

ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARINDAN

XXIV

# Felsefeye Giriş

İKİNCİ KISIM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

MARS T. ve S. A. Ş. MATBAASI

1 9 5 8

# *Felsefeye Giriş*



## MÜELLİFİN AYNI KONUDA BAŞKA ESERLERİ

Umumî Ruhیات ... ..	(Arap harfleriyle 1927)
Metafizik ... ..	(Arap harfleriyle 1928)
Felsefe ve İctimaiyat Dergisi ... ..	(1927 - 29)
Aşk Ahlâkı ... ..	(1930)
Felsefe Yıllığı ... ..	(Cilt I ve II 1931 - 35)
İnsanî Vatanperverlik ... ..	(1932)
Telifçiliğin Tenakuzları ... ..	(1938)
İlim ve Felsefe ... ..	(Schlick'ten 1934)
Yirminci Asır Filozofları ... ..	(1936)
İlîyet Meselesi ve Diyalektik ... ..	(1938)
Mantık Tarihi ... ..	(1942)
Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkid ... ..	(Reymond'dan 1942)
Ahlâk ... ..	(1946)
Etika ... ..	(Spinoza'dan 1945 - 1947)
Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu ... ..	(Boutroux'dan 1947)
Tarihi Maddeciliğe Reddiye ... ..	(1951)
İbn Rüşd ... ..	(İslâm Ansiklopedisi, ayrı basım 1951)
İbn Sina ... ..	(İslâm Ansiklopedisi, ayrı basım 1952)
İslâm Düşüncesine Giriş ... ..	(1954)
İslâm Felsefesi Tarihi, I ... ..	(1957)
Felsefeye Giriş (Birinci kısım) ... ..	(1957)

ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARINDAN

XXIV

# FELSEFEYE GİRİŞ

İKİNCİ KISIM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

MARS T. ve S. A. Ş. MATBAASI

1 9 5 8

## Ö N S Ö Z

Geçen yıl birinci cildini yayınlamış olduğumuz Felsefeye Giriş'in bu yıl ikinci cildini veriyoruz. Felsefe problemleri ve doktrinlerini ilimlerin gelişmesi içerisinde meydana çıkışlarına göre ele aldığımız için, birinci kitap tabiat ilimlerine, ikincisi mânevî ilimlere ayrılmış bulunuyor. Fakat bu ciltte ilimlerden sonra felsefenin daha umumi problemlerini, Tabiat, İnsan ve Değerleri ele aldık. Değerler arasında da Sanat, Ahlâk ve Din değerleri üzerinde durduk. Maksadımız bir felsefe sistemi vermekten ziyade, ona hazırlık için her problem içerisinde kendi görüşümüzden önce doktrinlerin hal şekillerini tarihî bir sıra içinde kısaca vermeye çalıştık.

Böylece, Felsefeye Giriş bir mantık ve ilimler felsefesi kadrosunda aynı zamanda felsefe tarihi açısından kısa bir metafizik ve ahlâk, yani umumiyetle felsefî bilgilere giriş olmak gayesini gütmektedir. Bunun için de çoğu kere alışıldığı gibi, bu konulardan herbirine ayrı bir fasıl ayırma yolunu tutmadık. Çünkü onlar ilimlerin gelişmesi sırasında birbirine bağlı olarak meydana çıkmaktadırlar.

Kitapta terimlerin mümkün olduğu kadar türkçeleri üzerinde durduk. Fakat bütün nesiller bu terimlere alışkın olmadıkları için bazen eskilerini ve fransızca asıllarını da zikr etmeye lüzum gördük. Bu ihtiyaç, hele karşılığı henüz bulunamamış veya fikir çevresinin karar verememiş olduğu kelimeler için bütünü kendini hissettirmekte idi. Bütün gayretimize rağmen kitapta kalan bazı tertip yanlışlarını düzeltme cetvelinde gösterme zorunda olduğumuzu üzümlere söylemeliyiz.

Hilmi Ziya ÜLKEN

## AÇIKLAMA

Birinci ciltte 122 nci sahifede Euklides'ci olmıyan geometrileri göstermek için verilmiş olan cetvelde ilk satır dizgi sırasında düşmüş olduğu gibi bir kaç kelimenin de türkçeleri olmadığı için, bu cetveli baştan koymaya mecbur oluyoruz. Özür dileriz.

Bir üçgenin açıları toplamı	Bir noktadan bir doğruya yalnız		
	Hiç bir paralel	Bir paralel	Sonsuz paralel geçebilir
İki dikaçıdan Büyük	Riemann geometrisi Ellips = kat'ı nakıs	İmkânsız	Legendre geometrisi
İki dikaçıdan Küçük	İmkânsız hal	Euklides geometrisi para bol = kat'ı mükâfi	Yarı Euklides geometrisi
İki dikaçıya Eşit	İmkânsız hal	İmkânsız hal	Lobatchevsky geometrisi hyperbol = kat'ı zait

## İÇİNDEKİLER

Sayfa

### I. İNSAN İLİMLERİ

1 — Tabiat İlmi Görüşünden İnsan İlimlerine Geçiş ... ..	1
2 — Tabiat İlmi Görüşünün Yayılmasına Karşı Mukavemetler ... ..	8
3 — Rickert'e Göre Tarih Mantığı ... ..	11
4 — Tarihi İlimler ve Kültür İlimleri ... ..	13

### II. TARİH

1 — Tarihin Tarihi ... ..	17
2 — Sübjektif Tarih Görüşü ... ..	20
3 — Objektif Tarih Görüşü ... ..	25
4 — Tarihte Hürriyet ve Zaruret ... ..	29
5 — Tarihin Kategorileri ... ..	35

### III. İÇTİMAİ İLİMLER ve SOSYOLOJİ

1 — İhtimai İlimler Karşısında Sosyoloji ... ..	39
2 — İhtima Sistemleştirme Gayretleri ... ..	43
3 — Sosyolojiye Karşı Mukavemetler: Fert-Cemiyet ... ..	45
4 — Sosyolojinin Muhtelif Sentez Denemeleri ... ..	49

### IV. PSİKOLOJİ VE RUHİ İLİMLER

1 — Psikoloji Cereyanlarında Çatışmalar ... ..	55
2 — Yeni Psikolojinin Yolları ... ..	57
3 — Naturalist Psikoloji Cereyanları ... ..	61
4 — Naturalist Psikolojinin Başarısızlıkları ... ..	64
5 — İnsancı Psikoloji: (Açıklama ve Anlama) ... ..	69
6 — Bugünkü Psikolojinin Başlıca Yolları ... ..	74

### V. TABİAT

1 — İlk ve Orta Çağda Tabiatçılık ... ..	77
2 — Yeni Çağda Tabiatçılık ... ..	80
3 — Tabiatçılık Görüşünün Yeni Hamleleri: Mekanizm ve Enerjitizm ... ..	84
4 — Tabiatçılığın Son Şekilleri: Akılcılık ve Determinizm ... ..	87
5 — Diyalektik Materyalizm, İstihalecilik, Tekâmülcülük ... ..	89
6 — Darwincilik ve Sosyal Darwincilik ... ..	95
7 — Tabiatçılığın Sarsılması ... ..	96

### VI. MAKİNE ve GAYELİK

1 — Sun'i İnsan Fikri Nereden Geliyor ... ..	103
2 — Homeostat İnsan Yerini Tutabilir mi ... ..	105
3 — Makine ve Gayelik ... ..	108
4 — Hayatın Gayeliği ... ..	110

### VII. İNSAN ve ÇEVRESİ

1 — Felsefi Antropolojinin Felsefedeki Yeri ... ..	117
2 — Yunan ve İbrani İnsan Telâkkisi ... ..	121

	Sayfa
3 — Naturalist İnsan Telâkkisi ... ..	126
4 — Çöküntü Halinde Anlaşılan İnsan Telâkkisi ... ..	132
5 — Nietzsche'nin İnsan Görüşü ... ..	140
6 — İçgüdü Hafıza ve Zekâ ... ..	150
7 — İnsanla Hayvan Arasında Farklar ... ..	153
8 — Kişi ve Fikir Yaratma Olarak İnsan ... ..	158

## VIII. MANEVİ DEĞERLER

### I. SANAT

1 — Değerler Mertebelenmesi ve Sanat ... ..	163
2 — Yunan Sanat Felsefesi ... ..	166
3 — Modern Çağda Akılcı Sanat Görüşleri ... ..	177
4 — Modern İrrationalist Sanat Görüşleri ... ..	177
5 — Sanatın Mahiyeti ve Sanatların Sınıflanması ... ..	181

## IX. MANEVİ DEĞERLER

### II. AHLÂK

1 — Ahlak Problemleri Empirik Olarak Konabilir mi? ... ..	189
2 — Ahlâkî Varlık Sahası ... ..	192
3 — Yunan Ahlâk Nazariyeleri ... ..	198
4 — Naturalist Ahlâk Nazariyeleri ... ..	204
5 — Ahlâkî Fiilin Mutlaklığı ... ..	212

## X. MANEVİ DEĞERLER

### III. DİN

1 — Din Probleminin Kuruluşu ... ..	227
2 — İnanmanın Mahiyeti ve Dereceleri ... ..	229
3 — Dinde İrrationalism'in Yeri ... ..	232
4 — İlk ve Orta Çağda Varlığın İsbat Denemeleri ... ..	235
5 — Yeni Çağda Allah'ı İsbat Denemeleri ... ..	239
6 — Kant'da Yeni Din Felsefesi ... ..	242
7 — Sübjektivist Din Felsefesi ... ..	245
8 — Naturalist Din Felsefesi ... ..	249
9 — Sosyolojik Din Nazariyeleri ... ..	255
10 — Doğmatik ve Naturalist Nazariyelerin Mukayesesi ... ..	258
11 — Dinî Hakikatte Virtüel Sezgi ... ..	260
12 — Dinde Kategorik ve Şartlı Emir Ayrılığı ... ..	266

## XI. SONUÇ

# I

## İNSAN İLİMLERİ

### 1. TABİAT İLMİ GÖRÜŞÜNDEN İNSAN İLİMLERİNE GEÇİŞ

Eflatun'un ma'kul ve ideal varlığa ait derin görüşünü gerçeğe ait incelemelerle birleştiren Aristo ilk defa ilim felsefesinin temellerini kurmuştu. O zamandan beri (24 asır) insanlık bu büyük yolun üzerinde düzeltmeler yaparak ilerliyor. Aristo mantığının yetmezliği, eksikleri görüldü. Fakat düşüncenin temel kategorileri değerini muhafaza etti. Şu kadar var ki büyük filozofun çizdiği plân esasında tabiat ilimlerine göre hazırlanmıştı. "Varlık kategorileri" nin matematikten hayat ilimlerine kadar birçok sahelerde geçirdiği kabul ediliyordu. Fakat aynı kategorileri, hayat hadiselerinin üzerinde insanla ilgili bütün hadise nevilerine tadbik etmeğe kalkınca mesele değişti.

Tabiat ilmi umumiyetler arıyordu. Münferit şeylerden başlayarak benzer vasıfları buluyor, sınıflamalar yapıyor, tümevarım yolu ile hadiseler arasında sebeplik rabıtalari, sabit münasebetler kuruyor, böylece kanunlara yükseliyordu. Matematik ilimler formel mantık kurallarına göre hadiselerle ilgisiz küllî nicelik münasebetlerini meydana çıkarıyor ve külliden küllîye, külliden hususîye doğru sonuç çıkarmak (dédution) yolu ile hareket ediyordu. Gerek hadiselerden umumîye yükselen tümevarım'cı ilimlerde, gerek külliden netice çıkarmaktan ibaret olan sonuçkarma ilimlerinde daima umumiyetler, prensipler, kanunlar, sabit münasebetler bilginin esasını teşkil ediyordu. Acaba bu esaslara sadık kalarak insana ait ilimleri kurmak mümkün müdür?

Gerek tümevarım gerek sonuçkarma yolu ile bilginin başarılı gelişmesini temin eden bazı filozoflar bu soruya müsbet cevap vermişlerdi. Vaki bu yolu açan ilk filozoflar için böyle bir soru bahis konusu değildi. Çünkü onlarda (meselâ Aristo'ya dayanan İbn Sina, İbn Rüşd veya onlardan mülhem Saint Thomas'da) bütün ilimler zaten felsefenin dallarıdır. Kendi-



lerine mahsus kuralları yoktur. Ancak Descartes'dan ve Bacon'dan itibaren sonuçkarmaya ve tümevarıma ait ilimlerin metodları üzerinde düşünöldü. Fakat Descartes ve ondan sonra gelenler (*cartésiens*) için de maddeye ait ilimler dışında böyle bir soruya yer yoktu. Çünkü düşünce (*Cogito*) yeni bir metafizikin hareket noktası idi. İncelenen metodlar yalnız cansız ve canlı tabiata aitti.

İlk defa materyalistler Descartes'ın madde âlemi için temel olarak koyduğu *uzam ve hareket* 'den başlayarak bütün hayat ve suur hadiselerini açıklamak mümkün olacağını iddia ettiler. Ancak, varlığın türliü derecelerini en basit ilk görünüşüne irca'dan ibaret olan bu iptidai felsefe düşüncesi tabiat ilimleri yanında insana ait ilimlerin temellendirilmesinden çok uzak bulunuyordu. Nitekim biyolojik ilimler ilerledikçe materyalistlerin iptidai ircacılığının yanlışları göröldüğü gibi, insana ait yeni ilimler uyandıkça onlardan her biri de ayrı ayrı bir ircacılığın hatalarını meydana çıkardılar. Demek oluyor ki insanla ilgili olan ilimler kendi başlarına bu mekanist felsefeden hiç bir şey almaksızın postülat'larını kurarak, sahalarını sınırlayarak geliştilediler. Bununla beraber onların müsterek bir zemin üzerinde metodları arasında tam bir muhasebe yapılması, kontrolü sağlam temele dayanan ilimlerle karşılaştırılması her şeyden önce felsefi bir tenkitten geçirilmelerini gerektiriyordu. Nitekim bu, ya bu ilimlerden birkaçı ile ilgili filozofların işi olmuştur; yahut da bu ilim mensuplarının felsefi düşünce ile karşılaştırma yapmalarını gerektirmiştir.

Descartes'ın ilimlerde birlik idealini gerçekleştirme yolunda atılan ilk mühim adım Auguste Comte'a aittir. Comte o zamana kadar görölmüş olan bütün ilimleri gözden geçirerek en kat'î ve kesin olanlarından, en eskilerinden, bütün bilğimiz için temel hizmetini görebilecek olanlardan başlayarak derece derece daha az kat'ilere, teşekköl edebilmeleri için ötekilerin varlığına muhtaç olanlara geçti ve böylece insanla ilgili bütün bilgi dallarını içine almak özere umumi bir ilimler sınıflaması yaptı. Aug. Comte'un positivism'e adını verdiği kendi felsefi görüşüne dayanarak yaptığı bu sınıflama Aristo'dan beri klasik olmuş eski sınıflamaları ilim zihniyetine uygun olmadıkları iddiasıyla reddediyordu. Pisitivisme'in temel postülat'ı şu idi: madem ki biz yalnız fenomen'leri biliyoruz, ve fenomenleri *zaman ve daşlık, ardarda geliş münasebetleriyle* sıralıyoruz. Öyle ise onların gerisinde herhangi bir *asıl varlık* veya *mahiyyet* araştırmasından vazgeçmeliyiz. Böylece bilğimizin *izafî* olduğu hakkındaki Kant'ın görüşü bir adım ilerde şu hükme varıyordu: Bilğimiz, eşyayı şuûrumuz'un *a priori* şekillerine göre kavradığımız için, yani *bize göre* (izafî) değildir; Fakat biz yalnızca hadiseleri göröduğümüz ve on-

ların gerisinde başka hiçbir mahiyet, öz kavramadığımız için e ş y a y a g ö r e (izafi) dir. Bundan dolayı Comte'un izafetçiliğine *relativisme* objectif denebilir. Kendi tabiri ile biz yalnız müsbet olarak tecrübe verilerini, fenomen'leri bildiğimiz için herhangi suretle bir metafizik mümkün değildir. Çünkü fenomen'leri bize veren bir öz varlık (asıl şey) mevcut olsa bile o sonsuz, sınırsız, belirsiz olduğu için biline-miyecektir. Onun bilinemeyişi zihnimin onu idraktan aciz olmasından değil, aslında onun menfi ve bilinemez halde bulunmasındandır. Aug. Comte'a göre biricik doğru bilgi ilmin verdiği pozitif ve sınırlı bilgidir. Felsefenin vazifesi bu bilginin derecelerini, bir birleriyle münasebetlerini göstermek, ve zihnin metafizik düşünceden müsbet düşünceye nasıl geçtiğini araştırmaktır. Comte bunu insanlığın: 1) Teolojik, (*théologique*) düşünce, 2) Metafizik düşünce, 3) Müsbet düşünce dediği üç safhadan geçtiğini gösteren ve "üç hal kanunu" dediği bir formülle ifade ediyor. Onca bütün insan zihni bu safhalardan geçmiştir ve geçecektir. Hedefi en mükemmel olan pozitif düşünceye ulaşmaktır.

Comte'un ilimler sınıflaması bu felsefî düşüncesinden mülhemdir. Ona göre ilimleri (Descartes'in idealinde olduğu gibi) teke ircaa imkân yoktur. Çünkü hadileseler birbirilerinden farklı dereceler göstermektedir. Bu dereceleri filozof üç yoldan inceliyor:

A — Mantıkî sıra: Hadiseler birbirilerinden basitlik ve mürekkeplik farkına göre ayrılırlar. Tabiat hadiseleri daima aynı yapıda değildirler. Bir kısmı *fiilen* basit unsurlardan ibarettir. Bir kısmı birçok unsurun bir araya gelmesinden hasıl olmuştur. Mürekkep dediğimiz hadiseleri meydana getiren basit unsurları zihnen bulmak mümkün olsada *fiilen* bu mürekkep hadiseleri basitlere indirmek mümkün değildir. İşte ilimleri birbirinden ayıran sınır bu olacaktır.

B — Tarihî sıra: Hadiselerin insan tarafından tetkik edilmesi kanunlarının bulunması, aralarındaki kesin münasebetlerin ifadesi tarihî akış içinde sıralanabilir. Onlardan en eskileri mantıkca da en basit ve umumî olanlarıdır; en yenileri ise, tersine, en mürekkep ve hususî olanlarıdır. Demek ki ilimleri birbirinden ayıran mantıkî sıra ile tarihî sıra birbirini tamamlamaktadır.

C — Didaktik sıra: Hadiselerin öğrenilmesi bakımından da bir sıralama yapmak gerekir. Bir kısım hadiselerin öğrenilmesi mutlaka başka bir kısım hadiselerin (bir kısım kanunların bilinmesi başka bir kısım kanunların) bilinmesine bağlıdır. Böylece tabiat hadiselerini didaktik bakımdan sıralayacak olursak onlardan en basitlerinin, en umumîlerinin ilk önce bi-

linmeleri gerekenler olduğu, daha mürekkepleri ve daha hususilerinin onlara dayanarak öğrenilebileceği anlaşılır. Demek oluyor ki mantıkî sıra ile tarihî sıra nasıl birbirilerini tamamlıyorlarsa didaktik sıra da onları tamamlamaktadır.

Bu esaslara uygun olarak Aug. Comte ilimleri altı guruba ayırmaktadır:

I — Matematik ilimler : bunlar bütün tabiat hadiselerinin en umumî ve en basit nicelik münasebetlerini inceliyen ilimlerdir. Bu ilimlerin konusu başka ilimlere temel vazifesini görür. Bunlar bilinmedikçe öteki-lerin öğrenilmesine geçilemez.

II — Astronmi: Biz, ancak matematik vasıtasıyla kâinatın kanunlarını en umumî ve mücerret (*abstrait*) formüller halinde ifade edebiliriz. Buradan yıldızların bağlı olduğu tabii düzeni inceleyen astronomi doğar. (Comte burada kendi sistemine zıt olarak konkre (muşahhas) bir ilmi yani yıldızlar ilmini abstre (mücerret) ve umumî ilim dalları arasına sokuyor. Ayrıca bugün astronomi ile fizikin bir birine *macrophysique* halinde bağlanmış olmaları da Comte sınıflamasının bu bakımdan zayıflayacağını göstermektedir.) (1)

III — Fizik: Dünyamızda gözlediğimiz ve tecrübe ettiğimiz, madde âlemine ait tabii hadiselerin incelenmesinden türlü fizik dalları, ve bunların birleşmesinden de sistematik fizik doğmuştur. Fizik kanunlarının bir kısmı tabiatın sabit münasebetlerini tetkik ettiği için bunlara *s t a t i k* kanunlar, bir kısmı tabiatın tekâmül münasebetlerini tetkik ettiği için bunlara *d i n a m i k* kanunlar denir.

IV - V — Kimya ve Biyoloji: Comte'a göre fizikî hadiselerin üstün bir nev'i olan kimyadan sonra bu hadiselere icrai mümkün olmayan yeni bir tabiat sahasıyla karşılaşırız ki, bu da *c a n l ı v a r l ı k l a r d ı r*. Onların mürekkep-lik bakımından madde hadiselerine indirilemeyecekleri meydana dandır. Fakat hayat hadiselerini incelemek için mutlaka madde kanunlarını bilmeğe mecburuz. Bütün hayat ilimleri biyolojinin dallarını teşkil ederler.

VI — Sosyoloji: Comte ilimlerin konuları olan hadiseleri basitten mürekkebe, kompleks'e doğru sıralarken biyolojiden sonra çeşitli bakımlardan insanla uğraşmakta olan yeni bir takım ilimlerle karşılaştı. Eskiden metafizik veya felsefenin bir dalı olarak doğmuş olan bir kısım ilimlerle,

(1) Shalupny, *Précis de sociologie* adlı kitabında Aug. Comte sınıflamasını bu bakımdan tenkid ediyor.

onlarla bağımsız bir halde yeni kurulmuş olanları içine almak üzere yeni bir ilim tasavvur etti. Fizik modeline göre teklif ettiği bu ilme ilk önce *Physique sociale* demişti (1). Sonra da bunu fizikten ve başka tabiat ilimlerinden ayırmak için *s o s y o l o j i* kelimesini kullandı (2). Comte'un sınıflamasında son kademeyi işgal eden sosyoloji görülüyor ki insan ilimlerinin sentezi olmak iddiasında idi. Bu insan ilimleri (yarı felsefi yarı bağımsız olarak) zaten kurulmuş bulunuyordu. Her birinin kendine mahsus metodu, objesi, sahası vardı. Bir kısmının tarihi İlk çağa kadar iniyordu. Bir kısmı yeni kurulmuş olmasına rağmen kat'î ilimlere mahsus *procédé*'leri kullanıyorlardı. Bu ilimler hangileri idi?

Comte'un onları *s o s y o l o j i* adı altında toplamada ne derecede hakkı vardı?

1 — Bu ilimlerin felsefe içinde doğmuş, gelişmiş ve yakın zamanlara kadar metotları bakımından felsefe kadrosuna bağlı kalmış olanları vardır. Bunlar muayyen bir hadise nev'ini inceleyecek yerde hadiselerle tatbik edilmeyen bir nevi kaideleri, norm'ları ve bunların kanunlarını inceledikleri için, bu ilimlere normatif ilimler denmektedir. *E s t e t i k* güzellik normlarını, hukuk adalet ve *h a k* normlarını, *m a n t i k* doğru-lu k ve doğru düşünce normlarını, ahlâk iyilik normlarını aramaktadır. Nitekim Alman filozofu Wundt bu ilimleri tabiat ilimlerinin karşısında ayrı bir sınıf olarak görüyor. Tabiat ilimleri olguları, *o l a n l a r ı*, normatif ilimler idealleri, olması lâzım gelenler itetkik ettiği için bu sınıflamayı yapıyordu. Fakat bu ilimler, esasında, insana aittirler. Çünkü doğruluk, güzellik ve iyilik norm'ları insanî değerlerdir, ve insan dışında canlı ve cansız âlemde vucut bulmazlar; ancak insanlar tarafından yine insanlara veya eşyaya ait verilen hükümlerde meydana çıkarlar; normatif ilimlerin belirli, tabii muhtevaları yoktur. Fakat bütün tabii muhtevaları (meselâ duyu verilerini: katılık, yumuşaklık, renk v.s.) fizikî veya hayatî hadiseleri belirli bir açıdan değerlendirirler. Onların nasıl ve ne olduklarını değil ne olması gerektiklerini bildirirler. Bunun için de onlara sınırlı olarak *f o r m e l* 'de diyebiliriz. Normatif ilimlerin tetkik konusu olan belirli hadiseleri olmadığı için onların tümevarım yoluyla kurulmaları kabîl değildir. Kuralları hadiseler üstünde ünîversel ve umumdur. Gerçek veya mümkün tabiat hadiselerini veya bir hadise nev'ini belirli bir kural ve form ile ifadeye yararlar. Bu nevi ilimler kendi aralarında tutarlığı olan

- (1) Birincileri arasında ahlâk, politik, estetik, v.s., ikincileri arasında statistik, demografi, iktisad v.s. vardır.
- (2) Lâtince *socius* ve Yunanca *logos* kelimelerinin birleştirilmesinden doğan *Sociologie* dil kaidelerine aykırı olmakla beraber yerleşmiş bir terimdir.

bir önermeler sistemi teşkil ederler. Belirli prensipleri ve postülat'ları kabul edilince onlardan bütün diğerlerini çıkarmak (*déduire*) mümkündür. Bunun için onlar sonuç çıkaran (*déductif*) ilimlerdir. Ancak normatif ilimlerden bir kısmı küllîdir: mantık gibi. Bir kısmı yalnızca umumîdir: hukuk gibi. Prensiplerinde kesinliği üniversal olan diğerine bağlıdır. Mantık önermeleri bütün öteki normatif ilimler için ölçü vazifesini görür. Çünkü hiç birisinin önermeleri onun kadar üniversal değildir.

2 — Bu ilimlerden bir kısmı da tarihî-kültürel ilimlerdir. Bunlar *halen* yaşamayan insanlar veya cemiyetlerin hayatını bizimle münasebetleri bakımından incelerler. Eski insanlar veya cemiyetlerin canlandırılmaları tarih ilimlerini meydana getirir. Fakat onların bizimle (yani kültürümüzle) ilgileri bakımından incelenmeleri kültür ilimleri olmalarına sebep olur. Bununla beraber kültürümüzle ilgisi son derecede azalmış olan eski eserlerin incelenmesi mümkün olduğu gibi, eski ile ilgisi meydana çıkarılamamış olan kültürümüze ait eserlerin de incelenmesi mümkündür. Böylece tarihî-kültürel ilimlerin yanısıra yalnızca tarihî ve yalnızca kültürel olan bilgi dalları da meydana gelmiştir. Filoloji (mukayeseli filolojiler) dillerin asıllarını, birbirileriyle ilgisini araştırır. Arkeoloji eski medeniyetlerin enkazını meydana çıkarıp onları (Jeoloji yardımı ile) canlandırır. Siyasî ve medenî tarih doğrudan doğruya tarihî birer bilgidir. Paleontoloji (Paleontoloji yardımı ile) yazısı olmayan tarihten önceki kavimlerin hayatını canlandırır. Linguistik bugünkü dillerin bünyesini ve münasebetlerini tetkik eder.

Tarihî-Kültürel ilimler de normatif ilimler gibi değerlerimize aittir; insanîdir. Fakat onlardan farklı olarak muhtevalıdır. Yalnızca kurları, o l m a s ı l â z ı m g e l e n ' i değil, insanî değerlerin muhtevalarını, ne olduklarını incelerler. Fakat bu incelemeyi (genel olarak) bugün mevcut olan bütün çeşitleriyle değil, geçmişte o l m u ş ve yaşanmış olan müfret ve hususi manzaralarıyla incelerler. Bundan dolayı da normatif ilimler gibi bunlar da tabiat ilimlerinin kadrosuna giremezler. Fakat türlü şekillerde onların yardımı ile gelişirler: Meselâ Arkeoloji'nin çalışmaları jeoloji, coğrafya, jeodesi (1) sayesinde. Filoloji ve linguistik'in çalışmaları pho-

(1) Bu terimlerden bir kısmı yüzyıldır, bir kısmı 50 yıldır dilimize girdiği için söylendiği gibi yazıyoruz. Birincisi Géologie, üçüncüsü géodesie olmak lazımdır. Kâtip Çelebi Geographie karşılığı Cihannüma demisti. Gökaltp géologie karşılığı arziyat teklif etmişti. Fakat fransızca kökten, bazen türkçeye göre değişik bazen değişmemiş şekilleri yerleşmiştir. Henüz yerleşmemiş ve karşılığı konmamış kelimelerin imlâsını muhafaza ediyoruz: Phonetique gibi. Fakat bunlara da alıştıktan sonra Fizik terimi tarzında kendimize mal ediyoruz: Fonetik gibi



nétique yani hançereden çıkan seslerin bilgisi (Fizikin bir dalı) sayesinde.

3 — Nihayet insana ait olan ilimlerden bir kısmı da yarı tabii ilimlerdir. Bunların kurallarını herhangi şekilde fizik veya biyoloji'den çıkarmaya imkân yoktur. Çünkü konuları doğrudan doğruya insandır ve insan dışında tabiatın hiçbir kısmını ilgilendirmezler. Fakat bu ilimler ne normatif ilimler gibi mücerret ve ideal kurallarla uğraşırlar; ne de tarihî-kültürel ilimler gibi değer muhtevalarının tarihî gelişmesinin münferit manzaralarıyla uğraşırlar. Konuları yalnız tabiatla münasebeti bakımından insan ve kültürdür. Onlar adeta kültürle tabiat arasındaki müşterek hat üzerinde doğmuşlardır. Bundan dolayı bir cepheleriyle tabiata öteki cepheleriyle insana ve kültüre aittirler. Eğer onları kültür ve insana ait manzaralarından tecrid etmek mümkün olsa doğrudan doğruya birer tabiat ilmi gibi ele alınabilirlerdi. Fakat bu mümkün değildir. Çünkü o zaman asıl hedeflerini kaybetmiş olurlar. Beşerî coğrafya, etnografya, etnoloji, kültür antropolojisi, demografya v.s. bu ilimlerdenidir. (Bu kadro içerisine psikoloji ve sosyolojiyi de koymak mümkündür. Fakat her iki ilmin saha çatışmaları bakımından büyük iddiaları vardır. Onları ayrıca ele almalıyız.)

Coğrafya münferit hallerin mekânî hal ve şartlarını umumî kanunlar vasıtasıyla açıklayan bir tabiat ilmidir. (Kant'ın "Oecologie" tarifi). Fakat beşerî coğrafya fizikî coğrafyadan ayrılarak iştimaî morfoloji ve *écologie* ile beraber insan ilimleri kadrosuna girer (1). Etnografya'nın tasvir ve sınıflama derecesinde yaptıklarını etnoloji, psikoloji, coğrafya ve antropoloji yardımı ile açıklamaya çalışır. Kültür antropolojisi biyoloji'nin bir dalı olan antropolojiden ayrılarak insanın maddî ve manevî kültürünü, temel şahsiyetini açıklamaya çalışır. Demografya nüfus kanunlarını istatistik (ihtimaller hesabı) yardımı ile araştırır. Görülüyor ki yarı tabii ilimler esasında insana ve kültüre ait oldukları halde metodlarını matematikten almakta ve açıklamalarında tabiat ilimlerinden faydalanmaktadırlar. Bundan dolayı yarı tabii denilen ilimler "insan ilimleri" ni tabiat ilimlerine doğrudan doğruya bağlamak isteyenlere cesaret vermiştir. Comte'dan sonra Spencer de ve bugün de mühim bir kısım Amerikan sosyologlarında (Dodd, Arnold Rose v.s.) Matematik metodun kullanılması, iştimaî ilimlerin başka tabiat ilimleri arasında incelenmesi bu temele dayanmaktadır. Onlar tarihî ilimlerle normatif ilimleri bu üçüncülere ait açıklamalara bağlamak istemektedirler. Bunun ne dereceye kadar başarılı olacağını ilerde göreceğiz.

(1) Amerikada Ecologie sosyolojinin bir dalı sayıldığı halde Fransada daha coğrafi ilimler kadrosuna girmektedir.

Comte'dan sonra Spencer insan ilimlerini "içtimai ilimler" kadrosu altında toplamaya devam etti. Yalnız Comte insana ait esaslı ilimlerden olan psikolojiyi, hadiselerinin ya fizyolojiye, yahut sosyolojiye irca edilebilmesi (yani aşağı dereceden ruhi hâdiselerin biyolojik, yukarı dereceden ruhi hadiselerin sosyolojik olduğu) iddiasıyla sınıflaması dışında bırakmıştı.

Spencer ilimleri A) Abstre (Mücerret), B) Abstre-konkre (mücerret-müşahhas), C) Konkre (Müşahhas) olarak üç guruba ayırdıktan sonra astronomiden sosyolojiye kadar belirli ve konkre tabiat hadiselerini inceleyip ilimleri son guruba koymaktadır. Ona göre ruhi fenomenler de biyolojik olanlarla içtimai olanlar arasında yer alırlar. Amerika'da Giddings bu görüşü kısmen devam ettirdi. İnsanla veya insanî kültürün türlü manzaralarıyla uğraşmakta olan bilgileri tabiat ilimleri metoduna göre incelemek mümkün olduğunu kabul eden bu görüşe *Naturalisme* diyebiliriz.

## 2. TABİAT İLMİ GÖRÜŞÜNÜN YAYILMASINA KARŞI MUKAVEMETLER

Acaba insan ilimleri tabiat ilimleri kadrosuna konabilir mi? Zamanımızda bu meseleye cevap veren iki görüşle karşılaşırız: 1) Birincisi cansız tabiat olaylarını incelemeye yarayan zekânın hayatı, bilhassa ruhu incelemesi bahis konusu olunca, başarısızlığa mahkûm olup, bunun için hayat ve ruh âlemine nüfuz edebilecek zekâdan başka bir meleke, hayatın ve suurun kalitatif akışına, değişmeler ve çokluk içindeki sürekli oluşuna (süresine) nüfuz eden *s e z g i* (intuition) melekesi olduğunu kabul eden Bergson'un metafizikidir. Ona göre insan zekâ ile en elverişli olarak maddeyi tetkik eder, eğer aynı âleti ruh âlemine tatbik etmeye kalkarsa onu ancak maddeye benzetererek, yani mahiyetini bozarak kavrayabilir. Nitekim "İnsan İlimleri" adı altında yapılan bütün incelemelerin (psiko-fizyoloji, psiko-fizik, sosyoloji v.s. nin) başarısızlığı, asıl konularına nüfuz edemiyecek daima onu maddeyi inceler gibi parçalamaya, bozmaya mecbur olmaları bundan ileri gelir. Buna karşı adeta san'atkar görüşüne benzer *f e l - s e f î s e z g i* ile suur âlemine bakıldığı zaman orada pratik faydamıza (pratik ihtiyacımıza) uygun, izafî bir bilgi değil, fakat ruhun sürekli oluşuna, bütünlüğüne uygun *m u t l a k* bir bilgi doğar. Bergson'a göre bu metafiziktir; fakat bu metafizikin eski dogmatik âlem tasavvurları halindeki metafiziklerle hiç bir alakası yoktur. Çünkü bu metafizikçinin zihninde kurduğu bir *k a v r a m l a r b i n a s ı* yoktur; doğrudan doğruya bir gerçeğe, bütün insanlar için müşterek ve umumî olan bir varlık alanına (hayat ve ruhun varlığına) çevrilmiş olan objektif ve realist bir bilgi vardır. Bunun için Bergson bu suur "metafizik" ini gayet müşahhas, kat'î ve mut-



lak sayıyor, herhangi bir filozofa, bir kimseye ait hususî doktrin olmadığını; müşterek, müspet ve objektif bir inceleme alanı olduğunu ilân ediyor. 2) İkincisi Dilthey'in natüralizm ve tarih felsefelerini tenkit etmek suretiyle müdafaasına giriştiği "manevî ilimler" cereyanıdır. Dilthey, natüralist felsefenin fizik gibi en ilerlemiş ilimlerdeki vetireleri "manevî" dediği ilimlere nakletmek peşin hükmüne hücum ediyor. İnsan sahasına girince artık tabiat hadiselerinden farklı yeni bir obje ile karşılaşılıyor. Bu da m a n e v î h a d i s e ' dir. Obje fark edince onlara uygun yeni metodlar kullanmak hakikî pozitivizm'in vazifesi olmalıdır. Çünkü a) Tabiat ilimleri bir sisteme ulaşıyorlar; b) Şuur olguları hiç bir tabiat ilmi ile açıklanamaz (1). Muvazatçı veya materyalist psikoloji hiç bir şeyi halletmemiştir. İnsanı tabiata irca etmek yanlıştır. Tabii muhit insanı yalnızca ş a r t l a n d ı r ı r . Dilthey'a göre antropoloji veya maddeci psikolojinin tetkik ettiği tabii insan bir "mevhum" (fiction) dur. A n t r o p o l o j i k , k ü l t ü r e l , i ç t i m a î dediğimiz ilimler bir bütün teşkil ederler. Fakat onların münasebetleri tabiat ilimlerinden çok daha komplekstir. M a n e v î i l i m l e r d e m ü n f e r i t v a k ' a araştırmanın son hedefidir. İnsanlardaki müşterek vasıflar kadar filân fert ve filân zümreye mahsus orijinal vasıflar da mühimdir. Bazıları bunlara k ü l t ü r i l i m l e r i , bazıları t a r i h î i l i m l e r diyorlar. Her iki tâbir de yerindedir. Fakat hepsinin müşterek umumî karakteri onların m â n â l ı (significatif) hadiselerle; m a n e v î (moral) dediğimiz şeylerle; ruh âlemiyle (*Geist*) meşgul olmalarıdır. Bu empirik psikolojinin uğraşdığı ruh (l'âme) değil; değerlerde, normlarda, müesseselerde, eşyada, abjektifleşmiş olan r u h ' dur. Dilthey "objektif ruh" tâbirini Hegel'den alıyor. Fakat onun tarih felsefesine şiddetle hücum ediyor. Çünkü bütün metafizikler gibi tarih metafiziki de yanlıştır. Tarihî vak'aları bir kadro içine sıkıştıramayız. Dilthey'a göre "manevî ilimler" zaten mevcuttur. Onların kurulması bahis konusu değildir. Her biri kendi sahasında ayrı ayrı gelişmiştir. Kendine mahsus disiplini ve araştırma yolu vardır. Filozofun vazifesi bu ilimlerin araştırma yollarını incelemek suretiyle onların tabiat ilimlerine ircaı imkânsız olduğunu, kendi aralarında müşterek bir objeye sahip oldukları için de tabiat ilimlerinden farklı müşterek bir metodları olduğunu göstermek olmalıdır.

"Manevî ilimler" le "insan ilimleri" Dilthey'a göre eşanlamlıdır. Fakat birincisini kullanmak lâzımdır; çünkü bu ilimlerin en bâriz vasfı kanunlarının tabii değil manevî oluşudur. Onların kendilerine mahsus netice-

(1) Dilthey, Introduction à l'étude des Sciences morales.

leri vardır: Onlar tabiat ilimlerinde olduğu gibi bütünü derece derece terkip edecek yerde ilk hamlede bütünü koyar ve münasebetleri, parçaları oradan çıkarırlar. Bütün unsurlardan önce gelir; veya bütünle parçalar zamandastırlar. Ahlâkta bir norm, vasıtaları ve gayeleri birlikte düşünür. Burada gayeli bütünler karşısındayız. O halde tabiat ilimleriyle manevî ilimlerin metod bakımından farkı nedir? Birinciler konularını unsurlara ayırır veya bu unsurların aralarındaki zorunlu münasebetleri araştırırlar. Bu araştırmanın tam örneğini matematikte ve gerçekleşmesini fizikte buluruz. Tabiat ilimlerinin gayesi hadiseleri sebeplik münasebetleriyle birbirine bağlamak, mantıkî münasebetler kurmak, yani onları a ç ı k l a - m a k t ı r . Halbuki manevî ilimlerde açıklama mümkün değildir. Çünkü onlarda biz mânâlı önermeler, gayeli bütünler önündeyiz, yani açıklamak değil ancak a n l a m a k mümkündür. Anlamak için mânâya rûfuz etmek ve onu yaşamak lâzımdır. Dilthey'a göre bu yalnızca analitik psikoloji ile yapılabilir. (Lâboratuvar psikolojisi ile insanın anlaşılmasına imkân yoktur).

Bununla beraber, burada mühim bir güçlük karşılaşıyoruz: psikoloji sağlam tahlillerini yalnız kendimizde yapabilir. Halbuki manevî ilimlerdeki bütün norm'lar ve değerler insanlar arasında müsterektir; yani onlar objektif ruhturlar. Öyleyse her şeyden önce b a ş k a s ı n ı n a n l a - ş ı l m a s ı lâzımdır. Filozof, bunun ancak başkasının ruhî hayatına ait jestler ve ifade vasıtalarına bakarak ve bunları kendimize benzeterek başkasının ruhî hayatını t e f s i r e t m e suretiyle mümkün olacağına kâni'dir. Analoji, tefsir, akılyürütme bu anlayış yolu için çok mühimdir. Acaba jestler ve ifade vasıtaları başkasının da benim gibi aynı şeyleri d u y d u ğ u n u anlamaya yeter mi? Aynı jestler, aynı ifadeler altında başka başka mânâlar gizlenemez mi? Analoji yoluyla başkasının varlığına intikal etmek doğrudan doğruya bilgi (veya sezgi) yerine müphem bir akılyürütme koymak demektir. Vakıa Dilthey bunun için t a r i h i v a k ' a da gerçekte doğrudan doğruya temasa geldiğimizi söyler. Fakat bu nokta halledilmeden kalmaktadır.

Dilthey'a göre anlayış vasıtasıyla kavradığımız orijinal vak'anın en kıymetli nümunesi t a r i h i v a k ' a ' dır. Bunun için, mânevî ilimlerin metodu analitik psikoloji olduğu gibi en kıymetli şekli de t a r i h tir. Fakat bunun için bir yanda tarihî mücerret nazariyeler içine sıkıştıran ve tarihî vak'aların değişikliğine, çeşitliliğine, mânâsına nüfuz imkânını yok eden tarih felsefelerinden bilhassa Hegel'in, Marx'ın tarih felsefelerinden vaz geçmelidir. Öte yandan da "Mânevî İlimler" in her birinin tek başına geliştğini, tabiat ilimlerinden tamamen ayrı bir metoda sahip olduklarını

unutarak, onları fizik modeline göre birleştirmek, onları fizik metodundan alınmış vetirelerle tetkik etmek suretiyle tek bir umumî ilim haline koymak istiyen "Natüralist Sosyoloji" cereyanlarından vazgeçmelidir. Dilthey bunu söylerken bilhassa Comte'un ve Spencer'in ansiklopedik veya emperyalist sosyolojilerini kastediyordu. Buna karşılık o, Simmel'in yaptığı gibi, içtimâî ilimler'i kendi alanlarında ve metodlarında bağımsız bırakarak, ilimleri birleştirmeye kalkmadan sırf kendisi için hususî bir alan bulan bir sosyoloji'yi kabûl ediyordu. Alman sosyologlarından bir çoğu Dilthey gibi cemiyeti mâkul bir bütün olarak tasavvur ediyorlar, pozitivistler gibi, onu bir tabiat parçası olarak almıyorlar. Cemiyetin bir bünyesi vardır. Hadiseleri arasındaki münasebetler zekâ ile açıklanacak yerde anlaşılabilirler. Vak'aların anlaşılması için bütünler, totaliteler içine yerleştirilmeleri lâzımdır. Dilthey'a göre mânevî ilimlerin en tam örneği tarih'tir. Çünkü orada umumilikler, kanunlar, mücerret sebeplik münasebetleri değil konkrete vak'alar, münferid ve tekrar edilmeyen haller vardır. Tarihin en mükemmel şekli biyografi'dir. Bir cemiyetin tarihi bile ancak biyografi hâlinde olunca tamdır.

### 3. RICKERTE GÖRE TARİH MANTIĞI

Heinrich Rickert mânevî ilimlerin müdafaasını yapmak için önce tabii ilimlerin sınırlılığını ispata çalıştı. Sonra onlardaki umumileştirme metoduna karşı tarihî ilimlerde ferdileştirme koydu. Böylece mânevî ilimler onca müfred kültürel ilimleridir. Tabiat ilimleri umumî kavramlar'la ulaşmağa çalışır. Halbuki mânevî ilimler — bilhassa tarih — münferit vak'aları anlamak ister. Mânevî ilimlerde fiillerin, şeylerin ferdi değerleri vardır. Bir ahlâkî hareketi parçalamak mümkün olmadığı gibi bir masayı, bir iskemleyi unsurlara ayırmak da mümkün değildir. Ayırınca o artık kültürün objesi olmaktan çıkar. Rickert'e göre mânevî ilimlerin kendine mahsus bir mantığı vardır. Bu tarih mantığı'dır. O müfred vak'alar arasındaki sebeplik münasebetini arar. Osmanlı İmparatorluğu bir defa olmuş ve Fâtih İstanbul'a bir defa zaptetmiştir. Kadisiye harbinde İran, yalnız bir defa ortadan kaldırılmıştır. İki ilim tipi arasındaki tezat bir cihetten fizik öteden tarih'in gelişme tarzları karşılaştırılınca görülecektir. Biri münferitten umumîye ve kanuna doğru gider; öteki kanunlardan, umumî bilgilerden hareket ederek münferidi anlamağa çalışır. Ona göre tarihte de ba'zı umumîlikler vardır: 1) Tarihinin kullandığı kelimeler, kavramlar umumîdir. 2) Teşkil edici değerler küllîdir, onlar herkes için mu'teberdir. 3) Tarihi yalnız fi-

lân mekân ve zamanda mahalleştirilmiş vak'alara bağlanmaz. Meselâ umumî olarak falân asırdaki şehirli hayatını ele alır, 4) Tarihte sebeplik münasebeti iki vak'a arasında kurulur. Fakat bu münasebet aynılık münasebetine irca' edilemez. Bütün bu umumîliklere rağmen tarih için hedef daima müfred ve ferdî vak'adır. Tarihçi aksedilmez vak'alar serisini, bütünlüğü yeniden kurmağa çalışır. Fizikçinin gayesi ise olaylardan başlayarak umumî ve mücerred münasebetlere yükselmektir. Tarihçi vak'alar serisini yeniden kurmak için, ferdî vak'aların m â n â s ı n a nüfuz etmelidir. O hâlde onun asıl objesi ruhî gerçeklerdir. Eğer değerlerimiz tarihî devrin değerleriyle uyumuyorsa, bize yabancı olan düşünce tarzından sempati duymak (1) için gayret ederiz. Bunu yapamazsak ne vak'aları anlarız, ne onlar arasında bir seçkinleşme temin ederiz.

Rickert'e göre tarihî vak'a tek bir şahsa ait olmakla beraber fizikî hâdiseden daha az hakikî değildir. Bundan başka t a r i h î v a k ' a fizikî gerçeği de incelemektedir. Bu suretle o Dilthey'deki tabiat, - insan veya a ç ı k l a m a - a n l a m a tezaadını kaldırmaya çalışıyor. Tarihçi ona göre hem anlayan hem açıklayan kimsedir. Fazla olarak onun dayandığı temel Dilthey'in dediği gibi her hangi bir psikoloji de olamaz. O daha ziyade romancı gibi, şair gibi sezgili bir anlayışa dayanır. İlim. (yani tahlilci psikoloji) tarihî oluşu parçalar, mânâdan uzaklaştırır, tecrid eder, bünyelerini ve bütünlüklerini bozar. Halbuki sanatkârın sezgisi onları bütünlüğün içindeki oluşlarıyla kavramaktadır. Rickert'e göre önce bir mânânın anlaşılması, sonra bu mânâ ile ifade edilen ruh hâlinin, farazî olarak inşası (kurulması) lâzımdır. Böylece o sonunda mânevî ilimlerle tabiat ilimleri arasındaki divarı kaldırmaya varıyor.

Rickert'in görüşünde asıl bir nokta kalıyor: bu da m a n t ı k î i n - ş a ' y a sığdırılamayan zihin ameliyeleri, kavranamayan bir m â n â özü- nün veya tortusunun bulunduğunu kabûl etmesidir. Rickert bu öze m a n - t ı k d ı ş ı (alogique) diyor. Biz "mantık dışı" mânâları nasıl kavra- rız? Başka varlıklarla sempatize olmak ve okuyucuyu aynı sempatiye sev- ketmek mantığın hâlledelemeyeceği bir mevhibe (grâce) dir. Rickert umumî olarak süje - obje münasebetini, hususiyle tarihî obje ile tarihçinin münasebetini bu alogique temele dayandırmaktadır (2), Onun son tahlilde gerek tabiat ilimlerinde, gerek mânevî ilimlerde bulduğu bu m a n t ı k d ı ş ı

(1) Sympathiser olmak.

(2) Bilgide süje - obje münasebetinin alogique mahiyeti üzerinde duran bil- hassa Volkelt'dir. Bu mevzuda başlıca eseri *Gewissheit und Wahrheit*'dir.

tortu Dilthey'in bu konudaki sarîh tahlilinden çok daha derin görünüyor. Aynı a k ı l d ı ş ı tortuyu sonradan zamanımızın birçok filozofları göstereceklerdir. Rickert'e göre tarihin mevcut olabilmesi için gerçek olan her şeyin rasyonel (aklı) olmaması lâzımdır. Tarihin tabiat - hürriyet te-zadına ihtiyacı vardır. Eğer tarihî oluştta biz bütün varlığı bir hamlede kav-ramış olsaydık "Geçmiş ilmi"nin de mânâsı kalmazdı, Rickert'de artık "Mâ-nevî İlimler" in tabiat ilimlerinden sert ayrılışı kayboluyor. İkisi arasında müşterek vasıflar bulunuyor. İkisinin de ulaşamadıkları yer, varlığın irras-yonel mahiyeti olarak gösteriliyor. Böylece zamanımız felsefesine yaklaştır-mış oluyor. O bir nevi' ilimler sınıflanmasından vazgeçiyor. Yalnız iki ayrı çelişik istikameti gösteriyor (1). Yalnız dogmatik ilimler, pozitif ilimler veya felsefî ilimler birbirlerinden açıkça ayrılırlar. Fakat tabiat ilimleriyle kültür ilimlerinin türlü mânâlarını hesaba katmalı, müşterek meselelerini düşünmelidir. Hadiselerin kompleksliği ile şemalarımızın basitliği arasın-daki tezat burada düşünülen güçlükleri göstermede çok haklıdır. Vakıa umumiyetle fizikî hükümler ş a r t l ı (*hypothétique*) tarihî hükümler ise b e y a n î (*assertorique*) dirler. Her cemiyet kanunî bazı şartlara göre ifade edilir. Halbuki Yıldırım Beyazıt Timur'un hapsedtiği Ankara kalesin-de öldü hükmü beyanîdir. Tarihle tabiatı birbirine yaklaştıranlar bazan ta-biat ilimlerinde de t a v s i f olduğunu söylerler. Meselâ: nebatat, jeolo-jî, hayvanat, coğrafya, henüz biyografya böyledir. Fakat bunlar ya fizikî yahut biyolojik ilimlerin ilk safhalarıdır. Onların vasıflamalarından son-ra ilmin ilerlemesi nisbetinde mutlaka a ç ı k l a m a l a r ve umumî ka-nunlar gelecektir.

#### 4. TARİHİ İLİMLER VE KÜLTÜR İLİMLERİ

Rickert'e göre tabiat ilimleri gerçekten hareket ederek umumiyetlere ulaştıkları için nihayet gerçeği bırakmağa mecbur oluyorlar. İlmi kavram-lar dünyasında fert yoktur. Halbuki tarihî vak'alarda bütün mânevî ilimle-rin temeli, mânâsı fertlerdir. Rickert'den önce oluş ilmi veya tarih ile ka-nunlar ilmi arasındaki tezadı Cournot göstermişti. Fakat Rickert'e göre bu tezat yalnız görünüşdedir. Çünkü bütün tabiat ilimlerinin "t a r i h i yani onlarda da o l u ş u n i n ş a s ı vardır. Meselâ yeryüzünün tarihi, dünyanın güneş gezegeninden koptuğu zamandanberi geçirdiği şekil değış-tirmesini ele alır. Canlıların tarihi onların Lamarck veya Darwin nazariye-lerine göre tekâmüllerini inceler. Görülüyor ki Rickert, sonunda, t a b i i t a r i h ile i n s a n t a r i h i arasındaki mesafeyi azaltıyor, tarih kavramını fazla genişletiyor. Tabiat ilimleriyle mânevî ilimler veya insan ilimlerini yaklaştırmaya çalışıyor. Nitekim kültür hadiselerinde anlayış ve

(1) H. Rickert, Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft.



mânâ metodları yanında tecrübe ve mukayese yapılması, sebeplik münasebetleri aranması, iki ilmi zirvesine yaklaştırmak için yapılan bir gayret oluyor. Bu gayret Rickert'den sonra Max Weber'de daha açık bir şekil alacak ve onun anlayışçı sosyoloji çıkırını doğuracaktır. Dilthey'in istediği gibi "mânevî ilimleri" psikoloji temeline dayandırmak mümkün görünmüyor. Bunun için ne b a ş k a s ı 'nın ruhuna anoloji yoluyla nüfuz etmek yetecektir, ne de bir kısım Alman filozoflarının dediği gibi, başka kültürler, başka cemiyet çevrelerini incelemek, yaşamak ve duymak (Einfühlung) kabildir. Bu da sonunda onun hareketlerini, tavırlarını taklitten başka bir şey değildir. Başkasını anlamak yalnız başkasıyla bizim aramızda müşterek bir şey i n s a n ı v a r l ı k mevcut olduğu zaman mümkündür. Şuurlar birbirlerine kapalı daireler olarak kaldıkça, başkası ve ben birbirlerine asla nüfuz edemezler. Bunun içindir ki "mânevî ilimler" cereyanının sübjektivizme, izaficiliğe, (*relativisme*) bilgi tenkidine, psikolojiye dayanan görüşü bu ilimleri temellendirmeye asla yetmeyecektir. Bu bakımdan Bergson'un objektif hayat ve ruh gerçeğine çevrilmiş ilim gibi anlaşılan metafizik görüşü hakikate daha yakındır.

İşaret edilecek bir nokta da insana ait ilimlerin yalnızca m â n e v î olmayışdır. Onlarda mânânın mühim bir hissesi olmakla beraber insanın ruh ve beden bütünlüğüne dayandığı, mânânın yalnız tecrübe yoluyla ayrıldığı antropoloji, demografi, ekoloji v.s. gibi ilimlerde mânâ tarafından ziyade beden tarafının göze çarptığı hesaba katılacak olursa bu kesin ayrış müdafa edilemez. Aynı ilimlere (gerek sırf normlarla uğraşanlar, gerek muhtevalı olanlarda) insanı bir değerli obje olarak almaları ve değerlerin kültürü meydana getirmesi dolayısıyla k ü l t ü r i l i m l e r i 'de diyenler vardır. Nitekim Rickert gibi tarihî vak'anın orijinalliği esasından hareket edenler için bu ilimler tarihî ilimlerdir. Fakat sırf tecrübî veya felsefî psikolojiyi tarihî ilimlerden saymak mümkün olmadığı gibi, Demografia veya beşerî coğrafyayı kültür ilimlerinden sayamayız. Halbuki her ikisi de ayrı bakımlardan "insan ilimleri" içine girerler. O halde "mânevî ilimler" e mahsus diye ileri sürülen a n l a y ı ş metodunun, tarihî ilimlerin temeli sayılan t a r i h m a n t ı ğ ı 'nın değerleri ve rolleri kabul edilmekle beraber onların daima t a v s i f, s ı n ı f l a m a, a ç ı k l a m a yollarıyla tamamlanacağını hesaba katmak doğru olacaktır. Bu görüş iki ilim zümresi arasında kesin ayrılış yerine kültür ve tabiat münasebetinin bir kısım müesseseleri doğurduğu, insana ait her şeyin insanla âlem arasındaki münasebet açısından ele alınması lâzım geldiğini kabûle bizi götürecektir.

Vaktiyle Ampère ilimleri cosmologique - noologique diye kat'î iki bö-

l me ayırmakta ve bunlardan her birini bir çok dallara bölmekte idi. Bu tarzda ayırışlardan biri de Wundt'un tabiat ilimleri - normatif ilimler sınıflamasında veya Windelband'ın tabiat ilimleri - formel ilimler ayırışında görülmektedir.

Bütün bu kesin ayırmaların temelinde insan bünyesini bütün olarak görmemek, Descartes zamanından beri düşülen mühim bir hatada, insanın düşünce ve 'beden' den ibaret iki ayrı cevher olduğu hususunda ısrar etmek bulunmaktadır. Halbuki zamanımız felsefesi, bilhassa yeni ontoloji, felsefi antropoloji, parçalı insan tel kkisinden çok uzaktır (1). Bütün olarak alınan insan muhtelif açılarda bir çok ilimlere konu olabilir. Onlardan her birinde insanın objektif, sübjektif faaliyetleri ayrı ayrı rol oynarlar; bunun için tabiatla m n yı karşı karşıya koyacak yerde, yeni ontolojinin üzerinde, ısrarla duracağı bir varlık derecesi olan aŗaėı varlık derecelerine irca' edilemiyen, kendi özü ve mahiyeti ile tetkik edilmesi gereken insanı temel olarak almak daha doğru olur. Bundan dolayı biz matematik, fizik ve biyolojik ilimlerden sonra insan ilimlerini koyuyoruz.

---

(1) İnsanın bütün olarak alınması zarureitni 1928 de "Umumi Ruhیات" ve 1930 da "Aŗk Ahlâkî" adlı kitaplarımızda müdafaa etmiştik.



# II

## T A R İ H

### 1. TARİHİN TARİHİ

Tarih (histoire), Yunanca historia — hikâye ve masal (1) kelimesinden geliyor. (Arapçaya Ustûra olarak geçmiştir. Kur'an'da cemi' sigasiyle *Esatir'ül-Evvelîn* — "İlk zamanların hikâyeleri" şeklinde zikredilir). Bundan anlaşılır ki tarih yalnız geçmişe aittir. Yaşanmış, olup bitmiş olan şeylerin tarihi vardır. Olmaktaki ve Olacak olan şeylerin, yani hâl'in ve geleceğin tarihi olamaz. Bütün ilimler (yani şimdiye kadar gördüğümüz zihin ve tabiat ilimleri) Zaman üstü sabit münasebetleri, kanunları, umumilikleri aradıkları hâlde, tarih geçmişte olmuş olan şeyi yani zamana tâbi' olan, belirli bir Zaman Süresi içinde olan şeyleri araştırır.

İlk çağda tarih, geçmişin masal ve rivayetlerle karışık bir tasvirinden ibaretti. Herodot'un eski kavimler hakkında anlattıklarında doğru olan şeyler yanında efsaneler de yer alıyordu. Strabon, Thucydides ve Polyvios'da tarih daha ciddileşti ve hakikata yaklaştı. Thucydides, Anabasis'i yazarken bütün yazdıklarını tahkik etmek (doğruluğunu araştırmak) ihtiyacını duyuyordu. Xénophon, doğruluğunu kontrol etmesi daha kolay olduğu için kendine yakın zamanları, insan hayatlarını (Sokrates'in hayatı gibi) seçti. Roma tarihçileri imparatorların hayatını, Roma'nın tarihini yazdılar (Tite-Live, Suétone, Tacite, v.s. gibi). İlk çağda tarihçi sitenin geleneğini tesbit eden, takvimini tutan bir "vak'alar yazıcı" (*Chroniqueur*) dır.

Orta çağda tarihçi dinî geleneği tesbit eder. Dine verdiği üstün mevkiden dolayı bu geleneğin *En Doğru* ve *En Sağlam* tesbiti vazifesidir. Gerçek bir Orta çağ tarihçisi için Allah'ın ve Peygamberin

(1) Masal, "mesel" kelimesinden geliyor - Kur'an'a Esatir-ül-evvelin deniyor.

berin sözlerine dayanan din geleneğinin iman kadar sağlam bir temeli olmalıdır. Fakat eski rivayetler ve efsanelerle yeni dinin kat'i haberleri (ister istemez) birbirine karışır. Tarihçi yalnız dinin temeli olan en doğru sözleri topladığı zaman hakikat alâkası çok kuvvetlidir. Konusuna *rivayet toplayıcısı* değil, imanın temeli olan *hakikat araştırmacısı* olarak bağlanır. Bu tarzda tarihin yüksek örneğini hadis'leri (Peygamberin sözlerini) toplayan Buhari'de, Müslim'de, Taberi'de görüyoruz. Fakat eski kavimlere ait kontrolsüz rivayetler bu sağlam bilgiye karıştığı zaman tarih değerini kaybeder: Mes'udi, İbn Hâldun, v.s. gibi. Orta çağda tarihçi yalnız "vak'alar yazıcı" değildir, aynı zamanda bir imanın bekçisi, dinî ideolojinin koruyucusudur. Haçlı seferlerine ait vak'a yazıcıları (Hiristiyan dünyasında) bir yandan Şövalye bir yandan Aziz (veya Veli) ruhunu taşırlar. Bu yüzden büyük dinlerin birbiriyle çarpıştığı zamanlarda tarihçinin *tarafsız*, hakikat yayıcı olması mümkün değildir.

Yeni çağda *Renaissance*'la başlayan tarihçi tipi eskilerinden çok farklıdır. O ne bir gelenek bekçisi, ne bir iman müdafiidir. O, her şeyden önce, tenkitçidir. Geçmişe çevrilen gözü ilk kökleri arar, masalı, rivayeti gerçekten ayırmıya, medeniyetin asıllarına inmiye çalışır. Tarihçinin esas vasfı geriye bakış (rückmeldung) tır. Böylece geçmişe ait olan bütün bilgiyi tenkid eder, gerçek olanı bu günkü bilgimizin bütününe dayanarak mânâlandırır (tefsir eder). Öyleyse onun üç fonksiyon'unu görüyoruz: a) geriye bakış, b) geçmişin tenkidi, c) geçmişin tefsiri. *Renaissance* medeniyeti yeni tarihçinin bu mühim vasıfları yardımıyla yakın gelenekleri kırarak ilk köklere, medeniyetin başlangıcına bağlanmak imkânını buldu. Bundan dolayı İlk-çağ tarihçisindeki gibi onda geçmişin bir levha (tablo) hâlinde çerçevelendiğini görmüyoruz. Karanlığın zorla açıldığına, bilinmiyen geçmişe doğru ışığı uzatabilmek için büyük emekler harcadığına şahit oluyoruz. Onda geçmiş ve hâl, bir sürenin iki ucu değildir. Fakat zorlu bir hamle ile sürekli yakın geleneğin kırılmış, unutilan bir geçmişe (bir nevi' hafıza boşluğuna) doğru bir ışık kapısı açılmıştır. Orada tarihçi olmak için hâtıralarına, geleneklerine isyan etmelidir. Bundan dolayıdır ki Yeni çağda tarihçi insan düşüncesine büyük yenilik getirdi, tarihi müsbet bilgiler arasına koydu. Filoloji, arkeoloji, paleontoloji, epigrafi gibi tabiat ilimleri yardımıyla doğan bilgiler sayesinde buluşlarını temellendirdi, hakikî keşifler hâline getirdi. Astronom'un karanlıklar içinde yeni bir yıldız bulması gibi, tarihçinin bu positif vasıtalarla geçmişin karanlıkları içinden yeni bir kavmi veya bir devri meydana çıkarması da artık tamamen bilgi alanına ait *keşif*'ler arasına girdi.

Son çağda site geleneginden, itikadların bekçiliğinden aldığı kuvvetle büyük kütlelerin hayat hikâyesi olmağa başladı. Tarihî kültür artık bir millileşme ve demokratlaşma vasıtası oldu. Her millet suurunu kendi tarihi hakkındaki derin bilgisinde buldu. Alman inkilâbını hazırlayanlar 19 uncu yüz yılın Alman tarihçileridir. Aynı hâl başka milletlerde de az çok farklarla görülür (1). Fransa'da Michelet, Taine, Rus'larda Caramzine İtalyan'larda Manzini tarih suuru ile millî inkilâblarına zemin hazırladılar. Yeni çağ tarih suurunun karakteri romantizmdir. Artık 17 inci yüzyılın münzevî fikir adamının rasyonalizmi yetmiyor, kütle ile temasta olan ve birlikte yürüyen tarihî görüş onun yerini tutuyor. *Renaissance*'ın tarih görüşü yakın geçmişi tenkid etmek ve ilk kökleri keşfetmek içindi (2). Hâlbuki 19 uncu yüzyılda geriye bakış cemiyetin büyük mazisine nufuz etmek, yeni cemiyetle onun arasında mânevî bir süreklilik bulmak içindir. Alman romantikleri Niebelungen'lere, bir kısım tarihçiler ise ırkın köklerine kadar gittiler. Burada tarihin gerçek duygusunu bozan mübalâgalı taşkın bir görüş hâlini aldığına şahit oluyoruz.

Devirler üzerinde yaptığımız bu seyahat hikâyecilik, gelenekçilik, objektif bir hakikat şevki, hissî taşkınlık gibi türlü manzaralar aldığını gösteriyor. En hissî, en sübjektif ve edebî olandan en kuru ve objektif olanına kadar tarihin türlü manzaraları onun henüz matematik ve tabiat ilimleri gibi kesin sınırlarını ve metodunu bulmamış olduğunu gösteriyor. Bu gün bile edebî tarih, hikâyeci tarih, ilmî tarih, felsefî tarih birbirinden oldukça ayrılmaktadır. Bununla beraber 25 asırlık çalışma sonunda insanlar tarihin ana hatlarını çizmiye ve onun metodları ve mahiyeti hakkında bazı esaslî fikirlere ulaşmaya muvaffak olmuştur. Bu ana fikirleri, yani tarihin kategorilerini tesbit etmeden önce bu şemada gördüğümüz teferriatı bir taraf bırakarak, bu gün tarihte hakim iki esaslî görüş üzerinde münakaşa edeceğiz (3).

Umumî olarak iki türlü tarih görüşüyle karşılaşırız: 1) sübjektif tarih görüşü, 2) objektif tarih görüşü. İnsan düşüncesini tam olarak ele alan ve onu bütün ilimlere yayan tarihî bilgi tarihçiden müstakil olarak mevcut mudur? yoksa tarihçi *a priori*'leri ile tarihin içinde görünür mu? Tarihî bilginin objektivizmi veya sübjektivizmi sorusunu koymak demek tarih alanında realizm ve idealizm münakaşası yapmak demektir. Bu konu aynı zamanda hem tarih, hem ilim felsefelerini ilgilendirir. Biz

(1) Almanyada Ranke ve Treitschke bu hizmeti görenlerin başındadır.

(2) Comte de Gobineau, *Renaissance*.

(3) Bu konuda en etraflı tetkikleri A. Aron yapmıştır. *Introduction à la Philosophie de l'histoire, L'Objectivité en Histoire* v.s. adlı kitaplarında Alman mânevî ilimler cereyanına Fransa da kapı açmıştır.

yalnızca bir tarih problemi olarak konulan objektivizm ve sübjektivizmi inceliyeceğiz. Zamanımızda tarihçiler ve filozoflar birbirilerine gittikçe yaklaşmaya mecbur olan iki bilgi alanını temsil ediyorlar. Filozoflar, tarih felsefesi ile meşgûl olmaktan vaz geçemiyorlar. Tarihçiler de (böyle bir felsefeyi inkâr ettikleri zamanda bile) yine hususî, kendilerine mahsus, bazı tefsirlere ve felsefî izahlara giriyorlar. Bunun içindir ki artık zamanımızda tarih felsefesi yapmıyan bir filozof olmadığı gibi felsefeden faydalanmıyan hiçbir hakikî tarihçi de kalmamıştır. Bunun için konumuz sırf tarihi olduğu kadar sırf felsefeyi de ilgilendirir (1).

Yunan ve Lâtin tarihçilerinde bile objektif ve sübjektif tarih görüşlerinin öncüllerini bulmak kabildir. Meselâ vesikaları yalnızca olduğu gibi nakledenler vardır: Thucydides, Strabon gibi. Bir de vak'aları kendilerine göre tefsir eden tarihçiler de vardı: Tite-Live gibi. Fakat bu görüşler hiç bir zaman felsefî bir mahiyet almış değildi. Bu fark daha ziyade tarihçilerin şahsî meyilleri ve isti'datlarından ileri geliyordu. Nitekim İslâm tarihçilerinden de Mes'udî edip olduğu için "tehkiye"ye meyleder, İbn Hâldun, objektif ve ilmî tahlile meyleder.

