin tercüme ettiği bu eser henüz basılmamıştır.

[231] Kant, Ahlak Metafiziğinin Temelleri.

[232] Bu mesele Kant tarafından Pratik Aklın Tenkidi ve Ahlak Metafiziğinin Temelleri'nde uzun uzadıya tahlil edilmektedir.

[233] Kant, Saf Aklın Tenkidi'nde rasyonel teolojiyi tenkit ederken aynı şeyleri söylüyor. Fakat aklın antinomilerini halletmeye çalışırken, faziletin gerçekleşebileceği ebedi bir hayat tasavvuru şeklindeki bu delili onun yerine koyuyordu.

[234] Max Scheler, *Moralia*.

[235] Max Scheler, La Nature et la forme de la sympathie.

[236] Duygudaşlık; özdeşleyim. (Yay. Haz.)

[237] Burada “kuşatıcı” kelimesini Karl Jaspers’in Übergreifen’inden (englobant) farklı bir anlamda, aşkınlığın şuura nazaran genel vasfı olarak anlıyoruz.

[238] Bu bölüm ilk defa buna yakın bir şekilde İmam Gazalî tarafından İhya'da teklif edilmiştir.

[[239](#)] Télékinesie.

[240] Gusdorf, Traite de métaphysique'de bu ayırmayı yapıyor.

[241] Gusdorf, Traité de métaphysique.

[242] K. Jaspers, *La foi philosophique*.

[243] Gusdorf, Traité de métaphysique; Karl Jaspers, La foi philosophique.

[244] Gusdorf, Traité de métaphysique.

[245] Sophistici Elenci.

[246] Bu eser İslam dünyasına Kitab ül İbâre diye geçmiştir.

[247] Emile Rougier, Les paralogismes du rationalisme.

[248] Aristoteles'in hareket delili Allah'ın ilk ispatıdır. Bu delil bütün ortaçağ filozoflarında türlü şekilde tekrar edildi. Fakat "kendisi hareket etmeyen hareket ettirici" şeklinde Allah'ın tarifi ve ispatının mekanik ve materyalist bir tarif olması dolayısıyla da çok büyük mahzuru vardır.

[249] Saint Thomas d'Aquin, L'être et l'essence (De ente et essentia), çev. Catherine Copelle, Paris, Vrin, 1956.

[250] Saint Thomas, Contra Gentiles.

[251] Ortaçağ mantığına göre üç türlü tarif vardır: a) İsim tarifi (ismî); b) gerçek tarif (şe'nî); c) öze ait tarif (zati). Descartes'ın bunlardan ikincisi olduğu halde Hobbes ve Leibniz'in birincisidir.

[252] Louis Rougier, Les paralogismes du rationalisme, 1920.

[253] Louis Rougier, Les paralogismes du rationalisme, 1920, p. 168-173.

[254] Saint Anselme, Oeuvres complètes.

[255] Hegel, Philosophie de la religion.

[256] Kant, La religion dans les limites de la raison.

[257] Kant, La religion dans les limites de la raison, p. 230-240.

[258] Hamilton, Lectures on Metaphysics and Logic, 4 cilt.
Höffding, Histoire de la philosophie, c. 2.

[259] Bizde bu konuda Draper'in Türkçeye çevrilmiş Nizamü'l-İlm ü'l-Din adlı eseri çok tanınır.

[260] H.Z. Ülken İslam Düşüncesine Giriş.

[261] G.W.F. Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, III. Bölüm: “La Religion Absolue”, çev. Gibelin, 1954.

[262] H.Z. Ülken, İslam Felsefesi Tarihi, “Gazali” bahsi, 1957.

[263] William James, Volonté de croire.

[264] William James, Variétés de l'expérience religieuse.

[265] Hippolyte Taine, L'Intelligence.

[266] Ernest Renan, L'avenir de la science.

[267] Bu başarı bugün daha yüksek olduğu için natüralizmin de daha kuvvetli olduğu söylenemez. Çünkü tekniğin son derece gelişmesine rağmen, fiziki ilimler sahasında çatışkan kuramlar, determinizmden şüpheler artmış ve felsefi düşünce bu tenkitlere göre gelişmiştir. Bunları birinci kısımda gördük.

