

# 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>

JOUFFROY

# FELSEFE BAHİSLERİ

Çeviren:

Rebia SAN (TUR)





# DÜNYA EDEBİYATINDAN TERCÜMELER

FRANSIZ KLÁSİKLERİ: 208

## FELSEFE BAHİSLERİ





JOUFFROY

# FELSEFE BAHİSLERİ

Bu eseri Rebia SAN (TUR) dilimize çevirmiştir.

İSTANBUL 1955 — MAARİF BASIMEVİ



## ÖNSÖZ

T. Jouffroy, 7 temmuz 1796 da, Doubs vilâyetinde, Monthe civarında, Pontets köyünde doğdu. Babası varlıklı, mülk sahibi bir ziraatçi idi. Vücut yapısı bakımından pek benzediği annesi çok kibar bir hanımdı. Kırdan yaşıyan kimselerde pek seyrek raslanan bir sağduyuya, olgunluk ve inceliğe sahipti. Müstakbel filozof üzerindeki tesiri büyük olmuştur. Jouffroy, kuvvetli bir şekilde “çevrenin” de tesiri altında kalmıştır.

Mütevazı Pontets köyü, ufku pek geniş olmıyan ufak bir yaylanın merkezindedir. Çıplak kayalar, ormanlar, yer yükseltileri bu köye gayri muntazam bir çerçeve teşkil etmiş gibidir. Her tarafta vahşi ve ıssız bir tabiat. Düşüncenin kendi üzerine dönmesi için ne uygun dekor; Jouffroy<sup>1</sup>’nın ruhu gibi, genç bir ruh,

---

<sup>1</sup> Sainte-Beuve’ün neşretmiş olduğu bu mektupta, doğduğu yerin Jouffroy üzerinde yapmış olduğu derin tesirlerin izlerini buluyoruz. “Çeşmelerimizin serinliğini, kirazlarımızın o sade kırmızılığını size kim anlatacak; çamlarımızın fısıltılarını ve sallanışlarını, her sabah giyinmekte oldukları sisten fistanları ve gölgeliklerinin hazin karanlığını size kim anlata-



bu kadar ıssız, bu kadar sakin, düşünceye dalmaya bu kadar elverişli ve bununla beraber sert bir çeşitliliği de bu kadar kuvvetle ifade eden bir dış tabiattan, ne derin ve şiddetli intibalar<sup>1</sup> alacaktı.

Jouffroy, amcazadesi rahip Jouffroy'nın üçüncü sınıfında hocalık ettiği Lons le-Saunier kolejinde tahsiline başladı. Bu kimse kütüphanesini, içindeki bütün kitapları ve bilhassa Bossuet'nin "Protestan kiliselerindeki değişikliklerin tarihi" ni büyük bir iştiaqla okuyan genç Theodore'un emrine bıraktı. O aynı zamanda matematik bilimlerine de büyük bir ihtirasla çalışmaktaydı. Jouffroy retorik senesini seçkin bir lâtinist olan hocasının, kendisini gayet kuvvetli bir şekilde yetiştirdiği Dijon kolejinde yaptı. Bir üniversite genel müfettişi, pek bilgili bulduğu bu talebeyi ayırdederek, ona yüksek öğretmen okulu müsabakasına girmesini tavsiye etti.

---

cak? Ve fırtınalı kışı, kabarmış kar tipilerini, genç dağlar altında kaybolmuş bulunan yolları, göğün en yükseklerinde süzülmemekte olan kartalı ve kargayı, soğuk ve aklıktan uluyan kurtları; ki o sırada, sarsılan çatıların gürültüsü altında, aile bir araya toplanarak yolda bulunan yolcu için Allaha dua etmektedir. Gözümde tüten memleketim, seni bir daha ne zaman göreceğim?

<sup>1</sup> Bu parçaları Tissot'nun mükemmel etüdünden alıyoruz. T. Jouffroy: hayatı ve eserleri. Filozofun memleketlisi olduğundan, Jouffroy'nın tasvir ettiği yerleri tanıyordu.

1813 te okula girdi. Bu, hayatında bir dönüm noktası oldu. Bu sırada, yüksek öğretmen okulunda, M. Royer-Collard, amprizmi reddederek İskoç bilgi teorisini geliştirmekte ve “yirmi iki yaşının ateşiyle” M. Cousin, etrafını çeviren gençlere felsefeyi sevdirmekte idi. Bu Fransanın yüksek tahsil hayatında bir “altın çağ” idi. Bu genç ve kudretli, yeni fikirlere ve asıl inançlara karşı susamış ruhlar arasında Jouffroy kendini tanıtmakta gecikmedi. Bununla beraber başlangıçta onun biraz hayal kırıklığına uğramış olduğunu da söyleyelim. M. Cousin, hemen hemen sadece fikirlerin kaynağından bahsetmekteydi ve yeni gelene “felsefe, içinde boğulduğu bir deliğe tıkılmış” gibi görünüyordu. Bununla beraber o da diğerleri gibi yaptı ve sonunda bu çalışmalarından zevk almağa başladı. İşte Jouffroy’da ruhi krizin başlaması bu zamana raslar ve “Felsefi ilimlerin teşkilâtlandırılması üzerine deneme” bunun acıklı ve dokunaklı hikâyesini ihtiva etmektedir.

“Kendi imansızlığımı benden gizliyen perdenin yırtıldığı, o aralık akşamını hiç unutmayacağım, diyor. Uyku saatinden çok sonra, içinde gezinmeyi âdet edindiğim dar ve çıplak odadaki ayak seslerimi hâlâ duymaktayım; bulutlarla hafifçe peçelenmiş olarak, soğuk döşeme taşlarını zaman zaman aydınlatmakta olan o ayı da hâlâ görür gibiyim. Gecenin saatleri akıp

gidiyor ve ben kendi kendimi seçemiyordum; tabaka tabaka şuurumun derinliğine inen ve şimdiye kadar görüşüme engel olan bütün hayalleri birbiri ardınca dağıtarak, gizli noktaları bana her an daha aydın kılan düşüncemi heyecanla takibediyordum. Gemisinin enkazına sarılmağa çalışan bir kazazede gibi bu son inançlara boş yere sarılmağa çalışıyordum; içinde çırpınacağım bomboş meçhûlden ürkererek, bu inançlarla son bir defa çocukluğuma, aileme, memleketime, benim için sevgili ve mukaddes olan her şeye doğru boş yere atılıyordum; düşüncemin dümdüz giden akışı ise çok daha kuvvetli idi; ana, baba, aile, hâtıralar, inançlar; o, beni hepsinden vazgeçmeğe zorluyordu: inceleme, sona yaklaştıkça daha ısrarlı, daha ciddî olarak devam etmekteydi ve ancak sonucu elde edince nihayete erdi.

O zaman içimde hiçbir şeyin ayakta kalmadığını anladım. Bu an müthiş oldu, ve sabaha karşı bitkin bir halde yatağıma atıldığım vakit bana öyle geldi ki, o kadar neşeli, o kadar dolu olan ilk hayatım sönüyor ve arkamda bundan böyle, tek başıma yaşıyacağım, endişeli ve kimsesiz bir hayat açılıyor. Bu keşfi takibeden günlerim, hayatımın en hazin günleri oldu. Onların hangi heyecanlarla sarsıldığını söylemek çok uzun olacak. Her ne kadar zekâm eserine gurur duymadan bakamıyorduydu da, ruhum, beşer za'fına bu kadar az uygun olan bir halle bağdaşamamaktaydı; geriye doğru yaptığı sert dö-

nüşlerle, kaybetmiş olduğu sahilleri yeniden kazanmaya uğraşıyordu; eski inançlarının küllünde imanını yeniden tutuşturacak gibi olan kıvılcımlar buluyordu. Fakat aklın yıkmış olduğu kanaatler gene ancak akıl tarafından yeniden kurulabilirdi ve bu hafif ışıklar da pek az sonra sönmekteydi.

"Bu ışıklar ebediyen söndü". Felsefe alanına girmiş olduğundan, kaybettiği şeyi tekrar bulur ümidi ile, orada kaldı. O zaman şu ana konuları yeniden ele almaya girişti; ruh, Allah, insan kaderi, seçiklik ve katiyetler. Şüphecilik içinde uyuyup kalamadığından, yalnız ve hocasız, "ulu meselelerin halline koyuldu". Gerçekten beşerî olan meseleler. Ve o bunlara bütün ruhunu verdi.

Jouffroy, yüksek öğretmen okulunda iki yıl geçirdikten sonra edebiyat doktoru oldu. Fransızca olan tezinin konusu GÜZEL ile YÜCE idi, Lâtince olan tezde bahis konusu "De CAUSALITATE" idi. 1817 de agrejellik imtihanına girdi; imtihandan sonra yüksek öğretmen okulunda felsefe üzerine konferanslar, ve Bourbon kolejinde de ders vermekle vazifelendirildi.

Öğretmekle ödevli olduğu bilimlerin hepsi, ona göre yeniden yaratılması gereken bilimlerdi. "Psikolojiyi öğrettikçe keşfederek" cesaretle işe koyuldu. "Yepyeni malzeme ile kurmayı, ordan burdan alınmış malzemeye kurmaktan

daha kısa bulduğumdan, kitapları bir tarafa attım diyor; odamda tamamiyle düşünceyle geçen günler ve geceler oldu; bu, meselelerin çözümünü kendilerinde aradığım iç olaylar üzerinde öyle devamlı, öyle inatlı bir dikkat teksifiydi ki, dış dünyaya ait şeylerin duygusunu kaybediyor ve yemek içmek için tekrar dış âleme döndüğüm vakit; gerçekler dünyasından çıkıp, hayaller ve hayaletler âlemine geçtiğimi sanıyordum.”

Jouffoy, profesörlük ödevini dört yıl özenle yaptı. Sonra ısrarlı çalışmasının sonucu olan bir sinir hastalığı, onu pek sevdiği Jura dağlarında iki yıl dinlenmeğe mecbur etti; dağlar eski hâtıraları ve ilk duygulanmaları onda yeniden canlandırdı. “Çocukluğumu geçirmiş olduğum çatının altında bulunuyordum... İşittiğim her ses, gördüğüm her şey, adımımı attığım her yer, bana bu ilk hayatın sönmüş hâtıralarını ve unutulmuş duygularını hatırlatıyordu: fakat bu hâtıralar ve duygular ruhuma döndükleri vakit, artık orda aynı isimleri bulamadılar. Her şey olduğu gibi idi, yalnız ben haric. Bu kilisede mukaddes sırları gene istigrakla kutluluyorlar, baharda bu kaynakları, bu tarlaları, bu ormanları gene takdis etmeğe gidiyor; bu evde belirli günde, gene çiçek ve yapraklardan bir mihrap yapılıyor; bana iman etmeyi öğretmiş olan bu köy papazı ihtiyarlamış, fakat imanı daima tam olarak gene orada bulunuyordu ve sevmiş olduğum her şey, hep

aynı kalbe, aynı ruha, imanın verdiği aynı ümide sahipti. Onu kaybeden yalnız bendim, nasıl ve niçin olduğunu bilmeden hayatta bulunan yalnız bendim, yalnız ben, o kadar bilgin olan ben bir şey bilmiyordum; bomboş, kör ve endişeli olan yalnız bendim. Daha uzun zaman bu **durumda kalabilir mi idim?**" Böyle olduğu içindir ki "her beşerî varlığı ilgilendiren" araştırmalara hırsla atıldı. Bunları yedi ana meselede toplar. "İnsan ne için bu dünya üzerindedir? İnsanın varlığı bu hayatın sınırları arasına mı sığdırılmıştır? Öteki hayat, eğer böyle bir hayat varsa, ebedî midir? İnsanı kim yaratmıştır, dünyayı meydana getiren kimdir? İnsan cinsinin varlığının sebebi nedir, insanlığın kaderi nedir? Ve bütünlüğü ile tabiat nedir? Ve nihayet kanunlarla desteklenmiş ve meydana getirilmiş olan bu eşya nizamının ilk kaynağı nedir ve sosyal vazife ve hakların temeli nerededir?"

Pek az sonra beklemediği zaruri bir serbestliğe kavuşacaktı. 1822 de yüksek öğretmen okulu kapatıldı. Bourbon kollejindeki felsefe kürsüsünü de bıraktığı için, bütün zamanını, artık hayatta bulunmıyanların mezarları karşısında, insanın kendine sorduğu muammaları çözecek olan kelimenin araştırılmasına verdi. 1822 ile 1828 arasında Glob<sup>1</sup>'un en esaslı yazar-

<sup>1</sup> Bilhassa 1825 te yayımlanmış olan iki makalesi pek meşhurdur: Sorbon'a ve filozoflara dair (15 aralık) ve Doğmalar Nasıl Nihayet Bulurlar (24 mayıs).

larından biri oldu. Four sokağındaki evinde, aralarında Damiron, Vitet, ve Sainte-Beuve'ün de bulunduğu, seçkin bir gençler gurubu tarafından takibedilen bir psikoloji kuru açtı. Jouffroy, ekserisi kendi gibi genç olan bu insanları, ilk anda büyüledi. Çünkü söylendiği gibi, her ince zekâ, Jouffroy'nın zekâsının önünde eğilmekteydi. İşte onu dinlemiş olan Sainte-Beuve'ün 1833 de yazdıkları: "On beş veya yirmi dinleyici yavaş yavaş toplandıktan ve dış kapıdan anahtar alındıktan sonra son çingirak sesleri de kesilince hoca ayakta, şömineye dayanmış olarak, hemen hemen duyulmaz bir sesle, ve uzun bir sessizlikten sonra konuşmağa başladı. İnsanda gayri iradi, asîl ve esrarlı bir yabancı olduğu fikrini uyandıran, ne olduğunu bilmediğim, melankolik ve müstesna bir halden dolayı, M. Jouffroy'nın yüzü ve şahsiyeti, ilk görüşte en çok tesir uyandıranlardan biridir. Konuşmağa başladı; 'güzel'den 'ahlâkı iyi'den veya 'ruhun ölmezliğinden bahsederdi. Bu günlerde daha sararmış benzi hafifçe çökmüş yanakları, ve bakışının derin maviliği ile ruhlarda, Phaidon'nun sonradan hatırlanmakta olan ideallerini çoğaltmakta idi. Bahsin ilk yarısında yeknasak giden konuşması, sona doğru birden yükselir ve canlanırdı. Kelimelerin arasındaki zaman kısalır ve ışıklarla dolardı. Açılmış olan hitabeti, zamanı uzatır ve bir türlü sona ermezdi. Alçalmakta olan gün sahneye ilâhî bir görünüş verirdi; ve oradan ancak inançlı, dolu

bir ruh ve elde edilmiş olan bilgi tohumlarından dolayı kendi kendini kutlulayarak çıkılırdı<sup>1</sup>."

Jouffroy 1826 da Dougol Stewart'ın bir tercümesini yayınladı. Buna kendisini meşhur edecek olan ve kendi anladığı mânada bir psikolojinin programını teşkil eder görünen bir önsöz ilâve etmiş bulunyordu. 1828 de tercümelerini bitirmiş bulunduğu Thomas Reid'in, eserlerini yayınladı. Aynı yıl, Sorbonne'da derslerine yeniden başlıyordu. Felsefe tarihi vermekte olduğu yüksek öğretmen okuluna, 1830 da tekrar çağrıldı. 1832 de College de France'de Thurot'ya vekâlet etmekteydi. Onu takibeden yıl, ahlâki ve siyasi ilimler akademisine üye seçildi ve aynı zamanda Sorbonne'da, ilk cildini 1834 te yayımladığı ve üçüncüsü de ancak ölümünden sonra, 1842 de yayımlanacak olan **"Tabii Hukuk Dersleri"** ne başladı. Bozuk sıhhati, öğretim yorgunlukları, çeşitli sıkıntılar, meclisteki meşguliyetleri onu dinlenmeye zorladı. 1836 da yedi sekiz ay geçirmek üzere Pise'e gitti; Reid tercümesinin önsözünü orada yazdı.

---

<sup>1</sup> Ne kadar kolay anlaşılan bir yazar idiyse, o kadar da kolay anlaşılan bir hoca idi. Düşüncesini, harikulâde bir sanatla, her birine has özellikleri meydana koyarak, her şekilde evirip çevirirdi. Psikoloji labirentinde, yumağı yalnız kendi elinde tutmakla yetinmez, onu dinleyicilerinin ellerine de verirdi, o suretle ki, önce gelenle sonradan gelen arasındaki bağıllık açıkça görülürdü.



1837 de College de France'daki hocalığını bırakarak, o sırada Sorbonne'da Laromiguiere'-in ölümü ile açık kalmış olan Doğmatik Felsefe kürsüsüne geçti. Aynı zamanda selefi gibi Sorbonne kütüphanesi müdürü oldu. Ertesi yıl eylül ayında, Ahlâki ve Siyasi İlimler akademisinde meşhur muhtırasını okumaktaydı: "Psikoloji ve fizyolojiyi birbirinden ayırmanın doğruluğuna dair". Şu fikri savunuyordu: "Biz fizikî hadiselerin ancak kendilerini ve münasebetlerini tanıyabiliriz, sebeplerini ise, hayır. Aksine olarak, psikolojik hâdiselerde şuur, bizde şahsi prensipin değişmelerinden başka bir şeye de erişebilir."

Jouffroy, 1841 de Meclise, mali yılın gizli masraflarını kapamak üzere bir milyonluk bir kredi talebi hakkında bir rapor hazırlamakla ödevlendirildi. Eylül kanunlarını savunmasını ve her türlü seçim yeniliğine de taraftar bulunmadığını açıkça ilân etti. Hükümete muhalif bulunan bütün basın, insanı gerçekten isyan ettiren bir tarafgirlikle derhal ona karşı hücumla geçti. Bundan son derece müteessir oldu.

"M. Jouffroy'nın, diyor M. Caro, siyasi hayatının son yılında ne kadar çok ıstırap çektiğini yalnız kendisi bildi. O, dışarıya karşı heyecanlarını gizliyebildiyse de, gittikçe artmakta olan bir hüznün, kalbinde ve dostlariyle olan konuşmalarında kendini belli ediyordu. Belki de kuvvetlerini kaybetmekte olduğunu hissettiğinden, kabiliyetlerini iyi bir şekilde kullanama-

muş olan ve tefekkürünün bir kısmının, belki de en iyisinin, aynı zamanda büyük bir ruhi emeğin en yüksek neticesi ve hayatının meyvəsi olan bir kısmının, unutulmağa mahkûm edildiğini gören bir insanın gizli kederini duyuyordu<sup>1</sup>.” Bu hüznün ve bu pişmanlıklar daha bir yıl evvel, bir üniversite bayramında gençlere hitabeden bir nutukta belli olmuştu.

Bu nutku 1840 yılının ağustos ayında, Charlemagne kolejinde verdi. Jouffroy, ödül dağıtma töreninde her zamanki nutku söylemekteydi. Birkaç sayfa olmasına rağmen denebilir ki, bu nutuk, filozofun, hayat tarafından aldatılmış, insanların darbeleriyle örselenmiş ve bundan böyle, en yüksek ve saldırışlardan uzak yerlere sığınmış bulunan bu ruhun belki de en güzel hitabet örneğidir.

Okulun büyüklerine, okul sıralarını bütün bütün bırakarak “dünyanın fırtınalı denizlerinde yelken açmak” üzere onlara hitabederek, Jouffroy haykırıyordu:

“Bugün tam yirmi yedi yıl oluyor, ben de onlar gibi kolejden uzaklaşmak üzere idim, kalbim böyle bir yerde son defa çarpmaktaydı. Hayata atılmak üzere oradan mükâfatlarla yüklü olarak ayrıldım. Bu hayatın önemli bir kısmını aşmış bulunuyorum; onun vaidlerini, hakikatleri, hayal kırınlıklarını öğrendim; sizler bana hayatın ne şekilde hayal edildiğini ha-

<sup>1</sup> Caro: *Révue des Deux-Monde* (15 mart).

tırlatabilirsiniz; ben size, onu ne şekilde bulacağınızı söylemek isterim. Yüksek ümitlerinizin çiçeğini soldurmak için değil, — hayat, hayatın gayesini bilenler için son derece iyidir — fakat sizi bizzat bu gaye hakkındaki yanılgılardan haberdar etmek, verebileceği her şeyi, size açıklayarak, ondan ne istiyeceğinizi ve onu ne şekilde kullanmanız gerektiğini size öğretmek için. Hayat uzun zannedilir, aslında çok kısadır; çünkü gençlik, hayatın uzun bir hazırlığından, ihtiyarlık da ağır ağır çöküşünden başka bir şey değildir. Yedi veya sekiz yıl içinde kabiliyetli olduğunuz bütün verimli fikirleri sezmiş bulunacaksınız ve onları gerçekleştirebilmek için, lüzumlu olan hakiki kudrete sahipolabilecek ancak yirmi yılınız kalacak. Yirmi yıl; sizin için bir sonsuzluk, hakikatte ise bir an. Bu yirmi yılı artık kaybetmiş olanlara inanın; bu yıllar bir gölge gibi geçer ve onlardan geri kalanlar da ancak bu yılları doldurmuş olan fikirlerdir. Şu halde zamanın kıymetini öğrenin, onu yorulmak bilmez, kışkırtıcı bir hamaratlıkla kullanın. Ne yaparsanız yapın, sınırsız bir manzara gibi, gözümüzün önünde uzanan bu yıllar, hiçbir zaman gençliğinizdeki düşüncelerinizin ufak bir kısmından fazlasını gerçekleştiremeyecektir; ötekiler, hayatın çabucak sona eren yazının, açılmalarına meydan vermeden geçtiği için, ihtiyarlığın buzları arasında, meyvasız olarak sönecek olan verimsiz tohumlar gibi kalacaktır.” Filozof onların ha-

yatta bulmayı hayal ettikleri saadeti de bulamıyacaklarını sözlerine ekliyordu, zira “bu dünya sınırlıdır, isteklerimiz ise sınırsızdır”. Nihayet, genç dinleyicilerine “hayatın hakiki gayesini ve sahici iyiyi, vazifenin yerine getirilmesinde bulacaklarını gösteriyordu”. Allaha karşı şikâyet etmeksizin, kendi kaderlerinden memnun ve bu kadere karşı mütevekkil olmayı bilmelidirler.

“Hükümeti idare eden bakanla,, diyordu, “onun refahına elinin emeği ile iştirak eden zanaatkâr arasında sadece bir fark vardır; bu, birinin işinin ötekinin işinden daha önemli olmasıdır; fakat onları hakkiyle yerine getirmekteki ahlâki kıymet aynıdır. Genç öğrenciler, içinizde her biri kendisine düşecek hisseden memnun olmayı bilsin. Mesleği ne olursa olsun, bu meslek ona belirli bir görev, ödevler ve meydana getirilecek bir parça “iyilik” verecek. Bu onun ödevi olacak. Onu cesaretle ve enerji ile, şeref ve bağlılıkla yerine getirsin. Kendi bulunduğu durumda, insanın yapması gereken her şeyi yapmış olacaktır... Allahın yarattığı şekilde kabul edilirse, hayatta her şey çok iyi düzenlenmiştir”.

Bu nutuk o kadar güzeldir ki, onu bütünlüğüyle vermeyi isterdik, fakat bu kadarla yetinmek zorundayız ve biz ancak sonunu ana-  
cağız.

“Sizlerin bu sevinçli gününüzde, zihninizi böyle ciddî meseleler üzerinde durdurduğum

için beni affedin genç öğrenciler. Bunu size söylemek bizlerin, bu dünyadaki şeylerin hakikatini, tecrübenin kendilerine açıklamış bulunduğu kimselerin rolüdür. Hayatın zirvesi, onun öteki yamacını sizden saklamaktadır; hayatın iki yamacından yalnız birini tanıyorsunuz; çıkmakta olduğunuzu. O güleçtir, güzeldir, ilkbahar gibi hoş kokuludur. Sizler için, bizler gibi, kasvetli görünüşleriyle ötekini, onu aydınlatan solgun güneşi, ve çevreliyen buzlu kıyıyı seyretmek mümkün değildir. Alnımız kederliyse bu onu gördüğümüz içindir. Genç öğrenciler, bizim gibi sizlerin de ineceğiniz bu yamacı düşünerek yaşayın. Öyle hareket edin ki, sonunda kendinizden memnun olabilesiniz. Öyle hareket edin ki, bilhassa ruhunuzda beslediğiniz ümit, felsefe ve imanın tutuşturduğu, en son kıyının karanlıkları ötesinden, ölümsüz bir hayatın şafağını gösteren bu ümit, hiçbir şekilde sönmesin". Jouffroy, o zaman kırk dört yaşında bulunuyordu.

Gizli bir içgüdü ona, sanki, ölümü kendisinde taşıdığını, günlerinin sayılı olduğunu ih-sas ediyordu. Ertesi yıl, faydasız bir denemeden sonra derslerini kesti ve iki yıldır üyesi bulunduğu Mebuslar Meclisinde de görünmemeğe başladı. Hastalık süratle ilerliyordu. Filozof günden güne ölmekte olduğunu hissediyordu. "Yalnızlığın bütün iyi tesirlerini hissediyorum" diye yazıyordu<sup>1</sup>. "Kalbden ruha, düşünceden

<sup>1</sup> 20 kasım 1841 tarihli mektup.

zekânın kendisine doğru çekilmek suretiyle, merkezde olan hakikatin kaynağına yaklaşıyor ve pek az sonra da görünüşün sarsıntıları boş bir gürültü, uçup giden bir köpükten başka bir şey olmuyor...

Şüphesiz ki hastalık Allahın bize bir lûtfu, kendimizi tanımak, kendimizi bulmak ve eşyanın gerçek görünüşünü sunmak için bize hazırladığı zihnî bir inzivadır”.

On sekizinci asırda yapılmış bir gravür, J. J. Rousseau’yu, can çekişirken, güneşin ışıklarını biraz daha almak, ve tabiatı son bir defa daha seyredebilmek için, apartımanının pencerelerini açtırırken tasvir eder. Jouffroy, aksine olarak, son nefesini sadece vicdanının ve Allahının karşısında vermek istedi. 4 şubat 1842 de vuku bulan ölümünden günlerce evvel “odasının panjurlarını kapattırdı ve karısıyla çocuklarından başka kimseyle münasebette bulunmadı<sup>1</sup>”.

## JOUFFROY’NIN ESERİ<sup>2</sup>

Victor Cousin’in bütün öğrencileri arasında, Jouffroy, en meşhuru oldu. Hocasından,

<sup>1</sup> Tissot. Téodore Jouffroy: Hayatı ve eserleri, sahife 15.

