

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>

FATMA ALİYE HANIM

TEDKÎK-İ ECSÂM

■ Cisimlerin İncelenmesi

تذوقها جام

محرره سی : فاطمه علیہ

—

معارف نومرو

و ۸ و ۹

خانہ

Fatma Aliye Hanım
Tedkîk-i Ecsâm
[Cisimlerin İncelenmesi]

✽

SADELEŞTİRENLER VE YAYINA HAZIRLAYANLAR
ALİ UTKU - ARZU EKİNCİ

ISBN 978-605-5999-51-3

© Çizgi Kitabevi, Aralık 2009

Çizgi Kitabevi Yayınları, 224

Felsefe 9

Osmanlı Felsefe Çalışmaları 8

**Fatma Aliye Hanım
TEDKİK-İ ECSÂM**

**Genel Yayın Yönetmeni
Dizi Editörü
Yayına Hazırlayanlar
Görsel Tasarım - Dizgi
Baskı
Yayıncı sertifika no**

**Mahmut Arlı
Ali Utku
Ali Utku, Arzu Ekinci
Çizgi
Sebat Ofset
8906**

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

- Cataloging in Publication Data (CIP) -

**Fatma Aliye Hanım
TEDKİK-İ ECSÂM**

Anahtar Kavramlar

- Key Concepts -

**1. Fatma Aliye, 2. Felsefe, 3. Türk-İslâm Düşüncesi
(Fatma Aliye, Philosophy, Turkish-Islamic Thought)**

Esas Alınan Özgün Metin:

Fatma Aliye Hanım, *Tedkik-i Ecsâm*, Hanımlara Mahsûs Gazete Matba'ası, İstanbul, 1317/1899-1900.

ÇİZGİ KİTABEVİ

Mimar Muzafer Cad. 41/1 Meram/Konya

Tel: 0332 353 62 65 - 66

Fax: 0332 353 10 22

www.cizgikitabevi.com

Fatma Aliye Hanım
Tedkîk-i Ecsâm
[Cisimlerin İncelenmesi]

✎

SADELEŞTİRENLER VE YAYINA HAZIRLAYANLAR
ALİ UTKU - ARZU EKİNCİ

çizgi

Fatma Aliye Hanım (1862-1936): "İlk kadın felsefecimiz." Ünlü devlet adamı, tarihçi ve hukukçu Ahmet Cevdet Paşa'nın iki kızından biri, matematikçi ve mantıkçı Ali Sedat'ın kızkardeşi olan Fatma Aliye Hanım, 1862 yılında İstanbul'da doğdu. Yüksek bir Osmanlı bürokratinin konağında, döneminde Avrupalı kadınların bile sahip olmadığı eğitim imkânları içinde yetişti. Babasından Şark felsefesi ve Arapça dersleri aldı. Ağabeyi Ali Sedat'ın aldığı özel derslere iştirak etti. Konağın zengin kütüphanesinde sürekli okuma fırsatı buldu. Fransızca öğrenme merakı ortaya çıkınca, babası onun için de özel hoca tuttu; Arapça ve Fransızca'nın yanı sıra tarih, felsefe, hukuk, fizik, kimya ve matematik dersleri aldı. Yazmaya Fransızca'dan yaptığı çevirilerle başladı. İlk çevirisi Georges Ohnet'in *Volonté* adlı romanıdır. O dönemde edebiyatla uğraşmak kadınlar için hoş karşılanmadığından, çevirisi *Meram* adı ve "Bir Hanım" imzasıyla yayınlandı (1899). Sonraları "Mütercime-i Meram" olarak tanındı ve birçok makalesi bu adla yayınlandı. Fatma Aliye Hanım'ın felsefeye merakı da çok erken yaşlarda, Cevdet Paşa konağının entelektüel atmosferi ve Ali Sedat'ın ilgileri etkisiyle başladı. Babaşı, ağabeyi ve arkadaşlarıyla felsefe tartışmalarına girdi. Aristoteles ve Platon ile İbn Rüşd ve Gazzali'nin felsefelerini karşılaştırdı. Erken başlayan bu felsefi ilgilerle, 1889'da *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* ve *Tedkik-i Ecsâm* başlıklı eserlerini kaleme aldı. *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife*'de ilkçağ Yunan felsefesi tarihini, İslâm dünyasının bilim, felsefe ve kelam tarihiyle birlikte ele aldı. *Tedkik Ecsâm*'i da kültür dünyamızda ilk materyalizm eleştirilerinden birini ortaya koydu. Kahramanları kadın olan öyküler ve romanlar yazdı. Romanlarında zaman zaman toplumsal sorunları ele aldı, felsefeye yer verdi. Fatma Aliye Hanım, ilk kadın hakları savunucularındandır. *Nâmdârân-ı Zenân-ı İslâmiyân* (1899-1901), *Nisvân-ı İslâm* (1891) ve *Ta'addüd-i Zevcâta Zeyl* (1898-1899) başlıklı eserlerinde, kadının toplum ve aile içindeki konumunu geliştirmeye, İslâm'ın başlangıçtan beri savunmuş olduğu ilkeleri ortaya koymaya çalıştı. Böylece geleneksel görüşlere karşı koymanın yanı sıra, Osmanlı kadınının İslâmiyet nedeniyle geri kaldığını öne sürenlere karşı da bir savunma yaparak, Osmanlı kadın hareketi bağlamında, hem geleneğe hem Batı'ya karşı duran yeni bir kadın tipini biçimlendirdi. Ayrıca, bilinen ilk resmi kadın derneğimiz Cemiyet-i İmdâdiyye'nin de (1908) kurucusuydu.

Başlıca eserleri şunlardır: *Merâm* (Georges Ohnet'in *Volonté* [1888] adlı romanının çevirisi, 1889); *Hayâl ve Hakikat* (roman, Ahmed Midhat Efendi ile birlikte, 1891); *Hayal ve Hakikat*, Eylül Yay., İstanbul, 2002); *Muhâzarât* (roman, 1891); *Muhâderat*, Klas Yay., İstanbul, 2004); *Refet* (roman, 1897); *Üdi* (roman, Fransızca'ya çevrildi, 1899); *Uldî*, Selis Yayınları, İstanbul, 2002); *Enin* (roman, 1912); *Nisvân-ı İslâm* (arı-inceleme, tefrika, Fransızca, İngilizce ve Arapça'ya çevrildi, 1891); *Levâiyih-i Hayat* (roman-mektuplar, 1897-1898); *Hayattan Sahneler*, Boğaziçi Univ. Yay., İstanbul, 2002); *Ta'addüd-i Zevcâta Zeyl* (deneme-araştırma, 1898-1899); *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* (felsefe tarihi, 1899-1900); *Tedkik-i Ecsâm* (materyalizm eleştirisi, 1899-1900) *Nâmdârân-ı Zenân-ı İslâmiyân* (biyografiler, 1899-1901); *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamânı* (hâtırat-biyografi, 1912-1913); *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamânı*, Pınar Yay., İstanbul, 1994); *Kosova Zaferi-Ankara Hezimet* (tarih, 1912-1913); *Tezâhür-i Hakikat* (yayınlanmadı). Fatma Aliye Hanım'ın evrakı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı koleksiyonunda yer almaktadır. Ayrıca Fatma Aliye Hanım hakkında Ahmed Midhat tarafından yazılan bir biyografi için bkz., Ahmed Midhat, *Fatma Aliye Hanım yahud Bir Muharrîre-i Osmâniyye'nin Neş'eti*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul 1311/1894 (*Bir Osmanlı Kadın Yazarının Doğuşu*, haz. Bedia Ermat, Sel Yayıncılık, İstanbul, 1994).

* Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar

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

Arzu Ekinçi: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Türk İslâm Düşüncesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ ♦ 7

Remzi Demir, "Materyalizme Reddiye: *Tedkîk-i Ecsâm*" ♦ 9

Tedkîk-i Ecsâm (Çevriyazı) ♦ 21

Cisimlerin İncelenmesi (Sadeleştirme) ♦ 61

SUNUŞ

“İlk kadın felsefecimiz” Fatma Aliye Hanım’ın Türk kadınının felsefi söyleme müdahale süreci açısından başlangıç noktası oluşturan eseri *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife’*’yi, yazarının ölümünün yetmişinci yılında okurlarıyla yeniden buluşturmuştuk. *Tedkîk-i Ecsâm* ile Fatma Aliye Hanım’ın eserleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahip bir diğer felsefi eserini de “Osmanlı Felsefe Çalışmaları” dizimize kazandırmış bulunuyoruz.

Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife’ de okuruna Greko-Romen felsefesi ve İslâm düşüncesinin bilim, felsefe ve kelâm geleneklerini bir araya getiren biyografik karakterli kısa bir felsefe tarihi sunan Fatma Aliye Hanım, *Tedkîk-i Ecsâm’*da da Osmanlı düşüncesi hayatında önemli tartışmalara konu olan materyalizme yönelik erken eleştirilerden birini ortaya koyuyor. Bir “hakikat-i eşyâ” ve “esâs-ı mâdde” bahsi açarak “ecsâmın sûret-i ta’rîfinin başlıcalarını” göstermek amacıyla yola koyulan, “tarîk-i selâmet”, “sırât-ı müstakîm” vurgularının öne çıktığı, nihayet “azamet-i Rabbâniyye ile acz-i beşer”in idrakiyle sonuçlanan bir tartışmanın şekillendirdiği *Tedkîk-i Ecsâm*, Fatma Aliye’nin diğer eserlerinde de karşılaştığımız İslâmcı kimliğinin felsefi formasyonu üzerindeki ideolojik etkisini yansıtır. Bu belirleyici çerçevenin doğal bir sonucu olarak Fatma Aliye, diğer felsefi metni *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife’*deki tutumuna benzer şekilde, *Tedkîk-i Ecsâm’*da materyalizm meselesini Batı felsefesinin olduğu kadar İslâm felsefesi ve kelâmının maddeye ilişkin tartışmalarının arka planıyla birlikte ele almaya çalışır. Materyalizmi ilkçağ felsefesinden modern felsefeye bir süreklilik içinde okumaya çalışan Fatma Aliye, modern bilimlerin yol açtığı keşifler ve gelişmelerle zenginleştiğini belirtmekle beraber, Demokritos ve Leukippos öğretilerinde cevapsız bırakılan bir takım temel soruların Büchner’inki gibi modern materyalist öğretilerde de cevap bulamadığını vurgular. Elbette Fatma

Aliye'nin naif eleştirel çerçevesinde, yine *Terâcim*'de de karşımıza çıkan, Batılı felsefi tartışmalar karşısında İslâm kültür dünyasının birikimine yaslanma ve geleneğin sürdürülmesi çabasının yansıması olan bir özgüvenden de söz edebiliriz. Bununla beraber geç dönem Osmanlı düşüncesinde modern Batılı felsefelere, özellikle de materyalizme yönelik eleştiriler göz önüne alındığında, Fatma Aliye'nin Elme Marie Caro, Paul Janet, Leonhard Euler, W. John Draper, R. Hermann Lotze gibi Batılı kaynaklarla desteklenmiş eleştirisinin, meseleye sırf klasik kelâmî kalıplarla yaklaşım eğilimini aştığı, hatta eleştiriye – naif biçimde de olsa– epistemolojik/ontolojik “dış dünya sorunu” ekseninde Batı felsefesi tarihi içinden bir karşıtlığa, materyalizm-idealizm çatışmasına odaklayarak kurmaya çalıştığı argümantatif yapının şaşırtıcı bir özgünlüğe sahip olduğunu da söyleyebiliriz. Bu bakımdan metin, örneğin Fatma Aliye'nin “manevi babası” Ahmed Midhat Efendi'nin sekiz dokuz yıl önce kaleme almış olduğu *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a* (1308/1891) başlıklı materyalizm eleştirisiyle karşılaştırılabilir.

Çalışma, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk İslâm Düşüncesi Anabilimdalı'nda Fatma Aliye Hanım'ın felsefi metinlerine odaklı tartışmalar içinde hazırlanmıştır. Çalışmamıza “Materyalizme Reddiye: *Tedkîk-i Ecsâm*” başlıklı makalesiyle katkıda bulunan Sayın Prof. Dr. Remzi Demir'e teşekkür ederiz.

Son olarak, felsefe serüvenimizin bu müstesna uğrağını okuyucularıyla yeniden buluştururken, Fatma Aliye Hanım'ı bir kez daha saygıyla anıyoruz.

Ali UTKU – Arzu EKİNCİ

Kitap yayın aşamasındayken Arzu Ekinci'nin beklenmeyen ölümüyle sarsıldık. İyi bir insanı, gelecek vaat eden bir akademisyen adayını kaybettik. Merhumeye Allah'tan rahmet ve mağfiret, ailesine ve sevenlerine başsağlığı dileriz...

Materyalizme Reddiye: *Tedkîk-i Ecsâm*

Remzi DEMİR*

I

Son dönem Osmanlı tarihçilerinden ve hukukçularından Ahmed Cevdet Paşa'nın (1823-1895) çocukları olan Ali Sedad Bey'in (1857-1900), Fatma Aliye Hanım'ın (1862-1936) ve Emine Semiye Hanım'ın (1868-1944), Türk Düşüncesi'nin gelişimine yapmış oldukları katkuların aydınlatılabilmesi için henüz kapsayıcı ve kuşatıcı bir araştırma yapılmamıştır. Buna karşın bugüne değin gerçekleştirilen bazı araştırmalar ve yayımlanan yapıtlar, "Âlimler Ailesi" olarak adlandırdığımız "Ahmed Cevdet Paşa Ailesi"nin bu yöndeki gayretlerinin çok verimli ve etkili olduğuna ilişkin bazı bulgular sunmaktadır.

Edebiyat Tarihçileri tarafından genellikle "ilk kadın romancımız" olarak tanıtılan Fatma Aliye Hanım, felsefeyle de yakından ilgilenmiş ve bu ilginin bir sonucu olarak, bildiğimiz kadarıyla "Türkiye'de bir kadın araştırmacı tarafından yazılan ilk felsefe tarihi olan" *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* (İstanbul, Rûmî 1317, Milâdî 1901/1902) ile yine "bir kadın düşünür tarafından yazılan ilk felsefî deneme olan" *Tedkîk-i Ecsâm* (İstanbul, Rûmî 1317, Milâdî 1901/1902) adlı iki küçük yapıt kaleme almıştır.

Maalesef yarım kalan *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife*'nin Birinci Cild'i, aslında üç bölümden oluşmaktadır: Birinci Bölüm, Yunan Filozofları'na, İkinci Bölüm İslâm Filozofları'na ve nihayet

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Üçüncü Bölüm ise Mütekellimler'e ayrılmıştır; ancak Yunan Felsefesi ve İslâm Felsefesi takriben yetmiş beş sayfada, kelâm ise yüz otuz sayfada betimlendiği için, bu cilt bir felsefe tarihinden çok, bir kelâm tarihi görünümünü sunmaktadır.

Bunun sebebi ne olabilir?

Kelâma duymuş olduğu ilginin derinliği ve mütekellimlerin öğretilerinin felsefe tarihine dâhil edilmesi isteği, Fatma Aliye Hanım'ı böyle bir tercihe yönlendirmiş olabilir. Bununla birlikte onun, kelâm sorunlarını sergilerken ve tartışırken "tarafsız" kalabildiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Fatma Aliye Hanım'a göre, "mütekellimîn" denildiğinde, bunların hepsi hakkında "hüsni-zann" da bulunanlar olabileceği ihtimali sebebiyle, bunların ne olduklarını iyi anlamak için ayrıntıya girmek gerekir. "Bâ-husûs bir İslâm feylesofu işitmekle hemân şâyân-ı ihtirâm olduğuna zâhib oluvermek ve isminin İslâm ismi olmasından, onun mukaddes ve mübârek bir şey' bulunduğunu zann eylemek ne büyük günâh olacağı izâhdan müstağnîdir. Ehl-i Kible, yetmiş üç fırkaya müteferrik olmuştur. Bunların yetmiş ikisi, İslâmlarca fırak-ı dâleden olarak yalnız biri, ya'nî Fırka-i Nâciyye, Resûl-i Ekrem ile Ashâbî'nun bulunduğu hâl üzere olan Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at olub, onların mezhebi, ol fırak-ı dâllenin bid'atlerinden hâlîdir". Bunlar arasında da, Hanefî Mezhebi ile Mâtürîdî Yolu "hak" ve diğer bütün yollar ise "bâtıl" dır.¹

II

Ludwig Büchner'in (1824-1899) *Kraft und Stoff* (Kuvvet ve Madde, Frankfurt 1855) adlı yapıtı yayımlandıktan [1863 yılında Fransızca'ya çevrildikten] ve özellikle de Bahâ Tevfik (1881-1914) ve Ahmed Nebil tarafından *Madde ve Kuvvet* (3

¹ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi, (Yeni Felsefe)*, Cilt 3, Lotus Yayınevi, Ankara 2007, s. 137.

Cilt, İstanbul, ~ 1910) adıyla Türkçe'ye aktarıldıktan sonra, Türk Düşüncesi'nde büyük bir tartışmaya yol açmıştı.

Bahâ Tefvîk ve Celâl Nûrî gibi bazı düşünürler "Maddiyyûn Mezhebi"ne bağlanmışlar ve Ahmed Midhat Efendi ve Şehbenderzâde Ahmed Hilmi gibi diğer bazı düşünürler ise bu öğretiyi eleştirmişlerdi. Fatma Aliye Hanım da, "manevi babası" ve hocası Ahmed Midhat Efendi ile birlikte bu tartışmalara katılmış ve [*Madde ve Kuvvet*'in Türkçe çevirisinin yayımlanmasından çok önce çıkardığı] *Tedkîk-i Ecsâm* (Rûmî 1317, Milâdî 1901/1902) adlı yapıtında, ağırlıklı olarak 18. ve 19. yüzyıl Alman Materyalizmi'ni [ve biraz da bunun hasımları olan Alman İdealizmi'ni ve Alman Panteizmi'ni] tanıtmış ve [özellikle de Fransız felsefe tarihçilerinden Paul Janet'nin düşüncelerinden yararlanarak] "Büchner Materyalizmi"ni çürütmeye çalışmıştı.

Öyle anlaşılmaktadır ki Fatma Aliye Hanım'ın bu yapıtı kaleme almaktaki temel maksadı, Avrupa'da cismin "mahiyet"i konusunda cereyan eden tartışmaları aktarmak ve bu tartışmaların tarafları olan filozofların felsefî öğretilerinin yetersiz yönlerini göstermek suretiyle, insan aklının sınırlarının bulunduğunu ve "düşünme yolu"yla metafizik sorunları çözmenin mümkün olmadığını kanıtlamaktır.

Konuya yaklaşım biçiminden anlaşılmaktadır ki Fatma Aliye Hanım, Avrupa'da yürürlükte bulunan çağdaş felsefî öğretilerden herhangi birine ilgi duymamakta ve benimsemektedir. Muhtemelen kapsamlı bir kelâm eğitimi gördüğü için, felsefî sorunlara "cumhur-ı mütekellimîn"ın zaviyesinden bakmakta ve yapıtının sonunda,

İşte ecsâmın sûret-i tarifinin başlıcalarını bahsimizde gösterdik. Bunların hiçbirinden esâs-ı madde[nin] anlaşılmadığı görülür. Lâkin tettebbuumuzdan hiçbir şey anlamaksızın da çıkmıyoruz. Bilakis pek büyük bir şey anladık, bildik ve öğrendik ki o da azamet-i rabbâniye ile acz-i beşerdir. Bize müyesser olan ilmin hududundan çıkmak istemek ve aklımızın ermediği yerde itiraf-ı aczden çekinmek, insanı, göstermiş olduğumuz mesâlik-i bâtıla gibi en bayağı ve câhil kimselere bile

gölünç olacak hallere düşürür. Kerrât ile söylendiği gibi aklımızın ermediği yerde itiraf-ı acz-ı beşerî ile Cenâb-ı Hakk'ı tesbih ve tazim eylemek bizim tarik-i selâmet ve müstakimimizdir.

derken açıkça belirttiği üzere, "aklımızın ermediği yerde itiraf-ı acz-ı beşerî ile Cenâb-ı Hakk'ı tesbih ve tazim eylemek"i önermektedir.

Ancak metafizik arayışı durduran ve aslında Fatma Aliye Hanım'ı Mütetekellimler'in de gerisine atan bu öneri ne ölçüde isabetlidir?

Bilim Tarihi ve Felsefe Tarihi araştırmaları açıkça göstermiştir ki Eskiçağ'dan bu yana, cismin doğası ve yapısı konusunda yapılan incelemeler ve tartışmalar sonrasında, insanoğlu metafizik alandan fizik alana geçebilmiş ve aslında Paul Janet'nin "Sonuç" yerine geçen VI. Bölüm'deki eleştirilerinde de açığa çıktığı üzere, süreç içinde sağlam bilimsel bilgilere erişmeyi başarmıştır. Bu nedenle [farklı felsefî akımların türemesi gerçeğinden hareketle] "aklın sınırları"nı bahane ederek metafizik arayışa son vermek, bir bakıma insanı "insan" yapan düşünme yetisini kısmen de olsa işlevsiz bırakmak demektir ki bilindiği üzere geçmiş asırlarda yerleşen bu zihniyetin, Türk Düşüncesi üzerinde yaratmış olduğu olumsuz etkilerin sonuçları çok ağır olmuştur.

III

Fatma Aliye Hanım'ın da vurguladığı üzere, 18. yüzyıl Alman Düşüncesi'nde kendine yer edinmeyi başaran "Atomculuk Öğretisi", cisimlerin "yapı taşları"ndan oluştuğunu savlamakla birlikte iki temel akıma ayrılmıştı:

İçinde Leonhard Euler'in (1707-1783) de bulunduğu Birinci Akım, [Demokritos ve ardıllarından ilham alarak] "atom"ların sonsuza kadar bölünebileceğini ve buna karşılık, içinde Christian Wolff'un (1679-1754) da bulunduğu İkinci Akım ise, [Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ve öğrencile-

rinden yararlanarak] “atom” yerine koydukları “monad”ların sonsuza kadar bölünemeyeceğini savlıyorlardı.

Bu tartışma sonraki dönemleri de kapsamış ve sonuçta Demokritos’un Atomculuk Yorumu, bütün Avrupa’da üstünlük sağlayarak, “tatbikât-ı ilmiye ve fenniye”, bu yorum üzerinden yürütülmüştür; lâkin Fatma Aliye Hanım’a göre, yine de Materyalistler’in bu durumdan mağrur olmaları ve “Her şey maddîdir” biçiminde düşünmeleri doğru değildir; çünkü çağdaş fizik ve kimya çalışmalarının “Atomizm”e dayandırılması, cisimlerin “hakikat-ı cevheriyyesi”nin madde olduğunu göstermez.

Diğer taraftan, *Tedkîk-i Ecsâm*’ın muhtelif sayfalarında, cisimlerin “cüz lâ-yetecezzâ”lardan oluştuğunu söyleyen Mütetekellimler’in Metafiziki ile “monad”lardan oluştuğunu savlayan Leibnizciler’in Metafiziki arasında büyük bir benzerliğin bulunduğu temas edilmiştir ki bu saptama, gerçekten de çok ilginçtir; meselâ bir yerde söz konusu benzerlik şöyle dile getirilmiştir:

Mesele, bu gibi teşâ’ubat ve teferruattan silkindikde kalan esâs-ı madde, “Cisimler bölüne bölüne öyle cüz lâ-yetecezzâlarda karar kılarlar ki onların buudları olmaz; cihetleri de yokdur”. Diğer suretle tarifi de “Ecsâm-ı basita, cihetleri ve buudları olmayan cüz lâ-yetecezzâlardan terekkeb ederler” demekden ibaret kalır ki mütetekelliminin Cüz lâ-Yetecezzâ Mesleki ile Leibniz’in yahud sonradan Wolff’un ondan meydân-ı bahse vaz’ eylediği Monadoloji Sistemi’nin esasları da bundan başka bir şey değildir; yani monadolojinin esâsı cüz lâ-yetecezzâ mesleğinin esasından ibaretdir ve Araplar’da bu mezhebe dair cereyan eden mübâhasâtı muhtevî kütüb cildleri, elbette Leibniz’in âsârından ve Wolff’un mübâhasâtından binlerce kere ziyadedir.

Mütetekellimler’in Ontolojisi ile Leibnizciler’in Ontolojisi arasındaki benzerliği vurgulayan bu satırları nasıl okumak gerekir?

(1) Müslüman Mütetekellimler, “Cüz lâ-Yetecezzâ Mesleki”ni benimsemek suretiyle, Meşşâiyyûn (Aristotelesçiler) ve

İşrâkiyyûn (Platoncular) Ontolojiler'ine mahkûm olmak gerekmediğini kanıtlamışlar ve Çağdaş Batı Felsefesi'nin temellerinden birini oluşturan "Monadoloji Öğretisi"ni önceleyen farklı bir ontolojinin temellerini atmışlardı.

(2) Leibniz Ontolojisi'ne daha yakın dursalar da, Müslüman Mütakallimler'in tercihi, Müslüman Filozoflar'ın tercihine nisbetle Çağdaş Doğa Bilimleri'nin veya daha doğrusu Fizik ve Kimya'nın metafizik zeminine daha yaraşır görünüyordu; yani Metafiziksel Dünya ile Fiziksel Dünya'nın örtüştürülmesi açısından soruna bakıldığında, Aristotelesçiler'in ve Platoncular'ın aşmaları gereken güçlükler çok daha fazlaydı.

Muhtemelen Fatma Aliye Hanım, bunları [özellikle de ikincisini] söylemek istememiştir; ama kaleme aldığı metinden bu sonuçlar da kolayca çıkarılabilmektedir. Dolayısıyla Felsefe Tarihçileri'nin, gerek Doğu Felsefesi Tarihi'ni, gerekse Batı Felsefesi Tarihi'ni [veya Genel Felsefe Tarihi'ni] yazarken, [Teoloji ile Felsefe'yi karıştırma endişesi yüzünden] bu hakikati gözden kaçırmamaları ve tarihi serimlemelerinde Mütakallimler'in ciddi bir seçenek teşkil eden ontolojilerine de gereken yeri ayırmaları gerekir ki *Tedkîk-i Ecsâm*'ın anlatımının, bu ilhamı vermesi bile küçümsenmeyecek bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Acaba Fatma Aliye Hanım, [sonradan İzmirli İsmail Hakkı'nın (1869-1946) *Yeni İlm-i Kelâm* adlı çalışmasında da ortaya çıkacak olan] Mütakallimler'in Atomculuk'u ile Leibnizciler'in Monadçılık'ını biraraya getirme ve karşılaştırma fikrine nasıl ulaşmıştı?

Burasını şimdilik bilemiyoruz. Konuyla ilgili meşhur iki kaynaktan birisi olan, Léopold Mabilleanu'nun *Histoire de la philosophie atomistique*'i (Atomcu Felsefenin Tarihi) 1895 yılında ve Sholomo Pines'in (1908-1990) *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*'si (İslâm Dünyası'ndaki Atom Kuramına Katkılar) ise 1936 yılında yayımlanmış olduğuna göre, Mabilleanu'nun yapıtını görmüş ve [şayet bu fikir mevcutsa ondan] yararlanmış olabilir.

Diğer taraftan Fatma Aliye Hanım'ın, [açıkça belirtmekle birlikte] Mütetekellimler'in de içinde yer aldığı İkinci Akım'a daha yakın durduğu tahmin edilebilir. Nitekim "Monadoloji Mezhebi"nin Tanrı'yı inkâr etmediğini ve monadları, "mahlûk-ı rabbânî" olarak gördüğünü belirtmesi de bununla bağlantılıymış gibi görünmektedir. Eğer bu çıkarım doğruysa, denilebilir ki yazarın karşı olduğu, temelde Leibnizci Monadoloji değil, ama sonunda Materyalizm'e götüren Demokritosçu Atomizm'dir; zaten "Büchner Materyalizmi" de, bu ikincisinin bir uzantısı olarak görüldüğü için çürütülmek istenmektedir.

IV

Fatma Aliye Hanım'a göre, Alman Düşüncesi'ne 19. yüzyılın başlarında İdealizm ile Panteizm ve sonlarında ise Materyalizm öğretileri hâkim olmuştu. Felsefî Çığır, Kantlar, Fichteler, Schellingler, Hegeller ve Herbartlar ile açılmış ama sonunda Panteizm taraftarlarından Hegel, rakiplerini susturmuştu. Ancak, Hegel'in ölümünden sonra öğrencileri, "Sağ Hegelciler", "Merkez Hegelciler" ve "Sol Hegelciler" olmak üzere üçe ayrılmışlar ve hatta bunların ardı sıra bir de "Müntehâ-yı Yesâr", yani "Aşırı Solcular" ortaya çıkmıştı. Bunlardan en çok güçlenenleri ise, son iki görüş olmuştu.

Böylece sonuçta Hegelciler'in yarattığı fikrî zemin, Materyalizm'in yeniden güçlenmesinin yolunu açmış ve bu konuda Jacob Moleschott (1822-1893) başı çekmişti. İşte Fatma Aliye Hanım'ın eleştirilerinin asıl hedefi olan Ludwig Büchner, bu şahsın yorumcularındandı ve *Madde ve Kuvvet* adlı yapıtında, cismin "madde" ve "kuvvet"ten oluştuğunu savlarken ondan yararlanmıştı.

Paul Janet'nin eleştirilerinden öğrendiğimize göre, Büchner de 18. yüzyıl atomcularından Birinci Akım'a mensup olanlar gibi, "madde"nin ve hatta "kuvvet"in sonsuza değin bölünebileceğini düşünüyordu; ancak farklı bir felsefî öğretiye

bağlanmış olan Janet, doğal olarak Büchner ile aynı görüşte değildi.

Janet'ye göre, "sonsuzla değin bölünme" sonrasında geriye ne "madde", ne de "kuvvet" kalırdı ki bu durumda cismin "mahiyet"ini arayan Yeni Materyalistler, istemedikleri bir öğretiyeye, yani İdealizm'e veya Spiritüalizm'e düşmüş olurlardı:

Bu halde maddenin ilâ-gayri'n-nihâye inkisâmının hâkiki olmak üzere kabûlü, bu mektebi esâs-ı maddenin mevcûdiyeti meselesine muhâlif bir yola götürür. Hülâsâ-yı kelâm, meselenin biraz daha derin tettebbuuna girişmek, Yeni Materyalizm Mektebi'ni İdealizm'e yâhûd Spiritüalizm'e (Rûhâniyyûn Mesleki'ne) götürür.

Pekiye, Büchner'e bu eleştirileri yönelten Paul Janet kimdi?