Tarihin objektif veya sübjektif mi olduğuna dair ileri sürülen düşünceler pek yenidir. İşte biz bu yeni problem üzerinde duracağız.

## 2. SÜBJEKTİF TARİH GÖRÜŞÜ

Bu görüşte tarihçi, filozof veya "vak'a yazıcısı" kendisini vak'a içerisinden çıkarıp bir yana koymadan, vak'aları vak'a olarak incelemeyi önce vak'aları benlik'le münasebeti bakımından ele almaktadır. Tarihçi ya ben'i vak'alara karıştırmakta yahut vak'ayı benliğe karıştırmaktadır. Bu iki tarzı ayrı ayrı tahlil edelim. Eğer vak'alar bir benlik içinde eriyorsa, vak'alar benliğe karışıyor o zaman bu bir tarih metafiziki şeklini alır. Buna biz tarih diyalektiki de diyebiliriz. Diyalektik pratik bir neticeye götürdüğü, yani insanî düşüncenin hareket hâlini almasına sebep olduğu için düşünen insanı harekete sevkeder. Tarih diyalektikini en iyi kullanan, vak'aları birbirleriyle çatışma ve gelişmesine göre açıklamak ve onlara mânâ vermek istiyen Hegel metafizikidir (2).

Hâlbuki, eğer vak'ayı benliğe değil, benliği vak'aya irca' edersek, yani

(1) Muhtelif faktörlere yer yer ehemmiyet veren ve sistemsiz olan Wells veya Toynbee'nin eklektik görüşlerine karşı Ch. Seignobos gibi tam objektif olmak için her türlü felsefe tefsirinden kaçanlar vardır.

(2) Hegel, Philosophie de l'Histoire, trad. frag.

vak'ının tefsiri için benliğin hâllerinden faydalanırsak buna psikolojik tarih görüşü diyebiliriz. Psikolojik tarih metafizik tarihten çok farklıdır. Psikolojik tarih her vak'ayı ayrı ayrı vak'a olarak ele alır. Onları ideal bir mantık şemasına ircaa çalışmaz. Yalnızca her birinin tefsirinde kendi psikolojik tecrübesinden faydalanır. Psikolojik tarih görüşüne yakın bir misâl Toynbee veya Wells'tir. Bunlarda bazan tek bir psikolojik görüş adesesinden vak'alar tahlil edilmekte, bazan da muhtelif psikolojik görüşler (meselâ sosyal psikoloji, Freudisme, psikanaliz, psikofizyoloji v.s.) birbirlerini açıklama hususunda tamamlamaktadırlar. Bundan dolayı bu nevi' tarih görüşlerinde birincilerde olduğu gibi tam sistemcilik yoktur. Metafizik tarih görüşleri vak'aları diyalektik bir mantık kadrosu içine sıkıştırdıkları için onların toptan kabûl veya reddedilmeleri lâzımgelir. Hâlbuki psikolojik tarihlerde parçalı ve ba'zan insicamsız açıklamalar arasında beğenilen tarafların alınması, beğenilmeyenlerin bırakılması mümkündür (1).

Klâsik tiplerini kısalttığımız sübjektif tarih görüşünde pek çok tanınmış filozof ve tarihçinin rolü olmuştur. Almanyada Dilthey, Windelband, Georg Simmel, Spengler, Fransa'da Naville, Rumanya'da Jorga v.s. vardır. Bu görüş tarzının üstadı ve mânevî ilimler cereyanını açan Dilthey üzerinde duralım. Dilthey zamanında üç cereyan vardı: 1) eski idealist filozofların (Fichte, Schelling v.s.) te'sirleri, 2) pozitivistler, bunlardan mühim zirve olmuş bir filozof yoktu. Biyolojik ilimlerin tekâmülü onlara hak verdiriyordu. 3) modern ilmi Kant felsefesi ile uzlaştırmaya çalışan yeni Kant'çılar; Helmholtz v.s.

Dilthey zamanında ilim görüşü iki zıt istikamete ayrılmaya başlamıştı. a) Tabiat ilimleri ve ona dayanan natüralizm felsefesi, b) Mânevî ilimler ve buna dayanan spiritüalist felsefe. Esasında Kant'çı pozitivist olan Dilthey bütün metafiziklerin aleyhindedir, buna rağmen natüralistlerin yaptığı gibi inhisarcılığa taraftar değildi. Bu mu'tedil görüş onu iki felsefe, iki ilim zümresi arasını uzlaştırmaya götürdü. O bir taraftan en geniş, mânâsiyle pozitivisttir. Buna mukabil mânevî ilimlerin ayrı birer metodu olduğuna kânidir. Tabiat ilimleri hadiseleri, açıklamaya, mânevî ilimler vak'aları anlamağa çalışırlar. Tabiat ilimleri u m u m i l e r üzerinde dururlar. Ma'nevî ilimler t e k , f e r d î vak'aları aydınlatırlar. Birinciler tahlilcidir, ikinciler terkipçidir. Tabiat ilimleri u n s u r l a r ı n , mânevî ilimler y a ş a n ı l m ı ş ı n ilmidir.

Dilthey'a göre mânevî ilimlerin ağırlık merkezi t a r i h t i r . Ta-

(1) Toynbee. Histoire; Civilisation en Épreuve.



rihî görüş ma'nevî ilimlerin bizzat metodunu teşkil eder. Tabiat âliminin üzerinde çalıştığı cansız veya canlı, fakat daima karşımızda h a z ı r olan şeylerdir. Ma'nevî ilimler mensubunun üzerinde çalıştığı ise artık mevcut olmayan vak'alara ait v e s i k a l a r' dır. Meselâ Spinoza'yı a n l a - m a k demek cevher fikrini anlamak demektir. Cevher fikri Aristo'da, Bruno'da, Spinoza'da başka başka mânâlara gelir. Bu farkları anlamak demek Spinoza'yı anlamak demektir. Bu da Spinoza'yı duymak, onun gibi yaşamakla mümkündür. Dilthey'a göre tarihçi incelediği konuyu benimsiyecek, ona hayat verecektir. Fakat onun vazifesi bundan ibaret değildir. Araştırma sırasında bulduğu vesikaların o devrin ruhi hâli bakımından birbirine uymıyan cepheleri olabilir. O zaman tarihçi bunları birbiriyle tamamlıyarak devrin bütünlüğünü i n ş a edecektir. Fakat tarihçinin bu gayreti başarılı olabilir mi? Vesikaların ait olduğu devri kendi zamanına benzeterek canlandırabilir mi? Belki de tarihçi, yalnız ferdi bir tefsir yapacaktır. Fakat Dilthey bunu reddediyor. Belirli bir devrin verilerini tefsir için o devrin zihniyetini araştırmalıdır. Bir devrin zihniyetini araştırmak o devirdeki bütün fikirleri ve cereyanları birbirleriyle tamamlamakla mümkündür. Bir devri canlandırmak için o devirdeki şairi, filozofu, san'atı, tetkik etmelidir. Onların birbirini tamamlayan görüşleri sayesinde ki dini, iktisadî hayatı, siyasî hayatı birbirile tamamlamak üzere devir bütünlüğünü kazanır. Ona göre bir devirdeki en zıd fikirler, aynı bütünün parçaları olarak rol oynarlar. Meselâ İlk-çağ medeniyetinde idealizm kadar realizmin, materyalizm kadar ruhçuluğun yeri vardır.

Dilthey'in hedefi anlayış metodu yardımıyla tarihi inşa veya terkiptir. Tarihçi tarafsız bir vak'a yazıcı, bir "mütebahhir" (*érudit*) değildir. Mütebahhirin çalışmaları hakikî tarihçi için yalnızca malzeme vazifesini görür. O bu tertip görüş'ünde birbirini çelen fikirlerin birbiriyle tamamlanması sözünde Windelband'dan mülhemdir. Dilthey'a göre iki türlü bilgi vardır: a) Tahlil edicidir, hesabı, mantikî delilleri kullanır, zihin vasıtasıyla umumî kavramlara, sınıflamalara ve açıklamalara ulaşır, bu suretle tabiat ilimleri meydana gelir. 2) Terkip edicidir, insan hayatının bütünlüğünü anlamak için yaşanmış olan hayattan bize kalan unsurlar (vesikalar) yan yana getirilir; onlar tekrar yaşanır, inşa edilir. Bu da tarihî ilimlerin bilgisidir.

Fakat tarihî metodda vak'alar hiçbir zaman t a r a f s ı z olarak yan yana getirilemez. Böyle bir çalışma yalnız mozaikçiye veya pulları yapıştıran insana yakışır. Bundan çıkan netice de asla inşa ve terkip değildir. Tarihçi vaktiyle yaşanmış olan hayatı tekrar yaşıyacak, vesikalar yardımıyla o hayatın oluşunu yeniden inşa edecektir. Tarihçinin işi vak'aların teferruatına girerek onları küçük parçalara ayırmak değildir. Bu suretle

yapılan şey, vaktiyle yaşanmış hâli tekrar yaşatacak yerde parçalar ve öldürür. Tarihçi psikolog gibi bir hayata nufuz edecek ve onu içinden görecektir.

Dilthey'in yolundan giden Georg Simmel "Dünya Tarihi Meselesi", "Tarihî Zaman Problemi" gibi eserlerinde fikri tamamen realitivism yoluna götürdü. "Tarihî Anlayışın Mahiyeti" adlı kitabında tarih hangi şartlarda mümkündür? sorusunu soruyor ve bu şartları araştırıyor. Ona göre tarih, tarihçi tarafından şuurlu veya şuursuz olarak teklif edilen psikolojik *a priori*'lerle meydana gelir. Bu psikolojik *a priori*'lerden tecrid edilince tarih yoktur. Tarihçiyi ilgilendiren, mânâlarına psikolojik şekilde nufuz edeceğimiz derunî olgulardır. Dış vak'aların değeri ancak ruhi olgular arasında *trait d'union* olmalarından ibarettir. Simmel'e göre materyalist diye tanılan tarih felsefeseleri psikolojik olguları ortadan kaldırmak için boşuna çabalyorlar. Açlık duygusu olmasaydı, Marx'ın çizdiği bütün tarihî processus mânâsız olacaktı. Toprak, iklim, coğrafi mühit de ancak psikolojik bünye içinde rol oynarlar. Psikolojik şartlardan tecrid edilince tarihçi iklim, toprak v.s. ye Merih'teki aynı şartlar kadar alâkasız kalacaktır. Tarihi anlamak için hisleri tekrar yaşamak, anlmak lâzımdır. Burada Simmel, Dilthey gibi düşünüyor, fakat onun gibi insan şuurlarını aşan bir o b j e k t i f r u h kabul etmiyor.

Bazıları tarihçinin vazifesi süjeyi bir tarafa bırakarak vak'aları o l d u ğ u g i b i incelemektir derler. Simmel'e göre bunun incelenmesi imkânsızdır. Çünkü insan bir tarafa atılırsa mücerred vak'aların hiçbir mânâsı kalmaz. Vak'alar ancak süjeler arasında bağlantı vazifesini görürler. Sujeyi bir tarafa bırakıp vak'aları olduğu gibi görmek mümkün olsa bile bundan bir fayda temin edilemez. Çünkü o zaman tarih birbirine bağlanmamış, yaklaşmamış, dağınık bir vak'alar yığını olacak ve bu o b j e k t i f tetkik hiç bir ilmi netice vermiyecektir. Demek ki Simmel'e göre objektif tetkik ile tarihte ne terkiib yapılabilir, ne de vak'alar anlaşılabilir. Tarihî bir vak'anın olabilmesi için ruhların iştiraki lâzımdır. Bazıları federal müesseseden liberalizme, küçük endüstriden büyük endüstriye geçişte tarihi vak'aları ararlar. Simmel'e göre burada tarihi vak'a yoktur, birbirine yaklaşan ruhlar vardır. Her tarihî vak'a adeta bir vesiledir. Ruhların iştiraki yoksa tarihî vak'a değil, ancak tabii bir olgu kalır. Meselâ Çin Seddi bu gün bize göre tarihî bir vak'adır, çünkü insan yaklaşımlarının bir sembolüdür. Halbuki Himalaya tabii bir hadisedir. Aradan çok büyük bir zaman geçse de Çin Seddinin insan tarafından yapılmasının mümkün olmadığı düşünülse o zaman Çin Seddi (*géologique*) tabii bir hadise gibi görülecektir. Simmel'e göre tarihçinin kullandığı *coordination*



noktaları bir takım kıymet noktalarıdır. Böylece Simmel tarih felsefesini bir kıymet felsefesine irca ediyor.

Windelband'e göre tarihin konusu tek, müfret yalnız bir defa vukua gelmiş olan vak'adır. Tarihî vak'a k a n u n şeklinde ifade edilemek. Fakat tarihî vak'ayı kıymet kavramı içinde görmelidir. Tabiatla ne tekâmül ne ilerleme vardır. Tekâmül ve ilerleme yalnız tarihtedir. Tarihî vak'anın kendine has bir değeri vardır ve o yalnız insana mahsustur. Tabiatın tarihi olamaz. Bu noktada Windelband bütün yeni felsefeye önderlik ederek eski felsefeden ayrıldı. Eski felsefeye göre mikrokosmos (insan) ile makrokosmos (âlem) arasında bir ahenk vardır. Meselâ Leibniz'e göre insan tabiatıdan ayrı düşünülemez. Metafizik görüşte insan tabiatla beraber tetkik edilmelidir. Kâinatı tetkik etmek insanı tetkik etmek demektir. İlk defa bu görüş Kant tarafından sarsıldı. Copernic tarzında inkılâp dediği görüşüyle insanın kâinat etrafında değil kâinatın insan etrafında devrettiğini iddia etti. Yeni Kantçıların tarih felsefesi bu görüşten mülhemdir. Onlara göre insan tabiatın değil, yalnız tarihin merkezidir. İnsan tarihî varlıktır. Tabiat sahasında anthropocentrisme yanlıştır. Fakat tarih için historiocentrisme mümkündür. Bu tarihî vak'alar insana göre tetkik edilebilir. Windelband'da esaslı olarak ilim zihniyeti ile tarih zihniyetini ayırarak insanî değerlerin izahı için derin bir tarih kültürünün zarurî olduğunu ileri sürdü. Ona göre sosyoloji cereyanlarından yalnız Comte ve Durkheim cereyanı t a r i h i a ç ı k l a m a yaptıkları nisbette değerlidirler. Mekanik açıklamalarıyla sosyoloji hiç bir şey değildir. Fakat yalnız müesseselerin tekâmülünü açıklayan tarihî sosyoloji mümkündür.

"Anlayış" denen bu tarih görüşü yeni felsefede derin iz bıraktı. Bu cereyan e d e b î (*littéraire*) diye tanınan sübjektif tarihlerle karşılaştırılmalıdır. Ebedî tarih eskiden beri vak'a yazarlığı, hatıracılık, hikâyecilik gibi edebî bir nevi sayılıyordu. Bu mânâda anlaşılan tarihin muayyen ne metodu, ne sistemi ne dayandığı prensipler vardı. Bununla beraber eski tarihçilerden çoğunun empirik ve gelenekçi çalışmalarında "edebî tarih" in yeri büyüktür. Hoca Saadettin Efendi, İbn Kemal, Naima gibi tarihçilerin vesika değerleri yanında edebi değerleri de vardır. Fransada Michelet üslubu ve edebi kuvveti ile tanınmıştı. Biz bu mânâdaki tarih görüşünü bir tarafa bırakıyoruz. "Anlayıcı" tarihin irrealist veya sübjektivist oluşu ancak tarihin insanî bir bilgi sahasına ait olmasından ileri gelir. Alman yada Emil Reich'in tarih görüşü vak'aların dinamik oluşuna nufuz eden ve onları bütünlükleriyle kavrayan bir t a r i h i s e z g i y e dayanıyordu. Ona göre tarihi sezgi san'at sezgisine benzer. Fakat ondan farklıdır. Birincisi vaktiyle yaşanmış gerçek bir objeyi vesikalar yardımıyla

canlandırmak olduğu halde, ikincisi yaşanmış bir objeyi hayâl gücü ile canlandırmaktır. Aynı düşünceler İtalyan filozofu B. Croce tarafından ileri sürüldü. Croce'ye göre tarih sanatla ilim arasındadır. Tarihçi hem hayal dünyası hem de hakikat dünyasıyla meşguldür. Fakat bu hakikat ilimlerdeki gibi umumi veya külli değildir, ferdidir. O zihin kavramları ile ifade edilemez. Yalnız sezgi ile yaşanabilir ve canlandırılabilir. Croce'ye göre tarih bundan dolayı bir taraftan hakikate bir taraftan sanat ve sezgiye bağlanmaktadır. H. Bergson hayat süresinin zekâ ve ilimle değil yalnız sezgi ile kavranacağını söylemektedir. Bergson tarihin de bu sezgi ile inşa edileceğine kani'dir. Yaratıcı tekâmül halindeki hayat, sürekli bir oluş ve tarihtir. Tarih yalnız hayata ve şura mahsustur; madde âleminin tarihi yoktur. Bu bakımdan o, Windelband ve diğer Alman filozoflarından bir kısmının görüşü ile birleşmektedir. Bizde Bergson felsefesine mensup olan Şekip Tunç tarihin yalnız subjektif bir tarzda ve sezgi ile kurulacağını müdafaa etti, bu vesile ile objektif tarih görüşü taraftarlarıyla münakaşalara girdi. (1)

Subjektif tarih görüşünün müşterek vasfı şudur: 1 — Tarih tarihçinin *a priori*'lerinden müstakil olarak kurulamaz. 2 — Objektif tarih görüşü, tarihin yalnız objektif olarak inşası mümkün olduğunu iddia ediyor. Bir yandan asıl tarihçiler bir yandan da bir kısım filozoflarda görülen bu objektif tarih görüşünde başlıca iki istikâmet vardır:

a) Tasvirî tarih ile kananlar; b) Tarihte ilimler gibi açıklama (izah) arayanlar. Tarihin diğer ilimler gibi ve aynı zamanda bir ilim olduğunu iddia edenler ikinci görüşte olanlardır. Birinci görüşle kananlar tarihin tasvir, hikâye, nakil olarak objektifliğine razı oldukları için onun tabiat ilimleri seviyesinde bir ilim olabileceğine itiraz etmektedirler.

### 3. OBJEKTİF TARİH GÖRÜŞÜ

Objektif görüşü ilk defa açıkça ifade eden Alman tarihçisi Edouard Meyer'dir. E. Meyer ilk çağ tarihçisidir. Mısır, Asur, Keldan, eski Anadolu kavimleriyle derinden derine uğraşmış, büyük şahsî araştırmalar yapmış bunların sonunda bir nevi tarih felsefesine ulaşmıştı. "Küçük yazılar" (Kleinere Schriften) adlı makalelerinden ibaret kitabında, tarihin nazariyesi ve metodu adlı eserinde fikirlerini anlatıyor. E. Meyer çıgrında yalnız değildir. Fransa'da da taraftarları vardır. Tarihçiler arasında particularizm diye tanılan bu görüşe göre tarihte mühim olan ilk vak'a dır;

(1) Bu münakaşalar "Hayat" Dergisinde 1927 de çıkmıştır.

hatta onun amilleridir. Saint Pierre Romaya gelmiş midir? Sorusu bizi doğrudan doğruya ilgilendirmez. Fakat bu vak'a katolik kilisesinin teşkilini açıklamak için lâzımdır. Hakiki bir tarihte aranan başlıca vasıflar (objektif görüşe göre) şunlardır;

A — Tarihte umumi sebepler yoktur. Hiç bir tarihçi umumi sebeplilik (*causalité*) aramaz. Tarihte sebeplik vardır, fakat bu umumileştirici ve açıklayıcı değil, tersine tahdit edicidir. Meselâ filan vak'alar Roma İmparatorluğunu kurmuştur denemez. Fakat niçin bu imparatorluk başka yerlerde olmamış ta burada olmuştur denirse, o vakit imparatorluğun orada kurulmasını filan ve filan vak'aların sebepliliği ile açıklarız. Demek oluyor ki bu sebepler yalnız tahdit eder. Çünkü aynı şartlar altında başka bir yerde başka türlü bir imparatorluk kurulabilirdi.

B — Tarihte eşyanın devamlı hali yoktur. Tarihi vak'alar ferdi, tek ve tekerrür etmez olduğu için onlar arasında değişmez münasebet, devamlılık ve istikrar aramak imkânsızdır. Hadiselerde istikrar aramak tarihinin konusu dışındadır. "Tarih tekerrürden ibarettir" sözü yanlıştır. Tamamen tersine anlamalı ve "tarihte tekerrür yoktur" demelidir.

C — Tarih kollektif olgularla katıyyen uğraşmaz. İnsana ait bir takım olguları kollektif olarak almak sosyolog'un vazifesidir. Bu olgular ister geçmişte, ister şimdi cereyan etmiş olsunlar. Bununla beraber kitlenin veya cemiyetin tarihçi gözünde bir rolü vardır. Fakat bu rol ancak bir dayanak (*substratum*) rolüdür: kitleler tarihin dayanaklarıdır. Kitle olmasa tarihi vak'alar teşekkül edemez.

D — Tarihte kanun araştırılmaz çünkü hürriyet ile zaruret, t e s a d ü f (veya arıza) ile katilik nasıl tezat halinde iseler, aynı suretle t a r i h i l e k a n u n ' d a tezat teşkil ederler. Geçmişe ait, yalnız bir defa olmuş ve bir daha aynı tarzda tekrarı imkânsız, nev'inde tek olan t a r i h i v a k ' a , tekerrür eden, birbirine benzeyen umumi şekilde ifade edilebilen t a b i i h a d i s e n i n tam zıddı vasıflara sahiptir. Bundan dolayı E. Meyer'e göre objektif tarih tabiat ilimleri gibi k a n u n l a r a ulaşmamaktadır.

İnfiratçı diye tanınan bu tarih görüşüne göre, medeniyetin yürüyüşünü temin eden iki asıl vardır: a. Gelenek, b. Ferdin yaratıcılığı. Böylece bir yandan ferdi eskiye bağlayan gelenekler, bir yandan geleneği sarıyan ferdin yaradışları birbiriyle çarpışarak inkilâplar, değişmeler meydana gelir. Fakat bu değişmeler hiç bir zaman muayyen, ö n c e d e n k e s t i r i l e b i l e n bir istikamet takip etmez.

Bu görüş sırf t a s v i r derecesinde kaldığı, tarihi vak'aları beşeri veya tabii, sebeplik zincirine bağlamadığı için tarihi ilim derecesine yükseltmemektedir. Öte yandan subjektif görüşü kati olarak reddettiği için de tarihî vak'aların mânâsına nüfuz etmek, onları yeniden yaşamak, inşa ve terkip etmek imkânını kaldırmaktadır. Bundan dolayı inifratçı tarih görüşü kendi nev'inde kısır kalmış görünmektedir.

Objektif tarihi müsbet bir metod haline getiren bilhassa Charles Seignobos oldu. Ona göre tarih bütün ilimler gibi ve onlar kadar kat'ı, açık, objektif olmalıdır. Tarihin metodu öteki ilimlerden Meyer'in söylediği esaslara yakın bir şekilde ayrılır. Tarihte kanunluk araştırılmaz. Tarihçinin vazifesi vak'aları yalnızca tesbit etmek, onların kronolojik zincirlenmesini yapmaktır. Sosyolojik, psikolojik basit sebeplerden bahsedilebilir, fakat bunları tarihle karıştırmak doğru değildir. Çünkü sosyolojik sebep zinciri tarihin kronolojik zincirine uymaz. Seignobos'un en büyük hizmeti Alman tarihçisi ile beraber objektif tarihin metodunu tesbit etmek oldu. Tarihi anlayış görüşü içinde bile böyle bir metod zaruridir. Çünkü tarihî vak'aların tesbiti, kontrolü, vak'aların tetkikinde devrin bütününe çıkılması için tarihe yardım eden bir takım tabiat ilimlerinden faydalanılması bu ilimlerin objektif ve müsbet esaslara göre hazırlanması gerekir.

Tarihin kurulmasında faydası olan ve XIX. yüzyıldan beri gelişen bu bilgilere tarihin yardımcı ilimleri denir. Bunlar jeoloji vasıtasıyla ilerlemiş olan ve toprak altından eski medeniyetleri meydana çıkaran archéologie, eski dillere ait vesikaları tetkik ve tahlil eden Philologie, kitabeleri halleden Epigraphie, tarihten önceye ait kavimleri tetkik eden Paléethnologie v.s. dir. Bu bilgilerden mühim bir kısmı doğrudan doğruya insan ilimleri kadrosuna giremezler. Tabiat ilimleri yardımıyla gelişmişlerdir. Tarihe kat'iliğini temin eden, vesikaların tahlilinde emniyeti veren de bu cehittir.

Tabiat ilimlerinin hareket noktası müşahade ve tecrübe vasıtasıyla tetkik edilen hadiseler ve eşyadır. Tarihin hareket noktası ise v a s ı t a l ı m ü ş a h a d e ile tetkik edilen vesikalar ve abidelerdir. Geçmişe ait bir vak'a artık mevcut olmadığı için onu bize haber veren yalnız vasıtalı müşahadeler (*témoignage*) dir. İnsan bilgisinde bu hakikata erişmek için bu vasıtalı şahitlikten faydalanan yalnız tarih ile hukuktur. Tarihçi geçmişe ait hakikati bu şahitlerle meydana çıkardığı gibi hukukçu da şimdiye ait bir hakikati şahit ve delillerle ispat eder. Tarihi oluşun izleri yalnız kitaplarda metinlerde yazılı değil, aynı zamanda binalarda, âbidelerdedir.

Tarihçi vesikaları tahlil ve tefsir suretiyle vak'alara nüfuza ça-

lıdır. Bunun için tek metoddan hareket etmez. XIX. yüzyıldan beri gelişen bir çok metodları aynı zamanda kullanır. Filoloji edebî eserleri tahlil eder, arkeoloji topraktan çıkarılmış maddî esyayı tahlil eder. Paleografi metinleri maddesine göre (parsümen, papirus, kâğıt v.s.) tahlil eder. Biyografi yazı çeşitlerini tetkik eder. Bu ilimlerde ayrıca ikinci bir takım bilgilerden faydalanırlar. Meselâ *ceramographie* pişmiş topraktan esyayı tetkik eder, bunun için kimyaya ihtiyaç vardır. Arkeoloji için *géolojiye* ihtiyaç vardır. Ayrıca tarihçinin maliyeci, hukukçu, istatistikçi v.s. gibi çalışması lâzımdır. Tarihten önceyi *Prehistoria* tetkik eder. O biyolojist, *geologue* gibi çalışacaktır. Hasılı bu gün *Seignobos*, *Bernheim* *Lucien Fèvre* anladıkları mânâda objektif tarih ancak büyük ekipler halinde hazırlanabilir, ve yazılabilir. Ferdi çalışma işi olmaktan çıkmıştır.

Objektif tarih bu vesikaların tahlilinden sonra tenkidine geçer. Bir kitabenin, bir yazma eserin ait olduğu devirle münasebetini, doğruluk derecesini kontrol etmek ancak onu çok ciddî bir tenkidten geçirdikten sonra mümkün olur. Tarihçinin burada yapacağı iki türlü tenkid vardır :

A — Dış tenkidir ki bununla vesikaların maddesi, hazırlanışı bir tabiat parçası olarak mahiyeti incelenir.

B — İç tenkidir ki, bu arada eserin mânasına, eseri meydana getirenin psikolojik haline nufuza çalışılır. Eserin doğru veya sahte olduğu hakkındaki kontrol bu sayede mümkün olur. Tenkit sırasında eserin yazarının devirle münasebeti, o zamanki diğer eserlerle münasebeti, üslûbu, dış karakterleri onun doğruluğu veya sahteliği hakkında kâfi fikir verir. İç tenkit vesikanın sahibine doğru psikolojik nüfuz sayesinde birinciye derinleştirir. Şahadet bir kaç bakımdan sadık olmayabilir: 1 — Şahit yalan söylemek istemiş olabilir, 2 — Şahit aldanmış olabilir. Bir çok tarihî eserler dış ve iç tenkitlerin kuvveti sayesinde eski eserlerin zaafalarını meydana koymuşlar ve bir çok yanlış hükümleri düzeltmişlerdir. Bir vesikanın bir devre ait olduğu kuvvetle tahmin edildiği halde iç tenkitten sonra bazı deliller bu kanaati sarsabilir. İsa'nın yaşamamış olduğunu iddia edenler *Herode'lar* zamanında Filistin tarihini çok mufassal yazan *Flavius Joseph'in* ondan bir kelime olsun bahsetmediğini delil diye gösteriyorlar. Fakat katoлик müfessirlere göre *Flavius* romalılaşmış bir yahudi idi. İ'tisafa uğramış bir mezhepten bahsederek itibarını kaybetmekten korkabilirdi. Farabînin muasırları olan tarihçilerden hiç birinin ondan bahsetmemelerini Farabînin yaşamadığına delil diye gösteremeyiz. Çünkü eserleri ve kendi hakkındaki sözleri meydandadır. Ancak aslı hakkındaki fikirler müphem kalmaktadır. *Seignobos'un* ileri sürdüğü tarih metodolojisi bu günkü halde görüş farklarına rağmen, başlıca tarihçilerde muteberdir. Esasen iç ten-



kide girmek tarihinin psikolojik metodudur. Hattâ anlayış ve sezgi metodlarından faydalanması zaruri olduğu görülmektedir.

Mühim olan nokta bu görüşün tarihi m ü n f e r i t v a k ' a ya ait bir tasvirici bilgi olarak bırakmasıdır. Seignobos ile Simiand'ın münakaşaları bu meseleyi açıklayacak mahiyette idi. Birincisi tarihin ferdi vak'alara ait tasvirici bir bilgi olduğunu, ikincisi tarihin yalnız sosyolojik kanunlarla açıklanabileceğini söylüyordu. Bu münakaşa tarihte k a n u n araştıran veya umumî münasebetlere yükselen ilimlerin muayyenlik zincirleriyle tarihi vak'aları açıklamak lâzım geldiği noktasında toplanıyordu.

#### 4. TARİHTE HÜRRİYET VE ZARURET

Burada problem tarihte gayri muayyenlik veya sebeplik meselesi şeklini alıyor. İlk defa bunu felsefî bir şekilde ortaya koyan Cournot oldu. Ona göre tabiatta müstakil olgu zincirleri vardır. Bunlar muayyendir. Fakat bu zincirlerin birbirini kestiği yerdeki olgular gayri muayyendir, tesadüfidir. Tarih bu olgulara aittir. Cournot ilimlerdeki determinizm ile tarihin ihtimaliyetini (*probabilisme*) bu suretle ayırıyor. İlk çağda tarihî olguların gayri muayyenliğini ilk defa Epicure görmüştü. Ona göre iki olgu zincirinin kesiştikleri yerde bir *clinamen* veya tesadüf vardır. Carnéade bütün varlığı tarihî vak'aların muhtemelliği nev'inden görüyordu. Cournot yeni felsefede ruh felsefesi ile tabiat felsefesini bu suretle ayırdı.

Acaba tarihte hiçbir muayyenlik yok mudur? Bu mesele tarihle muhtelif ilimler arasındaki münasebeti derinleştirmeye götürdü. Her şeyden önce biyolojide Genetik araştırmaları, tekâmül fikirleri hayat alanında oluş, tekâmül, ilerleme fikirlerinin yerleşmesi tarihle tabiat arasında münasebet aramağa sebep oldu. Daha yakında, tarihî olguyu türlü determinasyonların kuşattığı iddia edildi.

A — *Psikolojik determinizm*: Bir çok psikoloğlar tarafından ileri sürülmektedir. En tipik örneği Karl Lamprecht'de görüyoruz. Ona göre tarihî olgular arasında bir bağlantı kurulabilir, bir kanun bulunabilir. Lamprecht, Durkheim gibi bir kollektif ruh kabûl ediyor. İleri cemiyetler kollektif ruh'un farklaşmasından doğmuşlardır. Durkheim gibi o da kollektif ruhun farklaşma tarzını aramak için, onu kuşatan maddî şartları inceliyor. Tarihî oluşta iki mühim âmil görüyor: a) ferdi ruh. b) kollektif ruh. Ona göre insanlık tarihi, ruhî gelişmesine göre altı safhadan geçmiştir.

1 — Tarihten önceki *animisme* safhası, sosyoloğların bahsettikleri iptidai cemiyet zihniyetine, toprağa yerleşmemiş zümrelerin hayatına karşılıktır.



2 — *Symbolisme* devri: Tarihçi Tacite, zamanında şekilleştiğini söylediği bu devrin vasıfları Tanrıların bir aile hâlini alması, ve tabiatın insana benzetilmesi (*anthropomorphisme*) dir. Tanrılar arasındaki mücadele insanlar arasındaki mücadeleyi temsil eder.

3 — *Typisme* devri: Bu devirde type'ler teşekkül etmiştir. Cermen tipinde insan kabile ve gens'ten kurtulmuştur. İnsanın kuvveti ade'ta bir devrin idealinin tarihte oynadığı rolü ifade etmektedir. Bu devirde ferdiyetçilik başlıyor: (*Epopée* = destan) ve şiir san'atı bu devrin iki mühim karakteristiğidir.

4 — *Conventionalisme*: En az mühim olan devirdir. 11-14 üncü yüz yıllar arasında sürer ve Renaissance'ta biter. Bu devirde tipler birbirine karışır, itibârî ve gayri muayyen görüşler meydana çıkar.

5 — Ferdiyetçilik: Lamprecht'e göre Reform ile başlar. Dinî ve fikrî alanda başlıca vasıfları Protestanlığın teşekkülü, dinin cemaat teşkilâtından kurtulması, ferdî ve vicdanî bir karakter almasıdır. Bu devir tarihî tekâmülde nisbeten hususîdir. Yalnız bazı medeniyetlerde, en çok Batı medeniyetinde meydana çıkmıştır. Batı'yı başka medeniyetlerden ayıran başlıca vasıf da bu olmuştur.

6 — 1750'den sonra başlayıp ferdliklerin tamamen belirmediği devirdir. Burada içdenlik tam şeklini almıştır. Bu devrin vasfı olan kişiliklerin gittikçe çoğalması, kolektif şuura ait baskılar ve teşkilâtların gevşemesi bu devri *anarchisme*'e doğru götürmektedir.

Lamprecht'in tarihî tekâmül bakımından ileri sürdüğü psikolojik determinismi bir çok noktalardan çekicidir. Onun iktisadî, fikrî gelişme arasında gösterdiği paralellik de büsbütün değersiz değildir. Fakat bu paralellik her yerde ispat edilemez. Eğer psikolojik tekâmül iktisadî tekâmülü doğuruyor denecekse, o zaman yalnız psikolojik tekâmülün kanunlarını araştırmalı ve iktisadî tekâmül onun gölge hadisesi olarak açıklanmalı idi. Fakat Lamprecht bu kadar ileri gitmiyor.

B — Bu görüşün tam zıddı tarihî maddeciliğin ileri sürdüğü iktisadî determinizm fikridir. Aslında Hegel diyalektikinin tersine çevrilmesi suretiyle meydana geldiği iddia edilen bu tez Marx'tan sonra bir çok tenkit ve rötuşlardan geçerek, nihayet tarihî olgular zincirinin iktisadî gelişmesine ait determinist bir görüş hâlini aldı. Bu son şeklin bir çok tarihî maddecilerde ayrı ayrı tefsir edildiğini işaret etmek üzere genel olarak "Diyalektik" ten gittikçe uzaklaşan bir "Tarihî olgular Muayyenliği" nin araştırıldığını söyleyebiliriz. Bu yolda Bernstein, Jaurès, de Man, Kautsky, Lefèvbre, J. Sorel

ve daha bir çok tarihî maddeci çalıştılar. Onlardan hiç birinin açıklama şekli ötekine benzememekte ve çoğu kere maddeci olmyan filozoflardan ziyade, birbirlerini tenkit etmektedirler. Burada bu çeşitli açıklamaları birer birer anlatacak değiliz (1). Yalnızca bu görüşlerin üzerinde ısrarla durduğu tekâmül ve inkılâb (2) fikirlerine ait açıklamalara dokunacağız. Tarihî maddeciler tezlerini tabiat ilimlerine ve hele biyolojiye ait yeni araştırmalara dayandırıyorlar; Darwin'denberi canlılar âleminde değişme fikri kuvvetle yerleşmiştir. Fakat bilhassa hızlı değişme (*mutation*) nazariyesi Genetik ilminde tecrübi şekil aldıktan sonra sürekli değişme yanında ânî değişmenin yeri meydana çıktı. Tarihî maddeciler tarihî oluş'ta, tekâmül ve inkılâb hisselerini bu temellere dayanarak açıklamaya çalıştılar. Fakat ileri sürdükleri tarihî tablolar arasındaki farklar bazan uzlaşmaz zıdlıklar derecesine yükseliyor. Marx'ın "Komünist Beyannamesi" nde verdiği tarihî tablo ile Bernstein'ın veya Janrès'nin tarihî tabloları arasında münasebet pek azdır. Kendi aralarında veya maddeci olmyanlar tarafından ileri sürülen tenkitlere karşı korunmak için, onların zaman zaman baş vurdukları çare muhtelif tarihî faktörleri birleştiren uzlaştırmacı bir determinizm şemasını teklif etmeleridir. Bunu meselâ Rappoport'un veya kısmen Berastein'in şemalarında görüyoruz. "Faktörler nazariyesi" tarihî muayyenlikte, iktisadî âmillerin yalnız başına değil, coğrafi, irkî, ruhî âmillere rol oynadığı ana fikrinden hareket etmektedir. Fakat bu kabul edilince artık nazariyenin ilk prensibiyle ilgisi kalmadığı açıkça görülmektedir.

Georges Sorel daha ileri gitti; tarihî materyalizmi Bergsonla uzlaştırmaya çalıştı. İnkılâblardaki yaratıcı hamle fikrini Bergson'dan aldı. Ona göre nasıl civciv yumurtadan çıkacak hale geldiği zaman anî bir darbe buna yetiyorsa, tarihî oluşta sonunda anî bir hamle ile, yani inkılâpla yeni bir safhaya girer. Fakat tarihî maddecilikle Bergson'un birbirinden bu kadar uzak iki fikrin yanyana getirilmesi (3) bu açıklamanın imkânsızlığını gösterir.

Tarihte muayyenlik arıyanlardan bir kısmı da sosyologlardır. Durkheim'ci sosyologlar tarih metoduyla sosyolojinin farkını beirtirirken (4), tarihî olguları ictimai determinizm ile açıklama gayretinden de vaz geçemiyorlar. Simiand, Seignobos'la yaptığı münakaşalarında bu tezi ileri

(1) Bunları etraflı olarak Tarihî Maddeciliğe Reddiye adlı kitabımızda ele almıştık. (1951), "Realizmin Çıkmazları" adlı İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanacak yazımızda tekrar bu konuya döneceğimiz için burada fazla tafsilâta girmiyoruz.

(2) Evrim ve Devrim

(3) Georges Sorel, *Reflexions sur la Violence*; *Les Illusions du Progrès*; v.s.

(4) Durkheim, *La Sociologie* [Bouasse'ın *De la Méthode dans les Sciences* man içinde]

sürdü. Fauconnet "Sorumluluk", Bouglé "Kıymetlerin Tekâmülü" gibi kitaplarında aynı tezi tatbika çalıştılar (1). Onlara göre tarihi olgularda tesadüf ve ihtimaliğin üstünde sosyolojik muayyenlik hüküm sürmektedir. Çünkü tarih ferdlerin değil, cemiyetlerin tarihidir, ve cemiyetler bütün müesseseleriyle beraber (hacim, kesafet gibi ölçülebilen) bir determinisme tâbidirler. O halde tarihte vakaların f e r d î , a r ı z î gayri muayyenliği yalnız görülüşten ibarettir. Ferdlerin ve ferdlerden çıkan münferid (2) vakaların tarihi yoktur. Cemiyetlerin ve bundan dolayı da içtimai müesseselerin tarihi vardır. Cemiyetin bütün haliyle tarihini ele almaktan ziyade, müesseselerden her birinin tarihini tetkik etmelidir. Bu bir içtimai müessesenin tekâmülünü araştırmak demektir. Nitekim bu tarzda Durkheim metoduna az çok yakın görüşle filolog Meillet, Vandryès, Brunot dil müesseselerini incelediler. Simiand ve Halbwachs iktisadî müessesenin, Lévy-Bruhl ahlâkın, Durkheim dinin, Davy hukuk ve devletin tarihlerini yapmağa çalıştılar. Sosyoloğlar genel fikirler arasında kaldıkları halde aynı metodu kullanan tarihçiler daha fazla teferruata girdiler. Moret Mısır tarihinde, H. Pirene Batı orta çağında çalıştı.

C — Almanya'da buna yakın fikirler Kurt Breisig tarafından ileri sürüldü. Ona göre tarihî olgular sosyal âmiller şebekesiyle açıklanmalıdır. Meslek hayatı, zümre çalışmaları, *caste'm* üzerimizdeki baskısı v.s. bunlara insanın biyolojik temayülleri ve psikolojik âmilleri de katmalıdır. Breisig böylece, üç buutta toplanması mümkün olan (sosyal, psikolojik, biyolojik) âmiller mecmuunu ele alıyor ve tarihî oluşu bunlarla açıklamaya çalışıyor.

Breisig'e göre: A) Tarihî olguları hiçbir zaman münferit olarak almalıdır. Münferit ve cüz'î olguların tarihi yoktur. Ancak olguların birbirine nüfuzundan doğan kompleks'in tarihi olabilir. B) Aynı zamanda cereyan eden hukukî, estetik, dinî, ahlâkî v.s olgu zincirlerini birbiriyle karşılaştırmalıdır. Ancak bu k a r ş ı l a ş m a 'lar, yardımı iledir ki tarihî oluştaki kanunu bulmak mümkün olur. C) Tarihte esas olan ferdî değil, kolektif olaylardır. Tarihî ferdî olgular ancak bu kolektif olayların akışı içinde görülür ve onlar yardımıyla açıklanabilir. D) Lamprecht, insanlığın belirli bir devrine ait olan statik ruhî kanunlarla tarihi açıklamaya çalışıyordu. Halbuki tarihçi, tersine olarak, dinamik halleri açıklamalıdır. Breisig bunun için bir takım vetireler (3) kullanıyor ve bunlara "Profiller" diyor. Ona göre tarihi incelemede üç türlü profil vardır:

(1) Fauconnet, *La Responsabilité*; C. Bouglé, *Evolution des Valeurs*

(2) *Singulier*

(3) *Procédé* kelimesinin öz türkçe karşılığı olmadığı için eski terimi kullanıyoruz.

1) Yukardan profil. 2) Genişliğine profil. 3) Uzunluğuna profil.

Meselâ 1700 tarihindeki bir müesseseyi incelemek için, önce 1700'e kadar medeniyetin nasıl geliştiğine bakacağız. Aynı müessesenin başka cemiyetlerde ne halde olduğunu arıyacağız. Sonra bu iki incelemeye yukardan bakarak karşılaştıracğıız. Her üç profilden incelemeye gidilmedikçe tarihi sürecin açıklanması mümkün olamaz. Yalnız genişliğine profil incelemesi sosyolojiye aittir. Ancak uzunluğuna profil kronolojik tarih olarak kalır. Tam bir müesseseler tarihi bu üç profili birleştirecektir.

Breisig'e göre bu metod tatbik edilirse, şimdiye kadar bilinmiyen bir çok noktalar meydana çıkacaktır. Meselâ siyasetle ahlâkın, ahlâkla hukukun v.s. münasebetleri aydınlanacaktır. Fransız sosyologları veya Breisig metodunun tarihi maddeciler veya psikologlara üstün cihetleri pek iyi görüyor. Böyle bir araştırma tek görüşlülükten doğan hataları önleyebilir.

Bütün tarihi m u a y y e n l i k iddiaları, hattâ bunların en geniş olan sosyolojik görüş ne derece başarılı olabilir? Bu teşebbüslerden hiç birisinin tarihi oluşu açıkladığına dair elde müsbet ve tam bir delil yoktur. Bu tarzda incelemelerden herbirinin kendinden başkalarını tenkid ederken aldığı tavır da bunu gösteriyor. Ne determinist filosoflar, ne determinist tarihçiler (1) tarihi oluşun açıklanması bakımından aralarında hemen hiç bir noktada anlaşmış değildirler. Meselâ tarihi maddeciye göre Cihan harbını doğuran kapitalizmin açtığı iktisadî krizdir. Psikolojik mektebe göre umumî efkârda veya siyasîlerde hüküm süren ruhi temayüllerdir. Sosyologlara göre millî müesseseler arasındaki gerginliktir v.s. Hattâ bu görüşlerin türlü tefsir şekillerine göre vücutta gelen eserlerden her birinde ötekilerden çok farklı bir açıklama ile karşılaşırız. Nihayet tarihte büyük adamların üstün rolü olduğunu kabul edenlere göre (Carlyle, Nietzsche, v.s.) bu türlü açıklamaları bir tarafa bırakmak tarihi oluşta yalnız mühim vakaları yaratan rehber insanlara bakmak lâzımdır: onlara göre 1870 savaşı Bismark'ın, Cihan harbi Keiser Wilhelm'in, ikinci Cihan harbi Hitler ve Churchill'in eseridir.

Determinism yalnızca iki olay arasında sebep-netice münasebeti kurmak değildir. Fakat bu iki olay nevi arasında öyle sabit bir münasebet kurmaktır ki her ne zaman A olayı olursa mutlaka B meydana gelsin. Bundan dolayı determinism geleceğin önceden görülmesini (*prévision*) gerektirir. Bunun en açık örneği husuf ve kûsuf olaylarının günü ve saati ile yıl-

(1) Seignobos'un objektif tarihçiliği ile Mathiez'in sosyalist tarih anlayışı veya Wells'in eklektik tarih görüşü aynı derecede determinist olmak iddiasındadırlar.

larca önceden bilinmesidir. Fizik ve hayati olaylarda da aynı şeyi söyleyebiliriz. Fakat olaylar kompleksleştikçe astronomik “peşinden görme” imkânı zayıflar. Tahminler i h t i m a l î olmaya başlar. Münferit olgular tesadüfî göründükleri halde, büyük rakamlarda kesinliğe doğru gidilir. Determinismin bu tarzına örnek olarak *météorologique* “peşinden görme” yi gösterebiliriz. Rasadhanelerin yarın havanın açık mı kapalı mı olacağı hakkındaki tahminleri bu tarzda statistiklere dayanır.

Tarih, yarına hatta bu güne değil, g e ç m i ş e aittir. Orada “peşinden görme” den bahsetmek saçma olur. Bunun için tarihi vakalarda tabiat alanındaki gibi determinismden bahsedilemez. Tarihteki sebeplik münasebeti yalnız ferdi olgular arasında ve geçmişde olan bir münasebetin tesbitinden ibarettir. Eğer ferdi vakaların doğuşunda eskiden cereyan etmiş ictimai, ruhi, v.s. süreçlerin rolü olmuşa onların incelenmesi için, sanki bu gün olmakta imiş gibi statistik bilgiye ihtiyaç vardır.

Tarihi oluş’ mahiyeti bakımından irrationnel (1) olarak görünmektedir. Çünkü hiçbir o l g u, sebeplik zincirinin halkası değildir. Orada ister Cournot’un dediği türlü sebeplik zincirleri birbirini kessin, ister Bergson’un dediği gibi önceden kestirilmeyen bir hayat hamlesi bulunsun, her halde t a r i h î v a k a (2) münferit, tek, orijinal, nev’i kendine münhasır, tekrarı imkânsız bir oluş içindeki karakteriyle tabiat olaylarından ve zihni kavramlarımızdan ayrılır. Tarihi olguyu ne bir matematik formülüne, ne bir genel fikre (adalet, hürriyet v.s. gibi), ne de bir tabiat kanununun üniversal kavramına sıkıştırmak kabildir. Bundan dolayı o her bakımdan bilginin bütün rasyonel şekillerine mukavemet eden aslî ve derin irrasyonellik göstermektedir.

Tarihi olgu artık mevcut olmadığı için bize gerçek değil (*irr  el*) gibi görün  r (3). Bu bakımdan ideal matematik zaruretlerle aynı mahiyette, yani ger  ek-  st   zannedilir. Fakat tarihi vakanın   imdi mevcut olmayı  ı ger  ekli  ine mani de  ildir.     nk   onun   zerimizdeki tesiri devam etmektedir. Biz bir tarihi olu  un sonunda bulunuyoruz ve bizim varlı  ımızda eski tarih   vak’aların tesiri vardır. Bundan dolayı bir vak’anın olup bitmi   olması ancak tabiat bakımından onun ger  ek-de  il sayılması sebep olabilir. Fakat insan, bakımından, tam tersine, insani olu  un potansiyelini meydana getirir. *Ir  ationnel* olan tarihi vaka bunun i  in de bir varlık tar-

(1) Irrationnel’e ‘akıl-dı  ı’ denebilirse de kitapta esaslı olarak kullanılan bu kavrama tam kar  ılık olarak ileri s  rmek olduk  a g  c  t  r.

(2) *Ph  nom  ne* kar  ılı  ı hadise veya olay, *fait* kar  ılı  ı olgu, *  venement* kar  ılı  ı vaka diyor ve bunları ihtiyatla ayırıyoruz.

(3) *Surr  el*



zı olarak ele alınmalıdır. Yani o ne bir tabiat hadisesi ne de bir bilgi verisidir. Fakat insanî varlığın belirli bir tarzıdır; ve onu kendine mahsus karakteriyle (tabiat bilgilerine mahsus metodlara sıkıştırmaya kalkmamaksızın) *ontologique* olarak tetkik etmelidir.

##### 5. TARİHİN KATEGORİLERİ

Yeni felsefede bir çokları insanın *tarihî bir varlık* olduğu problemi üzerinde ısrarla durdular (1). Bu da bize tarihin ayrı bir varlık sahası halinde incelenmesi imkânını verdi. Burada mühim olan nokta İlk-çağdan beri filozofların ileri sürdükleri varlık kategorilerinin bütün varlık sahalarında geçer olup olmadığının araştırılmasıdır. Aristo'nun mantık ve metafizikte gösterdiği on kategori eski felsefede bütün varlık sahalarına yayılmıştı. Bunun sebebi Aristo görüşündeki mantıkla metafizikzin aynı sayılması olduğunu biliyoruz. Fakat zamanımızda Leibniz'den beri bu metafizikten şüphe edilmeye başlandı. Kant saf akıl kategorilerinin varlık sahalarına ait olmadığını gösterdi. Bu asrın felsefesinde Emile Boutroux varlık derecelerinde yükseldikçe kategorilerin değişmekte olduğunu hatırlattı. Yeni ontoloji bu tabakalı âlem görüşünü genişletti.

Fakat burada bizim için mühim olan bilhassa tarih sahasındaki kategorilerin tabiat sahasındakilerden tamamen farklı olduğudur.

1 — Tarihî sahada ilk göze çarpan nokta bir tarihî *cevher* in bulunmayışıdır. Daima değişmekte olan, kendi kendisinin aynı olmayan, müfret ve tek olan tarihî vak'ada klâsik mantığın zihin prensipleri aynı geçerliği muhafaza edemezler. Bunun için tarihin ilk kategorisi tarihî vakanın *müfretlik'i (singularité)* dir. Tarihî vaka tek, müfret, münferit ve tekrarlanmaz olduğu için tabiat hadisesinden ayrılır.

2 — Tarihî vaka insana mahsustur, tabiatın tarihi olamaz. Benzetme yolu ile yeryüzünün, bitki ve hayvanların, dünyaların tarihinden bahsedilenler vardır. Fakat bunlarda miktar çoğalması, azalması dışında hadisenin mahiyeti aynıdır. İnsanın, hafızası sayesinde geçmişe, şimdiye ve geleceğe bağlanması tarihî varlık oluşu yüzündendir.

3 — Tarihî vaka *yavaşanmış (vécu)* bir haldir; ve ancak onu yaşayanlar tarafından tekrar canlandırmak suretiyle inşa edilebilir. Ona dıştan bakmak, unsurları ayırmak üzere açıklanamaz. Bundan dolayı manevî ilimcilerin görüşünü tarihî varlık sahasına ait bir metod olarak kullanmak ve bunu açıklama ve tefsir metodlarıyla tamamlamak gerekir.

4 — Tarihte bir *sebeplilik* vardır. Fakat bu tabiatta olduğu

(1) Bu günkü felsefede Karl Jaspers, Ortega y Gasset, Heidegger, v.s. de insana ait "tarihilik" (Geschichtlichkeit) ile "historicité" ayrılır.



gibi zamandaş hadiseler arasındaki bir fonksiyon münasebeti değildir. Yalnız birbiri ardından gelen vakalar arasındaki münferit tesirlilik münasebetidir. Tarihte sebeblik yalnız iki geçen vaka arasında değil aynı zamanda geçmiş bir vaka ile bu günkü hayat arasındadır. Hazret-i Muhammed'in, Sokrat'ın yalnız devirlerine değil bu günkü hayatımız üzerine de tesiri vardır.

5 — Tarihi zaman tabiattaki zamandan farklı olarak kronolojik ve yaşanmış zamandır. Bu zamanı Bergson, Whitehead gibi filozoflar en iyi izah etmişlerdir. T a r i h i z a m a n parçalara bölünemez, kalitatif bir süreklilik ve oluş halindedir. Fakat biz her tarihi oluşun bir çevre içinde cereyan ettiğini ve bir kitle ile fertler arasında meydana çıktığını göz önüne alarak bunu "tarihi mahal" veya mekânla birlikte düşünmeliyiz. Bundan dolayı tarihi oluşu bir m e k â n - z a m a n süresi olarak görmeliyiz.

6 — Tarihi vezin (*rythme*). Mekân - zaman süresinin tâbi olduğu bir vezin vardır. Vakaların hızı, şiddeti, müessirliği değişeceğine göre bu ritm de değişir. Bundan dolayı tarihi mekân - zaman süresi daima aynı tempo da cereyan etmez. Muhtelif seriler birbiri ile çatışır, sapıntılara uğrar, yahut ağırlaşır, hatta sona erer. Tarih ritm insanî varlığın en mühim kategorisi olan sonluluk ve ölümlülük ile sınırlanmıştır.

Tarihi varlık sahasındaki esaslı kategorileri tesbit ettikten sonra tarih bilgisinin sarih sınırlarını çizebiliriz. Bu tahlil bize gösterir ki ne bir bilgi tenkidi ile ulaşılan *relativiste* tarih görüşüne dayanmak doğrudur, ne de tarihi oluşu tabiat hadiselerinin devamı sayan *naturaliste* bir görüş doğrudur. Tarih sahası izafî, sübjektif, «bize göre» değişen bir bilgi sahası olmadığı gibi, tarih tabiat ilimleri tarzında objektif bir ilim de değildir. Bu müphem durum zaten Croce gibi filozofların tarihe ilimle sanat arasında ikisine de benzeyen özel bir saha ayırmalarına sebep olmakta idi. Bu müphem görüş Hegel'in varlıkla düşüncüyü aynı sayan ve bir nevi "tarih mantığı" kurmak isteyen eski metafizikinden ileri geliyordu. Halbuki tarihin *irrationnel* sahasında böyle bir mantıktan bahsedilemez. Varlığın başka sahalarında mantığın geçerliği nasıl *irrationnel* uçurumlar arasında aklın kurduğu nazariyelerle mümkün oluyorsa, tarih sahasında da mantığın geçerliği ancak *irrationnel* üzerinde kurulacak bir nazariye ile mümkün olabilir. Bu nazariye biraz önce işaret ettiğimiz kategorilerle hazırlanabilir. İnsanın tabiatla münasebeti dolayısı ile tarihi *irrationnel* de daima rasyonel ile temas halindedir. Bu temas tarihin gerek yardımcı ilimleriyle, gerekse kendi tahlil metodları ile objektifliğini temin eder. Böylece objektif tarih

metodu üzerinde çalışanların ulaştıkları neticelerden faydalanmak mümkündür. Vesikaların toplanması, ilgili tabiat ilimleri yardımıyla kontrolü, vesikaların dış ve iç tenkidi bu objektif metodun kullanılabilen kısımlarıdır.

Nitekim tarihi oluş tabiat hadiseleriyle temas nisbetinde daima onların şartları ile gevrenmektedir. Bu şartlar da şunlardır: 1 — Coğrafi şartlar, 2 — Biyolojik şartlar, 3 — Psikolojik şartlar, 4 — Umumi tabiriyle sosyal şartlar (iktisadi, dinî, ahlakî v.s gibi).

Tarihi oluşu kendi karakterleriyle, kendi kategorilerine göre tahlil ederken daima bu şartları hesaba katmalıdır. Fakat böyle bir tetkik hiç bir zaman tarihi vakaların mahiyetine ait vasıfların bu şartlardan her hangi birine veya bütününe irca edilmesi demek değildir. Tarihi oluşun şartlandırılması anlamında determinizmin mânâsı vardır. Nitekim tarihi kategorilerin geçerliği anlamında bir tarih mantığından da bahsedilebilir. Fakat bunlar tabiat determinizmi veya zihin mantığı ile karıştırılmamak şartı ile "tarihi varlık" olan insanın tetkiki müstakil bir ilmin yani antropolojinin konusunu teşkil ederler. Bir varlık sahası olan "tarih" in tetkiki de tarih ilimlerinin konusunu teşkil eder. Bununla beraber tarih ilimleri bütün halinde insan ilimleri veya kültür ilimlerine yardım ederler. Yani onların kurulmaları için gereken görüş tarzlarından birini getirirler. İnsan veya kültür ilimleri kültür ile tabiatın sınırı üzerinde kurulduğu için bir bakımdan tabiata bir bakımdan tarihe bağlıdırlar. Hadiselerine müşahade ve tecrib metodlarının tatbiki ve ölçülmesi bakımından m a t e m a t i k ilimler onların metodu vazifesini görür. Fakat bir süre içindeki oluşlarına nüfuz edilerek, canlandırılmaları, tekrar yaşanarak inşa edilmeleri bakımından t a r i h i ilimler onların metodudur. Bu anlamda tarih bütün yardımcı bilgi dalları ile birlikte insan ilimlerinin iki büyük metodundan birini teşkil eder.

# III

## İÇTİMAÎ İLİMLER

### ve

### SOSYOLOJİ

#### 1. İÇTİMAÎ İLİMLER KARŞISINDA SOSYOLOJİ

“Manevî ilimler” adı altında topladığımız bilgi zümresinden bir kısmını içtîmaî ilimler teşkil etmektedir. Bunları bir çok bakımlardan manevî ilimler kadrosu içinde inceleyemeyiz:

a) Çünkü bu ilimler yalnızca manevî ilimlerin metodunu (anlayış metodunu) kullanmazlar. Bir yandan tabiat ilimlerinin metodlarına bağlı kalırlar. Hatta bazan onların bir dalı gibi görünürler. Nüfus hareketlerini tetkik eden demografya, zümrelerin yerleşme şartlarını tetkik eden *écologie* gibi.

b) Ayrıca bu ilimlerin hareket noktası fert değil kolektif heyet, zümre veya cemiyet dir. Halbuki manevî ilimler-hele tarih veya psikolojide olduğu gibi -fertten hareket ederler.

c) Nihayet bu ilimler içtîmaî hayatın pratik ihtiyaçlarından doğmuşlardır: geçici hayatın düzenlenmesinden iktisat, devlet işlerinin düzenlenmesinden statistik, insan münasebetlerinin düzenlenmesinden hukuk meydana çıkmıştır. Bununla beraber evvelce gördüğümüz gibi “manevî ilimler” dediğimiz geniş bilgi zümresi ile içtîmaî ilimler arasında daima girişmeler olmaktadır. İkisi arasında birleşen veya ayrılan sahalar vardır. İçtîmaî ilimleri umumi bir disiplin altında toplamak isteyen sosyoloji ile “manevî ilimler” cereyanının uzlaşmaması bu girişmeleri, birleşen ve ayrılan hususları göz önüne almadan bu ilimler hakkında toplu bir hüküm vermeğe kalkmalarından, yani ummîleştirme hatalarından ileri gelmektedir.

«İçtîmaî ilimler» ilk defa Auguste Comte tarafından sistemleştirilmeğe çalışılmıştır. Comte'un bu maksatla sosyoloji kelimesini icat ettiği-

ni görmüştük. Spencer "tekâmül" faraziyesine dayanarak aynı fikri devam ettirdi. Fakat her ikisinin bu geniş terkiib teşebbüsü tatbikatta başarılı olmadı. Onlar içtimai ilimleri içine alan ve hepsini birden açıklayabilecek tek bir ilim ve tek bir metod ileri sürüyorlardı. Fakat bu teşebbüs hem içtimai ilimlerden bir çoğunun kendi geleneğine, kendi metoduna sadık kalmak için yaptığı tepkiler ve mukavemetlerle karşılaştı (meselâ iktisad, hukuk uzun müddet sosyoloji içine girmek istemediler), hem de bu terkip fikrinin dayandığı prensip, yani içtimai ilimleri tabiat ilimlerine bağlamak ve onlar yardımı ile açıklamak fikri "Ma'nevî İlimler" in tabiat ilimlerinden müstakil bir alanı ve metodu olduğunu iddia edenler tarafından şiddetli tenkide uğradı (1). Bundan başka sosyolojinin ilk kurucuları diye kabul edilen bu düşünürler bu geniş kadronun içini ciddi araştırmalarla doldurdular. Umumî bir şema çizmek ve onun nazariyesini yapmakla kaldılar. Halbuki her şeyden önce sosyolojinin konusu olan olayların başka olaylara irca' edilemeyen ayrı karakterleri olduğununun gösterilmesi gerekirdi ki bunlar diğer ilimlerden ayrı bir ilmin doğmasını sağlayabilirdi.

Comte'dan sonra bu alandaki çalışmalar içtimai olayı biyolojik yahut psikolojik olaylara irca etmekten başka bir şey yapmadı. Bunun için her iki teşebbüs de "İçtimai" nin orijinal, kendine mahsus karakterleri olan ayrı bir alan olduğunu göstermekten uzak bulunuyordu: A. Biyolojik açıklama yapanlara göre içtimai olayların kökü, uzvî (organik) olaylardır. Şu halde içtimai kanunlar (eğer varsa) ancak biyolojik kanunlardan çıkarılabilirler. Böyle düşünenler cemiyeti uzviyete benzetme (*analogie*) yolundan faydalandılar (René Worms gibi). Bunlara göre uzviyet hücrelerden mürekkep olduğu gibi cemiyet de ferdlerden mürekkeptir. Uzviyette nefes alma, sinir, hazım v.s. fonksiyon ve sistemleri olduğu gibi, cemiyette de düşünme, üretme, idare etme v.s. fonksiyon ve sistemleri vardır. Benzetme yolu ile yapılan incelemelerde "Sosyolojik" denen olayların hiç bir özelliği kalmıyor ve benzetme yüzünden bazan zorlamalara ve olayların yanlış tatbikine kadar gidiliyordu. Yahut bir kısım *Biologist*'ler içtimai hayatın kökünü (tekâmül fikrine dayanarak) uzviyette aradılar (2). Onlara göre cemiyetler ve bilhassa hayvan cemiyetleri, organik olayların gelişmesinden doğmuştur. Bu düşünce tarzı ancak tekâmülün ispat edilmiş bir kanun olmasıyla gerçekleşebilirdi. Halbuki tekâmülün (hele 19 uncu yüzyılda ileri sürülen şekliyle mekanik tekâmülün) bu nazariyede fazla değeri yoktu. B. Psikolojik açıklama yapanlar ise içtimai olayların kökünü ruhî olaylarda aramaktadırlar. Bunlar da ya içtimai hayatı ferdi psikolo-

(1) Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des Sciences Morales*.

(2) H. Spencer, *Introduction à la Science Sociale*

ji kanunlarıyla açıklamak mümkün olduğuna, cemiyetin ferd dışında ayrıca gerçekliği olmadığına kânidirler, (meselâ Gabriel Tarde'a göre cemiyeti açıklayan taklid, ibda', mukavemet gibi ruhî kanunlardır), (1) yahut, cemiyeti açıklayacak, esası yine ferdî psikoloji olan kolektif psikoloji olabilir (Wundt'un, Alman "Cemaat Ruhu" nazariyecilerinin veya Fransa'da Gustave Le Bon'un görüşleri buraya girer) (2). Her iki görüşte de içtimai olay, ruhî olaya irca' edilmiş oluyordu.

İlk defa sosyolojik olayın kendine mahsus (*sui generis*) karakterlerini arıyan, onları biyolojik ve psikolojik olaylara irca etmeden bu karakterleri içinde incelemeye çalışan Emile Durkheim oldu. Nasıl hayat olayları fiziko-şimik sentezlerin üzerinde meydana çıkan, fakat unsurlarına irca edilmesi mümkün olmayan tabiatın yeni bir derecesine ait iseler, içtimai olaylar da bir yandan nüfus, toprak, istihsal gibi maddî görünüşleriyle ve h a c i m , k e s a f e t gibi ölçülebilen taraflarıyla incelenirler ve bu suretle de tabii ve ilmî incelemenin konusunu teşkil ederler. Fakat bariz değer hükümleri, inanışlar, yani t a s a v v u r l a r halinde görünürler (3) Bunun için de manevîdirler. Fakat bu t a s a v v u r l a r psikolojinin konusunu teşkil eden tasavvurlardan iki esaslı vasıfla ayrılırlar: a) Onlar kolektiftirler, ferdin değil zümrenin tasavvurudurlar. b) Ferd üzerinde baskı yaparlar, yani ferdin dışında mevcuttur, ferde kendilerini zorla kabul ettirirler (*coercitif*'dirler). Durkheim bu iki vasıfla içtimai olayın asla ruhî olaya irca edilemeyeceğini ve ayrı alanı, ayrı kaynakları olduğunu iddia etti; ve bu prensiplerden hareket ederek bu olayların incelenme kurallarını tesbite çalıştı: 1 — İçtimai olaylar bir fikir veya inanç gibi değil bir ş e y gibi incelenmelidirler. Vakıa onlar fikir olarak da görünebilirler: namus telâkkisi, güzellik fikri gibi. Fakat ilmî bir incelemeye girilirken bu fikirlerin mutlaka birer ş e y g i b i ele alınmaları, yani onların başka tabiat olayları gibi ve aynı tarzda objektif birer şey halinde görülmeleri lâzımdır. 2 — İçtimai olayların incelenmesinde her türlü peşin-hükümden (önceden edinilmiş kanaattan = *prénotion*) kaçınmak gerekir. Bu kural daha önce de bazılarınca söylenmişse de hiç bir zaman Durkheim kadar dikkatle ele alınmamıştı. Bu kurallara sıkı bağlılığı sayesinde Fransız sosyologu "İş Bölümü", "İntihar", "Dini Hayatın İptidai Şekilleri" adlı eserlerini yazdığı gibi bütün bir sosyoloji cereyanı da aynı tarzda devam etti (4).

(1) Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*

(2) Gustave Le Bon, *Psychologie des Foules*

(3) E. Durkheim, *Règles de la Méthode sociologique*

(4) E. Durkheim, *De la Division du Travail Social; Le Suicide; Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse.*

Sosyoloji bu çalışmalarında başlıca üç kaynaktan faydalanmak'ta idi.

1 — Tarihî İncelemeler: Bunun için sosyoloji ile natüralist tarih görüşü birleşiyorlar ve sosyoloji içtimai müesseseler tarihini başlıca temellerinden biri hâline koyuyordu. Fakat her cemiyetin tek tek müesseselerinin düzenini inceleme yetmezdi.

II — Etnografya: Bu gün yaşıyan iptidai kavimlerin hayatını incelemek üzere tarihteki araştırmaların benzerlerini bulmak mümkün oldu. Etnografyanın verileriyle tarihin verilerinin karşılaştırılması sosyolojinin içtimai bünyeler için umumî vasıfları meydana çıkarmasına yaradı.