<sup>2</sup> Jouffroy’nın ölümünden sonra, arkadaşı M. Damiron, “Yeni Felsefi Bahisler” in bir cildini ve “Estetik Dersleri” ni yayımladı. (Paris 1843).

psikolojiye karşı göstermiş olduğu özel bir ilgi ve Cousin'de bulunmıyan bir açıklık, ve metot zihniyeti ile ayrılır. O, kendisini isimlendirmiş oldukları gibi, aşırı bir 'naturalist spritualist, 'iç âlemin en sadık ve mükemmel bir tasvircisi' oldu. Söylediğimiz gibi, Cabanis ve Broussais'-nin karıştırmak istedikleri, psikolojiyle fizyoloji arasındaki farkı, esaslı bir şekilde meydana çıkarmak için bütün gücüyle çalıştı. Psikolojik metodu, en çok estetik ve ahlâka tatbik etti. Ona göre, güzel, görünmezin görünürle ifadesidir; iyi, emre boyun eğme, yerine getirilmiş emirdir. Öteki bütün meseleleri içine alan ve özetliyen, beşerin kaderi meselesiyle de meşgul oldu ve bu 'endişe doğuran' meseleyi gayet orijinal bir şekilde işledi. Nihayet, insan bilgisinin yakınlığı ile uğraşan mantık meselesini inceledi; kendisi ile yetinilmesi gereken ve erişilmesi mümkün olan hakikat derecesini gösterdi.

---

## JOUFFROY'NIN FELSEFESİ

Psikoloji... "M. Jouffroy uzun zaman, diyor, M. Ravaissın, tabiaten, düşünceye uygun ve gayet keskin bir zekânın bütün kaynaklarını, hocası Cousin'nin çizmiş olduğu bir plânın gerçekleştirilmesine verdi. Daha sonraları, istikra yoliyle kendilerinden metafizik meselelerin, bil-hassa Allahın ve ruhun varlığına ait mesele-

lerin çözümünü elde edebilmek üzere, her ikisinin de psikolojik veya iç olaylar dedikleri olayların dikkatle toplanmasına çalıştı. Şüphesiz, girdiği işin pek az muvaffak olduğunu gördüğünden, belki M. de Biran tarafından ifade edilmiş bulunan, fikirlerin de tesirinde kaldığından, bu zamana kadar çalışmasının temelini teşkil etmiş bulunan teorisinin, yani ancak hadiselerin vasıtasız bilginin objeleri olabileceği” kaziyesinin, şüpheli olmaktan da öteye geçtiğini itiraf etti.

Fizyolojiyle psikolojiyi birbirinden ayırmanın doğruluğuna dair muhtıra’sında kendi tabiriyle diyor ki: insan basit hadiselerden başka bir şeyin de şuuruna erişebilir; insan kendisinde, bu hadiseleri meydana getiren prensipin kendisine de erişebilir ve onu “ben” diye isimlendirir; ve ruh kendini faaliyetlerinin her birinde sebep, değişmelerinden her birinde süje olarak duyar, ve ilâve ediyor. “Psikolojide yerleşmiş bulunan şu kaziyeyi, yerinden silmek lâzımdır. Ruhu sadece faaliyetleri ve değişmeleri ile bilebiliriz<sup>1</sup>.”

İnsanda hayat iki yönlüdür, biri şuuruna vardığı ruhi hayattır, öteki de şuuruna varamadığı fizyolojik hayattır. Meselâ, ben kolumun hareketinin sebebi olduğumu bilirim, ama vücudumda hazım hâdisesini, kan dolaşımını, safra ifrazatını, meydana getiren sebebi bile-

<sup>1</sup> Ra vaissou: 19. uncu asır Fransasında felsefe.



mem. Şuur olaylarını incelemek için - ben - in kendinden başkasına baş vurmağa ihtiyacı yoktur ve o, incelediği hayatı tahribetmez. Aksine, fizyolojik hayatı incelemek için, onu tedirgen etmek ve hattâ bazı kereler, teşrih bıçağı yardımı ile tahribetmek gerekir.

---

## THEODORE JOUFFROY HAKKINDA ÇEŞİTLİ DÜŞÜNCELER

“Hakiki felsefe metoduna, insan ruhuna tatbik edilen müşahede metoduna, hiç kimse ondan daha iyi bir şekilde sahip olmamış, hiç kimse de bu metodu ondan daha iyi bir şekilde kullanmamıştır. Şuuru öyle bir inanç ve anlayışla sorguya çekiyor, şuurun sesini öyle bir doğrulukla anlatıyordu ki, onu dinler veya okurken, doğrudan doğruya şuurun tatlı temiz, akıcı ve ahenkli bir dille kendi iç dünyasına ait harikulâdelikleri anlattığı sanılırdı. Üslubu da konuşması gibi, bütün fikirlerini aydınlatıyor, düzenliyor ve zihinlere yerleştiriyordu. Hiç itirazsız denebilir ki o, yalnız okulda değil fakat cemiyet içinde de ilmin elde edebilmiş olduğu en usta tercümandı; kuvvetli ve derin bir bilgin olduğu kadar, herkes tarafından da kolaylıkla anlaşılabilir bir insandı. M. Jouffroy'nın aramızdaki hakiki rolü, orijinal ve hayırlı rolü işte burada idi”.

V. Cousin

---

“Psikolojiye olan düşkünlüğü, müşahade, talil, ve isticra metodu ile on sekizinci asra, veya tecrübî mektebe bağlanmaktadır. Bu mektebe, Laromiguiere, Royer-Collard ve İskoçya mektebi dolayısıyla bağlı bulunmaktaydı. İmanın spritualist karakteriyle, hisleriyle, keza hayatının son yıllarında beliren ontolojik veya metafizik bir şüphencilik gölgesiyle, ondokuzuncu asra bağlıdır. Bu vasıflardan ilk ikisiyle, hocalarından bir diğerine de bağlanmaktaydı, Cousin; üçüncüsü ile gene onsekizinci asra, kritisizmin felsefi etüdlerin bu kısmı üzerine atmış olduğu seçik ve ilmî bir bakışla, bu asra bağlı bulunuyordu. Jouffroy, en üstün derecesiyle bir naturalist spiritualist, iç dünyanın en mükemmel ve sadık bir tasvircisiydi”.

J. Tissot

---

“Jouffroy’nın ahlâk prensipleri bu gün dahi kıymetli olabilirler, çünkü insan tabiatının kânunlarını, temayüllerini ve kanaatlerini ilmî bir şekilde ifade etmektedirler. On dokuzuncu asırda hiç kimse, insanın haldeki mevkiini yükselten ve gelecekteki durumunu aydınlatan, yüksek menfaatleriyle onun kadar asil bir şekilde endişelenmemiştir. Bu hissî endişeler modasının geçmiş olduğunu biliyorum ve beşer idrakini yenileştirmek iddiasında olan üstün zekâlar, onu ikaz için, kalbi, bu tabîî olmıyan ihtiyaçlarından gelecekteki bir hayata doğru duyduğu çe-

kilişlerden, sıkıntısını yatıştıran ve gururunu okşıyan bütün bu çocukça hülyalarından ayırmaktan başka bir şey yapamazlardı. Fakat gene biliyorum ki, insan zekâsı, bu yeni ve mağrur hocalarının kendisini idare etmelerine hiç mukavemet göstermeden razı olmuş değildir, ve sistemin en son neticelerine varıldığı zaman bütün mahiyeti ile isyan etmiştir. O, yokluğun verdiği dehşete karşı, kendine güven veren dost ve samimî bir sesi duymaktan hoşlanır. Bunları uzun uzun düşünmüş olan biri tarafından kendisine “hayır insiyakınız sizi aldatmıyor, akıl onunla birliktir; ümidedebilirsiniz zira, bu dünyada sona erecek olduğu takdirde, insiyakınız, bu hayatta eksik kalan ve açıklanması mümkün olmıyan bir şeyin hissinden başka bir şey olmıyacaktır” denirse, sevinir.

Bütün bu ayrı teoriler, genel nizam teorisinde birleşmekte ve karışmaktadır, ve bizzat bu teori de, ilâhî thengin zevkine varmağa bu derece hazır bulunan bu zekâdan dolayı kendini kutlulamaktadır. Jouffroy, bütün bunları Ef-lâtunun sevebileceği bir büyüklük ve sadelikle açıklıyordu. Eğer her mahlûkun, diyordu bir sonu varsa, bizzat yaradılışında bir sonu olmalıdır. Bu yaradılışı bütününü hissedemediğimiz doğrudur. Biz, bunun ancak bir parçasını ve hattâ bu parçanın süresinde bir ânı tanıyoruz. Allahın eseri zamanı ve mekânı doldurur ve bizim onlardan seçebileceğimiz, birinde bir nokta ötekinde bir andır. Ne ehemmiyeti var? Süresi

sonsuz olsun; orda da aynı prensip yürürlük-  
 tedir ve aklımız bizi cerh edilmez bir surette  
 onun da bir sonu olduğuna ve bir gayesi bulun-  
 duğuna inandırır. Fakat, Allahın kâinatı elinden  
 çıkarırken kendine edinmiş olduğu bu gayeye  
 hangi beşerî kelime ve hangi sınırlı düşünce  
 erişebilir? Yaradılışın ömrü de onun bu son ga-  
 yeye doğru olan hareketinden başka bir şey de-  
 ğildir. Şimdi, bu her şeyin, yaradılışın gayesine  
 doğru olan âlemşümül hareketi, bir gayesi bu-  
 lunduğu için, hiç şüphesiz muntazam olan bu  
 hareket, nizamdır. Tabiatımızın bütün temayül-  
 lerini, bütün isteklerimizi, ve büyük taraflarımı-  
 zı açıklıyan bu nizam fikridir. Bu nizam, yara-  
 dılışın gayesi olduğu zaman 'iyi' yi teşkil eder;  
 yaradılışın sembolü ile ifade edildiği zaman  
 'güzel' i teşkil eder; fikir şeklinde tercüme edi-  
 lirse 'hakikat'tir. İyi gerçekleşmiş nizamdır;  
 hakikat, düşünülen nizamdır; güzel, ifade edil-  
 miş nizamdır. Bununla beraber, bu fikir beşer  
 düşüncesinin son haddi değildir; beşer düşünce-  
 si fazla bir adım daha atmış, nizama katılan her  
 yaratığa, yapısını, gayesini, ve kendi 'iyi'sini  
 vererek, bu nizamı yaratan Allaha kadar yüksel-  
 miştir. Böylece, edebi cevherine yeniden bağla-  
 nan nizam fikri, metafizik soyutluğundan kur-  
 tulur ve ilâhî düşüncenin ifadesi haline gelir,  
 ahlâkın dinî tarafı meydana çıkar. Allah, de-  
 vamlı bir düşünceden ibaret olan bu hayatın en  
 yüksek neticesiydi. Bir filozof Allaha iki şekil-  
 de erişebilir. Metafizik yoliyle veya ahlâk yo-

liyle. Metafizik yoliyle, Descartes ve Leibnitz gibi, ahlâk yoluyla, Kant ve Jouffroy gibi. Aynı sonuca götürünce yollar ayrı imiş ne önemi var? Fakat Jouffroy, uzun çalışmalarının sonucunu ancak sezdirebildi. Onu elde edemedi; eserini tamamlayamadan, hayatın yükü altında yıkıldı. Asrın en dindar filozoflarından birinin hâtırasını saklıyacak olan anıtta, bir yer boştur: Teodise'nin yeri".

E. Caro

---

"Jouffroy'nın şeref ünvanlarını ne görüşlerindeki maharette, ne de kavrayışındaki derinlikte aramalıdır. Felsefesi, İskoçyadan gelerek, daha önceleri Royer - Collard'ın öğretiminin başarısını teşkil etmiş bulunan aynı zihniyetle canlanmıştır. Bu felsefe vuzuh ve sarahate karşı duyduğu aşk, müşahede ve vakalara karşı duyduğu meyil, hipotez ve sistemlere karşı duyduğu nefret, ihtiyatlı ve çekingen metodu ile bir sağduyu felsefesi oldu. Meslek hayatının başlangıcında, güç meseleler karşısında kaldığı vakit duymuş olduğu ve bu yüzden o kadar ayıplanmış bulunduğu şüphelerini samimiyetle ifade ettiğinden dolayı, onun endişeyi daimi bir vesveseciliğe kadar götüreceği zannedilmişti. Fakat daha sonraları, uzun düşünceler ve hakikatin en açık şekilde görünüşü ile sağlamlanmış olan zekâsının, İskoçyalıların sadece kendisi yüzünden daha ışıklı ve daha emin bir

hale gelmiş bulunan hikmetlerini benimsediği görüldü. Ona şüpheci dendi, bununla beraber, Descartes ve Maine de Biran'dan aynı zamanda mülhem olarak ve ruhun maneviliğinin tanıtında, yepyeni bir zaruret ve sadelik kullanarak, materyalist Droussâis ile münakaşa etmek ve psikoloji ile fizyolojiyi birbirinden ayırmanın doğruluğuna dair muhtıranın takdire değer tahlilleriyle, ona yenildiğini itiraf ettirmek üzere ahlâk ilimleri akademisinin ortasına kadar gelen o olmuştur. Fesefi ahlâk, hiçbir zaman daha üstün bir dille konuşmadı; ahlâk hiçbir zaman, Jouffroy'nun kürsüsü etrafına da toplanmış bulunan, tabîî hukuk dersleri dinleyicilerinin elde etmiş olduğundan daha kuvvetli deliller ve insan kaderi hakkında dersleri meşhur etmiş olan belâgatli tâbirlerden daha güzelini bulamadı.

Fakat, Jouffroy da doktrininden de daha büyük bir şey vardır: bu onun ruhudur; bir tesiri açıklamaya ve bir şöhreti haklı göstermeğe yeten, o derin aşklardan biriyle hakikate meftun olan ruhu. O ilimde asil bir merakın tatmininden çok, ahlâkî bir inanç, "hemen hemen bir din, diyeceğim" arayan ve hakikate susamış bulunan, onu bulamadığı zaman ıstırap çeken, bununla beraber, sadece söylediğini iyi bilmekle yetinen, ve bir bakıma kendilerine karşı merhametsiz bir sağduyu ile silâhlı bulunan ve hattâ sonunda kendi sükûnları bahasına bile olsa, kendi kendileriyle samimi olan, o üstün zekâlar

ailesine mensuptu. İç dünyası onun için pek erkenden bütün bir hayat, ve araştırmalarında tesadüf ettiği buluşlar ve uğradığı hayal kırkınlıkları, ruhunda en derin akisler uyandıran vakalar oldu: bu yüzdendir ki, felsefenin tarihî araştırmalar yoluyla yenileşmeğe çalıştığı o devirde, bu çeşit araştırmalarda bulunmak zevkini ancak pek az paylaşabildi.

J. Gérard

---

Jouffroy, sayısı pek çok olan dalları yüzünden, düzgün bir yönde yeter derecede genişliyemiyen ve yeter derecede yükselemiyen gür bir zekâdır. Bununla beraber, bu yüzden üstadlar arasında pek ufak bir yeri vardır da dememez. İnceleme ve muhakeme kudreti, fikirlerinin genişlik ve irtibatı, teşebbüslerindeki itiyat ve maharet ve bilhassa görüşlerindeki orijinallik, göz önüne alındığı takdirde bu yerin sonuncu olmadığı da anlaşılır. Jouffroy, keşfetti, bu kâfidir. Öteki bütün ilimlerde, bilgin, kendisinden öncekilerin eserini devam ettirir: felsefede ise bizzat kendi yaratır. Muvaffakiyetsizliğe uğramış veya başarmış olsun, bilgiyi bütünlüğü ile belirli bir seviyeye yükseltmiş ve ekseriya, en mahir ve talihli fizikçiden daha çok deha göstermiştir. M. Jouffroy'nın teşbihlerini kullanmış olmak için, diyeceğim ki, bir asra mensup zekâlar arasındaki farklılık, bir orman içindeki ağaçların farklılığına ben-

zer. Tepelerin en üstüne dikilmiş olan bazıları, toprak tarafından yükseltilmiştir; döküntüleriyle bütün kış, o havali sakinlerini ısıtırlar, bütün yaz kuşlarla meskûndurlar; onları yalnız uzaktan görmek mümkündür; canlı ve faydalı olan yalnız onlardır. Derin vâdilere, suların yığmış olduğu balçığın, büyük eski ormanları beslediği karanlık ve büyük bataklıklara doğru inin; şahane çamlar, bükülmez bir hamle ile göğe doğru yükselirler ve kurşuni renkli gövdeleri, bir devin eliyle sokulmuş gibi, doğruca ta toprağın içine kadar iner. Ne bir hareket; ne bir gürültü; zirvelerdeki canlılık yere kadar erişmez. Kuru yapraklardan müteşekkil bir halı üzerinde sessizce yürünür. Yer çıplaktır, uzun fasılalarla ve güçlkle bazı sütlegenler, bazı tırmanıcı dikenler seçilebilir. Dev gibi kayın ağaçlarının dalları kat kat eğilir; ışıkhüzmeleri, parlak yaprakların üzerine şelâle halinde dökülür, ve yosunlar üzerinde, yüksekliklerde yavaş yavaş sallanmakta olan yaprakların belirsiz şekillerinin dalgalandığı görülür. Yakından bakın: bütün bu toprak hâkimlerinin hepsi temelinden yaralıdır, hastalık köklerini yıpratmıştır; su, kabuklarının arasından nüfuz eder. Bazıları ölüme doğru gitmektedir; diğerleri faydasız, mahkûm edilmiş, bulundukları geçitte meçhul kalmış ve tepelerin neşeli nebatları altında alçalmış olarak ölürler. Buna rağmen, ötekilerden daha az bir dünya teşkil etmiş sayılmazlar; ve kollarınızı açarak onlar-



dan birini ölçmek isterseniz, bu isterse en iletisi olsun, onun verimli olan taraflarını, gövdesinin büyüklüğüne nispetle pek ufak bulacaksınız”.

H. Taine

---

Yaşamakta olduğu devir, kendisini önce onda belli etti. Fakat asrın ve filozofun bu ortaklığı pek az sonra sona erdi: asır daha ziyade tarikçi oldu ve sonunda daha ziyade Hıristiyanlığa meylediyor hissini veren filozof geri kalmış göründü. Aksine olarak, Hıristiyanlığın cezbetmekte olduğu kimselere ise büsbütün gecikmiş göründü. Her devrin imansızları inanışsızlığından dolayı ona karşı bir parça sevgi besliyorlarsa da, o artık onların adamı değildir: ve Allaha inananlar, İsa'ya doğru gidenler, onun Allahın varlığını ispat ve en azdan İsa'nın varlığına ihtiyaç olduğunu itiraf arzusunda olduğunu biliyorlarsa da, Jouffroy, bazan onlara kâfi gelmez. Böylece, imansızların gözünde onun noksan tarafı, tarikçi, Allahsız ve münkir olmıyan tarafıdır. İmansızlık ruhunu yeter derecede derinden tahribedemedi. Ruhunda Allah ve uluhiyet fikrine dokunamadı; diğerlerinin, dinî kanaatler, ve dinî bir hayat ihtiyacında olanların gözünde noksan olan tarafı ise, müessir ve mükemmel hakikate doğru ilerlemek için, Hıristiyanlığı iyi anlıyamamış olmasıdır.

Akılclılığın ruhlardaki tesiri öldürücüdür: sarhoş eder, bazılarında aşırı bir tepki yarata-

rak şaşırtır, gevşetir, sınırlendirir, her ikisini de mahveder. Akılcılık, Jouffroy'yı da şaşırttı, ve Jouffroy, yüksek ruhu, asîl istekleri, güzel ve çeşitli meziyetleri ile vadede gibi, muktedir gibi, görüldüğü şeylerle uygun hiçbir şey yapmadı. Düzgün işliyen bir zekâsı, sağduyusu, samimiyeti vardı; ateşliydi; düşüncesi ince ve nafizdi; müşahede ve münakaşa etmesini bilirdi; harikulâde güzel konuşurdu; nadir raslanan bir üstünlükle yazardı. Bir tek şeyde büyük bir nüfuz sahibi olmaktan ziyade, her şeyde üstün bir yeri vardı. Çeşitli ve harikulâde kabiliyetlere ve ruhundan gelerek ondaki her şeye yepyeni bir çekicilik veren ne olduğunu bilmediğim lâtif bir şeye sahipti. Bu kadar çok vasıtayla pek az şey yaptı. Hattâ, okuyucusuna tamamlanmış bir şey sunduğu zaman bile, bu ister bir teori, ister bir fikrin cerhi veya bir tahlil, yahut, ruhun melâlle terennüm ettiği, felsefi bir lirizmi olan o parçalardan bir olsun; intıba daima aynıdır; sonunda "ancak bundan ibaret" demek istenir. O önceden daha fazlasını vereceğini bildirmişti, daha fazlasına muktedirdi, daha fazlasını vermek zorundaydı. Eserin kıymeti, işçisinin kıymetinin altındadır, bu açık; fakat keza şu da anlaşılıyor ki, bizzat işçi de olmak iktidarında bulunduğu şey olmadı. Hür düşünceye meftun, fakat Hristiyanlığa karşı peşin hüküm bakımından, daha genel olarak söylenirse, akılcılık mesleği bakımından, hür davranmak demek olan bu hürriyeti

iyi kullanmasını bilemedi. İlk gençliğinden beri yudum yudum içtiği bu akılcılık mesleği, zihnini şaşırtmış ve bozmuştur: ve bunun içindir ki eserinde sadece döküntüler vardır; bunun içindir ki ondan kalmış olan şeylerin her yerinde, arzu ile obje arasında, hakikatle ideal arasında, veya daha ziyade, yapılmış olanla böyle bir insanın yapmak iktidarında bulunduğu şey arasında, sevdiği iki kelimeyi kullanmış olmak için diyelim, mukadderle vazife arasında acı bir nispetsizlik hissedilir veya bütün kuvvetiyle meydana çıkar. Bu yüzdendir ki o kederlidir ve keder verir.

L. Olle-Laprune

---

# **FELSEFE BAHİSLERİ**



## I. KISIM

### PSİKOLOJİ İLE FİZYOLOJİYİ BİRBİRİN- DEN AYIRMANIN DOĞRULUĞUNA DAİR

Hayatı sadece kendini gösterdiği hâdiselerle tanısaydık ve bu hâdiselerin sebeplerini kavrayamasaydık, aralarındaki bazı farkları sezsek bile, bu hâdiselerin tek bir sebepten mi veya birçok sebeplerden mi doğduğunu, bu bir tek sebebin Allah veya Allahtan ayrı mı olduğunu kesin olarak bilemezdik. Bütün bu noktalarda faraziyelere düşerdik ve biraz önce ortaya atmış olduğumuz mesele, ilim için çözülemezdi, çözülmez olarak da kalırdı. Gerçek böyle midir? Kendi hakkımızdaki bilgisizliğimiz bu dereceye varır mı? Hayat hakkında, bizde, hayatın kendisini belli ettiği bu hâdiselerden başka bir şey bilmiyor muyuz? Yoksa, daha ileriye nüfuz edip de bu hâdiseleri doğuran sebepleri kavrayabiliyor muyuz? Kısacası, bu sebeplerin içimizdeki varlığı, bizim için bir vakıâ mıdır yoksa bir hipotez midir? Mesele budur.

Bu meseleyi halletmede tereddüdetmiyor ve diyorum ki, hayatın hâdiselerini meydana getiren sebepler arasında gözümüzden kaçmıyan, doğrudan doğruya kavradığımız bir sebep vardır. En basit bir tecrübe bunu ispat etmeye yeter.

Bir taş düşüyor, bu bir hâdisedir; öyle ise bir sebebi var demektir; yani zekâ bu hâdiseden böyle bir sonuç çıkarır. Bu sebep nedir? Bir isim veriyoruz ama onun ne olduğunu bilmiyoruz. Bildiğimiz şu: taşı düşüren bir sebeptir; fakat bu sebep Allah mıdır, yoksa Allah-tan ayrı bir kuvvet midir? Yıldırım meydana getiren yahut bitkileri sürdüren aynı sebep midir, yoksa ondan farklı mıdır? Bunu bilmiyoruz. Ona yer çekimi demekle, bilinen bir hâdisenin bilinmiyen sebebini göstermekten başka bir şey yapmıyoruz; yer çekimi bir hipotezden başka bir şey değildir.

Ağaç filizleniyor, işte başka bir hâdis; bu hâdisenin bir sebebi olmalı; bu itiraz götürmez bir şeydir, biz bu sebebe nebati kudret diyoruz. Fakat, bununla sadece bildiğim bir şeyi, yani hâdisenin bir sebep olduğunu; ifade ettiğimi anlıyorum, bu sebebin kendine has bir varlığı olup olmadığını, yahut, diğer sebeplerle karışıp karışmadığını, veya, bu sebebin Allah olup olmadığını bilmeye gelince bir şey söyleyemem, çünkü bilmiyorum. Nebati kudret de yerçekimi kuvveti gibi, tabiat ilminde bir ismi olan diğer kuvvetler gibi, bir hipotezden başka bir şey değildir.

Kolumu kımıldatıyorum, işte üçüncü bir hâdis; bu hâdisenin bir sebebi vardır, buna hiç şüphe yok; bu nedir? Çocuk bile buna cevap verebilir, bu 'ben'im. Ben kelimesi de yer çeki-

mi gibi, bilinmiyen bir sebebi temsil eden bir işaret midir? İnceliyelim.