Spiritüalist bir metafiziksel öğretiyeye ve entelektüalist bir ahlâk anlayışına sahip olan Janet (1823-1899), dönemin en seçkin felsefe tarihçilerinden birisiydi. Özellikle Gabriel Jean Edmond Séailles (1852-1922) ile birlikte yazmış oldukları *Histoire de la philosophie, les problèmes et les écoles* (Felsefe Tarihi, Problemler ve Akımlar, Paris 1887) adlı yapıtı, Osmanlı Yazarları ve Düşünürleri arasında yoğun bir biçimde kullanılmış ve hatta Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) tarafından *Tahlîlî Târîh-i Felsefe, Metâlib ve Mezâhib, Mâba'de't-Tabî'a ve Felsefe-i İlâhiyye* (İstanbul 1923) adıyla Türkçe'ye de aktarılmıştı.

V

Fatma Aliye Hanım'ın kullandığı kaynaklara da kısaca değinmekte fayda vardır. *Tedkik-i Ecsâm*, neredeyse Leonhard Euler'in *Lettres à une Princesse d'Allemagne: Sur divers sujets de physique et de philosophie*'si (Bir Alman Prensesine Mektuplar: Fizik ve Felsefeyle İlgili Çeşitli Konular Hakkında, 3 Cilt, Saint Petersburg, 1768-1772) ile Paul Janet'nin [muhtemelen] *Le Matérialisme contemporain en Allemagne: Examen du système du*

Docteur Büchner'inden (Almanya'da Çağdaş Materyalizm: Doktor Büchner'in Sistemi, Paris 1864) yapılan alıntılar üzerine kurulmuş gibi görünmektedir.

Bunların dışında, Elme Marie Caro'nun (1826-1887) *Le Matérialisme et la Science*'ı (Materyalizm ve Bilim, Paris 1868) ile John William Draper'ın (1811-1882) *History of Conflict between Science and Religion*'ının (Bilim ile Din Arasındaki Çatışmanın Tarihi, New York 1875) muhtemelen Ahmed Midhat Efendi (1844-1912) tarafından *Nizâ-i 'İlm u Dîn* (4 Cilt, İstanbul 1895-1900) adıyla yaptığı çeviriye de göndermeler bulunmaktadır. Kaynaklar genel olarak değerlendirildiğinde, çalışması esnasında yazarın çok seçkin yapıtlardan yararlandığına hükmedilebilir.

Burada belirtilmesi gereken noktalardan birisi de, Fatma Aliye Hanım'ın, *Tedkîk-i Ecsâm*'dan önce Euler'in yapıtında yer alan fizikle ilgili mektuplardan altı tanesini Türkçe'ye çevirmiş ve *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde yayımlamış olmasıdır. Süruri'nin çalışmasından, bu mektupların bir listesini edinmek mümkündür.²

² Ahmet Süruri, "Babasının Kızı: Fatma Aliye Hanım ve *Tetkîk-i Ecsâm* Adlı Eseri", *Kutadgubilig*, Cilt 10, Ekim 2006, s. 160.



Fatma Aliye Hanım (1862-1936)

Tedkîk-i Ecsâm

Muharriresi
Fatma Aliye

**Ma'ârif Nezâret-i Celîlesi'nin 206 numro ve 18 Temmuz sene
316 târîhli Ruhsatnâmesini hâ'izdir.**

Hanımlara Mahsûs Gazete Matba'ası
Sirkeci'de Avrupa Oteli Karşısında
İstanbul
1317

TEDKÎK-İ ECSÂM

I

İnsân “ben” dediği vakit o benlikten, ya’nî rûhundan ve “benim” dediği vakit rûhunun tasarruf ve tedbîr eylediği cisminden bahs etmiş oluyor. Evet, o cismi rûhiyle tanıyor. Fakat rûh kendini ne ile tanıyor? Kendini yine kendi tanıyor. Öyle ya, o “ben” dediği vakit kendinden o kadar emîn ki, kendisinin bi’l-fi’l hükm etmeye muktedir olduğu bir şey için [2] başkalarının rivâyâtına, hükmüne, filânına ihtiyâc kalmaz.

“Ben benim” (*je suis*) dediği hâlde kendi varlığı hakkında ilm-i huzûrîsi varken, insânların, şu mahlûk-ı acîbin, “Rûh nedir, nerededir?” diye başvurmadıkları yer kalmaz. Bunun için şimdiye dek ne kadar bahsler olmuş, ne kadar kitâblar dolmuş, bu kitâblar ne kadar kütübhâneler doldurmuş, o kütübhâneler nice kimseleri yormuş... Böyle olmuş da ne olmuş? Ne bulabilmişler? Ne öğrenebilmişler? Avucunda bulunan bir şeyi gâ’ib eyledim zannıyla ötede beride aramak, insânlarda pek çok kerreler vâkî’ olan şeydir. Bu hâlde, ya’nî gâ’ib eyledim sandığı bir şey kendi avucunda bulunursa, onu avucunu kapamış olduğu hâlde aramakla bir mahalde bulabilmek [3] mümkün olabilir mi ki, insân da kendi varlığına yine kendi hükmeylemiş olduğu hâlde, “Acabâ rûh var mı yâhûd rûh nedir, nerededir?” gibi şeyler ile uğraşmakla bir şey bulabilsin.

O “ben” demekle rûhun tanınması ilm-i yakînîdir. Lâkin hakâyık-ı eşyâyı bilmek müte’assir ya müte’azzirdir; zîrâ cân, hâricdeki eşyâyı tanımak için cisme ve hisslerin yardımına muhtâcdır. Lâkin hâlikini ve kendini tanımak için vâsıtaya muhtâc değildir. Bu mes’ele bu kadar ayân ve âşikâr iken, bu husûs için beyne’l-hükemâ pek çok ihtilâf-ı ârâ zuhûr ile

müte'addid sınıflara ayrılmışlar ve birçok meslek ve mezhebler çıkarmışlardır. Bunlardan ba'zıları "Hakikat araya-cağız" diyerek pek acib ve garib yollara sapmışlardır. "Sofizm", ya'nî [4] sofistâ'iyye ile "materyalizm", ya'nî mâddiyyûn meslekleri ise, bütün bütün birbirlerine zıdd olarak yol almışlardır. Sofistâ'iler hakâyık-ı eşyâdan şübhelenmişler, bir takımı da bütün bütün inkâr etmişler. Bu sofistâ'iler mantıkçıların başına belâ kesilmişlerdir. Hâlâ bugün Avrupa'da yazılan mantık kitâblarında dahî bunların ortaya çıkarmış oldukları safsatalara cevâb vermek ve onları ibtâl etmek için sahîfeler dolduruluyor. Mâddiyyûn nasıl kendilerini pek yüksek tutarak dalâlete düşmüşler ise, sofistâ'iler de acz u meskenetlerini pek aşağıya düşürerek, sırât-ı müstakîmden ayrılmışlardır.

Bu hâllere sebep ise, vüs' u akl-ı beşerin hadd-i nihâyetine varıldıktan sonra erişemeyecekleri şeylere vâsıl olmak için hırs ve tehâlüklere dir. [5] İlm-i beşerin mertebe-i nihâyeti aczini tanımak, oraya varıldıkda sırf cehd ü iktidâr olunacak şey de ancak Cenâb-ı Hakk'ı tesbîh ve takdîs eylemektir.

Şu zamânlardaki terakkiyyât ve keşfiyyât-ı fenniyye ve mâddiyyeden mâddiyyûn mağrûr olarak, artık "Her şey mâddîdir" iddi'âsını daha serbest bast u beyâna başlamışlar ve kendilerine birçok peyrev bularak tekessür etmekte bulunmuşlardır. Lâkin esâs-ı mâdde evvelce ne ise yine ol sûrette kalıp o husûsda hiç terakkî edememişlerdir.

Fransa Akademisi a'zâsından Mösyö Caro *İlm ve Materyalizm* nâm eserinde, materyalistlerin son feylesoflarından olan Almanyalı meşhûr Mösyö Büchner'in kitâbını Demokritos okumuş olsa kendi efkârını tanıır idi [6] diyor. Demokritos, bundan 2300 şu kadar sene evvel gelmiş olan Yunan hükemâsından, Arabların "Zimukratis" dedikleri hakîmdir.

Ma'lûmdur ki bugün materyalistlik pek ziyâde meydân almıştır. Rûhâniyyeti inkâr ile onun kuvâ-yı mâddiyyeden ibâret bulunduğ u ve beden-i insânın mükemmel bir makine olup mücerred harâret-i garîziyye ile idâre olunduğ u i'tikâdında bulunanlar çoğalmışlardır. Rûhun asl ü cevher ü

hakîkati bilinemediği için onu redd ü inkâr ediyorlarsa, terakkiyyâtıyla müftehir bulundukları mâddenin asl ü cevher ü hakîkati acabâ nedir? Bunu böyle bilmişler de mi öyle materyalist, ya'nî mâddiyyûn olmuşlar? Nerede! Ne mümkün!... Asıl garîbi bu ki, işte böyle hakikat-i cevheriyyesini bilemedikleri [7] mâddelerin her şeyin esâsı oluşunu iddî'â ve hakikat-i cevheriyyesi bilinemediğinden dolayı rûhu inkâr eyliyorlar. Mâdde nedir? Bunun mâhiyyet ve hakikatini bulabilmişler mi ki, rûhunki bilinemediğinden dolayı onu inkâr eyliyorlar.

Elhâsıl, her şey mâddeden ibâettir diyen materyalistler, esâs-ı mâddenin ne olduğunu tamâmiyle ta'rîf etmeksizin rûhu inkâr mes'elesine geçivermişler; ba'zı feylesoflar da kimi ne denilse bilmem demekte ısrâr etmişler, kimi de hisseyledikleri eşyâyı dahî inkâr ile her şeyi hayâl ve rû'yâyâ karıştırmaya kalkışmışlardır. Hakâyıkına bizim mahdûd akıllarımızın ermemesiyle her şey inkâr olunamaz. Düşünmeli ki bizim hissimiz ve iktidârımız var, lâkin pek ileriye varacak kadar değil! Ya'nî ecsâmın nazardan gâ'ib olacak [8] derecedeki cüz'lerini elimize alıp onların mâhiyyet-i hakîkalarını mu'âyene edecek yâhûd oralara erişebilecek derecede hurdebîn yapacak kadar değil! Akıl ve idrâkimiz var, lâkin hakikat-i rûhu meydâna çıkaracak kadar değil! Her şeyin kûnh ü hakikatini bilmek muhât-ı ilm-i muhît-i ilahidir. Bugün birçokları nasıl Büchner'i dinliyorsa, bir zamân da öylece Hegel'i dinliyorlardı. Panteizm ile materyalizm yekdiğerine zıd görülürken, hep bir asıldan gelip bir asla ric'at etmek değil mi? diyerek bu iki zıddın esâsını icmâ'a çalışanlar da bulunuyor.

Felâsife-i hâzırardan Paul Janet, Mösyö Büchner'in *Mâdde ve Kuvvet* nâmındaki kitâbı için diyor ki: "Doktor Büchner'in kitâbını [9] okuyan felsefe-âşinâ kimseler şübhesiz bir noksânını görürler. Mü'ellif her şeyi mâddenin mevcûdiyyeti ile ta'rîf eylediği hâlde, mâddenin ne olduğunu bize anlatmayı tamâmiyle unutmuş. Bu ise ehemmiyyeti az olan bir şey değildir. Nice asırlar bununla o kadar kimseler uğraşmışlar. Onlar ne deli idiler, ne de çocuk!"

Cismi öğrenmek için fizik, ya'nî hikmet-i tabî'iyye kitâblarını açtığımızda, cismin şöyle ta'rîf olunduğunu görürüz: "Cism hiss olunan şeydir". Cism hakkında ma'lûmâtın bu derecesinde kalınacak olsa, hiç iş müşkilâta sarmaz. Lâkin onun arkasından *étendu*, ya'nî tûlen ve arzan ve umkan imtidâd ve adem-i nüfûz, ya'nî iki cismin yekdiğerine nüfûz ile bir mahalli işgâl edememeleri cismin [10] havâssından bulunduğ u ve cismin kâbil-i inkisâm olduğı görülüp bunların ne olduğı anlaşılmak istenildikde ise, feylesofların girip de bir daha içinden çıkamadıkları bahslere dalınmış olur. İnsân bir feylesofun fikrini okuduğı gibi "Ondan evvel gelen ne demiş? Ondan sonra da daha kim gelmiş?" diye tettebbu'âta girişdikde, iş pek teşa'ub ediyor ve gittikçe karanlığa giriyor.

Mösyö Paul Janet'nin demiş olduğı gibi bu şeylerle nice asırlardan beri iştigâl olunmuştur. Yunan, Arab, Frenk hükemâsının bu husûsdaki tettebbu'âtları nazar-ı mütâla'adan geçirilince bu bâbda sarf olunan emeklere hayrette kalınır. Biz de o tettebbu'âttan bir nebze olsun bahse şürû' ediyoruz. [11]

Cism inde'l-hükemâ iki ma'nâya itlâk olunur: Biri cism-i tabî'îdir, ki ondan hikmet-i tabî'iyye'de bahsolunur; diğeri cism-i ta'lîmîdir, ki ulûm-i ta'lîmiyye, ya'nî riyâziyyeden olan hendesede ondan bahsolunur.

Cism-i tabî'î gördüğümüz ve dokunup katılığını ve yumuşaklığını hissettiğimiz, velhâsıl en iyi tanıdığımız şeydir. Lâkin mâhiyyetini bilmek için ta'rîfine girişildikde birçok su'ûbetler zuhûr eder.

Eslâf-ı hükemâ cism-i tabî'îyi "eb'âd-ı selâseyi kâbil olan cevherdir" diye ta'rîf etmişler. Bu'd, cism ile kâ'im olan imtidâddır. Eb'âd-ı selâseden maksadları zevâyâ-yı kâ'ime üzre tekâtü' eden hatlardır; ya'nî cismde böyle hutût-i mütekâtî'a farz olunabilir demektir. [12] Şekl-i mûka'abda bu eb'âd-ı selâse zâhirdir. Ama küre gibi yalnız bir sath ile muhât olan şekillerde bi'l-fi'l eb'âd-ı selâse yok ise de onlarda dahî böyle eb'âd-ı mütekâtî'a farz olunabilir.

Cism-i ta'lîmî "cism-i tabî'inin hacmi, ya'nî onun imlâ ve işgâl ettiğı bu'd olup eb'âd-ı selâseyi kâbil olan mikdâr, ya'nî

kemm-i muttasıldır” diye ta’rîf olunur ve eğer cevher ve kem kayıtları terk olunarak “eb’âd-ı selâseyi kâbil olan şey” denilirse, hem cism-i tabî’îye, hem de cism-i ta’lîmîye şâmil bir ta’rîf olur. Şu hâle göre cismde tûlen ve arzan ve umkan imtidâd bulunmak zarûridir ve bu vechile kâbil-i taksîmdir. Ama sath yalnız tûlen ve arzan ve hat yalnız tûlen münkasım olur. Fakat nokta, ki iki hattın mültekâlarıdır, bir cihetle kâbil-i taksîm değildir, demişler. Cism-i ta’lîmî gibi [13] sath ve hat dahî a’râz-ı mevcûdedendir. Ama noktanın inde’l hükemâ vücûdu olmayıp “O bir emr-i mevhûmdur” derler. Ve illâ cüz’ün-lâ-yetecezzâ sâbit olur. Cumhûr-i hükemâ ise onu inkâr etmişlerdir.

Mu’tezile cismi “tûl, arz ve umku olan şeydir” diye ta’rîf ederler. Ama sâ’ir mütekellimîn indinde cism, kâbil-i kısmet olan mütehayyizdir. Mütehayyiz işâret-i hissiyyeyi kâbil olan şeydir ki, bizzât mütehayyiz ise cevherdir ve cevhere hulûl etmiş ise arazdır. Meselâ bir ma’den parçası cevherdir ve onun rengi arazdır. Şu hâle göre cevher inde’l-mütekellimîn mevcûd-i mütehayyiz bizzât demektir. Ama hükemâ indinde cevher bizzât kâ’im olan şeydir. Araz dahî gayriyle kâ’im olan şeydir. Meselâ renk kendi kendine kâ’im [14] olamayıp behemehâl bir cism ile kâ’im olur.

Mu’tezile’den ba’zıları ecsâmın a’raz-ı müctemi’adan mürekkeb olduğuna zâhib olmuşlar. Bu zehâb ise bâhiru’l-butlândır; zîrâ “arazlar bizzât kâ’im olamayıp bizzât kâ’im olan cevher ile mütekavvim olduklarından, ne kadar çok arazlar bir yere gelse cevhere müntehî olmaları zarûridir” denilmiş. Hükemâ-yı Yunaniyye’den Anaksagoras indinde, ecsâm-ı basîta bi’l-fi’l eczâ-yı gayr-i mütenâhiyyeden mürekkebdır. Mu’tezile’den Nazzam dahî bu mezhebe meyletmiştir. Hâlbu ki “Şekil ve mikdâr ile muhât ve mahdûd olan cismin bi’l-fi’l eczâ-yı gayr-i mütenâhiyye’ye inkisâmı bi’l-bedâhe bâtıldır” denilmiş. Şihâbüddin Sühreverdî der ki, her ne ki işâret-i hissiyye ile bizzât ona kasd olunur, [15] cism olup behemehâl onun tûl, arz ve umku vardır.

Cism-i tabî'înin havâssından biri de adem-i nüfûz, ya'nî bir cism başka bir cismin mahallini işgâl edememesidir. İnsân elini suya soktukda elin girdiği yerden su çekilir, el suya nüfûz etmez. Suyun süngere girmiş gibi görünmesi de öyledir ki süngerin mesâmmâtı çok olup, su o mesâmmâta girmezden evvel, oraları hava ile doludur. Su havâyı itip kendisi girer, bu cihetle hiçbir cism diğer bir cismin mahallini işgâl edemez.

Müşâhade eylediğimiz ecsâm-ı mürekkebe, ya'nî ma'den ve nebât ve hayvân denilen mevâlid-i selâse anâsırdan mürekkebdır ve anâsır ecsâm-ı basîtaadır. Bunlarda ittisâl ve imtidâd-ı cevherî vardır. Onlar da kâbil-i [16] inkisâmıdır. Mese-lâ dolu havzdan bir testi su doldurduğumuzda havzın suyu ikiye münkasım olur. Şu hâle göre havzın suyu görüldüğü gibi hadd-i zâtında muttasıl-ı vâhid, ya'nî bisbitevî olduğu hâlde ikiye mi bölündü, yoksa hadd-i zâtında gâyet küçük cüz'lerden mürekkeb olduğu hâlde bu cüz'ler ikiye mi tefrîk olundu? İşte burası hükemâ aralarında mübâhesât-ı azîmeyi mûcib olmuştur.

II

Zümre-i felâsife cisimleri şöyle ta'rif ederler: Ecsâm-ı basîta inde'l-his olduğu gibi nefsu'l-emirde dahî muttasıl-ı vâhid olarak heyûlâ ile sûret'ten mürekkebdır; çünkü bu ecsâmı müşâhade eylediğimizde tûlen ve arzan ve umkan imtidâdı olan bir cevher görüyoruz. İşte [17] buna sûret-i cimsiyye deriz ve görüyoruz ki bu cevher, muttasıl olduğu hâlde infisâl ve infikâkı ve eşkâl ve mekâdir-i muhtelifeyi kabûl ediyor. Kâbil ise makbûl ile müctemî' olmak tabî'îdir. Bu cihetle ittisâl ve infisâli kabûl edecek başka bir şeyin vücûdu zarûrîdir. İşte ol şeye dahî heyûlâ deriz. Binâenaleyh ecsâm-ı basîta bi'l-kuvve ilâ-gayri'n-nihâye münkasımdır ve eczâ-yı faraziyyesi gayr-i mütenâhîdir demişler ve onlar da iki fırka olmuşlardır.

Şöyle ki Meşşâ'ıyyûn, sûret gibi heyûlâ dahî cevherdir ve sûret heyûlâya hulûl ederek onunla terekkeb eylediğinden

heyûlâya mahal ve mâdde dahî denilir, demişler. İşrâkiyyûn dahî bu cisimler fil vâki' muttasıl olup onlarda teaddüd-i eczâ yoktur. Ancak bi'l-kuvve münkasım olur ve kâbil-i [18] inkisâm olmayacak bir hadde durmazlar. Lâkin mâdde nefis-i cismden ibâret olduğu hâlde bizzât mekâdir ve eşkâl-i muhtelifeyi kabûl ettiği cihetle ona heyûlâ ve ol mekâdire sûret denilir, demişler. Meşşâ'ıyyûn tarafından, ittisâl ve infisâli kâbil olacak ayrıca bir cevher olmadığı takdirde bir cismi ikiye bölmek, onu bi'l-küllîyye i'dâm ve diğer iki cismi ketm-i ademden îcâd" demek olup bu ise bi'l-ittifak bâtıldır diye, İşrâkiyyûn mezhebi ibtâl olunmuştur.

Ve eğerce Meşşâ'ıyyûn mezhebince dahî cismin ol vechile tefrikinde bir cüz'ü olan sûret-i cismiyyesi zâ'il ve yerine iki sûret hâdis olmak lâzım gelirse de cismin bi'l-küllîyye i'dâmı ile yalnız bir cüz'ü zâ'il olarak [19] ikiye inkisâmı beyninde fark vardır", diye i'tizâr kılınmıştır.

Heyûlâ ve sûret mesleğine mu'âriz bulunanlar ise, bu tarîk ile şu mezhebi esâsen ibtâl için demişler ki, "ecsâm-ı basîta muttasıl-ı vâhid olsa, bir cismin ikiye tefriki, velev ki yalnız bir cüz'ü olan sûret-i cismiyyesini i'dâm demek olsun, herhâlde bir hüviyyeti i'dâm ve diğer iki hüviyyeti ihdâs demek olur. Hâlbuki bir şeyin bir kerre bir hüviyyet ve bir kerre iki hüviyyet olması bâtıldır. Ve illâ, bir sivrisinek ibresiyle bahr-i muhîti şakk etse, koca bir bahri i'dâm ve iki bahri ihdâs eylemiş olur. Bu ise bedâhete karşı bir sözdür.

Meşşâ'ıyyûn tarafından dahî, bu dediğiniz bir nev' istib'âddir. İstib'âd ise burhân olmaz ve makâm-ı [20] münâzarada bedâhet da'vâsı müvecceh değildir, diye cevâb verilmiştir.

Hükemânın bir takımı da cisimler cüz'lerden terekkeb eder, derler. Bunlar da iki takımdır: Biri, Arablarda Zimukratis mesleği denilen atomizm mesleğidir. Zimukratis, ya'nî Demokritos nâm feylesof-i Yunanî, ecsâm-ı basîta öyle ecsâm-ı sagîra-yı sulbeden mürekkebdır ki, vehmen kâbil-i inkisâm olurlar ise de kesr u fekk ile fi'len kâbil-i taksîm değildir, demiş.

Digeri de cüz'ün-lâ-yetecezzâ mezhebidir ki, Arablarda mütekellimîn tarafından meydân-ı bahse konulmuş, Avrupa'da monadoloji diye tanınmıştır. Bu mezhebe ecsâm-ı basîta cüz'ün-lâ-yetecezzâlardan, ya'nî fi'len, vehmen ve farazan kâbil-i taksîm olmayan cevher-i ferdlerden mürekkebidir. [21]

Atomizm mesleğini Yunanistan'da neşr eden Demokritos nâm feylesof-i Yunanîdir. Hâlbuki Atomizm mesleğinin mü'essisi Demokritos olmayıp bu mesleğin vâzı'ı Truva Muharebesi'nden evvel gelen Sidonî Moschus olduğu, Stoicien feylesoflarının meşhûrlarından olan Poseidonius'tan mervî ise de bu meslek ondan evvel Hind'de var imiş. Târîh-i milâdîden 500 sene mukaddem Leukippos nâmındaki feylesof-i Yunanî bu mesleği Yunanistan'da çıkarmış ve onun şakirdi Demokritos bu mezheb üzerine eserler tahrîr eylemiş olmakla, âsâr-ı muharrere kendisinden kaldığı için Arablar buna "Zimukratis mezhebi" demişler. Lâkin bunun üzerine Aristoteles gelmekle -Sokrates nasıl sofistâ'îliği bitirmiş ise- Aristoteles mezhebi [22] dahî bu atomizm mesleğini söndürmüştür. Ve Aristoteles mezhebi şöhret almakla meşâhir-i hükemâ o yola gitmişlerdir.

Leukippos ile Demokritos'tan iki yüz bu kadar sene sonra gelen Epiküros nâm feylesof-i Yunanî, Demokritos mesleğine gitmiş ve bu meslekte terakkiyâtla uğraşmış ise de hükemâ hep Aristoteles mesleğine rağbet eyleyip o yola gittiklerinden, bu atomizm mesleği nesyen-mensiyyen hükmüne girmiş idi. Sonra 1592 sene-i milâdiyyesinde doğmuş olan Fransız feylesoflarından Gassendi, Aristoteles'i intikâd ile Epiküros'un merdûd olan mesleğini tekrâr te'sîs için pek çok uğraşmış ve Epiküros'un mezhebi üzre birçok kitâblar yazmış ve bu mesleği tekrâr uyandırmıştır ki, işte bu meslek bugün Avrupa'da son kabûl [23] olunan meslek olup şimdi tatbîkât-ı ilmiyye ve fenniyye onun üzerine yürütülmektedir. Lâkin cihât-ı merdûde ve mecrûhası minvâl-i sabık üzre kalmıştır; zîrâ bunu vehmen taksîmden kurtaramadıkları gibi, kimyâca dahî hâlâ ba'zı istisnâ'ları bulunuyormuş.

Mütekellimîn cüz'ün-lâ-yetecezzâ mesleğini ihtiyâr etmişler ve bu yolda pek çok âsâr tahrîr eylemişlerdir. Bu meslek Pythagoras'tan gelme imiş. Lâkin mütekellimîn o yolda pek çok uğraşmışlar ve bunu türlü türlü sûretlerde anlatmışlardır. Bu monadoloji mesleğini Avrupa'da neşr eden, 1646 sene-i milâdiyyesinde tevellüd eylemiş Leibniz nâm Almanyalı feylesofstur.

Leibniz hayâtta iken âsârından ancak [24] ufak birkaç parça şeyler ve gazete ile ba'zı bentler neşr eylemiş olup, vefâtında müsevvedâtı Hannover hükûmeti tarafından alınıp devlet kütübhânesine konulmuş ve hayli zamân sonra neşr edilmiş. Bunların müsevvedâtı Kütübhâne-i Kralî'de mahfûz imiş. Ondan sonra Wolf nâm Alman feylesofu bu mezhebi tervic ile pek ziyâde ihtimâm ve gayretle başına birçok şakirdler toplamış, dersler açmış ve Wolfienler, ya'nî Wolf'a tâbî olanlar diye birçok feylesoflar gelmiştir.

Wolf'un tedris eylemekte olduğu cüz'ün-lâ-yetecezzâ mezhebi Almanya'da pek ziyâde şöhrat almış ve ecsâmın cüz'ün-lâ-yetecezzâlar ile ta'rîfi mes'elesi herkesi işgâl eylemiştir.

Almanya felâsife-i meşhûresinden Euler, o zamânın ekser-i hükemâsı gibi taksîmun-ilâ-gayri'n-nihâye [25] mesleğine zâhib olduğundan, Wolfienler ile iyice uğraşmıştır. Wolf ile hem-asr olup onunla görüştüğünü de yazmıştır. Kendisinin âsâr-ı meşhûresinden *Euler'in Bir Almanya Prensesine Mektûbları* nâm kitabı ki, hâlâ bugün dahî mebâhis-i ilmiyye ve fenniyyede her parçası delil olmak üzere getirilen ve Prusya Kralı'nın hemşiresi Prenses Anhalt-Dessau nâm şakirdine iki sene müddet devâm eylemiş olan dürûs-i hikemiyyeyi hâvî bulunan eser-i meşhûrunda monadlardan uzun uzadıya bahseylemiştir ki, cüz'ün-lâ-yetecezzâlar hakkında Wolf zamânında cereyân eylemiş olan mebâhis, bu eserin mütâla'asından ma'lûm olur. Euler, Prenses, "Madam! Size monadlardan bu kadar uzun bahs eylediğimden dolayı sıkılmayınız. Düşününüz ki bir zamân Berlin'de [26] bu bahsin olmadığı bir mahal görülemezdi. Sarayda kadınlar beyinde

dahî bu bahs cereyân eyliyordu ve Akademi monadistlere karşı bahsde galebe edene bir madalya va'd eylemişti. Çünkü bunlar ile bahse girişmek pek müşkildir", diyerek bu mezhebin ehemmiyyetini bildirmiştir.

III

Materyalistlerin, ya'nî mâddiyyûnun esâs meslekleri de atomizm mesleğidir. Fransız feylesoflarından Caro diyor ki, materyalistliğin târihi o kadar mütenevvi' ve müteşa'ib değildir. Bu meslek, Diderot'un birkaç sahîfesiyle Mösyö Büchner ve Mösyö Moleschott'un kitâblarından anlaşılır. Daha ileri Epiküros'a, ondan daha evvelki Demokritos'a gidildikde hep Materyalizm târihi öğrenilmiş olur. Yeni [27] materyalistler nice asırlık olan bu felsefenin çerçevesini değiştirmemişlerdir. Programı yine odur. Yalnız ma'lûmât-ı ilmiyye ile zenginleştirilmiştir. Birçok keşfiyyât-ı cedîdenin fizik ve kimyâ ve fizyolojideki terakkiyyâtıyla yalnız görünüşte sûreti değişmiş gibidir. İbtidâki usûlün büyük satırları daha iyi doldurulmuş olup resm ve tertibi tegayyür eylememiştir. Demokritos, eğer Mösyö Büchner'in kitâbını okusa, kendi fikrini tanır idi. Sûret-i ifadenin tebdili bile hemên hiss olunmaz derecededir, diyor.

Mösyö Büchner, yeni materyalistlerden *Kuvvet ve Mâdde* (*Force et Matière*) nâm eser-i meşhûrun mü'ellifi olan Almanyalı feylesof-ı ma'rûfdur. [28]

Taksîmun-ilâ-gayri'n-nihâye mesleği ile cüz'ün-lâ-yetecezzâ mesleği tarafdârları arasında pek çok mübâhese ve mücâdele vâki' olup yekdîgerinin edilmesini men u ibtâl edegelmüşlerdir.

Euler, Prensese "Mâdâmki bir üçüncüsü yoktur, tatbîkât-ı ilmiyyeyi yürütmek için bu iki mezhebden birini kabûle mecbûriyyet vardır" diyerek, kendi mesleği olan taksîmun-ilâ-gayri'n-nihâye mesleğine de i'timâd eylemediğini îmâ etmiştir.