III — Statistik: Eskiden yalnız devlet işlerinde kullanılan statistik sonradan demografyanın esaslı bir unsuru haline gelmişti. Fakat demografya abstre olarak nüfus meseleleriyle uğraşıyordu. Halbuki devletlerin tuttuğu statistik rakamlarını birbiriyle karşılaştırmak üzere türlü içtimai fonksiyonlar ve müesseseler arasındaki karşılıklı tesirler ve birlikte değişmelerin tesbiti mümkün olduğu görüldü. Meselâ iktisadi statistiklerle ahlakî statistikler, yahut hukukî (cezaî) statistikler arasındaki münasebetler bazı sabit içtimai değişmelerin incelenmesine imkân verdi. Durkheim'ın esaslarını tesbit ettiği ve derin araştırma örneklerini verdiği bu çığırda verimli eserler elde edildi: Hallwachs "İşçi hayatı ve hayat seviyesi", "İktisadi değerin dalgalanması", Mauss dinî ve antropolojik olaylar, Lévy Brühl dinî inançlarla insan zihniyetleri v.s. arasındaki münasebetleri aydınlatılar.

Bunlardan en fazla üzerinde durulan bilhassa statistik metodu idi. Madem ki içtimai olaylar başka tabiat olayları gibi birer şeydirler, öyle ise onlara da sayıları tatbik etmek; büyük sayılardaki sabit münasebetleri kanunlarla tesbite çalışmak; onların değişmelerini grafiklerle göstermek mümkün olabilecekti.. Ancak statistikin tatbiki bazı güçlüklerle karşılaştı: a) Statistik ancak sabit ölçü birimi ile tatbik edilebilir. İnsanın ona ait olayların ölçü birimi olarak alınması için bir ortalama insan tasavvur etmek lâzımdır ki gerçekte bu yoktur. b) Statistik bazı anket'lere dayanarak elde edilir. Halbuki sorguya çekilenler anketçiden kendilerini saklıyabilir veya hakikatı değiştirebilirler. Bunun için insani statistik neticeleri fizik olaylar gibi daima doğru değildir. c) Elde edilen sayılar doğrudan doğruya kullanılamaz. Onların terkiibini yapmak, yani onlara elverişli bir şekil vermek gerekir. Bir memleketteki doğumların ham mikdarı hiçbir şey ifade etmez. 1000 nüfus başına doğum sayısının nisbetini göstermelidir. Öyle ise test, anket ve statistikten bazı şart ve kayıtlar altında faydalanmak mümkündür. Ayrıca tarih ile etnografyanın karşılaştırılma-



sı daima doğru netice vermez. Çünkü etnografyada gördüğümüz bazı tiplerin iptidai sayılışı itibârî olduğu gibi, bunların falan tarihî devirdeki tiplerle aynı sayılışı da itibâridir, ayrıca tarihî olgu nevinden taktır. Sosyolojik karşılaştırma ancak bu şartlar altında incelenebilir.

## 2. İÇTİMAİ SİSTEMLEŞTİRME GAYRETLERİ

Durkheim "Sosyoloji Metodunun Kaideleri" adlı kitabında bu esasları tesbit etmişti. Fakat bu kurallara daima riayet edip edemeyeceğimiz üzerinde epeyce zamandır münakaşa edilmektedir. Lacombe "Durkheim'in Sosyolojik Metod Kaideleri" adlı kitabında ilk defa tenkidleri ileri sürdü. İctimaî olayların esasında değer ve tasavvur olduklarını (1) ancak eşyada bıraktıkları akisleri bakımından (meselâ kutsallığın bayrakta, güzelliğin binada aksetmesi gibi) objektif sayıldıklarını, bundan dolayı içtimaî olayların mahiyetçe psikolojik olduklarını kolektif veya ferdî bütün tasavvurların daima bir ferdin şuuriyle kaim olduğunu söylerken, Fransız sosyolojisinin bütün gayretlerini sifıra indirmek ve sosyolojiyi tekrar "Psikolojik Mekteb" in (meselâ Tarde'in) görüşüne irca etmek istiyordu. Paul Bureau ise tam tersine, Durkheim'in içtimaî olayları bir şey gibi incelemesi fikri üzerinde durarak onun sosyolojisini materyalist olmakla itham ediyor ve Marx ekolünün maddeci sosyolojisi ile (aşağı yukarı) aynı mahiyette görüyordu (2).

Paul Bureau'ya göre cemiyet ilmini hacim ve kesafetle açıklamaya çalışmak onda iradenin ve şuurun birinci derecede rollerini görmemeğe varan materyalizmin hatasıdır.

Zamanımızda Durkheim'in metoduna çevrilen daha esaslı bir tenkid yeni fenomenoloji ve insan felsefesi tarafından ileri sürülmüştür (3). Bu tenkidler uzaktan M. Scheler ve diğerleri tarafından yapılmakla beraber doğrudan doğruya Jules Monnerot "İctimaî Olgular Şey Değildirler" (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*) adlı kitabını bu konuya hasretti. Monnerot'ya göre içtimaî olgu, "şu zaman ve durumdaki insanlık hali" dir. Cemiyet ancak kişilerin şuurları tarafından yaşanabilir. İctimaî olgular şey olamazlar. Bu anlamda bir şey'ci sosyoloji meşru değildir. İctimaî olguların şey olduğunu söylemekle tasavvur olduklarını söylemek çelişken değil midir? Ya olgular tasavvurdurlar, onların manevi

(1) Lacombe, *Règles de la Méthode Sociologique de M. Durkheim*

(2) Paul Bureau, *La Science des Mœurs*

(3) J. Monnerot, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*

ilimlere mahsus “Anlayış” metoduyla kavranmaları lâzımgelir, yahut anlayış metoduyla incelenemezler, o zaman da tasavvur değildirler. Durkheim bu gelişkenliği farketmiyor. İctimaî olgular ancak matematik, fizik, biyolojik olgular gibi, yani insanlar tarafından tasavvur edildikleri için tasavvurdurlar demek lâzımgelir. O zaman da Durkheim’in metodundan vazgeçmek veya sosyolojiyi materyalizmin sonuçlarına kadar götürmek gerekir. Hasılı bu sosyoloji, uzlaşması imkânı olmayan iki zıt görüşü, idealist ve materyalist görüşleri, yan yana getirmektedir. Cemiyeti mahiyetçe ideal saymakla beraber ilmî inceleme için maddî cephesine bakmaktan başka bir şey yapmıyor. Bunun için de hangi cephesine önem verirse öteki cephe siliniyor. Nitekim “İctimaî iş bölümü”nü incelerken hacim ve kesiflik üzerinde durarak ikinci cepheye önem vermiyor. “Dinî hayat”ı incelerken birinci cephe üzerinde durmak istiyor.

Durkheim tarzında *éclectique* olan başka sosyologlar da vardır. Bunlardan başlıca Max Weber ve Stammler’in adları üzerinde duralım. Weber’e göre cemiyet hem ideal bir tiptir, hem de bir olgular toplamıdır. Birincide ona “Anlayıcı” bir metodla nüfuz edilebilir. İkinciyle o ihtimaller hesabı yardımıyla incelenebilir. Stammler, cemiyetin hukuk ve iktisad dan ibaret iki manzarası üzerinde duruyor. Hukuk olarak cemiyet manevîdir. Orada gaye-sebebe hüküm sürer; iktisad olarak cemiyet maddîdir, orada mekanik sebepler hüküm sürer. Bir üretim tarzı iktisadîdir: fakat feodal toprak rejiminde veya burjuva sisteminde üretim hukukîdir ve birincisini türlü nevilere ayıran da budur. Görülüyor ki bütün eklektik sosyolojiler maddeci ve mânacı görüşleri uzlaştırmaya çalışmaktadırlar. Hepsinde Durkheim sosyolojisinin hâkim düşüncesi ve mahzurları kendini göstermektedir.

Almanya’da M. Scheler’in, Fransa’da Monnerot’nun yaptıkları tenkidler sosyolojiyi psikolojiye irca etmek isteyenlerin (meselâ bazı Amerikan sosyal psikologlarının veya Lacombe tipinde müelliflerin) tenkidlerinden çok farklıdır. Bu yeni tenkidler sosyolojiyi başka bir tabiat ilmine irca etmek isteyen *naturaliste* görüşlerin tersine olarak felsefî “İnsan” bilgisini bütün bu ilimlerin temeli haline koymak istiyorlar. Bu bakımdan onlar Dilthey’in “mânevî ilimler” nazariyesinin yarım kalmış görüşünü tamamlamaktadırlar: insan bilgi tenkidinin konusu olan bir süje değil, varlık derecelerinden birini teşkil eder. Bunun için bilgi nazariyesi ile değil, varlık nazariyesi ile (*ontologie*) incelenmesi gerekir. Bu yeni görüşe göre insanın ontolojik incelenmesi “Felsefî Antropoloji”yi meydana getirir. İnsan mahiyetçe, bitki ve hayvandan ayrı bir varlık derecesidir. Onun bir tabiat olayı gibi ele alınarak (Descartes idealeine göre) en basit fizikî un-

surlara kadar irca edilmesi imkânsızdır. Felsefî antropoloji insanın mahiyetini incelerken onun bitki ve hayvana irca edilemeyen vasıfları üzerinde durur. Bu vasıfların *irrationnel* (akıl-dışı) temellerini gösterir. “Mânevî ilimler” in anlayış metodunu “Tabiat İlimleri” nin açıklama ve tefsir (1) metodlariyle tamamlayarak ilmi açıklamasını yapar.

Bu anlamda kabul edilen “Felsefî Antropoloji” sosyoloji ve psikolojiden her birini ayrı ayrı ötekine irca eden eski görüşlerin buhranından kurtulur. Vakaa “Psikolojizm” denen cereyan (Tarde, Wundt, Le Bon v.s. de gördüğümüz gibi) sosyolojiyi psikolojiye irca etmek (başka deyişle, sosyolojik kanunları psikolojik kanunların özel hali saymak) üzere bu iki ilim arasındaki sınırı bozduğu gibi Durkheim ekolü (veya Roberty, Draghicesco v.s. gibi sosyologlar) (2) tam tersine, psikolojiyi sosyolojiye irca etmek istiyordu. Onlara göre ruhî olayların tam açıklanması ancak sosyoloji ile mümkündür, (meselâ Halbwachs “Hafızanın içtimai kadroları” (3) adlı kitabında hafızayı sosyolojik sebeplerle açıklamaya çalışıyor). Her iki ilmin karşılıklı iddiaları, metodlarının iyice belirtilmiş olmamasından, sınırlarının iyi çizilmemesinden ileri gelmektedir. Bu iki ilmin konularını şüphe ile karşılaşmaya sebep olan bu çatışma aynı zamanda onların felsefeyi iyi bir kritikten geçirmiş olmamasından doğuyor. Bütün bu buhran ferd - cemiyet aporie’si şeklinde ifade edilebilir.

### 3. SOSYOLOJİYE KARŞI MUKAVEMETLER: FERD - CEMİYET

Bundan önce bütün ilimlerin tahlilinde nihayet böyle bazı aporie'lere ulaşıldığını görmüştük. Meselâ matematik ilimler, sonunda, bize s ü r e k - l i - s ü r e k s i z aporie’sini vermektedir. Fizik ilimler, c i s i m c i k - d a l g a veya m i k r o k o z m o s - m a k r o k o z m o s aporie’sini, biyolojik ilimler m e k a n i k l i k - g a y e l i l i k veya «parça-bütün» aporisini vermektedir. Hiç bir apori (Kant’ın gösterdiği gibi) akıl delilleriyle açıklanamaz, ve çözülemez; bundan dolayı da akıl dışı (*irrationnel*) dir. Biz Eflatun’un bir tabirini kullanarak bu apori'lere *Dyade* diyoruz, ve âlemin dyade'lardan ibaret olduğunu ve her varlık derecesine ait dyade’in ancak nazariyelerle aklileştirildiğini, yani d y a d e ’in her iki zıt cephesinin ayrı bir aklı sistem meydana getirdiğini söylüyoruz. Öyleyse ilmi

(1) K. Jaspers ve Monnerot’nun gösterdikleri gibi anlayış ile açıklama belirli varlık sahalarına karşılıktır. Fakat “tefsir” onları birbirine karıştıran müphem bir metoddur.

(2) Draghicesco, *La Realité de l’Esprit*

(3) Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la Mémoire*

nazariyeler dyade'ların birer cephesinin aklileştirilmesinden doğarlar. Matematik alandan başlayarak bütün ilimler dyade'ların nazarileşmesinden, aklileştirilmesinden meydana çıkarlar.

Aynı hal içtimai ilimler alanında da vardır. Şu düşünce tarzı bir devir (*tautologie*) halinde hüküm sürmektedir: cemiyet ferdlerden mürekkeptir; fertler ancak suor sahibi varlıklar olduğu için cemiyetin de suuru vardır. Fakat bu suor ferdi suurlardan farklıdır. Onların toplamından fazla bir şey, bir sentezdir. Öyleyse cemiyet ferdlere irca edilemez. Fakat içtimai hayat ferdi her taraftan kuşatır, onun ruhî hayatını şartlandırır. Öyleyse ferdleri cemiyetsiz anlamaya imkân yoktur. İşte sosyoloji ile psikoloji arasındaki çatışma bu *f e r t - c e m i y e t* devrinden (*cercle*) doğuyor. Böyle bir *d e v r*'de ne ferdden ne cemiyetten başlamaya imkân vardır. Pratik olarak sosyal psikoloji kadar ruhi sosyoloji de aynı derecede haklıdır. Nazari olarak sosyoloji ve psikoloji sistemleşebilirler. Fakat açıklamaları, sonunda, mutlaka birinin ötekini kendine ircaı şeklini alacaktır. Demek ki *f e r d - c e m i y e t* apori'sinden kurtulmak kabili değildir. Bu tıpkı *s ü j e - o b j e* aporisi gibidir ve düşünce için zorunlu olan bu iki had, nasıl çatışkan fakat tamamlayıcı iseler; insanî varlık alanında da *f e r d - c e m i y e t* aporisi aynı suretle çatışkan fakat tamamlayıcıdır.

Demek oluyor ki sosyoloji ve psikolojinin konuları aynı temele, felsefi antropolojiye dayanır. Biri insanlararası münasebetlerdeki objektifleşmeler (yani değerler, mahsüller, eşya, müesseseler ve bunların fonksiyonları) ile uğraşırlar. Konusu insan topluluğunun (*sochus*) objektif faaliyetlerine ait olduğu için sosyoloji (*sociologie*) adını alır. Öteki insanlararası münasebetlerdeki sübjektifleşmeler (yani süjenin başka süjeler ve eşya karşısındaki bütün davranışları ve strüktür'leri) ile uğraşır. Konusu insanın topluluk içinde fakat suuruna ait (*psyché*) faaliyetleri olduğu için psikoloji (*psychologie*) adını alır. Böylece sosyoloji ve psikolojinin birleşik temelleri, sınırları belirlenince, onların birbirine karşı belirsiz ve saldırganı tavırları da kalkmış olur.

Ferd - cemiyet apori'si kanaatımıza göre aslı bir *Dyade* yani varlığın belirli bir görünüşü olduğundan, onun bilgi ve düşünce yolu ile çözülmesi için yapılan teşebbüsler bu *Dyade*'in özünü aydınlatamaz. Bu tarzda çatışkan ve tamamlayıcı akıl - dışı bir varlığın devamı kendini kuşatan aşkın bir varlıkla mümkündür. Aşkın varlık ise bilgi ve düşünce ile kavranamaz; öyle ise fert ve cemiyet *D y a d e* olarak kavranamaz. Aşkın varlığa ancak inanma ile nüfuz edilebilir. Sosyoloji son tahlilde bize kolektif suurun ne

olduğunu açıklayamaz. Hiç bir psikoloji son tahlilde bize şuurun ve ruhun ne olduğunu açıklayamaz. Fakat o olmadan da ne sosyoloji ne psikoloji mümkündür. Her iki prensip bilgi ve düşünce sahalarını aşan iman sahasına girerler. Kolektif ruhun mahiyetini olduğu gibi ferdî ruhun mahiyetini de bilemeyiz. İrrationnel olan bu mahiyetlerin kabulü bilgi sahası üzerindeki iman sahasına girer. Bu konudaki bilgimizi temellendirebilmemiz ancak bu kuşatıcı varlığın yani kolektif ve ferdî ruhun inanarak kabul edilmesine bağlıdır. Aksi halde ileri sürülen bütün faraziyeler bu temel fikirleri ortadan kaldırmaktan başka bir işe yaramıyacaktır. Bunu bir misâl ile anlatalım. Durkheim içtimai hadiselerin temelinde “kolektif tasavvur” ları görüyor; bütün müesseselerin ve değerlerin kurulmasını ve tekâmülünü bununla açıklıyordu. Bu tasavvurlar ayrı ayrı ferdlerin düşünceleri, duyguları ve iradelerini aşan ve yalnız topluluk hayatında meydana çıkan tasavvurlardır. Bunun en tipik örneği olarak ta içtimai müesseselerin kaynağı olan dinî inançların doğuşunu ele alıyor. Dinî inanç tipik bir kolektif tasavvurdur. İlk örneklerini totemik klanlarda (meselâ Avusturalya veya Amerika yerlilerinde) görürüz. Fakat din dediğimiz kolektif ruhun bu en bariz örneği nasıl meydana geliyor? (sosyolog bu soruyu sormadan vazgeçmiyor.) Bunun cevabı şudur: İptidailerin bilinmeyen zamanlara ait olan taşkın duygu hayatları (hele cinsî taşkınlıklar ve harpler sırasında,) onları gündelik hayatları üstüne çıkarır. Bu olağan üstü hayat şekli kolektif ruhun (ve dinî inancın) köküdür. Öyle ise Durkheim'e göre içtimai ruh son tahlilde zümrevi içgüdü taşkınlıklarına irca ediliyor demektir. Halen tespiti imkânsız bir “faraziye” olarak ileri sürülen bu fikir Durkheim sosyolojisi'nin kökündeki naturalizmden ileri gelmektedir. Fakat böylece sosyolog biyolojik ve psikolojik nazariyelerde görmüş olduğu hataya bizzat kendisi düşmüş değil midir? Yukarı dereceye ait olan aşağı derece ile, mürekkebi basit ile açıklama hatasına.

Başka bir misâl: K. Marx ve ona mensup olanlara göre dinî, ahlâkî, bedîî, v.s. içtimai değerler “üst yapı” hadiseleridir. Ve bütün bunlar sebeplik bakımından cemiyetin temeli olan “alt yapı” hadiselerine (iktisadi-tekni) tabidirler. Öyle ise bütün içtimai idealler, dinî inançlar, ahlâkî gayeler daima cemiyetin istihsal şartlarıyla, maddi mevcudiyet tarzlarıyla açıklanırlar ve onlara tabidirler. Dinî bir inanç' son tahlilde tabi olduğu cemiyetin iktisadi hayatının neticesidir. Kutsallığa ait fikirler, inançlar ekonomik bir sınıf nizamının ideolojik ifadesidir. Görülüyor ki burada birinciden daha bariz olarak cemiyetin bütün ideal değerleri maddi ihtiyaçların gölgesi haline getirilmiş. Yani üstün dereceden varlıklar aşağı varlıklara irca edilmiştir. Burada da “açıklama” arzusuyla bir hadisenin mahiyeti



yok edilmiş oluyor. Hayatın (Protoplazmanın) fiziko-şimik tezahürlerden ibaret olduğunu söylemek, nasıl hakikatta hayatı yoketmek ve üstün bir varlık derecesini görmemek demekse, cemiyet sahasında yapılan bu tarz da açıklama gayretleri de aynı suretle cemiyeti yoketmeğe götürmekten başka işe yaramaz.

Bir misâl daha: S. Freud «totem ve tabu» adlı kitabında bütün dini inançları, Oedipus kompleksi adını verdiği cinsî hayata ait şuur - altı bir buhranın şuur sahasında aldığı şekillerle açıklamaya çalışıyor. Ona göre din, cinsiyet kompleksinin (korkuların, cazibelerin, kendinden geçme v.s. nin) yükseltilmiş bir görünüş şeklidir. Aynı zat “Kolektif psikoloji ve benliğin tahlili” adlı kitabında (1) ordu ve kilise (dini cemaat) gibi iki mühim içtimâî teşekkülü müphem sevgi ve nefretten doğan cinsî bir kompleksin yükseltilmiş birer görünüşü olarak açıklamaya çalışmaktadır. Her iki eserde bize üstün varlık derecelerinin aşağı derecelere indirilmesi için naturalism yolundan yapılan yeni bir teşebbüsü gösteriyor. Fakat yukarıdakilerde olduğu gibi, burada da böyle bir açıklamanın müphem faraziyeden fazla değeri yoktur. Farazî olarak ü s t ü n v a r l ı k yok edilebilir, yahut, hayalî olarak aşağı varlık derecesine indirilebilir. Fakat bu tarzda faraziyelerle varlık dereceleri arasındaki mahiyet farkı kaldırılamaz. Demek oluyor ki *naturaliste* faraziyelerin sosyoloji ve sosyal ilimler sahasında yaptığı iş başarısız bir ircacılıktan ibarettir. Halbuki biz varlığın muhtelif dereceleri arasında birbirine indirilemiyen mahiyet farklarını tespit etmekle onları kendi bünyeleri içinde daha iyi anlayabiliriz. İ ç t i m â î r u h , i ç t i m â î k u v v e t eğer hayat ve madde kanunlarına indirilmeden ele alınırsa cemiyet sahasını açıklamak için daha emin çalışma yoluna girmiş oluruz. Durkheim’in tavsiye ettiği kaidelerin böyle bir ircaı aslında kabul etmemesi gerekir. Üzerimizde baskı yapan manevi bir kuvvet karşısında kendimizi y ü k ü m l ü (mükellef) görmek için, herşeyden önce onun emirlerini yapmakla yapmamak arasında bir seçme gücüne, yani nisbî bir muhtarlığa sahip olmalıyız. Yalnız modern insanın ahlâkî hareketlerindeki yükümlülüğü değil, aynı zamanda “iptidâî” dediğimiz kavimlerin kutsal eşyaya dokunma yasağı önündeki yükümlülüğü de böyle bir seçme ile ilgilidir. Herhangi bir cemiyette bir insan her hangi bir içtimâî yasak karşısında kendini “yükümlü” duyabilmek için bunu yapıp yapmamak hususunda bir dereceye kadar muhtar (*Autonome*) olmalıdır. Eğer bu hareketleri otomatik olarak veya fizik kanunları karşısındaki tepkiler cinsinden yapıyorsa, o zaman içtimâî baskının tabii determinismden farkı kalmaz; ve sosyolojik bütün açıklamalar-

(1) S. Freud *Psychologie Collective et Analyse du Mol.*



da mânasız kalır. Meselâ J. J. Rousseau'ya göre bir çocuğun kabahat yapmaması için onu bir ceza veya içtimâî yasak sisteminin kuşatmasına lüzum yoktur. Yalnızca hareketinin tabiî tepkisini görmesi, bir daha aynı kabahati yapmaması için yeter. Halbuki bu görüş doğru olsaydı içtimâî emirler ve yasaklar sisteminin (dinin, hukukun, ahlâkın v.s..) tabiî hareketler tepkisine irca edilmesi yani içtimâî hayatın ne v'î (*spécifique*) hiç bir karakterinin olmaması gerekirdi. Bu düşünce ise zamanımızda hiçbir sosyolog (hatta hukukçu ve normatif ilimci) tarafından kabul edilmemektedir (\*).

Hasılı, içtimâînin mahiyetini daha önceki derecelerden birine indirmek mümkün olmadığı gibi ruhi'ye irca da mümkün değildir. İçtimâî ve ruhi aynı varlığın, insanın iki manzarasıdır. İnsanın yalnız *dyadologique* görülüşü sayesinde ki onu bütün olarak kavrayabiliriz. Ve bu *dyadologique* görüşün haklılaştırılması da (1) kendini kuşatan ve inanç ile kavrayabileceğimiz aşkın varlık sayesinde mümkündür.

#### 4. SOSYOLOJİNİN MUHTELİF SENTEZ DENEMELERİ

Sosyolojinin içtimâî ilimler karşısındaki rolüne gelince, bu da Comte ve Dilthey zamanından beri birçok neticesiz münakaşalara zemin olmuştur. Burada başlıca üç safha ayırabiliriz.

1) Ansiklopedik sosyoloji görüşü: Comte ve zamanımızda Durkheim gibi sosyologlar tarafından müdafaa edilmiştir. Buna göre eski sosyal ilimler kendi sahalarında ayrı ayrı gelişemezler. Çünkü bunlardan bir kısmının metodları kifayetsizdir, bir kısmı *positif* bilgi halinde çalışmadıkları için tabiî münasebetleri kavrayamazlar. (Yani *olanı* değil *olması gerekeni* aramaktadırlar.) Bunun yerine içtimâî ilimleri birleştiren ve onlara birleşik metod veren umumî bir ilim olmalıdır ki, bu da sosyolojidir.

2) "Manevî ilimler" felsefesinin görüşüdür ki- bunun Dilthey'den beri nasıl geliştiğine daha önce dokunmuştuk. Bu görüşe göre "sosyoloji" meşru değildir. Çünkü manevî ilimleri tabiî ilimler haline koymaya çalışmaktadır. Vakia Aug. Comte'un ansiklopedik sosyolojisi içtimâî ilim-

(\*) Vakia sosyolog sorumluluğun tekâmülünü tetkik ederek, iptidailerin fertleri değil, zümreyi sorumlu saydıklarını ve bu *mystique* sorumluluğun canlı ve cansız eşyaya kadar yayıldığını söyler (Fauconnet, *La Responsabilité*). Fakat burada da herkes tabu'ya dokunmanın suç olduğunu önceden bilmektedir.

(1) *Justification*

lerden herbirinin kendine mahsus ve farklı gelişmesine engel oluyorsa da, bu görüş içtimai ilimlerden bir kısmının tabii ve yarı tabii metodlara sahip olduğunu unutuyor. Demografya, ekoloji, v.s. gibi ilimleri tarih kadrosuna sıkıştırmaya imkân yoktur.

3) Üçüncüsü sosyolojinin başka içtimai ilimler yanında özel bir konusu ve yeri olduğunu anlayan daha yeni görüştür. Vakıa sosyolojinin maksadı (bir kısmı yüzyıllardan beri kurulmuş olan) içtimai ilimleri ortadan kaldırmak ve onların yerini tutmak değildir. Meselâ iktisat içtimai insanın başka fonksiyonlarını bir yana bırakarak yalnız iktisadî dediğimiz faaliyetlerini incelemekle uğraşır. Bu da mümkündür. Aynı hal nüfus hareketlerini (başka içtimai hadiselerden ayrı) ele alan demografya için de varittir. Öte yandan içtimai hadiselerden başka içtimai n o r m'lar da vardır (1). Bunların hadise olarak muhtevaları ile birlikte değişmeler değil, fakat n o r m olarak yalnız şekil, kural ve ideal olmak üzere bağlı oldukları düzen incelenebilir. Nitekim estetik veya hukuk'un yaptıkları da budur. Sosyoloji bu ilimlerin yerine geçmez, onları kuşatmaz, fakat onların inceledikleri konularda birleşik olan tarafı, yani içtimai hadisenin özünü, işleyişini ve bunların değişen şartlarını inceler. Bu bakımdan sosyolojinin rolü tıpkı botanik, zooloji veya anatomi yanında biyoloji'nin rolü gibidir.

Sosyolojinin bu yeni görüş tarzı en çok Amerikada gelişmiştir. İçtimai fonksiyonları, bünye ve fonksiyon münasebetlerini, müesseseleri, bunların karakterlerini, bu hadiselere (şehir, köy v.s. gibi bünyelere) ait tecrübi araştırmaları kendisine konu olarak alan yeni sosyoloji eski s o s y o l o j i l e r gibi birçok ilimleri birleştiren ansiklopedik geniş bir bilgi olmak, büyük nazariyeler kurmak iddiasından vazgeçmiştir. Sınırlandırılmış konusu içinde tecrübi araştırmalar yapmak üzere başka ilimlerin yapmadıkları bir işi görmekte, ayrıca içtimai ilimlerde birleşik olan noktaları aydınlatacak emin adımlar atmaktadır.

Bu tarzda anlaşılan sosyolojide nazari ve tecrübi kısımlar birbirine bağlıdır. Yalnızca nazari bir sosyolojiden bahsedilemez. Sosyolog daima vakalar, problemler karşısındadır. Onları çözebilmek için herşeyden önce iyice müşahade ve tecrübe etmesini, onlara mahsus karakterleri kavramasını, türlü içtimai fonksiyonlar ve müesseseler arasındaki münasebetle-

---

(1) *La Sociologie du XXème Siècle.* — G. Gurvitch'in idaresinde on dört Amerikan sosyologu tarafından yazılmış olan bu eserde bu tenkitlere genişçe yer verilmektedir.

ri ve karşılıklı bağlılığı bulmasını bilmelidir. Bu da sosyologun nazarı olduğu kadar tecrübi çalışması sayesinde kabil olabilir. 19 ncü yüzyıl sonlarından beri Fransada geleneği kurulan eski sosyoloji çığırları bundan uzak bulunuyordu; Onlar ya sistemci ve nazariyeciler: yani umumî kanunlarla herşeyi açıklamak istiyorlardı. Yahut yalnızca müşahedede kalıyorlar ve buradan hemen tipler ve sınıflamalara geçiyorlardı. (Birincisi Aug. Comte geleneği, ikincisi Le Play geleneği tarafında temsil edilmektedir). Bu yüzden iki cereyan, uzlaşmadan ve çok kere birbirini inkâr ederek bir asırdan beri devam etmekte idi. Halbuki yeni sosyoloji, içtimai fonksiyonlar ve müesseseleri ayrı süreçler ve problemler halinde tesbit ederken, konusunu hareketli ve dinamik olarak kavlıyor. Cemiyetin fotoğrafını yapmakla yetinmiyor. İçtimai değişimleri, değişmesi sırasında araştırıyor. Böylece bütün içtimai fonksiyonların birbirleriyle münasebetlerini açıklamaya imkân veriyor. Bu tarzda çalışmalara Mead ve Cooley başlamışlar, zamanımızda pek çok sosyolog bu yolu genişletmişlerdir. Sosyolojinin bu sınırlandırılmış çalışmasında kendisine en çok yardım eden ilimler "Kültür antropolojisi" ile "İçtimai psikoloji" dir. Kültür antropolojisi (İngilizlerin tabiriyle Sosyal antropoloji) insanla yarattığı kültür arasındaki karşılıklı tesir ve münasebeti inceleyen (ve eski etnoloji'nin yerini almakta olan) yeni bir ilimdir. İnsanın kültüre ve kültürün insana yaptıkları bu karşılıklı tesir sırasında "temel şahsiyet" meydana gelmektedir (1). Çeşitli kültür tiplerini birbirinden ayıran Konkre vasıflar olduğu gibi, her kültür çevresine mahsus temel şahsiyetleri ayıran Konkre vasıflar da vardır. Bu tarzda araştırmalar şimdiye kadar ne iktisat, ne sosyoloji, ne ekolojinin yapmadığı önemli bir işle, insan kişiliğinin yer yüzünde gösterdiği kültürel çeşitler ile uğraştığı için sosyolojiye olduğu kadar başka içtimai ilimlere de yardım etmektedir.

İçtimai psikolojiye gelince, ilk önce içtimai hayata hakim olan ruhi kanunları araştırmakla (Tarde ve Wundt'un tesiriyle) işe giren bu ilim sonradan olguları, problemleri daha canlı ve dinamik kavramıya başladı; cemiyet üzerinde şuurların tesiri kadar şuurlar üzerinde cemiyetin de tesirini hatta karşılıklı tesirlerini, f e r d - c e m i y e t a p o r i s i n i aşabilecek bazı bünyevî (*structurel*) görüşlerle kavramaya çalıştı. Böylece zamanımızda içtimai psikoloji eskisinden çok farklı zengin bir bilgi dalı oldu. Umumî nazariyeler kurmak, umumileştirmeler yapmaktan vaz geçti. Olaylar önünde tecrübelerle ve türlü yönlerden ilerlemeyi tercih etti. Bu yeni

(1) Kardiner, *Psychological Frontier of Society*; Dufferne, *Personnalité de base*

içtimai psikolojide Krutchfild'in, Kretch'in, Sherif Cantril, v.s nin rolleri olmuştur (1).

##### 5. BUGÜNKÜ SOSYOLOJİ

Sosyoloji bu iki ilimden faydalanırken tarih, demografya, ekoloji (2), etnoğrafya, v.s. den faydalanmakta devam ettiğini unutmamalıdır. Bu günkü araştırmalarda Le Play'nin ilkdefa denediği aile bütçelerine ait soru cetvelleri ile işe girme yolundan vaz geçilmiştir. Onun yerine konuların çeşitliliğine uygun türlü anket ve test metodları kullanılmaktadır. İngiltere'de *Social Survey* ile başlayan bu çalışmalar köy, kasaba, atölye, şehir monografileriyle zenginleşti. Bu gün tecrübi araştırmalara dayanan bir sosyoloji manüeline bakıldığı zaman eskilerine benzemiyen yeni konularla, bunların yeni hal yolları ile karşılaşacaktır: Meselâ Broom and Selznick'in başka bazı çalışma arkadaşlarıyla birlikte 1955 te yayınladıkları yeni sosyoloji kitabında şu bahisler ele alınıyor: A) Giriş: Sosyoloji ve içtimai ilimler; Sosyolojik tahlilin unsurları; özel alan tahlili. B) İçtimai organizasyon: Bir inceleme temeli olarak içtimai organizasyon. İçtimai davranış ve içtimai kontrol. Ferd ve içtimai organizasyonda temel temayüller (kandaşlığın çözülüşü, iş bölümü, müesseselerin farklılaşması. C) Kültür: Kültür çeşitleri, norm'lar, kültür değişimleri. D) İctimaileşme: Çocuğun içtimaileşmesi. İctimaileşmenin devamı, içtimaileşmenin âmilleri; kültür, kişilik ve insanın tabiatı (insanlık özü). E) İlk zümreler: İptidai zümreler ve ferd. Geniş içtimai skalada ilk zümreler. Cemaat içerisinde ilk zümreler, ilk zümreler de endüstrinin tesiri. İç bünyede değişimler (çesitlikler). F. İçtimai tabakalaşma ve mahiyeti. Tabakalaşmanın incelenmesi. Birleşik Amerika'da içtimai tabakalar. İçtimai tabakanın Korrelat'ları. İçtimai hareketlilik. G) İçtimai birlikler (cemiyetler): Formel bünye, formel olmayan bünye; İctimaileşme, ilk münasebetler, menfaat grupları ve liderlik, tabakalaşma ve birlikler, müesseseleşme. H) Kolektif davranış: Bünyeleşmemiş ve istikrarsız tavırlar, heyecanı sirayet, umumî efkâr ve propaganda (içtimai psikolojiyle birleşik konu), kolektif davranış ve içtimai değişme. 1) Nüfus ve Ecologie: Nüfusun kuruluşu, nüfus artışı ve ölümler, nüfus değişimleri, nüfus ve bölge münasebetleri (*écologie*). J) Aile: İçtimai organlaşma ve aile. Kültür, içtimaileşme. K) Site: Bünyesi, tabakaları, modern site ve şehir, köy. L) Azınlık: Etnik zümreler, temesül zümreyle birleşme ve etnik zümre. Azınlık zümrelerinde intibak (zen-

- 
- (1) Krutch and Kretchfied, *La Psychologie Sociale*; Maucorps, *La Psychologie des mouvements sociaux*; Ch. Blondel, *La Psychologie collective*; Sherif Cantril, *Ego Involvement*; Murphy, *Social Psychology*.  
(2) *écologie*

ci ailesi). Azınlıklar ve sınıf bünyesi (kast ve sınıf). Birleşik Amerika'da nüfus piramidi. M) Endüstri sosyolojisi: Müesseselerin karşılıklı bağıllığı. Din ve Kapitalizm. Endüstrili cemiyette otorite, demokrasi ideali ve "Trade Union" lar, endüstri ahlâkı . N) Siyasî sosyoloji: Sosyâl zümreler ve ferdî hürriyet, totaliterlik, otoritenin istikrarı, siyasî alâka ve alâkasızlık, siyasî tercih, sınıf durumu ve siyasî davranış, siyasî birlik tipleri, içtimai bir müessese olarak Amerikan siyasî partisi. O) Suçluluk: Suç statistikleri, içtimai organlaşma (teşkilât) bozukluğu ve suç, emniyet teşkilâtı, kültür bozukluğu ve suç, "suçlu şahsiyet" in gelişmesi, eksik içtimaileşme olarak suçluluk, intibaksız şahsiyet ve suçluluk, suç nisbeti ve içtimai sınıf, ceza teşkilâtı, suçta cinsiyet, yaş ve bölge âmilleri v.s.

## IV

### PSİKOLOJİ ve RUHİ İLİMLER

#### 1. PSİKOLOJİ CEREBANLARINDA ÇATIŞMA

Psychologie konusu bakımından oldukça eski bir ilimdir. Aristo'nun ilimler sınıflamasında, De Anima = "Kitab'ün-Nefs" diye yer alıyordu. Theophrastos karakterler ilmi ile bunu tamamladı. İslâm filozofları "Kitab'ün-Nefs" lerinde Aristo'nun metoduna sadık kaldılar; yalnız nefisler ve akılların derecelerine ait incelemeleri arttırdılar. Fakat yeni çağa kadar henüz *a n i m a* hem biyolojik hem psikolojik prensip sayıldığı için, ilmin sınırları çizilmemişti. Ancak Orta çağda dinî telâkki Aristo görüşüyle çatıştı. Ruhun maddeden, hatta hayattan müstakil ebedî bir cevher olduğu kanaati, psikolojinin daha ziyade metafizikle ve ilâhiyatla birleşmesine sebep oldu. Empirik araştırmalar (mizaçlar, karakterler, ruhî süreçlere ait bilgi) ile metafizik görüşün sınırları çok müphemdi. Descartes-denberi psikoloji daha sarıhleşti. Fakat ancak 18 inci yüzyıldan sonra hem ilmin adı meydana çıktı (1), hem konusu belirdi.

Bu gün aynı ilim konusu (ruhî olaylar) içinde karşılaşan görüş tarzları o kadar çok ve birbirine o kadar aykırıdır ki, onların çatışmasına bakınca psikolojinin başlı başına bir ilim, müsbet araştırma alanı olmasından bile şüphe edilebilir. Sayısı on ikiyi bulan bu cereyanları başlıca iki büyük grupta toplamak mümkündür: A. Şuur psikolojisi. B. "Şuur"a dayanmayan psikolojiler.

A. "Şuur" psikolojisi deyince ruhî olayların temelinde daima *ş u u r* dediğimiz, ne madde ne hayata ircaı mümkün olmıyan bir dayanak (*substratum*) kabul edenlerin görüşü anlaşılır: ruhî olaylar ne tarzda, hangi metotla incelenirlerse incelenirler, onların daima bir özü, cevheri vardır.

(1) *Psychologie* kelimesi ilk defa XVI. ncı asırda kullanıldı; fakat ancak XVIII ncı asırda Wolff'un *Psychologia rationalis* ne yaygın bir şekil aldı. Fransa'da Maine de Biran ona en büyük değerini kazandırdı.



Bu öz benlik, ben (je), şahsiyet, kendi duygusuyla ifade ettiğimiz “şuur”dur. Şuur temeli olmadıkça ruhî olaylar iskambil kâğıtları gibi, yıkılır yahut ipliği çekilmiş tesbih taneleri gibi boşlukta dağılırlar. “Ben”e, “Kendi”ye dayanmayan ruhî olay olamaz. Ruhî hayatın şuurla ilgisiz görünüşleri hayatî alana aittir. Bir hayvan psikolojisi dahi, ancak hayvanın (bizce doğrudan doğruya kavranması mümkün olmayan) benliği ile kaimdir. Asıl psikoloji insana mahsustur. Çünkü ruhî hayatın bütünlüğünü ve birliğini ve iç akışını biz yalnız kendimizde buluyoruz.

“Şuur” psikolojisi Descartes’dan başlar. Fransızların *spiritualiste* filozofları (Maine de Biran, Ravaisson, Jouffroy, v.s.) şuur psikolojisini geliştirdiler. Bu görüşün metodu, bu gün anladığımız dar anlamdaki ilmi metodlara hiç benzememektedir. Çünkü şuur yalnız kendini kavrayabilir. Öyleyse hakikî bir psikoloji ancak içe bakış (*Introspection*) metoduyla kurulabilir. Bu psikolojiye metodunu veren Victor Cousin oldu ve o zamandanberi müsbet ilimcilerin hücumlarına rağmen bu metod bir çokları tarafından kullanılmaktadır. Onu tenkid edenler içe bakışın yalnızca bir roman psikolojisi olarak kaldığını söylerler. Fazla olarak insanın kendinde kavradığı ruhî olay daima olduğundan sonra kavranmıştır derler. Biz bir heyecanı, bir duyguyu ancak olup bittikten sonra tetkik ederiz. Bu ise heyecanın veya duygunun kendisi değil hayalinden, izinden ibarettir. Şu halde içe bakışın istediği doğrudan doğruya yaşanmış kavramak bu suretle temin edilememektedir.

B. “Şuur”suz psikolojiler: Şuur psikolojisinin metafizike meyletmesi, metodunun başka ilimlerden tamamen ayrılması ve bu yüzden ilmi karakterinin zayıflaması, müsbet ilimcilerin (*positiviste*’lerin) bu cereyana karşı şüphe gözüyle bakmalarına sebep oldu. İlk defa materyalistler, şuur psikolojisine hücum ettiler (1). Şuur olaylarını yine Descartes’ın metoduna dayanarak mekanisme irca’a çalıştılar.

Bunlardan Cabanis, d’Holbach, nihayet Fransız ihtilâlini hazırlayanlardan Diderot’nun eserlerini zikredebiliriz. Beyin fizyolojisi ilerledikçe psikolojiyi biyolojiye bağlama gayretleri kuvvetleniyordu. Gall beyin merkezlerine ait araştırmaları sistemleştirerek *Phrénologie* adlı bir bilgi disiplini haline koymaya çalıştı. O sırada Broca konuşma merkezini, Bastian hare-

(1) Descartes’ın *mécanisme* nazariyesine dayanarak onun spirüalist görüşüne hücum eden Helvetius, d’Holbach, Cabanis, Diderot, v.s. bunlardır. Zamanımızda Wallon, Politzer, v.s. yeni materyalist görüşle bu açıklama tarzını canlandırmaya çalışmakta iseler de, büsbütün yeni delilleri yoktur. En çok dayandıkları behaviorism ve *refléxologie*’nin çalışmalarıdır.

ket merkezini, Wernicke yazı merkezlerini bulmuşlardı. Bir yandan antropolojinin bir dalı olan *craniologie*'nin ilerlemesi, bir yandan fizyolojinin derinleşmesi psikolojiyi fizyoloji vasıtasıyla açıklama fikrine cesaret vermektedir.

Aug. Comte bu çalışmalara dayandı. Victor Cousin'in "içe bakış" metodunun hiç bir ilme ve hiç ilmi vetireye uymadığını da ileriye sürerek psikolojinin kurulması imkânsızlığı üzerinde ısrar etti. Ona göre materyalistlerin gayretleri bize psikoloji adı altındaki bütün araştırmaların nihayet fizyolojiye bir kaç fasıl katmaktan başka bir şey yapmadığını göstermektedir. İçe bakış şeklindeki araştırmaların ise roman psikolojisinden farkı yoktur. O halde psikoloji mümkün değildir. Eskiden beri böyle bir ilmin konusu sayılan hadiselerden bir kısmı insan fizyolojisi ve Phrénologie'ye bir kısmı (yani fikirler, tasavvurlar, inanışlar, hisler, irade, v.s) de cemiyetten cemiyete göre değiştiklerine ve insanlığa ait olduklarına göre sosyolojinin konusuna gireceklerdir.

Fakat Comte'un psikoloji ilmindeki bu radikal hareketi başka ilim adamları ve filozoflar tarafından benimsenmedi. Stuart Mill veya Hyppolite Taine gibi pozitivistler bile bu fikre katılmadılar. Hatta Taine müsbet bir psikoloji kurmak çarelerini aradı. Spencer psikolojiyi tekrar ilimler sınıflamasına koydu. Ancak Comte'un bu şiddetli tepkisinin tesiri şu oldu: Artık uzun müddet kimse "içe bakış" psikolojisine geri dönmeğe cesaret edemedi. Psikolojinin müsbet bir ilim olması için mutlaka diğer ilimler gibi müşahedeye, tecrübeye hatta laboratuar tecrübesine dayanması gerektiği fark edildi. Bundan sonraki çalışmalarla artık psikolojik hadiselerin sahasını biyolojik hadiselerden ayırmak, fakat onlara da başka tabiat ilimlerinde olduğu gibi tecrübi metotları tatbik etmek çareleri araştırıldı ve denebilir ki bu güne kadar tecrübi denen psikolojinin ilerlemesi bu yolda olmuştur.

## 2. YENİ PSİKOLOJİNİN YOLLARI

Zamanımızda psikoloji sahasında konulan dilemma şudur: Psikoloji bir tabiat ilmi midir? Yoksa bir insan ilmi midir? Bu soru ilimlerin "tabiat ilimleri" ve "manevî ilimler" diye ayrılışına yaklaşıyor. Nitekim "manevî ilimler" cereyanını açanlar metod olarak analitik psikolojiye dayanmakta idiler. Fakat bugün ileri sürülen dilemma eskisinden oldukça farklıdır. Artık dışa bakış ve içe bakış, yahut tabiat ve ruh âlemleri karşı karşıya konmuyor. Fakat "psikolojik" hadiseleri aşağı derecede tabiat hadiselerine irca etmenin mümkün olduğunu kabul edenlerle etmiyenler, yani i n s a

n a m a h s u s sayanlar iki zümre haline geliyor. Bu anlamda "şuur" psikolojisini müdafaa edenler zamanımızda eski içe bakışçılardan ayrı makadırlar. Onlara göre psikoloji her şeyden önce insan psikolojisidir. Başka deyişle biz mahiyet bakımından diğer varlık derecelerinden ayrıldığını gördüğümüz insanı tanımadıkça onun psikolojisini yapamayız. Bir hayvan psikolojisi bahis konusu değildir. Eğer varsa onun insan psikolojisiyle hiç bir âlakası olamaz ve onun hakkındaki bilgiden çıkarılamaz.

Yukarda dokunduğumuz şuur psikolojisi öyleyse zamanımızda felsefi antropolojiye dayanan insan psikolojisi şeklini almıştır. Bir defa bu konu çizilince artık onun içinde hangi metodların kullanılması mümkün olduğunu düşündüler. Eskiden olduğu gibi "içe bakışı" "dışa bakışa" karşı koymaya ve ikincisini reddetmeye lüzum yoktur. İnsanın kendine mahsus vasıflarını prensip olarak alan bir psikoloji ihtiyaca göre bütün metodları kullanabilir. Bunun için fazara Würzburg mektebi diye tanılan psikoloji cereyanı zaten "tecrübi içe bakış" (*Introspection expérimentale*) diye bir metodu kullanmaktaydı. Bu metod adeta iki eski metodun birleşmesinden doğmuştur denilebilir. Kendi nefsimizde gördüğümüz ruhî halleri ancak başka insanlarda da tecrübe etmek suretiyle açıklayabiliriz. İki metodun birleşmesini Alman psikologları (meselâ Marbe, Messer, Bühler v.s) zekâ testleri şeklinde tatbik ettiler. Çocuklarda, erginlerde tatbik edilen bu testlerle başkalarındaki hadiseler kendimizde cereyan edenlerle kontrol suretiyle nüfuz edebiliyoruz. Fransa'da Binet ve Simon da buna benzer "zekâ testleri" kullanır. Bu gün hem bu metod oldukça genişlemiş, hem de bütün psikoloji laboratuvarları, pedagoglar tarafından benimsenmiş bulunmaktadır.

Aynı metodu *Clinique* psikolojisine, marazî psikolojiye yaymak, akıl hastahanelerinde kullanmak, böylece tecrübi metodla içe bakış metodunun kaynaşmasını daha sağlam ve geniş temellere dayandırmak mümkün oldu. Bu gün *Clinique* psikologlarından bir çoğu (Baruk, P. Janet, Ch. Blondel v.s) bu metodu kullanmaktadırlar. İnsan ilmine dayanan psikoloji çalışmalarının genişlemesinde başka bir amil de *phénoménologie* denen yeni bir felsefe metodu oldu. Edmund Husserl tarafından bu yüzyıl başında kurulan bu metod tabiat ilimlerinin metoduna karşı hadiseleri m a h i y e t l e r , ö z l e r olarak tetkik etmeğe çalışmaktadır. Tabiat ilimleri eskiden beri hadiseleri daha basite irca denen Descartes metoduna göre tetkik etmekte idi. Bu metodun temelini de "matematik açıklama" fikri teşkil ediyordu. Halbuki Husserl'e göre hadiseleri her şeyden önce, empirik duyu verilerinin gösterdiği değişken vasıflar dışında, m a h i y e t l e r olarak ele almak mümkündür. K ı r m ı z ı bir takım renklerin veya diğer fizik hadiselerin bir terkibi, bir dalga uzunluğu, veya tah-

lili ve açıklanması gereken bir veri olmazdan önce bir mahiyettir. Kırmızıyı yeşilden veya üçgeni dörtgenden ayıran onların mahiyetleridir. Bu mahiyetler zaman üstü mevcuttur. Biz şuur fiillerimizle (*acte intentionnel*) bu mahiyetleri kavırıyoruz. Ve kavramadığımız şeyleri açıklamaktan ziyade tavsif (*décrire*) ediyoruz. Bir mahiyeti tavsif için onu kuşatan diğer tabiat hadiselerinden ayırmak, parantez içine almak lâzımdır. Böylece elde ettiğimiz noématique bir mahiyettir. Fakat ayrıca bu felsefe metodu kırmızı veya üçgen gibi noématique mahiyetleri kavrayan şuur fiillerinin (veya kasıtlı fiillerin) de mahiyetler olduğunu söylüyor. Çünkü onlar Ben'in mahiyetlere veya "sach-verhalt'e" çevrilmiş kasıtlı fiillerden ibarettir. Onlar empirik intibalardan meydana gelmiş değildir. Nitekim şuurun a priori'leri de değildir. Fakat her iki sahadan ayrılınca "parantez içine alınan" (*Epoche*) bu hadiseler şuurun esyaya çevrilmesinden doğan kasıtlar veya fiillerdir. İşte Husserl'e göre yukarıda bahsi geçen noématique mahiyetler fizik, matematik gibi ilimlerin temellerini teşkil ettiği gibi burada, bahsi geçen noétique mahiyetler de mantık'ın, psikolojinin konularını teşkil etmektedir. Mantık bu fiilleri birer önerme olarak ele alır. Psikoloji bütün ruhi hayatı kuşatan (zihni, teessürî, iradî) fiillerin toplamı halinde görür. Nitekim Franz Brentano, Husserl'den önce bu tarzda kasıtlı fiillerin psikolojisini yapmağa çalışıyordu.

Zamanımızda "şuur" psikolojisi veya insan psikolojisinin ilerlemesine sebep olan diğer bir cereyan da Gestalt çalışmaları oldu. Fakat bu cereyan henüz bu bakımdan bulanık bir durumdadır. Bir kısım gestalt'çılar hayvan psikolojisi ile insan psikolojisini birbirine bağlamağa çalışırlar (Köhler gibi.) "Derinlik psikolojisi" diye tanılan ve Freud'la başlayan cereyan da esasında natüralist bir cereyan olduğu halde Jung'dan sonra insan psikolojisi halini almaya meyiletti. Felsefi antropoloji üzerinde çalışanları (Van Bolk, Arnold Gehlen v.s.) bir kısım existentialistleri (Sartre) v.s. Wurzburg mektebinin Ach gibi irade hadiselerini de tecrübî şekle sokanlarını, yeni klinik psikologlarını, marazî psikoloji laboratuvarlarının bir çok çalışmalarını Rorschach testi gibi marazî ve normal, iptidai ve ileri insan psikolojisinde kullanılan testleri icad edenleri, iptidailerle bizim zihniyetimiz arasında karşılaştırmalar, yaklaştırmalar yapan bazı sosyolog ve psikologları (meselâ L. Lévy Bruhl, Piaget, Van der Leeuw v.s.) Bergson gibi derin felsefî tahlil yapmış psikologları ve onun sezgici metodundan ilerleyenleri, az çok farkla felsefi psikoloji yapanları (Pradines veya Agache gibi) hatta sosyoloji ve psikolojiyi (belki de Durkheim ve Bergsonun metodlarını) birbirine yaklaştırmak suretiyle normal ve marazî arasındaki hududu arayanları,

(Ch. Blondel, Wilbois, v.s.) derinlik psikolojisinden olduğu kadar Bergson'dan da faydalanarak psikolojik hadiseleri doğurtulmuş sahnelerde tecrübe etmeğe kalkan ve Psychodrama, daha sonra Sociodrama metodlarını icad eden Moreno gibi zamanımızın hem psikoloji hem sosyoloji sahasını aynı derecede ilgilendiren simalarını, v.s., biz bu günün ~~insan~~ psikolojisini geliştiren başlıca cereyanlar olarak zikredebiliriz.

Bütün bunlar gösteriyor ki zamanımızda natüralist psikolojiye karşı mukavemet gittikçe genişlemektedir. Psikoloji insan ilimleri arasında lâ-yık olduğu yeri almaktadır. Metod buhranlarından hemen hemen kurtulmuştur. Geçen yüzyılda Victor Cousin zamanındaki iptidai "içe bakış" metodunun uğradığı hücumlar artık bu gün bahsettiğimiz bu yeni cereyanlar için bahis konusu değildir. Daha doğrusu bu yeni cereyanlar bütün eski hücumlara karşı cevap vermiş, hatta natüralist diye tanılan çeşitli psikoloji çığırlarını yeter derecede tenkit ettikten ve kusurlarını gösterdikten sonra meydana çıkmışlardır. Bu tenkitler arasında W. James, Bergson, Brentano gibi filozof psikologların büyük hissesi olduğu gibi, doğrudan doğruya psikoloji ile uğraşan hatta insan psikolojisini bir laboratuvar ve teknik ilmi haline getirmeğe muvaffak olanların da rolü vardır. Yine bu münasebetle tıbbın gittikçe canlanan bir dalını ve onun başarılarını zikretmeliyiz: Bu da *Psychosomatique* tıbbıdır. Goldstein gibi otoriterlerden başlayarak bugünün bir çok lâboratuvarlarında çalışan gençlere kadar bu yeni tıp, psikoloji alanındaki ilerlemelerden faydalanmaktadır (1).

Nihayet bütün bunlara marazî psikoloji alanında başarılarıyla tanılan telkin ve kendine telkin ekolünü de katmalıyız. Nancy tıbbiyesinin Paris Salpêtriêre'ine karşı ileriye sürdüğü bu hareketin başında Babinsky, Bernheim, Liêbauld gibi tanınmış hekimler bulunmakta idi. Fakat asıl mühim keşiflerin doğrudan doğruya ne hekim ne psikolog olan Dr. Coué tarafından yapıldığı da unutulmamalıdır. Kendine telkin tecrübeleri hatta psikolojinin sahasını genişlerek, bazı ilmi merakların uyanmasına sebep olduğu ve *mêtappsychique* veya parapsikoloji diye tanılan ve çok defa müspet ilim çevrelerinde "ilim-dışı" (*extra-scientifique*) sayılarak üzerinde konuşulmak istenmiyen, ciddiye alınmayan bir takım teecessüslerin ferdi merak veya ri-vayet olmaktan çıkarak üniversitelere eklenen laboratuvar tecrübeleri haline geldiğı, bunlardan şarlatanlık ve göz boyacılığı ile karışan cihetlerin gerçeklerinden ayrılması yolundaki gayret çoğaldıkça nihayet ciddi ilim çevrelerinde de ilgi uyanmaya başladığı hatta bazı müsbet ilimcilerin bu soruya kulak kabarttıklarını da bunlara katmalıyız.

(1) Goldstein, *La Structure de l'Organisme*, 1951; Alexander, *La Médecine Psychosomatique*, 1952,



Bu son çalışmalar içerisinde hangilerinin ilme mal edildiği, hangilerinin şarlatanlık olduğunu tayin edecek kesin bir kriteriyum'a sahip olmak-tan henüz uzak bulunuyoruz. Böyle olmakla beraber, ciddi ilim ve felsefe zihniyetinin bütün imknlara karşı daima uyanık bulunmak zorunda olduğunu unutmamalıdır. Yine sırf bu ilgi ile şuur psikolojisi veya insan psi-kolojisinin günün birinde parapsikoloji ile ne dereceye kadar temas imkânı bulabileceği sorusunu koymaktan çekiniyoruz. Yalnızca bu gün bilinmiyen hadiselerle bilinen hadiseler arasında kesin bir sınırın olmadığını işaret etmek istiyoruz.

şuur psikolojisi şuurun bir izlemler veya fenomenler toplamından iba-ret olmayıp cevheri bir varlığa, benliğe veya k i ř i y e dayandığını ka-bul eder. Bu görüş b e n' in vakalardan doğan bir netice değil, tam tersine fenomenler veya fiillerin b e n den doğan eserler olduğunu gösterir. Eğer byle ise şuurun devam edip etmemesi sorusunu da sorabiliriz. Ve cevheri bir varlık olan şuur devam ettiği takdirde bunun nasıl ve nerede devam ettiğini düşünebiliriz. Fakat "*mtapsychique*" ilerin tecrbeier yapmak istedikleri bu sahadan şuur psikolojisinin fiilen mspetleşmiş olan tecrübe-ler sahasına geçecek yıl henüz bulunmuş değildir. Biz ancak bu araştırma-larla bir neticeye ulaşabileceğiz ümidi üzerindeyiz.

Kur'anda Ve Yes'elneke an-ir-Ruh-i-Kul-fr-ruh-i-min-Emr-i Rabb denmektedir. "Sana ruh nedir diye sorarlar, de ki ruh yaratıklar ale-minden değil Allah'ın Emir (yani mahiyet) lemindendir." Bu suretle Kur'an ruhun ancak görüşlerini bileceğimizi fakat mahiyetine nüfuz ede-miyeceğimizi işaret ediyor. Başka bir yerde Kur'an (La ya'lem-l-Gayb-e-ill Allah) "Gayb Allahtan başka kimse bilmez" diyor. Bu ayetler bilgi sa-hasında *agnostique* olmanın zaruretini, ve ruhun mahiyetine gelince bu-nun yalnızca Allahın emri halinde imanla kabul edilmeleri gerektiğini sy-lyor (1). Biz de bu günkü bilgimizle Kur'anın tahdit ettiği bu sınır ze-rinde bulunmaktayız. Bu sınırı aştığını iddia eden ve harikalar gösteren insanların tecrübelerle kontrol edilerek bilgi alanı içine alınmaları çareleri henüz bulunamamıştır. Kur'an sihirbazlığı, göz bağıcılığını "tekfir" ettiği gibi ilim de bu konuda bütün sahte gösterilerden kesin olarak uzaklaşır.

### 3. NATÜRALİST PSİKOLOJİ CEREYANLARI

Descartes'de metafizik bir hareket noktası bulan psikolojinin sonraki yüzyıllarda daima "içe bakış" metodu ile gelişmeye çalışması ilimci gr-

(1) **Ve Leh-l-Emr-ve-l-Halk** (Mahiyetler ve Yaratıklar ona aittir) yeti bu iki âlemi işaret ediyor.



gün tepkilerini uyandırdığını gördük. Fakat bu tepkiler başarılı olmadı. Çünkü materyalizm'in kaba açıklamaları ruhî hayatı ortadan kaldırmaktan başka bir işe yaramıyordu. Ancak biyolojinin gelişmesine benzer bir yoldan ruhî hadiselerle mahsus ayrı tecrübe vasıtaları kullanarak onları açıklama yoluna girildiği zamandır ki, ilmi psikoloji denen hareket başladı. Bununla beraber bu hareket türlü şekillerde ilk-çağın (bilhassa Aristonun) natüralist psikoloji görüşünü canlandırmaktan başka bir şey yapmadı. Aristo nasıl ruhun köklerini hayata ve onu da ilk unsurların ter-kibine (ahlât ve mizaçlar nazariyesiyle "nefs" fikrine yükselmek üzere) çıkarmak istiyorsa, bunlar da ruhî hadiselerin köklerini daima dış tesirlerde, fizik veya biyolojik hadiselerde aramak üzere onlara ilmi bir mahiyet vermek istiyorlardı.

1) Yeni natüralist psikolojinin kökünü Kantın relativisme'inde aramak lâzımdır: Madem ki bilgimiz izafidir, biz yalnız hadiseleri bilebiliriz, öyleyse ruhun da mahiyetine nufuz edemeyiz (yani Kant'ın tabiriyle onun *noumène*'ini bilemeyiz. Ancak görünüşlerini bilebiliriz.) O halde spiritüalistlerin istedikleri gibi ruhun mahiyetine, özüne nufuz etmeye çalışmadan vaz geçmeli, yalnızca ruhî hadiseler arasındaki münasebetleri, onların kanunlarını tesbite çalışmalıdır. İşte Kant'ın bu temel fikrinden hareket eden Herbart'a göre biz fizik tabiatta + ve — yüksek ısıнын dayanma gücümüz dışında kalan asıl niteliğini ancak ısı ölçüsü ile idrak edebildiğimiz, asıl niteliği bu ölçü dışında kavrayamadığımız gibi, ruhî hayatta da asıl ruhî nitelikleri değil ancak onların ölçebildiğimiz kısmını kavrayabiliriz; Weber, Fechner ruhî hadiselerin ölçülmesini kanunla ifadeye çalıştılar. Onlara göre ruhî hadiseler ancak fizik muadilleri ile ölçülebilir. "Mahiyetler ve yaratıklar ona aittir" âyeti bu iki âlemi işaret ediyor. Çünkü fizik hadiselerde ölçülmeye elverişli birimler vardır. Weber'e göre duyumlarla uyarımlar tersine orantılıdır. Fechner'e göre duyular uyarımların logaritması ile orantılıdır. Bir defa duyumlar ölçülünce artık onlara dayanan daha üstün ruhî olayların da ölçülmesine girilebilecektir. Bu suretle yapılan araştırmalar *Psycho - Physique* ceryanı adı ile tanındı. Şuur eşiğini tayin eden, duyumları ölçen âletler yapıldı. Psiko-fizik laboratuvarları kuruldu. Psikoloji böylece metafizike bağlı bir bilgi, yahut "roman" psikolojisi olmaktan çıkarak "ilmi" olduğu iddia edilen bir disiplin haline geldi. Fakat psiko-fizik hiç bir zaman duyumların ölçülmesinden yukarı çıkamadı.

2) Öte yandan yine Descartes'ın bir faraziyesinden hareket ederek ruhî hadiseleri daha geniş mikyasta ölçmek mümkün olduğunu iddia ettiler. Bu da ruhla beden arasındaki muvazilik (*parallélisme*) faraziyesidir. Descartes ve onun yolunda gidenlere göre ruh ve beden iki ayrı cevherdir.

Birbirine tesir edemezler; Halbuki ruh hadiseleri ile beden hadiseleri arasında daima bir beraberlik görülmektedir. Bunun sebebi bu iki cevherin Allah tarafından birbirine muvazi olarak düzenlenmiş olmasıdır: O suretle ki birinde bir değişme olduğu zaman ötekinde de olsun. Aynı görüşü ileri götüren Spinoza'ya göre bu muvaziliğin sebebi ruh ve beden arasındaki daha sıkı bir bağlılıktır. Onlar aynı cevherin iki sıfatı (*attribut*) dırlar; bundan dolayı Allah'ın bu iki cevher arasında devamlı olarak ayarlayıcılığına lüzum kalmaz; Çünkü zaten sonsuz sıfatları olan ve sonsuz olan tek cevher vardır. Bu cevher de yaratıcı olması bakımından Allah (*nature naturans*) yaratılmış olması bakımından tabiat (*natura naturata*) dır. Onun bizce bilinen iki sıfatı, yani ruh ve beden arasındaki muvazilik - aslında - aynı cevhere bağlı olmalarından ileri gelir. Spinoza'nın görüşü İslâm dünyasındaki vahdet-i vücudculara benzer. Şu farkla ki vahdeti vücud (bilhassa Muhyiddin b. al-Arabi'de) tek varlığın Allah olduğunu kabul eder; âlemler onun tecellisi ve zuhurudur. (Yani âlem ve eşya tanrısal varlığın sıfatlarından birinin tecellisidir. Allah'ın sonsuz sıfatlarından bir çok âlemler zuhur edebilir. Bu ikinci görüş felsefî kökleri bakımından yeni eflatunculuğa bağlıdır. Plotinus'a göre de âlem tek varlık olan Allah'ın tecellisidir, ondan çıkmıştır, *sudûr* etmiştir).

Muvazatcılık görüşü neticede psikolojide psiko fizyoloji denen cereyanın doğmasına yardım etmiştir. Bu prensipe dayananlara göre madem ki ruhla beden arasında tam bir muvazilik vardır, öyle ise bedendeki değişmeleri tetkik etmek suretile ruha ait bütün değişimleri de ilmî bir yöden incelemiş oluruz: Heyecanla kalp çarpması, kan dolaşımı, dikkatle adalelerin kasılması, sinir gerginliği, hafıza ile beyin merkezlerinin işleyişi, v.s. arasında paralellik vardır. Psikoloji ruhî hadiselerin fizyolojik muadillerini (*corrélat*) incelemek için eski psikolojinin belirsizliğinden kurtulduğuna inanyordu. Wundt bu yoldan ince-idrak, (1) irade, v.s. hadiselerini inceledi. Th. Ribot hafıza, dikkat, irade, kişilik vs. yi aynı yoldan incelemekle kalmadı, Claude Bernard'ın fizyolojide kullandığı patoloji metodunu (1) psikolojiye tatbik etti. Ruhî melekelerin çözülmüş şekillerini inceleyerek onların normal durumlarını anlamak mümkün olduğunu gösterdi. Psiko - fizyoloji ilimci görüşe ve laboratuvar psikolojisine büyük cesaret verdi; Hele beyinle düşünce arasındaki münasebete dair incelemeler bu cesareti büsbütün arttırdı. Gall'in *phrénologie*'sindenberi bu münasebet sezilmeye başlamıştı. Broca'nın konuşma merkezini bulması, Bastian ve Wernicke'nin hareket, ifade merkezlerine ait incelemeleri bu görüşü müsbet sahaya

---

(1) *Aperception*

soktu. Broca sol yarım beyin aln kısmının üçüncü lobe'u üzerinde bir zedelenme olduğu zaman hastanın konuşma kabiliyetini kaybettiğini gösterdi. Sonra da (Almanyada Meynert, Fransada Grasset) bu tecrübeleri sistemli bir nazariye haline koydular: Bütün ruhi hadiselerin beyinde birer merkezi olduğunu iddia ettiler. Böylece aşağı ruh merkezleri, yukarı ruh merkezleri (1) diye ikiye ayrılan bu merkezler tamamen keşfedildiği zaman artık ruhun sırf fizyolojik bir yönden açıklanabileceğine inanılıyordu. Görülüyor ki psiko-fizyoloji sonunda paralellik faraziyesini de aşarak tamamen fizyolojik ve maddeci açıklamaya ulaştı. Böyle bir açıklamada ruhi hayat artık uzviyetin "muvaazî" si değil gölge hadisesi (*épiphénoméno*) haline geliyordu.

#### 4. NATÜRALİST PSİKOLOJİNİN BAŞARISIZLIKLARI

Fakat psiko-fizyolojinin cesareti kısmen tecrübelerinden ise de, büyük mikyasa orada akıl yürütme yolu ile çıkarılan "faraziyelerden" ileri geliyordu. Yeni tecrübeler eskilerini kısmen yalanladıkça bu ekol de gerilemek zorunda kaldı. Önce Pierre - Marie hafıza hastalıklarına ait klinik çalışmalarında beyin merkezleri faraziyesinin sakatlığına dair bazı deliller gösterdi. Biraz sonra Goltz köpeklerde beyin kısırını kazanmak suretiyle bazı tecrübeler yaptı. Bu köpeklerin postacılık, araba çekme gibi otomatizmleri kaybettiklerini, fakat sonradan onlara aynı şeylerin öğretilendiğini ve tekrar beyinleri açılınca bozulmuş merkezlerin t a m i r e d i l m i ş olduğunu gösterdi. Buradan anlaşıyordu ki beyinde uzvi (organik) merkezler yoktur. Fakat alışkanlıkla meydana gelen merkezleşmeler veya bölgeler vardır. Eğer insanda da m e r k e z veya bölge denen şeylerin uzvi değil *fonctionnel* olduğu, alışkanlıkla teşekkül ettiği anlaşılırsa bu eski görüş esaslı bir surette sarsılmış olacaktır. Vakıa bu tecrübelerden bir iki yıl önce Bergson (yeni tenkitlerden cesaret alarak) "madde ve hafıza" adlı kitabında beyin asla hafızayı ve ruhi hadiseleri açıklayamayacağı, ancak onun şartı olacağını iddia etti. Onca beyinle ruhi hadise arasında ne muvazilik, ne sebeblilik münasebeti vardır, ruhi hadiseler beden hadiselerinden mahiyetce ayrılırlar. Bunlar mekana ait oldukları ve ölçü kabul ettikleri halde, birinciler zamanda cereyan ederler, ölçü kabul etmezler. Beden hadiseleri bölünebilirler, halbuki ruhi hadiseler kalitatif (keyfiyet hadiseleri) dirler. Kendilerine mahsus vasıfları, sürekli ve kalitatif bir oluş, çoklukta birlik halindeki bir akış (bir cereyan) olmalarıdır.