Bir taş düştüğü vakit hâdiseyi görüyorum; sonra, aklım beni bunun bir sebebi olduğuna inanmağa zorluyor; bu sebebe bir isim veriyorum; hepsi bu kadar. Kolumu kımıldattığım zaman keza gene aklım beni, bu hareketin de bir sebebi olduğuna inandırıyor; bu sebebe de bir isim verebilirim. Fakat hepsi bu kadar mı? Daha fazla bir şey olmaz mı? Hiç şüphesiz başka bir şey de olur; buna kendinizi inandırmak isterseniz, deneyi tekrar edin ve kendinizde geçmekte olan şeyi inceleyin. Hareketin doğuşundan önce ben dediğiniz bir sebebin şuuruna vardığınızı göreceksiniz ve bu hâdiseyi meydana getirmek kudretinde olduğunuzu anlayacaksınız; hâdisenin meydana geldiği anda bu sebebin faaliyetinin şuuruna, bu sebebin bu hâdiseyi meydana getirmek için harcadığı enerjinin şuuruna vardığınızı göreceksiniz, nihayet, hâdisenin meydana gelişinden sonra da bu sebebin şuuruna ve gerekirse, bu hâdiseyi yeniden meydana getirme gücünün şuuruna varmaya devam ettiğinizi göreceksiniz. Şu halde bu üçüncü denemede ilk iki deneydeki olaylardan daha başka türlü olaylar vardır: ilk ikisinde ben yalnız hâdiseyi tanıyordum, sebebini anlamıyordum; kolun hareketinde ise, aynı şekilde hâdiseyi tanıyorum, fakat onu meydana getiren sebebi, hâdisenin meydana gelişinden önce bilmekteydim, meydana gelirken biliyordum,



meydana gelişinden sonra da bilmede devam ediyorum. Şu halde durum aynı değildir. Öncekinde ben münasebetin yalnız bir tarafını, sonucu elde edebiliyorum, sebebe gelince, benim için meçhul kalıyor; sebebi bana bildiren yalnız sonuçtur, ben de onu ifade etmek için bir kelime yaratıyorum. Sonuncuda ise, taraflardan her ikisi de bana görünüyor; sebebi sonuçtan çıkarmıyorum; her ikisini de elde edebiliyorum; önce sebebi, sonra sonucu; yalnız her birini ayrı ayrı değil, fakat, birinin diğerini meydana getirişini de fark ediyorum. Sonuç geçicidir, kaybolur; sebep daimidir, kalır; bu yüzden, nasıl sonuç meydana gelmeden önce sebebi hissetmişsem, sonuç kaybolduktan sonra da sebebi hissetmekte devam ederim. İki tarafın birlikte idraki, bütün bu hallerde geniş bir şekilde gösterilmiştir; bunun hayal olmadığı muhakkaktır ve öteki bütün tabîî sebepler bence anlaşılmadığı halde, varlığı onlarınki gibi bir hipotez değil, fakat bir vakîâ olan bir sebeptir.

Fakat, bu olağanüstü istisna nereden çıkıyor? Bu sebep genel kanundan niçin ayrılıyor? Tabiattaki öteki hâdiselerin sebepleri, her zaman müşahedemden kaçtıkları halde, bunu bana bildiren sebep nedir? Bu istisnanın sırrını, bu muammayı çözen kelimeyi bulmak zor değildir; hattâ bu sebebe vermiş olduğum isim bile onu bana açıklamaktadır. Kol hareketinin sebebini, çocuk, düşünmeden 'ben' diye isimlendirir; bu ne demektir? Çocuk bu sebepte

kendini tanır, bu sebebi kendisiyle aynı olarak hisseder, bu sebebi bilir demektir; sebebe vermiş olduğu ben kelimesiyle başka bir şey demek istemez. Eğer bu sebep ben isem, bu bakımından bana olan şeyin, öteki sebepler tarafından olmaması, şaşılacak bir şey değildir. bütün öteki sebepleri anlayamadığım halde, dikkatimden yalnız onun kaçmayışma hiç de şaşmamalı. O pekâlâ bu üstünlüğe sahibolabilir; ve zaten benden nasıl gizlenebilir ki? Kendimi biliyorsam, ben o sebep isem, onu bilirim; onu bilmemem için, kendi şuuruma sahip bulunmamam, veya onu kaybetmiş olmam gerekirdi.

Kendimde olanı, dış şeyleri tanıdığım gibi tanıyamam. Dış şeylerin bilgisinde değişik iki had vardır: bilinen obje, bu ben değilim; idrak eden süje, bu benim. Fakat kendi hakkımdaki bilgide bu iki had karışır: bilen bilinenle aynıdır; bilen benim, bilinen de gene ben. Buradan, birbirinden ayrı ve lisanların hiçbir şekilde birbirlerine karıştırmadığı iki bilgi edinme tarzı doğuyor. Ben dış şeyleri seyrederek, fakat kendimi hissederim. Dış şeyleri görür, seçerim; kendimin şuuruna sahibim, kendimi hissederim; insanın hissedip de göremediği sadece odur, geri kalan şeyleri görmek zorundadır, bunların şuuruna varamaz.

Bu nokta, neden 'ben' den başka hiçbir sebebi elde edemediğimi açıklıyor. Gerçekten 'ben' hariç, her şeyi duyular vasıtasıyla bilebilirim. Buna göre duyular tarafından idrak edilen şey-

ler, sadece maddi şeylerdir, sebepler ise maddi değildir. Bir sebep, maddenin niteliklerinden biriyle düşünülürse, bunun böyle olduğuna inanılacaktır. Şu halde, olan, öyle olmak zorundadır. 'Ben' olan sebebi elde etmem gayet tabiidir, ve öteki sebeplere de erişmem mümkün değildir.

İşte varlığı kesin olan ferdî bir sebep; bu bir hipotez değildir; öteki sebeplerin sonuçları gibi, araçsız olarak elde ettiğim bir olgudur. Şu halde, insanda gerçek bir sebep gerçekten vardır ve hayat hâdiselerinin hepsini Allahın faaliyetinden doğmadığı ispatlanmıştır; nasıl ki, dış tabiatta gördüğünüz her şeyin de, Allahın faaliyetinden doğmuş olması mümkündür. İmdi, hayattaki bütün hâdiseleri, kendimde bulduğum ve varlığını itirazsız kabul ettiğim bu sebepten doğup doğmadığını bilmek kalıyor; zira yalnız bazı hâdiselerin bu sebepten doğması, fakat hepsinin bu sebepten doğmaması, ihtimal dahilindedir.

Böyle olunca, bu 'ben' sebebinin kendi kendini sezış tarzında, bu meseleyi çözecek bir çare var. Gerçekten şuur nedir? Bu 'ben'in kendi hakkındaki hissidir. Bu sebebin kendi hakkındaki bir hissi olsun da, yaptığı şey hakkında bir hissi olmasın, bu mümkün müdür? Bu mutlak olarak mümkün değildir: çünkü kendi kendinin şuuruna varmak ve kendinde geçen şuuruna varmamak birbirini çelen iki zıt vakıadır. Demek ki, bundan dolayı kendi kendimizi biliriz

ve tecrübe bize, bu bilginin devamlı olduğunu, hiçbir zaman bir an bile kesintiye uğramadığını gösterir, böylece zorunlu olarak, biz fiillerimizden her birini bilmiş oluruz. Bazı sonuç ve hâdiselerin, bizde bulunan sebeplerden, biz bilmeden, ve sebebin onu doğurduğunun şuuruna varmadan, meydana gelmeleri imkânsızdır. Bütün hayat hâdiselerinin meydana gelişinin şuuruna varıyorsak, hayatın bütün hâdiseleri kendimizde olan sebepten doğuyor demektir; aksine olarak, hayat hâdiselerinden yalnız bazılarının meydana gelişinin şuuruna varıyorsak, hayat hâdiseleri arasında, 'ben' olan sebepten doğanlar ve doğmıyanlar var demektir.

Böyle olunca, bu mesele hakkında sorguya çekilen 'ben' cevap vermiş oluyor ki: o, açık olarak kendini, hayatın birçok hâdiselerinin, meselâ, düşünce, irade, hatırlama hâdiselerinin sebebi hissediyor; fakat kan dolaşımı, safra ifrazatı, hazım gibi öteki bazı fenomenlerin meydana gelişinde kendini mutlak olarak yabancı saymaktadır. Bu hâdiseler, 'ben'in kendilerini doğurduğunun farkına varmadan ve onlar hakkında en ufak bir idraki dahi olmadan meydana gelirler; hattâ 'ben' bu hâdiselerin meydana geleceklerinden haberdar edilmiş bulunsa bile. Bu cevap meseleyi hallediyor: zira bu hâdiselerin 'ben'den doğmaları imkânsızdır; ve bu hâdiseler 'ben'den doğmuyorlarsa, başka sebeplerden meydana geliyorlar demektir. Şu halde, insan denen varlıkta hayat hâdiselerinin bir-

birinden farklı iki kaynağı var: önce, bu hâdiselerden muayyen bir miktarının prensipini bana hissettiren 'ben'; ve, bu hâdiselerden geri kalanının, kendisinden doğduğu, tanımadığım, yalınç, veya karmaşık, belki de Allah olan diğer bir kuvvet. Şuur bu iki kaynaktan doğan hâdiseleri ayırmak için bir vasıtaadır. Şuur 'ben' den gelenleri elde eder, zira bunlar kendisinden çıkmaktadırlar; ötekilerini elde edemez, zira onlar şuurdan doğmazlar; bunları dış hâdiseler gibi, ancak duyular vasıtasıyla idrak edebiliriz.

İnsanda, en sathi müşahedenin, ilk bakışta fark edeceği hayat ve madde ikiliği, insanın gösterdiği tek ikilik değildir; daha derin olan bir diğeri, bizzat hayatın prensiplerinde kendini göstermektedir. Bu çifte ikilikten sonuncusu olmazsa, insanı basit bir şey olarak göz önüne almak mümkündür, zira insanın maddi yapısı, yaşıyan prensipin meydana getirdiği ve büründüğü bir elbiseden başka bir şey değildir. Fakat insan denen varlıkta, bulunduğu ispatlanmış olan bu iki prensip, ara vermeksizin, ondan, karmaşık bir varlık, meydana getirmektedir. 'Ben' aynı zamanda çeşitli sebeplerin hepsi birden olamam; 'ben' olan sebep, hiç şüphesiz benim şuuruna vardığım, kendisinde kendimi tanıdığım ve bu yüzden de 'ben' diye isimlendirdiğim sebeptir. Şu halde, insan denen varlıkta, başka bir sebep varsa, insanda 'ben'den başka bir prensip, kendi kurduğum prensipten farklı

bir prensip var demektir. Bu prensipin varlığı, 'ben'den doğduğunu hissetmediğim; doğuşlarında hiçbir tesirim, hattâ haberim dahi olmadan meydana gelen ve haklarında en ufak bir fikir dahi edinemedem yok olacağım; köpeklerin ve balıkların vücutlarında meydana gelen hâdiselerde olduğu gibi, ancak teşrih bıçağı ve per-tevsizin yardımı ile tanıyabileceğim bir hâdiseler gurupunun varlığıyla ispatlanmıştır. Şu halde insanda, biz, ikiyiz: 'ben' ve bu meçhul ortak; belki 'ben'e bağlı, fakat ben'den ayrı olan prensip. Başka deyişle, insan denen varlıkta bir beşerî şahsiyet, hakiki insan; bir de fazla olarak, kendi faaliyeti ile meydana çıkan ve kendisini, kâinatı canlandıran öteki bütün kuvvetlerden daha iyi anlayamadığımız, başka bir prensip vardır. Şu halde ikilik itiraz götürmez bir şeydir; şimdi geriye bunun mânasını anlamak kalıyor, yani insanda ben'in yanında bulduğum bu prensipin yaptığı nedir, ve bu ben'im yaptığım şeyle nasıl uzlaşıyor, bununla beraber, nasıl oluyor da ben'den farklı oluyor? İnsanda bu prensipten doğan hâdiseleri işaretliyen özellikleri inceleyip, onları kendimle ilgili hâdiselerle karşılaştırarak, bunu bulmak mümkündür.

Şuur kriteriyumu yardımıyla, hayat hâdiseleri 'ben' olan prensipin meydana getirdiği veya hissettiği hâdiselerle, öteki prensipe bağlamak zorunda olduğumuz hâdiseler şeklinde iki sınıfa ayrılırsa, görülür ki, maddi moleküller-

den meydana gelen ve vücut denilen bu kuruluşu yaratan, koruyan, ve yeniden hasıl eden bütün ameliyeler, bu sonuncu hâdiselerden meydana gelmektedir. Bu ameliyelerden hiçbir, şuuruna vardığımız, yani ben'nin prensip veya süje olduğu hâdiseler ile açıklanamaz.

Bu vakiadan iki sonuç çıkar: birincisi, insanda, vücudun hayatını, yani fizikî veya hayvani hayat denilen hayatı, yalnız ben'e yabancı olan hâdiseler meydana getirirler ve bu hâdiselerin kendisinden doğdukları gizli prensip, bizzat, vücudü yaşatan, ve muhafaza eden prensiptir ki, genel olarak hayvani veya hayati kudret diye isimlendirilir; ikincisi, insanda ben'e ait olan hâdiselerin — vücudün hayatına yabancı oldukları için — başka bir gayeleri vardır; ve belki de hayvani ve fizikî hayatla bağlı bulunan, fakat ondan ayrı, bir gayeye yönelmiş, başka bir hayat meydana getirirler.

'Ben'in kendisini prensip veya süje olarak hissettiği hâdiselerin mahiyet ve gayelerinin ne olduğu aranırsa, bunların bir taraftan, ahlâki ve fikrî hayatı teşkil ettikleri görülür, ve hiç kimse bunu fizikî ve hayvani hayatla karıştırmaz, diğer taraftan da bu hâdiselerin, kendisine doğru yöneldikleri gayenin, bizzat beşerî şahsiyetin, veye ben'in, yani, doğdukları prensipin kendi gayesi olduğu anlaşılır. Böylece, insanda, sindirim, kan dolaşımı, ve ben'e yabancı olan bütün diğer hâdiselerin tek ve açık

gayesi, vücudün hayrı olmasına karşılık, ah-lâki ve fikrî hayatta her şeyin bir başka hayrı arzulamakta olduğu açıkça görülür; bu, bu prensipin mahiyetinden ve temayüllerinden meydana çıktığı şekilde ben'in hayrıdır. Bu iki gayenin farklılığı o kadar gerçektir ki, çok zaman zıddiyet halinde bulunurlar; ve 'ben' kendi gayesine oğru ilerlerken, vücudün hayrını bozar ve hattâ bazı hallerde onu feda eder. Filhakika, bazı karışık vaziyetlerde, sükûneti, rahatlığı, ve vücudün sıhhatini ben'in arzuladığı başka gayelere feda ettiğini kimse bilmez değildir; ve hattâ bazı defalar, bu fedakârlık, vücudün tahribine kadar gider; böylece onu hakiki gayemize feda etmiş oluruz<sup>1</sup>.

İnsanda bu derece farklı olan sadece bu iki prensip değildir, fazla olarak onlardan doğan iki hayat, ve bu iki hayatın gayeleri de birbirinden o derece farklıdır.

Fakat, insandaki bu iki prensipin birbirinden farklı olması, bu prensiplerden her birinin başlı başına olduğu neticesini vermez; ve bu prensiplerden doğmakta olan iki hayattan her birinin kendine has bir gayesi varsa, bu hiç de onların birbirlerine yabancı oldukları mânasına gelmez. Her şey bize şunu bildiriyor, ikilik katî ise de, bu ikiliğin iki unsuru arasında bir bağın varlığı da ondan daha az katî değildir. İn-

---

<sup>1</sup> Kendini öldürmek (intihar) yanlış bir kelimedir; öldüren ölenle aynı değildir.



san tabiatının gizli tarafını aydınatabilek için açıklanması gereken bağ bu bağıdır.

Müşahede gösteriyor ki, vücudün ihtiyaçlarının giderilmesini sağlamak için 'ben' in işe karışması, kaçınılmaz bir şekilde lâzımdır: zira, hayvani hayat ameliyelerinden hiçbirisi bu prensipten doğmadığı halde, bu hayat, yalnız 'ben' in yerine getirebileceği dış şartlara bağlıdır. Bu suretle, hayati prensipin gayesi olan vücudün hayatı, şahsi prensipin işe karışmasını gerektirir ve yalnız bu bir tek vakıa ile dahi, şahsi prensipe bağlanmış olur. Şahsi prensipi, vücudün bağı altına sokan bağlarsa daha çoktur, ve bundan daha az açık değildir. Vücut bir bakıma, dışarda kendisi olmadan hareket edemeyeceğimiz bir alet ve melekelerimizden pek çoğunun, kendisi olmadan gelişemeyeceği bir organdır; şu halde vücut yorgun, hasta, veya iktidarsız olursa, gayemize doğru ilerliyemeyiz. Diğer taraftan ihsaslar da bize vücut vasıtasıyla gelir; dış âlem, bu ihsaslar vasıtasıyla bize kendini tanıtır ve üzerimizde bir tesir yapar; böylece, dışarıyla olan bütün münasebetlerimiz, vücudün sıhhatine bağlıdır. Vücudümüz, 'ben'i şaşırtan, tedirgin eden, ve hareket etmek hususundaki kabiliyetini azaltan ihsaslar vermeden ıstırap çekemez; bu üçüncü şekilde de 'ben'in iyiliği, vücudün iyiliği ile ilgilidir ve ona bağlıdır. Şu halde, her şey o şekilde düzenlenmiştir ki, hayati kuvvet, 'ben'in işe karışması olmadan kendi gayesine doğru gide-

miyecektir; 'ben' de kendi hesabına, gayesine doğru gidebilmek için, hayati kuvvetin vazifesini yerine getirmiş olmasına muhtaçtır. İnsanda iki prensipin ortaklığı, iki hayatın işbirliği, iki ayrı gayenin uzlaşması bu suretle meydana gelmiştir. İnsan denen varlığın 'birliği' bu birbirinden farklı olan iki şeyin, bir taraftan hayvan veya vücut, diğer taraftan, 'ben' yahut hakiki insanın, bazı şartlar dahilinde birleşmesinden başka bir şey değildir.

İnsan denen varlığın birliği daha derin olmayacak, ve insanda bulunduğu fark edilen iki canlı prensip, hiçbir zaman, insanın mahiyetinin derinliğinde, müsterek bir töze bağlanmayacak mıdır? Bu beşer ilminin çözmek gücünde olmadığı bir hipotezdir. Araştırılabilse de, elde edeceği sonuçlarla hiçbir şey değiştirmiş olmayacaktır. Bu katî sonuçlara dayanırsak, insanın ikiliği itiraz götürmez, ve insanın 'birliği' de bu ikiliğin, iki unsuru arasındaki tâbiyet bağlarını belirtmekle yetinir. Bize göründükleri şekilde, bu iki unsur şunlardır: bir tarafta, kendilerini yaratmış bulunan, ve 'ben' den gelmiyen, ve hiçbir şekilde şuuruna varamadığım bir hâdiseler serisiyle vücudu devam ettiren, hayati kuvvetle birlikte vücut, diğer tarafta da, hayatı, şuuruna erdiğim, yine, prensipi veya süjesi olduğum, vücuda yabancı bulunan ve ben'im gayem olan bir hedefe yönelmiş bulunan bir hâdiseler serisinden meydana gelmiş olan beşerî şahsiyet.

Açıkça görülüyor ki, insandaki iki şeyin kabaca ayrılışında, ruh ve vücut diye ifade edilmiş bulunan şey, bu sonuçtur; ve insanın ilimde iki ayrı yönden incelenmesi tarzı olup bunlara Psikoloji ve Fizyoloji denilir. Ruh hâdiseleri ile ne kastedilir? Bunların şuuruna varmış olduğumuz hâdiseler olduğu aşikârdır: şu halde ruh benden başka bir şey değildir. Diğer taraftan, vücut kelimesi neyi gösterir? Bu da, canlı maddelerin kuruluşunu, yani maddi yapıyla, bu yapıyı canlandıran, ve dolayısıyla var eden hayatı, ve bu hayatın doğduğu meçhul kuvveti gösterir. Şu halde, ruhun incelenmesi veya psikoloji, 'ben' in, beşerî şahsiyetin, hakiki insanın, kendi hayatını teşkil eden münasebetler hayatına ait hâdiselerle, ahlâki ve fikrî hayata ait hâdiselerle incelenmesidir. Vücut bilgisi veya Fizyoloji ise, maddi kuruluşun ve hayati kudretin, kendileri vasıtasıyla, bu yapıyı meydana getirdiği, koruduğu ve yeniden meydana getirdiği bütün hâdiselerin, yani hayvani hayatı meydana getiren bütün hâdiselerin bilgisidir. Böylece, fizyoloğların iddia etmekte oldukları şeyin yanlış olduğu görülüyor: hayatın tek olduğu, ve beliren farklı hadise guruplarının, bu hayatın değişik görevlerinden ve bu hayatı doğuran prensipin çeşitli ameliyelerinden başka bir şey olmadığı iddiası doğru değildir. İnsanda iki prensip ve iki hayat vardır; sağduyunun lüzumlu gördüğü ve ilim bakımından kararlaştırılmış bulunan bu ikilik, muhayyilede de-

ğil, fakat insan tabiatının realitesindedir; bu sonuç önce insan tabiatının realitesinde hissedilmişti, sonra elde edildi, ve işte şimdi yalnız açıklanmış olmayıp aynı zamanda da isbat edilmiş bulunuyor.

Psikolojiyle fizyolojinin ayrılıkları, sadece insanda seçik olarak iki prensip ve iki hayatın bulunmasıyle temellendirilmemiştir; gene ve belki de daha vastasız bir şekilde, iki sınıf hâdisenin arasındaki mahiyet farkı ve zekânın bu hâdiseleri elde ediş yolları arasındaki farkla da temellendirilmiş bulunuyor. Filhakika, fizyolojik hâdiseler, dış âlemden aldığımız bütün hâdiselerle aynı cinstendir; fizikî ve hassidir; psikolojik hâdiselerinse sadece kendilerine has olan bir mahiyetleri vardır ki, bunlara mânevi hâdiseler demek yerinde olur. Diğer taraftan, psikolojik hâdiseler bizde, şuur tarafından doğrudan doğruya elde edilebilirler; halbuki diğer hâdiseleri elde edebilmek için kendi dışımıza çıkarak insan ve hayvan vücutları üzerinde, karışık ve güç tercübeler yapmak bizim olmayan ve şuurumuzun, haklarında bize hiçbir şey söylemediği bu hayatı, duyularımız tarafından görülebilir bir hale getirmek gerekir. Bu çifte fark, iki bilim arasına, derin bir ayrılık koyuyor; bu kadar farklı objeleri olan, bu kadar farklı kabiliyetler gerektiren ve bu kadar farklı vasıtalarla hareket eden iki inceleme hiçbir zaman aynı olamaz. En esaslı farkları da, hiçbir zaman, bu bilimlerden her birinin ötekini sa-

hasına mecburi olan girişlerinde olduğundan daha iyi bir şekilde kendini hissettirmez. Bir fizyolog, hayvani hayat sahnesine ruhî bir hâdise getirmek isterse, veya aynı şekilde, bir psikolog, fikrî ve ahlâkî hayat sahnesine, fizyolojik bir hâdisé sokmak isterse, her iki halde de bu hâdiseler, dili de, âdetleri de bilinmeyen bir memleketten çağrılan ve kendisiyle güçlülükle anlaşılabilen bir yabancıya benziyecektir. Her iki ilmin de ilerliyebilmesi için bu güçlüğü kaybolması temenni edilirdi; fakat bu güçlük, ortadan kaldırılamıyacak bir vakıayı, iki inceleme arasındaki tabiî ve derin farklılığı ispatlamaktadır.

Beşerî ikiliği ispat etmek için genel olarak kullanılan muhakeme şekli şudur: bizde iki cins hâdisé vardır; psikolojik hâdiseler, fizyolojik hâdiseler. Şu halde bunlar iki sebepten doğmaktadır ve iki değişik varlığa aittir. Hazım hâdisesini düşünce ile aynı prensipe, irade veya arzuyu, kan dolaşımı ile aynı kaynağa bağlayamayız.

Bu muhakeke tarzının inandırıcı olmayışı şaşılacak bir şey değildir; yürütülemez, çünkü çok kusurludur. Önce hiçbir şey, bu muhakemenin dayanmakta olduğu prensipten, yani çeşitli hâdiselerin aynı sebepten doğamıyacakları fikrinden daha az katî değildir. Çünkü, hem 'ben' diye isimlendirilen sebep pek değişik sonuçlar meydana getirebilir, hem de fizyolojik hâdiseler birbirlerinden çok farklıdır ki bu hiçbir za-

man onların hepsini, hayati kudret denen meçhul tek bir prensipe bağliyan hipotezi saçma addettirmemiştir. Nihayet, insan aklı, yaratılışı bütünlüğüyle, yani, ne kadar değişik, ne kadar zıt olursa olsun, hayal edilebilen bütün hâdiseleri, Allah olan ilk sebebe bağlamaktadır. Şu halde, bir ve aynı sebebin değişik sonuçlar doğurabileceğini kabulde, insan aklı hiçbir uygun-suzluk görmez, aksine, bunu çok iyi anlar ve Allahı da, ancak bunu anlamak şartı ile bulabilir. Demek ki, bizde iki prensip veya iki varlık mevcuttur, çünkü bizde iki çeşit hâdiseler vardır demek kötü muhakeme etmektir. Bu delil kuvvetli bir delil değildir, bu bakımdan da, dayandığı prensip de hiç şüphesiz yanlıştır. Fakat, bu delil daha başka bir sebep yüzünden de kuvvetsiz sayılmaktadır; psikolojik ve fizyolojik hâdiseler, karşılaştırılırken, bunların, aynı sınıftan olan ve haklı olarak mukayese edilebilen şeyler değil, fakat tamamıyla ayrı sınıflardan olan ve aralarında hiçbir benzeyiş bulunmayan şeyler — aynı sebepten doğsunlar veya doğmasınlar — oldukları fark edilmiyor. Psikolojik hâdiseler nelerdir? Bunlar belirli bir sebebin fiilleri, faaliyetleridir. Bu sebep bizde bulunduğu için, bu fiillerin şuuruna varabiliriz ve varıyoruz. Fizyolojik hâdiseler dediğimiz diğer hâdiseler de böyle midir? Misal olarak bu hâdiselerden birini alalım: kan dolaşıyor; bu ne demektir? Bu demektir ki, kanı meydana getiren moleküller, bir noktadan ötekine taşınmıştır.