Aristoteles mesleğine sâlik olan hükemâ-yı Arabiyye ile cüz'ün-lâ-yetecezzâ mesleğini ihtiyâr eyleyen mütekellimîn

arasında nasıl şiddetli bahs u cidâl olmuş ise, Almanya'da monadoloji mesleğini çıkarmış olan Leibniz'in tarafdârları bulunan feylesoflar, ya'nî Wolf ve Wolfienler ile sâ'ir felâsife arasında öylece [29] şiddetli bahsler geçmiştir. Bunların yekdigerinin mezheblerini ibtâl için serd u ityân eyledikleri edillenin mühim olanlarından birkaçını burada zikrederim. Şöyle ki: Taksîmun-ilâ-gayri'n-nihâye tarafdârları derler ki, iki cevher arasında vâkî' olan cevher-i ferd, eğer ikisinin temâsına hâ'il olursa birine temâs ettiği tarafı diğerine temâs ettiği tarafından başka olmak lâzım gelmekle bi'z-zarûre münkasım olur. Ve eğer ikisinin temâsına hâ'il olmazsa cevherin tedâhülû lâzım gelir, bu ise bâtıldır. Tedâhülûn cevâzı teslîm olursa, mütedâhil olan cüz'lerin hayyizleri bir olur ve yekdigere inzimâm ile mikdâr tezâyüd eylemez. Üçüncü ve dördüncü ve daha ne kadar cevher-i ferdlere tereküb etse, tertîb ve vasat ve taraf bulunmaz ve te'lîflerinden hiçbirinin hacmi üzerine [30] zâ'id bir hacın hâsıl olmaz. Ma'a-zâlik iki cüz'ün tedâhülû ba'de'l-mümâsse olur. Hâlbuki inde'l-mümâsse mülâki olan, inde't-tedâhül mülâki olandan başka olmak lâzım gelir. Bu cihetle cüz'lerin her biri münkasım olur diye cüz'ün-lâ-yetecezzânın vücûdunu ibtâl ettiler

Ba'zı muhakkıkîn-i mütekellimîn, tedâhül eğer eczânın vücûdundan sonra hâdis olursa tedâhüllerinden inkisâmları lâzım gelir; ama ibtidâ-yı hilkatte mütedâhil olarak yaratılmışlar ise inkisâm lâzım gelmez, diye cevâb vermiştir.

Cüz'ün-lâ-yetecezzâ tarafdârânı, cüz'-i fertlerin birbirine dokunması lâzım gelmez, çünkü ara yerde halâ' vardır, derler. Diğerleri de öyle olsa el ile bir cisme dokunuldukda elin cüz'ün-lâ-yetecezzâsı cismin cüz'ün-lâ-yetecezzâsına dokunmuyor [31] demek olur ki, o hâlde lâmiseyi inkâr eylemek lâzım gelir. Bu da sofistâ'îliğe varmaz mı diye cevâb verirler.

Cüz'ün-lâ-yetecezzâ tarafdârânı dahî, eğer bir cismin inkisâmatı cüz'ün-lâ-yetecezzâda nihâyet bulmasa, bir dağ ile bir hardal dânesinin eczâsı mütesâvî ve onlar da yekdigere müsâvî olmak lâzım gelir. Bu ise bâhirü'l-butlândır. Ve bir de "hatt-ı hendesinin ucu" demek olan nokta araz-ı gayri-

münkasimdir. Araz ise, bizzât kâ'im olamayıp bizzât kâ'im olan bir cevher ile mütekavvim olur. İşte o cevher cüz'ün-lâ-yetecezzâdır ve Eukleides kitâb-ı usûl-i hendesenin üçüncü makâlesinin onbeşinci şeklinde bir hatt-ı müstakîmin muhît-i dâ'ireye temâsından hâsıl olan zâviyenin aşğar-ı zevâyâ olduğunu burhân-ı hendese ile isbât ediyor. [32] İşte bu zâviye cevher ise cüz'ün-lâ-yetecezzâdır, araz ise ona mahal olacak bir cevhere muhtâcdır, o da cüz'ün-lâ-yetecezzâdır. Bi'l-farz bir küre-i hakîkiyye bir sath-ı müstevî-i hakîkî üzerine vaz' olundukda behemehâl bir cüz'-i gayr-i münkasimde temâs eder. Ve illâ küre-i hakîkiyye olmamak lâzım gelir ve bu küre ol sath üzerinde yuvarlansa ikisinin de cüz'ün-lâ-yetecezzâlardan mürekkeb oldukları sâbit olur, demişler.

Diğer cihet felâsifesi dahî cüz'ün-lâ-yetecezzâyı ibtâl ile heyûlâyı isbât için pek çok deliller serd eylemişlerdir.

Fakat en mühim olan, bâlâda zikrolunandır. Mütekellimîn tarafından dahî, heyûlâyı ibtâl için bir şeyin ta'akkulünden cüz'lerinin ta'akkulü lâzım gelir. Binâenaleyh cism eğer heyûlâ ve sûretten mürekkeb olsa cismin ta'akkulünden onların dahî ta'akkulü lâzım [33] gelmeliydi. Hâlbuki biz cismi ta'akkul ediyoruz. Ama heyûlâyı ta'akkul edemeyip burhân ile isbâta muhtâc oluyoruz denildikde, diğer taraftan, evet bir şeyin hakîkati kühnüyle ma'kûl olursa onun ta'akkulünden cüz'lerinin ta'akkulü lâzım gelir. Hâlbuki cismin hakîkati ma'lûmumuz değildir, diye cevâb verilmiştir.

Hükemâ-yı Arabiyye ile mütekellimîn arasında cereyân eden mübahesede bu iki mezheb için her ne deliller getirilmiş ise, Avrupa'da Wolfienler ile onların muhâlifi olan sâ'ir felâsife taraflarından îrâd ve serd edilen delâ'il de yine onlardan ibârettir.

Kaç cüz'ün-lâ-yetecezzânın bir bu'd yapabileceği de cüz'ün-lâ-yetecezzâ tarafdârları beyinde mevzû-i bahs olmuş. Ve bunun için muhtelif fikirlerde [34] bulunulmuş olmasını, Euler bast-ı makâl ederek, eğer bir cüz'ün-lâ-yetecezzâda bir bu'd bulunmazsa ne üçünün bu'du olabilir ne de dördünün ne de şu kadarının diyor ve cism bu cüz'ün-lâ-

yetecezzâlardan tereküb eylediği hâlde cüz'ün-lâ-yetecezzâlar cism-i ta'lîmînin sıfırları demektir; sıfırlar ne kadar olursa olsun, bir mikdâr husûle getiremezler, demiştir.

Euler monadistler ile pek çok uğraşan feylezofların biridir. Fransız profesörlerinden Emil Saisset diyor ki, monadlar için yek nazarda aldananlar olur ve onları Epiküros'un usûlündeki atomlar zann ederler. Euler de öyle sanmış olmalı. Monadlar bir hendese noktası diye yanılanlar da olur. O hâlde Leibniz ile uğraşmak lâzım değil. Eğer noktalar ise, [35] i'tirâzı Pythagoras'a etmeli. Leibniz ile uğraşmak isteyenler onun âsârını okumalı. O der ki -monadlar ne atomdur ne de noktadır, kuvvetlerdir. Eğer isterler ise monadlara atom diyebilirler, ama akla muhâlif olan mâdde atomları değil, cevherin atomları olabilir. Monadlar, ya'nî cüz'ün-lâ-yetecezzâlar vahdet-i hakîkiyyedir. Kat'iiyen cihetleri yoktur ve fi'llerin menba'ı ve eşyânın terekübünün esâs-ı kat'îsi ve tahlîlât-ı anâsırın son cüz'leridir. Monadlara metafizik noktaları diyebilirler; onların ba'zı hayâtî şeyleri, bir nev' idrâkleri vardır".

Emil Saisset böyle diyorsa da meşâhir-i felâsifenin âsârında atomlarla monadlar birbirine karıştırılmamış ve onlardan ayrı ayrı bahs olunmuştur. Monadoloji mezhebi münkir-i âlihe [36] değildir. Bu mezhebçe monadlar, ya'nî cüz'-ün-lâ-yetecezzâlar mahlûk-u Rabbânîdir. Leibniz kendi mesleğince olan tedkikât ve tatbikâtı kendisine dâ'imâ Cenâb-ı Hakk'ı tasdik ettirmekte olduğunu söylemiştir. Euler'in âsârını okuyanlar, onun monadların ne olduğunu anlayamamış olmasına hüküm veremezler. Euler vâkı'a monadolojiye muhâlif bulunmuş ise de bu mezhebinin ehemmiyyetini inkâr eylememiştir. Monadolojiyi anlayamayanlar, belki Leibniz'in bu meslek hakkındaki ba'zı teferru'âtından ma'nâ çıkarmaya çalışanlar olmalıdır ki, bunların içinde Leibniz'in monadları birer câna benzettiğini söyleyenler de olmuştur. Leibniz'in hep âsârını şerh ve neşr eylemiş olan Fransa felâsife-i hâzırasından meşhûr Mösyö Paul Janet diyor ki, [37] ecsâmın tereküb eylediği monadları hiss edici ve tefekkür edici ve isteyici etmiş imiş demek mi isterler? Leibniz hiçbir vakitte öyle bir şey söy-

lememiştir. Bir de Euler monadlar hakkındaki i'tirâzâtını Leibniz'e karşı etmeyip sonradan monadolojinin esâsını mevzû'-i bahs eden Wolf ve Wolfienlere karşı eylemiştir. Ve monadolojiye karşı getirilen delâ'il de hep evvelce Arab hükemâsının mütekellimîne karşı getirdiği delâ'ilin aynı olduğu, iki tarafı tedkîk ve tettebbu' eyleyenlerin ma'lûmu olur. Bâhusûs yine o mektûblarında Epiküros'tan bahs eden Euler'in, Epiküros'un atomlarıyla monadları tefrik edememesi nasıl kabûl olur? Euler atomları atom diye, monadları da monad diye yazıyor. Ama teşbîh ve temsîl [38] sırasında mes'elenin tefrik ve temyîzine i'tinâ lâzım gelir.

Monadoloji tettebbu'âtıyla en ziyâde iştigâl ve bu husûsdaki derece-i ma'lûmâtını âsâriyle isbât eyleyen Mösyö Paul Janet, Euler'in monadları anlayamamış olduğuna zâhib olmuyor, bil'aks Monadoloji'ye muhâlif bulunan felâsifeden en ziyâde Euler'e ehemmiyyet verip onun delâ'il-i reddiyyesine karşı müdâfa'aya çalışıyor. Monadoloji aleyhine olan i'tirâzların en ziyâde münteşir olanlarından biri de Euler'in *Bir Almanya Prensesine Mektûblar*'ında meşhûr olan, bu'du olmayan anâsır ile bu'd teşekkülü kâbil değildir i'tirâzıdır diyor. Lâkin ne kadar garîbdir ki Euler'e atf edilen bu delîl de vaktiyle Arab hükemâsı tarafından mütekellimîne karşı [39] getirilen delâ'ilden biridir. Bir mesleğin teferru'âtında mütenevvi' ve garîb fikirler dahî zuhûr edegelemekte olduğu gibi, monadoloji bahsinde Leibniz'in ba'zı teferru'âtına benzer şeyler Arablarda dahî vâkî' olmuştur. Arablarda cüz'ün-lâ-yetecezzâların ba'zısı rabt u yabis ve hatt u bârid olmak fikrinde bulunanlar olmuştur.

Leibniz de cüz'ün-lâ-yetecezzâları üç dereceye ayırmıştır: Bir takımını havâss-ı mihaniki hâvî olmak, bir takımını da nebâtî ve bir takımında hayvânî teşkîl etmek ihtimâlini söylemiştir. Ve monadlara "Onların ba'zı hayâtî şeyleri ve bir nev' idrâkleri vardır" demiş ki, mütekelliminden ba'zıları da "cüz'ün-lâ-yetecezzâda hayât olabilir", demişlerdir. Mösyö Paul Janet dahî "Monadlarda cân vardır diye kabûl etmek monadolojiye

muhâlif gelmeyeceği [40] gibi, bu sözü beğenmeyip redd eylemek dahî bu mezhebi ibtâl etmez”, diyor.

Mes’ele bu gibi teşa’ubât ve teferru’âtan silkildikde, kalan esâs-ı mâdde “Cismîler bölüne bölüne öyle cüz’ün-lâ-yetecezzâlarda karar kılarlar ki, onların bu’dları olmaz, cihetleri de yoktur”; diğere sûretle ta’rifi de “Ecsâm-ı basîta cihetleri ve bu’dları olmayan cüz’ün-lâ-yetecezzâlardan terekkeb ederler” demekten ibâret kalır ki, Mütেকellimînin cüz’ün-lâ-yetecezzâ mesleği ile Leibniz’in yâhûd sonradan Wolf’un ondan meydân-ı bahse vaz’ eylediği monadoloji sisteminin esâsları da bundan başka bir şey değildir. Ya’nî monadolojinin esâsı cüz’ün-lâ-yetecezzâ mesleğinin esâsından ibârettir. Ve Arablarda bu mezhebe dâ’ir cereyân eden mübâhesâtı muhtevi kitâb ciltleri elbette [41] Leibniz’in âsârından, Wolf’un mübâhesâtından binlerce kerre ziyâdedir. Garîbtir ki mütেকellimîn meyânında nasıl cüz’ün-lâ-yetecezzâyı kabûl etmeyenî tekfîre kadar varan olmuş ise, Almanya’da Wolfienler dahî bu mezhebe muhâlif bulunanları tekfîr ile tehdîd eylemişler. Ve Euler Prensese “Aman madam! Ben öyle dedikleri gibi müşriklerden add olunacağıma bu mezhebi kabûl etmeyi tercih eylerim, lâkin iş öyle değil”, diyerek kendini müdâfa’a eyliyor. Arablarda Kâzî Ebu Bekr Bakkilânî, cüz’ün-lâ-yetecezzâ mezhebini kabûl etmeyenlerin dinden çıkacağını söylemiş. Zîrâ o zamân delîlin butlânından, medlûlün butlânına istidlâl olunuyor imiş. Lâkin sonra ilm-i mantık ulemâ-yı Arab beyninde terakkî edip hattâ fukahâdan ba’zıları mantıktan kitâb te’lîfine başlamışlar [42] ve kâ’ide-i mantikiyyeye nazaran bir delîl bâtlı olsa bile onun yerine diğere delîl ikamesi kabûl olduğu cihetle delîlin butlânından medlûlün butlânı lâzım gelmeyeceği meydâna çıkmıştır. Çünkü delîl ile medlûl beyninde umûm ve husûs mutlak vardır. Hâssın ref’inden ise âmmin ref’i lâzım gelmez.

İmâm Fahreddîn Râzî, tarafeynin delîllerini za’fdan hâlî bulmadığı cihetle bu mes’elede tevakkufa meyletmiştir.

Emil Saisset’nin, “Monadları hendese noktası zannedenlerin i’tirâzları Pythagoras’a olmak lâzım gelir” demesi dahî

muhtac-ı te'emmüldür. Vâkı'a monad mes'elesi Pythagoras'tan gelmiş ise de Pythagoras'ın âsâr-ı muharrerresi bizlere kalmamış olduğundan kendisinin meslek-i hakîkîsi la-yıkıyla [43] bilinemediği ma'lûmdur. Pythagoras'ın bir adedler mesleği varmış ise de monadları ne sûretle ta'rif eylemiş ve nokta-i hendesiyye mes'elesi teşbîh ve temsîl kâbilinden bir şey mi idi? Buraları cây-ı te'emmüldür. Pythagoricien denilen Pythagoras tarafdârı olan feylezoflar, ecsâm cüz'ün-lâ-yetecezzâlar ile halâ'lardan terekkeb eder, derler imiş.

Bir de atomizm mesleğini Yunanistan'da neşr eden Demokritos olduğundan o meslek Demokritos mesleği diye tanındığı hâlde, onun mü'essisi Demokritos olmayıp ondan çok evvel o mezhebin Hind'de bulunduğu tedkîkât ve tettebbu'ât neticesinden ma'lûm olduğu gibi, Pythagoras'ın tenâsühü Hind'den almış olduğu terceme-i hâlinde yazılmış olduğuna nazaran, monadlar mesleğini de atomizminin ve panteizminin, ya'nî [44] vahdet-i vücûd mesleğinin ve Aristoteles mesleğinin me'hazı olan Hind'den almış olmadığı neden ma'lûm? Amerika profesörlerinden Draper, Aristoteles mezhebinden bahs ederken diyor ki, "Evvelce Avrupa'da bu mezhebin mü'essisi Averroes, ya'nî İbn-i Rüşd zann edilmiş ve ismi de Averroizm, ya'nî İbn-i Rüşd mezhebi kalmış ise de Arablar bunda aldanınamışlardır; zîrâ İbn-i Rüşd'den ne kadar evvel Aristoteles'in âsârı Arabçaya tercüme edilmiştir. Hâlbuki bunun mü'essisi Aristoteles de değildir. Zîrâ bu meslek daha evvel Hind'de var idi" diyor. Ve bu türlü mesâlik-i meşhûrenin esâsı taharrî olundukda iş Hind'e kadar gidiyor, lâkin tettebbu'ât ve tedkîkât ondan ileri varamıyor. Cihetten ve bu'ddan ârî bulunan ve cevher-i mutlak olan cüz'ün-lâ-yetecezzâ mezhebi de Avrupa'da Leibniz'in [45] monadolojisi diye ma'rûf olduğu hâlde, daha evvel mütekellimîn beyninde bu husûsda en derin bahslere girilmiş olduğu gibi, bunun ta Pythagoras'a kadar dayandığı anlaşılınca ondan daha evvel de bulunmadığına hüküm verebiliyor muyuz?

IV

Heyûlâ ve sûret tarafdârları, cüz'ün-lâ-yetecezzâ tarafdârlarının cüz'-i fertleri inkisâmdan kurtarmak için cismlikten çıkarmalarını mu'âheze etmişler ve bir şeyin hem mutehayyiz hem de gayr-i münkasım olmasını zihinler kabûl etmez demişler ise de kendi mesleklerince inkisâmu'n-ilâ-gayri'n-nihâye mes'elesine de zihinleri nasıl erdirmek lâzım geleceğini bildirmemişler. Eflatun "Cisimler mütecezzi ola ola mahv olma mertebesine varır ve artık heyûlâ olur" demiştir ki, bu türlü ta'rîf, cüz'-i ferdlerin ta'rîfinden daha mükemmel [46] bir ta'rîf olmadığı beyândan müstağnîdir. İşte buraları acz-i beşerin i'tirâf olunması lâzım gelen noktalardır. Evet! Sun'-i Bârî'nin, mahdûd olan akılcağızlarımızın erişebildiği dereceden daha pek çok âli olduğu derk olunacak dakikalardır. Yoksa akıl erdireyim diye sapıtılacak veya aklım ermedi diye hakikat-ı eşyâyı inkâr ile sofistliğe gidilecek mahaller değildir.

Felsefe mütâlâ'asında insânı en ziyâde istiğraba ducâr eyleyen şey, birbirinin külliyyen zıddı olan mesâlik-i felâsifedir. Materyalistler her şey mâddeden ibârettir dedikleri hâlde bunlara karşı ne dehşetli bir meslek vardır ki, bu meslek Yunanistan'da sofist ve Arablarda sofistâ'î nâmıyla nice asırlar hüküm sürmüş ve sonra İdealizm sûretinde Avrupa'yı işgâl eylemiştir. [47] Bunlar hakikat-ı eşyâyı inkâr ile eşyânın yalnız idesi, ya'nî suver-i zihniyye denilen ilmi olduğunu söylerler ki, onun için bunlara idealist denilmiştir.

Sofistâ'iler, Yunanilerde ve Arablarda üç sınıfa taksîm olunmuşlardır. Bunların birine inâdiyye derler, ki bunlar Hiçbir şey yoktur derler. Diğerine lâ-edriyye denilmiş, ki bunlarda her şey hakkında bilmem diyenlerdir. Üçüncüsüne de indriyye denilir, ki bunlar her şeyin i'tikâda bağlı olduğuna kâni' olmuşlardır. Avrupa'da "idealist" ve "egoist" isimleriyle iki sınıfı şöhret almıştır. "Egoist"ler kendi cânlarından başka şeylerin mevcûd olmadığı fikrindedirler. Bunun ehemmiyyet kesb eden idealist sınıfıdır. Bu gibi sözleri söyleyenler eğer [48] kabaca insânlardan olsa, onları dinleyen bulmadıktan başka,

dîvâne zann olunurlar. Lâkin yekdîgerine muhâlif bunca mezâhib-i garîbe ve acîbeyi vaz' eyleyenler, birçok keşfiyyâtta bulunan ve terekkiyyât-ı ulûm u fûnûna hizmetleri sebk eden adamlardır. Bir taraf biz bu şeyi kendi mesleğimiz üzre tetebbu' ile bulduk diye mesleğini takviyeye ibtidâr eyler. Diğer taraf da onların keşfiyyâtını kendi mezhebine uydurup ondan istifâde eyler ve kendileri dahî sâ'ir keşfiyyât ve terekkiyyât-ı ulûm u fûnûnda bulunurlar. Eğer idealistler doğrudan doğruya şu gördüğüm, tuttuğum cismin hâricde hakîkati yok, bunun yalnız idesi var demiş olsalar, kendilerine sapık feylesoflar denilmeyip mecnun nazarıyla bakılır idi.

Sofistâ'iler ise suya sokulan değneğin [49] kırılmış görünmesi gibi şeylerde galat-ı basardan şübhelenerek havassa emniyyet edemeyip, ne bilelim ki başka şeylerde dahî öylece aldanmıyoruz derler. Kıyâsâtta dahî ba'zen aldandıklarından ona da i'tibâr etmezler ve ba'zı def'a sokakta birine tesâdüf edildikde yabancı birini bir bildiğine benzetmekle yanılmasını da buna misâl tutarlar. "Rü'yâda mevcûd olmayan cisimleri görüyoruz. O bir hayâlden ibâret ise, uyanıklıkta dahî öyle bir hayâle kapılmadığımızı neden bilelim", derler. İdealistlerce bu bir hayâl de değildir. Onlar, cân bir eser-i te'sîri ve ideyi görür, lâkin o ideleri iş'âr eden cisimler hâricde mevcûd değildir, derler. Euler, şakirdi Prensesse tedrîsinde diyor ki, "Materyalistleri mağlûb etmek için delâ'il-i kat'iiyyemiz vardır. Lâkin idealistler ile mübâhese müşkildir. [50] Bu 'egoist' ve 'idealist' mesleklerini red için zât-ı fâhîmânelerine esliha takdîm etmek istiyorum. Lâkin bunun için ne kadar düşünsem o kadar acizimi i'tirâf lâzım geliyor. Egoistler ile bahse girişmek acâ'ib olur. Zîrâ yalnız kendi mevcûd olduğu fikrinde olup benim mevcûdiyyetime inanmak istemeyen kimsenin benim kıyâslarını dinlemesi, kendi mesleği aleyhine hareket ve benim kıyâslarım onun usûlünce bir hiçin kıyâsları olacak. İdealistler ile mübâhese dahî müşkildir. Ecsâmın mevcûdiyyetini inkârda ısrâr eden bir kimseyi buna iknâ'ı imkânsız görürüm". Ve yine bunlara dâ'ir olan bahsde der ki, "Burası cây-ı dikkattir ki cismimize bir şey dokundukda cârımız yalnız sinirleri-

miz üzerine olan te'sîrâtan bir sûret teşkîl etmekle kalmaz. [51] bize bu sûreti veren bir şeyin bi'l-fi'l bizden hâricde mevcûd olduğuna da hükm eder. Dimâğımızda vâkî' olan şeyleri teftiş eylediğimizde bu bize ne kadar tabî'î görünür. Bir misâl bunu âşikâr eyler: Tasavvur edelim ki zât-ı fahîmâneleri gece kame-re bakıyorlar ve gözlerine giden şu'â', tabaka-i şebekiyye üzerine kamere benzer bir sûret teressüm eder. Bu, tabaka-i şebekiyyenin en küçük cüz'leri eşî'a-i kamerdeki ihtizâza benzer bir ihtizâza gelmek demektir. Tabaka-i şebekiyye pek rakîk sinirlerden mensûc olmakla zât-ı fahîmâneleri anlarlar ki, bu sinirler bir ihtizâz ile müte'essir olurlar ve bu ihtizâz dimâğın nihâyetindeki sinirlerin uçlarına gider. Öyle ise orada dahî bir ihtizâz vâkî' olur. Orada cân temâşâ ile bir nev' ma'lûmât alır ki bu, kamerin sûretidir. Binâenaleyh kamerin [52] sûreti sinirlerin uçlarına vâsıl olan bu hafif ihtizâzın temâşâsından başka bir şey değildir. Cânın fa'âliyyeti sinirlerin nihâyet bulduğu mahalle o kadar müte'allıktır ki, gözlerine resm olunmuş olan sûretleri, ya'nî şu'â'ların resmeylediği sûret-i kameri idrâk etmez. Bununla berâber cân, yalnız derhâl kamerin sûretini kendisine veren ihtizâzı tasavvur ile kanâ'at etmez, kamer ismi verdiğimiz bir cismin hâricde mevcûd olduğuna bir de hüküm verir. Bu hüküm onu âtîdeki kıyâsa sevk eder:

Dimâğımızda hakîkî bir ihtizâz veya intibâ' hâsıl oldu. Onun ne sebeble husûle geldiğini kat'ıyyen bilmiyorum; zîrâ tabaka-i şebekiyye üzerindeki sûretler, ki sebab-i karîbidir, onlarıda idrâk etmiyorum. Mâmâfih hâricde bir cism bulunduğunu cesâretle [53] söylüyorum. Bundan bilmeli ki, bunu bana kamer ihsâs ettirmiştir.

Nasıl netice! Bu dimâğımızdaki ihtizâzât veyâhûd intibâ'âtın ba'zı esbâb-ı dâhiliyeden, meselâ ya kanın hareketinden yâhûd sâde bir tesâdüften mütehassıl olması muhtemel değil mi? Öyle ise, ne hakla kamerin hakîkaten mevcûd olduğunu istintâc edebiliyorum? Gözümün içinde bir sûret bulunduğunu istintâc edebilsem, haydi bu olabilsin. Zîrâ bu sûret dimâğımıza vâsıl olan ihtizâzın sebab-i karîbidir. Lâkin ben daha ileriye gidiyorum ve dimâğımızın içinde bir ihtizâz bulundu-

ğundan, hâricde ve semâda söylemiş olduğumuz intibâ'âtın birinci sebebi olan bir cismin bulunduğuna ve bu cismin kamer olduğuna kadar netice veriyorum.

Rü'yâda kameri gördüğümüzde dahî cân [54] o tasavvuru alır; belki ol vakit dahî dimâğın içinde onun gibi ihtizâz vâki' olur. Zîrâ cân, kameri hakîkaten görür gibi tahayyül eder. Demek ki o hâlde kendimizi aldatmış oluyoruz. Lâkin uyanıklık-taki hükmümüzün bundan iyi olduğuna hangi te'mînâtımız vardır? Bu büyük bir müşkildir, ki bunun üzerine birçok feylesoflar sapmışlardır.

Bu kamer üzerine olan sözler hep cismlere de şamildir. Hâricdeki cismlerin mevcûd olduğuna dâ'ir dimâğımızın duyduğu ihtizâz veya intibâ'dan başka delil yoktur. Bu mes'ele bizim kendi a'zâmız ve bütün cismimiz için de böyledir. Biz, hâricdeki şeyler için havâss vâsıtasıyla dimâğa vâsıl olan ba'zı hafif intibâ'âtta başkasını tarumuyoruz. O hâlde eğer cânın olduğu bu intibâ'ât ve tasavvurât ecsâmın [55] mevcûdiyyetini isbât edemezlerse kendi cismimizin mevcûdiyyeti de meşkûk kalır. İşte bundan hep cismlerin mevcûdiyyetini yüksekte atarak inkâr eden feylesofların geldiğine ve onları redd ü cerh eylemek de pek müşkil olduğuna ta'accüb eylemezsiniz. Rü'yâları pek kuvvetli bir delil ittihaz ederler ki, biz rü'yâda hiç mevcûd olmayan cismleri görürüz diye tahayyül ediyoruz. Bu bir hayâldir deniliyor, lâkin uyanıklıkta dahî öyle bir hayâle kapılmadığımıza kim kefil olabilir? Bu feylesofların usûlünce bu, bir hayâl de değildir. Cân bir intibâ'ı yâhûd bir sûreti görür, derler. Lâkin bu sûretlerin zû'us-sûreti olan cismlerin hâricden vücûdunu inkâr ederler. Bu i'tikâdda olan feylesoflara "idealist" denilir. Bu feylesoflar hep *esprit'*lerin ya'nî rûhların vücûdunu [56] inkâr eyleyen ve hep mevcûdâtın mâddeden ibâret olduğunu iddi'â eden ve cân denilen şeyin pek rakik bir mâddeden ibâret olduğunu ve tefekküre muktedir bulunduğunu söyleyen materyalistlere zıt ve münâkızdırlar. Materyalistlerin i'tikâdı daha acibdir. Ve onları da red için delâ'il-i kat'iyemiz vardır. İdealistler ve ego-

istler ile uğraşmak müşkildir. Biz bu husûsda kendimizi iknâ' için delâ'il-i kaviyye bulalım.