(1) *Psychisme supérieur* ve *Psychisme inférieur* merkezleri denmektedir. (Grasset, *La Biologie Humaine*).

Bergson ruhi hayatın kendine mahsus olan bu vasfına *s ü r e (durée)* diyor. Muvazilik faraziyesine karşı ileri sürülen bu şiddetli felsefi tenkitler, sonradan yeni tecrübelerle de kuvvetlendi; eskiden insan beyni üzerinde istenildiği kadar tecrübe yapılamıyordu. Birinci cihan harbinde beyni zedelenmiş hafıza hastalarına ait müşahedelerin çokluğu bu imkânı hazırladı. Fransa'da Georges Dumas, İngiltere'de Holmes, Head konuşma bozukluğu konusu veya sistemli hafıza bozukluğuna ait sayısız vakalarla karşılaştılar. Bu hastalardan çoğunun belirli beyin bölgesinde zedelenme veya sarsıntı ile birlikte bu marazî ruhi hadiselerin meydana çıkmış olduğunu, fakat sonradan cemiyete intibak ve yeni alışkanlıkların kazanılması suretiyle bu ruhi meleklerin tekrar kazanıldığını gördüler. Bu tecrübeler bir yandan ruhi hadiselerin uzviyete (beyin süreçlerine) doğrudan doğruya bağlı olmadığını, hatta tam tersine ruhi alışkanlıklar, otomatizmler, intibak v.s.. süreçleri sonunda bozulan merkezlerin yeniden kurulduğuna göre ruhun uzviyet üzerine tesiri olduğunu gösteriyor; bir yandan da bu alışkanlıkların insanı kuşatan içtimai çevre şartlarına bağlı olduğunu, tesadüfi olarak teşekkül etmediğini meydana koyuyordu. (Bu ikinci açıklama yolu bilhassa Halbwachs tarafından "Hafızanın İçtimai Kadroları", "Kollektif hafıza" gibi eserlerde gösterilmiştir.) Sosyo-Psikoloji denen ikinci açıklama tarzının doğruluğu bir yana bırakılırsa (ki bunun münakaşasını daha önce yapmıştık), her halde bütün tecrübeler eski psiko-fizyolojik faraziyeyle dayanan açıklamaların sakatlığını göstermektedir.

Heyecanla ifadesi arasındaki sıkı münasebet bir kısım psikologların dikkatini çekmiş ve buradan ifadenin önce, heyecanın sonra geldiği şeklindeki paradoksal nazariyeyi ortaya atmışlardı. (Bu nazariye zamandaş olarak W. James, Lange tarafından formül haline konmuştur.) Bu nazariye şunu demek istiyordu: Biz bir fikrin tesiri neticesinde bir duygu halini kazanmıyoruz, duymuyoruz, fakat fikir belirli ifade tarzlarını (meselâ ağlamak, gülmek, titremek, sararmak) doğuruyor, ve bunlar heyecanı meydana getiriyorlar. Burada materyalist nazariyenin başarı kazanması için yeni bir kapı açılmış gibi görünüyordu. Fakat gerçekte buradaki "fikir - ifade - heyecan" formülü aldatıcı idi. Çünkü heyecanla ifadesi arasında öncelik-sonralık münasebeti kurmak, fiilen imkânsızdı. İfadenin ortadan kaldırılmasıyla heyecanın kayıp olduğuna dair tecrübeler, hakikatte ifade ile beraber heyecanın kaldırılmasından, ikisinin bir bütün teşkil etmesinden ileri geliyordu. Bu bütünde ifadeyi (maddî alametler) sebep farzetmek için elimizde hiçbir delil yoktur. Heyecanla okadar bütün teşkil ederler ki, ifadeyi azalttıkça heyecan zayıfladığı gibi, tersine, heyecanı arttırdıkça ifade de kuvvetlenir. Goldstein ve talebelerinin psikoloji ve

fizyoloji üzerinde yaptıkları araştırmalar ruhla bedenın bütün olarak görölmesi fikrini kuvvetlendirdi. *Psychosomatique* tıp çalışmaları da aynı esasa dayanmaktadır. Tıbbın bu yeni şekli ruhla bedeni ayrı cevher sayan Descartes'çı görüşten olduğu kadar her türlü "sebeblık" görüşlerinden, hatta bu iki alan arasında tasarlanan karşılıklı tesir *Wechselwirkung* fikrinden uzaktır. Ruh bedenın veya beden ruhun sebebidir demek ne kadar yanlışsa iki ayrı cevher arasında karşılıklı tesir vardır demek te aynı derecede yanlıştır. Ancak, insan strüktüründe (1) bütüne ait fonksiyonlarla parçalara ait fonksiyonların ruhi ve uzvi dediğimiz iki manzara halinde ele alınması gerekir (2). *Psychosomatique* (3) görüşün eskiden Spinoza tarafından farklı olarak ifade edilmiş olan fikri tecrübi sahaya naklettiği görölüyor. Fakat bu yeni araştırma ve metodun problemi ne dereceye kadar açıkladığı henüz kestirilemez. Bütün bu araştırmaların, ilim sahasındaki müsbet ve pratik faydalarından başka, burada bizi ilgilendiren ciheti bilhassa sırf fizyolojik açıklamanın psikoloji alanındaki başarısızlığını göstermesidir.

Buna rağmen laboratuvar psikolojisi "şuur" faraziyesinden vazgeçerek ruhi hadiseleri açıklama yolunda isrardan geri kalmadı. Amerika'da Watson bu eski metotları bir yana bırakarak ruhi hayatı çevre uyarımları ile uzviyetin cevapları arasındaki münasebetten çıkarmaya çalıştı. Ona göre bu uyarım - Cevap mekanizmasından doğan davranışlar (*behavior*) gittikçe kompleksleşerek hayvan ve çocuktan olgun ve tekâmüllü insana doğru gelişen ruhi hayatı doğurur. Bu yeni psikoloji eski laboratuvar mekteplerine karşı ileri sürüldü. O tenkitlerden kendini şu suretle koruduğuna kanidir: ruhi hayat fizik veya fizyolojik hayatın mahsulü değildir. Onun kendine mahsus (*sui-générés*) bir alanı vardır: Bu da onun davranışlar, vaziyet alışlar (tavırlar) dediğimiz biyolojik âlemden ayrı mahiyetinden ileri gelir. Bir insanın (yaşlı, çocuk veya iptidai olsun) ve hayvanın yakın çevre ile münasebetinden (canlı, cansız, şuurlu çevre) aldığı tavırları artık eski ekollerde olduğu gibi fizik veya biyolojik âlemin eşdeğer kanunlariyle ifadeye ne lüzum ne de imkân vardır. Çünkü bunlar uzviyetin çevreye cevabı halinde yolu üzerinde çıkan yeni hadiselerdir. Bununla beraber bu yeni psikoloji (*behaviorism*) açıklamalarında yine de tam manası ile ilimci hatta maddeci olmak iddiasındadır. Çünkü cevaplar halinde göz önüne alınan ruhi hadiselerde ben veya kişi gibi hiç bir manevi cevher birliğinden hareket edilmemektedir. Behaviorism

(1) Buna yapı, bünye diyoruz. Fakat sırf biyolojik, maddi anlamları ile karıştırılmaması için kelimeyi aynen kullanıyoruz.

(2) Goldstein, *La structure de l'organisme*

(3) E. Weiss et S. English, *Médecine Psychosomatique*, 1952



duyulardan değil reflekslerden ve hareketten başlar, ve ruhî hayatta fiilî hadiseleri temel olarak alır. Ancak bütün cevaplar mutlaka uyarımlara bağlıdır. Tıpkı duyularla uyarımlar arasında münasebet arayan psiko-fizik gibi bu görüş te ruhî hayatı fizik veya sosyal çevrenin tâbii (*fonction*) olarak mekanik hadiselerle indirmektedir. Mekanik ilminde her tepki nasıl bir etkinin eseri ise, bu görüşte her ruhî cevap bir çevre uyarımının eseridir. Bu dar anlayış, sonunda, tıpkı psiko-fizik gibi behaviorism'in başarısızlığına sebep oldu. Yüksek ruhî hadiselerle doğru çıktıkça açıklamaya imkânları zayıfladı. Psiko-fizikçiler nasıl duyumlar derecesine saplanıp kaldılarsa bu yeni cereyan da refleks derecesine saplanıp kaldı.

Nitekim Bechterev ve Pavlov reflekslere ait yaptıkları lâvratuvar tecrübeleri ile bunu bir klinik psikolojisi haline koydular. Pavlov "şartlı refleks" adını verdiği hususi bir refleks nevini köpeklerde tecrübe etti. Köpeğe et verilirken aynı zamanda çingırak çalınıyor, veya elektrik açılıyor. Köpek eti gördüğü zaman ağzı sulanıyor, (tükrük guddesi tepki yapıyor): Bu adı bir refleksdir; onunla beraber cereyan eden hadiseler (çingırak sesi, elektrik ışığı) bu refleksin şartlarıdır. Daha sonra bu şartlardan herhangi birinin tekrar edilmesi aynı refleksin doğması için yetiyordu. Bu da gösterdi ki köpek, refleks bir şartlar mecmuu içinde yapmakta ve şartlardan her hangi biri aynı refleks doğurabilmektedir. Biz buna klâsik psikoloji tabiriyle "hatırlama" veya ruhî refleks diyoruz. Eskiden adı refleksden hatırlama veya ruhî refleks denen hadiseye atlamak imkânsızdı. Pavlov'a göre hayvan ve insan psikolojilerinin aşağı derecede ruhî hadiselerle yüksek ruhî hadiseleri birbirinden ayıran m a h i y e t f a r k ı buradan geliyordu. Fakat eğer "şartlı refleks" çağrışımı, ruhî refleksleri açıklayabilirse, artık böyle bir duvara lüzum kalmıyacaktır. Görülüyor ki Pavlov'un *reflexologie*'si, *behaviorisme*'i daha ileri götürmekte ve tamamen tecrübî şekle sokmaktadır. Fakat acaba köpeklerde yapılan bu tecrübelerden yüksek ruhî hadiselerle geçildiği tecrübelerle gösterilmiş midir? Bu her şeyden önce "şartlı refleks" ile "hayal" hadiselerinin ayrılığını isbata bağlıdır. Eski psikoloji gibi bu günkü tecrübî psikoloji de bunda tamamen aciz olduğunu göstermektedir. Bizde "ruhî refleks" dediğimiz hadisenin görünüşte sebebi refleks değil hayaldir. Çünkü biz tatlı bir şeyin hayalini hatırlayınca ağızımız sulanır. Halbuki şartlı refleksde mesele aksinedir. Bundan başka bütün araştırmalar köpeğin iki şarta bağlı refleksinden yukarı çıkamadı. Halbuki hedef son derece kompleks bir içtimai çevredeki sayısız şartlar tarafından tayin edilen reflekslerle insana ait bütün çağrışımları, hayal-hatıraları açıklamakdı. Ayrıca şartların sayısı da mühim değildi. Farzedelim ki çok kompleks bir şartlar mec-



muu içindeki refleksi aynı metotla tetkik ettik; ve bu şartlardan bir veya birkaçının tekrarı ile aynı refleksi doğurttuk. Bununla ne anlaşılacaktır? Şartlar mecmuu ile tekrar eden refleks arasında münasebet olduğu. Fakat unutuluyor ki ikisi arasına yeni bir hadise karışmaktadır. Bu da "hayal" dir. Hayal mahiyette ne şartlar kompleksine, ne reflekse benzemektedir. Her ikisine de ircaı mümkün değildir ve asıl ruhî âlem de buradan başlamaktadır. Hayali kendisi ile beraber cereyan eden yandaşlarına (*colloïdaires*) irca etmek onu ortadan kaldıramaz, böyle bir hareket hayatı yandaşları olan fizikoşimik hadiselerle ircadan farksızdır. Hayalin "bilinmeyen" bir zamanda ve "bilinmeyen" sebeblerle bu şartlar üzerinde meydana çıkmış üstün bir tabiat hadisesi olduğunu söyliyerek cevap vermek istenirse, mesele artık tabiat ilimlerinin klâsik alanı dışına çıkmış olacaktır. Burada bu "bilinmeyen" zaman ve sebeblerin "günün birinde" bulunacağına inanmak ve bunu beklemekle bilinmeyen bu amillerin bilinemez ve akılla kavranamaz bir uçurum olduğunu (*hiatus irrationalis*) söylemek arasında karar vermek ilim adamından ziyade filozofa düşen bir iş olarak görünüyor. İlim tarihi, ilmin bu günkü verileri, felsefî düşünce- nin gelişme tarzı bu meselede bütün varlık derecelerini ve aralarındaki münasebetleri akılla açıklama yolundaki temennilerin başarısızlığa mahkûm olduğunu göstermektedir. Hasılı varlığın daha aşağı dereceleriyle uğraşan ilimlerde olduğu gibi insanla ve onun ruhî dediğimiz faaliyeti ile uğraşan ilim de hayvanla insan arasındaki divarı kaldırmak imkânından uzak bulunmaktadır.

Basite irca'cı veya tabiatçı (*naturaliste*) dediğimiz görüş -bütün bunlara rağmen- mukavemetten vazgeçmiyor. *Reflexologie* ve *Behaviorisme* kendi başarısızlığının metod yetmezliğinden ileri geldiğini söyliyerek, bazı düzeltmeler yapmaya çalışıyor: "ruhî hayatı mekanik kanunlarına irca etmek (veya tabiatta umumî bir mekanizmin hüküm sürdüğünü farzetmek) doğru değildir. Tabiatta daima karşılıklı tesirler, çatışmalar, terkip- ler, sürekli bir ilerleme şeklinde olmıyan (adeta inkilâplar sığramalar man- zarası gösteren) yükselmeler ve değişmeler vardır." Bu görüşün umumi- yetle Hegel ve Marx'tan mülhem olduğunu söylemeğe lüzum yoktur. Eğer hakikatta tabiat bu tarzda değişmelere sahne oluyorsa ruhî hayatın aşağı derecesinden yukarı derecelerine çıkışı da aynı tarzda açıklanmalıdır. Bu yeni metodu benimsiyenler buna *Behaviorisme dynamique* diyorlar: onlara göre idrâk, içtimâî norm'lar, benliğin ve iradenin teşekkülü bu karşılıklı tesir şemasıyla açıklanabilir. Bu metotla Kurt Lewin ve talebeleri çalış- tılar (1). Murphy kısmen bu istikamete girdi. Talebelerinden M. Sherif,

(1) Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science*, 1948.

önce yalnız, sonra Cantril'le birlikte bazı araştırmalar yaptı (1). Fakat bu araştırmaların bir kısmında diyalektik materyalizm peşin faraziye olarak kabul edildiği için neticelerin objektifliğine hükmetmek hayli güçtür. Yeni araştırmaların son senelerde itibar kazanmasının sebebi mekanik Behaviorism'e karşı ileri sürülen tenkidlerden kendini korumasından fazla olarak türlü istikâmetlerdeki psikolojik görüş ve metodları (meselâ Gestalt psikolojisi, psikanaliz, anlayıcı psikoloji v.s.) aynı açıklama içinde birleştirmeye çalışmasından ileri geliyor (2). Fakat dinamik Behaviorisme, hatta daha geniş Social Behaviorism şeklinde dahi esas postüla'sı olan ruhî hayatı "Davranış" hareket denilen basit olaylara irca etmeden vaz geçemez. Yani, ruhî hayatta, biyolojik hayattan farklı olan şuuru, benliği, kişiliği kabul edemez. Tam tersine bunları basitler yardımıyla açıklanması istenen neticeler olarak görür. Bu yeni metoda göre h a y a l olayı, hangi tarzda olursa olsun, ilk elemanlara irca edilmiş değildir. Bununla beraber "Şuursuz" psikoloji görüşünün yeni bir hamlesi olduğu için bütün açıklamalarında ondan vaz geçmeğe de mecburdur. Uzviyeti çevre karşısında yalnızca a l l e c i veya pasif saymakla a k t i f saymak arasında metod bakımından fark olsa da ruhî hayatın anlaşılması bakımından fark yoktur. Her şeyden önce insanı hayvandan ayıran bariz vasıflar üzerinde durulmamakta, insanın zamanî bir oluş, tarihi ve hafızavî bir varlık olduğu, insanın kendini objektifleştirdiği ve hayvanda bu güçlerin asla bulunmadığı görülmemektedir. (Bu noktalar bilhassa Max Scheler tarafından gösterilmiştir).

##### 5. İNSANCI PSİKOLOJİ (Açıklama ve Anlama)

Hasılı natüralist psikoloji, her başarısızlığında karşısına daima insancı (*humaniste*) psikolojinin çıktığını görmektedir. Bu gün hayvanla insan arasındaki mahiyet farkı üzerinde ısrarla duran görüşe felsefî antropoloji deniyor. Bu yoldaki çalışmalar Darwin'denberi postüla gibi kabul edilen fikirlerin sarsılmasıyla başladı. Van Bolk ilk defa insanın, maymun tekâmülünden çıkan bir varlık değil, ayrı bir tekâmül dalı (*hominidé*) olduğu fikrinden hareket etti. İnsanın ana karnındaki teşekkülü yarım kalmış olarak doğmakta ve phœtus ancak doğduktan sonra uzun bir devre içinde tamalanmaktadır. İnsanın uzviyetçe maymundan daha üstün değil, hatta y e t m e z bir varlık oluşu y e t i ş m e ve büyüme çağında kendini tamamlamak için büsbütün farklı bir hayat tarzı

- 
- (1) Sherif, Psychology of Social Norms; Cantril and Sherif, Ego Involvement;  
(2) Murphy, Introduction to Social Psychology

geçirmesine ve böylece terbiyenin, içtimai çevrenin, içtimaileşmenin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu açıklamanın ne derecede tatmin edici olduğunu burada araştırarak değiliz. Yalnız bizim için mühim olan nokta yeni antropoloğlarda artık maymundan üreme faraziyesinin zayıflamış ve hatta birçoklarında tamamen kaybolmuş olmasıdır. Bu gün bizat naturalistler dahi insanı maymundan ayrı bir nevi, ayrı bir tekâmül olarak görmede birleşiyorlar.

Öte yandan insana ait olayları mahiyet olarak tetkik eden *phénoménologie* (daha önce gördüğümüz gibi) psikolojide başarılı neticeler verdi. Kısımten filozoflar (Sartre, Jaspers, Gabriel Marcel, v.s.) tarafından yapılan bu araştırmalar, kısmen de asıl psikologların elinde ilerlemektedir' (Brentano, v.s.). Bu tarzda idrâk, dikkat, hafıza, heyecan v.s. olayları, hatta asıl benlik, şuur, kişilik tetkik edilmektedir. İnsancı psikoloji ile natüralist psikoloji arasındaki sınır üzerinde doğmuş bazı cereyanlar da vardır: bunlar -tefsir tarzına göre- bazen biri bazen öteki hesabına çalışmaktadır. Bu cereyanlardan bilhassa ikisi üzerinde durmalıyız ki bunlar da Gestalt psikolojisi ile "Derinlik psikolojisi" dir. Gestalt fikri ilk defa Ehrenfels tarafından musiki melodilerinde ileri sürüldü, (1890). Ona göre bir melodi kendini teşkil eden ses tonları toplamından daima fazla bir sey, bir şekil, bir strüktür'dür. Çünkü aynı tonlar toplumundan tamamen farklı türlü türlü melodi şekilleri meydana gelebilir. Sonradan bu görüş bütün psikolojiye yayıldı. Wertheimer, bunu hareket idarkine tatbik etti. Filimde gördüğümüz hareket sabit figürlerin yanyana gelmesinden hasıl olan bir hareket görünüşü (*Schein-bewegung*) dür. Halbuki asıl hareket sabit lâhızaların yanyana gelmesiyle elde edilemez: sürekli bir bütün, bir Gestalt'tır. Bu fikir önce Bergson tarafından da hazırlanmış bulunuyordu. Şekilcilere göre idrak duyumların toplamı değil, onların üstünde bir stürktür'dür. Aynı metod daha sonra hislere, kararlara, iradeye de tatbik edildi. Fakat burada tecrübe alanını aşan bir mesele meydana çıktı. Acaba insan fizik âlemde mevcut şekilleri mi kavlıyor, yoksa fizik dünyaya bu "Şekil"leri kendisi mi empoze ediyor? Fizik alanında da Gestalt'lar olduğunu ileri sürenler (billurlaşmalar, uzvi kimya bütünleri, atomun bünyesi v.s.) ruhi olayı onun bir neticesi gibi gördüler. "Şekil"lerin insan ruhu tarafından eşyaya verildiğini kabul edenler Kant'ın *a priori*'lerine benzer bir görüşle psikolojik olayları açıklamaya kalktılar. Tecrübeler fizik ve biyolojik Gestalt'lar üstünde ayrıca psikolojik Gestalt'lar olduğunu gösterdiği için, bu münakaşaların bir hâl şekli bulması mümkündür. İkinci bir güçlük insan psikolojisinde başlayıp sonradan hayvan psikolojisine yayılmış olmasından ileri geliyor. (Meselâ Köhler "Yüksek Maymunların Zekâsı" adlı

eserinde Tenerife de maymunlara ve tavuklara ait yaptığı şekil tecrübelerini anlatmaktadır). Köhler yolundaki çalışmalar şekil psikolojisinin Behaviorisme'le ve maddeci açıklamalarla birleşmesine sebep oldu. Diyalektik materyalizm yolundan psikoloji yapmak isteyenlerin Gestalt'çılarla uzlaşması bu sayede mümkün oldu. Fakat unutmamalıdır ki bu nihayet, çok geniş olan Gestalt'çı tefsirlerin yalnız birisine ve sınırlı bir kısmına dayanmaktadır. Acaba hakikaten tavuk ve maymunlar üzerinde yapılan "Bünye" tecrübeleri ile insan psikolojisindeki "Bütün"leri, rabita ve münasebetleri kavrayış aynı mahiyette midir? Burada da -başka alanlarda olduğu gibi- karşımıza aynı güçlükler çıkmaktadır: İnsan eşyayı yaşamış bir zaman oluşu içinde kavıyor: hayvanda bunun bulunduğu dair elimizde hiçbir delil yoktur. Tam tersine hayvan hafızası mekanik ve zamansız hafıza olarak görünüyor (fil ve develerin kinine ait misâllerde görüldüğü gibi). İnsan kendini ve dış dünyayı ayırdığı gibi, kendi ruhi hayatını da dış dünya haline koyabiliyor, yani objeleştirebiliyor. Descartes'in *c o g i t o e r g o s u m* (=düşünüyorum o halde varım) demesi bu objeleştirmenin en bariz misalidir. Kendi benliğimize bir obje gibi bakmakla kalmıyor, bütün değerlendirmelerimizi (yani, duygularımızla hüküm verdiğimiz şeyleri) kendi dışımızda objeleştiriyoruz. Bu olaylar insana mahsustur. Hayvan psikolojisinde bunların benzerlerini bulmağa imkân olmadığı gibi ondan yükselerek insan psikolojisine geçmek de kabil değildir. Hasılı Gestalt psikolojisi esasında tamamen insancı ve mahiyetçe hayvan psikolojisinden farklı bir metod içinde kurulmuştur. Köhler ve arkadaşlarının benzetme yollarından faydalanarak bu cereyanı tabiatçı psikoloji lehine kullanmak imkânsızdır. Bu alanda karşılaştırma metodu en iyi neticeleri vermektedir. Bu sayede basitçi ve irca'cı bir görüşe saplanmadan hayvanla insanı, normale patolojiki, insan yavrusu ile hayvan yavrusunu en müsait şartlar altında mukayese etmek ve ruhi gelişme bakımından aralarındaki derin farkları meydana çıkarmak suretiyle, yanlış tefsirlerden korunmak mümkün olmaktadır. Meselâ Kellog ailesi maymun yavrusuyla insan yavrusunu (çevre şartlarından tecrid ederek) bir yaşına kadar beraber büyütmüşler ve ilk ayları her ikisinin aynı şartlı refleks derecesinde bulunmasına mukabil altı aylıktan sonra insan yavrusunun ötekini nisbet-sizce aşan bir ruhi gelişme gösterdiğini tesbit etmişlerdir.

İnsancı psikolojinin (1) ikinci yolu derinlik psikolojisi de denen Psycho-analyse cereyanıdır. Freud tarafından prensipleri ortaya konan ve sonradan A. Adler, Jung, Riwiers, Otto Rank v.s. taraflarından gelişt-

---

(1) Agache'ın *L'unité de la psychologie* adlı kitabı bu cereyanların tenkit ve münakaşasını yapmaktadır.

rilen bu cereyan ruhî hayatın yüzünde kalmıyarak “Şuur Altı”, “Şuur Dışı” denen derinliklerine nüfuz etmeğe çalışmaktadır. Bu cereyana göre klâsik psikolojinin tetkik ettiği olaylar ruhî hayatımızın yalnızca yüzünden ibarettir. Bunlar bir denizin derinliğine nazaran yüzündeki dalgalar kadar az yer almaktadır. Freud ruhî hayatın bu “şuur altı” derinliğine nüfuz için eski metotlardan farklı psychanalyse dediği bir nevi’ çözümleme ve tefsir metodunu kullanmaktadır. Şuur altı hayatımız maske altındadır ve ilk bakışta kendini daima gizlemektedir. Fakat Aristo’nun vaktiyle Catharsis dediği bir “ruhî boşaltma” metodu ile suje’yi dolambaçlı yoldan sorguya çekmek, şuur altını meydana çıkarmak kabildir. Freud’e göre şuur altının en mühim vasfı bir kompleks, yani temayüller yumağı veya düğümü teşkil etmesidir. Bu kör düğümün ip ucunu bulmak ve düğümü göznek ruh hekimine düşer. Bundan dolayı bu metod her şeyden önce bir ruhî tedavi san’atı olarak başladı. Ruh hekimliği (*Psychiatrie*) alanında eski görüşlerin hücumuna uğradı. Ba’zı başarılı tecrübeleriyle ciddi ilim muhitlerinde tutundu. Fakat Freud’ün araştırması iki bakımdan çıkmaza girmeğe mahkûm idi: 1) Freud, şuur altını meydana getirdiğini söylediği kompleksleri çözebilmek için, onların ilk faktörlerine inmiye çalıştı; ve bunları tamamen biyolojik hayatta aradı. Kompleksi doğuran başlıca âminin iki zıd içgüdü (cinsiyet iç güdüsüyle korunma içgüdüğü) arasındaki çatışma olduğunu iddia etti. Eğer böyle ise “Şuur Altı” âlem esasında biyolojiye irca’ edilmiş oluyordu. Bu da yeni bir tarzda eski naturalist görüşün dirilmesinden başka bir şey değildi. Hâlbuki aynı içgüdüler (az çok farkla) bütün hayvanlarda mevcuttur. Fakat onlardan hiç birinde insanda görüldüğümüz “Şuur Altı” kompleksler doğmamaktadır. Ba’zı tabiiyatçıların hayvanlarda sun’î n e v r o s e meydana getirmelerini bu tefsir tarzı ile karıştırmamalıdır. Çünkü bu tecrübeler sırf neurologie’ye aittirler. O hâlde kompleksi doğuran çatışmalarda faktörlerin derece ve mahiyetçe farklı olması lâzımgelir. Bu ancak ruhî ve uzvî, içtimâî ve uzvî, başka deyimle, insanî ve uzvî iki varlık derecesi arasındaki çatışma ile açıklanabilir. Nitekim Jung, üstadının metodunu bu istikamette değiştirdi. Çatışmanın üst benlik (*super-ego*) ile benlik ve temayüller arasında olduğunu gösterdi. Ayrıca Freud de son kitaplarında kendi fikirlerinde ba’zı doğrultmalar yapmağa mecbur oldu (1). Biz aynı buhranı sosyolojik ve biyolojik iki varlık seviyesi arasındaki çatışma ile açıklamaya çalıştık ve ruhî hayatın gelişmesinin bu suretle yapılabileceğini iddia ettik (2). 2) Ayrıca Freud, ruh hekimliği alanında ba’zı başarılar gösteren metodunu

(1) S. Freud, *Nouveaux Leçons de Psychanalyse Abrégé de Pschanalyse*, trad. Anne Berman, P. U. F. Paris, 1955.

(2) H. Z. Ülken, *Cemiyet ve Marazî Şuur*, 1931.



acele ta'mim yolu ile insan ilimlerinin bir çok alanlarına yaymağa kalktı: "Totem ve Tábu" adlı kitabında bütün dinî hayatın ve ı'tikadların doğuşunda, "Kollektif psikoloji ve benlik tahlili" nde muhtelif cemaatlar ve zümrelerin teşekkülünü (kilise, ordu, aile v.s.) aynı tarzda kolayca açıklamak istedi. Halbuki ruhî hayatımızın iç yapısını biyolojik kanunlara indirmek kabil olmadığı gibi, bu dar biyolojik açıklama yardımıyla cemi-yeti, içtimâî değerler ve norm'ları açıklamak hiç kabil değildir. Freud'ün burada kullandığı deliller gayet basit ba'zı analogiler (benzetmeler) ve son derecede zayıf, temelsiz faraziyelerdir. Meselâ dinlerdeki h a r a m ve m u k a d d e s l i k fikrini açıklamak için cinsiyet temayülünün baskıya konmasından ibaret ruhî komplekse baş vuruyor. Halbuki ba'zı etnolog ve kültür antropolog'ları (meselâ Malinowsky, Riwers v.s.) gösterdiler ki ruhî kompleks kültür çevreleri arasında değişmektedir. Avrupa medeniyetinin patriyarkal ailesine mahsus olan Oedipus Complexus Polinezya'daki mat-rimonyâl aile bünyesinde mevcut değildir. Orada bizim kompleksimize benzemiyen büsbütün başka bir ruhî hayatla karşılaşırız: rü'yaları rü'ya tefsirleri, kompleksi meydana getiren esas âmiller tamamen ayrıdır. O hâlde biyolojik temayüller temeli ile içtimâî hayatı, değerler ve norm'ları açıklamaya kalkmamalıdır. Tam tersine, türlü içtimâî bünyeler, değer, norm sistemlerine göre değişen ruhî kompleksler olduğunu görmelidir.

İşte Freud'ün içinde bulunduğu bu iki çıkmaz onu kendi metod ve sis-teminde doğrultmalar yapmağa mecbur etti. Bu gün karşımızda yekpa-re ve sistematik bir derinlik psikolojisi ve bir Freudisme yoktur. Aynı metodun türlü tefsir şekilleri vardır. Jung, üstadını çok aştığı gibi bizzat Freud de sonradan değişmiştir. O hâlde geniş okuyucu kitlesinin tanıdığı ve bir çok acele ve yanlış tefsirlerle dolu olan Freudisme (veya *pansexu-alisme*) yerine, düzeltilmiş, insan ilimleri arasında yer almış ve "Anlayıcı" metotla tamamlanmış bir derinlik psikolojisinden bahsedilebilir ve bu mâ-nadaki derinlik psikolojinin artık ne Behaviorisme, ne Reflexologie, ne de diğer natüralist psikoloji cereyanları ile alâkası yoktur.

Açıklama ve anlayış metotları arasındaki zıtlık bu suretle kaybolur. Bir insan ilmi olan psikolojinin bir yandan insana mahsus bütün vasıfları anlayışla tefsir etmesi, bir yandan da kendinden önceki varlık dereceleriyle münasebeti (yani tabii şartlar) bakımından açıklaması mümkündür. Bu tarzla sınırlandırılan metodolojik bir görüşle eski naturalist psikoloji cere-yanlarından da faydalanabiliriz. Artık ne psikoloji, ne psikofizyoloji, ne behaviorism inhisarcı açıklama yolları değildirler. Fakat insanı kuşatan şartların mecmuunun her birini ayrı ayrı bakımdan ele alan yardımcı gö-rüşlerdir.



## 6. BUGÜNKÜ PSİKOLOJİNİN BAŞLICA YOLLARI

Bu tarzda bir psikoloji içinde eski araştırma yollarından bir çoğundan faydalanmak mümkündür:

A — Genetik, psikolojiye yardımcılık edebilir. Çocuğun gelişmesine ait olan Ontogenèse ve örfün veya kültürün gelişmesine ait olan Philogenèse birbirini tamamlar. Her iki genetik görüşün birbiriyle karşılaştırılması "iptidai" nin ruhu ile, çocuk ruhu arasında ne dereceye kadar münasebet kurulabileceğini gösterir. Eskiden Ernst Haeckel'in biyolojide kullandığı bu çift metod psikolojiye Wundt tarafından nakledilmiş "küçük tekâmül" ile "büyük tekâmül" veya örfün tekâmülü arasında acele benzetmeler yapılmıştı. Bu yüzden Tylor ve Frazer gibi etnolog sosyologların düştükleri hataların düzeltilmesi yakın zamanlarda kabil olabildi; J. Piaget bu iki metodu daha ihtiyatlı olarak kullanıyor ve benzeyişlerin olduğu veya olmadığı yerleri görmeğe çalışıyor, bununla beraber bu karşılaştırma bir çok ihtiyatlı çalışmalar beklemektedir. Meselâ Piaget'de dahi iptidailerde animisme ile çocuklarda animism dediği "ruhî devre" arasındaki benzerlikte zoraki bazı cihetlerin olduğu hissediliyor. Çift metodun kullanılması ilerde bir çok farkları meydana çıkarmak için işe yarayacaktır.

B — Klinik çalışmaları Psychotechnie çalışmalarıyla tamamlanabilir. Vakıa bu iki tecrübî araştırma yolu arasında esaslı bazı farklar vardır:

a — Birincisi sujeyi üzerine tesir yapacak tarzda ele aldığı halde, ikincisi testlerle onu serbest bırakır.

b — Birincisi ideal mahiyette kalitatif tiplere baş vurduğu, vakayı umumî münasebetlere irca ettiği halde, ikincisi bir ölçü iskalasına baş vurmak suretiyle adedî tecrübeler elde eder.

c — Test kesif klinik müşahedelerin toplamını temsil eder. Hasılı iki metod bir çok bakımlardan birbirine zıt görünür. Fakat biri mücerrede, biri müşahhasa doğru giden iki yol tecrübe üzerinde birbirini tamamlarlar. Yalnız klinik metodunu kullandıkça münferitte, yalnız Test metodunu kullandıkça umumîde kalmak tehlikesi kaybolur. Ruhî hayatın çeşitlilik içinde birlik gösteren en mühim karakterini bu suretle çifte manzarası ile kavramak mümkün olur.

d — Amerika'da psikologlardan çoğunun "kürsü psikolojisi" denilen nazari tetkikler karşısında son derecede menfi bir tavırları vardır. Onlara göre bu tarzda eserler kifayetsiz ihtisas bilgisinden ileri gelen gevezelik ve satihilikten doğmaktadır. Hakikî bir psikoloji yalnızca tecrübeye, muayyen

âletlerin kullanılmasına, ihtisasa dayanacaktır. Tecrübe yolu da gittikçe bölümlere ayrılmaktadır: Çocuk psikolojisi, ergin psikolojisi, yetişkin psikolojisi, kadın psikolojisi, sosyal psikoloji, marazî psikoloji, umumî efkâr psikolojisi. Bunlar yanında endüstri psikolojisi, psychotechnic, farklar psikolojisi, enter psikoloji v.s. gibi bir çok dallar ayrılmıştır. Daha ince bir psikolojide karakteroloji, iptidailer psikolojisi, “teşebbüs” (*entreprise*) psikolojisi, derinlik psikolojisi v.s. nin yer aldığı görünür. Fakat psikolojinin — her biri ayrı ayrı tecrübi olan — bütün dalları arasında münasebet kurabilmek ve onların neticelerini müşterek hedeflere doğru götürmek için hepsine toplu olarak bakabilmek lâzımdır. Bu bakış psikolojik ilimlerin felsefî tahlilden geçirilmesi ile mümkündür. Bu da onların hep birden ya bir tabiat ilmi olarak, yani bioloji veya fizik gibi tetkik edilmeleriyle, yahut onlardan ayrı insana mahsus ilimlerin metódlarına göre ele alınmaları suretiyle olacaktır. Birincisi psikolojik ilimlerin *naturalist* görüşüdür ki, buraya kadar yaptığımız tenkitlerle bu tarzda teşebbüslerin neden başarısızlığa uğradığını gösterdik. İkincisi bu ilimlerin *humaniiste* görüşüdür ki bu kitapta psikolojik ilimlerin böyle bir terkip içine nasıl gireceklerini gösteriyoruz.

Her halde gerek birinci gerek ikinci teşebbüs, psikolojik ilimler tecrübi sahada ne kadar ince bölümlere ayrılırsa ayrılınsınlar, onların daima terkibi bir gözle kavranmaları lâzım geldiğini anlatmaktadır.

Demek oluyor ki Amerikan psikologlarının “kürsü psikolojisi” ne karşı aldıkları menfi davranış boşunadır. Bizzat kendileri de yazdıkları kitapların çoğunda (hele manüellerinde) psikolojik ilimlerin şu veya bu tarzda tertibine çalışmakta ve kaçındıkları kürsü psikolojisi yapmaktadırlar. Bu tarzda terkipler arasında en başarısızın ilmin bugünkü gelişmesine nazaran artık terkedilmesi zarurî olanın *naturalist* terkip olduğunu gösterdik. *Naturalism* istikametindeki çalışmaların biricik faydası varlık derecelerinden her birinin daha üstün bir dereceye şart vazifesini görüşü bakımından hesaba katılmasını unutmamaktır. Bu manada “tabiat” insan için lâzım, fakat kâfi olmayan bir şarttır. İnsan o şartları bilmek üzere kendisiyle onun arasındaki münasebeti inceleyebilir.

# V

## T A B İ A T

### 1. İLK VE ORTA ÇAĞDA TABİATÇILIK

Duyu verileriyle kavranan şeylerin yalnız birbirleriyle kaim olduğunu ve bütün mevcutlardan ibaret olan âlemin kendi kendine yettiğini kabulden ibaret dünya görüşüne *t a b i a t c ı* (*naturaliste*) görüş deriz. Bu görüş bazı zızzaklarına rağmen ilk çağdan beri bir çok düşünürler tarafından müdafaa edilmiştir. “Biz tabiatı yaşıyoruz”, “Tabiatın bir parçasıyız” sözleri bugüne kadar devam etmektedir.

İlk Yunan filozofları gözlerini “Tabiat” a çevirmişlerdi. Fakat onlara tam mânasiyle tabiatçı denemez. Çünkü ilk varlık olarak ateş, su, hava v.s. gibi unsurlardan birini kabul etmekle beraber bunun yaratılmış olduğunu da tasdik ediyorlardı. Onlara göre maddî olan bu âlem aynı zamanda canlı olduğu için, yani madde ve hayatı ayırmadıkları için, onlara *Physiologue*’lar, veya *hylozoiste*’ler (canlı maddeciler) denildiğini biliyoruz (1).

Asıl “Tabiat” çılar duyu verilerinin bize tanıttığı eşya ve varlıklar üstünde başka hiç bir sebep veya kuvvet tanımayanlardır. Herakleitos’un sürekli değişmeden ibaret olan kötümser âlemi bir tabiattır. Çünkü orada “Değişme” bu akıp giden olayların kendisinden ibarettir: onun içindeki prensipidir ve değişen her şey kendi değişme kanununa tâbi’dir.

Demokritos’un sonsuz atomlardan ibaret olan kâinatı da bir “Tabiat” tır. Çünkü onları aşkın bir prensip idare etmez. Kendi kendilerine yeterler. Nitekim Lucrecia’nın *De Rerum Natura* adlı eserinin adı dahi bu görüşün dayandığı esası daha iyi gösteriyor.

“Tabiat boşluktan nefret eder” gibi hükümler ilk çağda tabiatın içinde mündemiç bir gaye - sebep düşüncesinden ileri geliyordu. Aristo fizikinde bu fikir bütün tabii olayları açıklayan *e n t e l e c h i a* gibi bir prensip halini aldı. Aristo’nun dört sebep nazariyesi tabiatın kendi kendisini açık-

(1) Yunanda madde ve hayatı bütün ve tek realite sayan ilk filozofların görüşüne hylozoisme denmektedir.

lıyan sistemini tamamliyordu. : A. Formel sebep ki maddeyi ta'yin ediyordu, B. Gaye şebep ki hareketi ta'yin ediyordu. Biri eşyanın içinde olan, biri eşyaya dışından yüklenen bu iki sebep aynı derecede tabii sayılıyordu. Aristo'nun tabiat dışında Allah'ı kabul etmesi tabiat bütünlüğüne zarar vermiyordu. Çünkü Allah, sebebler zincirinin ilk halkasıdır. Eşyaya ilk hareketi veren (Muharrik-i-evvel) dir. Ondan sonra artık Allah'ın müdahalesine lüzum yoktur. Hadiseler birbirlerinin sebep ve neticesi olmak üzere kendi kendilerini ta'yin ederler. Âlemin açıklanmasında sebebler sistemi dıştan her türlü karışmayı lüzumsuz bırakır. Bunun için Aristo'nun Allah'ı, tıpkı Epikur'un Allah'ı gibi, tabiat işlerine karşı alâkasız bir Allah'tır. Bu felsefeleri olduğu gibi nakledenler İslâm dünyasında "Tabiiyyun" adıyla tanınmaktadır. Ebu Bekr Zekeriyya Râzi, Aristo ve diğer Yunan tabiatçıları gibi tabiatı kendi kendine yeten bir bütün olarak görür. Madde, suret, hayat, ruh ve Allah olarak beş prensip kabul eden Râzi'ye göre Allah, tabiat olaylarına karışmaz; onların yaratıcısı değildir. Çünkü tabiat da Allah gibi başsız ve sonsuzdur. Allah, yalnızca şekil verici ve kimildatıcıdır. Râzi'nin görüşü bâtinî'ler tarafından da benimsenmişti. Onlara göre de âlem başsız ve sonsuzdur. (Şu farkla ki o Allah'tan çıkmıştır ve bunun için Allah'la tabiatın daha sıkı münasebeti vardır).

Eflatun'un *Demiurgos* (Sâni-i-Âlem) den ibaret olan Allah görüşüne, Aristo'nun ilk kimildatıcı (muharrik-i-evvel) olan Allah'ına, Plotinus'un her şeyin kendisinden çıktığı tek varlık olan Allah'ına bakacak olursak Yunan felsefesinde tam tabiatçılığın kaybolduğunu görürüz. Zenon'da Allah organik bir nizam olan tabiatla birleşir. Fakat bütün bunlara rağmen İlk çağ felsefesinde tabiatçılık üstündür. Eflâtun'da duyular üstündeki İdealar âlemi asıl gerçekler olduğu için tabiat gölge-varlık hâline gelmişti. Nitekim Plotinus'da da asıl varlık olan Allah'a nazaran bütün eşya, ruhlar görünüşlerden ibarettir. Hele madde varlığın en aşağı ve alçalmış derecesidir. Böylece tabiatçılığa karşı tam cevabı Eflâtun'dan sonra Plotinus vermiştir denebilir.

Felsefenin hazırladığı bu zemini gök dinleri (1) tamamladı. Hristiyanlık ilâhî ve üstün âlem fikrinin tam örneğidir. İsâ'nın yarı ilâhî yarı beşerî olan şahsiyetinde ilâhî âlemle tabiat âlemi yan yana gelirler. Fakat bunun dışında iki âlem ayrı kalırlar. Her şey sonunda kendi aslına, ilâhî âleme dönecektir. Âlem yaratılmıştır ve mahvolacaktır. Hadiseler sonlu olduğu gibi onların toplamı olan âlem de sonludur. Kendi kendine yeten sonsuz bir ta-

(1) Bununla Vahy eseri olan dinleri, yahudilik, hristiyanlık ve islâmiyeti kasd ediyoruz. Üniversal dinler dediğimiz zaman bunlara boudhisme (budizm), Conficius dini, hatta kısmen manichéisme'i katmak lâzım gelir.

biat yoktur. Dünya, asıl varlığın, yani ma'nevî âlemin gölgesinden, görünüşünden ibarettir. Ölümlü (fânî) olan her şeyle ölümsüz (bâkî) olan her şey arasında kökten bir mahiyet ayrılığı vardır. Bununla beraber Hristiyanlık, birincisinde iyiliğin ikincisinde kötülüğün sembolünü gördüğü bu iki âlem arasında ezeli bir çatışma kabul etmez. Tam tersine, iyilikle kötülüğü karşı karşıya iki ezeli ve zıd prensip olarak koyan manichéisme ve gnosticisme'e hücum eder. Felsefî bakımdan Yeni Eflâtun'culuğa (=Plotinus'a) dayanır. Aristo ve Eflâtun'un Hristiyan şarihleri (Thémistius, Alexandre D'Aphrodisias, Jean le Grammairien) daima Yunan filozoflarını Plotinus göziyle şerh etmişler ve bu felsefedeki tabiatçılık (*naturalisme*) izlerini silmeğe çalışmışlardır. Böyle olmasaydı Yunan felsefesinin semavî dinler tarafından benimsenmesine imkân olamazdı. Çünkü birincisi tabiatı ezeli ve yaratılmamış saydığı hâlde, Hristiyanlık, İslâmiyet âlemin fânî olduğu, başı ve sonu bulunduğu, kendi kendine yeter bir varlık olmadığı esassından hareket etmektedirler. Farabî, İbn Sîna gibi meşşâî filozofları Yeni Eflâtun'cu tefsirler yardımıyla Allah ve âlem münasebeti sorusunu açıklamada devam ettiler. Her ikisine göre de âlem kendi kendine yetmez; Allah yalnız sebebler zincirinin ilk halkası değil, aynı zamanda âlemi kuşatan varlıktır ve yaratıcıdır. Fakat filozoflar bu meselede Aristo'nun naturalizmi ile İslâmiyetin aşkın varlık (*Etre Transcendant*) görüşü arasında uzlaştırma yolları aradılar. Allah hem şekil vericidir (*vâhib-üs-suver*) hem de âlemlerin kendisinden sudur ettiği ilk varlık, feyz ve tecellî kaynağıdır. Bunun için onlar Yeni Eflâtun'culuk görüşü yardımıyla felsefeyi tasavvufî bir din görüşüne yaklaştırdılar. Nitekim İslâm mutasavvıfları (Vucudiyyun) her şeyin Allah'tan çıktığını ve ona döneceğini (Kavs'ı nüzûl ve urûc) söylerler. Tek ve hakikî varlık yalnız Allah'tır. Eşya ve hadiseler onun sıfatlarının mazharları (tecellî'leri) dir. Bu fikir sarîh olarak Hakîm Tirmizî, Harraz, Hallac ve en sistemli olarak da Muhyiddin ibn-el-Arabî tarafından ifade edilmiştir. Filozoflar esasta ilim felsefesinden, mantıktan ve Aristo'nun tabiatçılığından ayrılmadıkları için oradan ilâhiyata geçtikleri zaman Aristo'nun Yeni Eflâtun'cu şerhlerinden faydalanmak suretiyle tasavvufa meyletmişlerdir. Fakat hiçbir zaman tasavvufu bütün olarak kabul etmemişlerdir. Filozoflarda tasavvufî görüş adeta felsefelerinin son sözü, din felsefesinin son çözüm şeklidir. Meselâ İbn Sîna "*El-İşârât ve't-Tenbihât*" adlı kitabının son faslı olan "*Makamat'ul-Ârifin*" de tasavvufî görüşle sözü bitiriyor. Mutasavvıflar için başlangıç olan fikirler onun sisteminde âlemler ve varlık derecelerinin açıklanmasından sonra varılan son söz oluyor. İbn Sîna'nın, zamanı mutasavvıflarından Ebu Said Ebu'l-Hayr'a yazdığı mektuplarda tasavvufu büyük bir hayranlıkla karşıladığını fakat

hakikat araştırması ve ilim felsefesi olarak yeter bulmadığını gösteriyor (1).

Tabiat görüşünde sistemci mutasavvıflarla tasavvufa meyleden filozoflar arasında meseleye yeni çözüm şekli teklif eden Gazalî'dir. Gazalî'ye göre insanda iki göz vardır: biri dışa çevrilmiş olan akıl gözüdür. Bununla biz eşyayı, olayları tetkik eder ve aklı bilgileri elde ederiz. İkincisi içe çevrilmiştir ki bu da kalb gözüdür. Onunla biz aklın kavrayamadığı hakikatları, ilâhî varlığı idrâk ederiz. Bu suretle din ilimlerini elde ederiz. Tabiata çevrilmiş olan akıl ilimleri ile ilâhî varlığa çevrilmiş olan din ilimleri mahiyet ve metod bakımından birbirinden ayırdırılar. Biri ötekine mani' olamaz. Ne tabiat yolu ile ve ona mahsus düşünce âletlerini kullanarak ilâhî âleme yükselmek mümkündür (ki filozoflar buna teşebbüs ettikleri için boşuna uğraşmışlar ve hiç bir şey elde edememişlerdir. O bu suretle Farabî, İbn Sina ve mensuplarını kastediyor), ne de ilâhî âlem yolu ile ve ona mahsus olan kalb gözü ile açıklamak kabildir. (Nitekim bir kısım müfrit sistemci vücudiyyûn meselâ Muhyî'd-Din böyle yapmışlardır). Gazalî'nin akıl ile keşf ve kalb yollarını kesin olarak ayıran bu görüşü İslâm dünyasında tabiatçı felsefe ve ilmin olduğu kadar sırf *spiritualiste* olan ilâhî felsefenin ve dinin de gelişmesine imkân verdi. Fakat onun yeter derecede anlaşılması gerek medresenin gerek tekkenin kendisinden tamamen faydalanmasına mani' oldu. Medrese, meşşai filozoflara dayanan sonraki kelâmcılara (Fahri'd-Din Râzî v.s.), tekke de vücudiyyûn yoluna saplanarak uzlaşma ve anlaşma imkânını kaybettiler. Her iki görüşün de tek taraflılığı, verimsizliği, mendresenin skolastike, tekkenin bâtil inançlara saplanmasına ve aklı bilgiyle bağlarını kaybetmesine, bu yüzden her ikisinin de 16 ıncı yüz yıldan sonra kısırlaşmasına sebep oldu.

## 2. YENİ ÇAĞDA TABİATÇILIK

*Renaissance*'dan sonra felsefe ve ilimde müvazi bir canlanma görüyoruz. Tabiat ilimleri kısa zamanda dev adımlarıyla ilerledi, mekanik esasları kuruldu; astronomi ilmi şeklini aldı; sukut kanunları, yıldızları idare eden ilk kanunlar bulundu; hidrolik ve optik gelişmeğe başladı. Asıl mühim olan Yunanlılardaki hatalı bir tabiat (yani temayül ve gayelerle açıklanan ve gerçeğe uymıyan bir tabiat) görüşü yerine tabiat hadiselerinin içinde bulundukları mekân, zaman, sür'at v.s. şartlarına göre tâbi' oldukları sabit münasebetlerini kavrama yoluna gidildi. Bu yol, modern ilim zihniyetinin başlangıcı idi. Bununla beraber aynı *Renaissance* felsefesi İlk çağın (Aris-

(1) H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, 1956 — Ayrıca Müellifin İbn Sina Risaleleri adlı eserine bakınız, 2 cilt, 1953.



to, Epikür veya Herakleitos'tan kalan) sakat *naturalisme*'nden kurtulmuş bulunuyordu. Bu çağ filozofları varlığın zıt ve tamamlayıcı *dyadique* vasfını fark etmişlerdi. Nicolas de Cusa "*De Docte Ignorantia*" adlı (1) eserinde varlığın her derecesinde hâkim olan zıt vasıfların uzlaşmasını anlatıyordu. Giordano Bruno "*Sebeş, Prensip ve Birlik*" adlı (2) eserile tamamlıyordu. Bruno'ya göre bu sonlu âlemle sonsuz varlık arasındaki münasebet tezatların en büyüğüdür.

Descartes ve onu takibeden *cartésien* felsefe tabiatın Allah problemine bağlanmadıkça açıklanamıyacağını gösterdi. Modern felsefenin kurucusu tabiat meselesini ancak metafizik meselesinin hususî bir hâli olarak koyuyordu. Fakat bu artık Aristo'da olduğu gibi mekanik bir kıpırdatıcı olan Allah'ın ilk hareketi verdiği âlem değil, fakat sürekli bir yaradılış hâlinde Allah'ın iradesinin âlem üzerine te'siri idi (3). Leibniz, ruhla beden, veya madde âlemi ile mâ'nâ âleminin münasebetini Allah'ın ezeliyette kurmuş olduğu iki çalar saata benzetiyordu. Onlar arasında o tarzda ezeli bir âhenk kurulmuştur ki ne zaman biri çalacak olsa öteki onun ne sebebi ne neticesi olmaksızın çalabilsin (4). Psikolojide bahsettiğimiz muvazilik faraziyesinin bu tefsir şekli metafizik bir prensip olarak tabiatla insan, ruhla beden, madde ile mâ'nâ münasebetini düzenlemek istiyordu. Spinoza bir adım daha ileri gitti. Varlığı tek ve sonsuz bir cevher olarak tasavvur etti: Allah'tan ibaret olan bu cevherin sonsuz sıfatlarından biz yalnız ikisini biliyoruz; bunlar da düşünce ve uzam, yahut ruh ve bedendir. Bu iki sıfat arasındaki muvazilik "Sürekli yaradış" hâlinde âleme karışan ilâhî bir iradenin bulunmasından, yahut ezeliyette kurulmuş bir âhenkle iki âlemin düzenlenmiş olmasından değil, fakat varlığın bu iki manzarası ve cevherin bu iki sıfatı birbirinden ayrılamamalarından, birindeki her hangi bir değişiminin (*modification*) ötekiindeki değişimle birlikte olmasını gerektirdiğinden ileri geliyordu (5).

Fakat Yeni çağda *naturalisme* canlandı, ve başlıca kaynakları şunlardı:

1) Yeni ilim mekanik zaferine dayanıyordu. Mekanik kanunları âlemi açıklamaya yarayan en mükemmel kanunlar olarak görünüyordu. Astro-nomik determinizm tabiatı kat'î kanunların hüküm sürdüğü kanaatini yerleştirdiği gibi, bu determinizmin en umumî ifadesinin de mekanikte bulun-

(1) Nicolas de Cusa'nın eseri Renaissance felsefesinin başlangıcı sayılabilir. Esas fikri Zıtların birlikte oluşu (*Soincidentia Oppositorum*) dur.

(2) G. Bruno, *Cause, principe et Unité trad. de Namer, 1930.*

(3) *Géation continuée*

(4) Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*

(5) Spinoza, *Etika*, çeviren: H. Z. Ülken.

duğunu gösteriyordu. Eğer böyle ise o hâlde "Günün birinde" bütün varlık derecelerinin mekanik kanunlarla veya onlara benzer kanunlarla açıklanması mümkün olmalıydı. İlmin ideali olarak meydana çıkan bu yeni iman metafizik alanında mühim bir çatışma ile karşılaşmadı. Çünkü ilâhî bilgi Descartes'in çizdiği düşünce gemasına göre mekanik bilgi'den ayrılıyordu. Pascal bu görüşü zenginleştirdi: geometri zihniyeti ile ince görüş zihniyetini (*esprit de finesse*) ayırdı. İkincisine kâlb mantığı (*logique du coeur*) dedi. Pascal'deki kâlb mantığı Gazali'deki "kâlb gözü"nden farksızdı. Hattâ P. Miguel Asin'in gösterdiği gibi Pascal İspanyol rahibi Ramon Marti kanaliyle bu fikirleri Gazali'ye borçlu idi. Fakat bütün bu geniş görüşe rağmen *Renaissance*'ta başlayan mekanik üstünlüğü fikir âlemini kaplamadan geri kalmadı. Spinoza felsefeyi bir hendeseci gibi (*more geometrico*) kurmak istiyordu. Ona göre sonsuz cevher olan varlık, aslında tabiatın başka bir şey değildir: fakat o yaratıcı tabiat (*natura naturans*) olması bakımından Allah, yaratılmış tabiat (*natura naturata*). olması bakımından esya ve olaylardır. Spinoza'nın panteizmi hakikatte bir *pan-naturisme* idi: orada Allah ile tabiat, tek varlığın iki manzarası, iki görünüş tarzı hâline geliyordu. Bundan dolayı Spinoza'nın bu görüşünden kolaylıkla müfrit tabiatçılığa, hattâ maddeciliğe geçmek kabildi. Nitekim XVIII. neî yüzyıl materyalizm'in ve mekanizm'in istilâsına şahit oldu.

2) Öte yandan, küllî gerçeklerin inkârı ile başlayan orta çağ isimciliği (*nominalisme*) de Felsefede "tabiatçılık"ın istilâsına kapı açtı. Eğer Eflâtun'un gösterdiği idealar (küllî ve gerçek varlık) işin aslında zihnimizdeki mefhumlardan ibaretse, gerçekte ne neviler ne cinsler, ne küllî fikirler (adâlet, insanlık, hürriyet) varsa, bunlar birbirine asla benzemeyen, sonsuz değişik çeşitleri olan fertleri zümreleştirmek üzere bizim tarafımızdan onlara verilmiş isimler'den başka bir şey değilse, o halde ne matematik hakikatleri kabul etmeğe, ne ilmin küllî prensiplerinden bahsetmeğe imkân kalmır. Gerçekte var olan yalnız ferdî hadiselerdir, biz onları görgü ve tecrübe ile kazanırız ve onları zümreleştirerek oradan zihnimizde sınıf mefhumlarını inşa ederiz demek lâzım gelir. İşte bu görüş tarzı tabiatçılığın en mühim kapılarından biri olan tecrübecilik (*empirisme*) ve duyuculuk'u (*sensualisme*) i açtı. Daha Râzî zamanında başlayan bu hareket garp Orta çağında (Arapçadan Lâtinceye tercümeler yardımıyla) Roger Bacon'ı, G. d'Occam'ı buldu. "Occam Usturası" diye meşhur olan metodu ile bu orta çağ filozofu mücerret kavramları, umumî fikirleri taramak üzere zihni ilk unsurları olan duyu verilerine kadar indiriyor, ve bilginin duyulardan başka kaynağı olmadığını göstermeğe çalışıyordu. Modern felsefede J. Locke bu fikri geliştirdi. Bilginin biricik kayna-

ğı tecrübe olduğu noktasında ısrar etti; fakat matematik fikirler ve münasebetlerin mahiyetini açıklamadan bıraktı. Hobbes bilhassa bu nokta üzerinde durdu. Matematikğin bilgimize yeni bir şey katmadığını; aynılık prensipine dayanan bir devrû teselsül (*tautologie*) olduğunu iddia etti. Hobbes'a göre üniversal kavramlara ait tarifler yalnızca ismi tariflerdir; hiçbir gerçeği ifade etmezler. Eğer böyle ise, o halde Locke'un hükmünü biraz daha ileri götürerek duyulardan, tecrübeden onların bize tanıttığı duyu ile kavranmış tabiattan başka bir şey yoktur demek lâzım gelir. Demek oluyor ki yeni felsefeye kadar gelen tecrübecilik (*empirisme*), isimcilik (*nominalisme*) duyuculuk (sensualisme) görüşleri yine bu modern ilim içinde gelişen "Üniversal mekanizm" görüşü yanında *t a b i a t c ı l ı k* 'ın yerleşmesine sebep oldu.

3) Yukarda işaret ettiğimiz gibi Garp düşüncesinde Tabiatçılığın gelişmesinde mühim bir âmil de *Panthéisme*'dir. *Panthéisme*'i İslâmiyetteki "vüdüdiye" "*vahdet-i vücûd*) ile karıştırmamalıdır. Vahdet-i vücûda göre mevcutlar Allah'ın sıfatlarının görünüşleridir. Yani sonsuz sıfatları olan Allah'ın her sıfatı bir varlıkta tecelli (veya zuhur) eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların (kâinat) aslı, köküdür, fakat Gayb veya Bâtın halindedir. Onun sonsuz sıfatlarından her biri meydana çıktıkça (zâhir oldukça) eşya ve hadiselerden biri halini alır. Başka deyişle Allah sonsuz ve gizli imkânlar ve kudretler sahasıdır ki, âlemler bu imkânlar ve kudretlerin gerçekleşmelerinden ibarettir. Vahdet-i vücûd görüşü Plotinus felsefesinin ileri götürülmüş bir şeklidir: Çünkü İslâm doktrininde Bâtın ancak zâhirle tamamlandığı zaman, hak halk ile, nüzul uruç ile birleşebilir ve tam varlığa ulaşabilir. Bâtından zâhire çıkmak yetmez, zâhirden tekrar bâtına dönebilmelidir. Kavs-i-uruç Kavs-i-nüzul ile tamamlanmalıdır. Muhyiddin'in birçok eserlerinde dâirevî şemalarla gösterdiği bu terkiбі kâinat görüşü zâhirle bâtin dediği iki zıt kutbun tam ortasına onları yerleştiren müstesna yaratıkları (insânı kâmil) i koyuyordu.

Halbuki *Panthéisme* de tabiatla Allah birbirinin aynıdır. Mutlak varlık bir manzarasıyla tabiat öteki manzarasıyla Allah'tır. Adeta bütün olark alınca Allah, parçalar halinde alınca tabiattır demek lâzım gelir; bu görüş Yunanda büyük Zenon ve *Stoicisme* ile başladı. Organik bir bütün halinde alınan tabiat ile Allahın aynılığı fikri, İslâm dünyasında *Dehriyyun* ve kısmen Batınîler tarafından benimsendi. Onlara göre Allah âlemde tecelli edecek yerde tabiat Allah olarak görülmektedir. Yahudi filozofu İbn Cebirol "yenbu-ül-hayat" (hayat kaynağı) adlı eserinde insanın ruhla beden birliğine mukabil ilâhî varlıkta küllî ruhla ezeli maddenin birliğini koymaktadır. Bedrettin Simavî *V a r i d a t* 'da madde ve ruhun aynılığı ve mutlak varlıkta her şeyin aynı cevhere ulaştığı fikrini bu tarzda müdafaa-

ediyor. Spinoza'nın *Pan-naturisme*'i Geothe'de ve bilhassa Faust da bedîî bir dünya görüşü halini aldı. Bugün de tabiatçılığı aynı tarzda müdafaa edenler vardır.

4) Tabiatçılığın en bâriz ve yaygın şekli, bütün varlık şekillerini ilk sebep olan bir tabîî cevhere irca etme gayretidir. Buna umumî tâbiriyle irca'cılık (*réductivisme*) veya basitcilik de diyebiliriz. İlk Yunan filozofları bilhassa ircacı ve basitçi kanaatleri ile tabiatçı sayılırlar. Thales bütün varlık derecelerini su'dan, Anaximenes hava'dan, Anaximandros ateş'den çıkarıyordu. Bazılarına göre de tabiat bu unsurların terkibinden (birleşip dağılmasından) başka birşey değildir. Yunan Mitolojisi daha kaba şekilde âlemi açıklayan *Cosmogonie*'ler ileriye sürmüştür. Nitekim buna benzer kozmogonileri Hint, Çin, İran, İsrail dinlerinde de buluyoruz. Gerek kozmogonilerin gerek bu ilk felsefelerin tabiatçılığı duyuların kavradığı her hangi bir unsur (veya unsurlar mecmuu) ile varlığı açıklamaktan ibaretti. Fakat tabiatçılığın daha ince bir şekli, tabiatı duyu ve rileriyle kavranamıyan hatta duysal keyfiyetlerden hiç birine sahip olmayan bölünmez derecede küçük unsurlarla açıklama yoludur. Bunun ilk örneği Yunanda Demokritos atomculuğudur. Atomlar mahvolmazlar, yaratılmazlar, kendi başlarına mevcut ve sonsuzdurlar. Bu sonsuz küçük tabiat unsurlarının kokuları, renkleri, şekilleri, duyuları v.s. yoktur; fakat, onların türkû tarzlarında birleşmelerinden muhtelif cisimler ve onların kaliteleri meydana gelir. Atomculuk bir faraziye olarak ileri sürülen bu şekliyle kuvvetsiz olduğu halde, sonradan Lavoisier yeni kimyada onu tecrübi ilmin temeli haline koydu. Cisimleri atom ve molekül ağırlıklarına göre sınıfladı. Zamanımızda bu da yetmedi. Yeni Fizik atomu meydana getiren unsurları tahlil etti. Bu her atomun bir küçük güneş sistemi olduğunu ve elektron denen negatif, proton denen pozitif iki enerji parçası arasındaki (biri çekirdeği öteki çevreyi teşkil etmek üzere) muvazeneden doğduğunu gösterdi. Cisimler arasındaki farkları atom bünyesinin farklarından çıkardı. Böylece bu enerji sebeplerinin değişmesiyle bir atomdan öteki atoma geçilebileceğini gösterdi. Şimi-Fizik bu atomların istihalesi (*transmutations*) tecrübeleriy-le gittikçe zenginleşmektedir.

### 3. TABİATÇILIK GÖRÜŞÜNÜN YENİ HAMLELERİ (MEKANİZM VE ENERJETİZM)

Burada mühim olan atom faraziyesinin daha inceleşmiş şekliyle *énergetique* halini almasıdır. Fakat yeni fizikteki bu keşiflerin eski atomculuktan esaslı farkı şudur: Onlar artık âlemi, bütün varlık derecelerini aynı prensiple açıklamak iddiasında bulunmuyorlar. Yanlızca Fizik hadiselerin

temeline kadar inerek onları en ince mikyaslara kadar tahliline çalışıyorlar. Bunun için onları ircacı ve basitçi eski faraziyelerle karıştırmamalıdır.

Buna karşı zamanımızda atomculuğun yerini almak isteyen yeni basitçi görüşler meydana çıkmıştır. Bunlardan birincisi yukarda dokunduğumuz mekanizm fikridir. Buna göre bütün varlık atomlarla açıklanamaz. Çünkü atomlar ne hayatı, ne ruhu, ne cemiyeti açıklayacak bir temel bilgi vermiyorlar. Fakat âlemin temelini teşkil eden bütün tabiat kanunlarının son tahlilde hareket kanunlarına irca edilebildiklerini görüyoruz. Hiç bir tabii hadise yoktur ki (keyfiyet bakımından hangi derecede olursa olsun) onu bir hareket formülü ile ifade mümkün olmasın. Bu yalnız matematik bir idealden ibaret değildir. Tabiat hadiseleri birbirinden karmaşıklık ve mürekkeplik bakımından ayrılıyorsa onları ilk unsurlarına indirdikçe mutlaka temellerinde hareket kanunlarını bulacağız. Fizik bize ısı, ışık, ses, elektrik v.s. gibi bütün hadiselerin birbirinden mahiyetçe farklı olmadığını, yalnız aynı enerjinin türlü görünüşleri olduğunu, hepsinin birbirinden dalga uzunluğu ile ayrıldığını göstermiştir. Gözümüz, cildimiz o tarzda yapılmıştır ki ancak şu veya bu dalga uzunluğunu kavrayabiliyor ve onu kavradığı zaman bunun adına renk, ses, ışık veya ısı (hararet) diyoruz. Öyleyse fizik enerji neveleri arasındaki farklar — işin aslında — dalga uzunluğundan yani hareket farklarından ibarettirler. Başka deyişle bütün fizik kanunları son tahlilde hareket (yani mekanik) kanunlarıdır. İşte üniversal mekanizm fikrinin eski atomculuk yerini alması bu sayede mümkün oldu. *Mecanisme* uzun müddet hayat hadiselerini hareket kanunlarına bağlamaya çalıştı. Psikolojide ve sosyolojide, mekanizmin irca gayretleri yakın zamana kadar devam etmekte idi (Sarokin'in Sosyoloji doktrinleri" adlı kitabında "içtimai mekanizm" kısmına, bilhassa Pareto nazariyesine bakınız). Mekanizm şeklinde canlanan tabiatçılığın başlıca iddiası hayat, ruh, cemiyet, şuur gibi varlığın bütün derecelerinin hareket kanunlarıyla açıklanmaya çalışılması idi. Bu gayretlerin ne tarzda başarısızlığa uğradığını daha önceki kısımlarda gördük. Burada maksadımız bu nazariyeyi yalnız bütün kâinatı açıklamak isteyen bir dünya görüşü, tabiatçılığın yeni bir şekli olarak ele almaktır. Bu mânada "mekanizm" tabiat dışında aşkın hiç bir prensipe, tabiat içinde birbirine irca edilemeyen bir çok prensiplere, tabiatın akılla kavranamaz cihetlerine bakmaya lüzum kalmaksızın, tek ve küllî bir prensiple her şeyi açıklamak mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bundan dolayı mekanizm tabiatçılığın en sert (ilmî temele dayanması bakımından sağlam), fakat irca gayretinin son haddine varması bakımından en imkânsız şekillerinden biridir. Metafizik bir ifade altında mekanizm Aristo tarafından ifade edilmmişti. Aristo'nun Allahı, ken-



disi hareket etmeyen ilk kımıldatıcıdır. İbn Sîna'nın Allahı ispat etmek için ileriye sürdüğü hareket delili mekanizmin diğer bir şeklidir (1). Allah tabii hareketler zincirinin ilk halkasıdır. Hadiseler birbirine sebep-netice zinciri halinde bağlanınca, bu zincirin sonsuza uzanması lâzım gelir.