Hiç şüphesiz bu hareket bir sebep tarafından meydana getirilmiştir; fakat, hareket bu sebebin kendi fiili midir? Şüphesiz ki hayır; hareket, bizden gizlenmekte olan bu fiilin maddî sonucundan başka bir şey değildir; zira bu fiil, kendisini doğuran sebebin içinde olgunlaşır ve bu fiilin şuuruna varabilmek için de, bizim bu sebebin kendisi olmamız gerekirdi. Kan dolaşımı için doğru olan şey, istisnasız bütün fizyolojik hâdiseler için de doğrudur. Bu hâdiselerin hepsi, kendilerini doğuran sebebin maddi sonuçlarından başka bir şey olmayıp bu sebebin kendi fiilleri değildir. Halbuki aksine olarak, psikolojik hâdiseler 'biz' olan sebebin kendi fiilleridir. Soruyorum: bir sebebin faaliyetleriyle, bir sebebin faaliyetlerinin maddî sonuçları arasında haklı olarak ne gibi bir karşılaştırma yapılabilir? Bir sebep tarafından meydana getirilen maddi değişmeler, ister istemez maddi hâdiseler olmak zorundadır, yani bunlar, birleşmeler, dağılmalar, hareketler, şekil, mesaha, renk, tat, v.s. değişmeleridir; ve zorunlu olarak böyle olan hâdiseler, bir sebebin, mahiyet bakımından maddi olmayan fiillerine benzemezler. Kolumun hareketini meydana getirmiş olan iradi fiilimi, bu fiilin kendi maddi sonucu olan hareketle karşılaştırırsam, bu iki vakıa arasında, psikolojik hâdiselerle fizyolojik hâdiseleri ayıran aynı farkları ve aynı delilleri bulacağım. Bununla beraber, iradi fiil ve kolun hareketi aynı sebepten doğmaktadır. Psikolojik hâdiselerle, fizyolojik hâ-

diseler arasında haklı bir karşılaştırma yapabilmek için, fizyolojik hâdiseleri meydana getiren sebebin kendi fiillerini elde etmek gerekirdi. Bu fiillerle gene birer fiil olan psikolojik hâdiseler arasında bir mahiyet farkı bulunacak olursa, o zaman kabul etmemekte olduğum fikrin, en azını anlamış olacak ve bir mânada doğru olarak, bizde iki cins hâdisenin bulunduğunu söyleyecektim. Fakat, sadece bir sebebin fiillerinin maddi sonuçları olan bazı hâdiselerle, bir sebebin kendi fiilli olan diğer bazı hâdiseler karşılaştırıldıkları müddetçe, bu hâdiseler arasında bulunan ve bulunmaması mümkün olmıyan bir mahiyet farkı, boş yere tesbit edilmiş bulunacak ve bu fark hiçbir şeyi ispat etmiş olmıyacaktır.

Böylece, insandaki ikiliği ispat için kullanılması âdet olan muhakemede, ne büyük kaziye ne de küçük kaziye sağlam değildir. Tekrar ediyorum, böyle bir delilin inandırıcı olmaması şaşılacak bir şey değildir.

Esası bakımından daha az kusurlu olmayan başka bir iddiayı da öne sürerler; denir ki: psikolojik hayatın bütün ameliyeleri, bütün hâdiseleri, kendilerine kaynak olan prensipin birliğine ve basitliğine tanıklık ederler; şu halde, bu prensip ne vücut, ne de vücudun bir organı olabilir; demek ki, bizde iki varlık mevcuttur, vücut, karmaşık varlık, fizyolojik hâdiselerin prensipi; ve ruh, yalın varlık, psikolojik hâdiselerin prensipi.



Bu muhakeme ile insandaki ikiliğin ispatı iki iddiaya dayanmaktadır: biri, fizyolojik hâdiselerin prensipi vücuttur; öteki psikolojik hâdiselerin prensipi zaruri olarak tek ve yalın olduğundan, vücut olamaz. Gerçekten bu iki kazıye doğru ise, insandaki ikilik ispat edilmiş olacaktır. Bu böyle midir? İncelenmesi gereken budur.

Psikolojik hâdiselerin yalınlık ve birliği şüphe götürmez ve ben bunları kabulde hiçbir güçlük göstermiyorum; fakat verdikleri delilin en azdan iki yanlışı vardır.

Birincisi, kendilerini meydana getiren prensipin tekliğini bize açıklayanın, psikolojik hâdiselerin kendisi olduğunu kabul etmek. Gerçekte hiçbir şey bundan daha hatalı değildir. Bu hâdiselerin birçok sebeplerden değil de, tek bir sebepten doğduğuna inanıyorsam, bu onların 'ben' olan sebepten doğduğunu hissettiğimdendir. Ben bu hâdiselerin doğdukları sebebin birliğini böylece keşfetmiş oluyor ve ona bu yüzden inanıyorum. Kıyas ancak müşahedenin doğrudan doğruya tatbik edildiği yerlerde olur.

Bahis konusu delilin ikinci hatası, psikolojik prensipin yalınlığının da birliği gibi, ispatlanmak zorunda olduğunu kabulden ibaretir. Hiçbir sebebin yalınlığı ispatlanmak zorunda değildir, zira sebep fikri, birleşik fikrini ihraç, yalınlık fikrini ithal eder. Gerçekten bir sebepte kısımlar düşünmeği denerseniz, ya kudreti bu kısımlardan birine bağlarsınız ve o zaman gö-

zünüzde yegâne sebep bu olur, veya bu kudreti hepsine verirsiniz ki, o zaman da ne kadar kısım varsa o kadar da sesep olur; her iki halde de yalınçlık sebebin mahiyeten ona bağlı, zarurî, ayrılmaz vasfı olarak kalacaktır. Şu halde, psikolojik hâdiselerin mahiyetinden, bu hâdiseleri doğuran prensipin yalınçlığına, buradan bu prensipin birliğine yükselebildiğimiz şekilde erişemiyoruz, bu prensipin bir olduğuna inanıyoruz, çünkü onu böyle hissediyoruz, onun yalın olduğuna inanıyoruz, çünkü her sebep yalındır.

Buradan, bu prensipi müşahade edemiyorsak, psikolojik hâdiselerin mahiyetlerinin bize bu prensipin birliğini açıklamaya yeteceği neticesi çıkmaz mı? Psikolojik hâdiselerin mahiyeti bunu sadece şüphe götürmez bir şekilde değil, belki de katî olarak gösterecektir; fakat ben bunu kabule cesaret edemiyeceğim; sebebi şu; bu hâdiseleri meydana getiren prensipin duygusu, bu hâdiselerin şuuruna öylesine karışmıştır ki, bunu bu hâdiselerden ayırmak ve bu hipotezde derunî his verilerinin neye çevrileceklerini açık bir şekilde görmek mümkün değildir. Şu halde, 'ben' birliğinin, gene 'ben' den doğan hâdiselerle ispatlanmasını, essassızdır diye mahkum etmiyecek, yalnız, bu ispatla bu birliğe erişmemizin mümkün olmadığını ve bu birliğin bize vasıtasız olarak verilmiş bulunduğunu kaydetmekle yetineceğim.

Ne olursa olsun, psikolojik hâdiselerin prensibinin birlik ve yalınçlığı ve sonuç bakımın-

dan, bu hâdiselerin vücuttan ve vücut organlarından birinden doğmadığı aşıkâr noktalardır ve incelemekte olduğumuz muhakeme tarzında, bunlara itiraz edilemez. Demek ki, ileri sürdüğü ikinci kaziye doğru olsaydı, bu muhakeme inandırıcı olacak ve beşerî ikiliği açıklayacaktı, yani, fizyolojik hâdiselerin vücuttan doğduğu katî olsaydı, psikolojik hâdiselerin de vücuttan doğmadığı o kadar katî olurdu. Böyle olmasına rağmen, bu muhakeme tarzını kullanmakta olanlar, bundan hiçbir şekilde şüphe etmiyorlar, çünkü onlar bu kaziye, seçik ve ispatlanmağa hiç ihtiyacı olmayan bir gerçek olarak ileri sürüyorlar. Bunun bu derece itiraz götürmezliğine, nasıl, hangi hak ve hangi esaslarla hükmediliyor? İşte araştırılması gereken budur.

Önce bu kaziye bize, müşahade tarafından vasıtasız olarak verilen bir vakıayı mı ifade etmektedir? Fizyolojik hayatın vücuttan doğduğunu yahut, aynı şey demek olan ve fizyolojik hayatı teşkil eden çeşitli hâdiselerin, içlerinde meydana geldikleri organlardan doğuşlarını görüyor muyuz? Hayır. Bu hâdiselerden bazılarında gördüğümüz ve diğerlerinde de öyle olduğunu sandığımız şey, organın bu hâdiselerin doğuşunda, bir fiilde bulunduğudır. Fakat görmediğimiz şey, bu fiilin bizzat bu organı teşkil eden moleküllerden doğuşudur. Bu bizce anlaşılmaz. Bununla beraber, hâdiselerin, organın kendisinden doğup doğmadığına, veya organın sadece bir araç, kendisini harekete getiren dış

ve ayrı bir kuvvetin basit bir âleti olup olmadığına karar verebilmek için, görülmesi gereken de budur. Bacaklarımla yürüyorum, elimle yazıyor, dilimle konuşuyorum, bununla beraber bu üç organ, bu hâdiselerin doğuşunda birer âletten başka bir şey değildir; asıl sebep bu organların dışında ve üstündedir. Neden kalb, mide ve ciğer de birer âlet olmasınlar? Bunun aksi düşünülecek olursa, bunu bize en azdan müşahede göstermelidir; müşahede ise, bize bu mesele hakkında hiçbir şey öğretmez. Müşahede fizyolojik hayatın prensiplerini elde etmekten çok uzak olduğu gibi, fizyolojik hayatın kendisi dahi müşahedededen kaçmaktadır. Zira fizyolojik hâdiseler, fizyolojik hayatın maddi sonuçlarından başka bir şey değildir. Kendilerinde fizyolojik hayatın belirlemekte olduğu bu sonuçları meydana getirenler bir takım gizli ameliyelerdir; ve bu ameliyelerde, kendilerini meydana getiren sebepler gibi bizim için görülmez olarak kalırlar.

Eğer, fizyolojik hâdiselerin vücuttan doğduklarını bize öğreten müşahede değilse geriye kalan onu kıyas suretiyle bilmektir; yani, fizyolojik hâdiselerin mahiyetleri bakımından böyle bir menşeleri vardır. Bu böyle midir? Tekrar bakalım.

Bu hâdiseler maddidir; bunlar şekil, renk, tat, v.s. değişimleri, hareketler birleşme ve dağılmalardır. İşte göze çarpan budur, ve kabaca buradan, bu çeşit hâdiselerin vücuttan doğduğu

sonucu çıkarılmıştır. Fakat nasıl? Bir sebebin maddi değişmeler meydana getirmesinden, onun kendisinin de maddi olması gerektiği sonucu çıkarılabilir mi? yalnız sebep olan “ben” maddi sonuçlar meydana getirmiyor mu? Allah yalnız değil midir? onun madde üzerinde ki faaliyeti kabul etmek insan aklına aykırı mıdır? Şu halde, maddi hâdiseler yalnız sebeblerden doğabilirler. Dahası var. Zaruretle doğarlar; mademki aklımıza göre her sebep yalnızdır. Maddi sebebler kabul edrek bu zarureten kaçılmaz. Zira maddi sebepler ne şekilde kabul edilebilirler? Maddenin moleküllerini canlı gibi kabul etmek, yani, maddeyi moleküllerle aynı miktarda yalnız kuvvetlerin toplandığı yer olarak kabul etmek şartıyla. Fizyolojik hâdiselerin, organlardan doğduğunu farz etmek, maddi hâdiseleri yalnız sebepler gibi görmeği önlemek demek değildir, fakat bu yalnız sebeplerin, organların bir ve tam olan moleküllerinde bulunduklarını iddia etmektir; başka deyişle, hâdiselerin meydana gelişinde, organların dış bir sebebin aleti olmayıp, sebebin kendisi olduğunu iddia etmektir. Şu halde, fizyolojik hâdiselerin, mahiyetleri itibariyle, vücuttan doğup doğmadıklarını anlamak, bu hâdiselerin, organların molekülleriyle, onlara ayrılmıyacak şekilde bağlı olan kuvvetlerden çıkıp çıkmadıklarını bilmekle aynı şey demek oluyor. Evvelce de gayet açık olarak göstermiş bulunduğumuz gibi, bu hiç de böyle değildir ve fizyolojik hâdiseler, organlar vası-

tasiyle hareket eden bir kuvvetin faaliyeti ile olduğu kadar, bu organların moleküllerinin direkt faaliyetleriyle de açıklanabilirler. Şu halde, fizyolojik hâdiselerin vücuttan doğmaları mümkündür, fakat, kıyas, bunu müşahedenin tâyin suretiyle yapabileceğinden, daha iyi bir şekilde ispatlamış değildir.

Ve şimdi, ne ispatlanmış ne de ispatlanabilir olan bu kaziye hiç olmazsa muhtemel midir? Ben hayır diyorum çünkü, hipotez olarak da, önemli güçlükler arz etmektedir.

İlk güçlük, fizyolojik hayatın sonsuz bir sebepler topluluğundan meydana gelmesidir. Zira, bu hayat organlardan doğuyor demek, bu hayat, bu organların teşekkül etmiş olduğu bütün maddi moleküllerin birleşik faaliyetlerinden doğuyor demektir. Fizyolojik hayatta hiçbir şey bu hayatın birçok sebeplerin birlikte çalışmasından doğduğu hipotezine aykırı olmasa bile, bu hayatta görülmekte olan birlik ve ahengin, bu hipotezle ve daha ziyade hemen hemen sonsuz bir sebepler hipoteziyle bağdaşmasındaki güçlüğü görmemek imkânsızdır. Hattâ birçok sebeplerin birlikte hareketi kabul edilse bile, bu birliği açıklayabilmek için, gene daima üstün bir sebebin varlığını kabul etmek gerekecektir ki, öteki sebepler sadece birer alet olacak ve bu ahengi düzenliyen ve destekliyen, bu üstün sebep olacaktır. Şu halde diğerlerinde kabul edilmek istenmiyen birlik, bu üstün sebepte, sadece yerine getirilmiş oluyor. Fizyolo-

jik hayatın uzviyetten doğmakta olduğu hipotezi, bu hayatın, bu hipotezle açıklanamıyacak olan birliği ile karşı karşıya bulunmaktadır. Nettekim, âmme duygusu (sens commun) daima, bu birliği temsil eden, çok eski ve çok devamlı olan hayati kudret fikrine işaret eden zıt hipoteze temayül etmiştir.

İlk güçlük buradadır; fakat bu ne tek güçlük, ne de en önemli güçlüktür. Gerçekten, fizyolojik hâdiseler, organlar tarafından meydana getirilirler ve fizyolojik hayat vücuttan doğar denildiği zaman bir şey unutuluyor; vücudun ve organların bu hayat tarafından meydana getirildiği ve ancak fizyolojik hayat sayesinde yaşıyabildiği; vücut ve organların mevcut olmayıp da, bu hayatın mevcut olarak onları şekillendirmeye çalıştığı bir ânın varlığı unutuluyor; vücut ve organların var olmakta devam edip de, bu hayatın kaybolduğu başka bir ânın geleceği unutuluyor; bu hayat vücutta ısrarla devam etmekte olan tek şey olduğu halde, bu hayatın kaynağını meydana getirecek olan moleküllerin, vücutta gelip geçtikleri, birbirlerini kovaladıkları ve durmadan yenileştikleri unutuluyor. İşte fizyolojik hayatın vücuttan doğduğu iddia edildiği zaman unutulan şey! Bu hipotezde, vücut ve organların, hayatın hem sebebi ve hem de sonucu olduklarının farkına varılmıyor; kendi kaynağı olduğu için, hayat, vücut ve organları önceden farz ettirecektir; vücut ve organlar da kendilerini şekillendirmiş

olduğu için, hayatı önceden farz ettireceklerdir; o suretle ki vücut ve organlar ya var olmadan meydana çıkmış olacaklar, veya, meydana çıkmadan var olacaklardır: organların, hayatın prensipi oldukları hipotezine karşı, belki katî, fakat hiç olmazsa, onu, her tarafsız zihin karşısında inanılmaz olmak zorunda bırakan bir fâsit daire.

Böylece, fizyolojik hâdiselerin vücuttan doğduğu kaziyesi ispatlanmış olmaktan çok uzaktır, hattâ muhtemel bile değildir. Aksine, her şey onun vakıalarla uzlaşmasını güçleştiriyor — imkânsızlaştırıyor dememek için — gibi görünmektedir.

Bununla beraber, incelemekte olduğumuz muhakeme tamamiyle bu kaziyeye dayanmaktadır: zira, fizyolojik hayatın organlardan doğduğu ispat edilmemişse, psikolojik hayatta da ancak bir şey, bu hayatın organlardan doğmadığı ispatlanmış bulunuyorsa, hiçbir şey bu iki hayatın kaynaklarının aynı olmamasını icabetirmez, ve ikisinin de bir tek ve aynı prensipten doğması mümkün olarak kalır. Şu halde bu ikinci delil tarafından ikna edilebilmemiz için, incelemiş bulunduğumuz ilk delilde olduğundan daha fazla bir sebep yoktur. Bunun içindir ki, iki bin yıldan beri tekrarlandıkları halde, çözecekleri obje olan meseleyi müphem bırakmışlardır.

Bu sonuncu delili kullananlar ve ona inananlar için, işaret edilecek bir nokta var: bu,



delilin vücuda gelmiş olduğu iki kaziyeden, fizyolojik hâdiseler vücuttan doğarlar kaziyesiyle, psikolojik hâdiseler vücuttan doğmazlar kaziyesinden, zihinlerde hiçbir şüpheyeye yer vermiyenin, açıkça, ilk kaziye olduğudur. Onu tam bir güvenle, seçik, her türlü itirazdan uzak ve kabul edilmek için sadece ifade edilmiş olması yeten bir prensip olarak kabul ederler. İspat etmek lüzumunu duydukları, sadece psikolojik hâdiselerin genel kanuna bir istisna olduğu ve ötekileri gibi, organlardan doğmadığıdır. Nettekim bu yapıldığı zaman, insandaki ikiliğin münakaşa dışı olacağına ve mükemmel surette ispatlanmış bulunacağına inanarak, bütün dikkatlerini bu noktanın kurulması için toplamaktadırlar. Burada garip bir yanılma var: bu bizim biraz evvel göstermiş bulunduğumuz şey, görmemek için insanın kör olması gereken şeydir: zira, insanda meçhul bulunan şey, onlara seçik olarak görünen şeydir; insanda varlığı açık olan şey de onlara şüpheli görünen şeydir.

Nasıl başka türlü olabilirdi? Psikolojik hayatın prensipi biz olduğumuz için, bu hayatın bütün hareket ve ameliyeleri hakkında tam bir bilgiye sahip bulunuyoruz. Bu hareketleri, bu ameliyeleri meydana getiren biziz; onların bizden doğduklarını duyuyoruz; bütün teferruatlarını müşahade edebiliriz; onları nasıl, ne için, hangi gaye ile yaptığımızı biliriz. Bir kelime ile, psikolojik hayatı, doğmuş olduğu prensipten, yönelmiş olduğu gayeye kadar, tamamiyle,

bütün gelişmesi ve bu hayatı teşkil eden bütün fonksiyonları ile kavrayabiliyoruz. Ve bu durmaksızın hayatımızın her saatinde, her dakikasında olmaktadır. Şu halde bu hayat ve bu hayatın prensipi nasıl bizce meçhul olabilir? Bu hayat ve bu prensip bizce meçhul bulunsaydı hareketlerimizi neyle düzenler, davranışlarımızı nasıl ayarlardık? Bu ikisi de aynı şekilde imkânsızdır. Keza, şunu söylemekten çekinmiyeceğim ki, en basit kimseler, hiçbir zaman psikolojik hayatla meşgul olmayıp, bu hususta sadece gayri iradi bir bilgiye sahip bulunanlar bile, bu hayat hakkında, en bilgin fiziyoloğun fiziyolojik hayat hakkında bildiklerinden daha çoğunu bilir.

İnsanda hakikaten ve enikonu meçhul olan, böyle olması da zaruri olan, bu fiziyolojik hayattır. Gerçekten bu hayatın sebepleri bizden gizlenmektedir. Bütün elde edebildiğimiz şey bu hayatın bilinmiyen sebeplerinin, gene bilinmiyen faaliyetleri vasıtasıyla vücudümüzde meydana getirdikleri maddi sonuçlardır. Bu maddi sonuçları da gene sürprizler ve binlerce zorlukla elde edebiliyoruz, ve hepsini de değil, sadece bazılarını: zira birçok fiziyolojik hâdiselerin henüz bizce meçhul bulunmadığını kim bilebilir, veya bunun böyle olduğundan kim şüphe edebilir? Bununla beraber incelemiş bulunduğumuz basit muhakeme şekli, bu meçhul ve bu kadar karanlıklarla dolu bulunan bu hayat hakkında, hiçbir tereddüt göstermez. Bizden

kaçmakta olan prensipi, o, şüphe götürmez bir şekilde bilir; halbuki kendimizde bulunan ve hakkında vasıtasız olarak daimi bir bilgiye sahip bulunduğumuz psikolojik hayatın prensipi hakkında şüphe duyar. Psikolojik hayatın ne olması gerektiğini gösterir. Psikolojik hayattan doğan hâdiseler vasıtasıyla psikolojik hayatın prensibinin mahiyetine yükselir. Diğerine gelince, onu mükemmel şekilde tanır, tereddütsüz ilân eder: bu vücuttur, organlardır; üzerinde en küçük bir şüphe ve bir tereddüt olmaz. Bir defa daha söyliyelim; garip bir yanılma, ve bu, gayret sarfetmeksizin öğrendiğimiz şeyin, yaşadığımızı sadece kendisi vasıtasıyla bildiğimiz şeyin ne kadar az farkında olduğumuzu gösterir ve aksine, dünyanın, kendisine çevrilmek üzere zihnimizi zorlamakta olduğu devamlı dikkatin, bu dünya hakkındaki bilgimizi ne kadar mübalâğalandırdığını gösterir.

Biraz önce terk etmiş bulunduğumuz bu iki taraflı inceleme neyi ispat eder? Bir şeyi: beşerî ikiliğin, fizyolojik hâdiselerle psikolojik hâdiselerin mahiyetlerinin mukayesesinden çıkmadığını. Bu hâdiseler boş yere altüst edilmiş olacak fakat kendilerinde aranılmakta olan delili veremeyeceklerdir. Aynı neviden değillerdir, ve netice itibariyle, bu hâdiseleri ayırmakta olan farklar da hiçbir şeye delâlet etmez. Aynı neviden de olsalardı, bu gene hiçbir şeye delâlet etmiyecekti, zira, bir ve aynı sebep çok değişik sonuçlar doğurabilir. Bu hâdiselerden bir

kısının yalnız bir sebebi açıkladığını, diğerlerinin ise öyle olmadığını söylemeğe gelince: bu saçmadır, mademki zaruretle her sebep yalıncıdır; nihayet yalıncılığın yerine, birlik geçirilecek olursa, psikolojik hayat, katiyetle tek bir sebepten doğduğu halde, fizyolojik hayatın ondan daha başka türlü olduğunu hiçbir şey ispat etmez. Aksine olarak, her şey, fizyolojik hayat prensibinin de psikolojik hayat prensipi gibi olduğuna işaret eder görünüyor.

Bu iki çeşit hâdisenin karşılaştırılmasından elde edilen ve haklı gibi görünen tek delil, psikolojik ve fizyolojik hayatların farklı olan gayelerine dayanmaktadır. Gerçekten, bu hayatlardan her birinin ayrı bir gayesi vardır ve ekseriya, bu iki gaye arasında bir zıddiyet bulunmaktadır. Burdan, bu iki hayatın iki ayrı varlığa ait bulunduğu ve ayrı iki sebebin açılması olduğu sonucu çıkmaz mı?

Bunun böyle olduğunu farz etmekte hiçbir aykırılık yoktur, diyorum; fakat aynı zamanda diyorum ki, hiçbir şey de bunu ispat edemez, ve biz bu delile baş eğmiş olsaydık, beşerî ikilik hâlâ bir hipotezden başka bir şey olmayacaktı. Gerçekten, nasıl değişik sonuçlar doğuran tek bir sebep düşünülebilirse, tıpkı öyle, aynı zamanda birçok gayelere birden yönelmiş olan ve onları elde edebilmek için hâdiseler serileri meydana getiren tek bir sebep farz etmekte de hiçbir uygunsuzluk yoktur. Bunun bir örneğini, kendisinde açık bir şekilde belir-

diği Allaha kadar yükselmeksizin, kendimizde bulabiliriz. Bizde bulunmakta olan kuvvet, aynı zamanda çok değişik gayelere yönelmiştir; sadet ve fazilet, faaliyet ve rahatlık, bilgi ve kudret, o şekilde ki, şuuru seyrederken sadece hâdiseleri elde edebilen kimse, orada, ancak her biri kendi gayesine doğru ilerliyen birçok sebeplerin çarpışmasından başka bir şey göremeyecektir. Fakat her türlü örnekten ayrı olarak, ne, Allahın iradesiyle, faaliyetinin aleti ve melekelerinin organı olan bir vücuda bürünmüş bulunan ve bununla beraber kendi şahsi gayesine doğru ilerlemek ve geçici vaziyeti bakımından da, yaratmış bulunduğu bu vücudu devam ettirmek zorunda olan bir sebep hipotezinden daha muteber olabilir? Ve soruyorum, eğer biz olan sebebin şuuruna varmasaydık ve eğer, şuur, bu aynı sebebin maddi kuruluşu meydana getiren ve muhafaza eden ameliyelerde bir hiç olduğunu bize temin etmiş bulunmasaydı, kim bu hipotezin bizzat hakikatin kendisi olmadığını iddia edebilirdi? Böylece, bu iki hayatın gayelerinin değişikliği delili, iki nevi hâdisenin karşılaştırılmasından elde edilebilen delillerin en az kötü görüneni dahi, düşünce bakımından yetersiz görünüyor ve insanın ikiliğini açıklamak için aranılan ispatı ihtiva edemiyor.

İnsan bu ispata sahip bulunuyorsa, bunu ancak bir tek keyfiyete borçludur: bu, insanın kendisinde hâdiselerden daha başka bir şeyin

şuuruna varışı, hâdiseleri meydana getiren prensipi, bu prensipi teşkil eden ve 'ben' diye isimlendirdiği prensipi elde edebilmesidir; bu, bu sebebin şuuruna vardığı gibi, bu sebepten doğan bütün fiillerin şuuruna varması, ve bu fiillerin sadece psikolojik hâdiselere şâmil olduklarının ve hiçbir zaman fizyolojik hâdiseleri meydana getiren fiillere şâmil olmadıklarının şuuruna varmasıdır. Bununla, fizyolojik hâdiselerin vücudun hayrına yönelmiş bulundukları, hayvani hayatı teşkil ettikleri, insanda 'ben' ile birlikte, ve aynı zamanda mevcut bulunmakta olan diğer bir prensipten doğdukları ve böylece insan tabiatında hayat ve gaye ikiliği olduğu gibi, bir prensip ikiliğinin de bulunduğu reddedilmez bir şekilde ispatlanmış oluyor.

Bu delil, bir delil oabilmek vasfını haiz ye-gâne delil, netice itibariyle insanın kendi ikiliği hakkında daima sahip bulunmuş olduğu müphem fakat enerjik şuuru ifade eden ve ispat eden tek delil olan bu delil, şimdiye kadar ileri sürülmemiştir. Henüz yapılmamış olan şeyi ben yapmağa çalıştım.