Ne zamân ki cânımıza ecsâmdan ihsâs-ı hakîkî gelirse, ondan istintâc olunur ki, hakîkaten cism de mevcûddur. Ne zamân benim cânım kameri hiss ile müte'essir olur, ben kemâl-i cesâretle kamerin mevcûdiyyetine hükmederim. İşte bunun gibi, Cenâb-ı Hâlik'in cânımız ile dimâğımız arasına yerleştirmiş olduğu râbta öyle büyük bir sırdır ki, biz onun dimâğda [57] husûle getirdiği intibâ'ât-ı hakîkiyesinden başka şeyi tanımıyoruz ki o, cânda sûretler ve ihsâslar hâsıl eder. Lâkin bunun nasıl olduğu bizim için kat'iyen mechûldür. Fakat bu te'sirin mevcûd olduğuna kâni' olmalıyız, çünkü tecârib bize onu te'mîn ediyor. Tecrübe bizi her ihsâsın dâ'imâ cânı o ihsâsa bahs olan bir cismin hâricde mevcûd olduğuna iknâ' eder ve o ihsâs bize o cismin birçok hâssalarını ibraz eder. Öyle ise muhakkaktır ki, ihsâsdan cân hâricde hakîkî bir şeyin mevcûdiyyetini istintâc eder. Bu bize çocukluğumuzdan beri o kadar tabî'î ve hep insânlarda ve hayvânlarda o derece umûmîdir ki, bunun redd u cerhi kâbil olmaz. Bir köpek beni gördüğünde havlamakla benim mevcûdiyyetime kâni' olmuş demektir. Zîrâ benim huzûrum, onda benim şahsımın [58] sûret-i zihniyyesini husûle getirmiştir. Öyle ise bu köpek bir idealist değildir. En bayağı bir hayvân bile kendinden hâricde cisimler mevcûd olduğuna emindir ve bu kanâ'at ancak onların cânında ihsâsat ile hâsıl olmuştur. Bundan anlaşılır ki ihsâs, bu feylesofların düşünmedikleri daha başka şeyleri hâvîdir. Bunlar, dimâğda olan âdî intibâ'âtın idrâki değildir ve cânâ yalnız sûretler vermekle kalmaz, ona hâricde olan eşyâyı takdîm eyler ki, bunun nasıl vâkî' olduğunu bilemez. Velhâsıl kamerin parlak sûreti ve eşî'a-i kamerin sinirler vâsıtasıyla dimâğda husûle getirdiği ihtizâz-ı hakîkî birbirine benzeyebilir mi? Sûreti zihniyyeyi cân ne kadar idrâk eylese, onda mâddî bir şey yoktur. Bu rûhânî olan cânın bir fi'lidir. [59]

Öyle ise dimâğın intibâ'âtiyle cânın tasavvurâtı arasında bir münâsebet-i hakîkiyye aramanın lüzûmu yoktur. Dimâğda vâkî' olan hakîkî intibâ'âtın cânda sûretler hâsıl eylediğini

bilmek bize kifâyet eder. Bu sûretler hâricde mevcûd olan eşyânın tekaddümeleridir, ki eşyâ bununla kendi mevcûdiyyetlerini bize te'mîn ederler. Bu kıyâsla ne zamân benim cânımda bir ağacın yâhûd bir hânenin ihsâsı vâkî' olursa, ben kemâl-i cesâretle hâricde bir ağacın veya bir hânenin mevcûd olduğunu söylerim ve onun mahallini ve büyüklüğünü ve diğer hâssalarını dahî tanırım. Bundan ne insân şübhe edebilir, ne de hayvân. Bir köylü, karyesi kahyâsının karşısında bulunduğu hâlde onun mevcûdiyyetini inkâr eylese, ona mecnun denilir ve bihakkın denilir. Lâkin böyle bir i'tikâdla ileri [60] atılan feylesoflar, halktan üstün olduğunu göstermek istedikleri akl u ferasetlerine herkesin hayrân olmasını istemelerinden ve böyle acîb ve garîb i'tikâdât, ancak onların gururlarından ve halktan kendilerini temyîz eylemek arzusunda bulunmalarından olmalıdır. Bu bâbda âdî köylülerin hissiyyâtı bu türlü âlimlerinkinden daha a'lâ olduğu elbet müstebân olur, ki bu âlimler tederrüslerinden sapık i'tikâdâtta başka meyve alamamışlardır. Şu hâle göre bunda bir kâ'ide temhîd edelim ki, her ihsâs cânda yalnız bir sûrete bâ'is olmakla kalmaz, ona hâricde olan şeyin mevcûdiyyetini gösterir ve o zamân aldatmaksızın onun mevcûdiyyetini ona te'mîn eyler. Ben burada kuvvetli bir i'tirâzdan korkarım, ki o da rû'yâ ve hastaların dalgınlığıdır. Cân onda [61] hiçbir yerde mevcûd olmayan birtakım şeylerin ihsâsâtına dūçâr olur. Bunun için de şu tefekkürâtı yaparım: Cânın ihsâs eylediği eşyânın hakîkaten mevcûd olduğuna hükmetmek bize bir emr-i tabî'î olmak lâzım gelir. Çünkü rû'yâda aldanmış olduğumuz hâlde dahî bunu böyle hükmediyoruz. Lâkin bundan uyanıklıkta dahî aldanmış olmamız lâzım gelmez. Bu mes'eleyi hall için uyku ile uyanıklık arasındaki farkı iyice tanımak lâzımdır, ki bunu da herkes âlimlerden az bilmez.

Ba'zı mü'ellifinin sûret-i zihniyyenin tahatturunda dahî dimâğda sûreti tevlîd eden ihtizâza benzer bir ihtizâz vâkî' olur demelerine mukâbil Euler diyor ki:

"Suver-i zihniyyenin tahatturu cânın işi [62] olduğu muhakkaktır. Tahattur olunan bir sûret ile bi'l-fi'l vâkî' olan sûret

arasında fark vardır. Ben bugün güneşi gördüğümü tahattur ederim. Lâkin bu sûret-i zihniye, güneşe bakar iken olan sûret-i zihniyyemden başkadır. Öyle olmasa ben güneşi bi'l-fi'l görür idim, bu tahattur olunmuş bir sûret olmaz idi. Tahattur olunan sûrete refâkat eden ihtizâz bi'l-fi'l olandan daha zâ'iftir derler ise de bu da iknâ'a kâfi değildir. Eğer öyle olsa, benim güneşin sûretini tahattur eylemekliğim kameri görmekliğim gibi olmalı, ki onun ziyâsı güneşten 200000 def'a zâ'iftir. Lâkin bi'l-fi'l kameri görmek ile güneşi hatırlamak birbirinden başka şeylerdir. Tahattur olunan sûretler bi'l-fi'l olanlar gibidir diyebilirsek de bu mâhiyyet yalnız câna mahsûs [63] olabilir. Cisme göre bi'l-fi'l olan sûret dimâğda bir ihtizâzla müterâfik olduğu hâlde, tahattur olunan sûrette bu yoktur. Bi'l-fi'l ihsâs olunan, ya'nî bir şeyin havâssım üzerine te'siriyle cânımda vâki' olan sûret bir ihsâsıdır derlerse de tahattur olunan bu sûret bir ihsâs yaptı denilemez. Hiss eylemek ile tahattur etmek birbirinden bütün bütün başka şeylerdir."

Euler'in idealistler hakkında sözleri pek çoktur. Biz hülâsa vechile birazını naklediyoruz. Bugün Avrupa'da pek ziyâde terakkî eylemiş olan materyalistliğin karşısında bulunan bu dehşetli mesleğe Euler materyalizmden ziyâde ehemmiyet vermiş olduğundan onlarla ziyâde iştigâl etmiştir.

Hakâyık-ı eşyâda şek yâhûd onları inkâr [64] eylemek, Euler'in dediği gibi en kaba adamların bile yapamayacağı bir şeydir. Bu türlü feylesoflar ise her şeyin müntehâsında nev'-i beşere mukadder olan aczi, gururlarından i'tirâf etmeyip mahza bir şey söylemiş olmak için, o yola sapmışlardır. Yoksa hakikatinden şübhelendiği ateşe eli sokuldukda yandığını inkâr çalışacağı yerde, emr-i tabî'i olarak feryad u figândan kendini alamaması ateşin ve kendi cisminin hakikatini i'tirâf demek olmaz mı? Şu hâlde âlem, bir hulyâ ve rû'yâdan ibârettir demek nasıl olabilir? Uyanık bulunduğumuz hâle rû'yâ der isek, uykuda bulunduğumuz vakit için ne demeli? Bu uyku bize uyanıklığı anlattığı gibi, bu uyanıklık da ondan [65] ziyâde bir uyanıklığı bize anlatmaz mı? Hadîs-i şerîf: "en-nâsu niyâmun fe-izâ mâtû intebehû".

Bu gibi mesâ'ilde tarîk-i müstakîmden ayrılmak, doğru yol dururken çapraşık yollara sapıp da başına müşkilât aramaya benzer.

Bir de vahdet-i vücûd mezhebi vardır ki, varlık ancak bir olup o da vücûd-ı Bârî'dir, görülen mevcûdât hep i'tibârîdir, derler. Bunu güneşle temsil ettiklerinde her şey akslerden ve denizle temsillerinde her şey dalgalardan ibârettir, derler. Nasıl ki güneş pencereden girdikde içeride bir ziyâ hâsıl olur ve perde indirildikde o ziyâ zâ'il olur ve pencereden içeri güneşin şu'â'larının girmesiyle, güneşin oraya duhûlünden güneşe nasıl ki bir noksân gelmez ise, perdeyi indirip de oda içindeki ziyânın [66] gitmesinden dahî ona bir ziyâdelik hâsıl olmaz ve bunlar bir misâl olup tam ta'rîf değildir, derler.

Bu meslek panteizm nâmıyla Avrupa'da dahî pek çok hüküm sürmüş ve teşa'ub eylemiştir. Bu mezhebin menşe'i hakkındaki tettebbu' da ta Hind'e kadar varıyor.

Buna dâ'ir Monlâ Câmî'nin şu beyti vardır:

"Kullu mâ fi'l-kevnî vehmun ev hayâlun ev 'ukûsun fi'l-merâyâ ev zılâlün".

Bu mezheb de pek çok i'tirâzâta uğramıştır. Şöyle ki birtakım ervâh-ı kabîha ile Bârî Te'âlâ Hazretlerini, hâşâ, birleştirmek fikri bâtılında bulunuyorlar ve türlü şenâyi' ve mefâsid irtikâb eden kimselerin cürmüne kimi teşrîke kalkıştıklarını düşünmek dahî akılların kabûl edemeyeceği bir şeydir. Bu mezhebin teferru'ât-ı [67] merdûde ve mecrûhasına varmaksızın dahî tabâyi'-i insâniyye bunu kabûl edemez. Zîrâ esâsının butlânı yek nazarda ma'lûm ve müstebândır diyerek bu vahdet-i vücûd mezhebini redd u cerh eylemiştir.

Hattâ medâr-ı hayât olan rûhun bir rûh mu yoksa münferid rûhlar mı olması mes'elesinde, bir rûh olması ciheti Avrupa'da neşre çalışıldığı vakit, Mesîh ile Cûdâ'nın rûhu bir olabilir mi diye birçok velvele ile bu faraziyye redd olunmuştur.

Meşşâ'ıyyûn ya'nî Aristoteles mesleği Avrupa'da sonraları inhirâfâta uğramış ve skolâstikler ile İspanya'nın Coimbra Cizvitleri tarafından türlü sûretlere dökülmüş olduğu hâlde,

on yedinci asırda Cizvitler yedinde tahsîl ve terbiye görmüş olan Descartes nâm feylesof, kendisine [68] tadrîs ettirilen mezheb hilâfında olarak neşriyyâta ibtidâr eylemiş ve ulûm-i hikemiyyeyi meydâna sermiş ve asırlarca hüküm sürmüş olan skolastikler ondan sonra sâkit olmuşlardır. Descartes'ın ziyâdesiyle iştihânı, yeriden ulûm-i hikemiyyeyi uyandırmasından ve her şeyi mekanik ile ta'rîf eylemesinden olup, birçok zamânlar onun usûlû mekâtibde pâydar olmuş ve Descartienler, ya'nî Descartes'a tâbî' olanlar nâmıyla birçok feylesoflar gelmiştir.

Descartienler cisme *étendu'*den, ya'nî tûlen, arzan ve umkan imtidâdı hâvî olan bu'ddan ibârettir, demişler. Lâkin sonra gelen feylesoflar bu ta'rîfi nâkıs bulup i'tirâz eylemişlerdir. Şöyle ki, meselâ bir odanın içindeki eşyâ tamâmiyle çıkarıldığı gibi havâyı da oradan Cenâb-ı Hakk [69] çıkarmış olsa, o odada yine bu'd bulunacağı cihetle boşluk da bir bu'd olabileceğini söylemişler ve cism olmak için daha başka bir şey lâzım demişler. Diğerleri de öyle ise hareket yâhûd kâbiliyyet-i tahrik demişler. Öbürleri de eğer yalnız onunla da olacak olsa küre-i arzın hareketiyle o odanın boşluğu da hareket eylemiş olur, işte bu boşluk da cism olmadığı hâlde hareket ediyor yâhûd ettiriliyor; ondan başka daha bir şey, ya'nî mâdde lâzım ki cism olsun, demişler. Yâhûd hakîkî cismi sâde bir bu'ddan tefrik eden şeye mâdde denilir, demişler. Öyle ise mâddesiz bir cism-i ta'limî cism-i tabîî olamaz, denilmiştir.

V

On dokuzuncu asrın evâhir-i eyyâmı olan [70] şu zamânda materyalizm revaç bulmuş olduğu hâlde, bu asrın ibtidâlarında felsefe bunun külliyyen zıddına bulunuyor idi, şöyle ki:

On dokuzuncu asrın ibtidâsında idealizm ile vahdet-i vücûd mezhepleri mevki'-i i'tibâr ve meydân-ı intişârda olup Kantlar, Fichteler, Schellingler, Hegeller, Herbartlar kemâl-i

tantana ile hüküm sürmüşler ve nihâyet vahdet-i vücûd tarafdârlarından bulunan Hegel meydân alıp hep rukabâsını susturmuş ve hattâ hocası ile husemâsından Schelling'in dahî sesini kestirmiş, meydân-ı sahn kendisine kalmış idi. Hegel kadar hüsn-i kabûl görmek ve onun kadar nüfûzu cârî olmak her feylesofa nasîb olmamıştır. Yalnız Herbart istiklâliyyet-i fikrini kurtarabilmiş ise de kendisini kimse [71] dinlemiyordu. O zamân herkes Hegel'in etrâfına toplanmış idi.

Acı sözlü ve muğlak fikirli Schopenhauer tenhâlıkda protesto ediyor ve birçok zamân halkın kendisine ehemmiyyet vermemesinden fütûr getirmiyordu. Bu sükûnet-i umûmiyye hâlinde Hegel mektebi her tarafı istilâ' eylemekte idi. 1831 senesi milâdiyyesinde Hegel vefât eyledikde öyle nüfûzlu bir mezheb bırakmış idi. Lâkin onun vefâtından sonra şâkirdânı bu mezhebi üç sûrette tefsîr eylemişler ve Hegel'in âsârının muğlak ve anlaşılması müşkil bir sûrette yazılmış olduğunu söylemişlerdir. Velhâsıl Hegel'in şâkirdânı üç mesleğe tefrik olunmuşlardır. Bunların biri ilâhiyyûn yolunda, diğeri vahdet-i vücûd olup biri de [72] münkir-i âlihe imiş. Bunlar bu üç mesleğe sağ, merkez ve sol isimlerini vermişler ve ardı sıra bir de müntehâ-yı yesâr nâmiyle bir meslek teşekkül etmiş ve 1833 senesinde başlamış olan bu meslek 1840 senesinde inkırâz bulmuştur.

Bu meslekten en ziyâde ehemmiyyet alan sol ve müntehâ-yı yesâr fırkalarıdır.

Ol zamân için Mösyö Janet der ki, müstakil ve mahdûd bir rûhâniyyûn mesleği çıkarılmak istenirken, gavgasız nizâsız geniş bir materyalizm tariki açıldı. Almanya'da feylesofinin bu sûretle uyanışı, halkın ehemmiyyet vermemesinden fütûr getirmeyerek otuz seneden beri yazmakta olup artık ihtiyâr bulunan bir kimsenin me'mûlûn gayri olan muvaffakiyyetine bâ'is olmuştur. Bu ihtiyâr [73] yukarıda beyân olunan Schopenhauer'dır. Gâyet acı yazan ve pesimist¹ olan ve mün-

¹ "Pesimiste", âlemdaki her şeyi fenâya yoran kimse demektir. Bunun zıddına "optimiste" derler. Leibniz de optimist imiş.

kir-i âlihe yolunda bulunan 'Schopenhauer'ın sözleri vâkı'a yine dinlenecek şeyler değil ise de idealizm feylesoflarının artık cismâniyyeti bütün bütün ortadan kaldırmak ve mâddî olarak bir şey olmadığı fikrine zâhib olarak her şeyin yalnız ideleleri var, hâricde hakikatleri yok diye hakikat-i eşyâyı inkâr etmekte olmaları, işin daha ilerisine varmak üzere Fichte'nin yalnız *moi*, *ya'nî* ben idesinin mevcûd olup diğerlerinin [74] ondan sadır olması fikrini ortaya koyması ve bunların artık âlemi bir rû'yâ ve hulyâ hâline getirmeleri halkı ürkütmüş olduğundan, öyle bir zamânda Schopenhauer abuk sabuk sözlerini dinlettirmiş ve feylesof nâmını almıştır. Ol zamân için Mösyö Janet diyor ki, Schopenhauer'ın ahvâl ve hatâları ma'neviyyât işgâlâtından yorgun olan bir zamâna muvâfık gelmiştir, ki o zamân gerek i'tikâd gerek felsefe kimseyi memnûn edemiyordu. Birincisi Doktor Strauss'un açtığı yaralardan ikincisi skolastiklerin sû'-i isti'mâlâtından şifâyâb olamamıştı.

Bununla beraber Schopenhauer feylesofisinin muvaffakiyyeti çok sürmedi. Bunun için de Mösyö Janet diyor ki, "bu feylesofun kendisi [75] muhâlif bulunduğu meslekten idi. Ya'nî Kant ile Fichte'ye merbût idi. Bu cihetle mezhebi devâm edemedi. Bu feylesofun fikrinde esâs-ı kat'î olan irâdeyi kat'iyye ile Hegel mektebinin kat'î idesinin farkını bulmak müşkildir.

Schopenhauer ehemmiyetten düşmekle, ulûm-ı kat'iyyeye müstenid bir feylesofi çıkaracağız diye, yeniden feylesoflar türedi. Velhâsıl, idealizm felsefesinin hüküm ve nüfûzunu materyalizm aldı. Bu tahavvülâtın re'si ve nâşiri Mösyö Moleschott idi.

Bu yeni materyalizm mesleğini muvazzih olan birinci kitâb, Mösyö Moleschott'un *La circulation*, *ya'nî Tahavvülât* nâm eseridir. Mösyö Moleschott bu eserinde yeni materyalistliğe mâddesiz kuvvet olmaz, kuvvetsiz mâdde olmaz [76]

Ekseriyyâ "tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles", der imiş.

mes'elesini esâs vaz' ediyor ve mâddenin ilâ-gayri'n-nihâye tahavvülâtı faraziyyesini koyuyor.

Sonra Moleschott'un telâmizinden ve onun mesleğinin şârihlerinden olan Mösyö Büchner *Mâdde ve Kuvvet* nâmıyla bir eser yazmıştır, ki bu daha ziyâde ehemmiyet kazanmıştır.

Bu kitâbın ilk tab'ı 1851 senesi olup ondan sonra pek çok def'alar tab' olunmuş ve birçok lisânlara tercüme edilmiştir, ki yeni materyalistliğin muvazzihi şimdi bu kitâbdır.

Materyalizm mektebi kesb-i nüfûz eylemiş ise de rûhâniyyûn takımı da birçok mühim reddiyyeler yazmaktan geri kalmamışlardır.

Hegel mezhebinden sağ kol fırkasının teşkîl eylediği rûhâniyyûn fırkası da bulunuyordu. Bu fırkanın şârihi Mösyö Fichte fils, [77] ya'nî Fichte'zâde'dir, ki onun taşıdığı isim târîh-i felsefede meşhûr olan bir isimdir. Bu Mösyö Fichte fils de kendi mesleklerince neşriyyâtta devâm eylemiştir.

Şimdi hâlâ materyalistlere muhâlif nice feylesoflar bulunmakta ve her gün onlara i'tirâzlar yağıdırmaktadırlar.

Vâkı'a Mösyö Büchner "bizim yeni feylesoflarımız eski sebzevâtı ısıtıp da onlara yeni isim takarak feylesofi matbahının ihtirâ'ı diye önümüze sürüyorlar" diyorsa da kendilerinin mâddiyyûn mesleği dünkü bugünkü şey mi? Veyâhûd ta'rîf edemedikleri mâddeye yine ta'rîf edemedikleri bir kuvveti ilâve ile bu mesleği itmâm ve ikmâl etmiş mi oldular? Bâhusûs bugün onlara i'tirâz edenler dahî ulûm-ı kat'îyye [78] ve terakkiyyât-ı cedîde ile mübâheseye girişiyorlar, ki bunlardan biri de Almanya felâsife-i mu'âsırîn-i meşhûresinden Mösyö Lotze'dir. Bu feylesof mâddiyyâta tatbîk olunan ulûm u fûnûn-i cedîdeyi rûhâniyyâta tatbîk nokta-i nazarından bahs ile rûhâniyyeti müdâfa'a eylemiştir. Bu feylesofun *Microcosme* ve *La psychologie medical* nâm eserleri pek ziyâde şöhret kazanmıştır. Mösyö Lotze, Descartes gibi iki esâs kabûl ediyor: Rûhâniyyet ve cismâniyyet. Lâkin cismi tasavvur mes'elesinde ondan ayrılıyor ve yalnız câna kuvve-i fikriyye ve cismde kuvve-i icrâ'îyye veriyor. Mâddenin kendisini ta'rîfe gelince, Mösyö Lotze bunun için Leibniz'in Monadoloji'sini, ya'nî

cüz'ün-lâ-yetecezzâ mezhebini kabûl ediyor ve bunu ulûm-i cedîde meydânına koymak istiyor. [79]

On dokuzuncu asırda Fransa'da dahî evvelce rûhâniyyûn mesleği râ'ic olduğu hâlde sonraları intikâd ve pozitivizm ya'nî ulûm-ı kat'îyye mektepleri zuhûr eylemiştir. Bunun için Mösyö Janet der ki, 1848 senesinden beri felsefe Fransa'da dahî Almanya'da aldığı sûretlere pek müşâbih bir hâlde cereyân eylemiş olduğu herkesce ma'lûmdur. Orada dahî o sebebler o âsârı hâsıl etmiştir.

Evvelce müstakil olan Hegelien vahdet-i vücûd mezhebi idi. Sonra intikâd ve pozitivizm, ya'nî ulûm-i kat'îyye geldi. Nihâyet kemâl-i serbestiyle materyalizm, bayrağı dikti.

VI

Yeni materyalistliğin muvazzihi olan Mösyö Büchner'in *Mâdde ve Kuvvet* nâm kitâb-ı [80] meşhûru için Mösyö Janet'nin sözlerine gelelim. Bu feylesof diyor ki:

"Doktor Büchner'in kitâbını okuyan felsefe-âşinâ kimseler şübhesiz bir noksânını görürler. Mü'ellif her şeyi mâddenin mevcûdiyyeti ile ta'rîf eylediği hâlde, mâddenin ne olduğunu bize anlatmayı tamâmiyle unutmuş. Bu ise ehemmiyeti az olan bir şey değildir. Nice asırlar bununla o kadar kimseler uğraşmışlardır, ki onlar ne deli idiler ne de çocuk. Ma'lûm değil midir ki, cism ve mâdde dediğimiz şeyin mefhûmuna başka başka iki asıl dâhil olur. Biri ihsâsâtımızdan, ya'nî tagayyürât-ı mütenevvi'amızdan terekkeb eder. Diğerî hâricden gelir ve hakîkaten bizim te'essürâtımızdan mütemeyyiz ve müstakildir. O hâlde her şeyin esâsı mâdde olduğunu iddi'â edenler, mâddenin kendisi nasıl olduğunu [81] söylemeleri lâzım gelir, bize görüldüğü gibisini değil. Çünkü eğer analiz bize mâdde mefhûmunun bizim hislerimize kaldığını ve hâricden hiçbir şeyi hâvî olmadığını gösterse, bundan mâdde gâ'ib olur, bizim bu tagayyürât-ı zihniyyemizden başka bir şey olmaz ve materyalistlik idealistliğe tebeddül eder. Öyle ise muhakkaktır ki bir

materyalistlik sisteminin birinci şartı, cism yâhûd mâdde tasavvurunda kendimizden gelen ile hâricden geleni ayırmalı. Lâkin târîh-i ulûmun gösterdiği gibi bunu ayırmak çok müşkil. Mösyö Büchner bu zahmetten kendisini müstesna tutmuş ve bu cihetle mesleği esâsından yanlış bulunmuştur.

Onun yapmadığını biz yapmaya çalışalım. Mâdde mefhûmunun ne kadar nâkıs olduğunu gösterelim, nasıl nâbedid oluyor, ne kadar mu'âyeneden kaçıyor. Fènelon demiş ki: [82]

Bu bir şeydir, ama ne olduğunu bilmem. Sıkıştığım zamân ellerimde eriyor.

Cismden kabaca anlaşılana arayalım. Bir cism-i sulb bir kümedir. Renkli mukâvemet edici, imtidâdlı, müteharrik, kokulu, sıcak yâhûd soğuk ilh... Hülâsa-i kelâm hislerime te'sîr eden bir şeydir. Ben bu eşyânın arasında yaşamaya ve onları kullanmaya o kadar alışmışım ki, bunlar bana âlemde en hakikî şeylerden görünür, onlardan şübhe edenlere gülerim. Zihnimde bir şey tasavvur edecek olsam, ben ona bir cism şekli veririm. Mâddenin bu tasavvur hâlinde sulb olarak ne var? Felsefe bir mes'eleye cevâb vermek için görünüşü hakikatten temyîz ile işe başlar. Bu temyîze en kat'î ilmler bizi âşînâ eylemiştir. Hey'ette her şey hakikî hareketler ile görünüşteki [83] hareketlerin temyîzi ile mevzû'dur. Eğer görünüşe baksak güneş şarkdan garba hareket ediyor ve nücûmu da berâber götürüyor görünür. Hakikatte hareket eden arzdır ve onun iki hareketi vardır, ki biri kendi mihveri üzerinde, diğeri güneşin etrâfında devri olup biz onun ne birini hissediyoruz ne de diğerini. Nücûmda dahî görünüşteki büyüklük ile hakikî büyüklüğü tefrik ve temyîz eylemek lâzımdır. Fezâdaki necmin hakikî bu'dunu bilmek için hey'et erbâbı havâ-yı nesîminin içindeki eşî'anın in'itâfât ve inkisârâtını hesâba almaya mecbûr olurlar. Hep mebhâs-i basar umûmen bize görünüş ile hakikî şekli karıştırmamayı öğretir. Hakikî büyüklük, hakikî hayyiz, hakikî hareketler de böyledir.

Mâddeye isnâd eylediğimiz sıfatlardan ikisi [84] vardır ki, tabî'atin onlarsız bekâsı olamaz gibi görünür. Bunlar ziyâ ile

sadâdırlar. Pekiyi! Fizisienlere, ya'nî erbâb-ı hikmet-i tabî'yyeye soralım ki ziyâ nedir? Bize ziyâ ve sadâ ihtizâzât, ya'nî harekettir cevâbını verirler. İdrâkât-i hâriciyye mes'elesi için bir aydınlık vermiş olan bu güzel fizik nazariyyesinde birkaç saniye tevakkuf edelim. Gerilmiş bir ipe el ile vuruldukda ona bir hareket ve havâssımızın duyabileceği bir tezelsül gelir: Lâmise parmağımızın altında onun titrediğini hissederek. Bâsıra âşikâr düz bir hat yerine ipi koparmış gibi ve az âşikâr olarak görür, tâ ki bu şişkinlik gittikçe azalarak eski hâl-i sükûnetini alıncaya kadar. Bu hâl ve harekete ihtizâz derler ve bu misâl, yeni fizikte mu'teber olan ihtizâz nazariyyesine mebd'e' olmuştur. Bu ihtizâz devâm ettiği ve parmak onun [85] titremesini hiss eylediği müddetçe biz bir sadâ işitiriz. Sadâ ihtizâz ile başlar ve onunla biter. Tecârib ve hesâblar husûle gelen sadâların yüksekliği ile ihtizâzâtın adedleri arasına bir münâsebet yerleştirmiştir. Aded-i ihtizâzın da iplerin uzunluğu ve gerginliği ilh... ile râbitası vardır. Öyle tasdik olunabilir ki, sadânın yâhûd hiss-i sadânın sebeb-i yegânesi bir harekettir. Bu hareket, yine bir cism-i mühtez olan havâ ile almak ve sâmi'a sinirine teslim etmek için mahâretle meftûr olan kulağa nakl olunur. İşte orada, yalnız orada! mihanikî sadâ kesilir ve onun yerine *sensible* sadâ gelir. Ya'nî işte orada hareket *sensation'a* tebeddül eder. İşte îzâh olunmayan ve belki kat'iyyen îzâhı kabûl olmayan mes'ele! [86]

Muhakkaktır ki, sâmi'a siniri işe girinceye kadar bizden hâricde bir hareket-i ihtizâziyyeden başka kat'iyyen bir şey yoktur. O sûrette ki sâmi'in ma'dûm veya sadâyı alan sinir ma'dûm veya mu'attal olduğunu, ya'nî dünyada veya fezâda işiten hayvân bulunmadığını bir lahza farz etsek, bizden hâricde hiç, kat'an hiç, sadâ dediğimiz şeye benzer bir şey olamaz.