Fakat (Aristo mantıkına göre) sonsuza uzanmak (*tautologie*) caiz değildir. Öyle ise bir ilk sebep vardır, o Allahdır. Bu delil Saint Thomas'da kozmolojik delil şeklini aldı. Allah'ın sonlu olan tabii hareket veya tabii sebeblilik zincirinin sonsuz olan ilk halkası gibi görülmesi ile, sonsuz olan bir hareket sürecinin kabulü arasında hiç fark yoktur. Kozmolojik veya mekanik bir delille Allah fikrine yükselme aşlında **m e k a n i z m** fikrini sonsuza yaymak veya yaratılmış ve sonlu tabiata ait vasıfları sonsuzda aramak demektir.

Mekanizmin yerine konmak istenen *énergétisme* de tabiatçı görüş bakımından birinciden farklı değildir. Bu fikir bir fizik nazariyesi olmaktan çıkarılarak ircacı ve basitci bir görüş haline kimyager Oswald tarafından konmuştur. Ondan beri bazı psikolog ve filozoflar bu görüşü - kısmen - devam ettirdiler (1) Oswald fizikteki enerji fikrini tabiatın temeli olarak aldı: Madde enerjinin kesifleşmesinden doğmuştur. (bu iddia radium tecrübelerinde maddenin enerji haline geçerek kesifliğini kaybetmesi görüldükten sonra doğru). Termo-dinamikteki *entropie* prensipi yüksek bir ısı derecesinden alçak ısı derecesine geçirilirken enerji kaybolduğunu gösteriyor. Oswald buna dayanarak kâinattaki bütün değişmelerin bu enerji kaybına, yani geçmişten geleceğe doğru çevrilmiş ve tersine çevrilmez (*irréversible*) değişmeye bağlı olduğunu iddia etti. Onca, insanî âlemdaki değerlerin doğuşu da aynı enerji ile açıklanmalıdır. Değer, kaybolan ve geri dönmeyecek olan enerjinin değerlendirilmesinden çıkar. Bizzat hayat kaybolmakta ve geri dönmeyecek olan ilk kıymettir. Üstün manevî değerlerde aynı prensiple açıklanabilirler. *Energetisme* mekanizme nazaran daha ikna edici görünüyor. (Hayatla fizik âlemi yaklaştırması ruhî ve hayatî zaman fikrini fizik ve aksedilmez zamana bağlaması, ölümlülük ve tekrar edilemezlik duygusunun doğurduğu dramatik halle enerji alçalması fikri arasında alâka görmesi bakımından v.s.). Bununla beraber *énergetisme* ne varlık derecelerini birbirine ircaa, ne de değerler âlemini izaha muvaffak olmuştur. Çünkü *entropie* prensibinin fizikte en umumî kanun olduğu şüphelidir. Clausius ve Ahrrenius daha sonra Carnot prensipini tâdil ettiler. Buhar kazanı gibi kapalı bir sistem içinde muteber olan Carnot prensibinin âlem gibi açık bir sistemde muteber olmadığını gösterdiler. Çünkü bir sistem

(1) Bütün Orta-çağ filozofları bu delili Arist'o'ya borçludurlar.

(1) Konya'da çıkan **Yeni Fikir** dergisi ile Naci Fikret ve Namdar Rahmi bu fikri müdafaa etmişlerdir.



içindeki enerji kaybına karşılık başka bir sistemde enerji birikmesi olmak-  
tadır. Hasılı, tabiatta aksedilmez münasebetlerin ve tekâmülî kanunların  
muhafaza (*conservation*) kanunlarından (meselâ tesirin aksi-tesire mü-  
saviliği gibi) daha geniş olduğu söylenemez. Bundan başka değerler  
âlemini enerji alçalması kanunlarına irca etmek veya benzetmek kabil de-  
ğildir. Çünkü biz değeri değişmelere ve kaybolmalara rağmen devam eden,  
dayanan bir şey diye koyuyoruz. En aşağı derecede hayatın bile değer sa-  
yılması ancak çoğalma, üreme ve devam etme gücünden ileri geliyor. Ha-  
yatın yok olacağı hakkındaki kanaat insanda ancak ümitsizliği ve en aşağı  
dereceden *épicurien* bir dünya görüşünü doğurur. Umimiyetle epikürrien-  
ler “dünya var imiş ta ki yok olmuş ne umurun” derler. Üstün manevî  
değerlerde ise her şeyden önce faniliği aşmak, sonsuza, hiç değilse devam  
edene ulaşmak gayesi hakimdir. Dinî, bedîî, ahlâkî değerlerde sonsuzluk,  
zamana ve değişmeye karşı mukavemet, sarsılmazlık, güvenilirlik şuuru  
esasdır. Bundan başka üstün derecesini dinî değerde gördüğümüz gibi bü-  
tün değerlerin müşterek vasfı duyular, hatta akıl âlemini aşan bir var-  
lığa dayanmaktır. Halbuki enerji tabiatın ilk ve iptidai derecesi olan  
madde âlemine aittir, henüz şuura, değil hayata bile yükselmemiştir. Ni-  
hayet dinî değer tipik misâl olmak üzere manevî değerlere m u -  
k a d d e s l i k vasfı hüküm sürer. Mukaddeslik ise kendisinin akıl-üstü  
bir bağla bağlandığı aşkın bir âlemle münasebete aittir. Böyle bir münâ-  
sebeti ne hareket ne enerji, ne de başka bir tabiat hadisesi veremez.

#### 4. TABİATÇILIĞIN SON ŞEKİLLERİ: AKILCILIK VE DETERMİNİZM

5 — Tabiatçılığın tutunabilmesi için baş vurulan daha üstün bir gö-  
rüş yolu “aklî düzen” veya rasyonalizmdir (1). Tabiat eğer duyu verile-  
rinden ibaret ise ve onların arasında sabit, değişmez bir rabita bulunamazsa,  
böyle bir temele dayanmak kabil değildir. Çünkü her an ve bütün şartlara  
göre insandan insana değişebilecektir. Tabiatı yalnız duyu verilerinden  
çıkarmak isteyenlerin eski Yunanda erkenden başarısızlığa uğramaları  
bundan ileri geliyordu. Bir yandan Elea mektebi bir yandan atomcular  
tabiatın temelini duyuların dışında akılla elde edilen bir mefhumda, t e k  
v a r l ı k 'da veya b ö l ü n e m e z s o n s u z v a r l ı k l a r 'da  
aradılar. Fakat henüz onlarda tabiata temel olan akıl tam şeklini almış  
değildi. Ancak duyuların akıl vasıtası ile açıklanması, duyu verileri arasın-  
daki sabit münasebetlerin aklî bir düzen halini alması suretiyle tabiatçılık  
tam rasyonalizm derecesine yükseldi. Bu da ilk defa Aristo'da görülüyor.  
Aristo P h y s i q e 'te tabiatın dört sebeplerden ibaret bütün prensiplerini

(1) Rationalisme.

veriyordu. *Métaphysique*'i ise ilk kitaplarını tamamlamak ve derinleşmek üzere yazdığı için, tabiat felsefesi kemale geliyordu. Kelimenin aslında "fizikten sonra" manasına gelmesi de fizik üstünde aşkın, bir âlemle meşgul olmadığını gösterir. İlâhiyat (*théologie*), modern felsefede anlaşıldığı mânâda metafizik veya ontoloji Aristo'da tam şeklini almış değildir. Aristo'nun dört sebep nazariyesi tabiat hadiselerinin birbirine muhtelif tarzlarda zarurî bağlarla bağlandığını göstermektedir.

Leibniz'in "kafi sebep" i akıl prensipi olduğu kadar olgu prensipi sayması Aristo'da başlayan tabiatçılık görüşünü tamamlıyordu. Leibniz'e göre (Spinoza'da olduğu gibi) akıl düzeni ile eşya düzeni arasında tam bir uyarlılık (*conformité*) vardır. Hasılı k â f i s e b e b prensipi tabiatın birbirine sebep-netice münasebeti ile bağlı kat'î ve muayyen vaka zincirlerinden ibaret olduğu tabiatıta (Epikur'ün zannettiği gibi) asla tesadüfün, atlamamanın (*bond*) olmadığı, sebeplik bakımından tam bir süreklilik hüküm sürdüğü, bundan dolayı da geçmişin geleceğe gebe olduğu, yani her şeyin kesin olarak peşinden kestirilebileceği (*prévisible*) neticelerine ulaşır (1). İşte modern ilmin postulası halini alan bu fikre umumiyetle *détérminisme* diyoruz Bu artık Aristo'da olduğu gibi (heykeltraşla eseri arasındaki münasebetin tahlilinden çıkarılmış ve bundan dolayı insana benzetilmiş olan) müphem determinizm değildi. Aristo'da tabiat kanunları yumuşaktır, adeta tabiatın alışkanlıklarıdır. Halbuki modern mekânizm fikri ile uzlaşan determinizm her türlü gayellik, şuur ve yaptırıcılık gibi insana benzetilen fikirleri bir tarafa atar. Tamamen mekanik, kat'î ve kör bir determinizm şeklini alır. Vakıa ilk defa felsefede Farabî fizik determinizm fikrini kendi metafizikine bağlamak suretiyle, kat'î sarsılmaz (hatta mukadder) bir muayyenlik fikrine ulaşmıştı. Allah Farabî'ye göre zarurî varlık (Vâcib-ül-vücud) olduğu için kendi kendini tayin eder; bazı kelâmcıların Allahı gibi istediğini dilediği üzere yapan ve dilediği gibi bozan hür irade (fail-i-muhtar) değildir. Farabî nazarında bu tarzda anlaşılan bir Allah fikri Allahın ulvîliği ve sonsuz kudretine aykırıdır. Çünkü onu cüz'i irade sahibi olan ve seçme gücü ile daima yapıp yapmama arasında bulunan insan derecesine düşürmektedir. Hâlbuki Allahın sonsuz kudretinde karar, tereddüt, seçme olamaz, o mutlak zarurettir. Ancak kendi kendini tayin eder. Fakat âlem, zarureti ondan alır. Tabiat kanunlarının şaşmaz kat'îliği de bundan ileri gelir. Gazalî tabiat kanunlarını Allahın âdetleri (*âdetullah*) telâkki ederek filozofları tenkid ederken hakikatte *Mutezile*'nin eskiden beri müdafaa ettiği ve kökleri kısmen Aristoya kadar çıkan bir fikir ileriye sürmekte idi. Farabî'nin

(1) Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement Humain*.

“zarurî varlık” fikri İbn Sina ve İbn Me'mun'un latince tercümeleri vasıtasıyla Garp orta çağına geçti. XVII nci yüzyılda en tam ifadesini Spinoza'da buldu. Bugünkü ilmin hâlâ bir dereceye kadar postulası vazifesini görmekte olan determinizm fikrinin felsefî kökleri budur.

Fakat tabiatçılığın son dayanağı olan determinizm daha XVIII nci yüz yılın başında felsefede şiddetli hücumlara uğradı. Bilhassa asrımızda bu hücumlar bizzat ilmin içinde genişledi:

Eğer kat'î tabiat kanunlarının varlığı bizim hadiseler arasında gördüğümüz sabit sebeplik münasebetlerinden ileri geliyorsa, bu sabit dediğimiz münasebetler şu verilerimiz arasında çağrışımlarla kurduğumuz ve alışkanlıklara dayanan bir münasebetten ibaretse, o halde Hume'un gösterdiğine göre her sebeplik münasebeti ruhumuzun alışkanlığından başka bir şey değildir; bundan dolayı da değişmez tabiat kanunlarının olduğunu şu verilerimiz ve çağrışım münasebetlerimiz dışında hiç bir prensiple ispat edemeyiz. Hume'un hadiseçilik, şüphecilik veya subjektivizm adını alan görüşü akıl düzenine dayanan tabiatçılığa veya *détérminisme*'ye indirilmiş darbelerin en büyüklerinden biri idi. Kant, felsefe ve ilmi bu buhrandan kurtarmak için sebeplik münasebetlerindeki değişmezliği zihnimizin *a priori* kategorilerine bağlamaya çalıştı. Bu teşebbüsün asıl mânâsı eskiden olduğu gibi *détérminisme*'i tabiattan çıkarılmış aklî bir prensip değil tabiata insan tarafından yüklenmiş olan ideal bir prensip olarak görmektir. Kant felsefesinde *a priori*ler asla insandan insana göre değişen psikolojik ve sübjektif kategoriler değildir. Tam tersine, bütün insanlıkta müşterek olan, insanların devirlerin değişmelerine rağmen sabit kalan, hadiseler arasında değişmezlik ve sabitlik görmemizi temin eden ideal kategorilerdir. Bundan dolayı Kant felsefesi determinizm fikrini tabiatçılık dışına çıkarıyordu. Nitekim bunu takip edenler (Fichte, Schelling, Hegel) idealismi geliştirerek tabiatçılıktan büsbütün uzaklaştılar.

##### 5. DİYALEKTİK MATERIALİZM, İSTİHALEÇİLİK, TEKÂMÜLCÜLÜK

Bununla beraber romantik denen bu idealizmin tabiat dışına çıkması ancak insanlığı veya fikri idealleştirmek suretiyle oluyordu. Eğer insanlık ve ruh tabiattan müstakil ise ve onun vermediği küllî ve değişmez düzeyi veriyorsa, ilmi ve bütün değerleri onlara dayandırabiliriz. Ruhun gelişmesi Hegel'e göre hakiki varlığın gelişmesidir, ve bu *d i y a l e k t i k* dediği ayrı bir mantıkla kavranabilir. Eğer bu ideal varlığa mukavemet eden, onun dışında kalan bir tortu varsa bunun aynı mantıkla açıklanması kabil değildir. Nitekim Hegel maddeyi, tabiatı diyalektik'i dışında ölü

ruh olarak bırakıyordu. Fakat maddenin, hayatın bütün çeşitliliği ile tabiatın ideal varlığa karşı mukavemetleri romantizmi sarsmada gecikmedi. Hegel'in Mutlak idealismi karşısına tabiatçılık iki şekilde çıktı:

1 — Manevî âlem (*Geist*) diyalektikini bir tabiat diyalektiki haline getirmek, yani kendi tâbiriyle “tersine çevirmek” suretiyle Marx ve Engels'de tarihî maddecilik halinde. Engels bu yeni görüşe “tabiat diyalektiki” (1) adlı kitabında felsefî bir şekil vermeye çalıştı. Hegel'deki “fikirlerin terkibi” ni burada tabiat sürecindeki zıt kuvvetlerin terkibi haline koydu ve inkılâbî (2) aynı metodla açıklamak istedi. Fakat Hegel'in mantığı neden dolayı başarısızlığa uğradı ise ondan daha kuvvetli sebeplerle Marx'ın maddecî diyalektiki başarısızlığa uğradı. Hegel varlığın fikirle aynı olduğunu söyliyerek mutlak idealisme giriyordu. Mutlak Varlık, önce subjektif benlik (tez) sonra objektif ruh (anti-tez) olarak görünen fikir halindeki iki lahazanın terkibi olan mutlak ruhun oluşu (sentez) idi. Eğer varlıkla fikir birbirinin aynı ise, ona neden Spinoza gibi her ikisinin üstünde cevher dememeli? Yahut birbirinin aynı olan bu iki manzaradan neden yalnız fikir üzerinde durularak varlıktan vaz geçmeli? Sürekli bir oluş halinde olan fikri eğer formel mantık kavramaktan acizse, gelişmeleri aşan bu yeni mantığın meşruluğu ne ile ispat edilebilir? Oluşun mantığı aştığını söylemek kafi değil midir? Formel mantığın bütün prensiplerini kaldıran yeni bir mantığın hiç değilse tabiat, insan ve tarih hakkındaki bilgimizle teyit edilmesi lâzım değil midir? Halbuki ne ilimler bunu teyit ediyor, çünkü onların gelişmesi formel ve tatbiki mantığa göre olmuştur; ne tarih teyit ediyor; çünkü orada müfret, (3) ferdî olgularla, beklenmedik hallerle, peşinden görülmesi mümkün olmayanlarla, zigzaklarla karşılaşırız. O halde Hegelin mantığı yalnız “müşahhas - küllî” dediği mefhumlar (*notion*) sahasında geçecek ve matematiki, tabiatı yani ilimlerin asıl konusu olan kavramları (*concept*) ihmal edecektir.

Tabiat diyalektikine gelince, ilimlerin onları hiç teyit etmediğini söylemeğe lüzum yoktur; çünkü bu diyalektik hiç değilse Hegel gibi “mefhum” dünyası ile “kavram” dünyasını bile ayırmıyor. Hareket noktası madde ilimleri ve matematik olduğu için ister istemez kavramlar üzerine dayanıyor. Halbuki bu kavramlar umumi ve mücerrettirler: Üçgen,  $2+2=4$ , kitle veya enerji, v.s. gibi. Bundan dolayı da formel mantığın temel prensiplerine (aynılık, çelişmezlik) dayanırlar. Bu prensipleri kabul edince diyalektik değerini kaybeder. Nitekim Marxçılardan bir kıs-

(1) *Dialektik der Natur*

(2) Bu cereyan bu kelime ile hem tabii hem içtimai *révolution*'u anlıyor.

(3) *Singular*

mı bu noktada ısrar etmezler, (Bernstein gibi). Bir kısmı da diyalektiki ihtimaliyet mantıkına dayandırmak isterler (1). Böyle bir mantığın formel değerini ayrıca yeter derecede münakaşa ettik. Bundan başka tabiat diyalektiki ferdi ve orijinal olgular âlemi olan tarihte hiç muteber, değildir.

2 — Mutlak idealisme karşı tabiatçılığın ikinci darbesi istihalecilik (*transformisme*) ve tekâmülcülük (*évolutionisme*) şekillerinde meydana çıkmıştır. İstihalecilik doğrudan doğruya ilimden doğdu. Lamarck ve bilhas-sa Darwin'in canlı varlıklara ait araştırmaları, nevilerin sabitliği fikrinin gerilemesi, tabiatın Aristo'dan beri zannedildiği gibi sabit neville ve cinsler halinde açıklanması imkânsızlığını gösterdi. Eğer böyle ise canlı varlıklar âleminde her şey değişiyor ve şekil değiştiriyor. Fakat bu istihale fikri henüz yalnız canlılar âlemine hasredilmiştir. Bir adım ilderde tekâmülcülüğü görüyoruz: Spencer'e göre maddeden itibaren her şey değişiyor ve yalnız şekil değiştirmiyor. Esaslı bir bünye değiştirmesine *é v o l u t i o n*'a uğruyor. Fakat bu tekâmül mekaniktir. Yani unsur birikmesinden ibarettir. Her şey basitten mürekkebe, komplekse, tecanüssüze doğru gidiyor. Organları ve fonksiyonları bakımından farklılaşıyor, tekâmülcülük istihaleciliğin daha derinleşmiş olan, varlıkların bünyesine ait derin değişimleri açıklayan şeklidir. Artık bir biyoloji nazariyesi değil bir dünya görüşü ve felsefe karşısındayız. Bundan dolayı tabiatçılık en geniş ifadesini — sonunda — tekâmülcülükte bulmuştur diyebiliriz. Bu görüşün öncüllerini Herakleitos'a kadar çıkaranlar varsa da modern tekamülcülük eski değişme görüşlerinden çok farklıdır. Burada bahis konusu olan yalnız değişme değildir. Fakat bu değişmenin muayyen bir hedefe doğru çevrilmiş olması ve bir m ü k e m m e l l e ş m e ve ü s t ü n l e ş m e ile birlikte cereyan etmesidir. Basitten mürekkebe, tecanüslüden tecanüssüze geçiş eğer eşyanın en umumi kanunu ise, o halde her şey zaruri olarak zaman içinde aynı istikamete gidiyor demektir. Fakat farklılaşma, kompleksleşme mutlaka mükemmelleşme mi demektir? Öyle bir değişimde en farklılaşmış olanın en üstün olduğunu gösteren delil nedir? Tekamülcülük bunun delillerini maddeden insana doğru değişmelerin aynı ritme tâbi bulunmasından, insanın âlemde en kompleks ve aynı zamanda en mükemmel ve üstün varlık olmasından çıkarıyor. Fakat böyle bir görüş bizzat tabiatçılığa zıt değil midir? Eğer tabiatda her şey insana yönelmekte ise, böylece insanı bütün varlıklardan üstün saymak, eskidenberi bilinen metafizik ve dinî görüşe tabiatçılık içinde yeniden dönmek olmayacak mıdır? Âlemin zaman ritmine bağlı olarak gelişen bir tekâmül kanununa tabi' olduğunu söylemek için şimdiye kadar tabiat ilimlerinin keşfetmiş ol

(1) Philippe Frank, *Le Principe de Causalité et ses Limites*.



doğru bütün kanunları içine alan en umumî bir kanun formülü vermek lâzımdır ki bunu ne fizik, ne kimya, ne de biyoloji alanında bulabiliriz. Öyleyse tekâmül bir tabiat kanunu değil, ancak mevcut bilginimizin muayyen nizama göre sıralanmasından doğmuş bir faraziye'dir. Mekanik bir tekâmülün ne derecede doğru olduğu meselesi Spencer'den beri çok münakaşa edildi. Bazıları tekâmülde zigzaklar olduğunu iddia ettiler (1). Bazılarına göre tekâmül, sıçrayıcı ve inkılâpçı (2) dır. Bir kısmı da tabiatta basitten mürekkebe tecanüslüden tecanüssüze değil, tam tersine tecanüssüzden tecanüslüye, mürekkepten basite doğru bir gelişme olduğunu iddia etmektedir (3). Bu karşı iddiaları haklı çıkaran deliller eksik değildir. Her hâlde Spencer tekâmülcülüğünün bu gün müdafii kalmamıştır. Yalnız onun son taraftarları, sırf biyoloji ve sosyoloji alanlarına münhasır olan ayrı tekâmül dalları aramakta, aralarında yalnız benzeyişler (analojiler) bulmak-tadırlar: Meselâ fonksiyonların farklaşması gibi.

Tekâmülcülüğün kaba şekli red edilse bile, tabiat âlimleri tekâmülü kaçınılmaz umumî bir faraziye gibi görmeye birleşiyorlar. Her halde açıklamaları birbirini tutmasına rağmen herkeste de değişme fikri hâkimdir. Yeni görüşler Spencer'i düzeltti. Tekâmül fikri çok şekilli ve karışık bir manzara aldı. Meselâ Rosa'nın OEllogenèse'i ile Darwin'in istihaleciliği, yeni Lamarck'çılık veya ânî değişme (*mutation*) fikirleri arasında tam bir uyarlık aramağa imkân yoktur. İlmin sabit ve kat'î verilerini aşan bu açıklamalar, muhakkak ki, tamamen farazî bir zemin üzerinde yüründüğünü gösteriyor. Tekâmül fikrinden vaz geçilemiyor, fakat hangi açıklamağa bağlanılacağı da bilinmiyor. O hâlde asıl felsefe ile ilim arasında, faraziyelere dayanan yarı fantezist bir alan teşekkül ediyor ki, bu alan hem ilmin hem felsefenin aleyhine neticelere doğru insanı sürükleyebilir. Burada günümüzün modası olan başlıca tekâmül faraziyelerini sırasıyla göremeyiz. Bu konumuzu fazla genişletir (4). Yalnız şunu işaret edeceğiz ki, faraziyelerin çözemediği bu düğümün önünde oldukça müsbet ve tecrübi bir tekâmül görüşünde birleşilmektedir. Bu da Genetik alanıdır.

Genetik, geçen asır sonunda bitki ve hayvan nevi'lerinin melezleştirilmesi suretiyle yeni nevi'ler elde etmek imkânının görülmesinden doğan biyolojinin bir dalıdır. İlk önce bu melezleşmeler, yalnızca müşahade edil-

(1) Elmer'in *Orthogenèse* nazariyesi bunlardandır.

(2) Dollo'ya göre tekâmül süresiz, aksedilemez ve fasılalıdır. Lotsy'ye göre melezleşme bitkilerde atlayıcı tekâmülün esaslı âmilidir.

(3) Böyle düşünenlerden Roberto Ardigo ile tekâmüle (*évolution*) karşı *involution* fikrini müdafaa eden A. Lalande'ı zikredebiliriz.

(4) Tekâmül meselesine Tabiat ve İnsan Felsefesi dolayısıyla başka bir kitapta daha etraflı olarak döneceğiz.



mişken, sonradan sun'î melezleştirmeler de yapıldı. Önce yalnız bitki ve hayvanlara münhasırken sonradan insanlara da teşmil edildi. Böylece Genetik insan nevinin bir teviye yeni vasıflar kazanması suretiyle yolun değiştirilmesi, islâhı veya yeni istikamet verilmesi mümkün olduğunu gösterdi. Genetik'in bu çalışmaları bilhassa *naturalisme*'in zaferi gibi görüldü. İnsanın bitki ve hayvandan ayrılmıyan bir varlık olduğu yalnız müşahede ile değil, tecrübe ile, müdahale ile görülüyordu. Eğer böyle ise insanı bir laboratuvar konusu olarak ele alabileceğiz, ona ileride istediğimiz daha mükemmel vasıfları kazandırabileceğiz, yahut onu hedefimize göre şu veya bu istikamete sevk edebileceğiz. Bu görüş *naturalism*in determinism ile birleşmesinden doğduğu için tabiat şartlarını bilmek suretiyle ona istediğimiz şekli vermek mümkün olacağı tarzında iyimser ve iradeci bir hükme de varmaktadır. Bu araştırmalar esassız değildir. Mendel tarafından farklı olarak başlandığı hâlde bu gün Cuénot, Rostand, Bateson, Vernet, Mitchurine, v.s. taraflarından insan ilmi olarak geliştirilmiş bulunmaktadır (1). Melezleşen ve dış şartlarının değiştirilmesi suretiyle elde edilen neticeler son derecede çeşitli olduğu için, bunların ancak ihtimaliyet hesabı ile tetkikine girilebilmektedir. Böylece Genetik alanında kat'î determinismden değil, ancak ihtimâlî determinismden bahsedilebilir. Fakat yapılan hesapların kuvvetine göre elde edilen grafiklerle (tıpkı meteorolojide olduğu gibi) ba'zı muayyenliklere ulaşılmaktadır.

Fakat Genetik'in bu iradeci, iyimser görüşü ne derecede doğrudur? Bu iradî müdahalenin hudutları nedir? Neleri değiştirebiliriz, neleri değiştiremeyiz? Faraziye'nin genişliğini bir tarafa bırakarak, yalnızca tecrübelerle bakacak olursak, şimdiye kadar bitki ve hayvanlarda dahi sun'î değiştirmelerin birçok şartlarla sınırlandırılmış olduğu görülmüyor: a) Ba'zı hastalıklar, fonksiyon değişimleri doğurtulabiliyor. Fakat bunlar da birkaç nesil sonra kendi kendini düzeltiyor; b) Bütün nevi'ler birbirleriyle ihtilât edemiyor, ba'zı nevi'lerin katışmasından bir netice çıkmıyor; c) Değişmeler hiçbir zaman hücrenin özüne, idioplasma'ya nüfuz etmiyor, bunun için devamlı ve derin değiştirme kabil olmuyor. Netice olarak ilk bünyeler olduğu gibi kalıyor. Değiştirme imkânı insana geçince daha güçleşir. Şartlarına hâkim olmamız imkânsız bir hâle gelir. Her şeyden önce insanların içinde yaşadığı *minimal*, *maximal* fizik şartlar onlar için bir nevi k a d e r teşkil etmektedir. İnsan bu kadere hâkim değildir. Aynı tarzda asgarî ve A'zamî bir biyolojik k a d e r de vardır. Biz yalnızca bu

(1) Maurice Vernet, "Kaderine Hâkim Olan İnsan", ve J. Rostand da "İnsan Değiştirebilir mi?" adlı çok yeni eserlerinde bu iddiayı sonuna götürüyor ve insan ilmini tamamen tabii şartlara hâkim olmak şeklinde açıklamak istiyorlar.

iki limitin ortasına müdahale edebiliriz. Fakat bu limitler dışındaki kader bizim irademizi ve müdahalemizi durdurur. Nihayet bir de psikolojik kader vardır. Biz yalnız aklımızın bünyesine sığabilecek olan şeyleri muayyen formüllerle kavrayabiliriz. Fakat bütün var olanların aklıleştirilebileceğini iddia edemiyiz. Fizikten i'tibaren insan ilimlerine kadar bu tarzda sayısız *irrationnel*'lerle karşılaşırız (1). O halde nasıl olur da Genetik ile her şeyi hâl iddiasında bulunuruz.

Genetik'in sınırlarını görünce bugünkü biyolojik bilginizin dışında pek çok şeyler kaldığını ve bunların halledilemediğini i'tirafa mecburuz. Fakat asıl mühim olan (evvelce işaret ettiğimiz gibi) fizikteki Yakınsızlık Prensipli'nin biyolojik alanına da teşmil edilmesidir. Eskiden bilginizin sınırını tecrübemizin kifayetsizliğine, bilme vasıtalarımızın zayıflığına bağlıyorduk. Tecrübelerimiz arttıkça, araştırma vasıtalarımız mükemmelleştikçe bu gün bilinmeyen şeyler yarın bilineceklerdir diyorduk. Vakıa ilmin sürekli ilerlemesi de bu cesaretimizi arttırıyordu. Hele son 35-40 yıl içinde keşiflerin hızlı artışı bu eski kanaati bir bakımdan sağlamlaştırmıştır denebilir. Fakat bu sağlamlaşma yalnız görünüştür. Çünkü ilmimizin genişlemesi varlıklar arasındaki uçurumları doldurmuyor. Mekanik alanındaki bilginizi kendi istikametinde derinleştiriyor, yani prensipleri bilinen şeylerden bu gün pratik neticeleri çıkarma imkânını te'min ediyor. Ne maddeden hayat, ne hayattan şuur, ne şuurdan cemiyet veya ruh yapmağa muktediriz, ne bu varlık uçurumlarını nazari olarak olsun dolduracak açıklamaları yapmağa. Tam tersine, bu *hiatus*'lar karşısında acimizi daha iyi anlıyoruz. Fizik alanında araştırma vasıtalarımız, tetkik âletlerimiz mükemmelleştikçe hadiselerin gittikçe daha g a y r i m u a y y e n bir hâl aldığını Heisenberg göstermişti. Aynı geçilmezliğin biyolojide de mevcut olduğunu görüyoruz. Her tecrübe hadiseye bir müdahaledir. Her müdahale hadisenin mahiyetini az çok değiştiriyor. Onu asla sarîh olarak görmüyoruz: beyin ameliyatı, kâlp ameliyatı hatta daha sathî ameliyatlarda hadiseyi ta'dil etmedikçe fark edemiyoruz (2). Anesthesie'nin tekâmülü ile ameliyatları en sarîh bir şekilde yapmak mümkün oldu. Fakat bu suretle muayyen bir uzvu felce uğratiyoruz. Onun üzerinde adeta bir fotoğrafçı gibi meşgûl oluyoruz. Ancak burada artık biyolojik olayı durdurmuş, fonction'ları göremiyecek hâle gelmişizdir. Hasılı bilginizin sınırları vasıtalarımızın eksikliğinden değil, olayların mahiyeti icabı bize mukavemet etmesindendir. Bundan dolayı da Genetik

(1) E. Bontroux, E. Meyerson Fransa'da bu *irrationnel* meselesi üzerinde yeter derecede durdular.

(2) **Rationalisme**

muayyen sınırlar içinde işleyen bir teknik olarak kalmaya mahkûmdur; ve asla insanı bütün olarak açıklayamaz.

## 6. DARWİNCİLİK VE SOSYAL DARWİNCİLİK

Fakat Genetik'ten daha eski bir görüş, darwinism, biyolojide uğradığı bütün hücumlara ve tenkidlere rağmen hâlâ mukavemet etmektedir. Bunun sebebi Darwin'in Lamarck gibi kazanılmış vasıfların nesle geçişine ait dogmatik bir kanaata bağlanmaması ve temelindeki ba'zı fikirlerin cazibesini ve pratik açıklama kuvvetini muhafaza etmesidir. Bu fikirlerde bilhassa "Hayat Mücadelesi" (*Struggle for life*) ve "Tabiî Seçkinleşme" (*Sélection naturelle*) fikirleridir. Ch. Darwin'in Güney Amerika'da ve Ateş adası civarında yaptığı devamlı araştırmalar kendisini Malthus'den ve hattâ daha eski olan rahib Lyell'den mülhem olarak hayat mücadelesi sonunda meydana çıkan seçkinleşme ve mükemmelleşme tezini müdafaaya götürmüştü. Biyolojik bakımdan bu faraziyelerin bütün hayat nevi'lerini ve tekâmülü açıklamaya hususundaki kudreti münakaşa götürür bir durum olmasına, hatta bizzat Darwin'in bu bakımdan kendi umumî nazariyesinde ba'zı rötuslar yapmaya ve bu fikri nevi'lerin tesanüdü ve birbirini tamamlaması hakkındaki bir görüşle tamamlamaya çalışmasına rağmen, nazariyenin biyoloji dışındaki akisleri daha geniş oldu. Az zamanda insan ilimleri ve felsefe alanında bir çok taraftarlar buldu. Başta F. Nietzsche olmak üzere yeni ba'zı filozoflar irade ve kudret felsefesiyle Darwin'cilik arasında münasebet grdüler. Fakat daha basit bir tarzda seçkinleşme, hayat mücadelesi fikirleri sosyoloji içinde de devam etti. İctimaî Darwin'ciler cemiyetlerin hayatını ictimai değişimleri bu tarzda açıklamaya çalışıyorlardı. *Oecologie*, bitkiler, hayvanlar alanından insan alanına geçerek sosyolojiyi tamamlayan bir ilim olmak istiyordu. Beşerî *écologie*'nin gayesi insan cemiyetlerinin muayyen bir zemin üzerinde yerleşmesi ve merkezleşmesinden doğan hadiseleri incelemektir. Bunun için de her şeyden önce yerleşmelerin kesafetle, temerküzle alâkası araştırılıyor, merkezleri bir daire hâlinde ele alınan nüfus yerleşmelerinde iç dairelerle dış dairelerin sosyal bünyeleri arasındaki farklar hayat mücadelesi ve seçkinleşmeye göre tetkik ediliyordu. *Ecologie*'nin araştırmasına göre iç dairede kesafetin en yüksek bulunduğu yerde mücadele ve seçkinleşme en fazladır, ve ictimai münasebetler en gergindir. Dış dairelere doğru gidildikçe mücadele ve seçkinleşme azalır ve ictimai münasebetler gevşer.

Nietzsche gözüyle tefsir edilen Darwin'cilik sırf *naturalisme* olmaktan uzaklaşmıştır. Çünkü burada rekabet, mücadele, seçkinleşme v.s. sırf biyolojik bir hadise süreci olmaktan çıkarak, tamamen beşerî alana ait bir

kendini aşma (*dépassement*), üstünleşme, yücelme (*sublimation*) süreci hâline gelmiştir. Bu bakımdan Nietzsche'nin anladığı mâ'nâdaki Darwin'cilik artık biyolojik ve tabii bir açıklama değil, yeni bir metafiziktir. Nitekim onun biyolojik zemine bağlı görülmesine rağmen biz yalnız yeni varlık felsefeleri (*existentialisme*) arasında yer aldığını hatta bu varlık felsefesinin belli başlı köklerinden biri olduğunu görüyoruz.

Fakat biyoloji içindeki farazî değerini hesaba katmaksızın sosyal ilimlerin yardımcı bir metod olarak kullandıkları *écologique* görüş, veya daha geniş olarak Darwin'ci sosyoloji ve psikoloji grüşleri tamamen *naturaliste* zeminde bulunmaktadır. Bu alanda çalışmalar Darwin'den başlayan bu faraziyeleri ispat edilmiş telâkki ederek bütün tecrübi araştırmalarını onun üzerine kuruyorlar. Meselâ Mukerjee, Chicago şehrinin *écologique* tetkikini yaparak şehri tek merkezli dairelere ayırıyor, İç daireden dışa doğru uzaklaştıkça kesafetin, rekabet, mücadele ve seçkinleşmenin azaldığını tesbit ediyor. Bu münasebetleri cemiyetlerin muhtelif *fonction*'ları ve müesseselerinde araştırıyor. İktisadî faaliyetin, ahlâkî münasebetlerin bu dairelere göre aldığı şekilleri gösteriyor. Cinayetler (suçlar), intiharlar, eşya fiyatları, hukuk dâ'vaları, muhabere ve ulaştırma v.s. gibi hadiselerin dairelere göre dağılışı nisbetlerini gösteriyor. Araştırma sonuçları verimsiz değildir. Bilhassa Chicago gibi tek merkezli dairelere ayrılması mümkün olan yeni şehirlerde daha açık neticeler elde edilmektedir. Fakat her yerde aynı münasebetleri bulabilir miyiz? Birçok şehirler müteaddit merkezlidir. Şehrin çevresi ve merkezini bulmak kabil değildir. Bazı yerlerde en büyük faaliyet muhite yakın bir yerde kesifleşir. İçtimaî farklaşma ve iş bölümü tam olan bir çok şehirlerde faaliyet ve rekabet merkezleri aynı zamanda tesanüd merkezi vazifesini görmektedir. Rekabet merkezlerinin diğer *fonction*'ları çevreye doğru arttığı faraziyesi de daima tahkik edilmemektedir. Bunun misâli Londra gibi çok büyük şehirlerden başka, Orta Avrupa şehirlerinde de görülür. Sosyolojik müşahedelerin gösterdiği teadlar bu araştırma alanında Darwin'ci faraziye'nin peşinden temel olarak alınmasından ileri gelmektedir. Bunun için her şeyden önce bu faraziye'nin biyolojik ve felsefî değerini kontrol etmek lâzım gelir.

#### 7. TABİATÇILIĞIN SARSILMASI

Biyolojide Darwin'in temel fikri olan "İnsanın Menşei" faraziyesi esaslı bir surette sarsılmıştır. Muhtelif araştırmacılar değişmeye bir vakıa gözü ile bakmakla beraber tek hatlı tekâmül fikrinden uzaklaşıyorlar. Loria, *Oelogenèse* nazariyesinde, coğrafi dağılışa göre ayrı ayrı tekâmül dalları olduğunu gösterdi. Van Bolk, insanın maymunla alâkasız ayrı bir dal olduğu

hakkındaki ilk iddiaları kuvvetlendiren bir çok deliller gösterdi. İlk insana ait araştırmalar bizi *homo pekinensis*'e kadar götürüyor. Onunla *Pitecanthropus erectus* arasında bağlar kurulabilir. Fakat bu yolda milyon yıllık tarihi olduğu tahmin edilen bu tek âmil ile insanlara yakın olduğu Darwin tarafından iddia edilen maymunun tekâmülü arasında hiç bir münasebet görülemiyor, insan nev'inin elemanter şekillerine ait araştırmalarda burada maymundan tamamen ayrı ve başka bir tekâmül dalı olduğunu göstermektedir. Maymun ve diğer memeli hayvanlarla insanı ayıran en mühim fark insanın biyolojik ve bilhassa *gynécologique* (1) bakımdan "Geri kalmış" (2) bir canlı nevi' olmasıdır. Umumiyetle hayvanlar ana karnında tam inkişafalarını kazandıktan sonra bütün iç güdülerıyla beraber doğuyorlar ve yer yüzüne çıkınca az çok kısa bir zamanda çevreye intibak ediyorlar. Hayvanların doğumlarından itibaren nevi'lerine mahsus *fonction*larını yapabilecek hâle gelmeleri az çok farketmekle beraber son derecede kısadır. Böcekler sürfelerinden çıkar çıkmaz uçuyorlar. Cıvcıvler yumurtadan çıktuktan biraz sonra yürümeye ve birkaç gün sonra kanatlarını çırpmaya başlıyorlar. Memeli hayvanlarda bu devre bir iki hafta uzasa bile yavrular nevilere mahsus iç güdülerini süratle kazanıyorlar. Yalnız insan yavrusu doğduktan ancak bir sene sonra yürüme kabiliyetini kazanıyor. Ve bir buçuk sene sonra nev'ine mahsus heceli sesler çıkarıyor. Diğer kabiliyetleri sekiz on yaşlarına kadar geçen çok uzun bir devre zarfında elde ediyor. Bunun görünüşteki biyolojik sebebi insan yavrusunun teşekkül bakımından ana karnından tamamlanmamış bir *foetus* halinde dünyaya gelmesi ve uzviyetin yapamadığı bu eksikliği insanların kendi ihtimam ve gayretleriyle tamamlamaya çalışmalarıdır. Fakat burada varlığın bir çok mühim ve akılla açıklanması imkânsız (*irrationnel*) yeni bir safhası karşısında bulunuyoruz. İnsan bu eksik teşekkülü nasıl tamamlamıştır? Bu tamamlayış tabii süreç diye açıklanabilir mi? İnsanın kendini tamamlaması uzviyetin iç güdüler bakımından esirgediğini kendini yetiştirme, alıştırma, eğitim yolları ile kapatması demekti. Şu halde insan kendini eğitim ile tamamlamıştır diyebiliriz. Fakat tabiatla eğitim yoktur. O ancak zekânın, insan ruhunun yoğurduğu, hazırladığı bir zemin üzerinde gelişebilir. Bu zemin de kültür'dür. Fakat ne eğitim ne kültür tabiatın basit devamı değildir. İnsanın tabiatla kazandığı, tabiat maddesini yoğurarak değiştirerek meydana getirdiği büsbütün yeni bir varlık derecesidir. Tabiat aşağıdan yukarıya doğru geliştiği halde eğitim ve kültür yukarıdan aşağıya doğru iner, bir maddeye tatbik edilir, onu yoğurur, şekil verir ve yükseltir. Terbiye ve kül-

(1) Rüşeym (embryon) ilmi.

(2) Bu geri kalma (*retardement*) fikri bilhassa Arnold Gehlen tarafından *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* adlı eserde geliştirildi (1955).



türü ilk unsurlarına irca ederek hayvanlardaki yüzme ekzersisine, kuşların uçmak için çırpınmasına, böceklerin basit reflekslerini geliştirmek için yaptıkları yetiştirme (*dressage*) yollarına benzetmeğe imkân yoktur. Çünkü hiç bir hayvanda, hatta en yükseklerinde dahi terbiye ve kültüre benzer bir faaliyete rastlayamayız. Hayvanat *cirque*'lerinde filler veya atlara öğretilen mârifetler iptidai otomatizm derecesinden yukarı asla çıkamaz. Bunlarda zekânın yüksek Gestaltlara doğru yükselen faaliyetine, iradenin hissin terkip edici rolüne, şahsiyetin bütünlüğüne ait fonksiyonlardan hiç birinin yeri yoktur. At yalnız kendisine gösterilen halkalardan atlamasını bilir. Aynı hareketi başka bir vaziyette tekrar edemez. Kendiliğinden hiç bir terkipli fiile geçemez. Otomatizmlerin harika sayılanları dahi bazı mekanik hareketlerin tekrarı ile elde edilmiş zâhiri terkiplerdir ve asla ruhun ve şahsiyetin inşa edici, yaratıcı fonksiyonları ile alâkaları yoktur. Halbuki çocuğun pek güç olarak elde ettiği kabiliyetler artık tamamen yeni sahaya girmiştir. Bu da zekâ ve şahsiyet sahasıdır. Çocukta alışkanlığın her yeni safhası insanın inşa ve yaratıcı kabiliyetlerinden bir derece daha yükselmesini temin eder. Lisanın öğrenilmesi, heceli seslerle ruhî haller arasındaki münasebetin kurulması, ruhî hallere karşılık olan heceli seslerden her birinin bir "m â n â" muhtevası kazanması, bu yeni mânâ dünyasının git-tikçe daha umumî şekillere, "bünyelere" (*Gestalt*) yükselmesi, böylece yalnız duyuların kavrayabildiği konkrut şekillerden derece derece duyuları aşan ve yalnız akılla kavranabilen abstrut şekillere, mânâlara, mefhumlar ve fikirler dünyasına yükselmenin mümkün olması insanın tekâmülünde emsalsiz ve bir misline daha rastlanmıyan büsbütün yeni bir ufku açılmış olduğunu gösterir. Bu yeni ufku, yani mânâlar, mefhumlar ufkunu tabiatın buraya kadar gördüğümüz şekillerinden hiç birine ircaa imkân yoktur. Bunun başlıca iki sebebi vardır:

1 — "Mânâ" dünyası mahiyet bakımından biyolojik hadiseler zincirinden ayrıdır. Tabiatın bildiğimiz en üstün derecesi olan insan biyolojisi ile dahi "mânâ" dünyasını açıklamak kabil değildir. Vaki yeni antropolojik araştırma yolunda Van Bolk veya daha yakında Arnold Gehlen insanın hayvandan mahiyetçe ayrıldığını ve bu ayrılışın *rationnel* olarak açıklanması mümkün olmadığını kabul etmekle beraber, yine de bu mahiyet farklarına dayanan bir "insan biyolojisi" kurmak istiyorlar. Ve insanın gelişmesi, terbiye ve kültür teşekkülünü yalnız insan nev'ine mahsus olan bazı biyolojik vasıflarla açıklıyorlar. Bunlara göre insan biyolojik olarak geri kalmış (*retardataire*) bir varlık olmakla kalmaz; aynı zamanda hayvan gibi muayyen bir çevreye (*Umwelt*) intibak imkânına sahip değildir. Hayvandaki bu vasıf onun daima çevre ile beraber tetkik edilmesini temin



eder. Halbuki insan yer yüzünde hiç bir çevrenin tâbii değildir. Çevre ile bağları çözülmüştür ve her hangi bir yeni çevreye intibak edebilir. Onun umumileşmiş mefhumlar dünyasını yaratması bu sayede mümkün olur. Fakat bu yeni antropolojik açıklama hiç te tatmin edici değildir. Çünkü derhal sorulabilir; neden dolayı insan nev'i bu intibasızlık yüzünden mahvolmamıştır? İnsan nev'inin de coğrafi ve fizik k a d e r leri yok mudur? hayvanlar arasında göç yapanlar, çevre değiştirenler bir dereceye kadar bu umumileşme kabiliyetine sahip oldukları halde onlarda neden mefhumlaşma istidadı doğmuyor? Yeni antropolojinin ileri sürdüğü delillerle bu noktaları açıklamak kabil değildir. Çünkü insanı yer yüzünde mevcut veya mahvolmuş bütün cemiyetlerinin içinde (tarihten önceki vesikalara da bakarak) tetkik ettiğimiz zaman daima karşımızda dar veya geniş, kuvvetli veya zayıf bir k ü l t ü r çevresi ve terbiye ile karşılıyoruz. Hiç bir yerde kültürün ve terbiyenin tabiat mekanizmasından çıktığına dair bir alâmet görmüyoruz. İnsan intibaksız varlık olduğu için mefhumlar dünyasını yani şematik mânâlandırımları yaratmıyor; fakat zaten mefhumlar dünyasına yani mânâlandırma kudretine sahip olduğu içindir ki tabiatın gediğini kapatabiliyor ve hayvanların iç güdüsüyle yaptıkları işi zekâsıyla, mefhumları ile ve şemaları ile yapıyor. Başka deyişle "mana" dünyasının açıklanması için aşağıdan yukarıya, basitten mürekkebe doğru yapılan bütün tabiatçı irca teşebbüsleri hiç bir netice vermemektedir. Tabiatçıların en müfritleri olan materyalistlerin bu gün de psikolojide, sosyolojide, felsefede bu açıklamanın mümkün olduğunu iddiada ısrar etmeleri ancak metodlarını tamamen değiştirerek, mekanismin ve naturalismin metodlarından ayrılarak kabil olabilir. İşte bunun için *Materyalistler* aşağıdan yukarıya doğru yükselişi açıklamak için tamamen sun'i olan diyalektik mantıkına baş vuruyorlar. Böyle bir mantığın hiç bir ilim tarafından tayit edilmediğini görüyoruz. Hegelin manevî varlığın oluşunu anlamak için mecazi bir şekilde ileri sürdüğü bir terkip mantığı materyalistlerin elinde tabiatın garibesini haline geliyor. Eğer tabiatın her yüksek derecesi eskisinin terkiibi ise, bu terkip zıdların çatışması ve birleşmesi suretinde meydana geliyorsa, o halde her derecenin eskilerinden tamamen farklı ona icra edilemez olması lâzım gelir. Madde âleminin terkipleri ile madde, hayat, ruh ve mânâ âlemleri arasındaki uçurumların açıklanması hiç bir zaman mümkün olmamıştır ki fizikin yeni verilerinden faydalanabilelim. Bizzat fizik bize akli açıklamaların sonunda daima bir tortunun, ircaı imkânsız bir a k ı l d ı ş ı n ı n kaldığını gösterdiği için materyalistlerin tezini üstün var-

lık derecelerinde değil, fizik içinde bile koymaya imkân yoktur. (Bu meseleye ilimler bahsinde ayrıca dokunmuştum). (1)

İnsanın terbiye eden ve terbiyeyi alan, kültürü kazanan, mânâlar âlemine nüfuz eden veya onu yaratan bir varlık olması, her şeyden önce onun tabiat olgunlarında asla bulunmayan bir bütünlük, benlik ve kişilik sahibi olmasından ileri gelir. Vakia, Gestalt nazariyesi bir taraftan insan dışında da şekiller, bünyeler olduğunu, bu bünyelerin parçalarından evvel geldiğini iddia ediyor ve bunun için atomun bünyesine kadar inen deliller ileri sürüyorsa de madde ve hayat âlemine ait olan "şekil" ve "bünye" lerle benlik ve kişiliğin bütünlüğünü aynı sınıfa sokmak kabil değildir. Çünkü maddî ve hayatî bünye parçalar arasındaki bir ahenkle kaimdir. Atomun bünyesinden bahsettiğimiz zaman burada elektron ve protonların muayyen bir nisbetteki terkinin ve muvazenesini kasederiz. Billûrların bünyesi de öyledir. Uzviyetin bünye bütünlüğü ancak z a m a n d a ş olarak mevcut parçalar veya unsurlar arasındaki birliği ifade eder. Halbuki şuurda kişilik veya benliğin birliği şuur hadiselerinin zamandaş birliği demek olmadığı gibi, şuur hadiselerinin terkininden ibaret bir birlik te demek değildir. Benlik kendisinden bütün şuur hadiselerinin çıktığı kaynak, şuur fiilleri kendisi ile kaim olan müsterek temeldir ki bu şuur fiilleri benlikten veya kişiden ancak ard-arda meydana çıkabilir. Şuur fiillerinin birbirine bağlanması bütün değişikliklerine rağmen bir bütün teşkil etmesi zaman içinde bir süre meydana getirmeleri benlik (*ego*) sayesinde. Şuuru dış tesirlerinden doğan dağınık duyumlara, bu tesirlere karşı cevapların mecmuuna, reflekslere irca etmek isteyen, ve bütün bu ruhî unsurların sentezi neticesinde benlik ve kişiliğin doğduğunu iddia edenlerin psikoloji görüşünün ilmî olmak gayretine rağmen ruhî hayatı asla açıklayamadıklarını önce görmüştük. Ruhî hayatın meleke (2) denen (*uzviyete bağli*) ayrı fonksiyonların sentezinden ibaret olduğunu ileriye süren ve benliği bu suretle açıklayanların görüşleri de öteki parçacı görüşler kadar verimsizdir. Ruhî hayatın bütünlüğünü Gestalt olarak tarif etmek isteyenler ötekilerden daha iyi durumda bulunmakla beraber suura mahsus karakterlerden bir çoğunu açıklamaktan uzaktırlar. Nihayet fizik veya biyolojik Gestalt'lere benzetenler burada esaslı bir hataya kurban olmaktadır. Varlık derecelerinin bünye ve "şekil" le açıklanması fikri çok eskidir. Eflâtun'un İdea'larına ve bilhassa Aristo'nun *f o r m* 'una kadar çıkar. Fakat Aristo'da da maddî ve hayatî "şekil" lerle ruhî şekiller gibi hatta üstün akıl düzenine ait (yarı metafizik) şekilleri

(1) H. Z. Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, 1951.

(2) Faculté.

ayırmak zarureti kendini derhal hissettirmiştir. Aristo bu ikinci “şekil” lerin mahiyetçe birincilere indirilmesi mümkün olmadığını göstermek için onlar hakkında m â k u l ş e k i l l e r veya s a f ş e k i l l e r diyor. Ve bunları maddeye muhtaç olmıyan, maddeden sıyrılmış olarak tasvir ediyor. Her ne kadar burada “madde” den kaba mânâsiyle madde değil, umumiyetle muhteva (*Inhalt*) kastedilmekte ise de, yine ruhî hayatın yüksek derecesine ait bu metafizik “şekil” lerin mahiyetini tasarlamak güçtür. Onlar, bu esasa göre, her türlü tabiat muhtevasından müstakil olarak, s ı r f ş e k i l halinde mevcut olmalıdırlar. Fakat insan-üstü varlıklar sahasından bahsetmeksizin, bizzat insan için bu tarzda s ı r f ş e k i l mevcut olup olamayacağı sorulabilir. Hayallerimiz, kavramlarımız, fikirlerimiz tamamen muhtevasız mıdırlar? En yüksek derecelerinde muhtevalarından boşaldıkları zaman dahi yine hayal yardımıyla işlemiyorlar mı? Saf matematik şekillerin tamamen muhtevasız oldukları söylenebilir, fakat bunlarla düşündüğümüz zaman ya gerçek veya mevhum bir âlemin fonksiyonlarını ifade etmek ister gibi düşünüyoruz. En mücerret matematik tarzlarında dahi her hangi bir muhteva üzerinde işlediğimizi tasavvur etmeksizin sırf mefhumları düşünmemize imkân var mıdır? Şu kadar var ki: Bütün bu “şekil” ler ruhumuzun inşalarıdır. Onları ister Aristo gibi gerçek, ister Kant gibi ideal mânâda anıyalım. Halbuki ruhumuzun (zekâ, duygu ve irade halinde sathi veya derin) bütün faaliyeti zamandaş ve muhtevasız bir “saf şekil” ile asla ifade edilemez. Benlik veya kişi bir s a f ş e k i l değildir. O tabiat intibalarına asla irca edilmemekle beraber, onlar üzerinde işlemeğe mecbur olan bir faaliyet merkezi, kendisinden bütün ruhî fiillerin çıktığı bir varlık tarzı, bir kaynaktır. Bunun için insanı tabiata irca edemeyiz.

## VI

### MAKİNE ve GAYELİLİK

#### 1. SUN'I İNSAN FİKRİ NEREDEN GELİYOR

Tabiatçılık hakkında söylediklerimizi hülâsa edelim: Üstün varlık derecelerini aşağı derecelere, insanı (madde ve hayat şeklinde görünen) tabiata irca için iki bin yıldır yapılan felsefi gayretlere tabiatçılık diyoruz. Tabiatçılık, kökünü insanın "açıklama" ihtiyacından alıyor. Bu da esasında mürekkebi basitlere, kompleksi unsurlara irca etmekle mümkün oluyor. Başka deyişle, bir problemin karmaşık yumağı karşısında kaldığımız zaman onu çözmek için kullanabileceğimiz biricik yol, bu yumağı meydana getiren düğümleri açmak, iplikleri ilk dolanış vaziyetlerine götürmektir. Nitekim matematik bir problemi de aynı tarzda çözüyoruz. Öyleyse insanın kendinden başhyarak bütün varlık dereceleri karşısında alabileceği tavır da bu olmalıdır. Nitekim Demokritos'un âlemi ilk unsurlarına irca ile Descartes'in basit, açık ve seçik ilk unsurları araması, Comte'un mürekkepleri basitle açıklamaya çalışması sırasında mahiyetçe fark yoktur. Fakat acaba zihnin bulduğu bu biricik açıklama yolu varlıklar karşısındaki durumumuzu doyurabilecek halde midir? "Tabiatçılık" iki bin yıldır muhakkak ki mühim hamleler yapmıştır, ilk önce yalnız farazî olarak ileri sürülmüşken sonradan bir düşünce metodu, hattâ ilimlerin baş vurduğu bir temel felsefe halini almıştır, fakat yakın zamanlarda gittikçe genişleyen bu teşebbüslerin asıl başarısı tek bir cümle ile ifade edilebilir: Bütün varlık derecelerini halledilmiş ve en basit saydığımız varlık temellerine indirmek. Fakat bu nokta çok karanlıktır. Zihnen bulduğumuz en basitler gerçek midir? Ne Descartes'in matematikteki basitleri, ne Demokritos'un fizik basitleri realitede yoktur, tasavvurun mahsulüdür; ve sırf aklın icaplarına göre gerçeği anlaşılabilir bir hale getirmek için inşa edilmiştir. Fizik sahasında bilgimiz derinleştikçe kâinatımızın ilk tuğlalarının zannettiğimizden daha karışık olduğunu görüyoruz. *Précision* âletlerimiz mükemmelleştikçe tabia-

tın nüfuz edilemez taraflarına çarpıyoruz. Şu halde insanın veya ona yakın varlıkların bize gösterdiği kompleksleri çözmek için kullandığımız “basite irca” metodu neticesiz kalmıya mahkûmdur. Çünkü bizzat basit dediğimiz gerçekler sahasının her tarafında ilerledikçe yeni rakipler, yeni komplekslerle karşılaşılıyor. O halde tabiatçı görüşün basite irca gayretleri devamlı olarak engellere uğramakta ve sürmektedir. Bu sürçmeler varlık dereceleri arasındaki akılla doldurulmaz uçurumların (*hiatus irrationalis*) bulunmasından ileri gelir. Tabiatçılık yalnız zekâmızın pratik elverişliliğine uygun bir teknik görüş olarak kalmaktadır. Tabiatçılığın ilerlemediği söylene-  
mez. Çünkü bu akıl dışı ve irca edilmez varlıkların bir iki sahada kavranabilir bir hale gelmeleri ancak tabiatçı görüşün ilerlemesiyle mümkün olmuştur. Tekniğin temelinde bu görüşle yayılması da bunun başlıca delilidir. Bununla beraber varlığın komplekslerini çözmekten ziyade zekâ ile “elverişli” ve kullanılabilir bir hale getirmekten ibaret olan tabiatçılık bizzat varlık karşısındaki felsefî endişemize cevap vermekten çok uzaktır.

Tabiatçılığın varlığa nüfuz etmekten ne derece uzak olduğunu göstermek için onun teknikle uyuşan en ileri şeklini, *cybernétique*’i gözden geçirmeliyiz. İkinci Dünya Harbi içinde bazı silâhların insansız olarak kendi kendine sevk ve idare edilmeleri ile başlayan bu yeni görüşe insansız veya âlet halinde düşünce (*la pensée artificielle*) sun’î düşünce (1) de diyebiliriz. *Cybernétique*, J. Watt’ın buhar kazanında vaktiyle buhar düdüğünü çalmak vazifesini gören çocuk yerine *régulateur*’un icadı ile başlamıştır diyebiliriz. Daha o zamanda makinenin kendi kendini idaresi, ayarlaması, başka deyişle insanı lüzumsuz bırakacak hâle gelmiş bir otomat makine fikrinin tohumları atılmıştı. Fakat bugün teknik bu bakımdan eski yüzyıllarla kıyas edilemeyecek kadar ilerlemiştir. Leibniz bunu 17 inci yüzyılda sezerek *madde* ve *insan* kademeleri dışında bir de *artificielle* kabul ediyordu. *Cybernétique* kelimesi Eflâtun’un diyaloglarından geçmektedir. (Sibernetik yalnız ruhları değil vücutları ve malları da en büyük tehlikeden kurtarır. Eflâtun; *Gorgias*). Kelime aslında *Kubernetes* — gemi pilotu demekti. Sonra genişliyerek bir memleketi idare eden mânâsına geldi. Lâtinceye Gubernator, İngilizceye Governor olarak girdi. Watt kendi *régulateur*’i için bu tâ’biri kullanıyordu. Ampère yarım kalmış ilimler sınıflamasında *noologique* ilimler arasına 83 üncü derece olarak *cybernétique*’i de koyuyor. Ampère Eflâtun’un kullanımına dikkat etmeden kelimeyi doğrudan doğruya Yunancadan ve yeni baştan i’âl ediyor ve siyaset ilminin pratik bir dalı sayıyordu. Fakat bugünkü kullanılan anlamı bunlardan tamamen ayrıdır ve Eflâ-

(1) Pierre de Latil, *La Pensée Artificielle* (Introduction à la Cybernétique), 1953.



tun'dan başlayarak Watt'ta meydana çıkan anlama dayanmaktadır. Bu yeni kavram insanla makine arasında bağlantı kurmak istiyor: makine insanın devamıdır. Âlet, insan elinin uzantısı olarak başlamış ve makinenin türlü *fonction*'ları insanın uzviyeti ile yaptığı veya yapabildiği hareketleri taklitten doğmuştur. Öteden insan da makineye benzemektedir. Çünkü insanın *fonction*'ları mekanik bir tarzda açıklanabilir. Bu iki âlem arasında kesin bir sınır yoktur. Bilhasşa "Artificiel varlık alanı" (Leibniz'in tâ'biriyle *artificiata*) insanla makine arasındaki mesafeyi daraltmaktadır. Makine otomatizm'in gelişmesi demektir. Hâlbuki otomatizm insanlara mahsustur (kelimenin hakikî anlamı ile: çünkü yalnız insan kendi kendine hareket eder, hareketini durdurur ve idare eder). Makinenin gelişmesinde birinci safha tâ'vin edilmiş fiil safhasıdır. Âletten makineye geçince hareket insandan makineye intikâl eder. İnsan tabiatta meydana gelebilen bir eseri kullanır. Bu eser makine ile muayyendir: yani faktörlerin sun'î tesbi-ti suretiyle muayyendir. İkinci safha değişme ve fiil safhasıdır. Burada makine eserini ta'vin etmeden vaz geçmeksizin onu değiştirebilir, yani kendi fiillerinin değişmelerini ta'vin eder. Üçüncü safha şartlı fiil'dir. Klâsik makinenin en mühim kusuru her türlü intibaka elverişli olmaması idi. Eğer hareketlerini hâl ve şartlara göre düzenliyebilirse otomatizmde yeni bir merhale açmış demektir. Başka deyişle programı tam olarak muayyen olmayacaktır. Faktörlerden bir veya bir kaç değişmeye elverişli kalabilecek, böylece makine icabına göre davranışını değiştirebilecektir. Makine artık kendi fiillerinin hal ve icaplarını takdir ediyor demektir.

## 2. HOMEOSTAT İNSANIN YERİNİ TUTABİLİR Mİ?

Otomatizmin bu gelişmeleri makineyi insan yerine koymıya kadar gidiyor. Makine hesap ameliyeleri yapıyor, makine yanlışları düzeltiyor, makine kendi kendini kontrol ediyor. Böylece insansız fabrikalara doğru gidiliyor. Otomatik kontrol makine başında insanı lüzumsuz bırakıyor. Onun doğru-yanlış yapma ihtimâlleri makinenin hemen tam sarıhlığı önünde hatta eksik kalıyor. Makine hafızanın, zihnin matematik işleyişinin, kendi kendini kontrolün yerini tuttuktan sonra insana ne lüzum kalır? Amerika'da Walter Cannon, *homéostat* denen yeni bir merhaleye ulaştı. Claude Bernard göstermişti ki "İç çevrenin sabitliği hayatın şartıdır". Vendryès, "Hayat ve İhtimaliyet" adlı kitabında bunu sibernetik lehine kullandı. Homéostatik şöyle tarif edilebilir: "uzviyetin muayyen bir müvazene hâlini nisbeten sabit tutma melekesidir". Bu tam bir müvazene değil, ancak zamanla kurulan bir müvazene temayülüdür ve burada

esas, kapalı bir sistem içinde geriye tesir (*rétro-action*) dur. Meselâ susuzluk ve açlık, eksilen bir şeyi alma temayülünün uyanması hâlinde birer *rétro-action* dur. *Cybernetique* son ilerlemelerinde bu fiziyo-jik *fonction*'lar tarzında homéostat bir müvazeneyi mekanik olarak kuran makineler yapmaya muvaffak oldu. Bu safhada makine artık yalnız bir faktörü değil, mümkün olan bir çok faktörleri kontrol ediyor. İnsanın ne yapmalı? sorusuna cevap olarak bulduğu muhtelif hâl yolları burada meydana çıkıyor. Şu tepeye çıkmak istiyorum, fakat hangi yoldan? İşte homéostatda bunu yapıyor. Müvazeneyi bulmak için yolunu arıyor. Ay-rı ayrı, muayyen olan bir çok yolları deniyor. Bu âdeta programsız, tek yolu olmıyan bir nevi "Tecrübe ve deneme" yapan biricik makinedir. Ma-kine ile hayvanı karşılaştıracak olursak homéostat'ları bir çok içgüdülere benzetebiliriz. Ashley bu alandaki tecrübeleriyle homéostat'ın son derece-de çok iptidai bir nevi "Terbiye" ye elverişli olduğunu iddia etti. Ona gö-re bu makine hayvanların "İntibak Davranışı" denen esaslı *fonction*'una sahiptir, ve beynin en mühim *fonction*'u "bir hedefi aramak, hemen sonsuz denecek şartlar ve vasıtalar arasından ihtiyaçlarını tatmine çalışmaktır". Cl. Bernard'ın çok iyi ta'rif ettiği uzviyete mahsus olan bu mucize, Asley'e göre yalnız "Hedef arayıcı" denen mekanizma kurulduktan sonra gö-zülebilirdi. Fakat iş hedefi aramak, hatta onu bulmaktan ibaret değildir. Acemice tereddütlerden kaçınmak için bu keşfi tesbit etmek lâzımdır. Me-selâ elini regele götüren çocuğa, bir tokat attığınız zaman, artık oraya yak-laşmağa cesaret edemez. İşte terbiye dediğimiz şeyin en basit derecesi budur; yani tecrübe yapabilme imkânıdır. Ashley gösterdi ki, çocukta, hat-ta hayvanda "Terbiye olunabilme" tecrübenin değişme şartları önünde sar-sılan müvazeneyi yeni şartlara göre ayarlama imkânından ileri geliyor. Homéostat bu işi yapıyor. Kendini kontrolleri sayesinde, şart değişmesin-den ileri gelen müvazenesizlikleri düzeltiyor, yeni şarta intibak ediyor, yani âdeta terbiye olunuyor. Makine bu dereceye geldikten sonra cyber-nétique'ciler artık beynin gördüğü bütün vazifeleri gören bir makinenin yapılması mümkün olduğunu söylemeğe cesaret ettiler.