Savunması bile lüzumsuz olan bir tez: 'ben' olan sebebi elde edemezsem, düşüncemi, irademi, ihsaslarımı, hisseder, fakat kendimi düşünür, irademi kullanır, ihsaslarımı duyar hissetmem! Fakat o halde hissettiğim düşüncenin, iradenin, ihsasların benim olduklarını benden doğduklarını, ve diğer bir illetten doğmadıklarını nereden bileceğim? Şuurum sadece düşünce-

yi elde edebilirse, düşüncenin bir sebebi olduğunu pekâlâ farzedebilirim; fakat, hiçbir şey bana bu sebebin ne olduğunu, 'ben' mi yoksa başka bir şey mi olduğunu öğretmiyecektir. Şu halde, düşünce bana benim düşüncem olarak görünmeyecektir. Düşünceyi bana benim olarak gösteren onun benden doğduğunu hissetmemdir; ve düşüncenin benden doğduğunu bana hissettiren, onu hasıl eden sebebi hissetmem ve o sebeple kendimi tanımamdır. Düşünen, isteyen, hisseden sebebin şuurunu vardığım hususundaki tecrübe tanıklık etmek üzere her zaman hazır bulunmadığı takdirde dahi, benim bu şuura sahip bulunduğum evvelce ispatlanmış olursa ve bu sebebi sadece bu yüzden 'ben' diye isimlendirir ve bu sebepten doğan fiillere benim fiillerim derim: zira, bu sebebi elde etmiş bulunmasaydım, benim için bu da yer çekimi gibi meçhul bir kuvvet olacaktı; ne bu sebebin benimle aynı şey olup olmadığını bilebilecek, (onu ancak tasavvur edebilecektim) ve ne de, netice itibariyle, bu sebebin varlığını açıklayan fiillerin benim olup olmadıklarını bilebilecektim.

Şu halde psikolojide kökleşmiş bulunan şu kaziyeyi yerinden silmek lâzımdır: "ruhu sadece fiilleri ve değişimleri ile bilebiliriz". Ruh, kendini fiillerinin her birinde bir sebep, ve değişimlerinin her birinde de süje olarak hisseder; ve faaliyette bulunmaktan ve hissetmekten de hiç geri kalmadığına göre, kendi hakkında daima bir şuru vardır.

---

## II. K I S I M

### İNSANIN KADERİ MESELESİNE DAİR

(1830)<sup>1</sup>

Etrafımızı kuşatan dünyanın, ve bu dünyada bulunmakta olan çeşitli mahlûkların manzarası, bütün insanlara bazı inançlar ilham eder; öyle ki, bu inançlara sahibolmamak veya bir defa meydana geldikten sonra bunları terk edebilmek artık insanların elinde değildir. Dünyayı dolduran bütün mahlûkların belirli bir mahiyeti olduğundan, bu mahiyetin, bu mahlûklardan her birine, kendine has bir kader yüklemiş olması bize katî gibi geliyor; ve dünyanın kendisi de ahenkli bir bütün teşkil ettiğinden, bu mahlûklardan her birinin kendine has olan kaderinin, bütünün kaderine iştirak ettiğine ve kâinat nizamının bir unsurunu teşkil eylediğine inanıyoruz. Ne olursa olsun, her mahlûk, yapısı bakımından, bizce belirli bir gayeye bağlı görünüyor. Bu gayenin gerçekleştirilmesi onun yer-

---

<sup>1</sup> Bu ve bunu takibeden parça, Edebiyat Fakültesinde 1830 dan 1831 e kadar verilmiş olan ahlâk derslerinin ilk ikisidir. Stenografi ile tutulmuş ve yazar tarafından görülmüştür.



yüzündeki rolüdür, bütün bu rollerin bir araya gelmesinden de yaradılışın dramı doğmaktadır. Bilinen bir mahlûkun gayesi nedir? Biz bu gayeyi bilmiyebiliriz. Fakat bilelim bilmyelim, bu mahlûkun bir, gayesi olduğuna, bu gayenin de bütünün genel ahengi içinde yer aldığına inanmaktan vaz geçemeyiz. Nasıl binlerce çarktan meydana gelen büyük bir makinede, her çarkın belirli bir hareket yaptığını biliyor ve bu hareketlerin de bütün makinenin hareketine iştirâk ettiğine inanıyorsak, tıpkı bunun gibi, bu kadar değişik mahlûkların yaşadığı bu geniş dünyada da, yalnız bu mahlûklardan her birinin, kendi mahiyetine göre hareket etmekte olduğuna, değil fakat, kendi faaliyetleriyle, bütün faaliyete de iştirâk etmekte olduklarına inanıyoruz. Yaradılışta bu kanun içine sokulamıyacak hiçbir şey yoktur. Bunu yalnız insanlara, hayvanlara, nebatlara değil cansız dediğimiz ve hiç şüphesiz bu ismi hak etmemiş olan nesnelere de tatbik ediyoruz. Ayaklarımızın dibinde yuvarlanan şu çakıl taşı hiç de benden ziyade boş yere yaratılmış değildir. Onun mahiyeti de, bende olduğu gibi, ona yaradılışta bir rol vermektedir.

Bu inançlar bize nereden geliyor? bunu araştırmamanın yeri burası değil; fakat hangi kaynaktan çıkmış olursa olsun, kendilerini bize hangi sıfatla kabul ettirmiş olursa olsun çürütmeye asla imkân yoktur. Biraz önce işaret ettiğimiz gibi çifte prensipi ne zaman şüpheli göster-

mek istesek bunu başaramıyoruz. Yerinden söküp atmak için gösterdiğimiz bütün gayrete rağmen gene de ayakta duruyor. Şüphecilik bu prensipin mutlak gerçekliğini pekâlâ reddedebilir; ve pekâlâ iddia edebilir ki, bize zorunlu gibi gelen bu prensip, eğer insan zekâsı başka türlü yapılmış olsa idi, saçma görünebilirdi; fakat şüpheciliğin yapamadığı birşey var o da bu prensipi yıkmak, kudretini azaltmaktır.

Şu halde bütün mahlûkların mahiyetleri tarafından kendilerine yükletilmiş hususi bir kaderleri vardır, bu kader onlara kendi mahiyetleri tarafından verilmiş olduğu için de, hepsi kendi kaderlerine bütün enerjileri ile yönelirler. İşte bütün mahlûklarda müşterek olarak bulunan şey. Fakat bir çokları bu kaderi yerine getirirken ondan habersizdirler ve bu mahlûklardan ancak pek azı bir kaderi olduğunu bilir. Bu büyük mazhariyete ancak akıllı olan mahlûk erebilir ve akıllı olduğunu bildiğimiz tek mahlûk insandır.

Madenlere dikkat ederseniz, onlarda iki unsurun varlığını görürsünüz: birleşmiş moleküller ve bu molekülleri birleşik olarak tutan kuvvet. Kuvvet teşkil edici unsurdur, zira birleşmeyi meydana getirir, maden de bizzat bu birleşmedir. İşte bir prensip ki, mahiyeti gereğince gayesi olan belirli bir vazifeyi yerine getirmektedir. Fakat bu prensipte hassasiyet ve zekâ bulunmadığından, bu gaye kendisinde, o bilmeden ve hissetmeden gerçekleşmek-

tedir. Faaliyeti hiçbir engelle karşılaşmazsa sevinmez; bu faaliyet bir dış kuvvet tarafından engellenir ve alt edilirse üzülmaz. Bu iki halde de sevinmemesi ve üzülmemesi yalnız hassas olmadığı için değildir, fakat zekâ sahibi olmadığı için, birinde kaderini yerine getirdiğini, diğerinde buna mâni olunduğunu bilmediği içindir; bu kaderin ne olduğunu bilmek şöyle dursun, bir kaderi olduğunu bile bilmez. Rolünü anlamadan, istemeden, bir rolü olduğunu ve yaptığını bilmeden oynayan kör bir aktördür.

Nebatta kuvvetin daha değişik, daha zengin ve daha kudretli bir gelişmesi vardır. Kuvvetin rolü, bir miktar maddi molekülü hareketten uzak bir birleşmede devam ettirmekle yetinmez. Tohuma yayılır ve tabiatın kendi kudreti içine koyduğu bütün müsait unsurları yardımına çağırarak, usta bir işçi gibi, yapraklara, meyvalara bürünen, kendi hayatını yaşıyan ve rüzgârlara, toprağa, dalgalara ve tabiata kendisine benziyen yeni mahlûklar taşıyan tohumlar serpen bir varlığı, terkip ve teşkil eder. Nebatın veya onu teşkil eden prensipin daha asîl olan gayesi budur. Fakat nebat da her şeyi bilmeden yapar; o da kaderi ile endişelenmez, zira zekâsı yoktur. Kendisine vuran baltayı, dallarını örseliyen rüzgârı, köklerini kurutan yakıcı güneşi olsun hissetmez mi acaba? Bunu bilmiyoruz. Nebatlarda bazı vakalar, nebatın en nazik uzuvlarından berelenince belli belirsiz titrediğine işaret eden ne olduğu-

nu bilmediğimiz gizli bir hassasiyetin varlığını gösterir gibidir; fakat, bu işaretler birer ispat değildir ve biz kendi hayatımızı bütün diğer şeylere de izafe etmeğe ve yaratılmış olan bütün mahlûkların sınırsız çeşitliliğini, kendi tabiatımızın kanunlariyle kurulan bütüne boyun eğdirmeye kalkmaktan kaçınmalıyız.

Hayvanda artık şüpheyeye yer yoktur: hayvanı teşkil eden prensip artık kendi kendisine, kendi hareketlerine yabancı olan bir kuvvet değildir ve hissetmeksizin, bilmeksizin ve istemeksizin meydana getirdiği belirli bazı ameliyelerin hep birden birbirine uygun olarak işlemesi ile, yaradılıştaki kendisine verilmiş olan gayeyi mihaniki olarak yerine getirir. Hayvan sadece bu yüzden ve belirli bir mânada mevcuttur; hayvanı prensip, mümkün her prensip gibi gelişir ve gayesine doğru yönelir; fakat, hayvan hissettiği için de içgüdünün verdiği temayüllerin şuuru-na sahiptir, bunları hisseder; bunlar hayvan için birer ihtiyaçtır; ve bunları hissettiği için de bu ihtiyaçlar tatmin edildiği zaman sevinir; bunlara engel olunduğu zaman da ıstırap çeker.

Fakat hayvan temayüllerine uyarken, bunlardan kendilerine has olanı ayırırken, bunları teskin için harekette bulnurken, yapmakta olduğu şeyi bilmez; kaderini gerçekleştirmekte olduğunu bilmez; bu kaderi yerine getirirken kâinatta bir rol oynadığını ise hiç anlamaz. Bir kader fikri hiçbir zaman kendini hayvana arz etmez; hayvan hiçbir zaman kendine kaderinin ne

olduğunu dünyanın gayesinin ne olduğunu bilmek gibi bir meseleyi vaz etmez. Mahiyeti buna elverişli değildir.

İnsanda bu, tamamiyle başka türdür. Yapısı icabı, insan da belirli bir gayeye tahsis edilmiştir. Bu gaye onda, hayvanlarda olduğu gibi iptidai şekilde ihtiyaçlarla, arzularla, içgüdünün doğurduğu hareketlerle kendini belli eder. İnsan da hayvanlar gibi, bu arzuların, bu ihtiyaçların varlığını ve bunları tatmin edebilecek olan objeleri tanıyabilmek için bir nevi zekâyâ sahiptir. İnsanlarda da hayvanlarda olduğu gibi, yaratılmış olan her varlığın tabiatın gerektirdiği temayüllere engel olunduğu zaman ona ıstırap çektiren, engel olunmadığı zaman sevinç duyuran bu hassasiyet vardır. Nihayet, insanda da hayvanlar gibi, ihtiyaçlarının, temayüllerinin, zekâsının kendisine işaret ettiği objeleri elde etmek için kendi kendisini istediği gibi kullanabilme melekesi vardır. Fakat gökyüzünün insanlara dağıtmış olduğu meleke-ler burada bitmez. İnsan fazla olarak akıl denilen üstün zekâyı da elde etmiştir ki, bununla kendi kendini ve kendisiyle beraber etrafını kuşatmakta olan şeyleri, onların mahiyetleri ile kendi mahiyeti arasındaki münasebetleri de anlar. İnsanda yalnız kendisi için iyi ve kötü olan şeyleri bilmek hissetmek iktidarı yoktur, bunların kendisi için, ne bakımından ve ne suretle bu zıt özellikleri taşımakta olduklarını; ne bakımından ve ne suretle her şeye karşı aynı şekilde

ilgisiz olmadığını, ne bakımdan ve ne suretle hem kendisi ve hem de bütün yaratıklar için iyi ve kötünün mevcut olduğunu ve olabileceğini anlamak kudreti de vardır. Bir kelime ile insanda, mahiyetinin kendisine yüklemiş olduğu kaderi yerine getirirken, kendisinin bir kaderi olduğunu, her şeyin ve bizzat yaradılışın da bir kaderi olduğunu ve kendi kaderi ile, yaradılmış her varlığın kaderinin, bütünlüğü ile yaradılışın kaderinden birer parça olduğunu anlamak melekesi vardır.

İnsan soyunun tarihi; insan soyunun beşliğini her taraftan kuşatan bu karanlık gece her yerde, her zaman kendi menşeleri hakkında aynı bilgisizlik içinde bulunan bu nesilleri, onları birbirinden mesafeler, dağlar, ve denizlerden ziyade ayıran her nevî değişiklikler, birbirlerine rastladıkları zaman düştükleri şaşkınlık, birbirlerini tanıdıkları andan itibaren aralarında patlak veren devamlı düşmanlık düşünülünce; zaman zaman nesilleri dünya sahnesine çağırıp, onları bir an için parlattıktan sonra tekrar karanlığa fırlatan bu gizli kader düşünülünce, ruhu bir dehşet duygusu kaplar ve fert, nev'in üzerine çökmüş görünen bu esrarengiz kaderle ezildiğini hisseder. O halde, bizim de, bir parçası olduğumuz bu insanlık denen şey nedir? nereden geliyor? nereye doğru gitmektedir? Bu da tarlalardaki otlar, ormanlardaki ağaçlar gibi midir? Tıpkı, onlar gibi, tabiatın genel kanununca belirtilmiş olan bir günde, her yerde

birden, tekrar toprağa dönmek üzere, onlarla birlikte topraktan mı çıkmıştır? Yoksa, gururunun hayal ettiği gibi, yaradılış, insanlığın, üzerinde gene bu yaradılışın ölümsüz kaderlerinden bir sahne oynamakta olduğu bir tiyatrodan başka bir şey değil midir? Dahası var, insanlığın beşiği üzerinde bir ışık parlamıyorsa, insanlığın gelişmesi olsun aydınlanamayacak mıdır? Fakat insanlığın nereye gittiğini, nasıl gittiğini kim bilebilir? Doğu medeniyeti Yunan medeniyeti altında çöktü, Yunan medeniyeti Roma medeniyeti altında çöktü; Cermen ormanlarından çıkan bir medeniyet Roma medeniyetini yıktı: bu yeni medeniyet ne olacak? Bu medeniyet bütün dünyayı kaplıyacak mı, yoksa büyümek ve çökmek her medeniyetin kaderi midir? Kısacası, insanlık, ebedî olarak aynı daire içinde mi dönmektedir, yoksa ilerlemekte midir? Yahut bazılarının iddia ettiği gibi gerilemekte midir? Zira bütün parlaklığın başlangıçta olup, devredile devredile bu ışığın sönmekte olduğu ve şüphesiz olarak medeniyet yolu ile barbarlığa doğru gidildiği de farz edilmiştir. Efendiler, insan bu meseleler karşısında şaşkınlığa düşer: insan kendi nev'i içinde kaybolmuştur, bu nev'in de bir karanlıklar denizi ortasında kaybolması kalbini dondurur ve muhayyilesini karmakarışık eder. İnsan sü-rüsünün bilemeden, hâkimiyeti altında yürüdüğü ve diğerleri ile birlikte onu meçhul bir başlangıçtan meçhul bir sona doğru götüren

bu kanunun ne olduğunu insan kendi kendine sorar: insanın kaderi sorusu, gene bu şekilde kendini ortaya atmış olur.

Nihayet, bu meselenin ortaya atılması için (tâbir yerinde ise) daha müthiş bir sebep; ilmin bize son zamanlarda vermiş olduğu şeydir. Biliyorsunuz, yeryüzünün iç kısmına inilirken, üzerinde oturmakta olduğumuz bu küçük yuvarlağın tarihi hakkında müspet deliller ve mezarlar bulundu. Tabiatın, bu yer yuvarlağı yüzünde, bizim nebatlarımızın yanlarında cüce kalabileceği ve gölgelerinde hiçbir canlı mahlûkun dolaşmadığı bazı nebatlardan, ulu nebatlardan başka bir şey yetiştirmedeği bir zamanın geçmiş bulunduğuna artık eminiz. Biliyorsunuz, büyük bir devrimin gelerek, bu mahlûkları, sanki kendilerini şekillendirmiş olan ele lâayk değıllermiş gibi mahvettiğı de tesbit edilmiştir. Biliyorsunuz, ikinci yaratılıştta, yüksek otlar arasında ve ilk ormanlardan farklı olan dev ormanların kubbesi altında, büyük ve biçimsiz sürüngenlerin, hayvan uzviyetlerinde ilk denemelerin, bu toprağın ilk ve tek sahiplerinin yayıldıkları görüldü. Tabiat, bu mahlûkları da mahvetmiş ve sonraki yaratılıştta, artık cinsleri bulunmıyan, biçimsiz, kaba bir şekilde uzuvlandırılmış, güçlkle yaşayıp döl verebilen, acemi bir işçinin ilk taslağına benzıyen hayvanları yeryüzüne atmıştır. Tabiat bu mahlûkları da öncekiler gibi, gene yıkmış ve denemedenden denemeye geçerek, en noksandan en mü-



kemmele doğru giderek insanı ilk defa yeryüzüne koymuş olan bu sonuncu yaratılışa kadar gelmiştir. Böylece insan, yaratan bakımından sadece bir deneme gibi görünmektedir; kendi kendisine yapmak ve yıkmak zevkini vermiş olduğu diğer birçoklarından sonra yaptığı bir deneme. Yeryüzünden kaybolmuş bu dev sürüngenler, bu biçimsiz hayvanlar, bir zamanlar burda bizim yaşamakta olduğumuz gibi yaşıyorlardı. Neden bizim cinsimizin de ortadan silineceği ve toprağa gömülmüş kemiklerimizin, yaşamakta olan nevilere kendi kendini denemekte olan tabiatın kabataslakları gibi gözükceği bir gün gelmesin? Böylece biz daha noksandan daha az noksana doğru gitmekte olan bir yaratılış zincirinde, bir halkadan başka bir şey değilsek, sırası geldiğinde yırtılmak üzere meçhul bir aslın, sırası gelince çıkarılmış kötü bir örneğinden başka bir şey değilsek, biz neyiz ve ümit ve gurura kapılmak hakkını nereden alıyoruz?

İşte efendiler, en kaygusuz bir hayat ortasında bile, insan ruhunda kader meselesinin birdenbire belirmesine sebebolan noktalardan bazıları. Görüyorsunuz, bütün bunları tek bir formül içinde hulâsa etmek mümkündür; zira, hepsinde müşterek olan şey; ruhun hüznüle kendi üzerine çevrilmesine sebebolan şey; ruhun, mahiyeti bakımından taşıdığı büyüklükle, şimdiki mevkiinin düşkünlüğü arasındaki zıtlığın açıklanmasıdır; ruhun, kendine karşı derin

bir güven duymakla sapmış olduğu dalâletten kurtarılmasıdır; her yerde içgüdülerinin yanılmış, ümitlerinin boşa çıkmış ve inançlarının çürütülmüş olduğunu, her tarafta sınırların, karanlıkların, aczin bulunduğunu göstererek ruhun kendisi hakkında bir korkuya düşürülmüş olması ve kaderinin, anahtarı kendi elinde bulunmıyan bir muamma olarak kaldığını kabule zorlanmış bulunmasıdır. Bütün bunların derinliğinde gizli olan müsterek hassa budur, ve kendisini paylaşan her şeye olduğu gibi, bu keyfiyetlere de aynı derecede tesir iktidarını verir. İmdi, bu keyfiyetlerin sayısı öylesine çoktur, öylesine basit bir şekilde ve vasıtasız olarak insanı aydınlatırlar ki, hiçbir insanın, ne kadar düşünceden mahrum farz edilirse edilsin, ne mevkide bulunduğu hayal edilirse edilsin, uzun bir ömür boyunca kader problemini düşünmekten kaçınabilmesine imkân yoktur. Zira, efendiler, bu noktaya kadar yükselebilmek için bilgin olmak gerektiğini sanmayınız; dağın tepesindeki çoban da tabiatla karşı karşıyadır; boş ve uzun zamanlarında kendisinin ne olduğunu, ayakları dibinde yayılmış bu mahlûkların ne olduğunu düşünür; onun da birbiri ardınca mezara girmiş ataları vardır ve çoban da kendisine, onların neye doğmuş olduklarını, bu yeryüzünde hayatlarını birkaç yıl sürükledikten sonra, yerlerini diğerlerine — onlar da kendi sıraları gelince, daima böylece maksatsız ve sebepsiz olarak devam etmek

üzere kaybolacaklardır — bırakarak neden öldüklerini sorar. Çoban da bizim gibi, küçücük bir parçası olduğu bu yaratılışı düşünür. O da bizim gibi, uçları bizden gizlenmekte olan bu mahlûklar zincirinde kendisini kaybolmuş hissederek; koruduğu hayvanlarla kendi arasındaki münasebeti araştırdığı zamanlar da olmuştur. Kendisi nasıl bu hayvanlardan üstün bir mahlûksa, kendinden üstün başka mahlûkların da bulunup bulunmadığını kendisine sorduğu olur; sefaletini hissettiği vakit kolayca, kendisinden daha mükemmel, saadete daha lâyık ve bu saadeti ona da verme gücünü taşıyan bir tabiatla çevrili mahlûklar tasavvur eder; haklı olarak mağlûl ve sınırlı diye vasıflandırılan zekâsının nüfuzu ile, yaradana şu şuurlu ve hazine sualini sormak cüretini gösterir: “beni ne için yarattın, benim bu dünyada oynadığım rolün mânası nedir?”

İmdi, insan bu keyfiyetlerden birinin veya diğerinin tesiri altında kalarak nihayet kendine bu büyük suali soracağı, hayatın herhangi bir ânına eriştiği zaman, ah işte o zaman, bu sualin sebebiyet verdiği şüpheler, eğer insan bunların cevabını mevcut inançlarda derhal bulamayacak olursa, bu sualin doğurduğu şüpheler korkunçtur. Biliyorsunuz, bazı insanlar bu suali kavradıktan sonra onu gözden kaybetmiş ve artık onunla endişelenmez gibi görünürler; fakat aldanmayınız efendiler, bu fikir bir kere

geldi mi artık bir daha kaybolmaz, gerçi zihin bir zaman başka tarafa çevrilebilir, fakat ondan hiçbir zaman bütün bütün vazgeçmez. İşte sebebi: çünkü aynı vesileler onu size daima hatırlatır, hem de bu soruyu ilham edişinden çok daha kolaylıkla hatırlatır. Çünkü hayat, ölüm, tabiatımızın arzuları, ıstırapları, yaratılışın ululuğu, tarihin karanlıkları, insan düşüncesine, kalbine ve ruhuna, kendisine en çok tesir eden şeyden bahsetmeğe daima hazırdırlar; onu taciz etmek, ıstırapla kıvrandırmak ve bir defa uyandıktan sonra tekrar uyumasına müsaade etmemecesine daima hazırdırlar. İşte o zaman efendiler, insan artık eskisi gibi değildir; işte o zaman insan değişmiştir; safdilliğinden uzaklaşmış, idrakli, düşünceli, gerçek mânası ile insan olmuştur. Bu sual Psykhé efsanesindeki meşale gibidir: bu büyük keşiften önce insan içgüdülerine uyuyor, bir sezişi, bir endişesi olmadan, bu içgüdülerin kendisini sevk ettikleri gayeye ya varıyor veya varamıyordu; gayeye eriştiği zaman mesut oluyor; onu elde edemediği zaman ıstırap çekiyordu; fakat yeni ihtirasların belirmesi ile hemen ortadan siliniveren bu geçici üzüntüler, hiçbir şekilde, insan kaderi sualini kavrayıp onu kapıyan karanlıkları görür gibi olan kimsenin içine düştüğü derin kedere, bu tedavisi imkânsız melânkoliye benzemez; işte o vakit ruhun derinliğinde yepyeni bir tel titremeğe başlar ve dünyadaki bütün eğlenceler bu telin orada var olmasına ve

en küçük hâdise ile dahi titremesine engel olamaz.

İşte insan ruhunun derinliklerinde o zamana kadar uykuda bulunan ve ancak bu hazin ışığın harareti ile açılabilen üç duygu, ilk defa olarak böylece uyanır, gelişir. Tabiatımızın hem şanı, hem de azabı olan bu ulu duygular, şiir duygusu, din duygusu ve felsefe duygusudur.

İlk gençlik çağının kendine has bir şiiri, olgunluk çağının da gene kendine has bir şiiri vardır; bu sonuncusunun ilkinin üstünlüğü şudur ki, bu şiir ruhumuzda doğarken ilkinin cazibesini bozar, rengini alır ve mahveder. Havai zevkleri öğmekle, ihtirasların verdiği geçici ıstıraplara acınmakla eğlenen bu sathi ilhamlara şiir demek tuhaftır. Ruhun ancak en zahirî ve en hayvani kısımlarına hitabeden bu âdi şarkılardan hakiki şiiri ayırmak lâzımdır. Hakiki şiir ancak bir şeyi ifade eder; insan ruhunun kendi kaderi karşısındaki kıvranımlarını. Hakiki lyra'nın büyük şairlere has lyra'nın, Byron'nun şiirlerinde ve Lamartine'in mısralarında o kadar içli bir yeknasaklıkla titriyen lyra'nın, terennüm edeceği şeyler işte bunlardır efendiler. Yeter derecede yaşıyamamış olanlar, ebedî bir sızlanışın ulu bir ifadesi olan bu boğuk ahengi ancak şöyle böyle anlar; fakat bu, ahenk olgun ruhlarda, hayat ve ölüm sırlarının, insan ve insanlık kaderini hakiki şiir duygusunu geliştirdikleri olgun ruhlarda, derin

akıslar meydana getirir. Üstün lirik şiiri anlamak sadece onların harcıdır; daha iyi söylenecek olursa, hakiki şiiri duymak sadece onlara vergidir; zira lirik şiir bütünlüğü ile şiir demektir; geri kalanı bir şekilden başka bir şey değildir.