Bu ihtizâz nazariyyesini ziyâyâ tatbîk için çok zamân, çok tecrübeler, çok kıyâslar lâzım gelmiştir. İhtizâzât-ı sadâ'ıyye hisler ile anlaşılır, ama ihtizâzât-ı ziyâ'ıyye böyle değildir. Sadâyı nakleden mahal elastikî hisler ile anlaşılır, ki bu havâdır. Ziyânın mahall-i nakli addolunan şey ise, hiss ede-

mediğimiz esîrdir. Bu netîce verir ki, ihtizâz nazariyyesini tecârib [87] derhâl yerleştirmiş; lâkin ziyâ için bil'aks, ihtizâz nazariyyesi akıl ile yerleştirilmiş bir faraziye, ki tecrübe ile az çok teftîş olunabilmiş. O nazariyyenin buna ta'mîmi onun için gecikmiş ve müşkilâta tesâdüf eylemiştir. Öyle de olsa bugün fizisienler tarafından tamâmiyle kabûl olunmuş olduğundan, bizden hâricde, hissî olan mahlûkun hâricinde, gören gözün hâricinde ziyâ bir hareketten başka bir şey değildir diye i'tibâr olunur denilebilir. Lâkin işte ihsâsâtımız ne dereceye kadar husûsîdir ve a'zâmıza menûtdur ve mâdde üzerine havâssımızın bize verdiği gibice olan tasavvurâtımız akıl ile tashîhe ne kadar muhtâcdır? Bugün hep fizisienler tarafından harâret ile ziyânın bir şey olduğu hemen kabûl olunmuş gibidir. İhsâs [88] nokta-i nazarından bakılınca, bu iki şey ne kadar mütebâyındır ve ekseriyyâ ayrı görünürler. Karanlıkta, meselâ ma'den kuyularında ısınabildiğim hâlde, pek ziyâdâr mahalde üşüyebilirim. Sûretâ bu muhâlefetler olduğu hâlde, bu iki şey arasındaki münâsebeti Mellonî'nin tecâribi o kadar tekessür ettirmiştir ki, ilm bunların bir şey olduğuna netîce vermek için pek tereddüt eylemez. Harâret de ziyâ gibi düz hatla ve o sûretle hareket eder ve ziyâ gibi aks eder. O da onun gibi mün'atîf ve münkesir olur ve o kavânînin usûlünce o da ecsâma ziyâ gibi intikâl eder. Velhâsıl, ma'lûmdur ki, iki ziyâyı bir yere cem' eylemekle bir karanlık husûle getirilir. Pekâlâ! İki menba'-ı harâretin terkîbiyle burûdet husûle getirilir: Mösyö Fizeau ile Mösyö Foucault'nun şâyân-ı dikkat bir tecrübeleri bunu [89] isbât eylemiştir. Yeni fizik usûlünce şöyle bir netîce istihsâl olunur: Bir sâde şu'a' nazar-ı dikkate alındıkda, onda ziyânın bir hâli bulunmamıştır ki, onda harâret ile münâsebeti olan hâl bulunmasın. Netîcelerin böyle mutâbakatı tefekkür ettiriyor ki, ziyâ ile harâret belki yalnız gösterişte farklıdır. Bu fark da mü'esserdeki tagayyürâtın nev'ine göre olabilir. Bâsıra üzerine bu, şa'sa'a-i ziyâ te'sîrini verir. Lâmise üzerine te'sîr başkalaşır. Öyle ise bizden ve hissî olan sâ'ir hayvânlardan hâricde harâret ve ziyâ diye iki şey yok, yalnız bir şey var ki, bizim a'zâ-yı hissiyyemizde tenevvü' ediyor. Harâret, lâmise

sinirleriyle idrâk olunan ziyâ; ziyâ, bâsıra sinirleriyle idrâk olunan harâret. Velhâsıl, ziyânın bir hareket olduğunu nasıl [90] anladıkça, harâret de hareketten başka bir şey değildir. Bu hâlde bu nazariyyeyi hülâsa etmek için hayâtî ve hissî olanların, ya'nî hayvânların temeyyüzüne kalınca, tabî'atte ne harâret var ne burûdet ne ziyâ ne zulmet ne gürültü ne sükûnet, ancak mütenevvî' hareketler vardır, ki mekanik onun kavânîn ve şerâ'itini ta'yîn eder. Fizyoloji hislerimizin şahsiyyetini ibrâz için fiziğe yardım eyler. İşte meşhûr Alman fizyolojistlerinden, ya'nî fizyoloji erbâbından Müller'in usûlünce bizim hislerimizin esâs kânûnu şudur: "Bir sebep, mütenevvî' sinirlerde başka başka ihsâslar hâsıl edebilir. Başka başka olan sebepler, sinirlerin her sınıfına ihsâs hâsıl edebilir." Binâenaleyh *électricité* hep a'zâmızla temâsa konulduğunda, her birine husûsî [91] bir ihsâs ta'yîn eder: Gözlerde alâmât-ı ziyâ'îye, kulakta sadâ, ağızda ta'âm, a'sâb-ı lâmisede iğnelenmek, narkotiklerde dâhilen işitmek ve görmek alâmetini husûle getirir. Kulakta uğultu, gözde kılgılcımlanmak, a'sâb-ı lâmisede karıncalanmak. Bi'l-mukâbele hiss-i ziyâ'î gözde esîrin ihtizâziyle, ef'âl-i mihanikî ile, sadme ve darbe ile, *électricité* ile ve ef'âl-i kimyeviyye ile husûle gelir. Diğer a'zâ için de böyledir. Müller bu şeylerden istintâc eder ki, havâssdan her birinin kendi te'essür-i mahsûsları vardır. Bu da Aristoteles'in şu güzel nazariyyesini tasdik eyler: "Her şeyden evvel bilmeli ki ihsâs, mahsûs ile hassâsın beyinde bir fi'l-i müşterektir". Hâricde bir şey bulunmadığını ve her şeyin hissî olan mahlûkun [92] ahvâl-i mütenevvî'asında kaldığını tasdikden ben pek uzağım. Fikrimden en uzak olan faraziyye budur. Âlem-i hâricînin hakikatini yerleştirmeye pekâlâ kıyâsalar yapılabilir ki, hamd olsun bunlar, kabûlden kendimizi men'e muktedir olamayacağımız sûrettedir. Öyle ise eşyâ-yı hâriciyyenin hakikatinden şübhelenmeye mahal yoktur. Böyle bir şübhe dâ'im bâtıl olur. Lâkin hâricî olan şey ile olmayanı sıhhat-i tâmmeye ile ta'yîn müşkildir. O müşkîlâtır ki, materyalist faraziyyesini mu'attal eylemiştir.

Bu bahsi pek uzatmamak için farz ederim ki mâddede hâricî olan şeyler, havâss-ı hayvânîyye mes'eleden hâric bırakıldıkda mevcûd olan şeylerdir. Bu'd, hareket, adem-i nüfûz gibi müşkilât burada "fizyoloji" fenninden çıkar, hikmet-i ilâhiyye ilmine girer. Yalnız en ehemmiyetli olan [93] mes'eleyi dermiyân edeceğim, ki bunlar inkisâm ilâ-gayri'n-nihâye ile kuvvet ve bu'dun berâber mevcûd olmasıdır.

Mösyö Büchner mâddenin ilâ-gayri'n-nihâye taksîmini kabûl ediyor. Bununla mâdde mefhûmunda mâddî olarak ne varsa hepsini kaçırıyor. Taksîmun ilâ-gayri'n-nihâye ile mâdde dağılır ve gâ'ib olur. Bir mürekkebe tasavvur ediniz: Meselâ bir kum yığnında hakîkî olarak ne vardır? Bunlar âşikâr mürekkebe olan kum dâneleridir. Onların terkîbî de bir emr-i zihnîdir. Eczâsının yekûnundan başka bir şey değildir. Eczâsı olmazsa o da olmaz. Böyle ise denilebilir ki, eczâ-yı hakîkiyyesi olmayınca bir mürekkebin hakîkati olamaz. Kum yığnının kum dânelerinden başka hakîkati olamadığından şimdi farz edelim ki, kum dânesi de bir mürekkebdir. Bu dâneler cüz'lerden mürekkebe olduğu hâlde [94] yığın gibi onların da hakîkati gider. Bu hâli o eczâda da farz ediniz: Aradığımız hakîkati onlarda dahî bulamayız. Ve bu tettebbu'u ilâ-gayri'n-nihâye götürür isek, mâdâmki onun bir son derecesi yoktur, mâddenin hakîkatini teşkîl eden şeyi hiçbir vakitte bulamayız. Öyle ise yığın için dediğimizi, umûmen mâdde için söyleriz: O bir mevcûdiyyet-i mevhûmeden başka bir şey değildir. Ba'zı şerâ'it-i kat'iyeye tâbî'dir ki, biz onu bilmiyoruz.

Kuvvet ile mâdde Mösyö Moleschott ve Mösyö Büchner'in usûlünce birbirinden ayrılmaz olduklarından, bu kıyâs mâddede olduğu gibi kuvvete dahî tatbîk olunabilir. Eğer mâdde ilâ-gayri'n-nihâye kâbil-i inkisâm ise, kuvvet de öyledir. Lâkin deminki gibi diyeceğiz ki, bir mürekkebe kuvvet müterekkib olduğu kuvvetlerin netîce bulduğu hakîkatten [95] başka bir şey değildir. İki hayvân koşulmasıyla olan kuvvet, iki kuvvetin, bu hayvânlara lâzım-ı gayr-i müfârik olan kuvvetlerin cem'inden başka bir şey değildir; bu iki mütemeyyiz ve müşterek kuvvetlerden ibârettir. Böyle olduğu hâlde mün-

teşir olan umûmî kuvvet, her şeyin cüz'lerinin araz-ı gayr-i mufârikı olan kuvâ-yı unsûriyyeye müncer olur. Eğer bu cüz'ler de mürekkeb ise, oraya araz-ı gayr-i mufârik olan kuvvetlerde öyledir. Binâenaleyh bizim aradığımız hakîkî kuvvetler değildir. Velhâsıl, eğer her kuvvet ilâ-gayri'n-nihâye münkasım olursa son kuvveti, ya'nî onsuz mürekkeb kuvvetin hakîkî bir şey olduğu kuvvet atomunu hiçbir vakitte bulamayız. Bu hâlde kuvvet de mâdde gibi gâ'ib olur.

Şimdi bu ilâ-gayri'n-nihâye münkasım olan mâdde ile kuvveti kendi kendine kâ'im olan bir kat'iyet [96] olmak üzere tasavvur tecrübesine girişiniz. Hiçbir vakitte ona vâsıl olamazsınız. Bu mürekkebe kat'î olarak ne olabilir? Ve ne olmak ihtimâli var? Bunlar anâsırdır. Çünkü hiç kimse diyemez ki, meselâ bu ağaç ve bu taş mevcûdiyyet-i kat'iyeye mâliktir. Bu mevcûdiyyetler, anâsırın tesâdüfüyle tahassül eden eşkâl-i araziyyeden başka bir şey değildir. Bu, hep şekillerin şekli ve hep eşkâl-i sabıkanın yekûnundan ibârettir. Öyle ise mâddenin lüzûm-ı kat'îsi mâddenin unsûru içinde olmak lâzım gelir. Bu materyalistler de bunu her zamân oraya vaz' eylemiştir. Lâkin unsûr yok ise, o hâlde hakikat nerede kâ'imdir? Ve mâdde nasıl kendi kendine kâ'im olan bir mevcûdiyyet olmak üzere tasavvur olunabilir?

Bu hâlde mâddenin ilâ-gayri'n-nihâye inkisâmının hakîkî olmak üzere kabûlü, bu mektebi esâs-ı mâddenin [97] mevcûdiyyeti mes'elesine muhâlif bir yola götürür. Hülâsa-i kelâm, mes'elenin biraz daha derin tettebbu'una girişmek, yeni materyalizm mektebini idealizm yâhûd *spiritualisme*, ya'nî rûhâniyyûn mesleğine götürür.

Hep bu kadar da değil, Mösyö Moleschott ile Mösyö Büchner bir esâs koymuşlardır, ki bu da mâdde ile kuvvetin berâber mevcûd olmalarıdır. Lâkin eğer cismden kuvveti tefrîk ettiğinizdeki hareket ve adem-i nüfûz ondan geliyorsa, mâdde için ne kalıyor? Bu'ddan başka bir şey değil, öyle ise mâdde kuvveti olan bu'd olmak lâzım gelir. Bu bu'd olan şey hareket ediyor, ya'nî fezâda yerini değiştiriyor: Öyle ise hâvî olduğu fezâdan tefrîk olunur. İşte burada materyalizm dâ'imâ

müşkilâta düşer. Çünkü bu'd cüz'ünü onun işgâl ve imlâ ettiği fezâ cüz'ünden nasıl [98] tefrik etmeli? Burada idrâkin yerini alan tahayyül, bize havâda temevvüc eden bir nev' tuz dânelerini arzeder. Epikür'ün atomları boşlukta böyle temevvüc ederlerdi. Lâkin bu nev' tuz dânesini bize onu tanıtan bâsıra vesâ'ir hisslerden kurtarınız. Onu başka kuvvete hasr ediniz. Unutmayınız ki kuvvet, mâddenin bir hâssasıdır. Binâenaleyh bu'dun da hâssasıdır ve deyiniz ki, onlarca i'tibâr olunan bu atom, bu'dun hâssasından başka bir şey değildir. Öyle ise onun, işgâl ve imlâ eylediği fezâ hâssasından tefriki mümkün olamaz. Onu cânlandıran kuvvet ile tefrik olunur demeyiniz. Zîrâ o hâlde, o zamân mâddeyi kuvvetin teşkil etmesi lâzım gelir. Mâdde kuvvetin içinde gâ'ib olur, ki bu sizin sisteminizin aksi ve materyalistliğin esâsının düşmesidir. Yok eğer siz, esâsı [99] bu'd olan bir mâdde kabûl edecek olursanız, onu Descartes gibi fezâ ile karıştırırsınız. O hâlde ilâ-gayrî'n-nihâye mütecânis ve memlû olan bu fezâda hareketi, sûreti, tenevvü'ü anlamaya kalkışınız!

Yeni Almanya materyalizminin kendi maksadında mâdde ile kuvvetin berâber mevcûd olmak esâsını koymak ve gerek onu gerek diğerini ta'rîf eylememek ve hangi râbîta ile bileştiklerini göstermemek ile mesâ'ilde pek cehâlet gösterdiğini ibrâz için derece-i kâfiyyede söz söyledim.

Materyalizm ne kadar esâsı çürük ve ucu çıkmaz bir mezheb olduğu, Mösyö Janet'nin şu sözlerinden dahî anlaşılıyor. Euler'in materyalistlere galebe pek kolaydır deyip, onlar hakkında Prensese uzun uzadıya tafsîlât vermeye kendini yormadığının sebebi de bundan ma'lûm [100] olur. Vâkı'a şimdi materyalistler birçok keşfiyyât ve terekkiyyât-ı cedîdenin kendi sistemlerine tatbikiyle tefahhur eylemekte iseler de, acabâ bu mesleğin zıddı olan idealizm mesleğinde ve vahdet-i vücûd mezhebinde bulunanlar da bir zamân birçok keşfiyyâtı kendi sistemlerine tatbik etmişler mi idi? Onların içinde kâşifler, mûcidler gelmemiş mi idi? Neo-Platonizm mesleği feylesoflarının ziyâde sapıtanlarından biri olan ve cismâniyyete asla yaklaşmak istemeyen Porphyrios'un âsâr-ı meşhûresinden bu-

lunan *İsagoci*, ulûm-ı kat'iiyenin esâsı olan mantığa mukad-dime olmamış mı? Hâlâ bugün umûm tarafından makbûl ve mu'teber değil mi?

On dokuzuncu asırdaki vahdet-i vücûd felsefesini tetebbu'da, "bu âdetâ vahdet-i vücûd mesleğidir, lâkin terekkiyyât ve keşfiyyâtı cedîde ile [101] tatbîk olunmuş vahdet-i vücûd mesleği", denildiği görülür. Şimdiki materyalizmde dahî keşfiyyât ve terekkiyyât-ı cedîdeye tatbîkten gayri hangi tebeddül ve hangi terakkî görülebilir? Esâsı yine evvelki gibi çürük değil mi? Mevâd-ı mecrûha ve mubtilası yine aynıyla o değil mi?

Her şeyi mekanikman halleylemek mes'elesinde, bast-ı kademle bir şey öğrenilmediği görülüyor. Leibniz bir şeyin ibtidâlarında hiç mekanikten hâric çıkmaz imiş. Lâkin her şeyin ikmâli metafizik, ya'nî hikmet-i ilâhiyye ile olur, der imiş.

Vâkı'a bugün Avrupa'da ulûm-i kat'iyeden başkasını kabûl etmemek tarafdârânı çoğalmış ise de, Mösyö Janet der ki, mekanizmin üst tarafına çıkmış olan, fizik olmayıp metafiziktir. Mekanik metafizikte zıddiyyetini bulmayıp [102] tekmîlesi olan dinamizm² nazariyyesini bulmuştur. Esâs bilinememekle hakikat-i eşyâyı inkâr da asla lâzım gelmez. Bizim her aklımızın ermediğinin ma'dûmiyyeti neden lâzım gelsin? Adamın biri birkaç yüz kayalık bir cismi kaldırmaya kalkışsa da muvaffak olamayınca bu yerinden kalkmaz dese, bu verdiği hüküm makbûl olabilir mi? Zîrâ o dîger bir vâsita ile kaldırılabilir.

Mösyö Janet der ki, "Metafizikte bir kâ'ide-i esâsiyyedir ki, Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi bilmesi, mahlûkâtınki gibi havâss ile değildir. Her şey Cenâb-ı Hakk'a ma'lûmdur. Cenâb-ı Hakk her şeyi hakîkati vechile bilir. Öyle ise her şey de Cenâb'ı Hakk'ın bildiği gibidir".

İşte ecsâmın sûret-i ta'rîfinin başlıcalarını [103] bahsimizde gösterdik. Bunların hiçbirinden esâs-ı mâdde anlaşılmadığı görülür. Lâkin bu tetebbu'umuzdan hiçbir şey anlamaksızın da

2 "Dinamisme": Kuvvetlerden bahs eden meslek.

çıkıyoruz. Bil'aks pek büyük bir şey anladık, bildik ve öğrendik ki, o da azamet-i Rabbâniyye ile acz-i beşerdir. Bize müyesser olan ilmin hudûdundan çıkmak istemek ve aklımızın ermediği yerde i'tirâf-ı aczden çekinmek, insâru, göstermiş olduğumuz mesâlik-i bâtla gibi en bayağı ve câhil kimselere dahî gülünç olacak hâllere düşürür. Kerrât ile söylendiği gibi aklunuzun ermediği yerde i'tirâf-ı acz-i beşerî ile Cenâb-ı Hakk'ı tesbîh ve ta'zîm eylemek, bizim tarîk-i selâmet ve müstakîmimizdir.

Ve mâ ûtîtum mine'l-'ilmi illâ kalîlen

NIHÂYET

[104]

Cisimlerin İncelenmesi

Yazarı
Fatma Aliye

**Maârif Nezâret-i Celîlesi'nin 569 numaralı ve 30 Aralık 1899
târîhli Ruhsatnâmesine sahiptir.**

Kadınlara Mahsus Gazete Matbaası
Sirkeci'de Avrupa Oteli Karşısında
İstanbul
1899/1900

CİSİMLERİN İNCELENMESİ

I

İnsan "ben" dediği vakit o benlikten, yani ruhundan ve "benim" dediği vakit ruhunun tasarruf ve tedbir eylediği cisiminden bahsetmiş oluyor. Evet, o cismi ruhuyla tanıyor. Fakat ruh kendini ne ile tanıyor? Kendini yine kendi tanıyor. Öyle ya, o "ben" dediği vakit kendinden o kadar emin ki, kendisinin bilfiil hükmetmeye muktedir olduğu bir şey için [2] başkalarının rivayetlerine, hükmüne, filanına ihtiyaç kalmaz.

"Ben benim" (*je suis*) dediği halde kendi varlığı hakkında aktüel bilgisi varken, insanların, şu acayip mahlûkun, "Ruh nedir, nerededir?" diye başvurmadıkları yer kalmaz. Bunun için şimdiye dek ne kadar bahisler olmuş, ne kadar kitaplar dolmuş, bu kitaplar ne kadar kütüphaneler doldurmuş, o kütüphaneler nice kimseleri yormuş... Böyle olmuş da ne olmuş? Ne bulabilmişler? Ne öğrenebilmişler? Avucunda bulunan bir şeyi kaybettim zannıyla ötede beride aramak, insanlarda pek çok kereler vaki olan şeydir. Bu halde, yani kaybettim sandığı bir şey kendi avucunda bulunursa, onu avucunu kapamış olduğu halde aramakla bir yerde bulabilmek [3] mümkün olabilir mi ki, insan da kendi varlığına yine kendi hükmeylemiş olduğu halde, "Acaba ruh var mı yahut ruh nedir, nerededir?" gibi şeyler ile uğraşmakla bir şey bulabilsin.

O "ben" demekle ruhun tanınması kesin bilgidir. Ancak şeylerin hakikatini bilmek güç ya imkânsız denecek kadar güçtür; zira can, dışındaki şeyleri tanımak için cisme ve duyuların yardımına muhtaçtır. Ancak yaratıcısını ve kendini tanımak için vasıtaya muhtaç değildir. Bu mesele bu kadar apaçık ve aşikâr iken bu husus için hakimler arasında pek çok görüş farklılığının ortaya çıkması ile çeşitli sınıflara ayrılmışlar ve

birçok öğretiler ve ekoller çıkarmışlardır. Bunlardan bazıları "Hakikat arayacağız" diyerek pek acayip ve garip yollara sapmışlardır. Sofizm, [4] yani sofistlik ile materyalizm, yani maddecilik öğretileri ise, bütün bütün birbirlerine zıt olarak yol almışlardır. Sofistler şeylerin hakikatlerinden şüphelenmişler, bir takımı da bütün bütün inkâr etmişler. Bu sofistler mantıkçıların başına belâ kesilmişlerdir. Hâlâ bugün Avrupa'da yazılan mantık kitaplarında dahi bunların ortaya çıkarmış oldukları safsatalara cevap vermek ve onları çürütmek için sayfalar dolduruluyor. Maddeciler nasıl kendilerini pek yüksek tutarak dalalete düşmüşler ise, sofistler de acizlik ve miskinliklerini pek aşağıya düşürerek doğru yoldan ayrılmışlardır.

Bu hallere sebep ise, insan kapasitesi ve aklının son sınırına varıldıktan sonra erişemeyecekleri şeylere ulaşmak için hırs ve çırpınışlarıdır. [5] İnsan bilgisinin son mertebesi aczini tanımak, oraya varıldığında çaba harcanıp güç yetirilebilecek tek şey de ancak Cenâb-ı Hakk'ı tesbih ve takdis eylemektir.

Şu zamanlardaki bilimsel ve maddi ilerlemeler ve keşiflerden maddeciler mağrur olarak, artık "Her şey maddidir" iddiasını daha serbest dile getirip açıklamaya başlamışlar ve kendilerine birçok takipçi bularak çoğalmakta bulunmuşlardır. Ancak maddenin esası daha önce ne ise yine o surette kalıp o hususta hiç ilerleyememişlerdir.

Fransa Akademisi üyelerinden Mösyö Caro *Bilim ve Materyalizm* adlı eserinde, materyalistlerin son filozoflarından olan Almanyalı meşhur Mösyö Büchner'in kitabını Demokritos okumuş olsa kendi fikirlerini tanırdı [6] diyor. Demokritos, bundan 2300 şu kadar sene evvel gelmiş olan Yunan hakîmlerinden, Arapların "Zimukratis" dedikleri hakîmdir.

Malumdur ki bugün materyalistlik pek ziyade meydan almıştır. Ruhaniyeti inkâr ile onun maddi kuvvetlerden ibaret bulunduğunu ve insan bedeninin mükemmel bir makine olup sırf fizyolojik ısı ile idare olunduğu itikadında bulunanlar çoğalmışlardır. Ruhun aslı, tözü ve hakikati bilinemediği için onu red ve inkâr ediyorlarsa, ilerlemeleriyle övündükleri

maddenin aslı, tözü ve hakikati acaba nedir? Bunu böyle bilmişler de mi öyle materyalist, yani maddeci olmuşlardır? Nerede! Ne mümkün!... Asıl garibi bu ki, işte böyle tözsel hakikatini bilemedikleri [7] maddelerin her şeyin esası olduğunu iddia ve tözsel hakikati bilinemediğinden dolayı ruhu inkâr ediyorlar. Madde nedir? Bunun mahiyet ve hakikatini bulabilmişler mi ki, ruhunki bilinemediğinden dolayı onu inkâr ediyorlar.

Kısacası, her şey maddeden ibarettir diyen materyalistler, maddenin esasının ne olduğunu tamamıyla tanımlamaksızın ruhu inkâr meselesine geçivermişler; bazı filozoflar da kimi ne denilse bilmem demekte ısrar etmişler, kimi de duyumladıkları şeyleri dahi inkâr ile her şeyi hayal ve rüyaya karıştırmaya kalkışmışlardır. Hakikatlerine bizim sınırlı akıllarımızın ermemesiyle her şey inkâr olunamaz. Düşünmeli ki bizim duyularımız ve iktidarımız var, ancak pek ileriye varacak kadar değil! Yani cisimlerin göze görünmeyecek [8] derecedeki parçalarını elimize alıp onların hakiki mahiyetlerini kontrol edecek yahut oralara erişebilecek derecede mikroskop yapacak kadar değil! Akıl ve idrakimiz var, ancak ruhun hakikatini meydana çıkaracak kadar değil! Her şeyin özünü ve hakikatini bilmek kuşatıcı ilâhi ilim kapsamındadır. Bugün birçokları nasıl Büchner'i dinliyorsa, bir zaman da öylece Hegel'i dinliyorlardı. Panteizm ile materyalizm birbirine zıt görülürken, hep bir asıldan gelip bir asla geri dönmek değil mi? diyerek bu iki zıddın esasını birleştirmeye çalışanlar da bulunuyor.

Günümüz felsefecilerinden Paul Janet, Mösyö Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adındaki kitabı için diyor ki: "Doktor Büchner'in kitabını [9] okuyan felsefeye aşına kimseler şüphe-siz bir noksanını görürler. Yazar her şeyi maddenin mevcudiyeti ile tanımladığı halde, maddenin ne olduğunu bize anlatmayı tamamıyla unutmuş. Bu ise önemi az olan bir şey değildir. Nice asırlar bununla o kadar kimseler uğraşmışlar. Onlar ne deli idiler, ne de çocuk!"

Cismi öğrenmek için fizik, yani doğa bilgisi kitaplarını açtığımızda, cismin şöyle tanımlandığını görürüz: "Cisim duyu-

larla algılanan şeydir". Cisim hakkında bilginin bu derecesinde kalınacak olsa, hiç iş güçlülere varmaz. Ancak onun arkasından *étendu*'nun, yani uzunluk, genişlik ve derinlik açısından uzamın ve nüfuz edilemezliğin, yani iki cismin birbirine nüfuz ile bir mahalli işgal edememelerinin cismin [10] özelliklerinden bulunduğu ve cismin bölünebilir olduğu görülüp bunların ne olduğu anlaşılmak istenildiğinde ise, filozofların girip de bir daha içinden çıkamadıkları konulara dalınmış olur. İnsan bir filozofun fikrini okuduğu gibi, "Ondan evvel gelen ne demiş? Ondan sonra da daha kim gelmiş?" diye araştırmalara giriştiğinde, iş pek dallanıp budaklanıyor ve gittikçe karanlığa giriyor.

Mösyö Paul Janet'nin demiş olduğu gibi bu şeylerle nice asırlardan beri meşgul olunmuştur. Yunan, Arap, Frenk hakîmlerinin bu husustaki araştırmaları incelemeden geçirilince bu konuda harcanan emeklere hayrette kalınır. Biz de o araştırmalardan bir nebze olsun bahse başlıyoruz. [11]

Cisim hakîmlerin nazarında iki manaya gelir: Biri doğal cisimdir, ki ondan doğa felsefesinde bahs olunur; diğeri matematiksel cisimdir, ki matematik bilimlerden, yani matematikten olan geometride ondan bahs olunur.

Doğal cisim gördüğümüz ve dokunup katılığını ve yumuşaklığını hissettiğimiz, kısacası en iyi tanıdığımız şeydir. Ancak mahiyetini bilmek için tanımlanmasına girişildiğinde birçok güçlükler ortaya çıkar.

Eski hakîmler, doğal cismi "üç boyuta sahip olan tözdür" diye tanımlamışlardır. Boyut, cisim ile var olan uzamdır. Üç boyuttan maksatları dik açıyı kesen çizgilerdir; yani cisimde böyle kesişen çizgiler kabul edilebilir demektir. [12] Küp şeklinde bu üç boyut açıktır. Ama küre gibi yalnız bir yüzey ile çevrili olan şekillerde gerçekten üç boyut yok ise de onlarda da böyle kesişen boyutlar varsayılabilir.

Matematiksel cisim "doğal cismin hacmi, yani onun işgal edip doldurduğu boyut olup üç boyuta sahip olan miktar, yani sürekli niceliktir" diye tanımlanır ve eğer töz ve nicelik kayıtları terk olunarak "üç boyuta sahip olan şey" denilirse, hem

doğal cismi, hem de matematiksel cismi kuşatan bir tanım olur. Şu hale göre cisimde uzunluk, genişlik ve derinlik olarak uzam bulunması zorunludur ve bu nedenle bölünebilirdir. Ama yüzey yalnız uzunluk ve genişlik olarak ve çizgi yalnız uzunluk olarak bölünür. Fakat nokta, ki iki çizginin birleşme yeridir, bir yerinden bölünebilir değildir, demişler. Matematiksel cisim gibi [13] yüzey ve çizgi de mevcut ilineklerdendir. Ama noktanın hakimler nazarında varlığı olmayıp “O varsayımsal bir şeydir” derler. Ve aksi halde cüz’ün-la-yetecezzâ (bölünmez parçacık) kesinlik kazanır. Hakimlerin çoğunluğu ise onu inkâr etmişlerdir.

Mu’tezile cismi “uzunluk, genişlik ve derinliği olan şeydir” diye tanımlarlar. Ama diğer mütekellimlere göre cisim, bölünebilir olan uzamlıdır. Uzamlı, duyusal işarete sahip şeydir ki, bizzat uzamlı ise tözdür ve töze ilişmiş ise ilinektir. Örneğin bir maden parçası tözdür ve onun rengi ilinektir. Şu hale göre töz mütekellimlere göre bizzat uzamlı varlık demektir. Ama hakimlere göre töz bizzat var olan şeydir. İlinek de varlığı başka bir varlığa bağlı olan şeydir. Örneğin renk kendi kendine var [14] olamayıp mutlaka bir cisim ile var olur.

Mu’tezile’den bazıları cisimlerin bir araya gelmiş ilineklerden meydana geldiğine inanmışlardır. Bu inanç ise temelsizdir; zira “ilinekler bizzat var olmayıp bizzat var olan töz ile var olduklarından, ne kadar çok ilinekler bir yere gelse töze ilişmiş olmaları zorunludur” denilmiş. Yunan filozoflarından Anaksagoras’a göre, basit cisimler bilfiil sonsuz parçalardan meydana gelmiştir. Mu’tezile’den Nazzam da bu ekole meyletmiştir. Halbuki “Şekil ve miktar ile kuşatılmış ve sınırlı olan cismin bilfiil sonsuz parçalara bölünmesi açıkça imkânsızdır” denilmiş. Şihâbüddin Sühreverdi der ki, her ne ki duyusal işaret ile bizzat ona kasdolunur, [15] cisim olup mutlaka onun uzunluk, genişlik ve derinliği vardır.

Doğal cismin niteliklerinden biri de nüfuz edilemezlik, yarı bir cismin başka bir cismin mahallini işgal edememesidir. İnsan elini suya soktuğunda elin girdiği yerden su çekilir, el suya nüfuz etmez. Suyun süngere girmiş gibi görünmesi de

öyledir ki, süngerin gözenekleri çok olup, su o gözeneklere girmeden önce, oraları hava ile doludur. Su havayı itip kendisi girer, bu sebeple hiçbir cisim diğer bir cismin mahallini işgal edemez.

Gözlemlediğimiz bileşik cisimler, yani maden, bitki, hayvan denilen üç varlık, unsurlardan meydana gelmiştir ve unsurlar yalın cisimlerdir. Bunlarda tözsel bitişiklik ve uzam vardır. Onlar da [16] bölünebilirdir. Örneğin dolu havuzdan bir testi su doldurduğumuzda havuzun suyu ikiye bölünür. Şu hale göre havuzun suyu görüldüğü gibi aslında tek bir bitişiklik, yani süreklilik olduğu halde ikiye mi bölündü, yoksa kendisinde gayet küçük parçaların bileşimi olduğu halde bu parçalar ikiye mi ayrıldı? İşte burası hakimler arasında büyük tartışmalara yol açmıştır.

II

Filozoflar zümresi cisimleri şöyle tanımlarlar: Yalın cisimler duyular açısından olduğu gibi gerçekte de tek bir bitişiklik olarak heyula ve suretin bileşimidir; çünkü bu cisimleri gözlemlediğimizde uzunluk, genişlik ve derinlik olarak uzamı olan bir töz görüyoruz. İşte [17] buna cisimsel suret deriz. Görüyoruz ki bu töz, bitişik olduğu halde ayrılmayı ve bölünmeyi, şekilleri ve çeşitli miktarları kabul ediyor. Kabul edenin ise kabul edilen ile birleşmiş olması doğaldır. Bu bakımdan bitişme ve ayrılmayı kabul edecek başka bir şeyin varlığı zorunludur. İşte bu şeye de heyula deriz. Bu yüzden yalın cisimler bilkuvve sonsuzca bölünür ve varsayımsal parçaları sonsuzdur demişler ve onlar da iki grup olmuşlardır.