En mükemmel bir homéostat'ın dahi intibak etme kudretleri sınırlıdır. Bütün araştırılan makinenin sinir sistemine ve reflekse ait *fonction*'-ları yapıp yapamadığıdır. Makine beşinci safhasında dış çevreye nazaran iç çevrenin determinizmini kurdu. Ancak bu iç çevrede henüz tek bir ga-yeyi arama gücü vardır. Şimdi birçok gayeli makine, yani *multistat* kurma çaresi düşünülüyor. Bu altıncı safha ötekilerden oldukça farklıdır. Beynin birçok gayeleri aynı zamanda koyarak aralarında birini seçme im-kânı gibi multistat da birçok dereceden müvazenesizlikler karşısında üs-

tün bir müvazene arama cihazıdır. Burada âdeta yüksek hayvanların fonction'ları derecesine çıkıyoruz. Bu makinenin bir s u n' i b e y i n olduğu söylenemez. Fakat ancak 6 ıncı dereceden bir mekanizm olduğu söylenebilir. Bu yeni cihaz tesirlerini (*effort*) determinizmlerine intibak ettirdiği gibi determinizmlerini de tesirlerine (*effort*) intibak ettiriyor. Nitekim insan mekanizmasının yaptığı da "Vasıtalarına göre işlemek ve vasıtalarını hedefine intibak ettirmektir". Fakat insana ait bu ta'rif, hedeflere ulaşma yolunu seçme hususundaki onun hürriyetini ifade ediyor. Ancak biz insanın, daima bir hadise çatışması karşısında bulunduğunu görüyoruz. Bir tecrübede çatışma yokluğu imkânsızdır. İnsanın hürriyeti bu çatışmadan doğuyor. Bir sistemin hürriyet derecesi zorunsuzluk (*contingence*) karşısında gösterdiği istiklâlê bağlıdır. Sistemin tâbi olduğu müvazenenin mutlak gayeliliği önünde hürriyetin yeri yoktur. Aca bu anlamda hürriyet sahibi bir makine (*Machina liberata*) mümkün müdür? Hürriyet sahibi makinenin insan gibi üç mekanizması olacaktır: 1) Hafıza: bununla geçmişini kaydedecek ve alâkalı refleksle göre canlandıracaktır, 2) İstidlâl yapacak. Mantıkî ameliyeleri görebilecektir. 3) Canlılarda doğuştan gelen bazı fiilleri yapma gücünden ibaret bir nevi' i ç g ü d ü s ü olacaktır. Hürriyetli makinenin 6 ıncı safhada karmaşık mekanizması sayesinde bütün bu fonction'ları yapmağa elverişli olduğu söyleniyor.

Hadiselerin sebeblerle, yani mekanik bir surette muayyen olduğunu söylemek kendilerinden önce gelen şartlar içinde meydana çıktıklarını kabul etmektir yani onları sonuç olarak görmek demektir. Fakat bu bütün olabileceği şeyi olan (ve olmuş bulunan) bir sonuçtur. Bizde sonuç kavramı (ki aynı zamanda sebeplik kavramını da temsil eder) düzen ve yetkinlik, bundan dolayı da iyilik kavramlarıyla birlikte düşünülür, onlara adeta bağlı gibidir. Sebeb ve (*conséquent*) arasında devamlı düzen olmaksızın, sadece sonucun düşünülmesi tamamen mücerred ve gerçekte ilgisiz bir şeydir. Eğer sonuç varsa onu doğuran bir öncül (*antécedent*) olmalıdır. Eğer eser varsa onu meydana getiren bir sebeb olmalıdır deriz. Demek ki her sebeplik münasebeti kendiliğinden bir düzen ve yetkinlik münasebetini, o da bir nev'i gayelilik fikrini gerektirmektedir. Hâsılı sebebi gayililikten tamamen ayırmak, kendi başına düşünmek, mekanik münasebetleri ahenk, düzen ve yetkinlik fikirlerinden ayırmak kabil değildir. Hâdiseler arasındaki sarsılmaz (hatta mekanik) bir sebepliliğin hüküm sürdüğünü söyleyebilmek için de o hadiselerin bir düzen içinde cereyan ettiğini ve etmesi gerektiğini söylemek lâzımdır. Demek oluyor ki tabiatı gaye fikrinden müstakil kendi başına mekanik sebeplilik araştırılması boşunadır.

### 3. MAKİNE VE GAYELİLİK

Vakia Descartes'danberi gaye sebeplere hücum edildiğini biliyoruz. Spinoza'nın gayelilik aleyhinde ileri sürdüğü düşünceler bunların başında gelir; ona göre: 1) Bir gayeye doğru meyletmek, varlıkta eksikliği ifade eder. Çünkü eğer varlık meylettiği şeye sahib olsaydı, ona meyletmiyecekti. Meyil ve eksiklik birbirine bağlıdır. Fakat buna cevap vermek kolaydır. Varlığın gayesi, cevherin gayesi, Allah'ın gayesi bizzat varlık değil midir? Varlıkta yetkinlik (kemâl) olduğu için onda gaye yoktur demek, varlığın mahiyeti hakkında çok fakir bir fikre ulaşmak olmuyor mu? En yüksek varlığın ezeli ve sonsuz bir hâli hâzır (*état présent*) için de olduğu farkediliyor. Hâlbuki mükemmel varlığın gayesine gitmekten onu menedecek bir şeyin varlığı hakikî eksiklik değil midir? Gayesiz ve daima aynı kalan bir varlık şüursuz bir varlık olmayacak mıdır? 2) Spinoza'nın itirazı Epikür'cülerin eski bir fikrine dayanmaktadır. O da şudur: gaye bir sebep değildir (1). Onu sebep haline koymak için tabiatın düzeni değiştirilmeli ve ikincisi birincinin yerine getirilmelidir. Epikür, Aristo felsefesindeki gaye - sebep fikrinin bundan dolayı manasız olduğu neticesini çıkarıyordu. Gaye bir sebep değil ve olamaz. Sebeb, mekanik bir surette tesir eder. Gaye ise tesir edemez, çünkü yoktur. Ve her şey devamlı bir hâl (*présent*) içinde bulunmaktadır. Biz gayenin sırf geleceğe ait olduğu noktasına dokunmuyoruz, yalnız böyle olacağını farzediyoruz. Bunu söylemek için zamanın birbirinden ayrı parçalardan değil yekpare ve devamlı cüzülardan ibaret olduğunu kabul etmek lâzımdır. Eğer böyle ise (Bergson'un hayat ve şuur süresi için söylediği gibi ise) yalnız gayelilik değil sebeplik te imkânsız olur. Bütün geleceği geçmişe bağlamak bundan kolay değil midir? Realistlerin kuvvet, embryon v.s. gibi tabirleri uzun bir tenkide dayanamaz ve sebepliliğin de gayelilik gibi bir rabita ve münasebetten ibaret olduğu görülür. Rabita (*relation*) ile biz geleceği geçmişe bağladığımız gibi hâli de geleceğe bağlayabiliriz (2).

Gayeciliğe karşı yapılan ikinci itiraz birincisi kadar da dayanacak kuvvette görünmemektedir. Gaye kavramının gerçek olmadığı söylenecek terk edilebilir mi? Hâdiseler ona baş vurmaksızın açıklanabilir mi? Burada da önce Epikür'cülerle karşılaşırız. Bunun için onlar tarafından zamanın sonsuzluğunda sonsuz çokluk hâlindeki imkânlardan çıkarılmış "Talih keşidesi" (*tirage au sort*) delil olarak gösterilmiştir. Bunu olduğu gibi kabul edersek cevap verilemez. Fakat Epikür'cülerin anladıkları mânâda bir tesadüfün (*clinamen*) varlığı imkânsızdır. Faraza oniarın an-

(1) Hamelin, *Les Elements Principaux de la Représentation*

(2) Hamelin, Aynı eser.

ladıkları mânâda tesadüfün var olduğunu kabul etsek gelişi güzel atılmış zerrelerin çokluğundan âlem doğabilir demek lâzımgelir. Zamanın ve atomların sayıca sonsuz olduğunu söylemek te bir şey kazandırmaz. Tesadüf sebep yokluğu demek olduğu için yine tesadüfe dayanacaktır. Bu sayede ulaşılacak terkipte gereken unsurları muhafaza etmek lâzım gelecektir. Tersine, eğer sebepler türlü safhalar arasında birleşik iseler, İlyada'yı terkiib için gereken harflerden bir kısmının ötekilerden ayrılmış ve hareketsiz kalmış olmaları lâzım gelecek ve bundan dolayı İlyada meydana gelmiyecektir. Epikür'ün açıklamalarına şu yolda cevap verilebilir: var olmağa başlıyan her şey için sebebler vardır. Ve mekanik sahada sürekli bir dizinin kesintiye uğraması şeklinde bir zorunsuzluk (*contingen*) yoktur. O halde birbirinden ayrı safhalardan müstakil hadise dizilerinden bahsedilemez. Atomların sürekli olarak meydecekleri bütün zümrelenmeler birbirleriyle birleşik ve dayanışmalı (*solidaire*) dırlar. Böyle bir bağılılığın olduğu yerde tesadüften değil ancak sürekli sebeplikten bahsedilebilir ve bu tarzda sürekli sebepliliğin hüküm sürdüğü yerde düşün, ahenk, yetkinlik ve bundan dolayı da gayelilik vardır; Demokrit ve Epikür'ün "talih keşidesi" veya piyango şeklinde gördükleri tesadüfi tabiat hadiseleri fikri bizi bir nevi idrak bozukluğuna götürmekle kalmaz aynı zamanda bir mantık oyunudur. Zamanımızda Natürelistler olguların açıklanmasında bu metodu kullanmaktadırlar: hayat mücadelesi, tabii seçkinleşme fikirleri bunlardandır. Acaba mücadele ve seçkinleşme âlemde bir temizleme midir? Daima sakat ve zayıf olanları temizliyor mu? Bu noktalar şüphelidir. Zayıflardan çoğunun mücadele sonunda devam ettiği görülüyor mu? Farzedelim ki bütün varlıklar mücadeleye ve seçkinleşmeğe tabi olsunlar, fakat onun tesirinin daima menfi olmadığını işaret etmelidir. Acaba mekanistlerin iddia ettikleri gibi en kabiliyetlilerin artışına sebep oluyor mu? Mekanik zıtlıklar ve gerginlikler, karşılıklı katışma suretiyle ahengi doğuruyorlar mı? Bütün bunlar çok müphem ve şüpheli ihtimallerdir (1).

Uzviyetin kendiliğinden (*spontané*) her etki ve tepkisi bizi sırf mekanik açıklama görüşünden uzaklaştırır. Mümkün değişmeler sahası belirsiz değildir veya Epikür'ün mümkün (zorunsuz) birleşmeleri ve terkiplerinin sahası kadar geniş değildir. Çünkü Epikürcüler bile Empedokles'in insan başlı öküz ve buna benzer tabiat galatlarına ciddi gözle bakmayacaklardır (2). Âlemin mekanik bünyesi dolayısıyla mümkün değişme-

(1) Sully Prudhomme et Ch. Richet, *Le Problème des Causes Finales*, 1907  
L. J. Henderson, *L'Ordre de la Nature*, 1924

(2) Hamelin, Aynı eser.



lerin elverişli değişmeler lehine daralmasına sebep olacak surette çok kaba bazı kötü şekiller ortadan kalkmıştır.

Darwin'in ilerlemeyi "mes'ud arıza mahsulü" sayması tabii seçkinleşme ile nasıl uzlaşabilir? Vakıa mekanist görüşün prensipleriyle en çok uyushabilen ve bu prensiplere uygun neticelere varan Darwin' görüşüdür. Eğer uzviyet Lamarck'ın dediğı gibi çevresine göre şekil alan plastik bir kendiliğindenlik (1) ise canlının ihtiyaçları bu ihtiyaçlar tatmine elverişli olan organların teşekkülüne sebep oluyorsa, o zaman canlılar serisinin gittikçe daha kompleks fonksiyon ve bünyeleri kazanmak suretiyle gelişmesine son derecede hayret etmek lâzımgelir. Çünkü burada mekanizmden ayrılmış ve gayeciliğe yönelmiş bulunuyoruz. Ârızanın sahası çok küçülüyor ve tabii seçkinleşme yalnız menfi bir rol oynuyor. Hasılı hayat mücadelesi nazariyesinin canlılar âleminde her şeyi açıklayamadığını itiraf gerekiyor.

#### 4. HAYATIN GAYELİLİĞİ

Önce şunu işaret etmek lâzımdır ki yukarı fasıllarda gördüğümüz gibi hayat mahiyetçe gayeci (*téléologique*) dir. Sırf mekanik anlamda bir sebeplikten çıkarılamaz. Vakıa bir uzviyet içinde vukua gelen fizikî ve kimyevî hadiseler de başka yerlerde vukua gelen hadiselerin aynidir. Fakat fiziko-şimik hadiselerin zamandaş olması veya ard arda gelmesi uzviyet içinde, başka yerlerde rastlanamıyan hususî vasıflar gösterir. Organlardan her biri ötekilere bağlıdır, ve bir uzviyetin gelişme safahlarından her biri öteki safhalara başlı olarak anlaşılabilir. Claude Bernard'ın araştırmaları bu temel fikre dayanmaktadır ve bundan en küçük uzviyetler bile hariç bırakılmamıştır. Nitekim Kant'ın hayatı "her parçanın karşılıklı olarak gaye ve vasıta vazifesini gördüğü bir olgular ve cüzü'ler sistemi" diye tarifi de bu düşüncelere uygundur.

Yaşama şartları (veya varlık şartları) kanaatı gayeliğin felsefi bakımından inkârı demek olduğu için, hayatı *mécanism*'den çıkarmaya çalışmaktadır. Bir hücrenin yine bir hücreden doğduğu şüphe götürmez bir olgudur. Hayatın gayesi kendi dışında değildir. Hayat bir sanat eseri gibi vücuda gelemmez. O vardır. Nitekim tabiat da bir bütün olarak alınınca canlı ve dinamik bir varlık gibi görülebilir. Onun için bütün olarak tabiat için de "varlık şartları" görüşü yetemez. Leibniz'e göre mekanizm gayeliği kuşatır: fiilî her gayeye bir fiilî sebep karşılık olarak gösterile-

(1) Lamarck, *Philosophie Zoologique*.

bilir. Tabiat tahlil edildikçe orada mekaniklikten ve şimdiki sebeplerden başka bir şey bulunamaz. Fakat her tahlil mücerret ve sun'îdir. Mücerret olan şey ise gerçek değildir. Tabiattaki en mekanik hadiselerin açıklanması için kitlelere ve kuvvetlere muayyen bir yandaş (*corollaire*) vermemelidir. Madde sırf mekanizm, kendi başına bir *mécanisme* değildir. Ancak hususî bir nevi mekanizmdir. Boscotivz olguları açıklamak için unsurlarına hususî yerler vermek, aralarına hususî nisbetler (*relation*) koymak zorunda kalmıştır. Başka yerlerde, başka nisbetlerde bu açıklama muteber olma vasfını kaybedebilir.

Ayrıca gayeliliği tamamen inkâr edince hayatta şuurlu gayeler teklif eden insanın durumunu açıklamak güçleşir. "Varlık şartları" doktrini vakia bunu da açılmaya çalışmaktadır. Spinoza burada da yine gayelik aleyhdarlarının başında gelmektedir. Şöyle düşünüyor: İnsan gayeler tasdim ve teklif eder deniyor. Bu gayeler nelerdir? Onlar aslında bizim arzularımızdan başka bir şey değildir. Yani bu demektir ki biz sırf aile hayatı (yuva kurma) arzusunu duyduğumuz için ev kurma gayesine yöneliyoruz. Ba'zı şeyleri istediğimiz için onlar iyidirler, veya ba'zılarını da istemediğimiz için onlar fenadırlar diyoruz. Fiillerimizin arzu ile tayin edilmesi tamamen bir sebeplik münasebetidir ve arzu burada bir sebeptir. Sınırlı ve sonlu olan zekâlar arzuların sebeplerini bilmezler. Yalnız sonuç halindeki arzuları gördükleri için onları ilk sebep zannederler. Bundan dolayı gayelere yönelme fiili, hususî ve nev'î (*spécifique*) bir şey olmayıp bir sebepler serisine irca' edilebilir" (1).

Eşyayı arzu ettiğimiz için onların iyi olması, veya bize iyi göründükleri için onları istememiz Spinoza'nın zannettiği kadar gayeci (*finaliste*) tezi ilgilendirmez. Gayecilik, şuurlu hayata ait bütün gayeliliği hareketsiz bir fiile yerleştirmeye mecbur değildir. Hakikî hedef pekâlâ faaliyet ve hayat ve bundan dolayı da şuurun bir kısmı olması bakımından arzu olabilir. Yani arzu kendi başına sebep değil gaye olabilir. Arzunun şüphesiz bir istikameti vardır. Biz eşyayı iyi oldukları için arzu ediyoruz. Şu mânâda ki: onlar bizim arzularımızı uyandırmamış olsalardı kendilerine iyi denemiyecekti. Böylece, iyilik arzu denilen bir gayeye götüren bir vasıta olacak ve arzu, buna karşılık, mutlak bir iyiliğe çevrilmiş olacaktı. Spinoza'nın düşünce tarzını bu suretle bir gayecilik lehine (biraz değiştirerek) kullanabiliriz. Şuurlu bir varlık kendi mahiyetinin (özünün) beğendiği veya hoş gördüğü şeyi arzu eder. Fakat burada bu kimsenin gayeciliği nakzettığı anlamı çıkarılmamalıdır (2).

(1) Spinoza, **Etika**

(2) Hamelin, Aynı eser.

Kant gayeliliği dış ve iç diye ikiye ayırmıştı. Dış gayeliliğe insana göre gayelilik (*anthropomorphique*) de diyor. Ötekini sistem gayeliliği diye ondan ayırıyordu. Onun üzerinde durduğu birinci değil ikincisi idi. "Hüküm Gücünün Tenkidi" adlı üçüncü büyük kitabında canlı varlıklar âlemini bu ikinci gayelilik üzerine dayandırıyor. Biz de burada aynı ayırıştan faydalanıyoruz.

Gerek içtimai gerek hayati oluşlar aynı zamanda hem sebeplik hem gayelilik kanunlarına tâbi'dirler. Hadiselerde kendiliğindenlik (*spontanité*) olduğunu açıklayan gayeliktir. Yoksa gayeliliği açıklayan kendiliğindenlik değildir. Hiçbir şeyin sebeplikten hariç olmadığı bir âlemde sebebler yönünde kendiliğindenlik aranabilir mi? Spinoza'ya göre meselenin hâlli kolaydır. Bir bütüne atfedilen spontan'lık mevhumdur. Ve sırf dış sebeblerin iyi görülmemesinden ileri gelerek verilmiş yetmez bir bilgi hâlinin neticesidir. Fakat bu bilgi yetmezliğini hiç bir şey isbat etmiyor. Tabiat ilimlerinde bilgi derinleştikçe spontanelik ve gayelikler daha çok kendini gösteriyor.

Mekanik arzu psikolojisinde sistem, tabiat, mahiyet fikirleri tekrar meydana çıkar. Mekanik psikolojinin bütün gayreti hep gayelilik fikrini psikolojik açıklamalardan uzaklaştırmak noktasında toplanıyor. Hâlbuki bütün bu gayretler mekanizmin aleyhine dönmektedir. Mekanizm ancak gayeliliğe tamamen zıd olduğu zaman açık bir kavram oluyor. Gayelerle çatışmayan sebeblere gelince, bunlar iki fikrin birleşmesinden doğmuş müphem bir saha teşkil ederler. Gaye ile açıklama, mekanik bir tarzda açıklamayı bir şartla kabul eder: ötekinin içinde yer alacak olursa. Fakat sırf gayeci bir açıklama düşüncüyü doyurmaz. Kant'ın dediği gibi, ilimde dayanabileceğimiz gayelik yalnızca iç gayeliktir. Hâdiseler bir bütün, bir sistem halinde toplandığı için, onlardan her biri ötekilerin tesirini aldığı ve onlara karşılık tesir ettiği için burada artık mekanizm üstünde bir takım münasebetler meydana çıkar: fakat hemen ilâve edelim ki bir sistemde bütünle parçalar arasındaki gayelilik münasebeti sistemin unsurları arasında yine sırf sebeplik (veya mekanizm) münasebetlerinin bulunmasına mani' değildir.

Hasılı tabiat, ilk çağdanberi önümüzdeki bir veri olarak alınmadan önce, sun'î bir şey gibi alınmağa alışılmıştır. Bundan dolayı tabiatı âlete benzetmek, âlette hâkim olan mekanik münasebetleri tabiatı aramak çok kolaydır. *Homo Faber* kendi icadettiği âlet vasıtasıyla bütün çevresini, hatta sonsuza kadar uzanan bütün verileri açıklama imkânını bulur. Bu imkân mekanik tabiat görüşünü ve mekanizmi doğurmuştur. İlk çağda âletin rolü henüz makine kadar kuvvetli değildi. Fakat 17 inci yüzyıldan son-

ra makine insanın tabiatıdan faydalanmasını, hatta onu kendine tâbi' kılmasını temin ettiği zamandanberi tabiatı makine gibi görme imkânları genişledi. Bunun için canlı ve cansız tabiatı mekanik kanunlarına irca' gayreti başarılı oldu. Bu harekete karşı ilk mukavemetler şuurlu varlıkların makineye irca' edilmeyeceği hakkındaki düşünceden geldi. İkinci mukavemet, canlı varlıkların makine ve mekanizm ile açıklanması imkânsızlığına ait delillerle meydana çıktı. (Biyoloji bahsinde görmüştük). Nihayet son mukavemetler doğrudan doğruya madde âleminden geldi. Madde- nin mekanik kanunlarıyla değil, onları da içine alan çok daha geniş elektromanyetik kanunları ile açıklandığı görüldü. Bu gerileme hareketi bir yandan mekanizmin kuvvetini kaybetmesine, bir yandan şuurda, canlıda hatta maddenin sistem ve bütün halinde alınışında gaye sebeplerin (finalismin) tekrar ilim sahasında yer bulmasını temin etti.

Bütün olarak alınıncı tabiatın nazarı akıl prensipleriyle açıklanamıyacağını gösteren Kant oldu. O önce nazarı akılla ameli arasında bir uçurum açtı. Fakat "Hüküm Gücünün Tenkidi" ni yazarak bu uçurumu doldurdu. Bu iki akıl ayırdırlar. Fakat birleşmeleri lâzımdır. Zira hürriyet ahlâk vasıtasıyla bu âlemde gerçekleşir. O halde bu âlemden ötekine geçmek için bir prensipe ihtiyaç vardır. Bu prensip hüküm'dür. Hüküm burada tabiatı hususi kanunlarına göre tanıyan bir meleke gibi anlaşılmaktadır. Zihin tabiata umumî kanunları *dicter* eder. Fakat bizim tabiattaki çokluk içinde birliği görmeğe ihtiyacımız vardır. Bu iş de hükmün vazifesidir. Hükmün işini görmesini tayin eden prensip gayelilik dir. Bu prensip zihin kavramlarından başka mahiyette bir kavrama dayanıyor. Bu da, bir şeyin varlığını mümkün kılan şart olarak konan bir kavramdır. Bu ancak gayeliliğin bir nev'idir. Bir nevi daha vardır ki o muayyen bir kavrama bağlı değildir. Ancak bilme gücümüzün muayyen bir istidadına bağlıdır. Birincisi asıl gayelilik hükmünü, ikincisi ise *téléologique* hükmü teşkil eder. Birincisi canlı varlıklara aittir. İkincisi sanat eserlerinde görülür, ve estetiğin konusudur. Bizi burada ilgilendiren Kant'ın canlı varlıklarda aradığı ikinci tip gayeliliktir.

Kant "Hüküm Gücünün Tenkidi" nin ikinci kısmında asıl gayeliliği inceliyor. Önce, bir şeyin gaye olarak konan başka bir şeye vasıta olarak anlaşılan dış gayeliliği reddediyor. Nitekim bu dış gayeliliği "Saf Akılın Tenkidi" nde sebeplilik ve zaman fikrine aykırı olduğu için reddetmişti. Burada iç gayeliliği ele alıyor ki, bu şekil gayelilikde bir şey doğrudan doğruya gaye olarak konmuştur. Bir şey aynı zamanda kendi kendisinin hem sebebi hem eseri ise, o tabiatın gayesi olarak vardır. Zihnin tasavvur ettiği sebeplik münasebeti daima aynı istikamette giden bir seri

teşkil eder. Eser kendi sebebinin sebebi değildir. Buna fail-sebep (*Cause efficiente*) bağlantısı deriz. Fakat serinin bir daire halinde kapandığı ve eserin sebep olduğu başka bir sebeplik bağlantısı da olabilir. Meselâ ev, mülk sahibinin iradının sebebidir. Fakat irad tasavvuru evin yapılmasının sebebi olmuştur. Bu yeni bağlantıya *gaye* ve *sebepe* bağlantısı deriz. Zira eser, sebebin sebebi olmuştur. Gaye-sebepleri biz tabiatı, canlı varlıklarda buluyoruz. Canlıda bütün parçaların, parçalar da bütünü karşılıklı sebebidirler. Çünkü parçalar bütünü, bütün de parçaları meydana getirir. İşte canlı ile insanın yaptığı makine arasındaki esaslı fark buradadır. Canlı varlık basit bir makine değildir. Onun teşkil edici bir kuvveti vardır ki basit mekanizmaya benzetilemez. Tabiat, canlı olması bakımından insan sanatına ve mekanizmaya kıyas edilemez. Zira insan eserinin dışında sanatkâr vardır. Tabiat ise kendi başına işler.

Canlı varlıklar *mécanisme* ile değil *finalisme* ile açıklanabilirler. Şüphesiz bu prensip tecrübeden doğar, fakat zarurî ve üniversal oluşu gösterir ki onun *a priori* bir temeli vardır. Bitki ve hayvanları inceleyenler bu sahada boşuna hiç bir şeyin bulunmadığını prensipine ulaşırlar. Cansız tabiatı inceleyenler de orada hiç bir şeyin tesadüfî olmadığını prensipini bulurlar.

Tabiattaki bu gayelilik prensipini nasıl elde ediyoruz? Model olarak insan zihnine üstün bir zihin fikrinden hareket ediyoruz. Bizim zihnimiz, muhakeme ile işler, *discursif* dir. Parçalardan bütüne doğru gider. Fakat bir de sezgi (*intuition*) ile işleyen, bütünü parçaları ile birlikde kavrayacak olan başka bir zihin fikri vardır. Bütünü sezgi ile kavrayamayınca, ancak bütün tasavvurundan hareket edebiliriz ve bu düşünceden başlayarak parçalara doğru gideriz. Böylece gayelilik fikri bizde mutlak zihin bakımından soruyu ele almak için yaptığımız gayreti gösterir.

Biz finalism prensipini olduğu kadar *mécanisme* prensipini de kullanabiliriz. Tabiatın bütün hadiselerini mekanik olarak açıklamak bazı şartlar altında zaruri bile olabilir. Bununla beraber mekanik açıklamanın canlı varlıklar sahasında yetmez olduğunu da söylemeğe mecburuz. Hiç bir fizik alimi bir yaprak parçasının doğuşunu *mécanique* olarak açıklayamayacaktır. O halde mekanik açıklamayı *téléologique* ve *finaliste* bir açıklamaya tâbi kılmalıyız. Bu iki prensip arasındaki ahenk meselesine gelinece aklımız bunu halledemez. Çünkü bu ahengin düğümü *noumène* sahasında yani duyular üstü mâkul (*intelligible*) âlemdedir. Fakat *mécanisme* ile *finalisme*'in birleştikleri *noumène* sahasına ait gerçeği kavrayan sezgi sahibi yüksek bir zihin tasavvur edebiliriz.



Bundan sonra Kant dış gayelilik fikrine dönüyor. Canlı varlıkların bir gayesi olduğunu kabul ettiği için, Kant onların niçin var olduklarını soruyor. Tabiatın gayesinin ne olduğu sorusu da burada kendiliğinden meydana çıkıyor. Biz bu ulvî gayeyi tabiata tâbi olması bakımından değil, duyu-üstü âleme ait olması yani hürriyeti bakımından insanda buluyoruz. Ahlâkî varoluş olan insan varlığın hikmetini (aklî sebebini) de kendinde taşımaktadır. Ahlâkî varlık olması bakımından insan bütün tabiatın kendisine tâbi olduğu üstün hedeftir. Böylece Kant "Pratik Aklın Tenkidi"nde varmış olduğu Allah fikrine dönüyor. Tabiatın son hedefi insanın hürriyeti olduğunu kabul edince, biz Allahın bütün halindeki tabiatı ahlâkî bir hedefe tâbi kılmaya kadir bir kanun kurucu olduğunu tasavvur ediyoruz. Böylece, en geniş hakikatı ile Allah fikrine yükseliyoruz. Vakıa Allahın varlığını kabul etmemizin hakiki temeli P r a t i k A k ı l olduğu muhakkaktır. Pratik akıl tarafından icad edilmesi dolayısıyla gayelilik (*téléologie*) Allahı, ahlâkî bir hedefe göre tabiatı meydana getiren üstün varlık diye tasavvur eder.

"Hüküm Gücünün Tenkidi"nde Kant bilgi ve ahlâk sahalarına tabiat bütünlüğü, canlı olarak görülen âlem, Estetik sahalarını katmak suretiyle sistemini tamamladı. Tabiat burada "Saf Aklın Tenkidi"nde olduğu gibi hadiseler ve görünüş olmaktan çıkar; mahiyet, öz ve *Noumène* olur. Bu mânâda kavranınca bir tabiat metafiziki meydana gelir. Artık tabiat ilimlerinin parçalar halinde görüldüğü yalnızca sebeplik münasebetine irca edildiği mekanik ve cansız tabiat yerine karşımızda şimdi metafizikçi bir görüşle tabiat âliminin ve sanatkârın kavradıkları; gaye, vasıta ve sistem olarak, bütün olarak ele alınan tabiat, canlı tabiat vardır. İşte Kant'ın bu tabiat metafizikidir ki daha sonra Schelling felsefesinin gelişmesine imkân vermiş ve zamanımızdaki organik tabiat görüşlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır.

## VI

### İNSAN ve ÇEVRESİ

#### 1. FELSEFİ ANTROPOLOJİNİN FELSEFEDEKİ YERİ

17-20'inci yüzyıllarda mekanismin ilim ve felsefede oynadığı büyük role karşılık, zamanımızda varlığın çeşitli derecelerini aynı prensiplerle açıklama imkânının kaybolmasından ibaret yeni bir görüş meydana çıktı. Yeni felsefe eski dogmatik metafizik gibi aynı mantıkî prensiplerle bütün varlığı açıklama iddiasında değildir. Tam tersine, varlığın dereceleri arasında İrrationnel uçurumlar olduğunu görmektedir. Bir varlık derecesinden ötekine aynı prensiplerle geçmenin bütün varlık derecelerini aynı metodlarla açıklamaya çalışmanın imkânsızlığını, varlık dereceleri arasındaki irca edilmez boşlukların irrationnel mahiyetinin mantıkımızla halledilemediğini itiraf etmiştir. Yeni ontolojinin araştırma yolu yeni ilmin gelişmeleriyle de muvazi gitmektedir.

Bu araştırmaların en mühim eseri insan probleminde kendini gösteriyor. Eski felsefede insan, ya ilimlerin tamamen dışında müphem bir metafizikin dönüm noktası olarak kalır, yahut mekanik açıklamalar içerisinde eritilen bir "sahte-problem" halini alırdı. Bugün ise, madde, bitki ve hayvan gibi varlığın başka dereceleri arasında, onlardan mahiyetçe ayrı bir varlık tabakası olarak görülen insan yeni bir tarifle felsefe ve ilmin merkezî konusu halini almıştır. Max Scheler *insan ve tarih* adlı eserinde bu meseleyi şöyle koyuyor: (1).

Zamanımızın bilhassa hallini beklediği en mühim mesele felsefî antropoloji meselesidir. M. Scheler bu suretle insanın eidetik (2) bünyesi ve mahiyetinin (özünün) ilmini anlıyor ki, burada tabiatın muhtelif tabakaları ile (maden, bitki, hayvan) ve her şeyin prensipi ile münasebeti, insanın özünün metafizik menşei ve fizikî, ruhî ve manevî bakımlardan başlangıcı,

(1) Max Scheler, *L'Homme et l'Histoire*, trad. franc. p. M. Dupuy, 1955.

(2) Eidos = idée ve form şeklinde Aristo'nun kullanımına uygun anlamda.

ona tesir eden ve kendisinin tesir ettiği kuvvetler; biyolojik, psikolojik, mânevî ve içtimaî gelişmesinin başlıca istikametleri ve kanunlarını kastediyor. Ruhla beden, yani psişik ile fizik hadiseler arasındaki münasebetler ve Geist (*esprit*) ile hayatın münasebetleri bu araştırmalara giriyor. Konusu *insan* olan bütün ilimlere - tabiî ve tıbbî ilimlere, tarihten önceye (*Pre-historia*), etnolojiye, tarihî ve içtimaî ilimlere - yalnız bu tarzda anlaşılan bir antropoloji hakikî bir felsefî temel ve aynı zamanda muayyen ve müspet araştırma konuları verebilir.

İnsanın özü (mahiyeti) ve *m e n ş e i* ' ne dair fikirler hiç bir zaman bugünkü kadar müphem, muayyenlikten uzak ve birbirine zıt manzarlalar almış değildir. İnsan problemi uzun yıllardanberi filozofları ve ilim adamlarını hararetle meşgul etmektedir. Devrimiz tarihî zamanlar içerisinde, yani takriben 10.000 senedenberi insanın kendi kendisi için hakikaten bir "problem" olduğu ilk devirdir. Bu devirde insan vakıa ne olduğunu bilmiyor; fakat bunu bilmediğini biliyor. Bu meseleye ait bütün geleneklerden zihni boş bir levha hâline getirmek hususundaki kat'î kararı ve "insan" denen varlığı en büyük metodlu ayırma ve en canlı hayret duygusuyla ele alma cehdi sayesinde sağlam kanaatlara ulaşılabilir. Fakat bu tarzda zihni boş bir levha haline getirmenin ne kadar güç olduğu malûmdur. Bu yükten yavaş yavaş kurtulabilmek için biricik yol bu kategorilerin insan zihninde doğuş sırasını aramak ve onlardan haberdar olmak suretiyle tesirlerinden kurtulma yoludur.

İnsanın kendi kendisinden haberdar oluşunun veya insanın kendisi hakkında fikir edinmesinin tarihi, kendi kendisini nasıl, duyduğu, hayal edindiği, varlığın muhtelif tabakalarıyla arasındaki münasebetleri nasıl tasarladığı hakkındaki düşüncelerinin tarihi insanın *mythique*, teolojik, felsefî nazariyelerine ait tarihinden önce gelmelidir. Scheler bu konuda teferruata girmeden önce bu tarihin bahsettiği "Antropoloji" ye giriş vazifesini görebileceğini söylüyor. Ona göre bu tarih insanda kendi varlığı hakkındaki şuurun artması ve genişlemesi tarihidir. Bu hareket devamlı bir ilerleme gösteriyor, şurada burada rastlanan gerilemeler bu esaslı genişleme istikametine nazaran önemli değildir.

Kendilerini çevrelerindeki bitki ve hayvanlar âlemi ile bir gören, onlarla aralarında sıkı ve kaynaşmış bir rabıta olduğuna inananlar yalnız "iptidai" dediğimiz insanlar değildir. Hint kültürü kadar yüksek bir kültür dahi insanın bütün canlılarla birliği duygusuna sahip bulunmaktadır. Orada da bütün varlıklar (bitki, hayvan, insan) aynı seviyededirler. Bu adeta varlığın geniş bir demokrasisi gibi görülebilir. İnsanla

öteki canlıların kat'î sudette ayrılışına ancak klâsik *hélénisme*'in zirvesine ulaştığı devirde rastlıyoruz. Çünkü yalnız orada insanı başka varlıklardan ayıran Logos, akıl veya ruh (*Geist*) fikri meydana çıkmıştır. Bu prensip insanı bütün varlıkların üstünde hâkim kılan ve onu Tanrılarla bir seviyeye yükselten prensip gibi görülmüştür. Çünkü insandan başka hiç bir varlık bu prensipe sahip değildir. Hristiyanlık "insan Tanrı" telâkkisi ile ve insanı Tanrıdan getiren görüşü ile bu bakımdan insanın kendi kendisi hakkındaki şuurunda yeni bir ilerleme teşkil eder (1). Bu kanaat insanın göksel menşei hakkında başka dinlerde de rastladığımız kanaatin Akdeniz Medeniyetinde yaygın olan şeklidir.

Modern düşüncenin başlangıcı Ortaçağın insana benzetme temayülünden (anthropomorphisme) gittikçe kurtulmaya çalışmak, ona isyan etmekle beraber insan tarafından kendi varlığının keşfi tarihte ileri doğru yeni bir hamle teşkil eder. Copernic'in tezinde insanın kendine verdiği değeri alçalttığı, düşürdüğü kanaati çok yaygın bir hatadır. Dünyanın yeni astronomik görölüşünün en büyük filozofu ve rehberi olan Giordane Bruno buna tamamen zıt bir duyguyu ifade etmiş bulunuyordu: Copernic âlemde yalnız yeni bir yıldız keşfetmekten başka bir şey yapmamıştır. Bu da dünyadır. Bruno en heyecanlı anında şöyle diyordu: "İşte biz de gök yüzünde bulunuyoruz! artık kilisenin gök'üne ihtiyacımız yok. Tanrı âlem değildir, fakat daha ziyade âlem Tanrıdır." Bruno veya Spinoza'nın kozmossuz (*acosmique*) panteisminin esası bu idi. Allaha tâbi olarak var olan bir âlem, âlemin ve ruhun yaratılması hakkındaki Orta Çağ düşüncesi bu yeni görüşe göre yanlış idi. Yeni zihniyetin mânâsı burada toplanıyordu. İnsan şüphesiz kendisini yalnızca güneşin bir küçük peykinin sâkini olarak görmeğe başlıyordu. Fakat akıl tabii idrâk üzerinde muzaffer olma ve onu değiştirme gücüne sahip idi. İşte varlığı hakkındaki şuurunu ve değerini canlandıran nokta da burası idi.

Bundan başka modern felsefe Descartes'ten beri Yunanlılardan farklı olarak akıl ile Tanrı arasında yeni tipte esaslı bir münasebet görüyordu. Duns Scot ve Suarez bu suretle insanın metafizik derecesini yükseltmişler ve onun manevî ruhuna Saint Thomas'nın ancak meleklerle verdiği bir takım yüklemeler vermişlerdi. Bunlar da suret'i müfaraka (*forma separata*) ile cevher-i tam (*substantia completa*) idi. İnsanın ferdi bir ilk madde (*prima materia*) olmaksızın "teşahhus"u (*Individuation*) yalnız manevî varlığı

(1) İnsan-Tanrı eski Mısırlılarda vardı. Yunanda da kahramanlar (Herakles, Atlas, Prometheus, v.s.) bu karakteri gösteriyor. Hristiyanlığın bunlardan mülhem olarak doğmuş olması çok muhtemeldir. Scheler bu noktaları hiç hesaba katmıyor.

sayesinde meydana çıkan teşahhus, bunun neticesi idi. Fakat Descartes'ın düşünceye *cogito ergo sum*'u ile hâkim mevkiini vermesinden beri insan bir hamlede kendi varlığından daha geniş bir şuur derecesine yükseldi. Kendisi şuuru ve Allah şuuru - ki evvelce XIII ve XIV üncü asırların büyük mistikleri birleştirmeye çalışmışlardı - Descartes'da birbirine o kadar nüfuz etmiştir ki âlemin varlığı hakkındaki bir akıl yürütme ile Allahın varlığına yüksekmeye artık ihtiyaç kalmamıştı. (Bu tarzda muhakeme yürüten Saint Thomas'dır). Tam tersine, âlem bile önce Tabii Nur vasıtasıyla veya kendini bizzat Allahta doğrudan doğruya bilen bir akıl vasıtasıyla ispat edilmişti. İbn Rüşd'den Hegel ve Edouard Von Hartmann'a kadar Spinoza'dan geçmek üzere bütün panteizm insan ruhu ile ilâhî ruh arasındaki kısmî aynılığı esaslı tezlerinden biri haline getirdi. Nitekim Leibniz'e göre de insan küçük bir Allah'tır.

Halbuki felsefî antropolojinin başlıca sorularından biri insanın kendisi hakkındaki şuurunun birdenbire artışının hakikî mânâsı üzerinde düşünmektir. Scheler çok kesin bir antitez halinde problemi şöyle koyuyor: Bu artışlar insanın gittikçe daha büyük bir derinlikle ve hakikatle bütün varlık içersindeki objektif durumunu (*situation*) kavradığı bir süreci temsil ediyor mu? Yoksa bunlar gittikçe vahimleşen bir hastalığın arazları olan tehlikeli bir vehmin (*illusion*) gelişmesini mi ifade ediyorlar? Bu iki problemi burada Scheler tamamen bir yana bırakıyor. "İnsanın kendisi hakkındaki şuurunun tarihi ile kendi kendisi hakkındaki hükmünü nakl etmek istemiyoruz" diyor. Burada onun aradığı yalnızca geniş bir antropolojik felsefî tetkike giriş mahiyetindeki bilgileri vermek ve bu mühim soruya ait ş i m d i k i fikrî vaziyeti aydınlatmaktır. Bunun için de bu gün aramızda, Batı kültürü çevresinde hüküm süren insanın özüne ait muhtelif telâkkileri mümkün olduğu kadar sarîh olarak tarif etmeye çalışıyor. Bu suretle insanın kendisi hakkındaki beş esaslı tasavvur tipini ayırıyor. Bu telâkkilerden her birine mantıkça çok açık olarak belirli bir tarih nevinin, yani insanın geçmişine dair tasvirin nasıl bağlandığını gösteriyor. Ayrıca bu beş görüşden her hangi birine daha fazla bağlandığı hakkında okuyucunun hiç bir yanlış düşünceye kapılmamasını da rica ediyor.

Antropoloji ile tarih ilminin münasetbeti meselesi üzerinde bir parça daha durduktan sonra bu tipleri izaha giriyor. Ona göre zamanımızda sosyoloji ceryanları ve tarih telâkkileri arasında mevcut olan bu kadar taşkın mücadelelerin başlıca sebebi onlardan her birinin insanın özü, bünyesi ve menşei hakkında birbirinden çok farklı kanaatlere sahip olmasıdır. Zira her tarih nazariyesinin prensipi muayyen bir antropoloji tipi



içinde bulunmaktadır. Bu antropoloji tipi tarihçi, sosyolog veya tarih filozofu tarafından fark edilsin veya edilmesin, daima onun nazariyesi üzerinde bariz tesirini gösterir. Halbuki insanın mahiyeti hakkında edindiğimiz bu fikirlerden önce hiç bir nevi ünite mevcut değildi. İnsan telâkkilerini ve onların bu günkü Batı kültüründe hakim olan yerini en sarîh, en bariz ideal tiplere irca etmekle iktifa edecek olursak, bu tipleri daha derinden tetkik ettikçe antropolojik görüşün bu nazariyeleri nasıl doğurduğunu anlamak kolaylaşır. Hasılı Scheler'e göre felsefî antropoloji yani insan telâkkilerinin tahlili bize insandan doğan bütün nazariyelerin dünya görüşlerini, felsefeleri açıklayabilmek için lâzım gelen anahtar verecektir.

Bu beş fikirden üçü umumî kültüre aittir, ve çok iyi biliniyorlar; diğer iksine gelince bunlar oldukça yakında teşekkül etmiştir. Bariz karakterleri henüz ilmî kültür çevrelerince tamamen bilinmemektedir. Fakat bu fikirlerden her birinin yandaşı olan (*corrélât*) insanın geçmişine ait ayrı bir tasavvur da vardır.

## 2. YUNAN VE İBRANİ İNSAN TELAKKİSİ

1) İnsan hakkında yahudi ve hristiyan dinî çevrelerinde halâ hüküm sürmekte olan birinci fikir felsefe ve ilmin değil dinî imanın mahsulüdür. Bu fikir *Judaïsme*'in çok kompleks bir neticesidir ki bunlar Ahd-i atîk (Tevrat) ve Ahd-i Cedid (İncil) de görülen vesikalara dayanmaktadır. Bu görüş insanın kişisel (personnel) bir Allah tarafından ruhu ve bedeni ile beraber yaratılışını ve ilk çift olarak dünyaya gelişini, yer yüzü cennetinde yaşayışını âsî bir meleğin iğfali ile cennetden koğuluşu ve sukutunu, daha sonra iki mahiyeti ile birlikte (1) İnsan - Tanrının kendini feda ederek insanları kurtarmasının (2), bu suretle elde edilen tamir ve islahını çok renkli bir ceza ve ahireti (*eschatologie*) ve ruh denen şeyin hürriyetini, şahsiyetini, maneviyetini, beden öldükten sonra dirilmesini, ahiret gününü (mahşeri) v.s. yi tasvir eden bu Yahudi - Hristiyan kadrosu içinde hususî teolojik bir takım antropolojiler (tarih felsefesindeki uzantıları bakımından birbirinden çok farklı olmak üzere) yer bulabilirler: Meselâ "sukut-u-Âdem" e verilen mânâ bakımından nitekim yahudi-hristiyan imanının antropolojisi insanın geçmişi hakkında bir çok tefsirlere kapı açmıştır. Bunlar Augustinus'un "Allah'ın sitesi" adlı eserinden başlayarak teolojik düşüncenin en yeni temayüllerine kadar gelebilir. (Otto Von Freysing ve Bossuet'nin teolojik görüşlerinden geçmek üzere).

(1) Hristiyanlıktaki insanın ilâhî ve beşerî iki mahiyeti fikri **monophysitisme**'dir

(2) Buna **Rédemption** diyorlar. Bu anlamda İsâ'ya **Rédempteur** = Münci denir.

Scheler'e göre muhtar bir felsefe ve ilim için bu dinî antropolojinin ehemmiyeti olmadığını söylemeğe ihtiyaç yoktur. Zaten duyarlığı ve düşüncesi karışık şeylerden nefret eden kimse bu derin mythos'un görünüşte rasyonel olarak kabul ve müdafaa edildiğini görmekten dolayı azap duyuyor. Fakat burada bu mythos'un bütün insanlar üzerinde ne derece derin tesiri olduğunu da ayrıca işaret ediyor. Bu gibi şeylere dogmatik olarak inanmıyan kimse dahi, kendisi hakkındaki şuurun bu nev'i ve bu şekline karşı alâkasız kalamaz. Zira yüzyıllarca müddet insan kafasına ve ruhuna kudretle hâkim olmuş bulunan bir hayat şeklinin bu günde fikirlerde kudretle yaşamada devam ettiğini görüyoruz. Meselâ bir gün sukut ve irsî hata mythos'unu psikoloji bakımından doğuran iç kavrantısı veya kabusu, bir ruhi hastalık halinin yaşanmış tecrübesi, bu gün de, insanın veya inanmasın, bütün Batı insanlığı üzerine çok ağır bir surette taziyektedir. Henüz insanı bu yer yüzü azabından kurtaracak, Yahudi ve hristiyan dünyasına has fikirler mecmunun teessurî kaynağı olan bu temel iç kıvrantısını tedavi edecek olan tarihin büyük psikanalizcisi daha ortaya çıkmamıştır.

Bu gün de hâlâ aramızda revaçta olan insan hakkındaki ikinci fikir Yunanlıların, eski Yunan sitesindeki Burjuvazinin icadıdır: İnsanın kendi kendisini değerlendirmesi tarihinin en mühim ve en kaba neticelerinden biri olan bu keşfi başka bir kültür değil, ancak Yunanlılar yapabilirlerdi. İyi bildiğimiz bir formülle ifade edecek olursak bu bilen insan (*homo sapiens*) tipidir. Onun kavram ve felsefe halinde karakteristikleri ilk önce en büyük serahatle ve açıklıkla Anaxagoras, Eflâtun, Aristo tarafından meydana çıkarılmıştı. Bu fikir insanla hayvan ve umumiyetle tabiat arasında kat'i bir ayrılık yaptı. Burada insan yanlış olarak çok defa söylendiği gibi kendine en çok benzeyen hayvanlardan meselâ antropoid maymundan sırf empirik bir metodla ayrılmış olmuyordu. Zira böyle bir ayırış morfolojik, fizyolojik ve psikolojik muhtelif vasıfların mukayesinden çıkarılmış olacaktı. Bu metod ise asla insanı hayvana zıt olarak koymağa imkân vermiyecekti. Yalnızca seçilen misâllerden şempanzeden, orangutandan, şark memleketlerinin maymunundan onun nasıl ayrıldığı vasıflarıyla gösterilmiş olacaktır. Şempanzenin meselâ kurbağa veya yilandan ayrılışına nazaran insanın şempanzeye nispet edilecek derecede daha fazla benzerliği meydana olduğu için bu metod asla gelecekteki insan fikri ile ondan önce gelen hayvan fikrini teşkil için hiç bir sebep ve hikmet vermiş olmayacaktır. Tarihte hakim olan âdî dilde sık sık kullandığımız insan telâkkisi büsbütün başka bir teşekkül kanunundan

ileri gelmektedir. O kendinin tazammun ettiği Allah fikrinin ve insanda Allahın imâjını (kopyasını) gören bir kanaatin neticesidir.

Klâsik Yunan felsefesi ilk defa olarak bu insan fikrini meydana getirmiştir. Esasında form ve madde kategorilerine baş vurmak suretiyle her mevcudu biyolojik bir tarzda tefsir eden bir felsefenin kenarında (Form müsbet ve aktif unsur, fikirlere bağlı unsur madde de menfi ve pasif unsur olmak üzere) insan ilk defa tabiatın bütün öteki varlıklarına üstün olarak kendini görmeğe başlamıştır. Fakat sabit ve bütün neviler gibi ezeli olan insan nev'i kendine mahsus faal (tesirli), bitki ve hayvanların nefislerine ait iptidai âmillere (*agent*) irca edilemeyen bir melekeye sahip olmalıdır. Bu da akıl (*ratio*) dır. Akıl insanı önce varlığın ne olduğunu bilmeye, sonra Allahı, âlemi ve kendi kendisini tanımaya kabiliyetli kılar. *Poiei* ve *prattii*'yi (pratiki) üstün dereceye çıkarmasına ve temaşa (1) halinde cinsdaşlarına karşı iyi hareket etmek, yani bir ruha mahsus olan bu melekeyi en tam şekilde geliştirecek bir tarzda yaşamak imkânını ona verir. Fakat Plâton'dan Portique'e kadar (2) daima aynı insan prensipi varlıkla bu zihni temessül halini gerçekleştirir. Bu kavram Yunan tarihinin başından beri bütün çağlarda derece derece gelişmiş, modern cemiyetlere kadar gelmiştir. İnsanda akıl denen şey ilâhî *l o g o s* 'un veya *N o u s* 'un kısmî bir fonksiyonu gibi görülmüş. ilahî Logos'un veya Aklın, fikirlerin kudretiyle tesir ettiği, bu âlemdeki akılları, nefisleri ve bu âlemin düzenini daima meydana getirmekte olduğu kabul edilmiştir. Bu gelişme bir yaratıcı ameliye halinde değil, sırf ezeli bir hareket ve organizasyon prensipi gibi anlaşılmıştır.

Burada aşağıdaki dört noktaya hususî bir ehemmiyet vermemiz lâzımdır:

1 — İnsan kendisinde, bütün tabiatın sübjektif olarak sahib olmadığı, ilâhî bir mahiyet (öz) âmiline sahiptir.

2 — Âlemi ezeli olarak kuran ve düzenleyen bu âmil, bu iktidar (aklı bir tesir ile *Chaos*'ı, iptidai maddeyi *Cosmos* haline koymak suretiyle) ontolojik bakımdan veya hiç değilse prensip bakımından bir ve aynı şeydir: bundan dolayı aklın âlemi bilmeye tam istidadı vardır.

3 — *Logos* olmak bakımından (Aristo'da "Cevherî form'lar" sahasını teşkil etmek üzere) ve insan akli olmak bakımından bu âmil hayvanla insanda müşterek olan temayüllerin ve duyuların yardımı olmaksızın kudre-

(1) **Contemplation**

(2) Yunan çağının meydana çıkardığı bu *Logos* tipi ile müsbet ilimci zihniyeti karıştırmamalıdır: her ne kadar bu ötekinin eserlerinden biri ise de.

hini gösterir ve fikrî muhtevasını gerçekleştirir ("Ruhun iktidarı", "Fikre mahsus kuvvet" v.s.).

4 — Bu âmil tarih boyunca kendi kendinin aynı kalır. Kavimden kavime, içtimâî sınıftan sınıfa değişmez ve daima aynıdır.

Hâlbuki Aristo'dan Kant'a ve Hegel'e kadar hemen ber felsefî görüşün, mühim istihalelere rağmen bu insan nazariyesinin dört temeline ait hiçbir noktayı değiştirmemiş oldukları üzerinde ısrar etmek lâzımgelir. Bunlar Aristo'nun, Aqino'lu Thomas, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Malebranche, v.s. nin kendilerini ayıran fikirlere rağmen üzerinde birleştikleri noktalardır. Bu tezler *panthéisme* - *théisme* şeklindeki antitezden tamamen müstakil kalırlar. Önce Stoa'cı şeklinde, sonra Orta-çağın başında Platon'cu ve Augustinus'cu şeklinde, yukarı Orta çağda Aristo'cu' Thomas'cı şeklinde bu tezler büyük bir tarihî kudret kazanmışlardır. Çünkü ilâhiyat (*Théologie*) onlara baş vurmak suretiyle, onlar insan hakkındaki dinî fikir dediğimiz yukarıki telâkki ile karışmışlar ve türlü şekillerde melez tipler, sentezler meydana getirmişlerdir. Sonradan geniş kültür çevreleri dogm'ların muhtevasına inanmaktan vaz geçtikleri zaman bu *homo sapiens* telâkkisi hâkim felsefe hâlini aldı ve en büyük zaferini "Aydınlık" (*Aufklärung*) devrinde kazandı. (1).

Bu doktrini vücade getiren yukarıki dört tezden yalnız birisi **i s t i k r a r t e z i**, aydınlık felsefesine zıd olarak Kant'tan sonraki felsefenin en kudretli şahsiyeti (ve aynı zamanda tarih ilmi için de en tesirli şahsiyeti) tarafından hücumu uğradı ve yenildi. Hegel, **T a r i h F e l s e f e s i**'nin giriş kısmında şöyle diyor: "felsefenin umumî tarihe getirdiği biricik fikir basit akıl fikridir. Aklın âleme hâkim olduğu ve bundan dolayı da üniversal tarihin rasyonel (Akli) olduğu fikridir. "Burada biz biraz önce saydığımız tezlerden üçünün devam ettiğini, hatta en müfrit gayrı şahsî *panlogisme* derecesine çıkarıldığını görüyoruz. O derecede ki insan akli ile ilâhî akıl birbirinin aynı addediliyor. Akıl her şeyi açıklıyor ve kucaklıyor. Fakat nisbeten yeni olan cihet şurasıdır ki insan ezeli olarak var olan şeyi ancak bir oluş süreci içinde kavrar ve kavramalıdır, ve ancak bu yönden o hayatî temayüllere ve tabiata üstün olan hürriyetinin şuuruna ulaşır. Böylece Hegel beserî aklın sabitliğini inkâr ediyor demektir. O subjektif bir kategori şekilleri tarihi ile insan ruhunun gelişme tarihini ayırır ve bu yalnızca aklın eserlerinin birikmesi tarihi değildir. İnsan ruhunun (zihninin) bu ilerleyişi Hegel'e göre insan mahiye-

(1) Fransa'da *Lumière*, Almanya'da *Aufklärung* adını alan bu devrin son temsilcileri Voltaire ve Wolff'dur.

tinin biyolojik değişmesinden müstakildir. Bu süreç boyunca ezeli Tanrı'lık (ulûhiyet) insanda kendi kendisinden ve kendisinin ezeli kategorilerinden haberdar olur. Hasılı Yunanlıların Logos'u burada hareket haline girmiştir ve artık tarihe aittir. Arzular ve ihtiraslar ancak Logos'un hizmetkârları olurlar. "*Idée*'nin hiylesi" halinde yani ilâhî fikrin meharretle seçilmiş aletleri olarak işe karışmaktadırlar. Onlar yardımıyla *Idée*, gayesine ulaşır; bir ahenk ve müvazene uyandırır. Ve o kendinde tarihin ilâhî diyalektik sürecini düşünen Allah'ın sarhoş filozofundan başka kimse tarafından bilinmemektedir (1). Burada oluşu aktif bir surette meydana getiren insanın şahsî hürriyeti veya otoritesi yoktur. Başkanın orada üniversal ruhun sözcüsü olmaktan fazla bir değeri yoktur. Hegel'in bu doktrini *homo sapiens* tipinde doğmuş olan en büyük ve en ifadeli son tarih felsefesidir.

Max Scheler, bu üçüncü insan tipinden doğan felsefî ve tarihî görüşleri bu suretle tahlil ettikten sonra bu noktaya dair bir işarette daha bulunuyor: bu *homo sapiens* telâkkisi bir gün geldi ki Avrupanın gözünde en tehlikeli fikir gibi görülmeye başladı. Bununla beraber akıl, bazı ihtiyat kayıtlarla beraber, bizim gözümüzde bir Yunan icadından başka bir şey değildi. Bu kuvvetli tenkidi yapan bilhassa iki düşünür olmuştur ki bunlar da Wilhelm Dilthey ve Frédéric Nietzsche'dir. Nietzsche düşüncenin şey ile uyuşması diye tarif edilen klâsik hakikat fikrinin mantıkça spirüalist Allah kavramına bağlı olduğunu ve onunla beraber kaybolduğunu ileri sürmüştü. Ona göre bu, kendisinin *dionysiaque* kötümserliğinin (2) darbeleri ile yıkmaya çalıştığı bir zühî idealden *idéel ascétique* ibarettir ki "Kudret İradesi" (*Volonté de Puissance*) adlı eserinde bütün düşünce şekillerinin yalnızca insanda kudret iradesinin âletleri olduğunu açıklayan kendi bilgi nazariyesinde bunun prensiplerini vermiştir. "Allah ölmüştür" önermesini sükunetle kabul ettikleri halde hayatlarında ve çalışmalarında ancak Allahın var olduğu kabul edildiğine göre yaşayan ve çalışan ilim adamlarından farklı olarak, Nietzsche "asıl hakikat" dediği şeyin anlam ve değerinin radikal sorusunu ortaya koydu. Wilhelm Dilthey aynı fikri şu sahifede ifade etmektedir: "Rasyonalizm zamanımızda başlıca Kant mektebi tarafından değerlendirilmiştir. Bu doktrinin babası Descartes'tir. O ilk defa olarak zihnin (*intellect*) mutlak hakimiyetini göstermişti. Bu hakimiyetin dayanak noktası devrin dinî ve metafizik kanaat ve hükümlerinin toplamı idi. Nitekim bunlara Locke'da, Newton'da, Gali-

(1) M. Scheler bununla Hegel'i kasdediyor.

(2) Nietzsche "Trajedinin Menşei" adlı kitabında ilk defa bu tezi ileri sürdü, bundan daha sonra bahsedeceğiz.



l i ve Descartes'da rastlanır. Akıl burada âlemin kuruluşunun prensipi gibi kabul edilmiş, yoksa ge i i (* pisodesique*) bir dünya olgusu gibi alınmamıştır. Bununla beraber bu gün kimse bu muazzam metafizik arka-pl nın bir bedahet teşkil etmediğini kabulden  ekinemez. Bu anlamda bir çok

 eyler tesir etmiştir. Tabiatın tahlili gerçeğin prensipi olarak kurucu (inşa edici) akla ba  vurmaya lüzumsuz bir hale getirdi. Laplace ve Darwin en basit şeklinde bu perspektiv de i mesini temsil ediyorlar. Aynı tahlil bugünkü ilmi sa duyuyu (*sens commun*) tabiatı daha üstün bir düzene ba lamanın lüzumsuz olduğu hükmüne götürdü. Bu iki  ekil de i tirmesinden bir üçüncüsü de çıktı: dini düşüncenin yaratıcı ile yaratık arasına koyduğu bağlantı artık bizim için baskı yapan bir olgu değildi. Bütün bunlardan  u çıkıyor ki, Descartes tarafından kabul edilen hüküm aklın yeryüzünde, belki de başka yıldızlarda tabiatın meydana getirdiği fani bir özellik olduğu fikri *a priori* olarak red edilemez. Filozoflarımızdan bir çoğu bu tezle mücadele etmektedirler. Fakat onlardan hiç biri aklın bütün kâinatta temel olduğunu apaçık olarak kabul edemiyor. Ve böylece bu aklın düşünce yardımı ile gerçeği fethetmesi artık bir faraziye veya post ladan fazla bir şey değildir" (1). Dilthey, ve Nietzsche'nin görüşlerini anlattıktan sonra M. Scheler *h o m o s a p i e n s* fikri ile asla  zla tırılmaz olan insan hakkındaki başka iki görüşü de anlatıyor. Bunlardan biri "dyonisiaque insan" tel kkisidir ki *homo sapiens*'in ezeli fikirleri kavramak için temayülleri ve duyular hayatını, kadro dışına attığı zamanki kadar  uurlu bir teknikle bu sefer tam tersine ruhî hayatı yaratıcı tabiatla birleştirmek için, *Natura naturans* ile fiilen aynile mek için (sarho lukla, dansla, narkozlar vasıtasıyla) akli kadro dışına atmakta ve atıla tırılmaktadır. Burada biz aklın bir hayat hastalığı olarak tasvir edildiği ve insanı tabiat ve tarihin yaratıcı kuvvetlerinden ayıran bir hastalık gibi g r ld  u antropolojik bir sezgi ile kar ıla ıyoruz. Bundan sonra da *homo sapiens* ile daha az  zla maz olmayan *homo faber* görüşü ile kar ıla ıyoruz ki bu da insanda orijinal manevi bir prensipin varlığını inkâr eden *positivisme* tarafından müdafaa edilmiştir.

### 3. NATÜRALİST İNSAN TELÂKKİSİ

Scheler önce bu sonuncuyu anlatıyor: aramızda hüküm süren üçüncü ideoloji natüralist ve pozitivist doktrinler ve daha sonra da pragmatist doktrin tarafından temsil edilmektedir. *Homo faber* fikrinin kısaca formülü bunu ifade edebilir. Bu ideoloji bir antropoloji tipinin bütün

(1) W. Dilthey, *Le Monde de l'Esprit*

esaslı problemlerini içine alır. O da *homo sapiens*'ten ne kadar farklı olmak mümkünse o kadar farklıdır. *Homo faber* nazariyesi insanın hususî bir akıl melekesine sahip olduğunu inkâr etmekle işe başlıyor. Burada insanla hayvan arasında mahiyet farkı yoktur, yalnızca derece farkı vardır. İnsanlık hayvan nevinin özel bir dalından başka bir şey değildir. Onda da umumî hayvan nevinin bütün birleşik vasıfları, bütün canlılara mahsus olan kanunlar görülür. Yalnız şu farkla ki insanda bu vasıflar çok daha büyük bir komplekslik gösterirler. Bu fizikî sahada, ruhî sahada hatta guya "noetik" denen sahada da böyle diye kabul edilir. Ruhî ve mânevî âleme ait olan her şey burada hayatî temayüllerle, duyu izlenişleriyle ve onların doğuşuna ait (*génétique*) müstaklariyle açıklanmaktadır. "Ruh" (*Esprit*) diye adlandırılması istenen şey (zahirde temayülden ayrı olan) isteme ve gayeler koyma yetisinden değerlerin kavranması ve değerlendirilmesinden ibarettir.

İnsan ilk önce akıllı bir varlık değildir. Mahiyeti *Homo sapiens* olması değildir. O temayülleriyle hareket eden bir canlı varlıktır. Üstün fikirleri, iradesi, heyecanî fiilleri dediği şeyler (sırf iyilik anlamına gelen sevgi) öyle bir işaretler dilidir ki onlar yardımcı ile içgüdü tepileri birbiriyle iştirâke girerler. (Hobbes, Nietzsche). — Bu dil temayüllerin ve onların idrâk şeklindeki yandaşlarının (*corrélat*) esaslı terkiplerinin sembolik bir ifadesidir. İnsan, gelişmesi bilhassa yüksek bir dereceye çıkmış olan canlı varlıktan başka bir şey değildir. "ruh" da, "akıl" da müstakil metafizik hiç bir kök yoktur. Burada yalnız insana benzer (*Anthropoïde*) maymunlarda rasladıklarımızdan daha yüksek ruhî kabiliyetlerin daha bariz gelişmesi bahis konusudur. Basit çağrışım kanunlarına üstün olmakla beraber irsî ve kaba içgüdüden aşağı olmayan meselâ şempanzedeki teknik zekânın uzantısından ibarettir. Bu nevi zekâ yeni ve tipik olmayan vaziyetlere yordamsız, yanılmasız fiili olarak intibak yetisidir (çevrenin objektif yapıları veya bünyerinden önce gelmek suretiyle). İnsan böylece bu çevrik yoldan ve daima daha vasıtalı olarak, aynı zamanda hayvana ait olan nevi ve ferdin esaslı temayüllerini tatmin eder. Teknik zekânın, ruhî mahiyette bütün başka süreçler ve münasebetlerde olduğu gibi, sınır sisteminin fonksiyonlarında aşikâr yandaşları (*Corrélat*) vardır. Zira ruh (*esprit*) burada nefsin (*psyché*) bir kısmından yani hayatî süreçlerin aşağı derecesinden ibarettir. Bilgi dediğimiz şey uzviyetin uyarımla tepki arasında gittikçe daha fazla zenginleşmek suretiyle biriktirdiği bir hayaller sürecine irca edilir. Bu yalnızca eşyanın kendiliğinden (*spontané*) işaretleri mecmuundan veya bu şarteler arasındaki itibarî bağlantılardan (*liaison*) başka birşey değildir. hayaller, işaret serileri ve bağlantı şekillerinin ta-

savvurları çevreye başarıyla ve hatta menfaatlar (alâkalar) yönünden tepki yapma imkânını verirler. O suretle ki biz hareketlerimizle iptidai olarak temayülün hedef edindiği gayeye ulaşırız. Ve bunlar fertte ve nevide gittikçe daha fazla (veraset yoluyla) tespit edilirler. Bu işaretler ve onların bağlantıları biyolojik bakımdan faydalı (kârlı) tepkilere sevk ettiği zaman biz onlara “doğru” deriz, aksi olduğu zamanda “yanlış” deriz. Buna benzer bir sebepten dolayı hareketlere iyi veya kötü adını veririz. Kendi başına âlemi kuran (şekil veren) ve aynı zamanda *ratio* olarak faaliyette bulunan Logos’un birliğine gelince, insan bilgisi hakkında metafizik bakımdan yanlış görüşe saplanılmıyacak olursa, yani ona varlığın kavranışı veya klişesi gözüyle bakılmıyacak olursa, ona baş vurmak lüzumsuzdur. O halde buradaki görüşe göre insanın özü nedir?

1 — İşaretler (yani lisan) kullanan hayvan; 2 — Âletler kullanan hayvan; 3 — Beyni gelişmiş (*cérébral*) bir hayvan, yani kendisinde beyin, bilhassa kısır tabakasının fonksiyonu bütün enerjinin muazzam bir kısmını sarf eden hayvan (ki bu kısım başka hayvanlardan çok daha büyüktür) zaten işaretler, kelimeler, “kavramlar” burada âletlerden, ancak ruhî bakımdan incelmış âletlerden ibarettirler. Nasıl organik, morfolojik ve fizyolojik bakımlardan üstün fıkralıların bünyelerinde bulunmayan hiç bir şey insanda da yoksa aynı surette insanda sırf kendine mahsus ruhî noetik hiç bir şey yoktur demek icabeder. Bunun için istihalecilik (*transformisme*) in insanda tam tatbikatını kabul etmek lâzımgelir. (her ne kadar Dubois’un insanı ile “*pithecanthropus erectus*” ile *diluvien* insan arasındaki şekiller bakımından müsbet delillere dayanmak üzere âlimler birbirlerinden ayrılmakta iseler de).