Şiir duygusu için doğru olan, din duygusu için de doğrudur. İnsan çocukluğunda bir dinî öğrenebilir: bu da diğer şeyler gibi öğrenilebilir; fakat bir insan insanlık kaderi ile endişelenmedikçe, hayat tecrübesi onu kaderi ile endişelenmeğe sevk edip buna mecbur etmedikçe dinin ne olduğunu bilemez. Gerçekten bir din nedir efendiler? İnceleyin, göreceksiniz ki bir din, insan kaderi sorusuna ve bu sorunun peşinden sürüklemekte olduğu bütün öteki sorulara verilmiş bir cevaptan başka bir şey değildir. İmdi, bu soruları kendisine sormamış, onları cevaplandırmak ihtiyacını asla duymamış bir insan için bu soruları çözmenin ne ehemmiyeti vardır? Soru anlaşılmadan çözülüşü anlaşılabılır mı? Karanlığın sıkıntısını çekmeden ışığın değerini anlamak mümkün müdür? Hayır efendiler! Keza dindar olmadan, dinin vereceği şeye ihtiyaç hissetmeden, onu anlamadan, ona karşı bir iştihak duymadan, onun değerini tanımadan bir din sahibi olunabilir mi? Bütün bunlar insanın kendi üzerine döndüğü gün olur ve ancak o gün olabilir, o gün kaderinin sırları kendisine görünür, bunları bilmenin azabı kendisini yakalar ve ruhunun bütün kudretleri,

ürkmüş, dehşete kapılmış bir halde, susamış yolcunun dudaklarının çöldeki kaynağa seslendiği gibi aydınlığı istediği, yardımına çağırdığı gün olabilir. İşte insan o günden itibaren dindardır: ondan önce değildi.

Gene o gün, ancak bu gündür ki bizde felsefe duygusu da doğar; zira bir felsefe sistemi de, bir din gibi, insanlığı ilgilendiren meselelere bir cevaptan başka bir şey değildir. İki yıldan beri efendiler, insanın mahiyetini beraberce araştırmaktayız. Bu inceleme ne için? Bu araştırma ne için? Zanneder misiniz ki bu benim veya sizin için sadece ne olduğumuzu anlamak merakıdır? Şüphesiz insan hakkındaki bilginin kendisi de asıl bir zaferdir ve üzerinde durulmağa değer; fakat bu yolda sarf edilen cehit hiç de felsefe yapmak sayılmaz. Felsefe, insanlık ruhunu kıvrandıran bu dehşet verici sorular için bir hal tarzının araştırılmasıdır; felsefe duygusu, aklın ve ilmin meşalesi ile bu hal tarzlarını araştırma ihtiyacıdır; felsefe de insanın mahiyeti ile meşgul oluyorsa, bu, bizi bu hal tarzlarına götürebilen tek yolun, insan hakkındaki bilgi olmasındandır. Biz insanı incelediğimizden dolayı değil, fakat insanı bu görüşle incelemiş olduğumuzdan dolayı filozofuz; botanik bilgini, geoloji bilgini, tarihçi de araştırmalarında zihinleri ancak bu gaye ile ilgili olarak hareket ederse filozof sayılabilirler; yoksa ruhbilimci gibi sadece bilgin olarak kalırlar. Şu halde şiirde, dinde olduğu gibi aynı

şey, felsefe için de doğrudur: mahiyeti, gayesi, kıymeti, insanın kendi kaderi sorusunun kalbinde (kalbde demede haklıyım) baskı yaptığını hissettiği ve şüphe azabının onu ilk kaygısızlığının göğsünde yakaladığı anda meydana çıkar. Felsefe, şiir ve din gibi bir ruh işidir; insan ancak ruhunu verebilirse, bir gün filozof olması mümkündür, bunun henüz böyle olmadığı gösterilmiş bulunuyor. Şiir, din ve felsefe, aynı duygunun belirişidir, bu duygu, burada zahmetli araştırmalarla, orada canlı bir imanla, daha ötede ahenkli sızlanışlarla kendini tatmin eder; işte bu yüzden şair ruhlar, dindar ruhlar, felsefeci ruhlar, hep kardeşirler ve o kadar ayrı bir dille konuştukları halde, pek iyi anlaşılır; gene bu yüzden kendilerini sarsan fırtınayı henüz hiç anlamamış, hiç tanımamış olan basit ruhlar tarafından anlaşılmazlar.

İşte efendiler, kader sorusunun insanda belirmesi ile meydana getirdiği büyük ihtilâl budur. Fakat bu soru bizde, geldiği şekilde kalmaz; tâbir yerinde ise mayalaşır, içinde bulunan bir yığın soruları doğurur, bu sorular da asıl sorunun görüldüğü her zekâda, kaçınılmaz bir şekilde, kendilerini gösterirler.

Efendiler, düşüncenizle, her milletin geleneklerinde belirsiz bir şekilde hatırlatılan o uzak zamanlara gidin; o zamanlar ki, insan nesli henüz pek az çoğalmıştır, henüz silâhsızdır, vahşidir, henüz kanunlarını bilmediği, hâkim olmağa da kalkışmadığı bir tabiat karşı-



sında, yeryüzüne serpilmiş bulunmaktadır. Bugün tabiat denen bu dev kudretin bütün hareketleri, insan dehası tarafından hesaplanmış ve insanın ihtiyaçlarına kul olmuş bulunuyorsa da gene bazan karşısında titreyişimiz, sesini gürlettiği vakit kendimizi mahvolmuş hissettiğimiz zamanlar oluyor; bu tabiatın, bağrında kaybolmuş olan tektük aile toplulukları etrafında, vahşi ve iptidai kudreti içinde meçhul ve zaptolunmaz bir şekilde yayıldığı o zamanlar, bu insanların ister istemez duydukları korkuyu bir düşünün. İnsan günün birinde sefaletini hissetmek ve bundan korkmak zorunda kaldı ise, bu, mutlaka o ilk zamanlarda olmuştur; o zamanlar, tabiat daha kudretli, insan daha zayıftı ve tabiattaki kudretle insandaki zayıflık, insanın bilgisizliği, mahrumiyeti yüzünden daha da aşırı bir hal alıyordu. İşte efendiler, vahşi kabilelerde raslanan ve bütün milletlerin geleneklerinde iz bırakmış, dünyanın dört bir tarafına yayılmış olan derin korkunun kaynağı olan her cemiyetin bağrında derhal belirmeleri budur. Felsefe ve din meselelerinin, doğmakta olan her cemiyetin bağrında derhal belirmeleri ve bu cemiyetlerde sebeb oldukları ateşli fikri çatışmalar buradan çıkmaktadır: bu meseleler ve hal tarzları ile ilgili vakalar, o kadar eskiden belirmiş, zihinleri öylesine işgal etmişlerdir ki, insanların her tarafta yaratılışa komşu olan bu harikulâde devirlerden saklamış oldukları biricik hâtıralardır.

Ortaya attığımız meseleler, efendiler, ilk insanların ürkek hayal güçleri ve bilgiden mahrum akılları için ne korkunç meselelerdir! İşte gene bu andadır ki insanlık, bu meseleleri halletmek için zaruri bir ihtiyacı en şiddetli bir şekilde duyuyor ve bu yolda büyük kabiliyetsizlik hissediyordu, gerçekten kabiliyetsizdi de. Gerçekten, ne tabiat, ne de insan hakkında, tecrübenin ağır ağır topladığı ve bu sırlardan bir kısmını aydınlığa kavuşturabilen o kavramlardan bir tanesi bile onda yoktu. İnsanlık, bu dehşetli sorular karşısında, bilgisizliğinin doğurduğu hisle, derin bir ümitsizlikten başka bir şey duyamadı ve susamış olduğu hakikati ancak gökten beklemek zorunda kaldı. Bununla beraber efendiler, hiçbir yerde bu ümitsizliğin mâzur görüldüğüne raslamıyoruz; her tarafta pek eskiden sorulmuş olan bu sorulara, gene çok eskiden bulunmuş ve kabul edilmiş cevaplarla karşılaşyoruz. Zira insan ruhunun derinliğinde bazı vakalar vardır; insanın tabiatle karşılıklı vaziyetinde hiçbir şurdan kaçmıyan bazı münasebetler vardır ve bu basit verilerde insanlığın kuvvetle harekete getirilmiş akli ve şiddetle uyandırılmış hayal gücü için, insan kaderi sorusuna üstünkörü bir hal tarzı bulduracak bir tohuma raslanır. Bunun için insan, bu suali kendisine sorduğu an, onu halletmek ıstırabını duyduğu an, derhal ve her yerde bir hal tarzı elde ediyor; insan şuuru her

yerde kendisini ilgilendiren sorulara bir hal tarzı bulmuştur. Görmesini bilmiyen gözlerin bulduğu eksik, belki de acayip bir hal tarzı, fakat daha o cevapta dahi, bir başlangıca uygun olan mühim bir hakikat parçası bulunuyordu.

İmdi, bu hâdiseyi deşmekte olanların içinde bulundukları vaziyette, bu kadar alâka çekici ve bu kadar dev ölçüsünde olan bu sorulara karşı bir hal tarzının belirmesi, insani bir gayretin meyvası değil, fakat tabiat üstü bir müdahalenin neticesidir. Hakikati meydana koyduğunun şuuruna varmak ancak onu aramak için gayret sarfetmekle olur; onu aramak için gayret sarfetmek de ancak önceden sezmekle mümkündür. Zihni gayretin gayesi, görünüşe rağmen, sadece aydınlatmaktır; bir şeyi aydınlatmak için de, o şey ne olursa, olsun ona sahip bulunduğunu önceden bilmek lâzımdır. İmdi, bu derece ehemmiyetli olan meseleler hakkında hakikatin ilk belirişinde, bu meseleleri halle uğraşan kimseler, sadece yukarıdan bir ilhamın gelip bu hakikati kendilerine açıkladığı hayaline kapılmışlar veya bunu tasavvur etmişler değildir, fakat bunun böyle olması onlara gayet tabii görünmüştür. Kendileri buna iannmış olmasalar bile, halkın heyecanı buna inanmıştır ve inanmak zorundadır; bir kaç nesil geçtikten sonra hadisede pekâlâ insani gibi görünen haller de diğerleri gibi ilâhi bir mahiyet almıştır. İşte insan kaderi sorusunun ilk hal tarzlarına yönelilen inancın mahiyeti buradan doğmaktadır.

Devrin bilgisine uygun olmalarına rağmen bu sıfatla kabul edilmiş değillerdir. İlâhi menşeleri zihinlere şüpheli hakikatlerinden daha aşıkâr görünmüştür; bu iki bedahatten daha kuru olanı, anlaşılması daha güç olanı, daha şiirli olanı, anlaşılması daha kolay olan dayanmıştır. Eğer şimdi bu hal tarzlarını açıklıyan kimselerin coşkunluklarını, bünyece şiirli olan hayal güçlerini ve iptidai kavimlerin ister istemez remizli olan dillerini, nihayet tabiatın göğsünde kaybolmuş bulunan ve kendilerine hayat veren gizli sebeplerin huzurunda yaşayan bütün kavimlere has olan, o olağanüstüne karşı duyulan meyli, göz önünde tutarsanız anlarsınız ki, iman iptidai inançların özelliği olmuşsa, mit ve remizler de ilk doğmaların şekilleri olmuştur. Gerçekten insan kaderi sorusunun eski çağdaki hal tarzlarının ve zaman boyunca kütlelerin ortak duygusundan (sens commun) kendi kendine doğan bütün problemlerin özelliği budur. Başka bir deyişle ve az çok farklı olarak bunlar her dinin de özelliğini meydana getirirler.

Ancak efendiler, çok sonraları medeniyetin ilerlemesiyledir ki, dinlerin yanı sıra felsefe sistemleri de ortaya çıkmağa başlanmıştır. Felsefe sistemleri hakikati ancak kendi açıklığının adı altında tanımamağa alışmış olan birkaç kişi, insanlığı ilgilendiren sorular, kütleleri olduğu gibi, kendilerini de altüst etmeğe başlayınca bu soruları sadece kendi akılları ile çözmeyi denererek ancak aklın erişebilip kavrayabileceği

**vakıaları dikkate aldıkları zaman doğmuşlardır.** İmdi ilk bakışta görüyorsunuz ki, bu şekilde elde edilmiş olan çözümler, öncekilerle aynı özellikleri taşıyamazlar. Bir felsefe sisteminin kurucusu, bu sistemi kendisi arayıp bulmuş olduğu için, bunun menşei hakkında kendisini hayale kaptırmaz: yapmış olduğu incelemeyi kendisi istemiştir; kullanmış olduğu yolları kullanmayı istiyen de gene kendisidir; şu halde bulmuş olduğu şey, emek verdiği düşüncelerinin itiraz götürmez bir mahsulüdür; şu halde, o bu neticeye onda sadece hakikati gördüğü için inanır, başkalarının da böylece inanmalarını ister. Elde etmiş olduğu neticelere de sadece akli ile eriştiğinden bunların şekilleri de akla uygun olmalı yani hakikatin basit ve tam bir ifadesi olmalıdır. Böylece efendiler, felsefe sistemlerinin neden dinlerle aynı ihtiyaçlardan mülhem olduğunu ve neden aynı soruları cevaplandırdığını görüyorsunuz.

Şimdi efendiler, düşünecek olursanız anlırsınız ki, insan toplulukları asırlarca, hakikatleri felsefi şekil altında kabul etme gücünü kendilerinde bulamamışlardır; kütlelerin göğsünün dinlere beşik ve saltanat yeri olması onların ihtiyaçlarına dinlerin çok daha uygun gelmesindedir. Bunun sebepleri pek çoktur, bunun için bir seçme yapmağa ve en esashıları ile yetinmeğe mucbukum. Önce, çözülecek soruların mahiyetleri öyle ürpertici ve sahaları öyle hârikûlâdedir ki, insan aklının bunlardan bir başa-

rıya erişmesi kütlelere imkânsız gibi görünür ve onlar, esasında iyi olan ALLAHIN bu çözümü bize bağışlamış olmasını son derece tabii karşılarlar. Sonra bir felsefe sistemi, mahsulü olduğu tavır dolayısıyla ne de olsa bir din kadar pervasız değildir: öyle ki, en cüretli felsefe bile birtakım izah edilememiş esrar bırakır; din bunları izah ettiğinden, felsefe, insanlığın ihtiyaçlarını ve merakını dinden daha az giderir. Daha sonra bir sistemin inanılmak için gerçekliğinden başka bir sıfatı bulunmadığı ve kütleler de hiçbir şekilde tahkik edemedikleri için sistemlerin kütleler üzerinde bir hükmü, bir kıymeti yoktur. Nihayet felsefe dili kütlenin anlayabileceği bir dil değildir, zira o eşyanın hakikatini ifade eder, kütleler ise ancak eşyanın görünüşünü kavrayabilirler. Filosofun gözünde hâkikati karartan figürler, onlar için hâkikati bilhassa anlaşılır bir hale getirirler. Ama zanetmeyiniz ki, iptidai dinleri kuşatan mit ve semboller halk için anlaşılması güç şeylerdi; hiç de değil, onlar, halkın, devrin dili idi. Kütlelerin zekâsı ilerlediği, inceldiği nisbette denebilir ki, bu dil, arındı ve spiritüelleşti; böylece birbirleri ardınca dinler, kütlelere gittikçe daha az remizli, felsefi dile gittikçe daha çok yaklaşan bir dille hitap ettiler, eski zamanların mitlerine gelince, bunlar da gittikçe daha basit bir hale gelen sembollerle yer değiştirdiler. İlerleyiş aynı sebeplerle sanatta da görülmektedir.

Şu halde efendiler, artık aydın sınıflarda kendini duyurmağa başlayıp kütleye de nüfuz etmekte ve kendine yoldaş olan endişe unsurlarını da oraya taşımakta olan bu yeni inançlar ihtiyacını, derhal karşılamak lâzımdır. Bu nasıl olur? Gayet sarihtir ki, bunun tek bir yolu vardır: oda ebedi soruyu sormak ve beklemekte olduğu yeni hal tarzını araştırmaktır. Gelecekteki bu hal tarzı ne olacaktır. Onu bilemem, kabul edebileceğim tek şey şudur ki, bu hal tarzı öncekini yıkmaktan ziyade onu devam ettirecektir. Bunun dinî mi yoksa felsefî mi olacağını kestirmek meselesine gelince, belki de bunu tahmin etmek imkânsız değildir. İnsan akli her şeyi yapabileceğine, her şeye teşebbüs edebileceğine öylesine inandılırmışdır; tek meşru otorite olduğu, ondan gelenin tek hâkikat olduğu kendisine o kadar tekrar edilmiştir; vahiy, iman, otorite denen inanç prensipi tamamiyle ve öyle yerle bir edilircesine yıkılmıştır; nihayet bütün bu fikirler insan topluluklarında o kadar eskiye uzanmakta, heryerde ve halkın en son zümrelerine kadar her tarafa öylesine süzgeçten geçirilmiş ki, Fransada ve bugünkü devirde yeni bir hal tarzının dinî şekil altında ortaya çıkması ve itibar kazanması bana biraz zor gibi görünüyor. Hatırlarsanız efendiler, vermiş olduğumuz tarifler mucibince dinî hal suretini belirleyen şey, otoritesini yukardan alması ve az çok sembolik şekillere bürünmesi idi. Pekâlâ! Size soruyorum, bu günki

devirde bir hal şeklinin vahyedilmiş olmak sıfatı ile kütlelerin tasdikine arz edilebileceğine inanıyor musunuz? Keza remizlere bürünmüş bir doktrine karşı bir meyil hissedebileceklerine inanıyor musunu? Bana gelince efendiler, ben kuvvetle menfi tarafa meylediyorum; ve bundan böyle yeni bir dinin aramızda ayakta tutunabilmesinin güç olduğunu bana düşündüren de budur.

Şu halde bana göre, tehdit edilmekte olan insan topluluğunun imdadına gelebilmek için ancak tek bir yol, tek bir çare kalıyor: bu bir hal tarzına zaruretle ihtiyaç hissettiğimiz bu korkunç soruları felsefi bir şekilde müzakere etmektir; bu ilmin müsamaha götürmeyen usulleri ile, bu sorularda açık bir şekilde, keza müsamaha tanımayan bir hal şekli araştırmaktır ki, bu hal şekli, medeniyetin saltanat âsarını eline vermiş olduğu aklın, sert bakışlarına dayanabilsin. Ashında teklif ettikleri hal suretlerini kütlelerin hayrı için din perdesi ile örttenlerin dahi bütün yaptıkları ve yapabildikleri budur; zira bazı aydın zekâlar böyle bir perdenin faydasına inanıyorlarsa, onda bir remizden başka bir şey görmemektedirler.

## ÖNCEKİ SORUNUN ÇÖZÜMÜ İÇİN METOT

Şunu kabul edeyim ki efendiler, her şeyi, bizi ve dünyayı yaratmış olan ve eserinin sırrı-



nı bilen, bize bu büyük muammayı çözecek kelimeyi bildirmek lûtfunda bulunmuş olsaydı bu insan aklına ne hoş, daha doğrusu ne rahat gelirdi. Böyle bir tecellinin azameti karşısında bütün şüphelerimiz dağılır, bu tecelli var olunca da artık araştırarak bir şeyimiz kalmazdı. Fakat yalnız bu şüphelerin varlığı bile Allahın bize hiçbir zaman böyle bir lûtufta bulunmadığını kâfi derecede gösteriyor: zira vahiy sureti ile verilen bir çözüm mükemmel bir çözüm olacaktı, mükemmel bir çözüm de her türlü şüpheye ve her türlü araştırmaya son vermiş olurdu. Şu halde efendiler, bu hal tarzını keşfetmedeki zahmetli meşgaleyi Allahın insan zekâsına bırakmış olduğu apaçıktır. Zaten başka türlü olabilir miydi? Kudrete bakınız, saadete bakınız ve insan ihtirasının yönelmiş olduğu bütün diğer gayelere bakınız: kaçınılmaz bir kanun bunların elde edilişini çalışma bahasına mümkün kılmıştır; insan ancak alın teri ile kazanabilir. İlim de bu genel kaideden kaçınmaz: en ehemmiyetsiz meselelerde dahi bizi en ziyade ilgilendirenlerde olduğu gibi, hakikat bir kazançtır ve onu ancak araştırma kuvveti ile elde edebiliriz: keşfetmiş olduğumuz da henüz tam hakikat değildir, fakat eksik bir hakikattir ki, hiçbir zaman tam mânasiyle mükemmelleşmeden asırdan asıra artar ve zekânın faaliyetini durdurmağa gücü yetmeksizin onu ebedî olarak tahrik eder. Kadere boyun eğelim efendiler, insanlığın talihini sızıldan-

maksızın kabul edelim; bizden önce hakikati araştırmış olan bütün insanların yaptığı şeyi yapalım. Hakikati tanıyabilmek için bir zekâmız ve hakikati bulabilmek için en iyi yolları bir araya getirebilen bir aklımız var; bu yolları sabırla, sağduyu ile kullanalım ve bütünlüğü ile hakikate erişemezsek bile, hiç olmazsa mümkün olabildiği nispette mükemmel bir hakikate erişmeğe çalışalım.

İnsan akli araştırmalarında iki değişik neticeye ulaşabilir. Bazan araştırmakta olduğu hakikati keşfe muvaffak olur, bazan gayretleri boşa gider ve âciz kalır. Hakiki ilim kafası bu sonuncu neticeden de faydalanmasını bilir. Kendisinden kaçmakta olan hakikatin yerine, hakikati kendisinden gizlemekte olan güçlüğü elde etmiş olur; meselede bilineni ve bilinmiyeni dikkatle ayırarak, bu zorluğun mahiyetini açıkça tesbit eder; bir kelime ile aşmağa muvaffak olamadığı kayalığı keşfeder; meseleyi halledilmiş olarak veremiyorsa, hiç olmazsa, ilme onu açık bir şekilde vazedilmiş halde bırakmak zahmetinde bulunmuş olur.

Bu tamamıyla menfi olan araştırmalar ekseriya çok daha mühim neticelere götürürler. Yenemediği güçlüğün mahiyetini tetkik ederken, ilim bu güçlüğün aslında aşılabilir olduğunu keşfedebilir. İşte o zaman, bu, artık kendisine tesadüf ve işaret etmiş bulunan kimse'nin kudretinin hududu değildir, bu artık, biz-zat aklımızın kudretinin hududur. İmdi, bu ne-

tice de bizzat hakikatin keşfinden daha az mühim değildir. Düşünen insanın sakın bir ruh ve rahat bir zihne sahip olabilmemesinin iki tarzi vardır: birincisi, insanlığı ilgilendiren meseleler hakkında hakikate sahip bulunmak veya bulunduğunu sanmak; ikincisi de, bu hakikatin kendisi için ulaşılmaz olduğunu sarih olarak anlamak ve bunun neden böyle olduğunu bilmek. Her taraftan kudretini hudutlıyan engellere karşı, insanlığın isyan ettiğini görmüyoruz. Göğün boraları, okyanusun fırtınaları, tabiatın sarsıntıları, bu yeryüzünün teşkil ettiği sıkıcı mahpes, hastalıklar, ölüm karşısında, insanlık, malûliyetini anlar ve kadere boyun eğer; peki niçin? Zira bu malûliyet mevcuttur ve isyan boşuna olacaktır. İnsan kudretinden sonsuz derecede daha az mahdud olmasına rağmen, insan zekâsının da hudutları, boş yere aşmağa çabaladığı sınırları vardır. Müshade edebileceğimiz vakıalar hudutlu olduğundan bu vakılardan yapabileceğimiz kıyaslar da sınırlıdır; şu halde ilmin, öte tarafını göremeyeceği bir ufuk vardır: onu azar azar ve kendisine rasladıkça tâyin edebilir. Burası efendiler, insan zekâsının hüküm sürmekte olduğu sahanın, şiirden ayrılmak zorunda olduğu son huduttur ki daha ileriye gitmek ancak şiir için mümkün olabilir; insan zekâsı buna saltanatını terk etmek bahasına da olsa mecburdur; insan zekâsı bunu, hakikati kendisine tanıtmak vazifesi ile mükellef olduğu ve hakikate sahi-

bolmayı ümidetmek ve ona nerede erişip nerede hiçbir zaman erişemeyeceğini araştırmakla çok ıstırap çekmiş bulunan insanlığa borçludur. Ortaya koymuş olduğumuz soruları çözmek için tutulacak metot, sağduyu tarafından çizilmiştir. Bunu evvelce göstermiştik: bu sorular birbirlerine yabancı degillerdir; muayyen bir bağıllık onları birleştirir. Eğer bu bağıllık mevcut ise bundan şu çıkar: birisinin hal tarzı diğerinin halli için faydasız olmayabilir ve neticede onları halletmek için şu veya bu nizamda ele alınmaları ehemmiyetsiz değildir. İmdi, bu bağıllıkları keşfetmek için oldukça basit bir yol vardır: bahis konusu soruları birbiri arkasına ele almak ve ortaya koydukları güçlük hakkında açık bir fikir edindikten sonra, bu güçlüğün halli için bilinmesi gerekli şeyi araştırmak. Açıktır ki, böyle hareket ederek bu sorular arasında bulunabilecek bütün bağıllık münasebetlerini veya başka deyişle, bu sorulardan her birinin diğerlerinin halli için tahmin ettirebileceği bütün tarzları açıklamış olacağız. Şu halde biz aynı zamanda çok basit ve çok emin metodu kullanacağız. Bu inceleme çabuk olacak, çünkü burda her şey açıktır ve daha bir evvelki derste de bahis konusu bağıllıklardan çoğuna işaret etmiştim.