Şöyle ki Meşşâ'ıyyûn, "suret gibi heyula da tözdür ve suret heyulaya girerek onunla birleştikten heyulaya mahal ve madde de denilir, demişler. İshrâkiyyûn da bu cisimler gerçekten bitişik olup onlarda çok sayıda parça yoktur. Ancak bilkuvve bölünürler ve [18] bölünemeyecek bir sınırdan durmazlar. Ancak madde cismin özü olduğu halde çeşitli şekilleri ka-

bul etnesi bakımından ona heyula ve bu miktarlara suret denilir, demişlerdir. Meşşâ'ıyyûn tarafından, birleşmesi ve bölünmesi mümkün olacak ayrıca bir töz olmadığı takdirde bir cismi ikiye bölmek, onu bütünüyle yok etmek ve diğer iki cismi yoktan var etmek demek olup bu ise ittifakla bâtıldır diye, İshrâkiyyûn ekolü reddedilmiştir.

Ve eğer ki Meşşâ'ıyyûn ekolünce dahi cismin o şekilde ayrıştırılmasında bir parçası olan cisimsel sureti yok edilirse ve yerine iki suretin var olması lazım gelirse de cismin bütünüyle yok edilmesi ile yalnız bir parçası yok olarak [19] ikiye bölünmesi arasında fark vardır, diye mazeret bildirilmiştir.

Heyula ve suret öğretisine karşı çıkanlar ise, bu yol ile şu ekolü esasen çürütmek için demişler ki, "yalın cisimler bir tek bitişiklik olsa, bir cismin ikiye ayrılması, isterse yalnız bir parçası olan cisimsel suretini yok etmek demek olsun, herhalde bir neliği yok etmek ve diğer iki neliği meydana getirmek olur. Halbuki bir şeyin bir kere bir nelik ve bir kere iki nelik olması mümkün değildir. Ve aksi halde, bir sivrisinek iğnesiyle okyanusu ikiye ayırsa, koca bir denizi ortadan kaldırmış ve iki deniz meydana getirmiş olur. Bu ise apaçıklığa karşı bir sözdür.

Meşşâ'ıyyûn tarafından da, bu dediğimiz bir tür ihtimal tanımamadır. İhtimal tanımama ise kanıt olmaz ve [20] tartışma makamında apaçıklık davası uygun değildir, diye cevap verilmiştir.

Hakîmlerin bir takımı da cisimler parçaların bileşiminden meydana gelir, derler. Bunlar da iki takımdır: Biri Araplarda Zimukratis öğretisi denilen atomizm öğretisidir. Zimukratis, yani Demokritos adlı Yunan Filozofu, yalın cisimler öyle katı küçük cisimlerin bileşimidir ki, zihinsel olarak bölünebilir ise de parçalanıp ayrıştırılmakla fiilen bölünebilir değildirler, demiş.

Diğeri de cüz'ün-lâ-yetecezzâ ekolüdür ki, Araplarda mütekellimler tarafından tartışma alanına konulmuş, Avrupa'da monadoloji diye tanınmıştır. Bu ekol açısından yalın cisimler, cüz'ün-lâ-yetecezzâlardan, yani fiilen, zihinsel ve varsayımsal olarak bölünebilir olmayan bireysel tözlerin bileşimidir. [21]

Atomizm öğretisini Yunanistan'da yayan Demokritos adlı Yunan filozofudur. Halbuki atomizm öğretisinin kurucusu Demokritos olmayıp bu öğretinin kurucusu Truva Savaşı'ndan evvel gelen Sidonlu Moschus olduğu, Stoicien filozofların meşhurlarından olan Poseidonius'tan rivayet edilmiş ise de bu öğreti ondan evvel Hint'te var imiş. Milattan 500 sene önce Leukippos adındaki Yunan filozof bu öğretiyi Yunanistan'da çıkarmış ve onun öğrencisi Demokritos bu öğreti üzerine eserler yazmış olmakla, yazılmış eserler kendisinden kaldığı için Araplar buna "Zimukratis mezhebi" demişler. Ancak bunun üzerine Aristoteles gelmekle -Sokrates nasıl sofistliği bitirmiş ise- Aristoteles ekolü [22] de bu atomizm öğretisini söndürmüştür. Aristoteles ekolü şöhret almakla meşhur hakimler o yola gitmişlerdir.

Leukippos ile Demokritos'tan iki yüz bu kadar sene sonra gelen Epiküros isimli Yunan filozofu, Demokritos öğretilerine gitmiş ve bu öğretilerde ilerlemekle uğraşmış ise de hakimler hep Aristoteles öğretilerine rağbet eyleyip o yola gittiklerinden, bu atomizm öğretisi büsbütün unutulmuş hükmüne girmiş idi. Sonra miladi 1592 senesinde doğmuş olan Fransız filozoflarından Gassendi, Aristoteles'i eleştirerek Epiküros'un reddedilmiş öğretisini tekrar kurmak için pek çok uğraşmış ve Epiküros'un ekolü üzerine birçok kitaplar yazmış ve bu öğretiyi tekrar uyandırmıştır ki, işte bu öğreti bugün Avrupa'da son kabul [23] olunan öğreti olup şimdi bilimsel ve teknik uygulamalar onun üzerine yürütülmektedir. Ancak reddedilmiş ve çürütülmüş yönleri eski tarz üzere kalmıştır; zira bunu zihinsel olarak bölünmekten kurtaramadıkları gibi, kimyaca da hâlâ bazı istisnaları bulunuyormuş.

Mütekellimler cüz'ün-lâ-yetecezzâ öğretisini seçmişler ve bu yolda pek çok eser yayınlamışlardır. Bu öğreti Pythagoras'tan gelme imiş. Ancak mütekellimler o yolda pek çok uğraşmışlar ve bunu türlü türlü suretlerde anlatmışlardır. Bu monadoloji öğretisini Avrupa'da yayan, miladi 1646 senesinde doğmuş olan Leibniz isimli Almanyalı filozoftur.

Leibniz hayatta iken eserlerinden ancak [24] ufak birkaç parça şey ve gazete ile bazı yazıları yayınlamış olup, vefatında müsveddeleri Hannover hükümeti tarafından alınıp devlet kütüphanesine konulmuş ve hayli zaman sonra yayınlanmış. Bunların müsveddeleri Krallık Kütüphanesi'nde saklı imiş. Ondan sonra Wolf isimli Alman filozofu bu ekolü desteklemek ile pek ziyade ihtimam ve gayretle başına birçok öğrenciler toplamış, dersler açmış ve Wolfienler, yani Wolf'a tâbi olanlar diye birçok filozoflar gelmiştir.

Wolf'un öğretmekte olduğu cüz'ün-lâ-yetecezzâ ekolü Almanya'da pek ziyade şöhret almış ve cisimlerin cüz'ün-lâ-yetecezzâlar ile tanımlanması meselesi herkesi meşgul etmiştir.

Meşhur Alman felsefecilerinden Euler o zamanın birçok filozofu gibi taksîmun-ilâ-gayri'n-nihâye (sonsuzca bölünme) öğretisine [25] inandığından, Wolfienler ile iyice uğraşmıştır. Wolf ile çağdaş olup onunla görüştüğünü de yazmıştır. Kendisinin meşhur eserlerinden *Euler'in Bir Almanya Prensesine Mektupları* isimli kitabı ki, hâlâ bugün dahi bilimsel ve teknik konularda her parçası delil olmak üzere getirilen ve Prusya Kralı'nın yeğeni Prenses Anhalt-Dessau isimli öğrencisine iki sene müddet devam eylemiş olan felsefe derslerini içeren meşhur eserinde monadlardan uzun uzadıya bahseylemiştir ki, cüz'ün-lâ-yetecezzâlar hakkında Wolf zamanında cereyan eylemiş olan tartışmalar, bu eserin incelenmesinden anlaşılmış olur. Euler, Prenses, "Madam! Size monadlardan bu kadar uzun bahseylediğimden dolayı sıkılmayınız. Düşününüz ki bir zaman Berlin'de [26] bu bahsin olmadığı bir yer görülemezdi. Sarayda kadınlar arasında dahi bu bahis konuşuluyordu ve Akademi monadistlere karşı tartışmada üstün gelene bir maddalya vaat eylemişti. Çünkü bunlar ile tartışmaya girmek pek zordur", diyerek bu ekolün önemini bildirmiştir.

III

Materyalistlerin, yani maddecilerin asıl öğretileri de atomizm ekolüdür. Fransız filozoflarından Caro diyor ki, materyalistliğin tarihi o kadar çeşitlenmiş ve dallanıp budaklanmış değildir. Bu öğreti, Diderot'nun birkaç sayfasıyla Mösyö Büchner ve Mösyö Moleschott'nun kitaplarından anlaşılır. Daha ileri Epiküros'a, ondan daha önceki Demokritos'a gidildiğinde hep materyalizm tarihi öğrenilmiş olur. Yeni [27] materyalistler nice asırlık olan bu felsefenin çerçevesini değiştirmişlerdir. Programı yine odur. Yalnız bilimsel bilgiler ile zenginleştirilmiştir. Birçok yeni buluşların fizik, kimya ve fizyolojideki ilerlemeleriyle yalnız görünüşte sureti değişmiş gibidir. Başlangıçtaki metodun büyük satırları daha iyi doldurulmuş olup görüntüsü ve düzeni değişmemiştir. Demokritos, eğer Mösyö Büchner'in kitabını okusa, kendi fikrini tanır idi. İfade tarzının değişmesi bile hemen hissolunmaz derecededir, diyor.

Mösyö Büchner, yeni materyalistlerden *Kuvvet ve Madde* (*Force et Matière*) adlı meşhur eserin yazarı olan Almanya'lı tanınmış filozoftur. [28]

Taksîmun-ilâ-gayri'n-nihâye öğretisi ile cüz'ün-lâ-yetecezzâ öğretisi taraftarları arasında pek çok tartışma ve mücadele gerçekleşmiş olup birbirlerinin delillerini çürüte gelmişlerdir.

Euler, Prensese "Mademki bir üçüncüsü yoktur, bilimsel uygulamaları yürütmek için bu iki ekolden birini kabule mecburiyet vardır" diyerek, kendi öğretisi olan taksîmun-ilâ-gayri'n-nihâye öğretilerine de güvenmediğini ima etmiştir.

Aristoteles öğretilerine bağlı olan Arap hakîmleri ile cüz'ün-lâ-yetecezzâ öğretilerini seçen mütekellimler arasında nasıl şiddetli tartışma olmuş ise, Almanya'da monadoloji öğretilerini çıkarmış olan Leibniz'in taraftarları bulunan filozoflar, yani Wolf ve Wolfienler ile diğer filozoflar arasında öylece [29] şiddetli tartışmalar geçmiştir. Bunların birbirlerinin ekollerini çürütmek için ileri sürdükleri delillerin önemli olanlarından bir kaçını burada zikrederim. Şöyle ki: Taksîmun-ilâ-gayri'n-

nihâye taraftarları derler ki, iki töz arasında vaki olan bireysel töz, eğer ikisinin temasına engel olursa birine temas ettiği tarafı diğerine temas ettiği tarafından başka olmak lazım gelmekle zorunlu olarak bölünmüş olur. Ve eğer ikisinin temasına engel olmazsa cevherin birbiri içine girmesi lazım gelir, bu ise bâtıldır. İç içe girmenin uygunluğu kabul edilse, iç içe girmiş olan parçaların uzamları bir olur ve birbirlerine eklenmesi ile miktar artmaz. Üçüncü, dördüncü ve daha ne kadar bireysel töz birleşse, sıra, orta ve yer bulunmaz ve kaynaşmalarından hiçbirinin üzerine [30] artı bir hacim hasıl olmaz. Bununla birlikte iki parçanın iç içe girmesi temastan sonra olur. Halbuki temas sırasında kavuşanın, iç içe girme sırasında kavuşandan başka olması lazım gelir. Bu cihetle parçaların her biri bölünür diye cüz'ün-lâ-yetecezzânın varlığını ortadan kaldırdılar.

Hakikati araştıran bazı mütekellimler, iç içe girme eğer parçaların varlığından sonra ortaya çıkarsa birbiri içine girmelerinden bölünmeleri lazım gelir; Ama yaratılışın başlangıcında iç içe girmiş olarak yaratılmışlar ise bölünme lazım gelmez, diye cevap vermiştir.

Cüz'ün-lâ-yetecezzâ taraftarları, atomların birbirine dokunması lazım gelmez, çünkü ara yerde boşluk vardır, derler. Diğerleri de öyle olsa el ile bir cisme dokunulduğunda elin cüz'ün-lâ-yetecezzâsı cismin cüz'ün-lâ-yetecezzâsına dokunmuyor [31] demek olur ki, o halde dokunma duyusunu inkâr eylemek lazım gelir. Bu da sofistliğe varmaz mı diye cevap verirler.

Cüz'ün-lâ-yetecezzâ taraftarları da eğer bir cismin bölümleri cüz'ün-lâ-yetecezzâda nihayet bulmasa, bir dağ ile bir hardal tanesinin parçaları birbirine denk ve onların da birbirine eşit olması lazım gelir. Bu ise açıkça bâtıldır. Bir de "geometrik çizginin ucu" demek olan nokta bölünemeyen bir ilinektir. İlinek ise bizzat var olamayıp bizzat var olan bir cevher ile var olur. İşte o töz cüz'ün-lâ-yetecezzâdır. Eukleides geometri metodu kitabının üçüncü makalesinin onbeşinci şeklinde bir doğru çizginin dairenin çevresine temasından ortaya çıkan açının en küçük açı olduğunu geometrik kanıtla ispat ediyor. [32] İşte

bu açt tz ise cz'n-lâ-yetecezzâdır, ilinek ise ona mahal olacak bir tze muhtaçtır, o da cz'n-lâ-yetecezzâdır. Farzedelim ki gerçekt bir top gerçekt bir düz yüzey üzerine konulduğunda mutlaka bölünemeyen bir parçada temas eder. Ve aksi takdirde gerçekt küre olmaması lazım gelir ve bu küre o yüzey üzerinde yuvarlansa ikisinin de cz'n-lâ-yetecezzâlardan bileşmiş oldukları sabit olur, demişler.

Diğer tarafın filozofları da cz'n-lâ-yetecezzâları iptal ile heyulayı ispat için pek çok delil ileri sürmüşlerdir.

Fakat en önemli olan, yukarıda zikrolunandır. Mtekelimler tarafından da, heyulayı iptal için bir şeyin akledilmesinden parçalarının akledilmesi lazım gelir. Bu yüzden cisim eğer heyula ve suretin bileşimi olsa cismın akledilmesinden onların da akledilmesi lazım [33] gelmeliydi. Hâlbuki biz cismi aklediyoruz. Ama heyulayı akledemeyip delil ile ispata muhtaç oluyoruz denildiğinde, diğer taraftan, evet bir şeyin hakikati özüyle makul olursa onun akledilmesinden parçalarının akledilmesi lazım gelir. Halbuki cismın hakikati malumumuz değildir, diye cevap verilmiştir.

Arap hakimleri ile mütekellimler arasında cereyan eden tartışmada bu iki ekol için her ne delil getirilmiş ise, Avrupa'da Wolfienler ile onların muhalifi olan diğer filozoflar tarafından ortaya konulan ve ileri sürülen deliller de yine onlardan ibarettir.

Kaç cz'n-lâ-yetecezzânın bir boyut yapabileceği de cz'n-lâ-yetecezzâ taraftarları arasında söz konusu olmuş. Ve bunun için çeşitli fikirlerde [34] bulunulmuş olmasını, Euler söz açaarak, eğer bir cüz'n-lâ-yetecezzâda bir boyut bulunmazsa ne üçünün boyutu olabilir ne de dördünün ne de řu kadarının diyor ve cisim bu cz'n-lâ-yetecezzâların bileşiminden meydana geldiği halde, cz'n-lâ-yetecezzâlar matematiksel cisimlerin sıfırları demektir; sıfırlar ne kadar olursa olsun, bir miktar meydana getiremezler, demiştir.

Euler, monadistler ile pek çok uğraşan filozofların biridir. Fransız profsrlerinden Emil Saisset diyor ki, monadlar için ilk bakışta aldananlar olur ve onları Epiküros'un usulündeki

atomlar zannederler. Euler de öyle sanmış olmalı. Monadlar bir geometrik noktadır diye yanılanlar da olur. O halde Leibniz ile uğraşmak lazım değil. Eğer noktalar ise, [35] itirazı Pythagoras'a etmeli. Leibniz ile uğraşmak isteyenler onun eserlerini okumalı. O der ki -monadlar ne atomdur ne de noktadır, kuvvetlerdir. Eğer isterler ise monadlara atom diyebilirler, ama akla muhalif olan madde atomları değil, tözün atomları olabilir. Monadlar, yani cüz'ün-lâ-yetecezzâlar hakiki birliktir. Kesinlikle yerleri yoktur, fiillerin kaynağı ve şeylerin bileşiminin kesin esası ve unsurlarının çözümlenmesinin son parçalarıdır. Monadlara metafizik noktalar diyebilirler; onların bazı dirimsel şeyleri, bir nevi algıları vardır.

Emil Saisset böyle diyorsa da meşhur felsefecilerin eserlerinde atomlarla monadlar birbirine karıştırılmamış ve onlardan ayrı ayrı bahsolunmuştur. Monadoloji ekolü ateist [36] değildir. Bu ekole göre monadlar, yani cüz'ün-lâ-yetecezzâlar Allah'ın yarattığı şeylerdir. Leibniz, kendi öğretisince olan incelemelerinin ve uygulamalarının kendisine daima Cenâb-ı Hakk'ı tasdik ettirmekte olduğunu söylemiştir. Euler'in eserlerini okuyanlar, onun monadların ne olduğunu anlayamamış olmasına hüküm veremezler. Euler aslında monadolojiye muhalif bulunmuş ise de bu ekolün önemini inkâr eylememiştir. Monadolojiyi anlayamayanlar, belki Leibniz'in bu öğreti hakkındaki bazı ayrıntılarından anlam çıkarmaya çalışanlar olmalıdır ki, bunların içinde Leibniz'in monadları birer cana benzettiğini söyleyenler de olmuştur. Leibniz'in hep eserlerini yorumlamış ve yayınlamış olan Fransa çağdaş filozoflarından meşhur Mösyö Paul Janet diyor ki, [37] cisimlerin bileşmiş olduğu monadları duyumlayıcı, düşünücü ve isteyici etmiş imiş demek mi isterler? Leibniz hiçbir vakitte öyle bir şey söylememiştir. Bir de Euler monadlar hakkındaki itirazlarını Leibniz'e karşı etmeyip sonradan monadolojinin esasını söz konusu eden Wolf ve Wolfienlere karşı eylemiştir. Ve monadolojiye karşı getirilen deliller de hep daha önce Arap hakîmlerinin mütekellimlere karşı getirdiği delillerin aynı olduğu, iki tarafı inceleyip araştıranların malumu olur. Özellikle

yine o mektuplarında Epiküros'tan bahseden Euler'in, Epiküros'un atomlarıyla monadları ayırt edememesi nasıl kabul olur? Euler atomları atom diye, monadları da monad diye yazıyor. Ama metafor ve benzetme [38] sırasında meselenin fark ve ayırt edilmesine özen göstermek lazım gelir.

Monadoloji araştırmalarıyla en ziyade uğraşan ve bu husustaki bilgi derecesini eserleriyle ispat eyleyen Mösyö Paul Janet, Euler'in monadları anlayamamış olduğu kanısına kapılmıyor, aksine Monadoloji'ye muhalif bulunan filozoflardan en ziyade Euler'e önem verip onun reddiye delillerine karşı müdafaya çalışıyor. Monadoloji aleyhine olan itirazların en ziyade yaygın olanlarından biri de Euler'in *Bir Almanya Prensesine Mektuplar*'ında meşhur olan, boyutu olmayan unsurlar ile boyut teşekkülü mümkün değildir itirazıdır diyor. Ancak ne kadar gariptir ki Euler'e atfedilen bu delil de vaktiyle Arap hakimleri tarafından mütekellimlere karşı [39] getirilen delillerden biridir. Bir öğretinin ayrıntılarında çeşitli ve garip fikirler dahi zuhur edegilemekte olduğu gibi, monadoloji bahsinde Leibniz'in bazı ayrıntılarına benzer şeyler Araplarda da vaki olmuştur. Araplarda cüz'ün-lâ-yetecezzâların bazısının yaş ve kuru, sıcak ve soğuk olması fikrinde bulunanlar olmuştur.

Leibniz de cüz'ün-lâ-yetecezzâları üç dereceye ayırmıştır: Bir takımının mekanik özellikleri içermesi, bir takımının bitkiyi ve bir takımının da hayvanı teşkil etmesi ihtimalinden söz etmiştir. Ve monadlara "Onların bazı dirimsel şeyleri ve bir nevi algıları vardır" demiş ki, mütekellimlerden bazıları da "cüz'ün-lâ-yetecezzâda hayat olabilir", demişlerdir. Mösyö Paul Janet de "Monadlarda can vardır diye kabul etmek monadolojiye muhalif gelmeyeceği [40] gibi, bu sözü beğenmeyip reddetmek de bu ekolü çürütmez", diyor.

Mesele bu gibi dallanıp budaklanmalar ve ayrıntılardan silkildiğinde, kalan maddenin esası "Cisimler bölüne bölüne öyle cüz'ün-lâ-yetecezzâlarda karar kılarlar ki, onların boyutları olmaz, yerleri de yoktur"; diğer suretle tanımı da "Yalın cisimler yerleri ve boyutları olmayan cüz'ün-lâ-yetecezzâlardan meydana gelirler" demekten ibaret kalır ki,

mütekellimlerin cüz'ün-lâ-yetecezzâ öğretisi ile Leibniz'in yahut sonradan Wolf'un ondan tartışma meydanına koyduğu monadoloji sisteminin esasları da bundan başka bir şey değildir. Yani monadolojinin esası cüz'ün-lâ-yetecezzâ öğretisinin esasından ibarettir. Ve Araplarda bu ekole dair cereyan eden tartışmaları içeren kitap ciltleri elbette [41] Leibniz'in eserlerinden, Wolf'un tartışmalarından binlerce kere ziyadedir. Gariptir ki mütekellimler arasında nasıl cüz'ün-lâ-yetecezzâ kabul etmeyi küfürle itham etmeye kadar varan olmuş ise, Almanya' da Wolfienler de bu ekole muhalif bulunanları küfürle itham etmekle tehdit etmişler. Ve Euler Prensese "Aman madam! Ben öyle dedikleri gibi müşriklerden sayılacağıma bu ekolü kabul etmeyi tercih eylerim, ancak iş öyle değil", diyerek kendini müdafa eyliyor. Araplarda Kadı Ebu Bekir Bakkılânî, cüz'ün-lâ-yetecezzâ ekolünü kabul etmeyenlerin dinden çıkaracağını söylemiş. Zira o zaman delilin çürüklüğünden, delillendirilen konunun çürüklüğü sonucu çıkarılıyor imiş. Ancak sonra mantık bilimi Arap âlimler arasında ilerleyip hatta fakihlerden bazıları mantıktan kitap telifine başlamışlar [42] ve mantık kuralına nazaran bir delil çürütülse bile onun yerine diğer delilin konulmasının kabul edildiğinden dolayı delilin çürüklüğünden delillendirilen konunun çürüklüğünün lazım gelmeyeceği meydana çıkmıştır. Çünkü delil ile delillendirilen konu arasında tümel ve tikel mutlak vardır. Tikel olanın hükümsüz kılınmasından ise tümelin hükümsüz kılınması lazım gelmez.

İmam Fahreddin Râzî, iki tarafın delillerini zaaftan uzak bulmadığı için bu meselede beklemeye meyletmiştir.

Emil Saisset'nin, "Monadları geometrik nokta zannedenlerin itirazları Pythagoras'a olması lazım gelir" demesi de etraflıca düşünölmeye muhtaçtır. Gerçekten monad meselesi Pythagoras'tan gelmiş ise de Pythagoras'ın yazılmış eserleri bizlere kalmamış olduğundan kendisinin hakiki öğretisinin la-yıkıyla [43] bilinemediği malumdur. Pythagoras'ın bir sayılar öğretisi varmış ise de monadları ne suretle tanımlamış ve geometrik nokta meselesi metafor ve benzetme kabilinden bir

şey mi idi? Buraları etraflıca düşünülen konulardır. Pythagoricien denilen Pythagoras taraftarı olan filozoflar, cisimler cüz'ün-lâ-yetecezzâlar ile boşlukların bileşiminden meydana gelir, derler imiş.

Bir de atomizm öğretisini Yunanistan'da yayan Demokritos olduğundan, o öğreti Demokritos öğretisi diye tanındığı halde, onun kurucusu Demokritos olmayıp ondan çok önce o ekolün Hint'te bulunduğu araştırmaların ve incelemelerin neticesinden malum olduğu gibi, Pythagoras'ın tenasühü Hint'ten almış olduğu biyografisinde yazılmış olduğuna nazaran, monadlar öğretisini de atomizminin ve panteizminin, yani [44] vahdet-i vücûd öğretisinin ve Aristoteles öğretisinin kaynağı olan Hint'ten almış olmadığı neden malum? Amerika profesörlerinden Draper, Aristoteles ekolünden bahsederken diyor ki, "Evvelce Avrupa'da bu ekolün kurucusu Averroes, yani İbn-i Rüşd zannedilmiş ve ismi de Averroizm, yani İbn-i Rüşd ekolü kalmış ise de Araplar bunda aldanmamışlardır; zira İbn-i Rüşd'den ne kadar önce Aristoteles'in eserleri Arapça-ya tercüme edilmiştir. Halbuki bunun kurucusu Aristoteles de değildir. Zira bu ekol daha önce Hint'te var idi" diyor. Ve bu türlü meşhur öğretilerin esası araştırıldığında iş Hint'e kadar gidiyor, ancak araştırmalar ve incelemeler ondan ileri varamıyor. Yerden ve boyuttan soyutlanmış bulunan ve mutlak töz olan cüz'ün-lâ-yetecezzâ ekolü de Avrupa'da Leibniz'in [45] monadolojisi diye bilindiği halde, daha evvel mütekellimler arasında bu hususta en derin tartışmalara girilmiş olduğu gibi, bunun ta Pythagoras'a kadar dayandığı anlaşılınca ondan daha önce de bulunmadığına hüküm verebiliyor muyuz?

IV

Heyula ve suret taraftarları, cüz'ün-lâ-yetecezzâ taraftarlarının atomlarını bölünmeden kurtarmak için cisimlikten çıkarmalarını eleştirmişler ve bir şeyin hem uzamlı hem de bölünemez olmasını zihinler kabul etmez demişler ise de kendi

öğretilerince inkisâmu'n-ilâ-gayri'n-nihâye (sonsuzca bölünebilirlik) meselesine de zihinleri nasıl erdirmek lazım geleceğini bildirmemişler. Platon "Cisimler bölüne bölüne yok olma mertebesine varır ve artık heyula olur" demiştir ki, bu türlü tanımın, atomların tanımından daha mükemmel [46] bir tanım olmadığı açıklamaya ihtiyaç duymaz. İşte buraları insanın aczinin itiraf olunması lazım gelen noktalardır. Evet! Allah'ın, sınırlı olan akılcağımızın erişebileceği dereceden daha pek çok yüce olduğunun anlaşılacağı dakikalardır. Yoksa akıl erdireyim diye sapıtılacak veya aklım ermedi diye şeylerin hakikatini inkâr ile sofistliğe gidilecek mahaller değildir.

Felsefe okumasında insanı en ziyade şaşırtan şey, filozofların birbirinin tamamen zıddı olan öğretileridir. Materyalistler her şey maddeden ibarettir dedikleri halde bunlara karşı ne dehşetli bir öğreti vardır ki, bu öğreti Yunanistan'da sofist ve Araplarda sofistâî adıyla nice asırlar hüküm sürmüş ve sonra idealizm suretinde Avrupa'yı meşgul etmiştir. [47] Bunlar şeylerin hakikatini inkâr ile şeylerin yalnız ideası, yani zihinsel suretler denilen bilgisi olduğunu söylerler ki, onun için bunlara idealist denilmiştir.

Sofistler, Yunanlılarda ve Araplarda üç sınıfa ayrılmışlardır. Bunların birine dogmatizm derler, ki bunlar hiçbir şey yoktur derler. Diğerine agnostizm denilmiş, ki bunlar da herşey hakkında bilmem diyenlerdir. Üçüncüsüne de subjektivizm denilir, ki bunlar her şeyin itikada bağlı olduğuna inanmışlardır. Avrupa'da "idealist" ve "egoist" isimleriyle iki sınıfı şöhret almıştır. Egoistler kendi canlarından başka şeylerin mevcut olmadığı fikrindedirler. Bunun önem kazananı idealist sınıfıdır. Bu gibi sözleri söyleyenler eğer [48] kabaca insanlardan olsa, onları dinleyen bulmadıktan başka, divane zannolunurlar. Ancak birbirine muhalif bunca garip ve ilginç öğretileri ortaya koyanlar, birçok keşiflerde bulunan ve bilim ve tekniğin gelişmesine hizmetleri geçen adamlardır. Bir taraf biz bu şeyi kendi öğretimiz üzerine araştırma ile bulduk diye öğretisini güçlendirmeye çalışır. Diğer taraf da onların buluşlarını kendi ekolüne uydurup ondan istifade eyler ve kendileri

dahi başka bilimsel ve teknik keşifler ve ilerlemelerde bulunurlar. Eğer idealistler doğrudan doğruya şu gördüğüm, tuttuğum cismin dışarıda gerçekliği yok bunun yalnız ideası var demiş olsalar, kendilerine sapık filozoflar denilmeyip mecnun nazarıyla bakılır idi.