[268] Max Müller natüralizm kuramını buradan çıkarıyor.

[269] Jean Marie Guyau, Irréligion de l'avenir.

[\[270\]](#) Bu nazariyeler için Din Sosyolojisi adlı kitabımıza bakınız.

[271] Jean Marie Guyau, Irréligion de l'avenir.

[272] Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*.

[273] Münacat: Tanrı'ya yakarma. (Yay. Haz.)

[274] H.Z. Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye.

[275] Freud, ölümünden bir yıl önce yazdığı *Abrégé de psychanalyse* adlı kitapta bu fikirlerinde esaslı değişmeler yapmıştır (1939).

[276] Les règles de la méthode sociologique; Les formes élémentaires de la vie religieuse. Bunlardan başka “Prohibition de l’inceste et ses origines” adlı mühim makalesi bu konuya aittir, (Année Sociologique, c. 1.). Bu eserlerin Türkçe tercümeleri vardır.

[277] Yukarda zikrettiğimiz Frobenius, Schmidt, Koppers vs.'nin araştırmaları bunu gösteriyor.

[278] Durkheim bir makalesinde bunu sarıh olarak söylüyor (“Sociologie et Philosophie”).

[279] Bu delil Garp'a L'homme volant diye geçmiştir. (H.Z. Ülken, İslam Felsefesi Tarihi.)

[280] Descartes, Discours de la méthode.

[281] Akif-Fikret, Sebil ü r reşad-içti hat çatışması halinde şiddetlenmiştir.

[282] Eş'arî kelamcılığı aynı kanaatle, mu'tezileye hücum etmekte idi.

[283] Hilmi Ziya Ülken, İnsani Vatanperverlik, Zeyl:
“Sanat ve Ahlak.”

[284] Oscar Wilde, Les intentions.

[\[285\]](#) F. Nietzsche, L'origine de la tragédie (Die Geburt der Tragödie).

[286] Andre Gide, Immoraliste, Les nourritures
Terrestres.

[287] L. Tolstoi, Qu'est ce que l'art?

[288] Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, 1930.

[289] Mesela Bergson mafsallı hayvanlarda hayatın ayrı bir hamlesini görüyor, karıncalar veya arılardaki içgüdü harikalarını buna misal diye veriyordu. Fakat tabiatın bu irrasyonel görünüşlerini insani değerlerle kıyaslamak kabil değildir.

[290] Schopenhauer'un görüşü böyle idi.

[291] Nietzsche ve Scheler insanın kuvvetini, “Hayır!” demesinde görüyorlardı. Biz burada üstün değerleri ve onların büyük sorumluluğunu kabul etmek, en ağır ve en güç şey olduğu için, insanın asıl vasfını, “Evet!” demesinde görüyoruz.

[292] Bu meseleyi etraflı olarak Hâkimiyet adlı kitabımızda ele aldık.

[293] Karl Jaspers, Introduction à la philosophie.

[294] Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı.

[295] Hilmi Ziya Ülken, İnsani Vatanperverlik.

[296] Platon, Devlet (Politeia).

[297] İslam dünyasında “İhvan-üs-safâ” bu gaye ile kurulmuş bir cemiyet idi.

[298] Romantizmin milliyet hareketi ile beraber önce Avrupa milletlerinde sonra Şark'ta uyandırdığı akisler ve bunun yer yer yetiştirdiği mevzii modernistler, kültürcüler ve rehberler bunlardandır.

[299] Acte volitif: B. Croce'nin görüşüne nazaran.

[300] Varlığın derinliğinde irrasyonel köklerin bulunduğunu söylemek, aklın reddedilmesi demek değildir.

[301] Sartre'da, Merleu-Ponty'de, Monnerot'da bunu görüyoruz.

[302] Bunun en bariz misali F. Nietzsche'di.

[303] En az sorumluluğu duyanlar yalnızca harekete bağlı olanlardır.