Demokrit ve Epikür’deki Yunan duyuculuğundan (*sensualisme*) itibaren Bacon, Hume, Mill, Comte ve Spencer’in kudretli fikir cereyanlarından sonra bilhassa Darwin, Lamarck ile istihalecilik, daha sonra pragmatik ve itibarcı (*conventionaliste*) felsefeler (ve *fictioniste*’ler) tarafından insanın *homo faber* olarak tasviri ağır ağır gelişebilmiştir. Vakıa bu cereyanlarda birbirine oldukça farklı istikametlerde iseler de bu nokta bizi burada ilgilendirmez. Bu fikre dayanak olarak Hobbes veya Machiavel’den çıkmak üzere büyük temayül psikologları tarafından bir çok deliller ileri sürülmüştür. Bunlar arasında Max Scheler bilhassa Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche ve zamanımızda da S.Freud ve Alfred Adler’in adlarını zikrediyor. İç güdü ilcalarının cidden derinleştirilmiş bir nazariyesi, halen Paul Schil-der, Mac Dougall ve Franz Oppenheimer’in yaptıkları gibi ve bizzat M. Scheler’in ileri sürdüğü şekilde ifade edilmiş bulunmaktadır. Bu müellifler gerek hayatî (*vital*) bir antropoloji ve psikolojinin gerekse Sosyoloji ve

*Psychothérapie*'nin felsefî temeli olmak üzere bunu ileri sürmektedirler. Bu nazariye Descartes'tan beri ilmi hatadan hataya düşürmüş olan sağma ruh ve beden "*Dualisme*"'ine karşı kat'î surette muzaffer olacaktır. (M. Scheler'e göre). Zira temayüller her duyumu, her idrâki şartlandırdığı gibi fizyolojik mahiyette her fonksiyon birliğine ait süreci de şartlandırmaktadır. Bunlar Pskofizik uzviyetin bütünlük ve birliğini meydana getirmekte olan temayüllerdir. (Scheler burada "bilgi ve iş" adlı kitabında "idrak felsefesi" faslını zikrediyor).

Eğer esaslı temayüller türlü tarzlarda, meselâ gayelerine göre sınıflandırılabilirse de (benliğin şahsî temayülleri ve başkacı temayüller, benliğin korunmasına ait veya genişlemesi ve yayılmasına ait temayüller, nev'in korunması ve nev'in yayılmasına ait temayüller, Ferdî temayüller ve içtimâî temayüller, ırk temayülleri ve zümre temayülleri, *grégaire*, *vesaire*) onların mahiyetleri ve gelişmelerine dayanan derin bir nazariye de onları çok mühim bir sınıflamaya, bölümlere ayırmaya sevk eder. Bir yandan yalnızca Psiko-enerjetik hadiselerden ileri gelen ve çatışkan temayüller arasında meydana çıkan bütün meyelânlar ve ilcalar, öte yandan -insanda- hayatî ilcaların manevî işleyişi başlıca üç esaslı temayüle irca edilebilir. Bunlar da: 1 — Çoğalmaya ve onun müstaklarkına ait temayüllerdir ki buraya cinsî temayüller, akrabalık temayülleri, *Libido* girer. 2 — Büyüme ve kudrete ait olan temayüldür. İç hastahkları mütehassısı meşhur Fr. Kraus çoğalış ve büyüyüşe "kişinin Patolojisi" adlı eserinde kudret iradesi deyecek kadar ileri gidiyor. 3 — En umumî anlamda gıda temayülleridir. Scheler burada üç *pulsion* sistemi ile fıkrahılar uzviyetinin üç *Protophyll*'e' arasında çok sıkı münasebet olduğu gösterilemez diyor. Nitekim aynı suretle yüksek hayvanların ve iptidâî insanın son derecede dal budak salmış temayüller sisteminden bunu nasıl çıkarmak mümkün olacağını burada da anlatamıyacağını işaret ediyor ("İhtiyaçlar", sonra "ihtiraslar" ve "alâkalar" adı verilen şeyler bu temayüllerdendir).

Başlıca temayül nazariyecileri gerek Genetik öncelikleri gerekse ehemmiyetleri bakımından üç ilca sistemini çok farklı bir tarzda mertebelen-dirmişlerdir. Boy uzamasından maada, diğer bütün artma ve büyümeler fertler-arası bir üreyiş (*reproduction*) üzerine (Hücrelerin bölünüşü üzerine) dayanırlar: Bir hücrenin gıdası kendisini şartlandıran büyüyüş temayülü olmaksızın imkânsız olduğu gibi, bitkilerin de bir çoğalma ve gıda alma sistemleri vardır. Fakat bu, gittikçe daha vazih olarak dış âleme tatbik edilmiş bir kuvvetler sistemi değildir. Scheler'e göre birinci rol hayvanda ve insanda çoğalma (üreme) sistemine ait olduğu halde ikinci rol genişleme ve kudret sistemine üçüncü rol ise gıda sistemine aittir. İhtiyar-

lama hadisesinin incelenmesine tatbik edilen temayüller psikolojisi bu görüşü tasdik etmektedir. Halbuki burada bu üç sistemden birini mümtaz saymakta olan temayül nazariyecileri-Scheler'in natüralist olmakla itham ettiği, fakat bu konuda orijinalliklerini kabul ettiği nazariyeciler- insanın geçmişine ait üç özel natüralist nazariyenin kökünü teşkil etmektedir. Yahut hiç değilse doktrinlerinin mânâsı ile mantıkî bağları vardır. Eğer insan aslında ancak temayüllerle hareket eden bir varlık gibi tasavvur edilecek olursa ve gûya ruh denen kudret de ilcadan ve idrakten çıkarılacak ise (meselâ "İtilme", "refoulment" veya "Yükselme" "*-Sublimation-*" mekanizmasına başvurmak suretiyle) bu insan fikrine tekabül eden tarihin natüralist telâkkileri de yukarıda taslağı yapılan bu üç temayül sisteminden birine üstünlük verdiklerine göre başlıca üç şekil alır :

A) Tarihin iktisadî (*Marxiste*) telâkkisine göre (ki ona nazaran tarih esas bakımından sınıf mücadelesidir ve hayat sahası için, gıda için savaştır) gıda temayülleri sistemi bütün kolektif oluşun en kudretli ve en kat'î zenberegini teşkil edecekler, ma'nevî kültür de bir gölge hâdiseden, tarihî cemiyetin değişen vaziyetlerinde bu temayülün tatminine ait karmaşık bir takım sapıntılardan ibaret olacaktır.

B) Tarihin diğer bir natüralist telâkkisine göre ırklar ve kanların melezleşmesi veya ayrılması hâdiseleri, zürriyet (çoğalma) ve üreme sistemlerindeki değişmeler bütün tarihî oluşun bağımsız değişgenini teşkil edeceklerdir. Meselâ Gobineau, Radzenhofer ve bilhassa Gumplowicz bu kanaattadırlar. Bu telâkki çoğalma ve üreme iç güdüsünü ve onun miktar ve kalite bakımından te'sirlerini tarihin ilk kımıldatıcı âmili (*primum movens*) haline koyan bir temayül nazariyesine karşılıktır (Schopenhauer, Freud bu fikirdedirler).

C) Nihayet M. Scheler burada tarihî natüralizmin son tarzı olmak üzere şu kanaatı zikrediyor: tarihin vakaları kudret siyasetinin ifadesidir. Bu görüş Th. Hobbes ve Machiavel'den başlayarak zamanımıza kadar gelir, ve tahakküm maksadiyle (ki sırf iktisadî şart ile çevrelenmiş olmadan) vukua gelen siyasî mücadelelerin neticesinde, yani devletlerin giriştikleri, devlet içerisinde de sınıflar ve zümrelerin giriştikleri iktidar mücadelesinden doğmuştur. O, iktisadî ve kültürel sahada gerçekleşme imkânlarını büyük hatlariyle tayin eden tarihin başlıca âmili olarak görülmektedir. Bu kanaat, Nietzsche ile beraber bir insan nazariyesine, ve A. Adler'le de bir marazî şuur nazariyesine tekabül eder: Adler, temayül hayatının ilk dayanağını "Kudret İradesi"nde ve "Benliğin Taşması" ihtiyacında, yani mânevîleşmiş tahakküm ihtiyacında görmektedir. Bilhassa siyasî karakterde



olan bu nazariyenin muhafazakâr Luthercilikte olduğu gibi nasıl olup ta bazan tarihin dinî görüşlerine, bazan Hobbes, Machiavel, Ottokar Lorenz'de olduğu gibi sırf naturalizm'e, bazan da L. Von Ranke'de misalini gördüğü-müz gibi insanlığın geçmişine ait ideolojik görüşlere bağlandığını Scheler burada uzun uzadıya açıklamıyor. Nihayet daha az genel olmak üzere, meselâ Treitschke'de ve Bismark'tan sonraki Alman tarihçilerinde (küçük Almanya taraftarıdır) nasıl bir siyasî propaganda haline alıldığını da gayet kısa işaret ederek geçiyor.

Tarihin az veya çok natüralist olan bu doktrinleri bize geçmiş hakkında çok farklı imajlar vermektedirler: meselâ Auguste Comte'un "Aydınlık" devri sonunda vermiş olduğu tabloyu işaret edelim. Comte "Üç hâl kanunu"nda tarihi ilk defa olarak insan bilgisinin ve teknik medeniyetin merhalelerine göre bölmüş ve değerlendirmişti. Bunun için de müspet ve tümevarımcı modern ilme göre çok safdil bir şekilde Batı Avrupa endüstriciliği ile mânevî değerlere ait kriter'leri ölçmeğe kalkmıştı. Yahut dinî ve metafizikî insan zihnini artık aşılmış olan safhalar gibi görmüştü. Aynı ilhamdan kuvvet alan Spencer'de tarihin buna benzer bir tasviri bulunuyorsa da, Karl Marx tarih hakkında büsbütün başka bir tasvir yapmış bilhassa ırkı veya devleti, siyasî kudreti barizleştiren nazariyeler de başka türlü tasvirler vermişlerdir. Bununla beraber, bunca mühim farklara rağmen bütün natüralist antropolojiler ve natüralist felsefelerin öyle müsterek bir noktası vardır ki onları birbirine bağlamakta kalmaz, aynı zamanda büsbütün başka mahiyetteki ideolojik tarih görüşlerine de yaklaştırır. Bu da onların az veya çok müddette insanlık tarihinin birliği'ne tekâmülün (1) muayyen istikametine, aynı üstün gayeye doğru vakaların yürüdüğüne inanmalarıdır. Kant, Ranke, Comte, Spencer, Darwin H. Haeckel, K. Marx ve Gumpłowicz veya Bismark'tan sonra gelen ve küçük Almanya fikrini müdafaa eden Alman mektebi sırf siyasî mahiyetteki tarihçileri (Yalnız Gobineau bunlarda istisna teşkil eder) bütün bu düşünen kafaların müsterek noktası beşerî şeylerin, hattâ bizzat insanın mükemmelleşme ve iyileşme sürecini çok farklı sahalarda görmeleridir). Bu inanış çoğu kere kasd ve niyetsiz olarak, âdeta suur dışı kabul edilmiştir; ve çoğu kere de ihtimal kötü niyetlerden arınmış de-

(1) Burada évolution kelimesi evrim ve değişme değil, yetkinleşme anlamına geldiği için eski "tekâmül" kelimesini kullanabiliriz.

gildir. Aynı müsterek karakter onları yine son derecede mistik bir tarzda Hristiyan antropolojisinden çıkmış felsefelere veya rasyonel ve insaniyetçi antropolojiden çıkmış olan felsefelere bağlamaktadır. Yalnız Schopenhauer (bu noktada Schelling ona bir dereceye kadar öncülük etmiştir) bu inanca iştirâk etmediğini samimiyetle itiraf ediyor. O Avrupa'nın ve bu medeniyete mahsus olan tarih inancının ilk bozguncusu'dur. Nitekim bunu eserinde çok kuvvetli ve ihtirash bir ifade ile reddediyor.

#### 4. ÇÖKÜNTÜ HALİNDE ANLAŞILAN İNSAN TELÂKKİSİ

Modern Avrupa'da antropoloji ile tarih nazariyesinin bu dikkate değer birleşmesinde, ilk önce aramızda hüküm süren beş insan telâkkisinin dördüncüsü iledir ki tam bir âhenksizlik (*dissonance*) işe karışmış oldu. Ne bu görüşün bütünlüğü, ne şümülü, ne izafî değeri Scheler'e göre (kendi eserini yazdığı zamana kadar) umumiyetle kültür dünyası tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş değildi. Bu tamamen ayrı, garip, bununla beraber uzun zamanandanberi hazırlanmış olan, hatta şimdiye kadar arzedilmiş şekillerdeki Batı duyarlılığı ve düşüncesi için tehlikeli bir fikirdir. Fakat bu tehlikeli fikir de nihayet doğru olabilir. Bundan dolayı ne olursa olsun Scheler onu etraflıca açıklıyor.

"İnsan" ve geçmişi hakkındaki bu yeni görüşün ihtilâlcî karakteri Batı medeniyetinde şimdiye kadar meydana çıkmış olan bütün antropolojiler ve tarih felsefesine, terakki inancına, "*homo sapiens*" veya "*homo faber*" e aykırıdır. Onlara göre insan dediğimiz varlık mükemmelleşiyor. Yahudi - Hristiyan itikadının Âdem'i her ne kadar gökten düşmüş ise de, sonra kalkınıyor ve zaman içerisinde günahlarından sıyrılıyor ve kurtulabiliyor. Üç esaslı *pulsion* nev'ine tâbi' olan canlı varlık olması bakımından insan, "Mânevî varlık" ın saflığını muhtelif tarzlarda alıyor. Böyle bir inanca karşı, bu yeni antropoloji, tam tersine, tarihî zamanlar dediğimiz takriben on bin yıl zarfında insan için zarurî bir alçalma (= *décadence*) prensipi koyuyor. Ve bu alçalmayı insanın mahiyeti ve menşesine kadar sokuyor. "İnsan nedir?" basit sorusuna şöyle cevap veriyor: İnsan hayatın bozguncusudur, ve bunun sebebi gelişebilecek olan tabii hayat kaliteleri ve faaliyetlerinin basit *ersatz*'lerini (lisan, âletler v.s.) kullanmak suretiyle marazî bir surette kendi kendisi hakkındaki guurunu arttırmış olmasıdır.

- (1) Van Bolk, Das Problem der Menschwerdung — Bu tezi daha yakınlarda Arnold Gehlen, Das Problem des Sprachursprungs, da ve Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt de tamamlamaktadır.

Bu tez, şüphesiz yine derin olan doktrinin fikir babaları tarafından değil, fakat onun mahir propagandacısı olan Theodor Lessing tarafından kulağı en ağır işidenlerin dahi anlıyacağı bir tarzda şöyle ifade edilmiştir: "insan, yani zekâsının gelişmesiyle yavaş yavaş megalomaniye kurban giden bir maymunlar nev'i demek istiyorum". Öte yandan, Holanda'lı anatomi âlimi Van Bolk aynı hayvan ceddinden başlayarak insan bedeninin organlarının tekâmülü hakkında çok dikkate değer araştırmalar yapmış ve araştırmaları neticesini şu önermede objektif olarak hulâsa etmiştir: "İnsan, iç gıdude ifrazları sarsılmış olan, çocuk kalmış bir maymundur". Nihayet, Berlin'li doktor Paul Alsberg "Uzuvların çevre dışına konma prensibi'nde" İnsanlığın prensipini" bulunduğunu iddia ediyor, ve bunu her türlü morfolojik karşılaştırma unsurundan tecrid ederek yapıyor Schopenhauer'dan kuvvetle mühlhem olan kanaati şudur: İnsan denen varlık çevresine karşı çok fazla silâhsız olduğu ve hayvanlar silsilesindeki en yakın akrabasına göre çevresine pek az intibaklı bulunduğu, kendi organik tekâmülüne de -öte yandan- devam edemediği için hayat mücadelesinde uzuvların kullanılması yerine âletlerin kullanılmasını koyma temayülü kendisinde teşükkül etmiştir (bunlar arasında bilhassa "Maddî olmıyan âletler" diye kabul edilen lisan ile kavramı saymak lâzımdır.) Bu da fonksiyon gelişmesini ve duyu organlarının mükemmelleşmesini lüzumsuz bırakmıştır. Akıl bu görüş tarzına göre bu ikameyi istiyen ve mümkün kılan önceden kabul edilmiş ma'nevî bir kuvvet değildir; fakat yalnızca bu menfî tabiatın şu esaslı fiilinden çıkmaktadır ki ona göre uzuvlar "çevre dışına atılmışlar'dır. Bunda âdetâ schopenhauer'ın ifadesiyle" Yaşama İradesinin reddedilmesi'ni görüyoruz.

Birçok bitki ve hayvan nevi'lerinde olduğu gibi burada insan hayatın muayyen bir istikamete artık ilerliyemeyeceği tekâmülün bir çıkmazı değildir. Bu tarzda biyolojik çıkmazlardan bu nevi'lerin ölümü doğmuştur. O umumiyetle hayatın bir çıkmazıdır. Bundan başka bir cins olmak üzere (*in genere*) insanın hasta ruhu yoktur (yalnızca bazı insanlar hasta veya delidirler.) Fakat insanın ruhu denen şey, kendisinin üstün vasfı veya cevheri diye kabul edilen *Ratio* (ki Aristo, Descartes, Kant ve Hegel'e göre onu *homo sapiens* derecesine yükseltir ve onu Allah'la iştirâke getirir) aynı zamanda onun hususî bir tarzda "beyinleşmesi'ni doğurur; yani alınan enerjiden en büyük kısmı uzviyet mecmuunun hizmetine tahsis edilmemiştir; fakat yalnızca beynin işlemesine tahsis edilmiştir (ki insan bu yüzden beyin kışırının esiridir) ve bundan dolayı da bu hâl bir hastalıktır, bizzat üniversal hayatın marazî bir yöne dönüşüdür. İnsan ferd olarak hasta değildir. Eğer nev'ine mahsus kuruluşu (*organisation*) ile göz önüne alınacak olursa o halde sağlam bile olabilir; fakat bu hâlî ile insan, bir has-

talıktır (1). Basit hayat imkânına dahi ancak bazı noktalarında rastlanan ve insanî varlığın yalnız yer yüzü hayatının bir ânında meydana çıktığı bu uçsuz bucaksız âlemden insan denen bu dünya böceği kendini boğuna mühimsemektedir ve tarihi boyunca gitgide daha ehemmiyetli bir rol aldığını zannetmektedir. Bunun için de insan, devletleri, sanat eserlerini, ilimleri, âletleri, lisanı, şiiri v.s. yi harekete getirerek, çevresine kendini verecek (*ex-tatique*) bir surette bırakmış olan hayvan gibi kalmayıp kendi şuuruna sahip olarak çıkmaz haline gelmekte, hayatın hastalığı olmaktadır. Bu garip gidişleri ve sapışları niçin, hangi maksatla yapıyor? Descartes mağrur ve hâkim bir eda ile “Düşünüyorum, o hâlde varım” diyor. Fakat ey Descartes niçin düşünüyorsun? Niçin istiyorsun? ilcalara (*pulsion*) tâbi’ olan ve tabii temayüllerin kendisine zorla kabul ettirildiğinden başka yapacak bir işi olmıyan ne içgüdü ne teknik zekâ sana hemen ne yapacağını ve neyi bırakacağını telkin ettikleri zaman, düşünüyorsun. Yoksa zannettiğin gibi hayvanın üstüne yükselmek, varlığın ve değerinin yeni sfer’lerine çıkmak için düşünüyorsun. Fakat “Her hayvandan daha çok hayvan olmak” için düşünüyorsun. “Hür olarak seçme” deyince ne kastediyorsun? Sen bu suretle çoğu kere kararsız olduğun hâli, yani hangi tarafa ne sebeble gideceğini bilmediğin hâli kastediyorsun ki, hayvan bunu daima doğrudan doğruya ve vazih olarak daha iyi bilir. Aynı yerde daima daha büyük bir miktar insanı yaşatmaya imkân veren ilim, akıl, san’at nedir? (Verimliliğinden dolayı o kadar aranan) “Medeniyet” in ve machinisme’in terakkisi nedir? Hasılı bütün bu şeyler nelerdir? Nev’inin o kadar güç korunmasına göre bu çok kompleks bir sapıştır ve bu gaye kendini devamlı kılmak için yaptığın ceahlere rağmen, daha çok düşündükçe ve beyin faaliyetin seni daha çok yuttukça ulaşılması daha da güçleşmektedir. Neden bir lisanın var, zavallı adam? Niçin kavramların var? Birbirinin aynı mevhum objeler halinde değişen kararsız binlerce duyu tasavvurlarını niçin zümrelere ayırıyorsun? Muayyen bir fonksiyonu olan sabit şekilli “âletler” i niçin icat ettin? Tarihin boyunca devleti, yani organlaşmış hâkimiyeti cedlerinin, bablarının sırf kandaşlık bağına dayanan cemiyetlerinin devletten önceki tarihinde bulduğun gibi sadece biyolojik mahiyetteki bir otorite yerine niçin koydun? Bir kavim kendi şuur-dışı (gayri şuur) bütünüünü ifade ettiği alışkanlık ve “gelenek” yerine şuurlu bir surette kurulmuş “hukuk” u niçin koydun? niçin monarşik devlet tipinde monoteizm (Tek - tanrıcılık) fikrini ve “su-

(1) Zekâyı ve umumiyetle ruhu uzviyete nazaran bir nevi sapış, aslî fonksiyonlarından uzaklaşma gibi gören bu nazariye biyolojik bakımdan mazeri olan zekâ ve ruhun yeni bir gerçek olmak bakımından normal olduğunu kabul ediyor. Bu görüş 20. yüzyıl başlarında oldukça yayılmış idi.

kut" (1) mythos'unu keşfettin? (zira bu iki fikir omuz omuza giderler); Belini büken izzeti nefsi hesaba katmaksızın, bunu sana söyleyeyim: Bütün bu icatlar ve müesseselerin — ve daha birçoklarının — senin zayıflığın ve biyolojik kuvvetsizliğinden, hayatı tekâmülünün durmuş olmasından başka sebebi yoktur. Daha ileri bir gelişme kazanamadığın ve kendi hayatının üstünde yaşayamadığın için, bunlar senin ifade ettiğin biçare ikamelerdir Hayata, temayüle, duyulardan gelen sezgiye, içgüdüye zıt olan bütün bu de ğ i l veya y o k 'lar, kendi kendisinin hâkimi olan *Homo sapiens* olması bakımından seni katiyetle tarif eden bu "red" veya inkâr fiili, bütün bunlar senin kendi üstünde hayatın alışılmış vasıtalarıyla bina kurmaya kudretsizliğinden gelmektedir. Ve kendi gelişme kanunları sayesinde, insandan fazla bir şey olacak olan bu canlı varlık bir üst insan (*Übermensch*) olur (1). İşte bizzat insan olmak üzere varlığının kanunu budur. Halbuki burada M. Scheler'in dikkati çekecek kısa bir ifade ile izah ettiği bu doktrin, *Homo Sapiens* nazariyesine bu noktada uygun olmak üzere e ğ e r ruh veya akıl ile hayat irca edilmez iki metafizik faaliyet gibi ayrılırsa, kaçınılması imkânsız bir doktrin olur. Böyle düşünenler hayatla ruhu (âme) ve Mânevî Varlık (*Esprit*) ile teknik zekâyı birbirleriyle aynı kabul ederler, ve hayatî değerleri en yüksek değerler derecesine çıkarırlar. Mânevî Varlık (*Geist*) ve şu o zaman tamamen mantıkî olarak her şeyi yıkan prensip olur. Hatta bütün değerlerin en yükse ğ i olan hayatı bile yıkar. *Geist* bir *daimon*'dur, -hatta bizzat şeytandır. -Hayatın ve ruhun (âme) yıkıcı kudretidir. *G e i s t* (manevilik) ve h a y a t insanda, hayatla ilcaların (*pulsion*) fikirlerin veya manevî değerlerin gerçekleşme faktörleri olmaları dolayısıyla, *Geist* de hayata bir istikamet ve bir hedef veren fikirleşme (idéation) âmili olmak dolayısıyla bir birleriyle düzenleşmiş olan ulvi ontolojik iki prensip değillerdir. Onlar, tam tersine, sırf çatışkan iki kudret olarak, hatta düşman iki kudret olarak görünürler. *Geist* böylece hayat ve ruh içine onları kemirmek için yerleşmiş metafizik bir tufeyli (parazit) olur. Kabaca vitalist olan bu değer nazariyesi ve bu emsalsiz *panromantisme* içinde umumî tarihimizin cereyan ettiği onbin sene ile gittikçe artan bu yıkılış süreci birbirinin aynı olurlar. İnsanın tarihi başlangıçta öldürücü bir surette yaralanmış olan, dünyaya öldürücü surette yaralı gelen bir nev'in ister istemez yok olmasından başka bir şey değildir Öyle bir nevi ki menşesinde hayatın yanlış bir adımı ile (yahut hiç değilse Batı medeniyeti için insanın karakteristiki olan *Homo*

(1) Nietzsche ile başlayan bu görüş Edebiyatta H. Ibsen, Strindberg, Björnson - Björnson v.s. tarafından ifade edildi. Ibsen'in *Peer Gynt* ve *Brand*'i bu tipi temsil ediyor.



*sapiens* şeklinde) başlar. Vakıa bu hastalık doğuran (*pathogène*) süreç (1) onbin senedenberi devam etmektedir. Fakat bu hal nazariyeyi sakatlamıya kâfi değildir. Zira bir nev'in tarihinde onbin sene nedir ki? onun sebep olduğu değişmeler sekiz gün hastalıktan sonraki bir kimsede meydana çıkan hafif farktan daha az ehemmiyettedir. İnsan denen bu hayat hastalığının sahneleri (sonunda bir çıkmaza girmek üzere hayatî temayülün yok oluşu) bünye bakımından bir canlının ihtiyarlaması ve ölmesindeki sahnelerin aynıdır: Yavaş yavaş hayat kuvveti mekanizm'e has olan kanunlar tarafından yenilir, bu suretle uzviyet ihtiyarladıkça onun boyunduruğundan kurtulur. Halbuki insanlığın git gide daha fazla bağlanmıya mecbur olduğu mekanizm nihayet onu boğacaktır ki, bu da yavaş yavaş kuvvetlerini tüketen, iradesi ve *Geist*'inin sınırlarını aşan, idare edilmesi daima daha güç, daima daha muhtar olan kendi medeniyetinin mecmuudur. Spontané ifadeden peşinden düşünceye (*Préméditation*), ilcaî faaliyetten şuurlu iradeye, organik cemattan mukaveleli cemiyete (F. Tönnies) ve buna bağlı olarak âlemin "organik" görölüşünden "mekanist" anlaşılışına geçiş, sembolden kavrama, sınıflı cemiyet bölümüne, Ana-toprak dinlerinden her zaman Kurucusu bulunan manevî ve göksel dinlere geçiş; sihir ve büyüden müsbet tekniğe, semboller metafizikinden müsbet ilme geçişte bu doktrin kat'î bir ölüme doğru koşuşun ardarda gelen safhalarını görmektedir. Bu hedef bir çok kültürler tarafından ayrı ayrı zamanlarda elde edilebilir. Fakat bütünlük halinde alınan insanlık çok uzak olmayan bir zamanda o hedefe dokunabilecektir.

İnsan yalnız varlığı ve varoluşu ile değil aynı zamanda metafizik bilgisinin kudretiyle de (bu doktrine göre) tarih boyunca kazanmış olmaktan ziyade kaybetmiş bulunmaktadır. Hayatî temayüllere kurban olan insan, "bilen insan" tipinin tam zıddı olmak üzere anti-tezli bir ideal halinde meydana çıkan "dionysien insan", kendine mahsus teknik vasıtasıyla *Geist*'i, bu büyük şeytanı, hayatın sömürücüsü olan bu müstebidi ortadan kaldırarak dünya "hayal" lerini (2) meydana getiren biricik hayat hamlesiyle birleşir ve orada kaybettiği birlik ve bütünlüğü tekrar kazanır. İşte metafizik gerçeğe en yakın bulunan insan budur.

Oldukça zengin delillere dayanan ve pozitivist veya ideolojik nazariyeler kadar da yayılabilecek gibi görünen bu nazariyenin izahını Max Scheler burada bırakıyor ve tekrar onun fikirler tarihindeki menşei meselesine dönüyor. Bu nazariyenin en eski mucidleri Savigny ile Heidelberg'in son ro-

(1) *Geist* elemenden veya acıdan doğmuştur kanaati şeklinde bu fikrin yayıldığını görüyoruz.

(2) *İmage* kelimesine burada hayal, daha sonra «tasavvur», şekil denebilir.

mantizmi ve daha açıkçası, bu gün de araştırmaları ile müessir olmada devam eden Bachoven'dir. Yine bu isimler arasında sezgici irade metafiziki ile Schopenhauer'ı da zikredebiliriz; her ne kadar yaşama iradesi hakkındaki değerlendirmesi *anti-dionysion* ise de, Hind felsefesinden, Hristiyan kötümserliğinden bol bol faydalanmakta ise de, *Dionysien* kötümserliği ile, bilhassa felsefî hayatının üçüncü merhalesinde hayat hamlesini müsbet bir mânâyâ doğru tamamen değiştirdi. Bazı hususlarda Bergson'u, ve birkaç unsuru bakımından Psychanalyse'in yeni istikametini de burada zikretmelidir.

Fakat bu muhtelif kaynaklardan hiç bir zaman tamamen yeni bir tarih felsefesi ve bir antropoloji doğamazdı, eğer günümüzün fikir adamları kendi tecrübelerine dayanarak ve bağımsız bir araştırma cehdi yardımı ile bu fikirlere yeni bir karakter vermiş olmasalardı! onları yeniden yaratmış bulunmasalardı! Vakıa vitalist *panromantisme* ile karşılaştırılınca, eski romantizm Orta-çağa karşı bütün hayranlığı ile beraber bir çocuk oyunu gibi kalır. Halbuki, çok ayrı kaynaklardan ve köklerden gelen âlimlerin, çok farklı ilim mümessillerinin burada birbirlerinden habersiz ve bağımsız olarak birbirine çok yakın neticelere varmış olmaları son derecede dikkate değer. Scheler bu arada asıl filozof ile bu antropolojinin psikoloğu olarak Ludwig Klages'i, (3) paleograf ve coğrafyacısı olarak Edgar Dacqué'yi; etnoloğ olarak Leo Frobenius'u; tarihçi olarak Oswald Spengler ve Théodor Lessing'i zikrediyor. Nihayet H. Vaihinger tarafından temsil edilmekte olan ve yeni panromantik antropolojiye bazı temeller veren *fictioniste* bilgi nazariyesini de söyleyebiliriz. Vaihinger'e göre Geist açısından göz önüne alınan insan, vakaa esas bakımdan "faydalı hayati fiction'lar yartan Hayvan"dır. L. Klages ve Vaihinger'in obje nazariyeleri meselâ mantikî muhtevalarında birbirinin aynidir, fakat değerlendirilmelerinde değil.

Bu yeni insan nazariyesi Hristiyan ilâhiyatından mülhem olan nazariye ile, rasyonalist insaniyetçilik nazariyesi ile (*homo sapiens*) pozitivist ekol ile, falan veya filan temayül sistemini mümtaz görmekte olan naturalizm'lerden herhangi birisi ile mukayese edilecek olursa, o zaman kuvvetle âlakayı çekmeden geri kalmıyan benzeyişler ve farklar kavranır. Dionysos görüşlü her ne kadar Yahudilik ve Hristiyanlık dahil, bütün manevî dinleri mutlak olarak reddediyor, Manevi Varlıktan (*Geist*) ibaret bir yaratıcı Allah fikrine karşı koyuyorsa da (çünkü Geist ona göre hayatı ve ruhu kemiren şeytanî bir prensiptir) yine de "sukut" fikri ile Hristi-

(2) Artur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*; *Preneés et Opuscules*.

(3) L. Klages, *Von Wesen des Bewusstseins*; *Les Principes de la Caractérologie*,

yan antropolojisine yaklaşmaktadır: bilhassa bu antropolojiye Augustinus'te almış olduğu formül verilecek olursa! Yalnız dionysisme için sukut eden (gökten düşen) gerçek bir varlık değildir, *homo sapiens* bu düşüşün ne faili ne menşidir. O bizzat kendisi sukuttur, hata ve günahdır. Aynı suretle Schelling'in son felsefesinde, Schopenhauer'da, Edouard Von Hartmann'da bizzat âlemin saf varlığı, (kendisinde gerçekleşen fikirlerden farklı olarak) ilâhî Mânâdan ayrılan Allah'ın mahiyetinin sukutuna, yahut var olmak için çırpınan kör Arzunun "aslı hatasına" dayanmaktadır. Öte yandan bu yeni antropolojinin rasyonel antropoloji ile birleşik bir ciheti de vardır: bu da ontolojik anlamda hayatla Manevî Varlığın (*Geist*) kesin ayrılığıdır. Klages bütün insanlarda faal olan maneviliğin (*Geist*) psikofizik alanda tabii bir tekâmülün derece derece meydana çıkan mahsulü gibi tasavvur edilemeyeceği hususunda Aristo, Kant veya Hegel'den daha az emin değildir. Manevîlik (*Geist*) burada positivist'ler veya pragmatist'lerin zannettikleri gibi ampirik değil, fakat metafizik bir asıldan gelmektedir: "İlcaî hayatın basit bir yükselmesi (*Sublimation*) veya üst yapısı" değildir. Fakat bu m â n a kavramı o tarzda tasavvur edilmisti ki (nazariyenin başlıca yanlışlığı da bu noktadadır) teknik zekânın yalnız vasıtai düşüncesini ihtiva eder, yani o positivist'ler veya pragmatist'lerin anladığı şekilde anlaşılmıştır. Bu m â n â (*Geist*) ontolojik bir varoluşa ve bir geçerliğe (1) sahip olan fikirler ve değerler âlemini kavrayamaz. Objektleri insani yanlıtan *fiction*'lardan ibarettir, ve insanın ona ulaşmak için yaptığı saçma avlanışta (karanlık bir surette) varlığının doğurucu prensipi olan kendi nefsinin (ruhunu) gittikçe daha fazla kaybeder. Bu noktada nazariye tamamen kendi rakibi olan nazariyeye, pozitif pragmatist antropolojiye tâbi kalır. Onun aleyhinde bulunduğunu zannettiği halde gerçekte gizlice onu takib eder. Bu Geist ne Logos olarak insana varlıkta yeni bir alan açabilir, ne de saf sevgi (Aşk) olarak onun değerler âlemini kavramasını te'min edebilir (2). O hayatî temayüllerin kullandığı daima daha kompleks süreçler ve mekanizmalar yaratmaktan başka bir şey yapmaz, ve bu suretle de onları bozar ve tabii ahenklerini yok eder. Bütün bunlara gerçeği inşa eden ve yapan ilâhî bir prensip mertebesinden hayata düşman hatta varoluşa (*existence*) düşman şeytanî metafizik bir kudret mertebesine Geist'ı geçiren vilatist ve romantik bir değerler değişmesini de (*transvaluation*) katmalıdır. (Oswald Spengler'in "Batı Medeniyetinin ze-

(1) gültigkeit = müteberlik

(2) Max Scheler, bizim Aşk Ahlakı dediğimiz görüşten tamamen uzaklaşıyor.

vali" adlı eseri gibi) (1). Burada en açık bir surette hedef edinilen rakip Comte ve Spencer'in positivism'idir: Çünkü işaretler ve âletler kullanan hayvan, *homo faber*, Klages ile Lessing'in o kadar enerji ile bize tasvir ettiği ve âlemin tahrib edilmesi (boşaltılması) nın sebebi olarak gördükleri şeytanın (veya tabiat galatının) ta kendisidir. Nihayet heyecanî hayata ve onun *spontané* ifadesine büyük bir ehemmiyet vermek suretiyle bir yeni antropoloji bu noktada hayatî temayüller psikolojisine veya filan ve falan temayül zümresine üstünlük vermek üzere muhtelif tarzlar da tefsir edilebilen natüralist tarih felsefeleriyle müsterek bir davaya sahiptir. Fakat onlara zıt olmak üzere o heyecanî hayata metafizik bir bilgi fonksiyonu verir. *Ratio* eğer yalnız fiction'lar yaratıyorsa, hayata ve sezgiye ait boş "işaretler" veriyorsa, bu rolü zaten başka hangi meleke yapabiliirdi.

Nihayet Max Scheler bu gün de kendisine müdafaalar bulmakta olan bir beşinci insan görüşüne ulaşıyor ki onun da hususi bir tarih mefhumu vardır. Bu son fikr şimdiye kadar pek az tanınmıştı. Hatta biraz önce an-insanı veya hiç değilse *homo sapiens*'i (ki hemen bütün Batı Düşüncesi onu asıl insan diye tanımaktadır), şimdiye kadar hiç bir tarih sistemine tekebül etmiyecek bir dereceye düşürmüştü ise, şimdi gözden geçireceğimiz doktrin, tam tersine nefis şuurunu ve insanlık değerini son derecede büyültmekte ve onun hakkında o kadar yüksek o kadar gururlu, baş döndürücü bir fikir vermektedir ki bilinen başka hiç bir doktrin bu noktadan onunla kıyas edilemez. Zarathoustra'da insan Nietzsche tarafından "elem verici bir nefret ve utanç" olarak vasıflandırılmıştır. Fakat o ancak hareketinden dolayı sevinç içinde sorumluluk duyan yegâne çehre ile, Efendi ile, Yaratıcı ile, yeryüzünün mânâsı, kavim ve insanlık adı verilenin biricik haklı olduğu yer, ve, varlığın yüce değeri "Üst-insan" ın parıldayan çehresi ile karşılaştırıldığı zaman meydana çıkar. Doktrinimizin ilham perisi işte bu heyecan uyandıran çehresidir. Bu yeni antropoloji şekli Nietzsche'de "Üst-insan" adını aldı, ve filozof ona yeni rasyonel temeller kazandırdı. Ondan sonra da bilhassa iki düşünce adamı ona kesin felsefî şekiller vermeleri bakımından zikredilmeğe değerler. Bunlar da Dietrich Heinrich Keller ile Nicolaï Hartmann'dır. Hartmann'ın kudretli derin *E t i k a* 'sı bu son görüşün en kesin ve en saf şekilde ifadesidir denebilir. Bu son insan nazariyesinin temeli gerek D. H. Keller de gerekse N. Hartmann da yeni tarzda bir *athéisme* üzerine kurulmaktadır ki Nietzsche'den önceki *athéisme*'lerden hiç birisine benzememektedir. Bu c i d d i l i k v e s o -

(1) Oswald Spengler, *Untergang des Abendlands*, 1917.

rumluluk postülatı gibi anlaşılan *athéisme* dir. Bu ifade neye delâlet eder? *Athéisme* şimdiye kadar bildiğimiz bütün şekillerinde -materyalizm, pozitivizm v.s.- (en geniş mânâsı ile) bir Allahın varlığını bizatihi istenen bir şey gibi görmekte, fakat bunu ya ispatı imkânsız saymakta, yahut doğrudan doğruya veya dolayısıyla tasavvur edilemez görmekte, yahut ta âlemin seyrile uzlaştırılmaz farz etmekte idi. Allahın varlığına ait dogmatik metafizikin delillerini reddeden Kant, akıl tarafından tasavvur edilen Allah fikrine karşılık bir objenin varlığını, Pratik Aklın bir postülatı olarak kabul ediyordu. Bu yeni doktrin ise tamamen aksini söylemektedir.

Bunun için her şeyden önce bu yeni insan görüşünün hareket noktası olan Nietzsche felsefesi üzerinde durmamız lâzım gelir. (Yukarda bu felsefeye bir kaç vesile ile dokunduk. Fakat esaslı noktalarını belirtmek için onun felsefi gelişmesini eserleri üzerinde takib edelim). Nietzsche 1885 te daha Leibzig'de talebe iken kitapçı dükkânında Schopenhauer'ın "Tasavvur ve İrade halinde Âlem" ini (1) karıştırmış ve hemen satın almıştı. Bu eserin fikirleri üzerinde büyük tesiri olmuştu. Onun üzedine ilk eseri olan "Schopenhauer terbiyecisi" yi yazdı. Burada sefaletimizi anlamak, ihtiyaçlarımızı anlamak, zincirlerimizden kurtulmak zorunda olduğumuzu, sanat dehasına ve velîliğe iştiağımız (açlığımız) olduğunu heyecanla anlatmakta idi. Yine burada hakiki kültürün köklerine dönmesi, insanın "dâhi" olarak yeniden doğması hasretini ifade ediyordu. Schopenhauer'ın kitabında insanın değerini bulmuş, bu değeri bütün eserlerinde belirtmeğe karar vermişti. Bin bir zincire bağlı olan bu günün insanına karşı hakiki insanı, hür insanı tasvirediyor, "hür adam" hakikaten insan olan adam Nietzsche'nin takib edeceği idealdir. Onu bundan sonraki eserlerinde ve bütün hayatınca derinden derine meşgul eden başlıca soru beşerî kültür problemi idi. İnsan şimdiki hali ile yetinemez; yükselmeye, daha asil olmaya çalışmalıdır. İnsan bu yükselişi nasıl temin edecektir? İşte Nietzsche'nin cevap vermeye çalıştığı soru bu idi.

##### 5. NIETZSCHE'NİN İNSAN GÖRÜŞÜ

Nietzsche daima kültürün köklerini aradığı, en aslı, en orijinal olan kültür kaynağından hareket etmek istediği için felsefeye filoloji yolundan girdi. Ona göre Eski Yunan, kahraman insanlığın numunesidir. Helen huzuru (2) sarsılmaz ahenk ve sükunu diye meşhur olan, ve bir çok filozoflar ve filologların Yunan Medeniyetinin bariz karakteri diye gösterdik-

(1) A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*

(2) Sérénité karşılığı



leri Akıl devri eski Yunanda sonradan doğmuştur, ve bir çöküntü alâmetidir. Yunanlıların klâsik denen çağından daha eski asırların tarihi, meselâ Homeros şiirleri, Eschyleus'un trajedileri incelenince onlarda büsbütün başka bir ruhun hâkim olduğu görülecektir. O devrin Yunanlı'ları insanın kendi kendini yaratmaya mecbur olduğuna inanıyorlardı. Bu âdetâ İlk-çağ medeniyetinde ilk defa olarak tarihî kuvvetlerin kaderine ve ilâhlara karşı insanların isyanı idi: İnsana bilgiyi öğretmek için ateşi çalan Prometheus'un kahramanlığı, Atlas'ın, Herakles'in dillere destan olan âsî kahramanlıkları bunun başlıca nümuneleridir. Bu devrin mitolojisi insan hakkında *tragique* bir duygu ile beslenmiştir. Bu devir insanları kendilerini daima daha üstün kılacak bir ideal istiyorlardı. Nietzsche eski Yunan ruhunun bu *tragique* temelini Schopenhauer felsefesine göre tefsir ve ifade etmek istedi. Eski Yunanlılar âlemin esasının *i r a d e* olduğu hakkında âdetâ bir nevi' sezgiye sahip idiler. Yunan musikîsi (ki trajediyi doğurmuştur) (1) bu ezeli iradenin ifadesi idi. Yine Nietzsche bir yandan da Richard Wagner'in müzikâl dramının modern çağda eski Yunan trajedi ruhunu canlandırdığına kâni' idi. İlk eserlerinden biri olan "Musikî ruhunda Trajedinin Doğuşu" nun başlıca temellerinden biri de bu idi.

Nietzsche de Schopenhauer gibi san'atları plâstik ve musikî diye ikiye ayırdıktan sonra, san'atın öz tekâmülünün bu iki kuvvet arasındaki mücadeleden ve onların birleşmesinden doğduğunu söylüyordu. Bu iki kuvvet Apollon veya Dionysos'un figürleriyle temsil edilmekte idi. Apollon güzel form'ların, güzel fertler ve insanların dehasıdır. Dionysos ise tam tersine form'ları yıkar, fertlikleri yok eder. Varlığın esasında âlemin yaratıcısı olan birliğe doğru yol açar. Nietzsche'ye göre mutasavvıfların belki eski Yunan misterlerinde İranın Cemsid ayininden mülhem olmak üzere *v e c d* (*extase*) dedikleri şey, mânevî hatt; onun anladığı mânâda asıl hakikî sarhoşluk farkların kalkması, fertliklerin kaldırılmasından ibaret olan bir birliğin semboli idi. (2) *Apollinien* sanat, esasında klâsik sanattır, form'lar sanatıdır. *Dionysien* sanat ise şekilsiz, formsuz sanattır; mûsikîdir. Bu iki kuvvet gerçekte birbirleriyle mücadele eder, nihayet bir nevi mûcize ile birleşerek *t r a g o e d i a* 'yı meydana getirir.

Trajediyi doğuran asıl kuvvet *dionysiaque* sarhoşluğun ifadesi olan musikîdir. Hayâlgücü, musikînin görülmez âlemine form vermek istiyor. Bu suretle mythos ve tarjedi doğuyor. Trajik mahiyette olan mythos'ta coşkun sevinç (*la joie*) ferdin yok olmasından ileri gelmektedir. Bu metafizik sevinç ferdi form.ar ve onların yok edilmesi üstünde her şeyin te-

(1) Tragoedia-Eski Yunancada keçi ayağı mânâsına geliyormuş. Flüt çalan panları ifade eden bir sembol olarak kullanılmıştır.

(2) N. Hartmann, *Ethik*, 1941

melî olan ezeli hayatı fark ettiğimiz zaman duyduğumuz sevinçtir: “Ezelî hayata inanıyorum”, işte trajedinin kabûl ettiği şey budur, ve bu hüküm musikinin coşkun sevincinden çıkarılmıştır. Nasıl ki trajedinin sahneleri arasında çalışan koro da dionysos’u temsil etmektedir. Nitekim sonradan Oedipus, Prometheus gibi trajik kahramanlarda dionysos’un maskesi altında meydana çıkacaklardır. Bu muhtelif kahraman’lar arkasında görünen, biricik değişmeyen çehre, Yunan trajedisinin asıl kahramanı Nietzsche’ye göre misterlerin Dionysos’udur. Kendisinde fertlik ıstıraplarını duyan, çocukluğunda Titan’lar tarafından parçalandığını mythos’ların tasvir ettikleri İnsan-Tanrı’dır. Bu parçalanma hâdisesi Nietzsche’ye göre varlığın fertlere bölünmesine, parçalanmasına delâlet ediyor. İşte Dionysos’un asıl ıstırapına sebep olan da bu parçalanmadır. Yunan trajedisinde bir ümit şarkısı, bir sevinç musikisi yükseliyor. Bu da birliğin ve bütünlüğün saâdetine dönüşü kurtuluşu temsil ediyor. Trajedi’nin alçılması Yunan trajedi yazarlarından Euripides’in eserlerinde başlamıştır. Euripides’de ön plânda gelen eşyanın ezeli temeli olan varlık değil, f e r d halinde insan, bütün hususiyetleriyle tek insandır. Euripides bundan dolayı eserlerinde *apollinien*’dir: o dionysien ruhun birliğini kırmıştır. Orijinal olan dionysien vasfı silmiştir. Fakat, işin aslında, Euripides bir sembolden ibarettir. Onun ağızdan konuşan, daimon, Sokrates’in zihniyeti ile Dionysos zihniyeti arasında çatışma başlıyor. Sokrates zihniyetinin sanata ve düşünceye getirdiği prensip, akıl prensipidir. Hakîm filozofa göre güzel, akla uygun olan şeydir. Yeni prensip Sokrates’in iç güdüye, gayri-meş’ur faaliyete karşı tenkidinde kendini gösteriyor. Sokrates iç güdünün kudretine hücum ediyor; onu daima aşağı ve menfî bir derece olarak görüyor. Fakat hakikatte bu itham Yunan dehâsının asıl orijinal vasfını sarsmış, Yunan güzelliğini bozmuştur. Sokrates’in doktrinindeki “Akıl üstünlüğü” yüzünden meydana çıkan ve eski Yunan dehâsına aykırı olan bu vaziyet, daima onun d a i m o n ’ u ile ifade edilmekte idi. Eflâtun diyaloglarına göre Sokrates, bazan inzivaya çekilir ve kulağına gelen bir sesi dinlerdi. Bu daima kulağında çınlayan ve müdafaa halinde onun imdâdına yetişen ilâhî bir sestti. Bütün eski Yunan dehâsına göre (ve insanlığın temel kuruluşuna göre: Nietzsche tefsirinde) iç güdü müsbet kuvvet, akıl ise tenkidçi bir meleke yani menfî kuvvet olduğu halde Sokrates’de iç güdü şüpheli, tehlikeli, menfî kuvvet, akıl ise yaratıcı bir meleke olarak görülmektedir. Nietzsche’ye göre Sokrates’in Akıl devrini açışı, insanlığın çöküşünün başlangıcıdır. (1).

İç güdünün Tanrılaştırılması üzerine kurulmuş Yunan sanatını ve güzelliğini tahrib eden Sokrates’in bu Akıl görüşüdür. Sokrates’in tesiri al-

(1) Charles Werner, *La Philosophie Moderne*, 1954.

tında bulunan talebesi Eflâtun da bütün yüksek sanatkâr kabiliyetine rağmen, devlet diyalogunda şairlerle alay ediyor ve onlara kendi sisteminde yer vermek istemiyordu. Çünkü Eflâtun'a göre şairlerin eserleri kendini bilen akıl değil, hür yaratıcı kudretin mahsulüdür. Bununla beraber kendisindeki edebî dehâ sevki ile Platon, her şeye rağmen yine de bütün evvelki şekilleri kendinde toplayan bir sanat şekli yaratmıştır. Platon'un diyaloglarında eski Yunan düşünce ve sanatının bütün ruhu toplanmakta idi (1).

Sokrates'in akılcılığının en göze çarpan noktalarından biri de onun bilgi ve ahlâk bakımından son derece iyimserliği (2) (*optimisme*) dir; insan, bu görüşe göre yalnız bilgisizlik yüzünden ahlâkî kusur yapar veya günah işler. Bilgili adam aynı zamanda iyidir, doğrudur ve bundan dolayı da mesuttur. Kader'in inkârı demk olan bu iyimserlik, trajik sanatın tam çöküşüdür. Akıl adına hareket eden iyimser diyalektik, musikiyi trajediden kovar, halbuki aslında trajedi musikinin sembolleştirilmesinden ibaretti.

Bununla beraber Nietzsche'ye göre Sokrates hayatının sonunda, bu menfi hareketinden dolayı bir nevi' vicdan azabı duymuştu. Dostlarına da ima rüyasında bir hayâl görüldüğü ve kendine şu sözleri tekrar ettiğini söylüyordu: "Sokrates şarkı söyle". Son günlerine kadar felsefenin sanatların en yükseği olduğundan emindi. Fakat nihayet hapishanede ilâhî sükûta kavuşmak için Apollon'a bir neşîde besteledi ve Esope'un hikâyelerini nazma koydu. Sert bir akılcı olan Sokrates, akıl âleminin ötesinde ondan başka bir âlemin, sanat âleminin, musikî âleminin bulunduğunu hissetti.

Modern Çağda Sokrates'in tesiri çok büyüktü. Bu tesir onun zamanındanberi (Hristiyanlık ve İslâmiyete rağmen) fâsılasız devam ederek nazârî adâmlar tipini yarattı. Bu tip aklın realiteyi bütün derinliği ve hususiyetleriyle beraber kavrayacağına kanidir. Max Scheler'in tabiri ile *homo sapiens* dediğimiz antropolojik görüş bu suretle doğdu. İlk ve orta çağda yalnız spekülâtif düşünce ve dogmatik metafizik halinde gelişen bu tip modern devirde müsbet ve tecrübi ilim şeklinde devam etmektedir. Modern ilmin prensipi bilgi ile saâdete ulaşacağına kâni olan, her şeyi bilgi ile düzeltereğinden emin olan iyimserliğin vehim ve hayalidir. Fakat bazı üstün zekâlar bilginin bu delice iddialarına karşı gelmeğe başladı. Modern düşüncede ilk defa Kant, ondan sonra Schopenhauer kültürü-

(1) Ch. Werner, Aynı eser.

(2) Nietzsche'nin bu tefsiri Felsefe ve fikir tarihi bakımından paradoxal'dir

müzün esasını teşkil eden mantıkî iyimserliğe karşı seslerini yükselttiler. O vakite kadar mekân, zaman, sebeplik fikirlerine aklımızın ve âlemin mutlak kategorileri gözüyle bakılıyordu. Kant bu kategorilerin yalnız varlığın görünüşüne ait olduğunu, eşyanın mahiyeti hakkında hiç bir bilgi vermediklerini gösterdi. Bu buluş yeni bir kültürün ve yeni bir fikir çağının başlangıcıdır.

Yeni trajik devir musikinin *Renaissance*'ını açtı. İlim devrinin musikideki karşılığı *O p e r a* idi. Orada musikî sözün hizmetinde idi. Opera'da ilim ve akıl zihniyetinden doğan mânâsız bir iyimserlik hüküm sürmekte idi. Opera primitif insanı, altın çağın iyiliğini tasvir eder. Kahramanı flüt çalan tatsız bir çobandır. Fakat Opera devri geçti. Şimdi, Nietzsche'ye göre Dionysos zihniyetinin uyandığı bir devrin başındayız. Bu devrin kökleri Protestanlığı doğuran Reform hareketindedir. Orada başlayan sübjektif çöşknlük Bach'dan Beethoven ve Wagner'e kadar bütün yeni büyük musikî şaheserlerini meydana getirdi. Wagner'in *mûsical* dramında *d i o n y s i a q u e* çöşknlük, Nietzsche'ye göre ilk defa emsâlsiz bir şekilde ifade edilmiştir.

F. Nietzsche bütün bu fikirleri 1871 de Alman-Fransız harbi sonunda neşrettiği "Trajedinin Doğuşu" adlı kitabda anlatmaktadır. Filozof burada zafer sarhoşluğu içinde kendilerini kültürce de üstün zanneden kendi milletine karşı şiddetli bir *Auto-critique* yapmaktadır. Almanya'da yegâne beğenilecek şahsiyetler olarak Schopenhauer ve Wagner'i görüyordu. Bu tenkidçi düşüncelerin sevgi ile biraz sonra "Aktüel-olmayan Düşünceler"i yazdı (1). Fakat bu eserde milli kültürüne ait şiddetli tenkidlerinden vazgeçmediği gibi, fazla olarak beğendiği iki büyük şahsiyetten de şüphe etmeğe başladı. Wagner sanatının *P a r s i f a l*'de Hristiyanlıkla uzlaşması ona irade ve kudret medeniyeti namına zaaf gibi görünüyordu. Wagner musikisini bir inhitat (çöküş) alâmeti sayıyordu. Nietzsche aynı zamanda Schopenhauer'ın kötümserlik felsefesi aleyhine döndü. Menfî karakterine hücum etti. Ona göre yaşamak iradesini inkâr etmek, yokluğu istemek marazî alâmetlerdir, zaaf alâmetleridir. Yaşama arzusunu inkârı karşısına hayatın neş'e ve sevinç içinde kabul edilmesini koymak lâzımdır. Bütün değerler ve yaratıcı kuvvet buradan çıkacaktır.

Schopenhauer ve Wagner'den ayrılığı Nietzsche'nin düşüncesinde bir intikal devresi açıyor. Bu devrede sanat ve metafizikin yerini müsbet ilim alıyordu. Bu devre tam olarak filozofun "İnsanî, fazlasile İnsanî" (*Hu-*

(1) *Considérations Inactuelles.*

*main, Trop Humain*) adlı eserinde ifade edilmiştir. (Bu eser Voltaire'ın yüziüncü yıldönümü dolayısıyla 1878 de neşredilmişti.) Kitap esas bakımından metafizik düşüncenin tenkididir. Filozof burada metafizikin hatalarının başlıca kaynağı olarak insanı eşyanın (hâdiselerin) ölçüsü gibi almasını gösteriyor. Nietzsche burada ahlâkın peşin-hükümlerini reddediyor. “A h l â k ı i n s a n” kalbine en yakın olanın eşyanın mahiyetine de en uygun (en gerçek) olduğunu zanneder. Burada filozofun *étho-centrisme*'i şiddetle tenkit ettiğini ve varlığı ahlâk açısından görmeyen bir nevi' safsataya kadar giden büyük yanlışlıklara kapı açtığı şeklindeki sert kanaatini görüyoruz. Bu şüphesiz onun eski insan ve ahlâk görüşlerine hücumunun başlangıcı idi. Akıl bizim en değerli tarafımız gibi görüldüğü için, âlemin prensipinde e z e l î b i r a k ı l olduğuna hüküm oluyordu. Fakat işin aslında böyle bir hükmün meşru' olması için hiç bir sebep yoktur. Âlemin a k l a u y g u n (*Intelligible*) olduğu fikrinden vazgeçersek aynı derecede tehlikeli ve gerçekten uzak olan hem iyimserlik hem kötümserlik fikrinden de kurtulmuş oluruz. İyimserlik *théologien*'ler ve dogmatik metafizikçilerin tavrıdır. Onların herşeyin zekâ veya akıl tarafından düzenlendiğine, Allah'ın “mümkün olan âlemlerin en iyisini yaratması lâzım geldiğine” kani idiler (1). Tam tersine, kötümserlik *théologien* ve dogmatik metafizikçilerle mücadele eden düşünürlerin görüş tarzıdır. Fakat eğer akıl âlemin aslı değilse, âlemin mahiyeti akılla açıklanamazsa bütün bu problem değerini kaybedecektir. Şüphe yok ki âlem aslında ne iyi ne de kötüdür. i y i ve k ö t ü kavramları ancak insana nisbetle bir mânâ ifade eder. Eşyanın ve âlemin bütününe tatbik edilince mânâlarını kaybederler. Realitenin kendi temâyüllerine ve istiyakların uygun olduğunu zannedenler tamamen aldanmaktadırlar. Hayatımız ve saadetimiz metafizik görüşlerimize tâbi' değildir. Epikur'un Tanrılar için söylediğini metafizik bilgi için söylersek hakîmce hareket etmiş oluruz. “Böyle bir dünya mevcut olsa bile, onunla hiçbir münasebetimiz yoktur”.

Bu düşünceleri ileri sürdüğü sırada Nietzsche yeni insan görüşünü kısmen ilimci bir yönden geliştirmekte idi. Auguste Comte'dan mülhem olmak üzere insanlığın terakkîsinin (ilerlemesinin) dinden metafizike, metafizikten ilme geçmekten ibaret olduğunu ve bu gelişmenin de ferdin gelişmesine uygun bulunduğunu söylüyordu. Önce İnsanda çocukluğunda dînî hisler vardır: bunlar en şedit derecesine on yaşında varır. Sonra panteisme doğru döner. O da yerini metafizik felsefeye bırakır. Daha sonra metafizikten şüphe başlar; Sanat birinci dereceye çıkar. Nihayet ilmi zih-

(1) Leibniz'in iyimserliğinin bu ifadesini Voltaire “*Candide*” de hicv ediyor.



niyet üstün gelir ve insanı tabiat ilmine doğru götürür. İnsanın ferd olarak bu tekâmülü insanlığın asırlar zarfındaki gelişmesine uygundur. Bununla beraber Nietzsche metafizik ve sanat hayranlığında kalmadığı gibi ilim hayranlığında da fazla kalmadı. Esasen filozofun pozitivist tekâmül fikrini benimsemesi yeni insan görüşüne de uygun değildi. Verdiği misâl ba'zı insanlar için doğru olsa bile bunun tamamen aksini gösteren misâller de eksik değildir. Ernest Renan'ın ruhî gelişmesi bu tarzda olmuştur. Fakat Pascal'ınki tamamen aksinedir. Çocukluğunda şedit bir müsbet ilim alâkası, gençliğinde metafizik alâkaların uyanması, olgun yaşta dinî fikirlerin doğuşu.

Nietzsche'yi daima uğraştıran başlıca problem insan ve insanî kültür idi. İnsan nasıl ve hangi vasıtayla daha asıl, daha üstün olabilir? Bu soruya o önce sanat ve metafizik yolundan, sonra ilim yolundan cevap vermiştir; Fakat olgunluk eserlerinde farkına vardı ki, ne sanat, ne metafizik ne ilim insanı tam olarak asilleştiremiyor. O hâlde insanda daha kökten bir değişme olmalıdır: insan tipi esasından değişmeli ve yükselmelidir. Bu suretle Nietzsche'nin düşüncesi inkılâpçı (*révolutionnaire*) safhaya girdi. Evvelce kurulmuş, hazır bulduğu değerleri yıkmak, yerlerine yeni değerleri koymak üzere bütün değerlere karşı harekete geçti. Bu son devre filozofda iki eserle ifade edilmiştir ki, bunlar Nietzsche'nin, hayatında nisbî bir huzura kavuştuğu devreye aittir. Bu eserler "Fecir" (*Aurore*) ve "Neş'eli Bilgi" (*Le Gai Savoir*) dır. O bunlarda gelenekçi ahlâkı tenkit etmektedir, bu bilhassa "Fecir" in ikinci başlığı olan "Ahlâk peşin-hükümlerine ait Düşünceler" cümlesiyle ifade edilmişti.

Ahlâkın kökleri nedir? Ahlâk Nietzsche'ye göre örf ve âdetlere boyun eğmek, yani geleneğe uygun yaşamaktan ibarettir. İptidai zamanlarda herşey göreneğe, örf ve âdetlere bağlıydı. Âdetlerden kurtulmak isteyen insan ahlâksız gibi görülüyordu. Bütün ahlâklar, ahlâkî fikirler veya sistemlerin bulunduğu yerde, filozofa göre mutlaka insanî hareketlere ait bir değerlendirme vardır. Bu değerlendirme daima bir cemaat, bir sürü ihtiyaçlarının ifadesidir. Sürüye faydalı olan şey fertlerin değerinin de ölçüsüdür. Ahlâkî fert sürü gibi düşünmeyi öğrenir. Ahlâk örf ve âdet boyunduruğundan kurtulunca akıl boyunduruğuna girmiştir. Sokrates zamanında ahlâkın meşhur emri şudur: "Kendini bil!" Fakat hakikatte biz kendi kendimizi bilmeyiz, hareketlerimizin sırf şuurlu olduğunu iddia etmek tamamen vehimdir. Hareketlerimizin hakikî sâikleri gayri şuurî (şuur-dışı) temayüllerdir; ve bunlar bizim akla uygun hesaplarımıza giremez. Biz kendimizde en kudretli, en aktif şeyi bilmiyoruz: bu da iç güdüdür. Bizi canlandıran kuvvet hareketlerimizin

asıl temeli bizim için karanlık kalır ki bu da rasyonel ahlâkın te'sirini son derece azaltır. Nietzsche en mühim eseri olan "Zerdüşt böyle diyordu", (*Also Sprach Zarathustra*) da tamamen, yeni insanlık görüşünün son gayesi olarak koyduğu üst-insan (veya daha doğrusu insan üstü = *Übermensch*) fikrini telkin ediyor. Nietzsche bu fikirle insanlara yükselme, "kendini aşma", her zaman kendi kendinden daha üstün olma şuurunu vermek istiyor. Burada açıktan açığa Schopenhauer'ın kötümserlik ve yokluk felsefesine hücum ediyor. Hayatın inkârı yerine hayata bütün kuvveti ile sarılmayı, neşe ve sevinç (sürur) içinde mücadeleye girmeyi kabul ediyor. Yokluğa korkakça sığınacak yerde, insan daima daha şiddetli mücadelelere girmeli, daha kesif, daha asıl bir hayat yaşamalıdır. Bu fikir insanı içinde bulunduğu şartları aşmaya sevk ediyor. İnsan hayvanın üstüne yükseldiği gibi kendi varlığının üstüne yükselmeli ve "Üst-insan" ı vücuda getirmelidir. Bu suretle insan eski değerleri yıkacak ve yeni değerler yaratacaktır.

Vakaa Zarathoustra'ya göre "insanın şimdiki içinde bulunduğu sefalet halinde kalması kabil değildir. Şimdiki hâliyle insan eksiktir, sakattır. Bu, insanın bir parçasıdır, yoksa bütün insan değildir. İnsan küçüktür ve onun fazilet dediği şey kendini küçültmüştür. Tevazu ve çekinme insanı az şeyle kanmağa götürür. İyilik bir zaaf ve bir budalalıktır. Zarathoustra benciliği (*égoïsme*) öğüyor. Ona göre insanlığın en büyük rehberleri, Peygamberler, ancak insanın kendi mahiyetine uygun yaşaması, kendine en emin yolu açmasını tavsiye etmişlerdir. Öyleyse insanın şimdi içinde bulunduğu hâl üstüne yükselmesi zaruridir. Zerdüşt, "insan aşılması lâzım gelen bir şeydir" diyor. Varlıkların tekâmülünde insan hayvanı aşmıştır, şimdi de insanın aşılması lâzımdır. İnsanın önündeki hedef Tanrı olmak değil, insan-üstü (Üstün insan) olmaktır. İşte Nietzsche'nin yeni insan görüşünün başlıca umumî hatları bunlardır.

Bu görüşe dayanarak yeni bir ahlâk kurmak istiyen N. Hartmann'a göre din problemi eskisinden farklı bir şekil alıyor. Bu yeni doktrine göre de âlemin prensipi olan nazarı bir şeyin, bir mahiyetin bulunması imkânsız değildir. Bu X de tanrıcılığın veya panteizmin ondan farklı bir anlamda İslâm'daki vahdet-i vücudun rasyonel olsun veya olmasın Allah fikri olabilir. Fakat bu bildiklerimiz ve bilmediklerimizde müstakil olan bir şey varsa o da şudur: "Eğer sorumluluk, hürriyet, vazife basit kelimelerden ibâret değilse, eğer insanın varlığının tek bir mâ'nası olması lâzımsa Allah mevcut olmamalıdır. Nietzsche, nadiren iyi anlaşılan şu kelimeleri yazıyor "Eğer Allah'lar olsaydı, bir Allah olmamaya nasıl katlanacaktın? Demek ki Allah'lar yoktur". Bu cümle ilk defa olarak postülâ halindeki

dinsizliği (*athéisme*) meydana çıkarıyor. Bu da Kant'ın postülâ halindeki dindarlığın (*théisme*) tam cevabıdır. N. Hartmann *Ethik* adlı eserinin "Değerler gayeliliği ve insan metafiziki" adlı faslında bu postülâ halindeki sorumluluk dinsizliğini son haddine çıkarıyor ve onu âdetâ bir nevi "ilmi" kesinlikle kurmağa çalışıyor: ona göre yalnız mekanik bir âlemde veya hiç değilse gayelere göre kurulmuş olmayan bir âlemde hür bir ahlâkî varlığın, bir "şahıs"ın, (kişinin) var olma imkânı vardır. Tanrı'nın bir plâna göre yaratmış olduğu veya insan dışında her hangi bir tarzda geleceğe hükmeden bir Tanrı'nın bulunduğu bir kâinatta, bu insan ahlâkî varlık olarak, şahıs (kişi) olarak sıfıra indirilmiş demektir. İki şaktan birini seçmez lâzımdır: Ya tabiatın ve umumiyetle varlığın gayeliliği, yahut insanın gayeliliği. Dahası var: Eğer âlem insanla aynı özden ise ki (Hartmann'a göre bütün teolojiler bu kanaattedirler), insanın kainattaki mevkiinde orijinallliğini meydana getiren cihet kaybolur. İnsan haklarından mahrum kalır. Mahrum kalınan sebeblik tâyini, mekanizm değildir, ona tam tersine olarak ideal varlığın fikirler ve değerlerinin sırf objektif sahasında sezgi ile kavranan şeyi realiteye verme imkânı ve vasıtasını bahşeder. Mekanizm hatta onun hürriyetinin ve şahsen sorumlu olduğu hâkim karakterlerinin âletidir. Fakat gelecek hakkında her önceden tayin burada insanı yok edecektir. Heinrich Keller bir gün aynı fikri daha cesur şekilde M. Scheler'e yazdığı bir mektubunda ifade ediyordu: "Eğer iyinin ve vazifenin muhtevası ne olduğunu ahlâkî varlık olarak açıkça bilirim ve anlarsam, âlemin prenpinden bana ne? Eğer âlemin bir prensipi varsa ve benim iyi diye kabul ettiğim şeyle uyuyorsa o zaman onu dostum gibi göreceğim ve takdir edeceğim; fakat eğer uyumuyorsa, beni yok etse bile empirik varlığımda bütün idealimle ona karşı nefretimi ifade edeceğim."