İnceliyeceğimiz sorular arasından önce Tabîî Hukuk adlı ilmin konusu olan soruyu alalım. Bu ilim ne gibi bir hizmette bulunur? Bi-

lirsiniz efendiler, bu, topluluk içinde yaşayan fertlerin karşılıklı hak ve vazifelerinin neler olduğunu tâyin eder. İmdi, bu soruyu halletmek için bilmemiz gereken şey nedir? Bunu tâyine çalışalım. Her insanın yapmak hakkına sahibolduğu şey nedir? Elbette bu dünyada kendisi için bulunduğumuz gayenin tamamlanması uğrunda lüzumlu olan her şeyi yapmak insanın hakkıdır; şüphesiz hukukun kaynağı işte buradadır; zira bizim bu dünyada tamamlanacak belirli bir kaderimiz, erişilecek belirli bir gayemiz bulunduğu içindir ki bazı şeyleri yapmak hakkımızdır. Demek ki, insanın yeryüzündeki gayesi, önceden tâyin edilmiştir: yoksa insanın yapmağa hakkı olan ve başka hiçbir kimsenin ona engel olmağa hakkı olmıyan şeyin ne olduğu söylenemezdi. Vazifelerimiz de, aynı kaynaktan çıkar: diğer insanların hakları, bizim vazifelerimizi teşkil ederler, bu da karşılıklıdır; başka tâbirle, onların yapmak hakkına sahip bulundukları her şeye, yani kaderlerinin yerine getirilmesi için lüzumlu olan bütün hareketlere hürmet göstermeğe mecburuz, onlar da bizim gayemizin gerçekleştirilmesinde zaruri olan her şeye hürmet göstermeğe mecburdurlar; ve mademki onların gayesi ile bizimki aynıdır, bundan şu çıkar ki, bizim haklarımızla onların hakları, onların vazifeleri ile bizim vazifelerimiz arasında tam bir aynılık vardır: bu da bütün insanların medeni ve ahlâki bakımdan eşitliğini teşkil eder.

Şu halde cemiyet halinde toplanmış olan insanların ne haklarını, ne de vazifelerini, insanın yeryüzündeki gayesinin ne olduğunu anlamaksızın tâyin etmek mümkündür. Şu halde tabîî hukuk sorusu ile insanın bu hayattaki kaderi sorusu arasında açık bir bağıllık vardır: birinciye halletmek için zaruri olarak ikinciye halletmek gerekir; bu iki sorunun ele alınması için gereken sıra, bu bağıllığın doğrudan doğruya neticesi olarak meydana çıkar.

Şimdi, dikkatimizi daha az mühim olmıyan bir başka soru üzerinde, Siyasî Hukuk ilminin halledeceği konuyu teşkil eden soru üzerinde durduralım. İnsan cemiyetinin temellerini kurabilmek için herkesin hak ve vazifesinin tâyin edilmiş olması kâfidir: zira o zaman, herkes birlikte yapabileceği şeyin ve hürmet etmekle vazifeli olduğu şeyin ne olduğunu bilir. Fakat bu kaidelere uymada fertleri kim zorlayacak? Tecrübe gösteriyor ki, bir topluluğun üyeleri arasında kendi haklarını, diğerlerinin zararına olarak genişletmeğe çalışan büyük bir kısım daima bulunmuştur. Buradan, her cemiyette gene cemiyet tarafından kurularak, herkesi herkesin hakkına hürmen ettirmekle vazifeli, üstün bir kudretin mevcudiyeti zarureti doğar. Fakat tam mânasiyle menfi olan bu vazife siyasi kudretin yerine getirmekle mükellef olduğu tek şey değildir. Eğer insan cemiyetinin, üyelerinin haklarını çatıştırmak ve onları harb haline koymaktan başka bir tesiri yoksa,

bu cemiyet bir iyilik olmaktan ziyade bir kötülük olacaktır, ve insanlık, cemiyeti meydana getirmesine yol açan temayül ve sevgiyi kendisinde taşımaktan şikâyet hak kazanacaktı. Fakat bu hiç de böyle değildir. Topluluğun asıl tesiri, müspet tesiri, üyelerinden her birinin kudretini, bütün diğerlerinin kudretlerinin ilâvesiyle arttırmak ve neticede, her ferdi gayesine erişmek yolunda, tek başına olduğundan daha kabiliyetli kılmaktır. Fakat bu netice topluluğun daha çok veya daha az mükemmel oluşuna göre, yani insan topluluğunun siyasi organizasyonunun iyiliği nispetinde meydana gelir. Şu halde siyasi kurumun çifte gayesi vardır; biri menfi gayedir ki, herkesi herkesin hakkına hürmet ettirmektir; diğeri, müspet gayedir ki, insan cemiyetini kaderine doğru sevk etmek, yani bütünün kuvvetlerini mümkün olduğu kadar, iyiye doğru götürmek veya fertlerin her birini kendi kaderini gerçekleştirmeğe doğru sevk etmektir ki, bu da aynı şey demektir. Mümkün olabilen en iyi idare şekli nedir veya bu çifte neticeyi elde edebilmek için en uygun siyasi kurum hangisidir? Siyasi hukuk ilminin çözmek zorunda olduğu konu içindeki soru budur. İmdi, bu sorunun çözümü için, bunun önceden farz ettirdiği mefhumların tâyini güç değildir. Herkesin bu hakları kullanmasını sağlamağa en elverişli olan kurumun hangisi olduğunu tâyin edebilmek için, insanın toplum içindeki haklarının ne olduğunu bilmek gerekir.

Şu halde bu münasebetle, siyasi soru, tabiî sorunun hallini, tabiî soru da, doğrudan doğruya insan kaderi sorusunun çözümünü önceden gerektirir. İkinci olarak da aşikârdır ki, cemiyetin gayesini anlıyabilmek için insanın gayesinin ne olduğunu bilmek, onu bu gayeye sevk eden elverişli siyasi kurumun ne olduğunu tâyin etmek için de cemiyetin gayesini bilmek gerekir. Eğer insanın bu dünyadaki kaderinden haberiniz yoksa, her insanın kendi gayesinin gerçekleştirilmesinden teşekkül eden toplumun gayesi, sizin için gizli kalır: ve toplumun gayesini bilmemiz toplum için en iyi siyasi kurumun hangisi olduğunu araştırmak için hangi esaslara dayarsınız. Şu halde, ilkinde olduğu gibi, bu ikinci münasebet bakımından da siyasi soru, insan kaderi ve tabiî hukuk sorularının çözümünü önceden gerektiriyor: burdan siyasi sorunun ancak diğer iki sorunun hallinden sonra da ele alınabileceği, alınması gerektiği neticesi çıkıyor; burdan bilimde de ancak onların arkasında bir yer alabileceği neticesi çıkıyor.

Şimdi efendiler, fertler arasında münasebetler bulunduğu gibi, cemiyetler arasında da münasebetler vardır; tabiî hukuk ilminin konusu da birincileri düzenlemek olduğu gibi, Devletler hukukunun konusu da, ikincileri düzenleme gayesini güder. Her cemiyette bulunan ve bütün diğer cemiyetlerin de hürmet etmek zorunda oldukları haklar nelerdir? Başka tâbirle, devletler hukukunun sorusu budur. İmdi, açıktır



ki bir toplumun birtakım hakları bulunmasını mümkün kılan, toplumun bir gayesi bulunmasıdır. Ferdin gerçekleştirmek zorunda olduğu bir kaderi bulunmasa idi, hiçbir hakkı olmazdı: zira insanın bütün hakları, gene kendi mahiyetinin, kendisine yüklemekte olduğu, bu kaderi yerine getirmek hakkının son tahliliyle hulâsa edilir. Bu şahısların birleşmesinden meydana gelen ve toplum adı verilen topluluklar için de aynıdır: bunların bir kaderi bulunduğu için birtakım hakları vardır; ve tıpkı fertlerde olduğu gibi, bu haklar, bu kaderi yerine getirmek demek olan temel hakkın çeşitli neticelerinden başka bir şey değildir, olamaz da. Burdan da bir toplumun, gayesini gerçekleştirmede yararlı olan her şeyi yapabilmek hakkı doğar: ve bu gaye en büyüğünden en küçüğüne kadar bütün cemiyetlerde aynı olduğundan, birinin hakkı, hepsinin de hakkıdır, her biri bakımından aynı hürmeti, netice itibariyle aynı vazifeleri yükler. Burada toplum ahlâkında da olduğu gibi, vazife hakkın tamamlayıcısıdır: birinin sahası diğerininkini tâyin eder, her ikisi de bağlı bulundukları varlığın kaderiyle meydana getirilmiş ve düzenlenmiştir. İşte toplumların haklarını ve vazifelerini tâyin edebilmek için bilinmesi gerek şey: toplumun gayesi. Şu halde devletler hukuku sorusu da, siyasi hukuk sorusunun hallini önceden gerektirmektedir; devletler hukuku siyasi hukuka, neticenin prensipe bağlı olduğu şekilde bağlıdır.

Bizim evvelce sezdiğimiz şeyin gerçekleşmekte olduğunu göryöürsünüz efendiler: her sorunun halli için zarurî olan verileri araştırırken, bunlar arasındaki bağılıklar ortaya çıkıyor ve bu bağılıklar meydana çıktıkları nispete de, meseleler arasında bir sıranın belirmekte ve kurulmakta olduğu görülüyor. Milletler hukuku siyasi hakkın hallini; siyasi hak tabîî hakkın hallini; ve bizzat bu üç ilim, insan kaderi sorusunun hallini önceden farz ettirmektedir. Meseleler arasındaki bu sıra, onların ele alınmaları icabeden hakiki nizamdır. Görülüyor ki buraya kadar hepsi, müşterek kökleri imiş gibi, insan kaderi problemine bağlanmaktadır. Fertlerin hakları ve vazifeleri, toplumun gayesi, siyasi iktidarın en iyi şekilde düzenlenmesi, milletlerarası münasebetlere nezaret edecek kaideler, bütün bunlar, insanın bu dünyadaki kaderinin ne olduğunun bilinmesini ister, bütün bunlar onu önceden farz ettirir; bütün bu soruları halledecek ve aydınlatacak olan ışık işte buradadır.

Fakat insan kaderi soru, bu büyük soru basit bir soru değildir: ikinci derece bölümlere ayrılır ve her devirde ayrılarmıştır. Bu bölümlerin temelleri, insanın fiilî ömrünü başlatan ve bitiren iki hâdisenin, doğum hâdisesiyle ölüm hâdisesinin içindedir. Yaratılmış olan bütün varlıklar gibi, insanın da belirli bir mahiyeti olduğu için, şüphesiz onun da, kendine has bir gayesi vardır. Eğer insanın bütün mevcu-

diyeti bu hayatın sınırları arasına sıkıştırılmış ise, insanın bütün mukadderatının bu dünyada gerçekleşmesi gerekir, bu açık bir gerçektir. Fakat insanın mevcudiyeti gerçekten doğumla başlar ölümle giter mi? Bunlar, üzerlerinde hafiflikle konuşmanın hiç de akıllıca bir şey olmayacağı iki meseledir. Söylediğimiz gibi, doğumun hâkiki bir başlangıç, ölümün de hâkiki bir son olduğu, oldukça şüphelidir. İmdi, insanın hayatı doğum saatinden önce başlamış ise ve ölümden öteye doğru uzanacaksa insanın fiilî ömrü bütün hayatının bir parçasından başka bir şey olmayacaktır ve bu dünyadaki kaderi de, bütün kaderinin bir kısmını teşkil edecektir; başka değilse o kaderi de varlığı gibi, bu dünyada ne sahici başlangıcına, ne de hakiki gayesine sahip olabilecektir; ve insanın yeryüzünde oynadığı rol, grişi önceki bir hayatta yer almış bulunan, çözümü de gelecekteki bir hayatta yer alacak olan bir dramın tam orta yerinde bulunacaktır. Öncülün ispat edilmiş olduğunu farzediniz, sonuç itiraz götürmez olacaktır. Fakat, sonuç ispat edilmiş bulunursa, öncüldeki itiraz götürmezlik de ondan aşağı kalmıyacaktır. Gerçekten insanın yeryüzünde tamamlamakta olduğu kaderi incelerken, bu kade- rin kendine yetmediğini, girişi veya sonu yahut her ikisi de eksik bulunan, sakat bir dramdan hakkiyle şu netice çıkmaz mı: ya insan gerçek ömründen önce var olmuştur yahut fiilî ömründen sonra da yaşamakta devam edecektir

veya bunların her ikisi de birden olacaktır. Hiç şüphe yok efendiler. Şu halde, işte fiilî ömrün hudutlarını aşmak için iki yol. İnsanlık her ikisini de takibetmiştir ve inançları da bunu faydasız yere yapmamış olduğunu teyideder görünüyor. Fakat bu inançlara dayanmasak da değil mi, şüphe vardır, değil mi bu şüphe üzerine ölüm, insanın mahiyeti, bu günkü kaderi sorguya çekilebiliyor, sorulara cevap da alınabiliyor, ilmin, herkesin kendisine sorduğu bu meseleleri, incelemeksizin silip atmağa ve bütün hayatın, neticede insanın bütün kaderinin beşikle mezar arasına sığdırılmış olduğunu apriori ilân etmeğe hakkı yoktur.

Şu halde insanın kaderi de mevcudiyeti gibi, mevcudiyeti de kaderi gibi üç ayrı kısma ayrılır: bir tanesinin varlığı muhakkaktır ve doğumla ölüm onun hudutlarını teşkil eder, diğer ikisinin varlığı mümkündür ve bu hudutların ötesine uzanırlar. Şu halde insanın bu dünyadaki kaderi meselesi, insan kaderi sorusunu bütünlüğü ile kuşatamaz; bu ilk sorunun ötesinden diğer ikisi yükselir: insan bu dünyada görünmeden önce var oldu mu, var olduysa, bu önceki hayatta kaderi ne idi? İnsan ölümden sonra yaşıyacak mıdır? Yaşıyacaksa bu sonraki hayatta kaderi ne olacaktır?

Bu son iki soru, efendiler, din ilminin konusunu teşkil eder; ilk soru ise tam mânasiyle ahlâk ilminin konusunu teşkil etmektedir; esa-

sen, bu üç sorunun çözümü de, kendilerini göğsünde bulmuş olduğumuz sorunun, bütünüyle insan kaderi sorusunun hallinden çıkar.

İşte efendiler, insan kaderi sorusunun unsurları bunlardır. İmdi, halledilmesi gereken bu üç meseleden iki tanesi, sarih olarak, üçüncünün önceden halledilmiş olmasını farzettirir. İnsanın bu hayattan önce var olup olmadığını ve bu hayattan sonra da var olup olmayacağını bilebilmek için, söylemiş olduğum gibi efendiler, incelenecek ancak iki vakıa vardır: birinci derecede, insanın mahiyeti, ikinci derecede de insanın bu dünyadaki kaderi. Gayet sadıkane bir şekilde tahlil edildiği takdirde insanın mahiyeti meselesinin soruyu halle kifayet ettiğini ve bu hal şeklinin de müsbet bir hal şekli olduğunu kabul edelim: geriye, biri fiilî hayattan önce, diğeri sonra olan bu iki hayatta, insan kaderinin ne olduğunu tâyin etmek kalıyor. İmdi, kaderimizin bizden gizlemekte olan bu iki parçasının esrarına nüfuz edebilmek için, ancak tek bir çare olduğu açıktır; bu da, kendisinden bir bilgi edinebileceğimiz parçanın incelenmesidir, yani insanın bu dünyada tamamladığı kaderin incelenmesi. Eğer insan yaşamakta olduğu hayattan önce var olmuş ise ve ondan sonra da var olacaksa, insanın bu dünyada tamamladığı kaderin hâkiki başlangıcı ve hâkiki sonu eksik olmak zorundadır. Elde edilecek olan ve fiilî hayatın, varlığını farzettirmekte olduğu başlangıç ve gene elde edilecek olan ve

fiilî hayatın varlığını farzettirmekte olduğu sonuç, aranılmakta olan önceki ve sonraki kaderler olacaktır. Böylece, insanın mahiyetinin, önceki ve sonraki hayatı açıklamak için yeteceği kabul edilse dahi, bu iki hayatta insan kaderinin ne olduğu meselesi daima insanın bu hayattaki kaderinin ne olduğunun bilinmesini önceden farz ettirecektir. Şu halde, eğer insanın mahiyeti meselesi, kendi başına önceki ve sonraki hayat meselelerini aydınlatmıyorsa ve eğer bunu çözmek için insanın bu dünyadaki kaderinin ne olduğu meselesinden yardım istemesi gerekiyorsa, böyle bir farzı en kuvvetli sebebe dayanarak yapıyor demektir. Şu halde, her şekilde, dini soru ve içindeki iki mesele ahlâki sorunun hallini, veya insanın bu dünyadaki kaderinin ne olduğunun bilinmesini önceden farz ettirmektedir. Şu halde dinî soru araştırmalarımızdaki meşru sıraya göre, ancak ahlâki sorudan sonra ele alınabilir.

Şimdi efendiler, dünyada gerçekleştirdiği kader insanın bütün kaderini teşkil edemiyorsa, bu kaderin bugünkü hayatın sınırları dışında kendisini açıklayabilecek olan bir başlangıcı ve sonu yoksa, bundan şu netice çıkar: araştırmalar ahlâki sorunun sınırları arasına sıkıştırıldı-ça ve bu araştırmalar dinî soruya doğru genişletilmedikçe, değil sadece insanın bütün kaderi hakkında, fakat hattâ insanın bugünkü kaderi hakkında da, hakiki bir anlayışa sahip olmak mümkün değildir. Netice itibariyle, ah-

lâki sorunun hallini önceden farz ettiren bütün meseleler, keza dinî sorunun da hallini önceden farz ettirirler. Bu sıfatladır ki efendiler, tabiî hukuku, siyasi hukuku, ve milletler hukukunu ben dinî soruya bağlamış bulunuyorum. Hiç şüphesiz bu üç ilmin insanın bu hayat dışındaki kaderiyle doğrudan doğruya hiçbir ilgisi yoktur; insanın yeryüzündeki kaderi kendilerine verilmesini gerektirdikleri tek veridir. Fakat böyle bir verimiz olduğu söylenebilir mi; insanın yeryüzündeki kaderi hakkında, ne olduğu bilinmezse, başlangıç ve sonucundan tecrid edilirse, birini takibedip diğerini hazırlıyarak, geçmişteki kaderi ile gelecekteki kaderi arasında, kendi yerinde görülmezse, tam bir anlayış edinmek mümkün müdür? Hayır efendiler, dinsiz bir ahlâk bilgisi yoktur; bilgiye dayanmıyan bir ahlâktan da ne olursa olsun bir tabiî hukuk, bir siyasi hukuk, bir milletler hukuku çıkarılamaz. Bu yüzden, bu üç meseleden doğmuş olan bütün büyük doktrinler, saltanatı altında dünyaya gelmiş oldukları dinî fikirlerin damgasını taşırlar; hiçbir dinde yoktur ki, bu meseleler hakkında insanlığın fikirlerine bir şekil vermiş olmasın. Şu halde, dinî meselenin incelenmesi, araştırmalarımızda diğer meselelerin incelenmesinden daha önce gelecektir: ortya koyduğumuz bütün soruların sıralanışında aklın ona ayırmış olduğu yer burasıdır.

Demek ki efendiler, insanın kaderi meselesi, bizi nev'in kaderi meselesine sevk eder. Din-

ler tarihi bu iki mesele arasındaki yakın bağılı-  
lığa şahitlik eder. İki sorunun hallinde bunları,  
sanki insan düşüncesinde, biri diğeri olmadan  
yürüyemezmiş gibi, daima birlikte görüyoruz.  
Bu büyük tecrübenin yanı başında bizim  
kendi tecrübemiz de gösteriyor ki, kendi  
üzerimizde dahi, bir uzvunu teşkil etmekte ol-  
duğumuz bu nev'i hayal etmeden, bu nev'in  
nereden gelip nereye gitmekte olduğunu, esasını  
fasılasız şekilde değiştirmekte olan devrimlerin  
onu nereye doğru sevketmekte olduğunu, niha-  
yet bu yeryüzünde oynamakta olduğu uzun  
dramın mânası ve düğüm noktasının ne olduğu-  
nu sormaksızın, uzun müddet düşünemeyiz. Bu  
müstesna endişenin hattâ pek az incelmış zo-  
kâlarda dahi uyandığını ve böylece nev'in ka-  
deri meselesinin ferdin kaderi meselesinden  
—ki bu sonuncunun arkasında ısrarla belirir—  
daha az insani olmadığını göstermiştim. Biz  
efendiler, bu kadar tabii olan bir ortaklığı boz-  
mayacağız ve araştırmalarımız insanlık endişe-  
lerinin gidebildiği kadar uzağa gidecektir. Şu  
halde nev'in kaderi meselesi de kendi bakımın-  
dan bizi meşgul edecektir; yalnız derin bilgi  
edinme (erudition) yoluyla yapılabilecek şey  
işte budur ve bu da tecrübe edilmiştir. Fakat  
efendiler, bu tarihî unsurlar arasında mesele-  
nin halli için, sadece faydalı değil, belki de el-  
zem olanıyan bir tekin dahi bulunmamasına  
rağmen, yalnız başına bunların bir hal sureti  
verebileceklerini sanmıyorum. Biz benzerleri-



mizin hareketlerini nasıl anlıyoruz? Kendi hakkımızdaki bilgimiz sayesinde: bizde faaliyette bulunan âmiller, onlarda faaliyette bulunan âmilleri açıklar; bizim davranışımızın sırrı, onların davranışlarındaki muammayı çözer; kendi kendimizi daha iyi tanıdıkça da bu açıklama daha tam olur; bu bilgi olmadıkça da, onların davranışları bizim için, ne olduğu anlaşılmaz bir seyir olarak kalacaktır. Tarih anlayışı da aynı kanuna tâbidir. İnsan insanlığın bir unsuru olduğu için, beşeriyeti harekete geçirebilecek bütün âmillere sahip bulunur. İnsanın gayesi bütün bu âmillerin sonucu olduğundan, insan bu gayeyi bütünlüğü ile insanlığa, onu teşkil etmekte olan cemiyetlerden her birine de, olduğu gibi, kabul ettirir. Başka deyişle, bir toplumun hayatı kendisini teşkil etmekte olan fertlerin, kendi gayelerine varabilmek için yaptıkları çırpınışlardan başka bir şey değildir, insanlığın hayatı da, bu çırpınışların birbirlerini takibetmelerinden başka bir şey değildir. Şu halde, bu çırpınışlardan her birinin mahiyet ve sonuçlarını anlayabilmek için, bunların hedefi olan insanın ve toplumun gayelerini tanımak lâzımdır. Zira cemiyetlerin, hiçbir zaman tam mânasiyle elde edemedi, durmadan arzuladıkları bu total gayeden haberimiz olmazsa, ne cemiyetlerin teşebbüslerinin mâna ve vüsatini fark edebilir ne de elde edilmiş olan sonuçların kıymetlerinin daha küçük veya daha büyük olduğunu takdir edebilirsiniz. Bu takdirde de her

milletin tarihini, bu büyük milletin, insanlığın büyük işinde sarf ettiği emeği keşfetmeden okuyacaksınız demektir. Bu büyük işin unsurlarından her birinin kıymet ve mahiyetini bilmezseniz, bu işin bugüne kadar kendisine tâbi olarak faaliyette bulunmuş olduğu kanunu nasıl elde edebilirsiniz? Bu işin geçmişe de tâbi bulunduğu kanunun ne olduğunu bilmezseniz, gelecekte kendisine tâbi olarak devam edeceği kanunu nasıl çıkarabilirsiniz? Nihayet bu ilerleyişin genel ve total kanununa, araştırmakta olduğumuz insanlık kanununa nasıl yükselebilirsiniz; ki bu kanun bizzat münakaşa etmekte olduğumuz meselenin, nev'in kaderi meselesinin çözümünü teşkil etmektedir! Şu halde gün ışığından daha aşikâr olan bir şey vardır: sade erudition yolu ile elde edilen tarih vakaları, insanlığın kaderi problemini çözmek için kâfi değildir; insanın ve toplumun gayesi üzerinde derin derin düşünülmeyişi takdirde bu vakalar anahtarları bulunmamış olan hiyoroglifler olarak kalırlar; nihayet böylece tarih felsefesinin halledeceği obje olan soru diğer bütün önceki soruların evvelden halledilmiş olmasını gerektirir, ve araştırmalarımızın meşru sırasında ancak onlardan sonra yer yer alabilir.

Şimdiki halde efendiler, bizi meşgul etmekte olan büyük soruya sıkı sıkıya bağlı ancak tek bir mesele görüyorum; bu, konturlarını çizmekte olduğumuz binanın çatısı demek olan teolojik meseledir. Aklın aynı kanunu, za-

man zaman ferde, cemiyete, veya nev'e tatbik olundukta, insana şunu anlatır ki, fertler, cemiyetler ve nev'i, bir gaye için bu yeryüzünde bulunmaktadırlar; bu kanun kâinata tatbik edildikte — ki insanlık kâinatın sinesinde bir hâdiseden başka bir şey değildir — insana bu kâinatın da bir gayesi olduğunu anlatır; nasıl bir bütünün parçası bu bütünle zıt olamazsa, insanlığın gayesi de bu total gaye ile aynı hedefe gitmek, onun bir unsuru olmak zorundadır ve netice itibariyle onda sebebini ve izahını bulmak zorundadır. Böylece mukavemet edilmez bir yürüyüşle, düşünce fertten cemiyete, cemiyetten insanlığa, insanlıktan kâinata doğru yükselmektedir. Düşünce ancak burada durabilir, zira kendisine azap vermekte olan muammanın son çözümüne, mânasını araştırmakta olduğu hâdiselerin son sebebine ancak burada raslar. Fakat yanılıyorum efendiler, düşünce çok daha uzağa gider ve gitmek zorundadır da. Kâinat nizamının kendisi bir kanundur, en üstün kanun; bu doğru, bütün diğer kanunları hulâsa eden ve bütün hâdiselerin son sebeplerini içinde taşıyan bir kanun; fakat bu varlık (ontolojik) nizamda gene bir vakadan başka bir şey değildir ve kendisini tasavvur etmiş bulunan ve nihayet gerçekleştirmiş olan (intelligent) bir varlığın mevcudiyetini farz ettirir. Başka deyişle, kâinat nizamı, aynı zamanda düşünce ve eser olan âlemşümül bir işçinin varlığını farz ettirir. Şu halde insan zekâsı Allaha

kadar gider ve nihayet orda rahatlar, zira bu uçsuz bucaksız nehrin kaynağını ancak orda bulur ve insan aklını idare etmekte olan prensiplerin şaşmaz mantığı onu buraya kadar yükselmek zorunda bırakır. Allah bulununca kâinatın manzarası değişir: nizam tanrılık olur ve âlemsümül kanunun bin bir dalı, tanrı irade ve hikmetinin bin bir kararı halini alır. İnsan ruhu değişmez bir kaderin hâkimiyetinden sevinçle kaçarak, büyük bir memnuniyetle, Allahın iyilik ve âdillğine sığınır; yaratanın yaratılanla babaca münasebeti, kanunla ona tâbi olanın sert münasebetlerinin yerini alır; insan nev'inin kaderinin, kâinatın total kaderinde oynadığı rolün ne olduğunu bilmek demek olan en üstün ve en son mesele, daha teselli verici şekillere bürünerek, Allahın yani en yüksek derecede âdil ve iyi varlığın, insan, yani kudret bakımından zayıf, fakat zekâ vergisi bakımından Allaha benzer olan ve diğer her şeye üstün bulunan varlık hakkındaki, niyetlerinin ne olduğunu bilmek şeklini alır. İmdi, birincide olduğu gibi bu son şekil altında da, teolojik soru, şimdiye kadar dikkat nazarına almış olduğumuz bütün soruları ve hattâ ucu bucağı olmıyan insan kaderi sorusuna çekmekte olduğu daha başka soruları da önceden farz ettirmektedir. Filhakika, insan nev'i kaderinin, kâinatın total kaderinde oynamakta olduğu role nüfuz edebilmek için, insanların kendisine doğru gitmekte olduğu gaye ile, fizik dünyanın, müşa-

hede edebildiğimiz kısmının, meyleder görüldüğü gayeden, aynı zamanda hareket etmek gerekir. Şu halde, fizikî dünya hakkındaki bilgi, meseleye bir unsur olarak girmektedir; insan ve insanlık hakkındaki bilginin yanında yer almaktadır; bu iki bilgi, Allah hakkındaki bilginin, veya aynı şey demek olan nizam ve bütün varlıkların genel hedefleri hakkındaki bilginin iki verisi halini almaktadır. Ancak bu geniş bilginin içinde ve fizikî nizamla ahlâkî nizamın mukayesesiyledir ki, bu iki nizamdan birinin diğerine olan üstünlüğü ve dolayısıyla diğerinin ona olan tabiiyeti meselesi meydana konur ve hal edilebilir; işte buradadır ki, insan aklı zaman zaman insanı ve tabiatı, terazisine vurarak şu noktada bir karara varmağa davet edilir: tabiat mı insan için yaratılmıştır, yoksa insan mı tabiatın bir parçasından başka bir şey değildir; tabiat bizim kaderimizin dramı için hazırlanmış bir sahne midir, yoksa biz mi, binlerce başka insanlarla birlikte, derinliği ve kıyıları, kaynağı ve akış istikameti bizce bilinmeyen bir nehrin ceryanına kapılmış birer damla sudan başka bir şey değiliz? Yüce ve heybetli soru, ve bu Allahın düşüncesinin de meselesidir ve bu sorunun isteği de en azdan bu düşüncenin muammasına nüfuz etmektir; bu, yaradının uluhiyeti hakkında mümkün olabilen her türlü bilgiyi elde etmek için yaradılışın bize verebildiği bütün mutaları çıkarmağa bizi sevk eden sorudur; bütün diğerlerine üstün olarak

ve bütün diğerlerini hulâsa ederek, hemen hemen daima onlardan daha önce vaz edilmiş ve münakaşa edilmiş olmasına rağmen, ancak diğerlerinin çözümlerinin toplamının ışığı altında halledilebileceğinden, bilginin meşru nizamında ancak onlardan sonra ele alınmak zorunda bulunan soru.