Sofistler ise suya sokulan değneğin [49] kırılmış görünmesi gibi şeylerde göz yanılgısından şüphelenerek beş duyuya güvenemeyip, ne bilelim ki başka şeylerde de öylece aldanmıyoruz derler. Kıyaslarda da bazen aldandıklarından ona da itibar etmezler ve bazı defa sokakta birine tesadüf edildiğinde yabancı birini bir bildiğine benzetmekle yanılgısını da buna örnek gösterirler. “Rüyada mevcut olmayan cisimleri görüyoruz. O bir hayalden ibaret ise uyanıklıkta da öyle bir hayale kapılmadığımızı neden bilelim”, derler. İdealistlerce bu bir hayal de değildir. Onlar, can bir etkinin eserini ve ideayı görür, ancak o ideaları haber veren cisimler dışarıda mevcut değildir, derler. Euler, öğrencisi Prensese öğrenim sırasında diyor ki, “Materyalistleri mağlup etmek için kesin delillerimiz vardır. Ancak idealistler ile tartışmak zordur. [50] Bu ‘egoist’ ve ‘idealist’ ekollerini red için yüce zâtınıza silahlar takdim etmek istiyorum. Ancak bunun için ne kadar düşünsem o kadar aczimi itiraf lazım geliyor. Egoistler ile tartışmaya girişmek acayip olur. Zira yalnız kendisinin mevcut olduğu fikrinde olup benim mevcudiyetime inanmak istemeyen kimsenin benim kıyaslarımı dinlemesi, kendi öğretisi aleyhine hareket ve benim kıyaslarım onun usulünce bir hiçin kıyasları olacak. İdealistler ile tartışmak da zordur. Cisimlerin mevcudiyetini inkârda ısrar eden bir kimseyi buna ikna etmeyi imkânsız görürüm”. Ve yine bunlara dair olan bahiste der ki, “Burası dikkate değerdir ki cismimize bir şey dokunduğunda canımız yalnız sinirlerimiz üzerine olan etkilerden bir suret teşkil etmekle kalmaz, [51] bize bu sureti veren bir şeyin bilfiil bizim dışımızda mevcut olduğuna da hükmeder. Beynimizde vaki olan şeyleri gözden geçirdiğimizde bu bize ne kadar doğal görünür. Bir örnek bunu aşikâr eyler: Tasavvur edelim ki yüce zâtınız gece aya bakıyorlar ve gözlerine giden ışık, ağtabaka üzerine aya benzer bir

suret bırakır. Bu, ağtabakanın en küçük parçalarının ay ışığındaki titreşime benzer bir titreşime gelmesi demektir. Ağtabaka pek ince sinirlerden örülmüş olmakla yüce zâtınız anlarlar ki, bu sinirler bir titreşim ile etkilenirler ve bu titreşim beynin sonundaki sinirlerin uçlarına gider. Öyle ise orada da bir titreşim vaki olur. Orada can temaşa ile bir tür malumat alır ki bu, ayın suretidir. Bu yüzden [52] ayın sureti sinirlerin uçlarına ulaşan bu hafif titreşimin temasından başka bir şey değildir. Canın faaliyeti sinirlerin son bulduğu yere o kadar ait ki, gözlerine resmolunmuş olan suretleri, yani ışıkların resmeylediği ay suretini algılamaz. Bununla beraber can, yalnız derhal ayın suretini kendisine veren titreşimi tasavvur ile kanaat etmez, ay ismi verdiğimiz bir cismin hariçte mevcut olduğuna bir de hüküm verir. Bu hüküm onu aşağıdaki kıyasa sevk eder:

Beynimde gerçek bir titreşim veya izlenim meydana geldi. Onun ne sebeple meydana geldiğini kesinlikle bilmiyorum; zira ağtabaka üzerindeki suretler, ki yakın sebeptir, onları da algılıyorum. Bununla beraber hariçte bir cisim bulunduğunu cesaretle [53] söylüyorum. Bundan bilmeli ki, bunu bana ay hissettirmiştir.

Nasıl netice! Bu beynimdeki titreşimler veyahut izlenimlerin bazı iç sebeplerden, örneğin ya kanın hareketinden yahut sade bir tesadüften meydana gelmesi muhtemel değil mi? Öyle ise, ne hakla ayın hakikaten mevcut olduğunu çıkarsıyorum? Gözümün içinde bir suret bulunduğunu çıkarsayabilsem, haydi bu olabilsin. Zira bu suret beynime ulaşan titreşimin yakın sebebidir. Ancak ben daha ileriye gidiyorum ve beynimin içinde bir titreşim bulunduğundan, dışarıda ve gökyüzünde söylemiş olduğumuz izlenimlerin birinci sebebi olan bir cismin bulunduğuna ve bu cismin ay olduğuna kadar netice veriyorum.

Rüyada ayı gördüğümüzde de can [54] o tasavvuru alır; belki o vakit de beynin içinde onun gibi titreşim vaki olur. Zira can, ayı hakikaten görür gibi tahayyül eder. Demek ki o halde kendimizi aldatmış oluyoruz. Ancak uyanıklıktaki hükmümü-

zün bundan iyi olduğuna hangi teminatımız vardır? Bu büyük bir güçlüktür, ki bunun üzerine birçok filozoflar sapmışlardır.

Bu ay üzerine olan sözler hep cisimleri de kapsar. Dışarıdaki cisimlerin mevcut olduğuna dair beynimizin duyduğu titreşim veya izlenimden başka delil yoktur. Bu mesele bizim kendi organlarımız ve bütün cismimiz için de böyledir. Biz, dışarıdaki şeyler için beş duyu vasıtasıyla beyne ulaşan bazı hafif izlenimlerden başkasını tanımıyoruz. O halde eğer canın olduğu bu izlenimler ve düşünceler cisimlerin [55] mevcudiyetini ispat edemezlerse kendi cismimizin mevcudiyeti de şüpheli kalır. İşte bundan hep cisimlerin mevcudiyetini yüksekten atarak inkâr eden filozofların geldiğine ve onları reddedip çürütmenin de pek zor olduğuna hayret eylemezsiniz. Rüyaları pek kuvvetli bir delil kabul ederler ki, biz rüyada hiç mevcut olmayan cisimleri görürüz diye hayal ediyoruz. Bu bir hayaldir deniliyor, ancak uyanıklıkta da öyle bir hayale kapılmadığımıza kim kefil olabilir? Bu filozofların usulünce bu, bir hayal de değildir. Can bir izlenimi yahut bir sureti görür, derler. Ancak bu suretlerin suretine sahip olan cisimlerin dışarıdaki varlığını inkâr ederler. Bu itikatta olan filozoflara "idealist" denilir. Bu filozoflar hep *esprit'*lerin, yani ruhların [56] varlığını inkâr eyleyen ve hep varlıkların maddeden ibaret olduğunu iddia eden ve can denilen şeyin pek ince bir maddeden ibaret olduğunu ve düşünmeye muktedir bulunduğunu söyleyen materyalistlerle zıt ve çelişiktirler. Materyalistlerin itikadı daha ilginçtir ve onları da reddetmek için kesin delillerimiz vardır. İdealistler ve egoistler ile uğraşmak zordur. Biz bu hususta kendimizi ikna için kuvvetli deliller bulalım.

Ne zaman ki canımıza cisimlerden gerçek duyum gelirse, ondan sonuç olarak çıkarılır ki, hakikaten cisim de mevcuttur. Ne zaman benim canım ayı duyumlayarak etkilenir, ben tam bir cesaretle ayın mevcudiyetine hükmederim. İşte bunun gibi, Cenâbı Halik'in canımız ile beynimiz arasına yerleştirmiş olduğu bağlantı öyle büyük bir sırdır ki, biz onun dimağda [57] meydana getirdiği gerçek izlenimlerden başka şeyi tanımıyoruz ki o, canda suretler ve duyumlar meydana getirir. Ancak

bunun nasıl olduğu bizim için kesinlikle meçhuldür. Fakat bu etkinin mevcut olduğuna kâni olmalıyız, çünkü tecrübeler bize onu temin ediyor. Tecrübe bizi her duyumun daima canı o duyuma neden olan bir cismin dışarıda mevcut olduğuna ikna eder ve o duyum bize o cismin birçok özelliklerini gösterir. Öyle ise muhakkaktır ki, duyumdan can dışarıda gerçek bir şeyin mevcudiyetini kabul eder. Bu bize çocukluğumuzdan beri o kadar doğaldır ve hep insanlarda ve hayvanlarda o derece geneldir ki, bunun reddedilip çürütülmemesi mümkün olmaz. Bir köpek beni gördüğünde havlamakla benim mevcudiyetime inanmış demektir. Zira benim hazır bulunmam, onda benim şahsımın [58] ideasını meydana getirmiştir. Öyle ise bu köpek bir idealist değildir. En bayağı bir hayvan bile kendisinin dışında cisimler mevcut olduğuna emindir ve bu kanaat ancak onların canında duyumlar ile meydana gelmiştir. Bundan anlaşılır ki duyum, bu filozofların düşünmedikleri daha başka şeyleri içermektedir. Bunlar, beyinde olan basit izlenimlerin algısı değildir ve cana yalnız suretler vermekle kalmaz, ona dışarıda olan şeyleri takdim eyler ki, bunun nasıl meydana geldiğini bilemez. Kısacası ayın parlak görünüşü ve ay ışığının sınırlar vasıtasıyla beyinde meydana getirdiği gerçek titreşimler birbirine benzeyebilir mi? İdeayı can ne kadar algılasa, onda maddi bir şey yoktur. Bu ruhsal olan canın bir fiilidir. [59]

Öyle ise beynin izlenimleriyle canın tasavvurları arasında gerçek bir ilişki aramanın gereği yoktur. Beyinde meydana gelen hakiki izlenimlerin canda görünüşler meydana getirdiğini bilmek bize yeter. Bu suretler dışarıda mevcut olan şeylerin öncelleridir, ki şeyler bununla kendi varlıklarını bize hissettirirler. Bu kıyasla ne zaman benim canımda bir ağacın yahut bir evin duyumu meydana gelirse, ben tam bir cesaretle dışarıda bir ağacın veya bir evin mevcut olduğunu söylerim ve onun yerini, büyüklüğünü ve diğer özelliklerini dahi tanırım. Bundan ne insan şüphe edebilir, ne de hayvan. Bir köylü, köyünün kahyası karşısında bulunduğu halde onun mevcudiyetini inkâr eylese, ona mecnun denilir, haklı olarak denilir. Ancak böyle bir itikatla ileri [60] atılan filozoflar, halktan üstün oldu-

ğunu göstermek istedikleri akıl ve ferasetlerine herkesin hayran olmasını istemelerinden ve böyle acayip ve garip inançlar, ancak onların gururlarından ve halktan kendilerini ayırt etmek arzusunda bulunmalarından olmalıdır. Bu konuda basit köylülerin duyarlılığının bu türlü âlimlerinkinden daha üstün olduğu elbet açıklık kazanır, ki bu alimler öğretilerinden sapık itikatlardan başka meyve alamamışlardır. Şu hale göre bunda bir kural ortaya koyalım ki, her duyum canda yalnız bir surete neden olmakla kalmaz, ona dışarıda olan şeyin mevcudiyetini gösterir ve o zaman aldatmaksızın onun mevcudiyetini ona sağlar. Ben burada kuvvetli bir itirazdan korkarım, ki o da rüya ve hastaların dalgınlığıdır. Can onda [61] hiçbir yerde mevcut olmayan birtakım şeylerin duyumlarına maruz kalır. Bunun için de şu düşünceleri ortaya koyarım: Canın duyumladığı şeylerin gerçekten mevcut olduğuna hükmetmenin bizim için doğal bir iş olması lazım gelir. Çünkü rüyada aldanmış olduğumuz halde de bunu böyle hükmediyoruz. Ancak bundan uyanıklıkta dahi aldanmış olmamız lazım gelmez. Bu meseleyi çözmek için uyku ile uyanıklık arasındaki farkı iyice tanımak lazımdır, ki bunu da herkes âlimlerden az bilmez.

Bazı yazarların ideanın hatırlanmasında da beyinde sureti doğuran titreşime benzer bir titreşim meydana gelir demelerine karşılık Euler diyor ki:

“İdeaların hatırlanmasının canın işi [62] olduğu muhakkaktır. Hatırlanan bir suret ile bizzat meydana gelen suret arasında fark vardır. Ben bugün güneşi gördüğümü hatırlarım. Ancak bu idea, güneşe bakar iken olan ideamdan başkadır. Öyle olmasa ben güneşi bizzat görür idim, bu hatırlanan bir suret olmaz idi. Hatırlanan surete eşlik eden titreşim bilfiil olandan daha zayıftır derler ise de bu da iknaya yeterli değildir. Eğer öyle olsa, benim güneşin suretini hatırlamam ayı görmekliğim gibi olmalı, ki onun ziyası güneşten 200000 defa zayıftır. Ancak bizzat ayı görmek ile güneşi hatırlamak birbirinden başka şeylerdir. Hatırlanan suretler bilfiil olanlar gibidir diyebilirsek de bu mahiyet yalnız cana mahsus [63] olabilir.

Cisme göre bilfiil olan suret dimağda bir titreşime eşlik etmek-
te olduğu halde, hatırlanan surette bu yoktur. Bilfiil
duyumlanan, yani bir şeyin duyuların üzerine etkisiyle ca-
nımda meydana gelen suret bir duyumdur derlerse de hatırla-
nan bu suret bir duyum yaptı denilemez. Duyumlamak ile ha-
tırlamak birbirinden bütün bütün başka şeylerdir.”

Euler’in idealistler hakkında sözleri pek çoktur. Biz kısaca
birazını naklediyoruz. Bugün Avrupa’da pek ziyade ilerlemiş
olan materyalistliğin karşısında bulunan bu dehşetli öğretiyse
Euler materyalizmden ziyade ehemmiyet vermiş olduğundan
onlarla ziyade meşgul olmuştur.

Şeylerin hakikatlerinde şüphe yahut onları inkâr [64] ey-
lemek, Euler’in dediği gibi en kaba adamların bile yapamaya-
cağı bir şeydir. Bu türlü filozoflar ise her şeyin en sonunda in-
sana mukadder olan aczi, gururlarından itiraf etmeyip sırf bir
şey söylemiş olmak için, o yola sapmışlardır. Yoksa hakikatin-
den şüphelendiği ateşe eli sokulduğunda yandığını inkâra ça-
lışacağı yerde, doğal olarak feryat ve figandan kendini alama-
ması ateşin ve kendi cisminin hakikatini itiraf demek olmaz
mı? Şu halde âlem, bir hülya ve rüyadan ibarettir demek nasıl
olabilir? Uyanık bulunduğumuz hale rüya der isek, uykuda
bulunduğumuz vakit için ne demeli? Bu uyku bize uyanıklığı
anlattığı gibi, bu uyanıklık da ondan [65] ziyade bir uyanıklığı
bize anlatmaz mı? Hadîs-i şerîf: “en-nâsu niyâmün fe-izâ mâtû
intebehû”.*

Bu gibi meselelerde doğru yoldan ayrılmak, doğru yol du-
rurken çapraşık yollara sapıp da başına güçlükler aramaya
benzer.

Bir de vahdet-i vücud ekolü vardır ki, varlık ancak bir
olup o da Allah’ın varlığıdır, görülen varlıklar hep itibaridir,
derler. Bunu güneşle temsil ettiklerinde her şey akislerden ve
denizle temsillerinde her şey dalgalardan ibarettir, derler. Na-
sıl ki güneş pencereden girdiğinde içeride bir ışık hasıl olur ve
perde indirildiğinde o ışık kaybolur ve pencereden içeri güneş

* “İnsanlar uykudadırlar, ölünce uyanırlar” (Hadis-i Şerif). (h.n)

ışınlarının girmesiyle, güneşin oraya girmesinden güneşe nasıl ki bir noksan gelmez ise, perdeyi indirip de oda içindeki ışığın [66] gitmesinden de ona bir ziyadelik hasıl olmaz ve bunlar bir misal olup tam tanım değildir, derler.

Bu öğreti panteizm adıyla Avrupa'da da pek çok hüküm sürmüş ve kollara ayrılmıştır. Bu ekolün kaynağı hakkındaki araştırma da Hint'e kadar varıyor.

Buna dair Molla Câmî'nin şu beyti vardır:

"Kullu mâ fi'l-kevnî vehmun ev hayâlun ev 'ukûsun fi'l-merâyâ ev zılâlün".*

Bu ekol de pek çok itirazlara uğramıştır. Şöyle ki birtakım kötü ruhlar ile Bârî Teâlâ Hazretlerini, haşa, birleştirmek bâtil fikrinde bulunuyorlar ve türlü kötülükleri ve fesatlıkları işleyen kimselerin cürmüne kimi ortak koşmaya kalkıştıklarını düşünmek dahi akılların kabul edemeyeceği bir şeydir. Bu ekolün [67] reddedilen ve çürütülen ayrıntılarına varmaksızın da insan tabiatı bunu kabul edemez. Zira esasının çürüklüğü ilk bakışta malumdur ve açıktır diyerek bu vahdet-i vücûd ekolünü reddedip inkâr eylemiştir.

Hatta hayat sebebi olan ruhun bir ruh mu yoksa tek tek ruhlar mı olması meselesinde, bir ruh olması yönü Avrupa'da yayılmaya çalışıldığı vakit, Mesih ile Yahuda'nın ruhu bir olabilir mi diye birçok velvele ile bu görüş reddolunmuştur.

Meşşâ'ıyyûn, yani Aristoteles öğretisi Avrupa'da sonraları sapmalara uğramış ve skolastikler ile İspanya'nın Coimbra Cizvitleri tarafından türlü suretlere dökülmüş olduğu halde, on yedinci asırda Cizvitler elinde tahsil ve terbiye görmüş olan Descartes adlı filozof, kendisine [68] öğretilen ekole aykırı olarak yayınlar yapmaya başlamış ve fizik bilimleri meydana sermiş ve asırlarca hüküm sürmüş olan skolastikler ondan sonra hükümsüz kalmışlardır. Descartes'ın ziyadesiyle tanınması, yeniden fizik bilimleri uyandırmasından ve her şeyi mekanik ile tanımlamasından olup, birçok zamanlar onun usulü

* "Kâinatta ne varsa vehim, hayal, aynalardaki yansımalar veya gölgelerdir". (h.n.)

mekteplerde sürmüştür ve Descartienler, yani Descartes'a tâbi olanlar adıyla birçok filozoflar gelmiştir.

Descartienler cisme *étendu*'den, yani uzunluk, genişlik ve derinlik olarak uzamı içeren boyutlardan ibarettir, demişler. Ancak sonra gelen filozoflar bu tanımları eksik bulup itiraz etmişlerdir. Şöyle ki, örneğin bir odanın içindeki eşya tamamıyla çıkarıldığı gibi havayı da oradan Cenâb-ı Hakk [69] çıkarmış olsa, o odada yine boyutlar bulunacağı için boşluğun da bir boyut olabileceğini söylemişler ve cisim olmak için daha başka bir şey lazım demişler. Diğerleri de öyle ise hareket yahut harekete geçirme kabiliyeti demişlerdir. Öbürleri de eğer yalnız onunla da olacak olsa yeryüzünün hareketiyle o odanın boşluğu da hareket etmiş olur, işte bu boşluk da cisim olmadığı halde hareket ediyor yahut ettiriliyor ondan başka daha bir şey, yani madde lazım ki cisim olsun, demişler. Yahut hakiki cismi sade bir boyuttan ayıran şeye madde denilir, demişler. Öyle ise maddesiz bir matematiksel cisim doğal cisim olamaz, denilmiştir.

V

On dokuzuncu asrın son günleri olan [70] şu zamanda materyalizm revaç bulmuş olduğu halde, bu asrın başlarında felsefe bunun tamamen zıddına bulunuyor idi, şöyle ki:

On dokuzuncu asrın başlangıcında idealizm ile vahdet-i vücûd ekolleri itibar mevkiinde ve yayılma alanında olup Kantlar, Fichteler, Schellingler, Hegeller, Herbartlar tam bir debdebe ile hüküm sürmüşler ve nihayet vahdet-i vücûd taraftarlarından bulunan Hegel meydana alıp hep rakiplerini susturmuş ve hatta hocası ile hasımlarından Schelling'in dahi sesini kestirmiş, sahne kendisine kalmış idi. Hegel kadar iyi kabul görmek ve onun kadar nüfuzu geçerli olmak her filozofa nasip olmamıştır. Yalnız Herbart fikir bağımsızlığını kurtarabilmiş ise de kendisini kimse [71] dinlemiyordu. O zaman herkes Hegel'in etrafına toplanmış idi.

Acı sözlü ve muğlak fikirli Schopenhauer tenhalıkta protesto ediyor ve birçok zaman halkın kendisine önem vermemesinden umutsuzluğa kapılmıyordu. Bu genel sessizlik halinde Hegel okulu her tarafı istila eylemekte idi. Miladi 1831 senesinde Hegel vefat eylediğinde öyle nüfuzlu bir öğreti bırakmış idi. Ancak onun vefatından sonra öğrencileri bu öğretiyi üç surette tefsir eylemişler ve Hegel'in eserlerinin muğlak ve anlaşılması zor bir surette yazılmış olduğunu söylemişlerdir. Kısacası Hegel'in öğrencileri üç yola ayrılmışlardır. Bunların biri din yolunda, diğeri vahdet-i vücûd olup biri de [72] ateist imiş. Bunlar bu üç ekole sağ, merkez ve sol isimlerini vermişler ve ardı sıra bir de aşırı sol adıyla bir öğreti teşekkül etmiş ve 1833 senesinde başlamış olan bu öğreti, 1840 senesinde yıkılmıştır.

Bu öğretiden en ziyade önem kazanan sol ve aşırı sol fırkalarıdır.

O zaman için Mösyö Janet der ki, bağımsız ve sınırlı bir spiritüalizm öğretisi çıkarılmak istenirken, kavgasız çekişmesiz geniş bir materyalizm yolu açıldı. Almanya'da felsefenin bu suretle uyanışı, halkın önem vermemesinden umutsuzluğa kapılmayarak otuz seneden beri yazmakta olup artık ihtiyar bulunan bir kimsenin umulmadık başarısına sebep olmuştur. Bu ihtiyar [73] yukarıda beyan olunan Schopenhauer'dır. Gayet acı yazan ve pesimist⁵ olan ve ateizm yolunda bulunan Schopenhauer'ın sözleri aslında yine dinlenecek şeyler değil ise de idealizm filozoflarının artık cismaniyeti bütün bütün ortadan kaldırmak ve maddi olarak bir şey olmadığı fikrine sapanarak her şeyin yalnız ideaları var, hariçte hakikatleri yok diye şeylerin hakikatini inkâr etmekte olmaları, işin daha ilerisine varmak üzere Fichte'nin yalnız *moi*, yani ben ideasının

⁵ "Pesimiste", âlemdaki her şeyi kötüye yoran kimse demektir. Bunun zıddına "optimiste" derler. Leibniz de optimist imiş. Çoğunlukla "tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles" [Her şey, mümkün âlemlerin en iyisindeki en iyi içindir], der imiş.

mevcut olup diğerlerinin [74] ondan sadır olması fikrini ortaya koyması ve bunların artık âlemi bir rüya ve hülya haline getirmeleri halkı ürkütmüş olduğundan, öyle bir zamanda Schopenhauer abuk sabuk sözlerini dinlettirmiş ve filozof adını almıştır. O zaman için Mösyö Janet diyor ki, Schopenhauer'ın halleri ve hataları maneviyat işgallerinden yorgun olan bir zamana uygun gelmiştir, ki o zaman gerek itikat gerek felsefe kimseyi memnun edemiyordu. Birincisi Doktor Strauss'un açtığı yaralardan, ikincisi skolastiklerin suistimallerinden kurtulamamıştı.

Bununla beraber Schopenhauer felsefesinin başarısı çok sürmedi. Bunun için de Mösyö Janet diyor ki, "Bu filozofun kendisi [75] muhalif bulunduğu öğretiden idi. Yani Kant ile Fichte'ye bağlı idi. Bu nedenle ekolü devam edemedi. Bu filozofun fikrinde mutlak ilke olan mutlak iradeyle Hegel okulunun mutlak ideasının farkını bulmak zordur.

Schopenhauer'ın önemini yitirmesiyle, kesin bilimlere dayanan bir felsefe çıkaracağız diye, yeniden filozoflar türedi. Kısacası, idealizm felsefesinin hüküm ve nüfuzunu materyalizm aldı. Bu dönüşümlerin lideri ve yayıcısı Mösyö Moleschott idi.

Bu yeni materyalizm öğretisini açıklayıcı olan birinci kitap, Mösyö Moleschott'un *La circulation* yani *Dönüşümler* adlı eseridir. Mösyö Moleschott bu eserinde yeni materyalistliğe, maddesiz kuvvet olmaz, kuvvetsiz madde olmaz [76] meselesini esas kılıyor ve maddenin sonsuz dönüşümleri faraziyesini koyuyor.

Sonra Moleschott'un öğrencilerinden ve onun öğretisinin yorumcularından olan Mösyö Büchner *Madde ve Kuvvet* adıyla bir eser yazmıştır, ki bu daha ziyade önem kazanmıştır.

Bu kitabın ilk basımı 1851 senesi olup ondan sonra pek çok defalar basılmış ve birçok dillere tercüme edilmiştir, ki yeni materyalistliğin açıklayıcısı şimdi bu kitaptır.

Materyalizm okulu nüfuz kazanmış ise de spiritüalizm takımı da birçok önemli reddiyeler yazmaktan geri kalmamışlardır.

Hegel ekolünden sağ kol fırkasının teşkil eylediği spiritüalizm fırkası da bulunuyordu. Bu fırkanın yorumcusu Mösyö Fichte fils, [77] yani Fichtezâde'dir, ki onun taşıdığı isim felsefe tarihinde meşhur olan bir isimdir. Bu Mösyö Fichte fills de kendi öğretilerince yayınlar yapmaya devam eylemiştir.

Şimdi hâlâ materyalistlere muhalif nice filozoflar bulunmakta ve her gün onlara itirazlar yağdırmaktadırlar.

Aslında Mösyö Büchner "Bizim yeni filozoflarımız eski zerzevatı ısıtıp da onlara yeni isim takarak felsefe mutfağının icadı diye önümüze sürüyorlar" diyorsa da kendilerinin materyalizm öğretisi dünkü bugünkü şey mi? Veyahut tanımlayamadıkları maddeye yine tanımlayamadıkları bir kuvveti ilave ile bu öğretiyi tamamlamış ve yetkinleştirmiş mi oldular? Özellikle bugün onlara itiraz edenler de kesin bilimler [78] ve yeni ilerlemeler ile tartışmaya girişiyorlar, ki bunlardan biri de Almanya meşhur çağdaş filozoflarından Mösyö Lotze'dir. Bu filozof, madde alanına uygulanan yeni bilim ve fenleri ruh alanına uygulama açısından bahis ile ruhaniyeti müdafa eylemiştir. Bu filozofun *Microcosme* ve *La psychologie medical* adlı eserleri pek ziyade şöhret kazanmıştır. Mösyö Lotze, Descartes gibi iki esas kabul ediyor: Ruhaniyet ve cismaniyet. Ancak cismi tasavvur meselesinde ondan ayrılıyor ve yalnız cana düşünme kuvveti ve cisme de eylem kuvveti veriyor. Madde-nin kendisini tanımlamaya gelince, Mösyö Lotze bunun için Leibniz'in monadolojisini, yani cüz'ün-lâ-yetecezzâ öğretisini kabul ediyor ve bunu bilimsel ilerleme meydanına koymak istiyor. [79]

On dokuzuncu asırda Fransa'da dahi evvelce spiritüalizm öğretisi gündemde olduğu halde, sonraları eleştiri ve pozitivizm, yani kesin bilimler okulları zuhur eylemiştir. Bunun için Mösyö Janet der ki, 1848 senesinden beri felsefenin Fransa'da dahi Almanya'da aldığı suretlere pek benzer bir halde cereyan eylemiş olduğu herkesçe malumdur. Orada da o sebepler o eserleri ortaya çıkarmıştır.

Daha önce müstakil olan Hegelien vahdet-i vücûd öğretisi sonra eleştiri ve pozitivizm, yani kesin bilimler geldi. Nihayet tam bir serbestlikle materyalizm, bayrağı dikti.

VI

Yeni materyalistliğin açıklayıcısı olan Mösyö Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı meşhur kitabı [80] için Mösyö Janet'nin sözlerine gelelim. Bu filozof diyor ki:

“Doktor Büchner'in kitabını okuyan felsefeye aşına kimse-ler şüphesiz bir noksanını görürler. Yazar her şeyi maddenin mevcudiyeti ile tanımladığı halde, maddenin ne olduğunu bize anlatmayı tamamıyla unutmuş. Bu ise önemi az olan bir şey değildir. Nice asırlar bununla o kadar kimseler uğraşmışlardır, ki onlar ne deli idiler ne de çocuk. Malum değil midir ki, cisim ve madde dediğimiz şeyin kavramına başka başka iki asıl dâhil olur. Biri duyumlarımızdan, yani çeşitli değişimlerimizden meydana gelir. Diğeri dışarıdan gelir ve hakikaten bizim duygulanımımızdan ayrı ve bağımsızdır. O halde her şeyin esasının madde olduğunu iddia edenlerin, maddenin kendisinin nasıl olduğunu [81] söylemeleri lazım gelir, bize görüldüğü gibisinin değil. Çünkü eğer analiz bize madde kavramımızın bizim duyularımıza kaldığını ve hariçten hiçbir şeyi içermediğini gösterse, bundan madde kaybolur, bizim bu zihinsel değişikliklerimizden başka bir şey olmaz ve materyalistlik idealistliğe dönüşür. Öyle ise muhakkaktır ki bir materyalistlik sisteminin birinci şartı, cisim yahut madde tasavvurunda kendimizden gelen ile dışarıdan geleni ayırmalı. Ancak bilimler tarihinin gösterdiği gibi bunu ayırmak çok güç. Mösyö Büchner bu zahmetten kendisini müstesna tutmuş ve bu yüzden öğretisi esasından yanlış bulunmuştur.

Onun yapmadığını biz yapmaya çalışalım. Madde kavramının ne kadar eksik olduğunu gösterelim, nasıl belirsiz oluyor, ne kadar kontrolden kaçıyor. Fênelon demişki: [82]

Bu bir şeydir, ama ne olduğunu bilmem. Sıkıldığım zaman ellerimde eriyor.

Cisimden kabaca anlaşılana arayalım. Katı bir cisim bir kümedir. Renkli, mukavemet edici, uzamlı, hareketli, kokulu, sıcak yahut soğuk vd.... Sözün kısası, duyarıma etki eden bir şeydir. Ben bu şeylerin arasında yaşamaya ve onları kullanmaya o kadar alışmışım ki, bunlar bana âlemde en hakiki şeylerden görünür, onlardan şüphe edenlere gülerim. Zihnimde bir şey tasavvur edecek olsam, ben ona bir cisim şekli veririm. Maddenin bu tasavvur halinde katı olarak ne var? Felsefe bir meseleye cevap vermek için görünüşü hakikatten ayırmakla işe başlar. Bu ayrıma en kesin bilimler bizi aşına eylemiştir. Astronomide her şey, hakiki hareketler ile görünüşteki [83] hareketlerin ayrımı ile konu edilir. Eğer görünüşe baksak güneş doğudan batıya hareket ediyor ve yıldızları da beraber götürüyor görünür. Hakikatte hareket eden dünyadır ve onun iki hareketi vardır, ki biri kendi mihveri üzerinde, diğeri güneşin etrafında dönmesi olup biz onun ne birini hissediyoruz ne de diğeri. Yıldızlarda da görünüşteki büyüklük ile hakiki büyüklüğü fark ve ayırt etmek lazımdır. Uzaydaki yıldızın gerçek boyutunu bilmek için astronomlar atmosferin içindeki ışıkların yön değiştirmelerini ve kırılmalarını hesaba almaya mecbur olurlar. Hep gözbilim genellikle bize görünüş ile gerçek şekli karıştırmamayı öğretir. Gerçek büyüklük, gerçek uzam, gerçek hareketler de böyledir.