İşte efendiler, genel olarak insan kaderi sorusunun kuşatmakta olduğu meseleler ve bunların ele alınmaları ve halledilmeleri için gereken sıra böyledir. Görüyorsunuz ki bu meseleler hiç de müstakil ve münferit değildir, fakat birbirlerine bağlıdırlar ve nasıl bir ağacın dalları en küçüğünden en büyüğüne kadar, kendilerini besliyen ve destekliyen gövdeye doğrudan doğruya veya vasıtalı olarak bağlanmış bulunuyorlarsa, öyle bir sistem teşkil etmektedirler. Gözden geçirmiş olduğumuz meselelerin müşterek gövdesini teşkil eden mesele, insanın fiilî ömründeki kaderinin teşkil ettiği özel meseledir: uzaktan veya yakından, doğrudan doğruya veya vasıtalı olarak, diğer hepsi buna bağlanmaktadır, hepsi onun çözümünü icabettirirler. Şu halde efendiler, ilmin ilk olarak çözümüne gayret etmek zorunda olduğu mesele işte budur. Bu yüzden de araştırmalarımızın ilk objesi o olacaktır; ve geniş bir mevzu olduğu için de, derslerimizin bu ilk senesinin konusunu o teşkil edecektir. Şu halde önce çizmiş bulunduğumuz sistemin

bütününü unutalım; bu bütünün teşkil etmekte olan bütün soruları unutalım ve dikkatimizi tamamiyle ahlâk sorusu, bundan böyle bizi meşgul edecek olan yegâne soru üzerinde toplayalım.

Bu meseleyi ele almakla efendiler, bu derslere hâkim olan fikre bağlı kalmış olacağız. Önce, hemen de her şeyden önce onun mânasını en mükemmel şekilde anlamağa çalışacağız; sonra mevcut yolları inceliyeceğiz ve onu halletmek için takibedilmesi icabeden metodu tâyin edeceğiz; nihayet hedef tâyin edilmiş, yol çizilmiş olarak yürüyeceğiz.

Münakaşa edilmeğe başlanıldığından beri ahlâki probleme üç büyük şekil verilmiştir. Birincisi, meseleyi benim de ortaya koymuş bulunduğum şekildir, insanın bu dünyadaki kadri nedir? İkincisi, Yunan mekteplerinde hâkim olmuş bulunan şekildir ve antik şekil diye isimlendirilebilir: insan için hakiki veya en yüksek iyi hangisidir? Nihayet üçüncü şekil ki zamanımızda diğerlerine galebe etmiş ve ahlâk meselesinin avami şekli olmuş bulunmaktadır: İnsanın vazifeleri nelerdir veya insanın davranışına hâkim olacak kaide hangisidir? Bu üç soru da aynı meseleyi ihtiva etmekte olmalarına rağmen ben şunu birkaç kelime ile göstereceğim: meseleyi bu üç şekil altından kurtarmakla ilk hedefime, onun hakiki mânasını tesbit etmek demek olan ilk hedefime ulaşmış olacağım.

Şüphesiz ki efendiler, bizim için her şey müsavi olsaydı, başka türlü davranmadansa böyle davranmış olmamızın hiçbir sebebi olmazdı, neticede de davranışımızın bir sebebi bulunmazdı. Devranmak istemektir; başka türlü davranmaktansa böyle davranmak tercih etmek demektir; ve eğer tabiatımız, bizim için iyi hiçbir şey, tercih edilecek hiçbir şey bulunmayacak şekilde yaratılmış olsaydı, hiçbir şeyi istiyemez, hiçbir şeyi tercih edemezdik. Elbette tabiatımız için 'iyi' mevcut bulunduğundan davranır, tabiatımız için 'iyi' ve 'kötü' var olduğundan tercihte bulunuruz; ve eğer bazı şeyleri yapmak 'iyi' ve bazı şeyleri yapmak 'kötü' ise, bu da aynı sebep yüzündendir. Bu yüzden efendiler, insan için 'iyi' var olduğundan, insanın yapmasının doğru olduğu şeyin ne olduğunu sormanın lüzumsuzluğunu ve bunu öğrenmenin tek yolunun, bu 'iyi' nin nede bulunduğunu tâyin etmek olduğunu görüyorsunuz. Şu halde, bir ahlâkın veya davranışlarımızın mümkün bir kaidesinin bulunup bulunmadığını bilmek, vazıh olarak, bizim için bir 'iyi' ve bir 'kötü' nün bulunup bulunmadığını bilmekle aynı şeydir; bu ahlâk ve bu kaidenin ne olduğunu bilmek meselesi de, bizim için 'iyi' ve 'kötü' nün nede bulunduğunu bilmekle tamamiyle aynı şeydir. Bu son iki mesele, şu halde ayrı iki şekil altında tek ve aynı sorudan başka bir şey değildir. Yalnız, insan için iyi ve kötünün nede olduğu sorulduğunda, mesele daha derin bir



şekilde ortaya atılmış oluyor: zira kaide netice, 'iyi' de sebeb olduğundan, kaideyi kurabilmek için en önce 'iyi' nin nede bulunduğunu tâyin etmek lâzımdır.

Şimdi de efendiler, şeylerin bize hangi bakımdan 'iyi' veya 'kötü' görüldüğünü araştırmak isterseniz veya idrakimizin onları bu şekilde vasıflandırmakla kastettiği şeyi araştırmak isterseniz şunu göreceksiniz: **iyi ve kötü nede bulunur?** sorusu, **Bu dünyadaki kaderimiz nedir?** sorusuyla aynıdır.

Gerçekten efendiler, seçmeyi uygun bulduğumuz hal ne olursa olsun, içinde bulunmayı uygun gördüğümüz vaziyet ne olursa olsun, daima şunu göreceksiniz: eğer bir şeye 'iyi' ve diğer bir şeye 'kötü' diyorsanız, tabiatımıza uygun olan, kaderi ile ahenk halinde bulunmakta, tabiatımıza uygun olmıyan ise gayesi ile zıddiyet halinde bulunmaktadır. Kaba bir misal size düşüncemi anlatacaktır.

Eğer efendiler, açlık denen muayyen bir isteği ve susuzluk denen bir diğerini hissedecek şekilde organize edilmiş bulunmasaydık (bu isteklerin tatminine yarıyan her şeye karşı kayıtsız olacağımız doğru değil midir? Eğer bu istekler bizde bulunmasaydı, ekmeğin ve suyun bizim tarafımızdan ne iyi, ne de kötü sayılabilecekleri doğru değil midir? Bu istekler bulunmasaydı, içme ve yeme hareketlerini 'iyi' olarak vasıflandırılabilir miydik, elimizde bunları yerine getirmek için bir sebep bulunabilir miydi?

**Asla.** Ekmeğin, suyun 'iyi' oluşunun nihai sebebi, içme ve yeme hareketlerini vasıflandırışımızın son sebebi, şu halde bizim tabiatımızın yapısında ve kaderiyle bu şeyler ve bu hareketler arasındaki uygunluktur; başka deyişle, varlığımızın muayyen temayüllerini tatmin, böylece de kaderimizin gerçekleştirilmesine yardım etmek hassasıdır ki onların 'iyi' oluşlarını meydana getirir, ve sadece bu hassaları meydana getirir. Bizden bu iki isteği kaldırırsanız, bu hareketler, bu şeyler bizim için tamamiyle ehemmiyetsiz şeyler olacaktır; bizim için hiçbir hususiyetleri bulunmayacaktır. Fakat bu aynı hipoteze göre, eğer bu iki istekle mücehhez bir varlık biliyorsak, ekmeğe ve suya, içme ve yeme hareketlerinin bizim için tamamen mânasız olmasına rağmen, bu şeyler ve bu hareketlerin bu varlık için de 'iyi' olmadığına hükmedecek değiliz ve onun bakımından bunları 'iyi' olarak vasıflandıracğız.

Bu vaziyette, doğru olan efendiler, hepsi için de doğrudur ve bu kaba misal insan için, iyinin mevcudiyetini temin eden şeyi, herhangi bir varlık için 'iyi' ve 'kötü' nün varlığını yapan şeyi bize açıklamaktadır. Bir varlık için 'iyi' ve 'kötü'nün mevcudiyetini sağlayan şey, o varlığın Allahtan belirli bir mahiyet almış bulunmasıdır ve bu mahiyetle beraber, bu mahiyetin neticesi olan ve kendisine doğru yöneldiğı belirli bir kader almış olmasıdır. Bu kaderin gerçekleştirilmesi; işte bu varlık için — en üstün

demiyorum — fakat biricik ‘iyi’, bu kaderin gerçekleştirilmemesi, işte insan için biricik ‘kötü’. Bir varlık için ‘iyi’ olan her şey ancak bu biricik ‘iyi’nin gerçekleştirilmesine iştiraki dolayısıyla ‘iyi’dir; ‘kötü’ olan her şey, bu biricik ‘iyi’nin meydana gelmesine iştiraki bakımından ‘kötü’dür. Şu halde bir varlık için ‘iyi’ ve ‘kötü’ olanı tâyin edebilmek için, en önce bu üstün ‘iyi’nin ve bu ‘kötü’nün nede olduğunu belirtmek lâzımdır; yani efendiler, en önce bu varlığın gayesinin ne olduğunu, kaderinin ne olduğunu tâyin etmek lâzımdır. Bundan da şunun çıktığı görülür. İnsan için ‘iyi’ ve ‘kötü’nün nede bulunduğu, insan için hakiki üstün iyi’nin ne olduğu meselesi, şu meseleyle tamamiyle aynıdır: bu dünyada insanın kaderi nedir? Yalnız, aynı sorunun bu iki şeklinden daha derin olanı ikinci şekildir: zira insan için ‘iyi’ olanı tâyin edebilmek için, insanın bu dünyadaki gayesini tanımak lâzımdır, nasıl ki, insanın neyi yapmak zorunda olduğunu tâyin, böylece insanın tavrı hareket kaidesini tesbit edebilmek için de, iyi’nin ne olduğunu bilmek gerektiği görülmüştü.

Şu halde efendiler, görüyorsunuz ki, bu sonuncu tahlildeki soru da, biraz önce işaret etmiş bulunduğumuz üç meselede ifade edilmiş olan aynı sorudur; fakat bunlar çeşitli derinlik derecelerinde ortaya konulmuş görünüyor. İmdi bu mesele önceden hangi şekil altında vaz edilmiş olursa olsun, bunu çözebilmek için da-

ima en derin olan şekle, hakiki güçlüğü açıkça ortaya koyan şekle irca etmek gerekir. Şu halde, sorunun hakiki şekli, ilmî şekli işte odur: biz de onu bu şekil altında vazetmiş bulunuyoruz.

Sorunun özü tesbit edilmiş olduğundan, onu çözmek için tutulacak yola geliyoruz:

Çözüme erişmek için efendiler, önümüzde iki yol vardır: biri, meselenin hallini insan tabiatında aramak, diğeri de onu gözümüzün altında bulunan insan hayatının temasında aramaktır. İmdi, diyorum ki, bu iki yoldan sonuncusu vasıtalıdır, tereddütlerle doludur ve insan kaderinin ne olduğunu bilebilmek için aynı zamanda kısa ve emniyetli tek yol, insan tabiatını teşkil etmekte olan prensiplerin doğru bir tahliline başvurmaktır.

Bununla beraber ilk bakışta bu iki metottan daha tabii görüneni sonuncusu değildir: bu yüzdendir ki çoğu zaman tutulan yol bu olmamıştır; görünüşte gayet kuvvetli bir sebebe dayanan, ve metodu desteklemek için yapılan fakat metodun pratikteki zorluklarını hiç hesaba katmayan bir mülâhaza yüzünden, genel olarak diğeri tercih edilmiştir.

Bir varlığın kendi gayesini seçebilmesi kendi elinde değildir: bu gayeyi tabiat ona kabul ettirmiştir, onu değiştiremez ve zorunlu olarak ona doğru yönelir. İnsan ne diğer varlıklardan daha ziyade tabiatını değiştirebilmek kudretindedir, ne de bu tabiat bir diğerinden daha

ziyade kendi prensiplerine sadakatsizlik edebilmek kudretindedir. Şu halde insan kaderine doğru hâkim olunamaz bir şekilde yönelmek zorundadır; şu halde insanın hakiki kaderini tanıyabilmek için, insanın nereye doğru gittiğini tesbit etmek yetişir. İşte kıyas efendiler; öncülleri doğrudur; fakt bu kıyasın neticesini kabule imkân vermiyen iki keyfiyete dikkatedilmiyor: birincisi şudur; insan zekâ sahibidir ve hürdür; ikincisi, insanın gayesi pratikte birtakım özel gayeler topluluğuna, insan tabiatının bu gayeye doğru hareketi de cüz'i ve değişik bir temayüller topluluğuna döner. Bu iki keyfiyet olmazsa, insanın gayesini insani şeylerin temasında bulacağını iddia eden metod bir netice verebilir; fakat bu iki keyfiyet onu kör eder ve kudretsiz bırakır, bunu şimdi anlıyacaksınız:

İnsan tabiatının, kendileri vastasıyle meylini belli ettiği ve meylettği şeye doğru yöneldiği ana temayüller, hiç de çok değildir; bu temayüller şuurun hariminde — ki orada iradeye tesir ve davranışı tâyin ederler — doğru-dan doğruya incelendikleri vakit, onları birbirlerinden ayırdetmek ve hep beraberce yöneldikleri son ve topyekûn gayeyi anlamak kolaydır. Fakat kaynağında gayet basit olan bu davranışlar, dış şeylere rasladıkça parçalanır ve sonsuz bir çeşitli takipler çokluğu halinde ayrılır. Filhakika bizi çevirmekte olan dünya, tabiatımızın her ihtirasına çeşitli bir gayeler sonsuzluğu halinde gö-

rünür, ihtiras da şuurda aynı kalmasına rağmen, dışarda bağlandığı bu gayelerin çeşitliliği yüzünden, kendisini bin şekilde değiştiren ve onu bir seyirci için, birbirinden farklı, çeşitli bir ihtiraslar topluluğu haline koyan, sonsuz bir şekil değişikliğine uğrar. Bunda yalnız seyirci değil, aktör bile yanılır: her insan takibetmekte olduğu cüz'i (iyi) ile meşgul bulunarak, kendisini bu hayra doğru yönelten ihtirası, komşusunda başka bir gayeye doğru yönelmiş bulunan ihtirastan daha başka olarak kabul eder; böylece içerde herkes için son derece basit olan insan tabiatının meyli, dışarda, bir bakıma bir kıyıdaki kum tanelerine benzer bir istikametler ve takipler çeşitliliği şeklinde çevrilebilir.

Dahası var efendiler, dış tesirler tabiatımızın gayesini böyle binlerce parça halinde kırdığı sırada, tabiatımız zeki ve hür olduğu için, bütünü parça için terk eder, her fert de, sadece bu parçalardan birkaçına bağlanır ve kalanların hepsini unutmuş gibi görünür. Gerçekten, gayemizin dışarda bölündüğü bu cüz'i gayeler topluluğu arasında, tecrübe gösteriyor ki, insan bir seçme yapıyor ve bu seçim fertten ferde sonsuz bir şekilde değişiyor, çoğu da tabiatının en yüksek alâkalarını âdilerine kurban ederek garip bir şekilde seçiyor. İnsanın gayesini bütün genişliği ile kavrayan ve bu gayenin bütünüyle gerçekleşmesine uğraşan, o da şayet varsa, pek az insan vardır. Hemen herkes tek bir ihtirasın hükmü altındadır; sadece bir (iyi) ile meşgul

dür; ve bütün gayretleri, bütün faaliyetleri, bütün hayatları ancak bir ihtirasın hizmetinde, bu (iyi) nin elde edilmesi uğrunda erir gider. Sonra efendiler, insan düşünce ve faaliyetini işgal etmeğe gerçekten âlyık olan şey hakkındaki bu sonsuz his çeşitliliği de buradan doğar. Böylece denebilirki her ferdin bu noktada özel bir fikri vardır, her zümrenin keza. Bu büyük şehrin içindeki binlerce insana göz gezdiriniz, birini heyecanlandıran, onu tamamiyle işgal eden şeyin, diğer birine ne kadar az ehemmiyetli görüldüğünü, nasıl hiç gibi geldiğini görmekle hayretler içinde kalacaksınız. Şu halde değil yalnız içerde tamamiyle yalın olan insanın gayesi dışarda birtakım özel gayeler kalabalığı halinde parçalanır, fakat herkes için müşterek olan bir takdir yerine, bu gayeler arasında insan hürriyetinin değişik ve kendine has seçmeleri yüzünden, ne kadar fert varsa o kadar da gaye varmış gibi, her birimizin de kendine has bir gayesi varmış gibi görünür.

Bunlar efendiler, size söylediğim gibi, insanın gayesini insan faaliyetlerinin temasından çıkarmak istiyen metodu âciz bırakan iki keyfiyettir. Şüphesiz bu metod, tabiatımızın esas temayüllerinin teşkil etmekte olduğu küçük miktarın dışarda, kendilerinde parçalandığı değişik istikametler kalabalığında, onlar gibi tabiatımızın esas meylinin ifadesi, karşılığı farz edilirse haklıdır. Gerçekten her şey bu temayüllerden çıkar, bunlar da esaslı tek bir temayü-

lün yani tabiatımızı gayesine doğru sürükliyen temayülün çeşitli ifadelerinden başka bir şey değildir. Fakat kim, derhal, biri doğrudan doğruya ve küçük bir işaretler topluluğundan meydana gelme, diğeri uzun ve bir işaretler kalabalığını taşıyan bu iki tercümeden, her ikisi de aynı şekilde gözümüzün önünde iken, birinciye bırakıp da ikinciye ele almadaki saçmalığı fark etmez? Nihayet kim, insanın gayesinin bu sonuçlar vasıtasıyla okunabilmesinin ancak bunların, dış hayatın bütün değişik istikametlerinin içinden çıktıkları az miktardaki iç temayüllere irca edilmesi şartıyla mümkün olabileceğini, böylece neticeyi elde etmemek korkusuyla, tercih edilmiş bulunan metodun, ahlâk probleminin çözümünü, reddedilmiş bulunan metoda sormak zorunda olduğunu anlamaz.

Gerçekten de efendiler, şuna dikkat buyurunuz: hemen hemen mümkün olmıyan bir doğrulukla, insanların yeryüzünde takibetmekte oldukları gayeleri bir araya toplamağa muvaffak olsanız da, ancak özel gayelerden bir miktarını elde etmiş olursunuz, size de, bu sonsuz listeyi kısmak ve bütün bu parça gayelerin hepsinden, değişkenlerinden başka bir şey olmadıkları esas gayelerin teşkil ettiği ufak miktarı elde etmek kalır. İmdi, bu indüksiyon ancak bir şartla mümkündür, insan davranışlarının saiklerini ve insan tabiatının prensiplerini inceliyebilmek için, insanların dış davranışlarını bir tarafa bırakmakla gerçekten, bütün bu değişik



davranışlar, dışarda değil, içerde birleşirler. Dışarda takibedilen hedefler çeşitli ve davranışlar farklıdır; orada bunları aynileştirmemize imkân verecek hiçbir şey bulamazsınız. Fakat bu farklı davranışlar, içerde aynı bir ihtiras-tan, tabiatımızın aynı bir prensipinden mülhem olabilirler, o suretle ki, dış hedeflerin başkalığına rağmen, sadece bir tek ve aynı gayeleri vardır. Böylece görünüşte en farklı olan davranışlar dahi aynı olabilirler. Fakat bu aynilikler nerede meydana çıkar? Bu aynilikler kendilerini teşkil etmekte olan şeylerde yani tabiatımızın prensiplerinde kendilerini gösterirler. Şu halde, iki davranışın ayniliği veya farklılığı hakkında ancak bu davranışları kendisinden çıkardığımızı iddia ettiğimiz vakıa yani onları tâyin etmiş bulunan âmil hakkında bilgi edinmeden bir fikir yürütemezsiniz. Mademki bulması gereken şeyi önceden farz ettirtmektedir, şu halde bu metot bir fâsit dairedir. Bu o kadar doğrudur ki, kesin olarak aynı gibi görünmekte devam etmesine rağmen, bir hareket, birbirine tamamiyle zıt olan iki saik tarafından meydana getirilmiş olabilir. La Rochefoucauld'nun özdeyişleri bunun en göze çarpan delilidir. Mümkün olabilen bütün davranışları ele alın, bizatihi olarak veya bunları temaşa edene göründükleri şekilde ele alın, La Rochefoucauld şunu ispatı vazife ediniyor: hiçbir davranış yoktur ki, — en asıl gibi görünenleri dahi — egoist bir âmille izah edilmesin; gerçekten, böyle

bir âmille yapılmış olmıyan tek bir hareket yoktur. Fakat buradan davranışların hiçbir zaman bir menfaat gütmıyen âmiller tarafından meydana getirilemiyeceği neticesi çıkmıyor mu? Hiçbir şekilde; bu davranışlar bazan menfaat gütmıyen bir âmil tarafından, bazan egoist bir âmil tarafından meydana getirilirler. Muayyen bir vaziyette bu ikisinden hangisi olduğu nasıl bilinebilir? Bunu size bizzat bu davranışlar öğretemezler: bu, onları gerçekleştiren şuurun sırrıdır. Şu halde, insan davranışlarını tetkikle yetinerek, ne onları tâyin eden âmiller bakımından, ne de neticede insan gidişinin hakiki gayeleri hakkında bir bilgiye erişmek mümkün olabilir: insanın davranışları ne kadar kolaylıkla en değişik tefsirlere müsait görünüyorsa aynı hoş görürlükle birbirlerine en zıt olan sistemleri de haklı gösterebilirler. Şu halde, insanın kaderi sorusunu, insanın davranışlarının temasından çıkarmak imkânsızdır. Şu halde bu kaderin belirtisini başka bir yerde araştırmak gerekir: onu açık ve belirli harflerle yazılı olduğu yerde, yani insan tabiatını meydana getiren prensiplerde araştırmak lâzımdır.





# *Diinya Edebiyatından Tercümeler*

FRANSIZ KLÂSİKLERİNDEN BAZILARI:

|                                                                      |                                | <u>Fiatı</u> |
|----------------------------------------------------------------------|--------------------------------|--------------|
| Goncourt                                                             | { Germinie Lacerteux           |              |
| Kardeşler                                                            | { Ziya Osman Saba              | 210          |
| Malebranche                                                          | Hakikatın Araştırılması I      |              |
|                                                                      | M. Katırcioğlu                 | 160          |
| Malebranche                                                          | Hakikatın Araştırılması II     |              |
|                                                                      | M. Katırcioğlu                 | 220          |
| Malebranche                                                          | Hakikatın Araştırılması III    |              |
|                                                                      | M. Katırcioğlu                 | 140          |
| Malebranche                                                          | Hakikatın Araştırılması IV - V |              |
|                                                                      | M. Katırcioğlu                 | 290          |
| Malebranche                                                          | Hakikatın Araştırılması VI     |              |
|                                                                      | M. Katırcioğlu                 | 260          |
| H. Taine                                                             | XIX. Yüzyılda Fransa'da Klâsik |              |
|                                                                      | Filozoflar M. Katırcioğlu      | 300          |
| Henry Beeque                                                         | Parisli Kadın Sona Aköner      | 80           |
| H. de Montherlant                                                    | Santiago Şövalyesi             |              |
|                                                                      | S. K. Yetkin                   | 60           |
| H. Poincaré                                                          | Bilim ve Metot                 |              |
|                                                                      | Prof. H. R. Atademir           | 240          |
| Stendhal                                                             | Roma'da Gezintiler             |              |
|                                                                      | Dr. Adnan Hün                  | 250          |
| Charles Nodier Trilby                                                | İlhan Sezen                    |              |
| Millî Eğitim Vekâleti Yayınlarıyla bütün kitapçılarda satılmaktadır. |                                |              |