Maddeye isnat eylediğimiz sıfatlardan ikisi [84] vardır ki, tabiatın onlarsız bekâsı olamaz gibi görünür. Bunlar ışık ile sestirler. Peki! Fizisienlere, yani fizikçilere soralım ki ışık nedir? Bize ışık ve ses titreşimlerdir, yani harekettir cevabını verirler. Dışsal algılar meselesi için bir aydınlık vermiş olan bu güzel fizik teorisinde birkaç saniye duralım. Gerilmiş bir ipe el ile vurulduğunda ona bir hareket ve duyarımızın duyabileceği bir titreşim gelir: Dokunma duyusu parmağımızın altında onun titrediğini hisseder. Göz aşikâr düz bir çizgi yerine ipi koparmış gibi ve az aşikâr olarak görür, ta ki bu şişkinlik git-tikçe azalarak eski dinginlik halini alıncaya kadar. Bu hal ve

harekete titreşim derler ve bu örnek, yeni fizikte muteber olan titreşim teorisine kaynak olmuştur. Bu titreşim devam ettiği ve parmak onun [85] titreşimini duyumladığı müddetçe biz bir ses işitiriz. Ses titreşim ile başlar ve onunla biter. Tecrübeler ve hesaplar ortaya çıkan seslerin yüksekliği ile titreşimlerin sayıları arasına bir ilişki yerleştirmiştir. Titreşim sayısının da iplerin uzunluğu, gerginliği vd... ile bağlantısı vardır. Öyle tasdik olunabilir ki, sesin yahut ses duyumunun yegâne nedeni bir harekettir. Bu hareket, yine titreşen bir cisim olan hava ile almak ve işitme sinirine teslim etmek için maharetle donatılmış olan kulağa aktarılır. İşte orada yalnız orada! Mekanik ses kesilir ve onun yerine *sensible** ses gelir. Yani işte orada hareket *sensation'*a** dönüşür. İşte izah olunmayan ve belki kesinlikle izahı kabul olmayan mesele! [86]

Muhakkaktır ki, işitme sınırı işe girinceye kadar bizim dışımızda bir titreşim hareketinden başka kesinlikle bir şey yoktur. O surette ki işitenin mevcut olmadığını veya sesi alan sinirin mevcut olmadığını veya işlemediğini, yani dünyada veya uzayda işiten hayvan bulunmadığını bir an varsaysak, bizim dışımızda hiç, kesinlikle hiç, ses dediğimiz şeye benzer bir şey olamaz.

Bu titreşim teorisini ışığa uygulamak için çok zaman, çok tecrübeler, çok kıyaslar lazım gelmiştir. Ses titreşimleri duyular ile anlaşılır, ama ışık titreşimleri böyle değildir. Sesi aktaran mahal elastiki duyular ile anlaşılır, ki bu havadır. Işığın aktarım mahali kabul olunan şey ise, hissedemediğimiz eterdir. Bu netice verir ki titreşim teorisini tecrübeler [87] derhal yerleştirmiş; ancak ışık için aksine, titreşim teorisi akıl ile yerleştirilmiş bir varsayımdır, ki tecrübe ile az çok denetlenebilmiş. O teorisinin buna genelleştirilmesi onun için gecikmiş ve güçlülere tesadüf eylemiştir. Öyle de olsa bugün fizisienler tarafından tamamıyla kabul olunmuş olduğundan, bizim dışımızda, duygulu olan mahlûkun dışında, gören gözün dışında ışık bir ha-

* Duyulur. (h.n.)

** Duyum. (h.n.)

reketten başka bir şey değildir diye itibar olunur denilebilir. Ancak işte duyularımız ne dereceye kadar özeldir ve organlarımıza bağlıdır ve madde üzerine duyularımızın bize verdiği gibice olan tasavvurlarımız akıl ile düzeltilmeye ne kadar muhtaçtır? Bugün hep fizisienler tarafından ısı ile ışığın bir şey olduğu hemen kabul olunmuş gibidir. Duyumlar [88] açısından bakılınca, bu iki şey ne kadar birbirine zıttır ve çoğunlukla ayrı görünürler. Karanlıkta, örneğin maden kuyularında ısınabildiğim halde, pek ışıklı mahalde üşüyebilirim. Görünüşte bu muhalefetler olduğu halde, bu iki şey arasındaki ilişkileri Melloni'nin tecrübeleri o kadar arttırmıştır ki, bilim bunların bir şey olduğuna netice vermek için pek tereddüt eylemez. Isı da ışık gibi düz çizgiyle o suretle hareket eder ve ışık gibi yansır. O da onun gibi yön değiştirir ve kırılır ve o kanunların usulünce o da cisimlere ışık gibi aktarılır. Kısacası, malumdur ki, iki ışığı bir yere toplamakla bir karanlık husule getirilir. Pekâlâ! İki ısı kaynağının birleştirilmesiyle soğukluk meydana getirilir: Mösyö Fizeau ile Mösyö Foucault'nun dikkate değer bir tecrübeleri bunu [89] ispat eylemiştir. Yeni fizik metodu açısından şöyle bir netice elde edilir: Bir sade ışık göz önüne alındığında, onda ışığın bir hali bulunmamıştır ki, onda ısı ile ilişkisi olan hal bulunmasın. Neticelerin böyle uyuşması düşündürüyor ki, ışık ile ısı belki yalnız gösterişte farklıdır. Bu fark da etkilenendeki dönüşümün türüne göre olabilir. Göz üzerine bu, ışık parıltısı etkisini verir. Dokunma duyusu üzerine etki başkalaşır. Öyle ise bizim ve duygulu olan diğer hayvanların dışında ısı ve ışık diye iki şey yok, yalnız bir şey var ki, bizim duyu organlarımızda çeşitleniyor. Isı, dokunma duyusu sinirleriyle algılanan ışık; ışık, görme duyusu sinirleriyle algılanan ısı. Kısacası, ışığın bir hareket olduğunu nasıl [90] anladıkça, ısı da hareketten başka bir şey değildir. Bu halde bu teoriyi özetlemek için canlı ve duygulu olanların, yani hayvanların ayırt edilmesine kalınca doğada ne ısı var ne soğukluk ne ışık ne karanlık ne gürültü ne sessizlik, ancak çeşitli hareketler vardır, ki mekanik onun kanunlarını ve şartlarını tayin eder. Fizyoloji duyularımızın şahsiyetini göstermek için fiziğe yardım eyler.

İşte meşhur Alman fizyolojistlerinden, yani fizyoloji erbabından Müller'in metodu açısından bizim duyularımızın esas kanunu şudur: "Bir sebep, çeşitli sinirlerde başka başka duyumlar meydana getirebilir. Başka başka olan sebepler, sinirlerin her sınıfında duyuma yol açabilir." Bu yüzden *électricité** hep organlarımızla temasa konulduğunda, her birine özel [91] bir duyum tayin eder: Gözlerde ışık belirtilerini, kulakta ses, ağızda tat, dokunma organlarında içnelenmek, narkotiklerde dahilen işitmek ve görmek belirtilerini husule getirir. Kulakta uğultu, gözde kıvılcımlanmak, dokunma duyusu sinirlerinde karıncalanmak. Buna karşılık ışık duyusu gözde eterin titreşimi ile, mekanik fiiller ile, çarpma ve darbe ile, *électricité* ile ve kimyasal fiiller ile meydana gelir. Diğer organlar için de böyledir. Müller bu şeylerden sonuca varır ki, duyumlardan her birinin kendi özel duygulanımları vardır. Bu da Aristoteles'in şu güzel teorisini onaylar: "Her şeyden önce bilmeli ki duyumlar, duyumlanan ile duyumlayan arasında müşterek bir fiildir". Dışarıda bir şey bulunmadığını ve her şeyin duygulu olan mahlûkun [92] çeşitli hallerinde kaldığını onaylamaktan ben pek uzagım. Fikrimden en uzak olan varsayım budur. Dış dünyanın hakikatini yerleştirmeye pekâlâ kıyaslar yapılabilir ki, hamd olsun bunlar, kabulden kendimizi alıkoymaya muktedir olamayacağımız surettedir. Öyle ise dışsal şeylerin hakikatinden şüphelenmeye mahal yoktur. Böyle bir şüphe daima bâtıl olur. Ancak dışsal olan şey ile olmayanı tam bir kesinlik ile belirlemek güçtür. O güçlüklerdir ki, materyalist varsayımını geçersiz kılmıştır.

Bu konuyu pek uzatmamak için varsayarım ki maddede dışsal olan şeyler; beş duyu meselenin dışında bırakıldığında mevcut olan şeylerdir. Boyut, hareket, nüfuz edilemezlik gibi güçlükler burada fizyoloji biliminden çıkar, metafizik ilmine girer. Yalnız en önemli olan [93] meseleyi ortaya koyacağım, ki bunlar sonsuzca bölünme ile kuvvet ve boyutun beraber mevcut olmasıdır.

* Elektrik; elektrik akımı. (h.n)

Mösyö Büchner maddenin sonsuzca bölünmesini kabul ediyor. Bununla madde kavramında maddi olarak ne varsa hepsini kaçırıyor. Taksîmun-ilâ-gayri'n-nihâye ile madde dağılır ve kaybolur. Bir bileşik tasavvur ediniz: Örneğin bir kum yığınının hakiki olarak ne vardır? Bunlar açıkça bileşik olan kum taneleridir. Onların bileşimi de zihinsel bir şeydir. Parçalarının toplamından başka bir şey değildir. Parçaları olmazsa o da olmaz. Böyle ise denilebilir ki, hakiki parçaları olmayınca bir bileşiğin hakikati olamaz. Kum yığınının kum tanelerinden başka hakikati olamadığından şimdi farz edelim ki, kum tanesi de bir bileşiktir. Bu taneler parçaların bileşimi olduğu halde [94] yığın gibi onların da hakikati gider. Bu hali bu parçalarda da varsayınız: Aradığımız hakikati onlarda da bulamayız. Ve bu araştırmayı sonsuza kadar götürür isek, mademki onun bir son derecesi yoktur, maddenin hakikatini teşkil eden şeyi hiçbir vakitte bulamayız. Öyle ise yığın için dediğimizi, genel olarak madde için söyleriz: O varsayımsal bir mevcudiyetten başka bir şey değildir. Bazı kesin şartlara tâbidir ki, biz onu bilmiyoruz.

Kuvvet ile madde Mösyö Moleschott ve Mösyö Büchner'in usulünce birbirinden ayrılmaz olduklarından, bu kıyas maddede olduğu gibi kuvvete de uygulanabilir. Eğer madde sonsuzca bölünebilir ise kuvvette öyledir. Ancak deminki gibi diyeceğiz ki, bir bileşik kuvvet, bileşmiş olduğu kuvvetlerin netice bulduğu hakikatten [95] başka bir şey değildir. İki hayvan koşulmasıyla olan kuvvet, iki kuvvetin, bu hayvanların olmazsa olmazı olan kuvvetlerin toplamından başka bir şey değildir; bu iki seçik ve müşterek kuvvetten ibarettir. Böyle olduğu halde yayılmış olan genel kuvvet, her şeyin parçalarının ayırt edilemez ilineği olan unsur niteliğindeki kuvvetleri doğurur. Eğer bu parçalar da bileşik ise, oraya ayırt edilemez ilinek olan kuvvetler de öyledir. Bu yüzden bizim aradığımız hakiki kuvvetler değildir. Kısacası, eğer her kuvvet sonsuzca bölünür ise son kuvveti, yani onsuz bileşik kuvvetin hakiki bir şey olamadığı kuvvet atomunu hiçbir vakitte bulamayız. Bu halde kuvvet de madde gibi kaybolur.

Şimdi bu sonsuzca bölünen madde ile kuvveti kendi kendine kaim olan bir kesinlik [96] olmak üzere tasavvur tecrübe sine girişiniz. Hiçbir vakitte ona ulaşamazsınız. Bu bileşikte kesin olarak ne olabilir? Ve ne olmak ihtimali var? Bunlar unsurlardır. Çünkü hiç kimse diyemez ki, örneğin bu ağaç ve bu taş kesin mevcudiyete sahiptir. Bu mevcudiyetler, unsurların tesadüfıyla ortaya çıkan ilineksel şekillerden başka bir şey değildir. Bu, hep şekillerin şekli ve hep eski şekillerin toplamından ibarettir. Öyle ise maddenin kesin zorunluluğunun maddenin unsuru içinde olması lazım gelir. Bu materyalistler de bunu her zaman oraya koymuşlardır. Ancak unsur yok ise, o halde hakikat nerede kaimdir? Ve madde nasıl kendi kendine kaim olan bir mevcudiyet olmak üzere tasavvur olunabilir?

Bu halde maddenin sonsuzca bölünmesinin hakiki olmak üzere kabulü, bu ekolü maddenin esasının [97] mevcudiyeti meselesine muhalif bir yola götürür. Sözü'n kısısı, meselenin biraz daha derin araştırmasına girişmek, yeni materyalizm ekolünü idealizm yahut *spiritualisme*, yani ruhçuluk öğretisine götürür.

Hep bu kadar da değil, Mösyö Moleschott ile Mösyö Büchner bir esas koymuşlardır, ki bu da madde ile kuvvetin beraber mevcut olmalarıdır. Ancak eğer cisimden kuvveti ayırt ettiğinizdeki hareket ve nüfuz edilemezlik ondan geliyorsa, madde için ne kalıyor? Boyuttan başka bir şey değil, öyle ise maddenin kuvveti olan boyut olması lazım gelir. Bu boyut olan şey hareket ediyor, yani uzayda yerini değiştiriyor: Öyle ise içerdiği uzaydan ayırt edilir. İşte burada materyalizm daima güçlülere düşer. Çünkü boyut parçasını onun işgal edip doldurduğu uzay parçasından nasıl [98] ayırt etmeli? Burada kavrayışın yerini alan tahayyül, bize havada dalgalanan bir tür tuz tanelerini arzeder. Epiküros'un atomları boşlukta böyle dalgalanırlardı. Ancak bu tür tuz tanesini bize onu tanıtan göz ve diğer duyulardan kurtarınız. Onu başka kuvvete hasrediniz. Unutmayınız ki kuvvet, maddenin bir özelliğidir. Bu yüzden boyutun da özelliğidir ve deyiniz ki, onlarca itibar olunan bu atom, boyutun özelliğinden başka bir şey değildir. Öyle ise

onun, işgal edip doldurduğu uzay özelliğinden ayırt edilmesi mümkün olamaz. Onu canlandıran kuvvet ile ayırt edilir demeyiniz. Zira o halde, o zaman maddeyi kuvvetin teşkil etmesi lazım gelir. Madde kuvvetin içinde kaybolur, ki bu sizin sisteminizin aksidir ve materyalistliğin esasının düşmesidir. Yok eğer siz, esası [99] boyut olan bir madde kabul edecek olursanız, onu Descartes gibi uzay ile karıştırırsınız. O halde sonsuzca homojen ve dolu olan bu uzayda hareketi, sureti, çeşitlenmeyi anlamaya kalkışınız!

Yeni Almanya materyalizminin kendi maksadında madde ile kuvvetin beraber mevcut olması esasını koymak ve gerek onu gerek diğerini tanımlamak ve hangi bağ ile bileşiklerini göstermemek ile meselelerde pek cehalet gösterdiğini ortaya koymak için yeteri derecede söz söyledim.

Materyalizmin ne kadar esas çürük ve ucu çıkmaz bir ekol olduğu, Mösyö Janet'nin şu sözlerinden de anlaşılıyor. Euler'in materyalistleri alt etmek pek kolaydır deyip, onlar hakkında Prensese uzun uzadıya ayrıntılı bilgi vermeye kendini yormadığının sebebi de bundan malum [100] olur. Gerçekten de şimdi materyalistler birçok keşifler ve ilerlemelerin kendi sistemlerine uygulanmasıyla övünmekte iseler de, acaba bu öğretinin zıddı olan idealizm öğretisinde ve vahdet-i vücûd ekolünde bulunanlar da bir zaman birçok keşifleri kendi sistemlerine uygulamışlar mı idi? Onların içinde kâşifler, mucitler gelmemiş mi idi? Neo-Platonizm öğretisi filozoflarının ziyade sapıtanlarından biri olan ve cismaniyete asla yaklaşmak istemeyen Porphyrios'un meşhur eserlerinden bulunan *İşagoci*, kesin bilimlerin esası olan mantığa giriş olmamış mı? Hâlâ bugün herkes tarafından makbul ve muteber değil mi?

On dokuzuncu asırdaki vahdet-i vücûd felsefesini araştırmada, "bu adeta vahdet-i vücûd öğretisidir, ancak yeni keşifler ve ilerlemeler ile [101] uygulanmış vahdet-i vücûd öğretisi", denildiği görülür. Şimdiki materyalizmde de yeni keşifler ve ilerlemelere uygulamadan başka hangi değişim ve hangi gelişim görülebilir? Esası yine daha önceki gibi çürük değil

mi? Çürütölmüş ve iptal edilmiş konuları yine aynıyla o değil mi?

Her şeyi mekanik olarak çözümlmek meselesinde, adım atmakla bir şey öğrenilmediğı görölüyor. Leibniz bir şeyin başlangıçlarında hiç mekanikten dışarı çıkmaz imiş. Ancak her şeyin tamamlanması metafizik, yani hikmet-i ilâhiyye ile olur, der imiş.

Gerçekten de bugün Avrupa'da kesin bilimlerden başkasını kabul etmemek taraftarları çoğalmış ise de, Mösyö Janet der ki, mekanizmin üst tarafına çıkmış olan, fizik olmayıp metafiziktir. Mekanik metafizikte zıddiyetini bulmayıp [102] tamamlayıcısı olan dinamizm⁶ teorisini bulmuştur. Esasın bilerinemesiyle şeylerin hakikatini inkâr da asla lazım gelmez. Bizim her aklımızın ermediğinin yokluğu neden lazım gelsin? Adamın biri birkaç yüz kayalık bir cismi kaldırmaya kalkışsa da başarılı olamayınca bu yerinden kalkmaz dese, bu verdiği hüküm makbul olabilir mi? Zira o diğer bir vasıta ile kaldırılabilir.

Mösyö Janet der ki, "Metafizikte temel bir kuraldır ki, Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi bilmesi, mahlûkâtınki gibi duyular ile değildir. Her şey Cenâb'ı Hakk'a malumdur. Cenâb-ı Hakk her şeyi hakikati üzere bilir. Öyle ise her şey de Cenâb-ı Hakk'ın bildiğı gibidir".

İşte cisimlerin tanımlanma suretinin başlıcalarını [103] bahsimizde gösterdik. Bunların hiçbirinden maddenin esasının anlaşılmadığı görölür. Ancak bu araştırmamızdan hiçbir şey anlamaksızın da çıkmıyoruz. Aksine pek büyük bir şey anladık, bildik ve öğrendik ki, o da Rabb'in büyüklüğü ile insanın acizdir. Bizim için elde edilmesi mümkün olan bilginin sınırından çıkmak istemek ve aklımızın ermediğı yerde acizimizi itiraftan çekinmek, insanı, göstermiş olduğumuz bâtil öğretiler gibi en bayağı ve cahil kimselere dahi gülünç olacak hallere düşürür. Defalarca söylendiğı gibi, aklımızın ermediğı yerde insanın ac-

⁶ "Dinamisme": Kuvvetlerden bahseden öğreti.

zini itiraf ile Cenâb'ı Hakk'ı tesbih ve tazim eylemek, bizim selamet tarîkimiz ve doğru yolumuzdur.

Ve mâ ûtîtum mine'l-'ilmi illâ kalîlen*

SON

[104]

* Size ilimden yalnızca az bir şey verilmiştir (Âyet-i Kerime, İsrâ 17/85). (h.n.)

تذقیق اجسام

محرره سی : فاطمه علیہ

—❦—

معارف انظارت جلیله سنک ۲۰۶ نومرو
و ۱۸ تموز سنه ۳۱۶ تاریخلو
رخصتنامه سنی حائرور.

—❦—

خانملره مخصوص غزته مطبعه سی

سرکه جیده اوروپا اولی قارشوسنده

—❦—

استانبول

سنه

۱۳۱۷

تدقیق اجسام

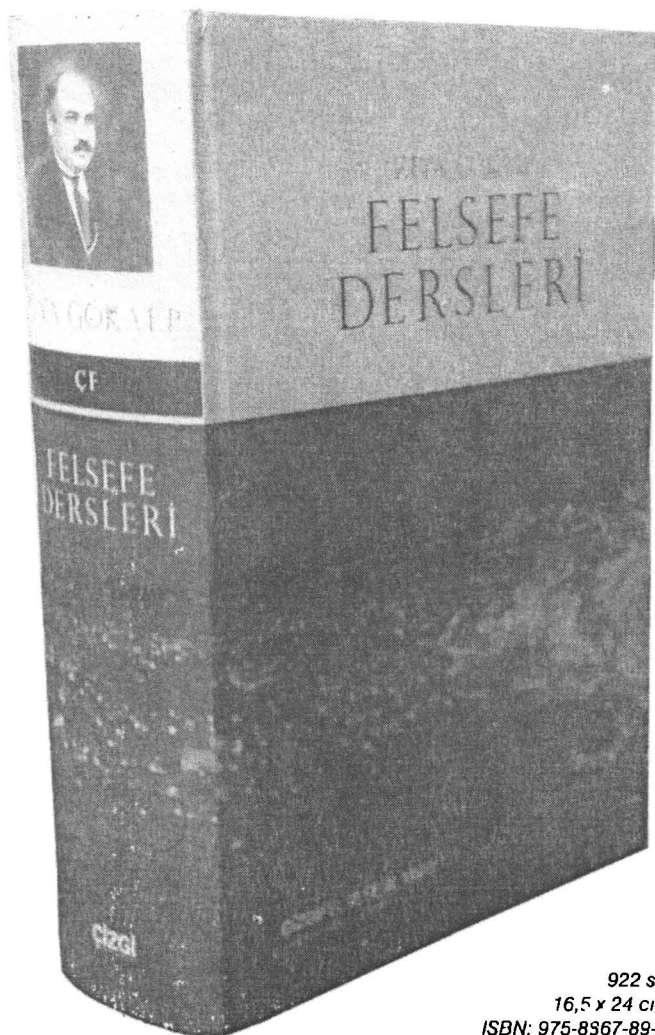
۱

انسان « بن » دیدیکی وقت او بنلکدن
 یعنی روخندن و « بنم » دیدیکی وقت روخنک
 تصرف و تدبیر ایلدیکی جسمندن بحث ایتمش
 اولیور . اوت او جسمی روحیه طانیور .
 فقط روح کندینی نه ایل طانیور ؟ کندینی ینه
 کندی طانیور . اویله یا او « بن » دیدیکی
 وقت کندندن او قدر امین که کندیسنک
 بالفعل حکم ایتکه مقتدر اولدینی برشی ایچون

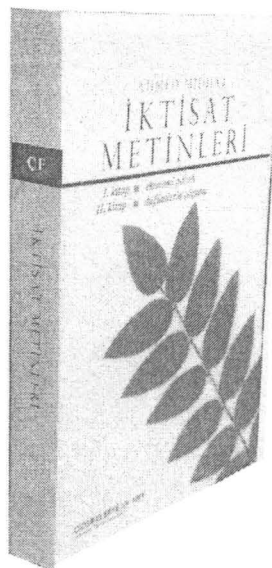
بشقه لرینك روایانه ، حكمنه ، فلاننه احتیاج
قالماز .

« بن بنم » je suis دیدیكی حالده كندی
واردنی حقیقده علم حضور یسی وار ایمكن
انسانلرك ، شو مخلوق عجیبك « روح نه در ؟
نره ده در ؟ » دیه باش اورمادقلری یرقالماز .
بونك ایچون شمیدی یه دك نه قدر بختلر اولمش .
نه قدر كتابلر طولمش . بو كتابلر نه قدر كتیبا
نه لر طولدرمش . او كتیخانه لر نیجه کیسه لر
یورمش ! بویله اولمش ده نه اولمش ؟ نه بوله
بیلمش لر ؟ نه اوكره نه بیلمش لر ؟... آووچنده
بولنن برشیقی غائب ایلدم ظنیله اوتنه ده بروده
آرمق انسانلرده پك چوق كره لر واقع اولان
شیدر . بو حالده یعنی غائب ایلدم صاندینی بر
شی كندی آووچنده بولنورسه آنی آووچنی
قیامش اولدینی حالده آره مغله برمحله بوله .

Ziya GÖKALP
FELSEFE DERSLERİ



922 sf.
16,5 x 24 cm
ISBN: 975-8967-89-X



Ahmet MİDHAT **İKTİSAT METİNLERİ**

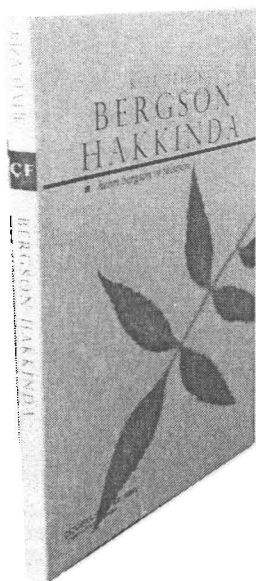
I. kitap / ekonomi politik

II. kitap / düğümlerin çözümü

359 sf.

13,5 x 21,5 cm

ISBN: 975-8867-66-0



Rıza TEVFİK **BERGSON HAKKINDA**

126 sf.

13,5 x 21,5 cm

ISBN: 975-8867-68-7

ABDULLAH CEVDET
FÜNÛN VE FELSEFE
VE FELSEFE SÂNIHÂLARI

Abdullah CEVDET
FÜNÛN ve FELSEFE
ve FELSEFE SÂNIHÂLARI



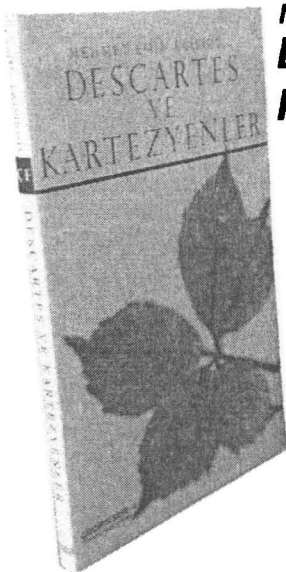
273 sf.
13,5 x 21,5 cm
ISBN: 978-605-5999-52-0

Fatma Aliye HANIM
TEDKİK-İ ECSÂM

FATMA ALİYE HANIM
TEDKİK-İ ECSÂM



104 sf.
13,5 x 21,5 cm
ISBN: 978-605-5999-51-3



Mehmet Emin ERİŞİRGİL
DESCARTES VE
KARTEZYENLER

160 sf.

13,5 x 21,5 cm

ISBN: 975-8867-75-X



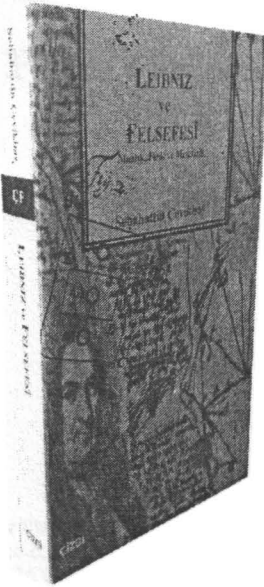
Fatma Aliye HANIM
TERÂCİM - İ AHVÂL-İ
FELÂSİFE

154 sf.

13,5 x 21,5 cm

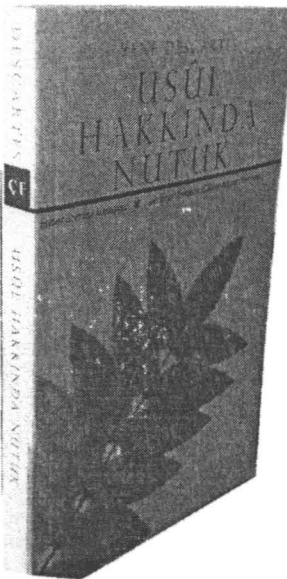
ISBN: 975-8867-84-9

Sebahattin ÇEVİKBAŞ
LEIBNİZ ve FELSEFESİ



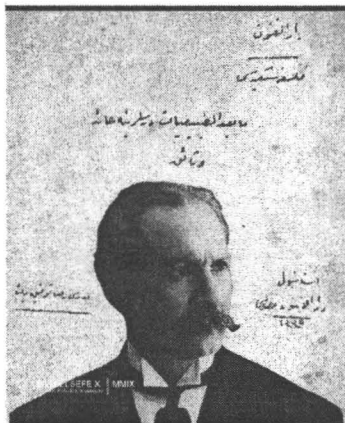
470 sf.
13,5 x 21,5 cm
ISBN: 975-8867-76-8

RENE DESCARTES
USÛL HAKKINDA
NUTUK



241 sf.
13,5 x 21,5 cm
ISBN: 975-8867-67-9

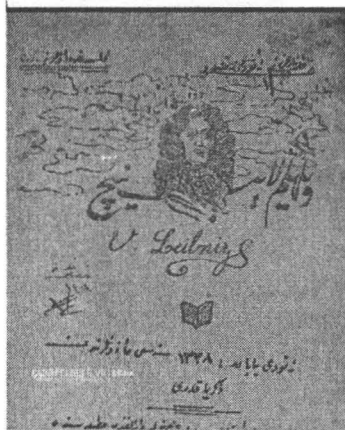
Rıza TEVFİK
DÂRÜLFÜNUN FELSEFE
DERS NOTLARI
RIZA TEVFİK
DÂRÜLFÜNUN
FELSEFE DERS NOTLARI



423 sf.
13,5 x 21,5 cm
ISBN: 978-605-5999-53-7

Zekeriya KADRİ
WILHELM LEIBNİZ

ZEKERİYA KADRİ
WILHELM LEIBNİZ



223 sf.
13,5 x 21,5 cm
ISBN: 978-605-5999-54-4



TEDKİK-İECSÂMFATMAALİYEHANIM

“Malumdur ki, bugün materyalistlik pek ziyade meydan almıştır. Ruhaniyeti inkâr ile onun maddi kuvvetlerden ibaret bulunduğu ve insan bedeninin mükemmel bir makine olup sırf fizyolojik ısı ile idare olunduğu itikadında bulunanlar çoğalmışlardır. Ruhun aslı, tözü ve hakikati bilinemediği için onu red ve inkâr ediyorlarsa, ilerlemeleriyle övündükleri maddenin aslı, tözü ve hakikati acaba nedir? Bunu böyle bilmişler de mi öyle materyalist, yani maddeci olmuşlardır? Nerede! Ne mümkün!... Asıl garibi bu ki, işte böyle tözsel hakikatini bilemedikleri maddelerin her şeyin esas olduğunu iddia ve tözsel hakikati bilinemediğinden dolayı ruhu inkâr ediyorlar. Madde nedir? Bunun mahiyet ve hakikatini bulabilmişler mi ki, ruhunki bilinemediğinden dolayı onu inkâr ediyorlar.”

Fatma Aliye Hanım