Böylece postülâtlı dinsizlik (*athéisme*) şeklinde ilk defa ifade edilen Allahın inkârı insana kendi sorumluluğundan muaf oluşu, kendi bağımsızlık ve hürriyetinin azalması duygusunu vermez; tam tersine, bu sorumluluk ve bu egemenliğin (hâkimiyetin) en yüksek derecede tasavvur edilebilir olduğu bu suretle anlaşılır. İlk defa Nietzsche, bunu yarı yarıya değil fakat sonuna kadar anlamıştı. Yalnız anlamış değil, aynı zamanda kâlbini bütün derinliğiyle bu hükmün neticelerini kabul etmişti. Hartmann burada aynı surette şöyle diyor: "Allahın sıfatlarının (Takdir-i ezelî'nin, İnâyet-i İlâhiye'nin), insana atfedilmesi lâzım gelir." Fakat açık söyleyelim: Comte'da olduğu gibi insanlığa, "büyük varlık" a değil kişiye (şahsa) atfedilmelidir; en çok iradeye ve sorumluluğa sahip olan, en çok genişliği, saflığı, kudreti olan kişiye atfedilmelidir. İnsanlık, kavimler, bü-

yük kolektif heyetlerin tarihi — bütün bunlar bu tarzda bir kişiye has aydınlatıcı ve mutlak değeri meydana çıkartan bir çok in hiraflı (*détourné*) vasıtaları temsil ederler —, insanların bazan Tanrılara gösterdikleri sevgi, saygı ve tebci onlara göstermelidir. Donmuş bir inziva içinde ele alınınca kişi (şahıs) gerek Hartmann gerek Keller de, şu iki düzen arasında bulunur: bir yandan fiilen gerçek mekanizm, öte yandan ‘İdée’lerin, objektif değerlerin boşluğuna asılmış bir saha (*sphère*) ki, hiç bir manevî ve canlı *Logos*’a dayanmamaktadır. İnsan düşüncesi ve iradesi âlemin seyrine bir istikamet vermek, ona bir mânâ ve bir değer katmak için hiç bir yerde dayanak bulamaz. İnsan ne kendisinin yapması gereken ve gerekmiyen şeyleri ona tebliğ eden bir Tanrıya, ne de eski metafiziklerin edindikleri ve isimleri “Tekâmül”, “Kâinatın terakkiye (ilerlemeye) meyli” veya “Tarih” olan değersiz yarı dinî kanaatlere, nihayet ne de hangi şekilde alınırsa alınsın kolektif iradelere baş vuramaz.

Acaba bu antropoloji için tarih nedir? “Tarihi oluş” adlı eserinde Kurt Breisig bu soruya cevap vermeğe çalıştı. Bu cevap doğru addedilmese bile (ki Scheler bu kanaattir) “varlık ve değerler hakkındaki onun hakikî tarihi şahsiyetçiliği cidden derinleştirmiş olduğu, lehinde söylenebilir” diyor. Tarihin kolektif kuvvetleri burada sadece inkâr edilmiş değildir (meselâ Treitchke ve Carlyle’in “insanlar tarihi yaparlar” dedikleri gibi), fakat kabul edilmiş ve bununla beraber şahsî sebepliğe irca edilmistir. Bu antropolojinin tarihi yazma tarzı üzerine tesirini en büyük vuzuhla tarihi çalışmalarla kendilerini veren Stefan George etrafındaki yazarlarda, bilhassa Shakespeare, Goethe, Cesar, George, Hölderlin, Kleist’a tahsis edilmiş olan Fr. Gundorf’un eserlerinde buluyoruz. Bu antropoloji üzerine kurulu tarih kahramanlar ve dâhilerin “manevî figürü”nün âbidevî freski veya Nietzsche gibi söylenecek olursa insan nev’inin “en yüksek örnekleri” oluyor.

Scheler bu beş insan anlayışını, beş türlü antropolojiyi mukayeseli bir surette (ve hiç birini tercih etmeksizin) izah ettikten sonra, kendisinin insan hakkında düşüncelerini “İnsanın Kâinattaki Yeri” adlı eserinde anlatıyor(1). Ona göre medenî bir Avrupalı’ya insan deyince ne anladığı sorulmuş olsa, hemen daima birbiriyle uzlaşmaz üç fikir sistemi karşısına çıkar:

I — Yahudi - Hristiyan geleneğinin fikir dünyası,

II — Antik Yunan kâinatı,

(1) *Die Stellung des Menschen im Kosmos* - Takiyettin Mengüşoğlu tarafından türkçeye tercüme edilmiştir. [Eserin yazılış tarihi 1930; türkçeye 1947’de çevrildi. Ondan sonra fransızca tercümesi 1951’de nesredildi.]

### III — Modern tabiat ilmi ve genetik psikolojinin görüşü.

Bu üçüncü görüşe göre insan yer yüzündeki tekâmülün son neticesidir. O diğer hayvanlardan ancak komplekslik derecesi bakımından ayrılır. Fakat insanı terkibeden enerji ve kabiliyetler iptidai bir halde ondan aşağı varlıklarda da mevcuttur. Bu suretle Scheler'e göre bir ilmi antropoloji, bir felsefi antropoloji, bir de ilâhî antropoloji olmak üzere başlıca üç antropoloji tipi ile karşılaşırız. Fakat bu görüşler arasında insan hakkında bütünlüğü olan bir fikre sahip olamayız. Scheler bu dağınıklıktan kurtulmak için burada insanın özünü hayvan ve bitki ile karşılaştırıyor ve onun metafizik durumunun orijinalliğini meydana çıkarmak istiyor.

İnsanın özel mevkiini ancak *biopsychique* âlemin bütün bünyesini tetkik suretiyle ortaya koyabiliriz. Scheler bunun için de hareket noktası olarak ilmin gösterdiği ruhî kuvvetler ve kabiliyetler *h i é r a r c h i e*' sini ele alıyor. "Ruhî" hadisenin hududu "canlı" nın hududu ile birleşir. Canlı dediğimiz gerçeklerdeki esaslı vasıflardan başka onlarda bir de kendi kendilerini kavramalarına imkân veren "içsellik" (*intériorité*) dediğimiz bir vasıf vardır. Bu karakterle objektif hayat hadiseleri arasında tekâmül bünyesi, şekli bakımından en mahrem bir birlik vardır.

Objektif olarak dıştan canlı varlık gibi görünen ve sübjektif olarak içten nefis (*âme*) olarak görünen "ruhî gerçek" aşağı derecesinde şuur-dışı teessürî bir hamleden ibarettir ki, henüz duyum ve tasavvurdan mahrûmdur. Ruhî hayatın bu ilk derecesini yine yalnız bitkilerde görüyoruz. Bunun için onlarda Fechner'in yaptığı gibi şuur farzetmeğe lüzum yoktur. Bitkide gördüğümüz hayatın özü yalnızca dışa doğru çevrilmiş bir ilca (*p u l s i - o n*) dır. Bitkilerin "teessürî hamlesi" bunun için *extatique*'dir. Yani organik hallerin bir merkeze tekrar intikali burada katiyen yoktur. Hayat kendine tekrar dönmez. En iptidai bir *r e - f l e x i o* onlarda eksiktir. Zira şuur ancak duyumun iptidai *r e - f l e x i o*'sında görünür. Bu daima ilk spontane hareketin karşılaştığı mukavemetlerin eseridir. Sübjektif manzarası ile bu yeni hayat derecesi, "teessürî hamle" insanda da mevcuttur. İnsan umumiyetle varlığın bütün esaslı derecelerini kendinde toplar ve bütün tabiat onda varlığının en merkezî birliğine ulaşır. İnsanda adeta bitki ve hayvan yaşamaktadır. Uyku insanın nisbeten bitkiye benzediği şuuraltı bir haldir.

### 6. İÇGÜDÜ HAFIZA VE ZEKÂ

Hayatın objektif mertebelerinde teessürî hamleden sonra gelen esaslı psikolojik şekil içgüdüdür. Fakat bu kelimenin anlamı bir çok çatış-



malara sebep olacak şekilde müphemlik içindedir. Scheler bu bulanıklıktan kaçınıyor ve içgüdüyü yalnız canlının davranışı denen psikolojik kavrama baş vurarak tarif ediyor. Bu davranış önce bir dış gözlem (müşahade) konusudur, ve tavsif edilmek ister. Onun dayanakları olan fizyolojik hareketler birliğini hesaba katmadan, çevre unsurlarının değişimleri sırasında tayin edilebilir. (Fizikî ve kimyevi uyarımlara da baş vurmak üzere bu yapılır). Her türlü sebeplik açıklamasından müstakil olarak, çevre unsurları değiştikçe davranışın birimleri ve değişimlerini kavrayabiliriz. Ve bu suretle de bünyeleri bakımından mânâlı muntazam münasebetler elde edebiliriz. Davranışla onu gerçekleştiren fizyolojik süreci birleştirmek behaviorist'lerin hatasıdır. «Davranış» ın değeri gerek fizikî gerek ruhî hâdiseye karşı tarafsızlığıdır. Yani her davranış aynı zamanda derunî hallerin ifadesidir. Aynı zamanda hem fizyolojik hem psikolojik tarzda izah edilebilir. Psikolojik izahı fizyolojik izaha yahut fizyolojik izahı psikolojik izaha tercih etmek aynı derecede yanlıştır. Bu tarzda anlaşılan davranışa içgüdü davranışı deriz. Burada Scheler iç güdülere ait başlıca vasıfların ince bir tasvirini yapıyor. Bir hayvanın tasavvur edeceği ve duyacağı şey iç güdülerinin çevre bünyesine nisbetle *a priori* olarak düzenlenmiş ve tesbit edilmiştir. Hatıraları aynı kanuna tâbidir: Onlar iç güdü gayretlerine tâbi olarak ve onların kadrosunda meydana çıkarlar. Burada çağrışım rabitalarının, şartlı reflekslerin ve ekzersizlerin çokluğunun ikinci derecede tesiri vardır. Ayrıca tekâmül seyrinde merkeze doğru (afferent) sinir yollarının ancak çevreye doğru (afferent) yollardan sonra teşekkül ettiğini de ilâve etmek lâzımdır.

İç güdü ruhî realitenin ve işleyişinin çağrışımlı kompleks bünyelerden çok daha iptidai bir şeklidir. Spencer'in zannettiği gibi alışkanlık üzerine dayanan davranış tarzlarının irsî intikali ile izah edilemez. Çağrışım mekanizmasına tâbi ruhî sürecin aynı zamanda iç güdü davranışlarından daha yüksek sinir sistemlerinde mahalleşmiş (*localisé*) olduklarını gösterebiliriz. Beynin kısır kısmı yalnız bir çağrışım organı değil aynı zamanda davranış tarzlarına ait bir *dissociation* organıdır. Ferdileşmiş duyular ve tasavvurlar vasıtasıyla yaygın bütünlüklere karşı kazanılan istiklal, hareket tarzına ait bir içgüdü organizasyonuna nazaran, tatmin edilecek bir temayülün kurtuluşu önce mânâdan mahrum olan otomatizme sun'î olarak bir mânâ vermeğe çalışan zekânın başlaması gibi bir çok hadiseler (genetik bakımdan görülünce) iç güdü davranışının tekâmülünün aynı derecede iptidai mahsulü olabilir. Bu hadiseler canlıların ferdileşmesi, ferdin nevinden kurtulması ile paralel gibidir. Yalnız ayrı unsurların birleşmesi veya sentezi değil, yaratıcı ayrılımda (*dissociation*) hayatın tekâmülünün esaslı sürecidir.

Scheler bundan sonra çağrışumlu veya birleştirici hafızayı inceliyor. Onu üçüncü psikolojik şekil olarak görüyor. Bu iptidai hafızanın temeli Pavlov'un ş a r t l ı r e f l e k s dediği şeydir. Bu bakımdan yaratıcı hafızanın eserini orada aramak yanlış olur. İnsan git gide alışkanlığın kölesi oldukça bu hafızanın rolü barizleşir. Fakat bu hafıza tarzı az veya çok bariz olarak asıl bütün hayvanlarda hakimdir. O refleks konusunun meydana çıkışının doğrudan doğruya neticesi olarak doğar. Taklit, kopya, tekrar, gelenek hadiselerini ona bağlamak mümkündür. Telkin hadisesi, ve P. Schilder'e göre sun'î uyku (*hypnose*) hayvanlara çok yakın olan bu temel hadisenin manzaralarındandır. Bununla beraber orada ferdin önceki ruhi hallere nazaran daha çok meydana çıktığını, sertliğini kaybettğini, spontaneliğini arttırdığını görüyoruz.

Çağrışumlu hafızanın üzerinde yüksek hayvanlarda pratik zekâ gelişmeye başlar. Çağrışumlu hafıza bir nevi düzeltici kabiliyet (*correctif*) kazanır ki işte bu pratik zekâdır ve ruhi hayatın dördüncü esaslı şeklini vücuda getirir. Onunla sıkı münasebet halinde seçme gücü, tercih kabiliyeti, beğenme meydana gelir. Zekâ davranışını da ruhi süreci hesaba katmadan tarif edebiliriz. Bir canlı ferd veya nevi alışkın olmadığı yeni vaziyetlere mânâsı olan bir hareket tarzı ile tepki yaptığı zaman ona z e k i c e davranıyor deriz. Bu tepki â n î dir, bilhassa arzusun koyduğu problemi hall için önceden yapılmış teşebbüslerin sayısından müstakildir. İç ve dış davranış bir temayül hamesi vazifesini gördükçe ve bir ihtiyacı doyurmaya yardım ettikçe uzviyete tâbi zekâdan bahsederiz. Ve bu zekâyâ p r a t i k deriz. Zira onun son mânâsı daima uzviyetin ulaştığı veya ulaşmadığı bir a c t i o n dur. Ruhi bakımdan zekâyı, çevrenin hemen orada verdiği bir şey veya değer halinin ânî surette a n l a ş ı l m a s ı diye tarif ederiz. Hayvanlar, bilhassa yüksek *anthropoide*'lerin, şempanzelerin bu dereceye ulaşip ulaşmadıkları âlimlerce hâlâ münakaşa edilmektedir. W. Köhler'in "*Yüksek Maymunlarda Zekâ*" adlı eserini ve bundan sonraki tecrübelerini neşrettiği zamandan beri de henüz münakaşa bitmiş değildir. Scheler burada Köhlerin haklı olduğunu ve ele alınan süjelerin iptidai zekâ fiillerini gösterdiklerini söylüyor. Hayvanların yalnızca hafıza ve iç güdüye sahip olduklarını ve zekânın sırf insana mahsus olduğunu söyleyen ikinci bir âlim zümresi bununla beraber henüz seslerini indirmiş sayılamazlar. Köhler'in tecrübeleri hayvanın hedefine gitmesini güçleştiren manialar koymuş ve zekânın bir çok fiillerinin onda gerçekleştiğini göstermiş bulunuyor. Ve bundan sonra artık eski kanaatte ısrar etmek pek doğru olmayacaktır. Hatta bu tecrübeler çoğaldıkça görülüyor ki bu bakımdan hayvanla insan arasında ancak derece farkı vardır.

## 7. İNSANLA HAYVAN ARASINDA FARKLAR

Scheler bundan sonra eserinin en mühim kısmı olan insanla hayvan arasındaki esaslı farklar üzerinde duruyor. Bazıları, onca, bu farkı zekâda görürler. İnsanda zekâ ve seçme gücü vardır, hayvanda yoktur derler. Ve bu bakımdan iki varlık nevi arasında öz (mahiyet) farkı bulurlar. Fakat yukarıki açıklamalar bu görüşün doğru olmadığını ifade etmektedir. Bazıları (Darwin ve Lamarck'tan hareket eden bütün tekâmülçüler) hayvanın da zekâyâ sahip olması keyfiyetinden dolayı hayvanla insan arasında irca edilmez fark fikrini kesin bir surette reddederler. Onlar insanın birliği nazariyesine (*homo faber fikrine*) hususî bir tarzda bağlanırlar ve hiç bir insan metafizikini mümkün görmezler. Scheler her iki nazariyeyi de reddediyor. Onca insanın mahiyetini ve dünyadaki mevkîinin özelliğini teşkil eden şey zekâ, seçme gücü denen çok üstün bir seviyededir; ve bu yetiler ne kadar genişletilirse genişletilsin, bu seviyeye asla ulaşamaz. İnsanı insan yapan bu yeni prensipin kelimenin en geniş mânâsıyla hayat, iç (*psychisme*) veya dış (*vitalité*) denen şeyle alâkası yoktur. Bu anlamda insanı teşkil eden şey u m u m i y e t l e b ü t ü n h a y a t a z i t o l a n, ve hayatın tabii tekâmülüne irca edilemeyen bir şeydir. Eğer bir şeye irca edilirse bu ancak âlemin en son temeli olabilir. Yani h a y a t d a h i bu temelli realitenin kısmî bir görünüşünden ibarettir. Yunanlılar böyle bir prensipin varlığını kabul etmişler ve buna a k ı l demişlerdi. Scheler burada bu x i ifade için anlamı daha yaygın olan bir kelimeyi kullanıyor. Aklı da ihtiva etmek üzere fikirli düşünce, sezgi, *eidetique* muhtevaların sezilmesi, bir sınıf heyecanî ve iradî filleri (meselâ iyilik, sevgi, nedamet, tebail, v.s.) içine alan bu yeni kavramı manevî varlık (*Geist = esprit*) kelimesi ile ifade ediyor. Kendisinde manevîlik bulunan veya Mânâ fiilleri kendisinden sadır olan merkeze şahıs veya kişi (*personne*) diyor ve onu iç görüş açısından ele alınan bütün fonksiyonel hayatî merkezlerden ayırıyor ve bunlara "ruhî merkezler" diyor.

O kadar sarîh ve o kadar yeni olan bu manevîlik prensipi nedir? Eğer manevî varlık (*esprit*) en yüksek anlaşılışı ile bilginin hususî bir nev'i ise, "manevî" bir varlığın esaslı karakteri onun varlık bakımından uzviyetten ayrılması, hürriyeti, imkânı, hayattan müstakil olması, hatta bundan dolayı da temayüllere bağlı olan zekâsından da müstakil olması demektir. Böyle bir manevî varlık artık ne arzuya ne çevreye bağlıdır, "çevresinden kurtulmuş" dur. Fenomenologların kullandıkları bir tabirle "dünyaya açık" dir. Onun bir k â i n a t ı vardır.

Çevresinin "mukavemet" ve tepki merkezleri, hayvanın içersinde

*extatique* olarak eridiği (yutulduğu) şartları o o b j e l e r haline yükseltebilir. Bu objektif âleme ve kendi varlığına (*présence*) hayatî temayüller sisteminin ve onların uzantısından ibaret duyu organları ve fonksiyonlarının yüklediği hiç bir sınırlama olmaksızın, bu objelerin “orada oluş” larını (*Dasein*) kavrayabilir.

Manevîlik (*Esprit*) o halde objektifliktir; Eşyanın “şöyle oluş” (*Sosein*) u ile tayin edilmiş olma ve ona cevap verme kabiliyetidir. Manevîliğin “dayanak” varlığı kendisine nazaran dışarda olan *realite* ile esaslı münasebetleri dinamik bakımdan hayvandakinin tamamen zıddı olan bir varlıktır. Hayvanda (derecesi her ne olursa olsun) her aksiyon (etki), her tepki (zekâ tepkisinde dahil) onun sinir sisteminin fizyolojik bir istidadından çıkar ki ona da ruhî bakımdan temayüllerin ilcalarıyla duyu idraki bağlıdır. Bu temayülleri ilgilendirmeyen şey verilmiş değildir, ve verilmiş olan şey yalnız arzu veya nefrete göre mukavemet merkezi halinde verilmiştir. Bir hayvanın çevresine karşı davranışını meydana getiren dramın birinci perdesi daima psiko- fizyolojik bir halden başlar. Çevrenin bünyesi daima fizyolojik tabiata tamamen ve hayvanın morfolojik tabiatına dolayısıyla uygundur: Bünye ve tabiat kesin bir fonksiyonel birlik teşkil ederler. Hayvanın çevresinden kavrayabileceği ve fark edebileceği her şey ona verdiği bünyenin emin sınırları içersindedir. Bu dramın ikinci perdesi çevrede fiilî bir değişiklik (*Modification*) yapmadan ibarettir. Burada üçüncü perde doğar ki o da psiko - fizyolojik halin şekil değiştirmesidir. Hayvan davranışı o halde şöyle bir şemaya göre cereyan eder:

A ———→

A = Hayvan

M ———→

M ← ———

M = Çevre

Kendisinde objektif ruh (*Geist*) bulunan varlık gelişme tarzı tamamen zıt bir gidişe (*Conduite*) sahiptir. Bu yeni dramın birinci perdesi insanî dramdır: Davranış önce obje derecesine çıkarılmış sezgi ile kavranan bir bütünün şöyle oluş’u (*Sosein*) ile harekete gelmiştir. Bu saikin özü insan uzviyetinin fizyolojik yetisinden, ilcalarından, çevrenin dış manzarasından bağımsızdır. İkinci perde de serbest olarak hareket eden kimsenin merkezi, başlangıçta tutulmuş bir ilcayı durdurur veya serbest bırakır. Üçüncü perde bir şeyin objektifliğinin şekil değiştirmesidir. Kendi değeri ve kesin karakteri denenmiş bir şekil değiştirmedir. Bu, “dünyaya açılış” ın şekli de şudur.

H ← —

H = İnsan

M —→

M = Âlem (dünya)

Bu davranış, doğduğu andan başlayarak, mahiyetçe hudutsuz bir gelişmeye elverişlidir. İnsan o halde hiç bir hudut tanımayan "dünyaya açık" bir varlık gibi davranabilen x'dir. Hayvanın objeleri yoktur; o yalnız gittiği her yere kabuğunu bir bünye (*structure*) gibi götüren kamlumbağa tarzında çevresi içine dalmış olarak yaşar. O bir "çevre"yi bir "dünya" yapan özel bir *gerileme*ye ve çevherleştirmeye kabiliyetsizdir; nitekim o kendi heyecanlarını ve temayüllerini sınırlıyan "mukavemet" merkezlerini obje haline de koyamaz. Scheler'e göre hayvan öz bakımından bu organik hallere karşılık olan hayatî realiteye bağlıdır. "Objektif olarak" kavrayamaksızın ona angajedir (1). Obje olarak varlığın vaziyeti "objektif ruh" un mantıkî manzarasının formel kategorisidir. Duygu hamlesi duyumlardan tasavvurlardan, şuurdan mahrum olan bitki, organik halleri içerde hiç bir yankı (akıs) bırakmıyacak derecede çevresine büsbütün dalmış ise de, hayvan aynı dalış (*extase*) derecesinde değildir, çünkü onda duyum ve hareket (*motorium*) ayrıdır. Beden şeması ve duyu muhtevası sinir merkezlerine tekrar nakledilmiştir, o sanki kendi kendine yeniden dönmüştür. Onun bir beden şeması vardır. Fakat çevresinde dalmış olarak, kendi davranışına devam eder (hatta zekâ fiillerinden dahi).

Hayvanda beden şeması ve muhtevasının bu tekrar intikaline aykırı olarak insanda objektif ruh fiili (manevî fiil) özü bakımından içe çevrilen (*reflexif*) fiilin bir ikinci derecesine, bir ikinci buuda bağlıdır. Scheler bu fiili ve gayesini birleştiriyor ve bu "merkezleşme" nin hedefine "kendi şuuru" veya manevî faaliyet merkezinin kendi kendisi hakkındaki şuuru diyor. Hayvanda şüphesiz bitkiden farklı olarak şuur vardır; fakat Leibniz'in görmüş olduğu gibi kendisinin şuuru yoktur. O kendine sahip değildir, kendine hakim değildir, ve bunun için onun kendi kendisi hakkında şuuru yoktur. Merkezleşme, kendi şuuru, aslında temayüle mukavemet eden varlığı objeleştirme yetişi ve imkânı parçalanmaz tek bir bünye meydana getirir ki bu da yalnız insana aittir. Bu "kendi" şuurunun teşekkülü, objektif ruhun mümkün kıldığı varoluşun bu yeni merkezleşme ve içe çevrilme derecesi de insanın ikinci karakteristikini doğurur. İnsan "kâinat" ın buutlarına göre "çevre" yi yalnız büyültmekle kalmaz, aynı zamanda kendi fizyolojik ve ruhi kuruluşuna da objektif olarak bakabilir. Ve sırf bu-

(1) Yeni felsefede çok kullanılan "engagé" kelimesi "bağlanmış", "yük altına girmiş", anlamlarına gelirse de tam karşılık olmadığı için aynen kullanıyoruz.



nun için o yaşamaktan isteyerek vaz geçebilir. Hayvan işitir ve görür, fakat işittiğini ve gördüğünü bilmez, onun normal haline kendimizi koymak istersek insanda çok nadir olarak kendinden geçme (*extase* = dalma) hallerini düşünmeliyiz. Bunu sun'i uykunun (*hypnose*) son safhasında görüyoruz: Bazı sarhoş edici zehirleri aldıktan sonra veya her türlü çılgınca sarhoşluk (*orgie*) ibadetlerinde olduğu gibi ruhu felce uğratan tekniklerde bu görülebilir. Bu temayüllerden çıkan ilcaları dahi hayvan kendi ilcaları gibi yaşamaz, çevreye ait eşyanın dinamik çekme (*traction*) leri ve itme (*repulsion*) leri gibi yaşar. Bazı vasıflarıyla henüz hayvana yakın olan iptidai insan dahi "bu şeyden korkuyorum" demez, fakat "sey tabudur" der. Hayvanın, ilcalarında ve onların değişmesinde görünen ve psikofizik hallerinin şekil-değiştirmesi sırasında süreklilik temin edebilen "irade" si yoktur. Denebilir ki bir hayvan daima başlangıçta "istediği" nden başka bir yere varmıştır. Tam tersine, "insan vaad eden bir hayvandır" demek Nietzsche'nin doğru ve derin bir görüşüdür.

M. Scheler, realite'de içerilik (*intériorité*) ve kendilik (*ipséité*) bakımından ele alınırsa bize görünen dört esaslı derece olduğunu söylüyor. Uzvi olmıyan şeyler bu iki varlık tarzından tamamiyle mahrumdur; ontolojik bir surette kendilerinin ait oldukları bir merkezleri de yoktur. Bu objektif âlemde moleküllere, atomlara, elektronlara kadar bir ölçü birimi olarak gösterdiğimiz şey yalnızca cisimleri fiilen veya düşünce ile bölme gücümüze bağlıdır. Her cisim ancak başka cisimler üzerinde etkisinin (tesirinin) belirli mekanizmasına nisbetle böyledir. Tam tersine, canlı varlık daima *ontique* bir merkezdir. Ve "kendi" mekânî -zamanî birliği, kendi ferdliğini bizzat kurar; bunlar biyolojik şartlara bağlı olan bizim faaliyetimizden çıkmazlar. Canlı varlık kendisini sınırlayan bir X dir. Genişleme hadisesini zamanda gerçekleştiren ve mekânî olmıyan kuvvet merkezleri (ki Scheler onların cisim imajının temeli sayıyor) birbirleri üzerine karşılıklı olarak tesir eden dinamik noktaların merkezleridir. Bitkinin duygulukluk hamlesi bir merkeze ve bir çevreye sahiptir ki orada büyümesi nisbeten açık olan canlı, muhtelif halleri tekrar kendine dönmeksizin çevresine dalmıştır. Fakat bitkide umumiyetle bir "içdenlik" vardır. Ve bundan dolayı o canlı varlıktır. Hayvanda duyum ve şuur vardır ve onda uzviyetin hallerinin tekrar intikal etmesini temin eden bir merkez de bulunmaktadır. Bu durumda o kendi kendisine ikinci defa verilmiş demektir. Halbuki insan üçüncü defa kendi şuurundadır. Bu da bütün ruhi hadiselerin objektifleşebilme gücü sayesinde. Şahsı (kişiyi), insanda uzviyetin ve çevrenin karşı koymalarına hakim olan bir merkez gibi tasarlmalıdır. Scheler ilk varlığın kendine çevrilişisin daima daha arta-

rak nihayet âlemin kuruluşunda kendi idrâkine ve insanda kendinin bütün olarak kavranmasına varıncaya kadar yükselen bir m e r t e b e l e n - m e yaptığını söylüyor.

Scheler'in insan bünyesi hakkında verdiği bu açıklama insana ait bir çok özelliklerin anlaşılmasını temin etmektedir. Konkre ş e y ve c e v - h e r kategorisine tamamen sahip olan yalnız insandır. Yüksek hayvanlar dahi ona tam sahip değildirler. Kendisine yarım kırık ceviz verilen bir maymun bunu görünce kaçar. Ceviz tamamen kırılmış olduğu zaman onu yer. Hayvan için şey esaslı değişikliğe uğramamıştır, başka bir hale değişmiştir. Hayvanda görme, tatma, koku alma psikofizik fonksiyonlarını realitenin çekirdeğine, konkre bir şeye bağlayacak bir güç yoktur. Bundan başka insan önceden tek bir mekâna sahiptir. Kö-rün mekân idrakine ait tecrübeye bu hal görülür. Hayvanda ise cüz'î şeylerin idrakinden önce tek mekâna sabit bir şekil (form) veren merkezî bir fonksiyon yoktur. Onda hele bütün duyu verilerinin aynı zamanda kavranmasını, aynı cevherleşmiş dünyaya nisbet edilmesini temin eden kendi kendine merkezleşme (*auto-concentration*) gücü yoktur. Hayvan yaptığı mevzî hareketlerle bağımsız olarak istikrarlı bir fon (*background*) halinde devam eden hakiki bir âlem mekânını bilmez. Onda, aynı suretle, insan zihninin temelini teşkil eden boş mekân ve zaman formları yoktur. Bu formlar, ancak arzuları doldurulmuş olmaktan ziyade tatmin edilmemiş olan bir varlıkta meydana gelirler. Bütün dış du-yumlardan önce gelen mekân ve zaman hakkındaki insan sezgisinin kökü kendiliğinden (*spontané*) uzvi harekete ve belirli bir düzene göre tesir (*action*) imkânındadır. Doldurulmamış olan arzularımızın, beklемelerimiz hissesine "boş" diyoruz. Bundan dolayı ilk boşluk kalbimizin boşluğudur. Temayüllerimizin daima tatmin edilmemiş olmaları, âlemin tabii sezgisinde mekân ve zamanın insana boş formlar, her şeyden önce gelen formalar olarak görülmesine sebep olmaktadır. Yalnız insan kişi olması bakımından kendi üstüne yükselebilir, mekânî - zamanî âlemin üzerindeki bir merkezden b ü t ü n ü (kendimiz de dahil) bilgisinin objesi yapabilir. Fakat insanın âlemi, bedenini ve ruhunu (*psyché*) objeleştirme fiillerini icra eden bu merkezin kendisi bu âlemin bir "parça" sı olamaz; bunun için ona mekânda ve zamanda bir yer ayırmak imkânsızdır. O ancak gerçeğin en yüksek prensipine bağlanabilir. Böylece i n s a n kendine ve âleme üstün varlık dır. Böyle olduğu için kendi varlığına hükmolunmayı gerektiren istihzaya ve şakaya da kabiliyetlidir. Kant, transandantal ince idrake ait derin nazariyesinde "her türlü mümkün tecrübenin ve bu suretle de bütün tecrübe objelerinin şartı olan "*cogitare*"nin (düşüncenin) bu yeni birliğini özünden izah etmiş-

ti. [Yalnız dış tecrübeyi değil kendi iç hayatımızı kavramaya imkân veren iç tecrübeyi de.] Bu suretle ilk defa Kant objektif ruhu (*Geist*) empirik ruh üstüne koymuş ve esprit'nin sadece bir nevi cevher -ruhun fonksiyonları zümresi olduğunu inkâr etmişti.

### 8. KİŞİ VE FİKİR YARATMA OLARAK İNSAN

Scheler böylece Geist'in üçüncü bir gerektirmesini meydana çıkarıyor: O kendisi obje olmaya kabiliyetsiz olan biricik varlıktır. O saf aktuelliştir, yalnız aktlarının (fiillerin) hür tamamlanışından ibarettir. Objektif ruhun merkezi olan kişi ne obje olarak ne şey olarak mevcuttur, o yalnızca kendi kendisine gerçekleşen aktlar organlaşmasının bir şeklidir. Ruhî olan şey "kendi kendine" gerçekleşmez. Bu, zaman "da" ki bir vakalar serisidir ki, objektif ruhumuzun merkezi ile kaimdir. Fakat şahsımızın (kişimizin) varlığı içimize çevrilmek suretiyle de ona yönelebiliriz. Onu objeleştirmek imkânsızdır. Başkaları da kişi olarak objeleşemezler. Başkasının mahremliğini ancak onun fiillerini onunla birlikte icra etmek suretile; onun iradesiyle, sevgisile "aynileşmek" üzere kavrayabiliriz. Nitekim, onunla birlikte bunları icra etmek suretiyle de bu biricik Geist'in fiillerine iştirak edebiliriz. Eğer insan şuurundan müstakil olarak bu dünyada bir fikirler düzeninin gerçekleştiğine inanıyorsak ve eğer en baştaki varlığa onu hassalarından biri gibi atfediyorsak fikirle aktin özden bağlantısını prensip itibariyle kabul etmeliyiz. Augustinus'dan beri Idéeler (1) nazariyesi gerçekten önceki bir fikri (*idea ante res*) yani âlemin fiilî realitesinden önce bir yaradılış plânının varlığını kabul etmişti. Fakat fikirler şeylerden önce ve ondan sonra değildirler, onlarla beraberdirler ve ezeli Geist'te ancak âlemin sürekli yaradılışı (*creatio continua*) ile meydana getirilmiştir. Fikirleri düşünürken bu ezeli Geist'in fiillerine iştirak ettiğimiz zaman sadece önce mevcut bir şeyi bulduğumuz ve keşfettiğimiz söylenemez: Fakat hakikatte biz eşyanın prensipine göre ezeli sevgiye bağlı fikirleri ve değerleri çıkaran yaratış faaliyetine içten katılıyoruz. Geist'in orijinallliğini daha iyi tasarlamak için sırf manevî olan bir fiile, fikir yapma fiiline (*idéation*) dikkat etmeliyiz. Bu her türlü teknik zekâyâ yabancı olan bir fiildir. Meselâ zekâyâ ait bir mesele ele alalım: Burada şimdi kolum ağrıyor, bu acı nasıl doğdu? Bundan nasıl kurtulabilirim? Bu sorulara cevap vermek müspet ilmin işidir. Fakat aynı acıyı ben en yüksek derecesinde umumiyetle bu âlemin elemenden, acıdan, ıztıraptan haleldar olduğu şeklinde bir misâlde kavrayabilirim. Soru o zaman başkalaşır. Şimdi burada duyum keyfiyeti bir yana bira-

(1) "İptida da her şey Kelâm idi"

kılırsa a s ı l a c ı dediğim şey nedir? “Ümumiyetle acı” gibi bir şeyin mümkün olması için gerçek prensip nasıl kurulmalıdır? Bouddha’nın şu çok tanılan konuşma hikâyesi böyle bir *idéation* için umumi bir misâl vermektedir: yıllarca babasının sarayında yapa yalnız yaşadıktan sonra prens b i r hasta b i r fakir, b i r ölü görüyor ve şimdi burada var olan bu üç mümkün veride hemen âlemin özüne ait basit misâller serisini buluyor. Descartes bir balmumu parçası üzerinde düşünürken cismin eidétique bünyesini hal ediyordu. Geist’in ortaya koyduğu hep bu türlü sorulardır. Bütün matematik ilimler böyle problemlere ait misâllerle doludur. Üç şey’in “miktar” ına ait bir *triage* da insan üç sayısını eşyadan ayırabilir, ve muhtar bir obje gibi alabilir. Hayvan buna benzer hiç bir şey yapamaz. Âlemin özüne ait bünyeleri gözlemlerden bağımsız olarak kavramak- İşte *idéation* budur. Böylece elde ettiğimiz bilgi bütün mümkün şeylerin sonsuz üniverselliği için geçer değerdedir. Ve bizim zorunsuz (*contingent*) duyarlığımıza, tecrübelerimize bağlı değildir. Böylece elde edilen bedihî bilgiler duyu tecrübemizin sınırları ö t e s i n d e muteberdir. Onlara biz Kant’ın ifadesi ile *a priori* diyoruz. Bu öz bilgilerinin çok farklı iki fonksiyonu vardır: 1 — Bütün müspet ilimler verimli bir gözlemin, muhakemeli zekâ tarafından kullanılan tümevarım ve sonuçlamanın ilk istikâmetini bize gösterirler. Hegel bunlara “Mutlaka açılmış pencereler” diyordu. Şurada oluş (*Dasein*) ile özü (*Wesen*) ayırma istidadı insan zekâsının (*geist*) esaslı karakterini teşkil eder. İnsanın özünü teşkil eden cihet Leibniz’in dediği gibi bilgi değildir. Fakat *a priori* özün (mahiyetin) kavranması veya kavrama istidadıdır. Bu, Kantın farzettği gibi asla aklın sabit bir organlaşmasını gerektirmez. Tam tersine, rasyonel bünye prensip bakımından tarihi değişmeye bağlıdır. Yalnız, biz zat akıl bu *eidétique* bedahetlerin “işleyişleri” (*fonctionnalisation*) ile, devamlı olarak yeni düşünme, sevmeye ve değerlendirme formlarını yapmaya ve geliştirmeye istidadı ve kabiliyeti olmak üzere sabit (*constante*) dir.

İnsanın özüne daha derinden nufuz etmek istersek *idéation* fiiline götüren fiillerin bünyesini tasavvur etmeliyiz. Şuurlu veya şuursuz olarak insan eşyanın realitesini, karakterini “tâlik etmek” (açıkta bırakmak) tan ibaret bir nevi teknik tatbik eder. Hayvan tamamen konkrerin içinde ve gerçekte yaşar o, burada ve şuradadır. İnsana has olan şey bu realite tarzına enerjik bir surette “hayır!!” diyerek karşı koymaktır. Bouddha ve Platon bunu çok iyi görmüşlerdi. Platone göre ruh ancak dünyanın duyu muhtevasından gözünü çevirmek ve eşyanın aslı prensiplerini keşf etmek için, içe çevrilmek suretiyle *idée*’leri görmeye muvaffak oluyordu. Husserl aynı fikirden hareket ederek bir “fenomenolojik irca” ile dün-

yadaki zorunsuz (*contingent*) eşyanın varlığını parantez içine alır. Bu irca fiilinin nasıl meydana geldiğini anlamak için realite duygusunun hakiki mahiyetini bilmek gerekir. Realite intibai, işaret edilebilecek hususi bir duyumda verilmiş değildir (mavi, sert, v.s. gibi) idrak, hatıra, düşünce ve bütün mümkün tasavvur fiilleri bize bu intibai veremezler: Onların verdiği eşyanın şöyle-oluşundan ibarettir. Asla “şurda oluşu” değildir. “Şurda olan”ı bize veren önce fark ettiğimiz âlem sferinin bize m u k a v e m e t e t t i ğ i duygusudur, ve şüphesiz bizim hamlemize, temayülümüze, hayatî cehdimize göre bir mukavemet vardır. İptidai realite duygusu “âlemin mukavemeti” duygusu olmak bakımından her türlü şurdan, tasavvurdan, idraktan önce gelir. En fazla baskı yapan duyu idraki dahi sadece uyarım tarafından şartlandırılmış değildir. En basit duyunun olması için, aynı zamanda t e m a y ü l tarafından idare edilen bir yönelme (*orientation*) olmalıdır. Bizi canlandıran hayat hamlesinin bir hareketi ruhî her türlü idrak imkânının ayrılmaz şartı olduğu için, çevredeki cisimlerin hayallerini meydana getiren, hamlemize karşı kuvvet merkez ve alanlarını koyan mukavemetler idrakin henüz şuurlu kavrama derecesine çıkmadığı bir zamanda duyulmuşlardır. Demek ki realite duygusu âlem tasavvurumuzu takip etmez, ondan önce gelir. Şu halde Scheler soruyor: bu enerjik “hayır” deyiş nedir? Âlemi gerçek olmaktan çıkaran veya ideleştiren nedir? Bu, Husserl’in dediği gibi varoluşun hükümünü durdurmak değildir; burada daha ziyade realite karakterini kaldırmak, yok etmek bahis konusudur. Bu realite duygusunu, bütün ve bölünmemiş duyguyu kaldırmak bu “dünya ürküntüsü” (1) Scheler’in dediği gibi “ancak saf formların bulunduğu bölgelerde kaybolur”. Eğer şurada var oluş (*Dasein*) “mukavemet” ise, bu zâhitçe gerçekten uzaklaşma fiili (âlem ona nazaran her şeyden önce mukavemet olarak görünen) hayat hamlesinin ilgasından, lüzumsuz bırakılmasından ibarettir. Fakat bu fiil, manevîlik dediğimiz bu varlık onu ifa etmektedir. Bu duygu hamlesinin merkezini, *saf isteyiş* halinde, tesirsiz bırakabilen yalnız Geist’dir; ve biz onunla gerçeğe ulaşma imkânını bulmaktayız.

Öyleyse insan kendi ilcalarını durdurarak, hapsederek, onlara konkrete hayal ve tasavvur gıdasını vermiyerek şedit titremeler içinde geçirdiği bu hayata karşı (prensipte bakımından) zahitçe bir tavır alabilir. Şöyle ki realiteye daima “Evet” diyen hayvanla kıyas edilince insan “Hayır diyebilen varlık”tır. “Hayatın zâhidi”dir ve realiteden ibaret olan her şeye karşı ezeli itiraz edendir. Varlığı burjuva ruhunun beden halini almasından ibaret olan hayvana kıyas edince insan aynı zamanda ezeli Faust’dır ki daima

(1) Bazen kıvrantı diye karşıladığımız “angoisse” kelimesini burada “ürküntü” veya “dünyadan ürkme” diye çeviriyoruz.



kendini kuşatan realiteyle tatmin edilmemiştir. Daima “burada şimdi ve şöyle” olan varlığın ve “çevre” sinin hudutlarını tecrübeye açmıştır. Bill-hassa her an bulunduğu gibi kendi şahsî realitesinden kaçmağa sısamıştır. Freud bu anlamda “Haz prensipinin ötesinde” adlı kitabında insanı “temayülleri hapseden varlık” diye tasvir etmektedir. Ve yalnız böyle olduğu içindir ki insan, kendi idrak dünyasının üzerine ideal mahiyette bir makûl âlemi katabilir. Öte yandan da kendisindeki Geist’e, mânevî varlığa haps edilmiş temayüllerde uyuyan “e n e j i” yi derece derece katabilir. Hasılı, insan kendi içgüdü enerjisini mânevî faaliyete yükseltebilir.

# VIII

## MANEVİ DEĞERLER

### I

### SANAT

#### 1. DEĞERLER MERTEBELENMESİ VE SANAT

İnsanı, öteki mevcutlardan ayıran manevî varlığı (Geist) olduğunu görünce, bu manevî varlığın nelerde objektifleştiğini sormak yerinde olur. İnsan manevî varlık olarak, bir değerler dünyası içinde yaşamakta ve bu dünyayı en iptidailerinden başlayarak en ulvilerine kadar mertebelendirmektedir. Öyleyse insan bir değerler mertebelenmesi (*hiérarchie*) kurmaktadır. Her değer mertebelenmesi bir insan tipine, insan felsefesine karşılıktır. Natüralist bir insan görüşünde değerler mertebelenmesinin zirvesinde hayatî ve teknik değerler bulunur. Burada anladığımız mânâda manevî bir insan görüşünde değerler mertebelenmesinin en aşağısında hayatî değerler gelmek üzere derece derece manevî değerlere yükselmek gerekir. Max Scheler manevî değerler skalasında ahlâkî değere hususî bir yer ayırmıyordu. Ona göre “ahlâkî değer” bütün değerler arasında üstün olanı aşağı olana “tercih etme” fiilinde kendini gösterir. Her değerlendirmede bir karşılaştırma, bir tercih, bir seçme bahis konusudur. Halbuki her tercih, her seçme ahlâkî bir fiil değildir. İki sanat eserinden daha mükemmeline ötekine tercih ederiz. Burada hiçbir ahlâkî fiil yoktur. Nitekim bir sanat veya hukuk değerini hayatî bir değere (sırf üstün olduğu için) tercih ederiz. Burada da ahlâkî fiilden bahsedilemez: bir sanat eserini yiyecekten üstün görmek, yahut kanunun değerini sanattan üstün saymak (ayrı ayrı açılardan) beğenilecek hareketler olmakla beraber doğrudan doğruya ahlâkî fiil sayılamazlar.

Manevî değerler mertebelenmesine girebilecek sayısız çeşit arasından biz başlıca üçü üzerinde duracağız: bunlar da sanat, ahlâk ve din'dir. Bu

seçmeyi neye göre yaptığımızı şu şekilde açıklayalım: insan manevî varlık olarak eşyayı objeleştirmekte, çevresini bir “dünya” haline getirmektedir. Bu objeleştirme her şeyden önce bir imâl etme, verilerden objeler yaratma şeklinde meydana çıkar: insan eliyle veya âletlerle dokuduğu çadır bezinden, yaptığı pirogue’tan, (1) kurduğu âbidelere ve büyük trans-atlantiklere kadar hepsini *homo faber* olarak yapmaktadır. Fakat insanın bu “İmâl edici” fonksiyonu asla tek başına alınamaz. Çünkü bu fonksiyon bir yandan şemalar ve kavramlarla bilme fonksiyonuna (*homo sapiens*) bir yandan da insanın eğlenme ve zevk alma fonksiyonuna (*homo ludens*) bağlıdır. Her imâl fiili teknik bir fiil olduğu kadar da bilgi ve sanat fiilidir. Bununla beraber, insanın objeleştirici faaliyetinde kendisiyle “Dünyası” arasında en derin bağlantı şekli, bu üç fonksiyon arasından sanattır. Çünkü sanat, hem bir şey yapmak hem de hoşla giden bir şey yapmak demektir. Orada verilerden meydana getirilmiş her yaradış fiili verilere olduğu kadar bunları kullanan, yoğuran terkiib eden süjeye de aittir. Âdeta her sanat fiilinde süje ve veriler beraber çalışmaktadırlar. Sanat eseri yalnız belirli bir hayatî fonksiyonu görsün diye değil, o fonksiyon üstünde *daima* süje ile obje arasındaki bağlantıyı devam ettirsin diye meydana getirilir. Bir desti, su içmek içindir. Suyu sızdırmamak şartıyla kirli topraktan da olabilir. Fakat destinin üzerini sırlamak, boyamak, destiye *en ahenkli ve tenasüplü* şekli vermeye çalışmak sanatçının işidir. Sanatçı bunları niçin yapar? Çünkü desti ile suyu içen arasındaki münasebet iğreti bir münasebet değildir. İnsan yaşadıkça su içecektir, ve belki de aynı destilerden içecektir. Âletlerle o âletleri kullananlar, işlerle o işleri yapanlar arasında ruhî bir ahenk olmalıdır ki bu âletler ve bu işlerden en devamlı eserler beklensin. Yapılmış (2) eşya ve işlerle insan arasındaki bu devamlı münasebet süje ile obje arasındaki bu kaynaşma sanatı meydana getirir: obje, süjenin ritmini ve ifadesini alır. Süje de objenin şartlarına ve zaruretlerine bağlanır. Fakat obje ile süje arasındaki bu münasebet Volkelt’in gösterdiği gibi mantıkî değil, mantık dışı (*alogique*) bir münasebettir. Yalnızca pratik faydaya cevap veren, “gündelik” bir isteğin mahsulü olan şey orada devamlı, sanki *ebedî* bir şey haline gelir.

Sanat değeri bundan dolayı teknik ve hayatî değerlerin üstünde yer alır ve zaman-üstü bir mahiyet olarak görünür. Fakat bu değer de kendi başına ele alınması mümkün değildir. Çünkü sanatın ortaya koyduğu “zaman-üstü” oluş yalnızca duyu verilerine ve insana aittir. En güzel bir sanat eserinin dahi kırılıp bozulmayacağı söylenemez. En çok

(1) Bir kısım vahşilerin ağaç gövdesinden sandalları.

(2) *Fabrique*

mukavemet edenler ehramlardır. Fakat çölün kasırgaları bir gün onu yok edebilir. Phidias heykelinin bize "zaman-üstü" görünmesinin sebebi, şeklinin ahenginden ve mükemmelliğindedir. Bu bize tamamen süje tarafından verilen bir yetkinlik ve sonsuzluk şuurudur. Biz sanki Phidias heykelini zaman-üstü daima öyle kalacakmış gibi düşünürüz. Fakat bunu bize empoze eden ne bu heykelin yapıldığı maddedir (çünkü mermerin, su taşının veya granitin türlü nisbetlerde zamana karşı mukavemetleri kırılacaktır) ne de bizden gelir. Çünkü biz de değişmekteyiz, ve heykelde gördüğümüz yetkinlik ancak ruhumuzdaki ahenk duygusunun elde ettiği ideal bir yetkinliktir. Öyleyse heykelin gerek objektif gerek sübjektif bakımdan değişen verilerden, şuur muhtevalarından ibaret olduğunu söylemek lâzımdır. Aynı düşünceyi imâl edilen bütün seylere tatbik edebiliriz. Bilmede ve yapmada şuur verileri sınırını aşamıyan bir şeye hakikî anlamı ile devamlı denemez. Hayatımızla, hiç değilse nesillerin hayatı ile çevrelidir. Onun bütün zamanlar için güvenilir olduğu söylenemez. Hatta bizden "başka" şuurlar için bile güvenilir olduğundan bahsedilemez. Böyle bir hükmü verebilmek için her şeyden önce şuur içinde kapalı kalmıyan, şuur verilerini a ş a n bir temele dayanmalıyız. İnsan, bütün "mamûl" eşyası, âletleri, iş sistemi ile "Dünya"sını vücuda getirirken, bu dünyadaki şeylerin devamlılığını temin edecek bir dayanığa, aşkın bir değere muhtaçtır. Bu aşkın değer olmaksızın "dünya" sında değer dediği şeylerden, onların her zaman için faydalılık, doğruluk, güzelliklerini saklayacaklarından emin olamaz. O suretle ki objelerden ibaret olan "dünya"sı âdetâ bu aşkın varlık tarafından her cihetten kuşatılmaktadır. Şuur verilerinden ibaret olan "dünya"sı olduğu için aşkın varlık yoktur; tam tersine, aşkın varlık olduğu için "dünya"sı vardır, ve o sayede devam eder.

Bu aşkınlık da iki şekilde görünmektedir: 1) o bir yandan "başka" insanların şuuruna doğrudan doğruya nufuz edemediğimiz için şuurlar arası münasebetleri kuşatan bir aşkınlıktır. Vakıa ne duyu verilerimizle, ne iç duygularımızla doğrudan doğruya başkasının varlığına giremeyiz. Bu bakımdan insanlar birbirine kapalı âlemler olarak kalır (1). Bununla beraber böyle bir şeyin kabuluna da imkân yoktur. Çünkü her an insanlar - arası münasebetler içinde yaşıyoruz. Hatta hareketlerimizden, işlerimizden, mahsüllerimizden çoğunu kendimiz için değil, başkaları için yapıyoruz. Hareketimizin, işimizin ve mahsulümüzün başarılı bir şekilde işlemesi ve meydana gelmesi yalnızca bu insanlar arası münasebetin sağlamlığından ileri geliyor. Eğer şuur verilerinin bize gösterdiği gibi insanlar birbirine kapalı âlemler olsaydı hareketler, işler ve mahsül-

(1) Solipcisme.

ler arasında hiç bir ahenk ve devamlılık olmaması lâzımgelirdi. Bizzat vak'anın kendisi şuur ötesinin olmayışını yalanlıyor. Fakat hem şuur ve rilerine göre insanlar birbirine kapalıdırlar, hem de insanlar arası münasebetlerde devamlılığı temin eden bir ahenk ve düzen vardır. Bu çelişgenliği (*antinomie*) nasıl açıklamalı? İnsanın bütün hareketleri ve düşüncelerinin merkezi olan bir k i ş i olarak görüldüğünü evvelce söylemiştik. Şu hâlde insanla insan, kişi ile kişi arasındaki münasebetlerin devamlılığını temin eden bir aşkınlık sahası olmasıdır. İşte bu saha ahlâk sahasıdır. 2) Fakat bir yandan da o, insanın mahdud hayatını aşan bir "zaman-üstü" aşkınlık olarak görünmektedir. İnsan bütün keşiflerini, icadlarını şu sınırlı hayat çevresi içinde yapar. Fakat bunlar ondan öncesi ve ondan sonrası için de geçer olmalıdır. Böyle bir geçerlik bizzat ilmin tümevarım ve sonuçlamada aradığa geçerlik değil midir? İnsan zaman-üstü geçerliği nereden çıkarıyor? Eğer "kâfi sebep" prensipinden denecekse, zihnimizin formel bir prensipi olmamak şartıyla, varlığa ait bu kâfi sebep prensipini nereden çıkarıyoruz? Varlığın ahenkli olduğu ve devam ettiği hakkında kanaatinden. İnsan şuurunu aşan ve ona dayanak olan, onu zamanda kuşatan bu aşkın varlık madde olamaz. Çünkü insan şuurunun değil, hatta en iptidai bitkinin vasıflarından bile mahrumdur. Bitki veya hayvanda görülen hayat da olamaz; çünkü hayat onlarda en iptidai *spontané*lik derecesindedir. Bu ancak insanda gördüğümüz manevîlik (*Geist*) nevinden bir aşkınlık, bir "zaman-üstülük" olabilir (1). İnsan, iş ve bilgi sistemleri şeklinde görünen faaliyetlerini aşkın değerlerle kuşatmadıkça, bizzat bu değerler temelsiz kalır. Bir kişinin "yalnız kendisi" ve şimdiki hali için bir bilgi veya sanat eseri vücuda getirmesi mümkün değildir. Bunun için de her içkin (*immanent*) değer bir aşkın (*transcendant*) değer tarafından kuşatılır ve onsuz mevcut olamaz.

## 2. YUNAN SANAT FELSEFESİ

Sonludan sonsuza, içkinden aşkına doğru gitmek üzere manevî değerleri gözden geçirecek olursak, önce sanat değerinden başlanmalıyız. Sanatın bir felsefe konusu olması eski Yunan'da başlar. İlk filozoflar bu problemi ayrıca ele almış değillerdi. Yalnız Hesiod'e "Günler ve işler", "Teogonya" (2) adlı kitaplarında eski kralların vazifelerinden bahsederken sanata da dokunuyor. İlk defa san'atı ayrı tetkik konusu haline getiren Platon'dur. Symposion (Ziyafet) adlı diyalogunda zamanının türlü aşk, sevgi, sanat görüşlerini konuşturmak üzere kendi idealist ve terakibci gö-

(1) Bu manevî zaman-üstü sahaya ilerde Din problemi içinde tekrar döneceğiz.

(2) Tanrıların teşekkülü



rüşüne yükseliyor. Sokrates'in ifadesine göre sevgi ölümlü varlık ile ölümsüzlük ve ölümsüz varlık arasında köprüdür. Birinciye ikinciye bağlar. Sevgide ölmezlik iştiağı uyanır ve bize güzellik duygusunu verir. İki türlü sevgi vardır: birini cismanî E r o s temsil eder. O dünyaya ve bedene aittir. Ötekini göksel (ourania) olan E r o s (1) temsil eder. Üstün âleme, *Idée*'lere aittir Asıl yükselten, yaratıcı olan, sanatın kaynağı vazifesini gören sevgi ikincisidir. Burada sanat, insanın *Idée*'lere çevrilen bakışı olarak görülmektedir. Sanatkâr zaman - üstü ve değişmez örnekler (*Archétype*) olan *Idée*'leri kopya etmekten başka bir şey yapmaz. Eşya değişen gölgelerden ibaret olduğu için, sanatkârı ancak başlangıç olarak ilgilendirir. Fakat bir defa oradan hareket ettikten sonra *Idée*'lere doğru yükselecek ve yalnız onları taklit edecektir. Sanatkârın gözünde örnek yalnız güzellik *Idée*'sidir: -Sözlerime mümkün olduğu kadar zihnini vermeye çalış. Bir kimse söylenen şeyleri hedef tutan bir öğretim sayesinde bu noktaya kadar ulaşınca, güzel şeyleri temaşa etme zevkini tadınca, bu insan sevgi kurumunun (teşekkülünün) zirvesine ulaşacak, ve orada birden bire olağan üstü bir güzellik görecektir. Bu öyle bir güzelliştir ki önce doğuş ve mahvoluş, artış ve eksiliş nedir bilmiyen bir ezeli varlığı mevcuttur. Sonra da falan noktadan güzel, bir başka noktadan çirkin, bazan güzel bazan çirkin, falana nisbetle güzel, filana nisbetle çirkin, burada güzel başka yerde çirkin, falan insanların gözünde güzel başka insanların gözünde çirkin değildir. Dahası var: b u güzellik meselâ çehre ile veya ellerle veya bir bedene ait olan her hangi bir şeyle, bir nutuk veya bilgi nevinden, hele hiç bir zaman ayrı bir süjede meselâ gerek yer yüzünde, gerekse gökteki bir canlıda mevcutmuş gibi tasavvur edilemez. O daha ziyade sırf kendi başına ve kendisile (en soi) form'un tekliği (*unicité*) ile ezeli surette kendi kendisine bağlı olarak tasavvur edilebilir. Halbuki bütün başka güzel şeyler ancak ona iştirak ettikleri nisbette güzeldirler." Symposium diyalogunda Sokrates'le konuşan Mantinea'lı yabancı ideal güzelliği böyle tarif ediyor.

Platon, Hippias I da en geniş telâkkisi ile güzeli tarif ediyor. Bununla beraber d e v l e t 'de (*Politea*) acaba şairi ideal sitesinden tard etmek suretiyle kendi idealist san'at görüşüne aykırı bir düşünceye mi saplanmıştı? Platon sisteminin bütünlüğüne göre şair, duyularla akıl arasında hayal gücü derecesinde kalmaktadır. Onun düzensiz görüşü bu yeni cemiyet düzeni için tehlikeli olabilir. Fakat şaire sitesinde yer vermeyen Platon, bizzat eski bir dıram müellifi ve diyalogları ile büyük bir

(1) Diyalogda Sokrates'den önce bu ayırışı edebî açıdan Pausanias yapmaktadır.

sanatkârdır. Onun sanata ahlâkla ve diğer manevî değerlerle birlikte bir bütün içinde yer verdiği, bu mânâda anarşik sanata hücum ettiği kolaylıkla anlaşılır. Kur'anda da şair ve sahîr' lere hücum eden ayetlerde peygamberin şair ve sihirbaz olmadığını söylerken aynı ruh sezil miyormu?

Platon'a göre sanatın hareket noktası arz u, hedefi *Idée*'ler âleminin değişmez *prototype*'idir. Halbuki Aristo'ya göre sanat doğrudan doğruya gerçeğe, ferde ait bir fonksiyondur. Aristo, üstadının idealist görüşünü yer yüzüne indirmiş, sanatta dinlendirici, tedavi edici bir fonksiyon aramıştır. Aristo'ya göre (1) sanatın bütün neveleri, Epope, trajik şiir, komedi, dithyrambique şiir, v.s. hep taklitlerden ibarettir. Onlar birbirlerinden üç noktada ayrılırlar: 1) taklit ettikleri unsurlar farklıdır. 2) taklit mevzuları (*obje*) farklıdır. 3) nihayet taklit ediş tarzları farklıdır. Bazıları eşyayı renk ve jestlerle taklit ederler (ki bunlardan plastik sanatların bir kısmı doğar). Bazıları sanat vasıtasıyla taklit ederler. Bazıları da alışkanlıkla veya yalnız tabiat yardımı ile taklit ederler. Yukarıki sanatlar arasında da hepsi taklidi ritm vasıtasıyla, dil veya harmoni vasıtasıyla veya bunları birbirine katmak üzere yapar. Harmoni ve ritm *autétique* ve *citharistique* sanatlarında kullanılır. (2). Veya bir kısmında *syrix* de (3) dans edenlerin sanatında (harmoni bir yana bırakılırsa) ritm biricik taklit unsurudur. Onlar hareketleri, ihtirasları, dinî ayin ve âdetleri figürlü bir takım ritmler vasıtasıyla taklit ederler. Epope yalnızca saf ve basit veya vezinli lisanı kullanır. Türli şiir tarzlarının vezinleri arasındaki farklar bu esasdan doğar. Yukarıda bahsedilen bütün unsurları kullanan şiir (*poésie*) neveleri de vardır. Bunlar *dithyrambique* (4) şiirler, trajedi ve komedidir. Bundan sonra Aristo *Poetica* 'da taklit edilen objelere göre muhtelif sanat nevelerini, taklit ediş tarzına göre sanat nevelerini inceliyor ve sanatın menşei ve mahiyeti meselesine giriyor. Ancak sanatı doğuran iki tabii sebep vardır: 1) taklit etme meyili çocukluktan beri insanda mevcuttur. İnsanı hayvanlardan ayıran, taklide çok kabiliyetli oluşudur. Kazandığı bilgileri taklide borçludur. Sanat eserlerinde bunun rolünün en bariz delili, gördüğümüz eşyayı taklit ettiğimiz, kopyadan çıkardığımız zaman onları temasadan duyduğumuz zevktir. 2) taklit, ritm ve harmoni insanın mahiyetinde mevcut olduğu gibi çalışma ile ilerler ve mükemmel şekiller alır. Her sanat nevi aslında "tulûât"

(1) Aristoteles, *Poetika*

(2) Kitara çalarken söylenen şiir.

(3) Pan flütü de denen eşit olmiyan boyda borulardan mürekkep müzik aleti; mitolojik bir varlık.

(4) Dionysos şerefine söylenen lirik şiir.

(*improvisation*) olarak başlamış sonra eksersizle, düzeltmelerle mükemmel şekillere doğru yükselmiştir. Aristo'ya göre sanat bir çok temayülleri içine almak üzere Epope ile başlamış, oradan aşağı temayüllere ait olanlar, hiciv ve alay sanatı, komedi ile yüksek temayüllere ait olanlar, trajedi sanatı sonradan ayrılmıştır. Komedi gerçekte en kötü olanın, çirkin olanın taklididir. ki, bir kısmını da "gülünç" teşkil eder. Trajedi ağır ve tam bir *action*'un taklididir ve ihtirasların şuurda doğurduğu ruhi buhranı temizlemek (*purgation*) gayesi güder. Aristo aynı fikre "*Niokomachos*'a *Ahlâk*" ile "Politik"inde de temas etmektedir. Dram ve trajedinin bu ruhu boşaltıcı, temizleyici rolü zamanımızda Freud'un *Psychanalyse*'inde tekrar ele alınmış olduğu gibi, Freud tarafından Aristo'nun burada kullandığı *catharsis* kelimesi de aynen kullanılmaktadır. Daha yakında Freud metodunu sahneye koymak suretiyle *Psychodrama*'yı icad eden Moreno, tamamen Aristo görüşüne uygun olarak "sahne" yi bir tedavi vasıtası haline getirmiştir. Aristo "Politik"de şöyle diyor: "her ihtiras ruhumuzda tohum halinde mevcuttur, ve mizaçlara göre orada az çok gelişir. İçimizde baskıya girmiş olan bu ihtiras bizi bir iç maya gibi harekete getirir. Musikinin ve sahne eserinin uyandırdığı heyecan ona bir yol (mecra) açar ve böylece ruh temizlenir, tehlikesiz bir hazla şifa bulur". (s: 188).

Aristo'ya göre trajedide taklit hareket suretiyle olur. Taklidin konusu hareket (*action*) ve bu hareketin aktörleri de insanlar olduğu için, trajedi (ve dram) sanatı perdelere, sahneler ve rollere ayrılır. Bir *action*'un taklidi bir hikâye (*fable*) dir ki orada karakterleri tasvir eden bir vaka hazırlanmıştır. Aristo'ya göre her trajedi altı unsurdan mürekkeptir: hikâye (vaka), âdetler, lisan, düşünce, sahne tertibatı, *mélopée* (1). Trajedide en mühim nokta vakaların kuruluşudur. Çünkü o insanların değil, hayatın, *action*'un, saadet ve felâketin taklididir. Vakıa saadet, felâket bir *action*'la kaimdir ve sonu da bir kalite değil, bir *action*'dur. Aristo'nun *mélépée* dediği şey haz doğurma bakımından sahnenin en mühim kısmını teşkil eder. Aristo'nun çok kısa fakat çok güzel olan bu sanat tahlillerinden bir çoğu bu gün de değerlerini muhafaza etmektedir.

Platon sanatta ideal ve değişmez olanı, eşyanın üstündeki (*archétype*) leri taklit etmemizi istiyordu. Aristo sanatın küçük bir taklit, bu dünyada mevcut eşyanın, vakaların, hareketlerin taklidi olduğunu söylüyor. Biri gözünü *üniversel*'e öteki ferde, biri değişmez varlığa öteki olgular âlemine çevirmiş olmakla beraber ikisinde de müsterek vasıf sanatın taklid olarak anlaşılmasıdır.

(1) Trajedi'de teganni edilen parçalar, yahut bu parçalara ait kaideler.

Plotinus, "Ennéades"larda güzelliğin ve sanatın daha bütüncü (*intégral*) bir görüşüne ulaşıyor. Orada tek varlıktan çıkan ve yine ona dönen bir âlem görüşünde adeta Platon ve Aristo'nun sanat felsefeleri geniş bir terkiib içinde birleşiyor. Plotinus, Ennéades'ların birinci kitabında duyular âlemine ait olan güzelliği, beşinci kitabında da akıl âlemine ait olan (*intelligible*) güzelliği tahlil ediyor. Bu ikinci kitabda şöyle diyor: "mâ'kulün temasasına ulaşan ve onun hakikî güzelliğini anlamağa muvaffak olan kimse düşüncesine aklın babasının, akıl üstünde olan varlığın da fikrini sokabileceği için akıl ve mâkul âlemin nasıl temaşa edilebileceğini ifadeye çalışalım. Yan yana konmuş iki taş parçasını ele alalım. Bunlardan biri kaba ve işlenmemiş taş, öteki sanatkârın damgasını taşıyan, bir insan veya Tanrı heykeli haline konmuş bulunan taş olsun. Meydandadır ki içersine sanatın güzellik formunu sokmuş olduğu taş, taş olduğu için değil (çünkü böyle olsa öteki de güzel olurdu) fakat sanatın ona getirdiği form sayesinde güzeldir. Bu form taşa gelmeden önce sanatkârın kafasında idi (ki madde için bu varid değildir). O sanatkârın elleri ve gözleri olduğu için değil, fakat sanata iştirâk ettiği için san'atkârın kafasında idi. Öyleyse bu güzellik sanatta idi, ve ondan da yüksekti; zira taşa geçen güzellik sanatta olan güzellik değildir. Sanattaki güzellik hareketsiz kalır. Ona daha aşağı bir başkasından gelir; ve bu aşağı güzellik olmak istediği gibi ve sağlam olarak kalmış değildir (böyle olmasa taş yerini sanata bırakırdı). Sanat mahsulünü mevcut olana ve sahib olduğu şeye benzer bir hale koyarsa da (onu yaratmak istediği şeyin fikrine uygun olarak güzel kılarsa da) kendisi ondan daha yüksek ve daha gerçek bir güzelliktedir. Onda sanatın güzelliği dış objede olandan çok daha büyük bir güzelliktedir. Bu güzellik mekânda yayılarak ne kadar maddeye doğru giderse o kadar zayıflar, o kadar birlik halinde kalanın aşağısında bulunur; ister fizik kuvvet, ister umumiyetle kuvvet ve güzellik olsun, kendisinden ayrılan ve dağılan her şeyde kendi başına ele alınan ilk âmil (*agent*) daima mahsüle üstün olmalıdır. Müzisyeni yetiştiren motif yokluğu değil, musikidir ve musiki duyular sahasında ondan önce gelen bir musiki tarafından yaratılmıştır. Sanatlar yalnız tabiat imajları yarattıkları için küçümsenirler. Önce diyelim ki tabii şeyler de farklı şeylerin imajlarıdır; sonra bilelim ki sanatlar görülen objeleri doğru dan doğru ya t a k l i t e t m e z l e r , fakat tabii objeden çıkan sebeblere (hikmetlere) yükselirler; ilave edelim ki kendi başlarına bir çok şeyler yaparlar; güzelliğe sahip oldukları için eşyanın kusurlarını (eksiklerini) tamamlarlar: Phidias hiç bir duyu modeline bakmadan Zeus heykelini yaptı. Onun olacağı ve gözümüzde canlanmasını istiyeceği şekli hayal etti.

Plotinus'a göre bedendeki güzelliğin modeli olan bir tabiat sebebi (*raison*) vardır, fakat ruhta da daha güzel bir sebep vardır ki tabiatla olan oradan gelmektedir. En seçkin olarak hakimin ruhunda görünür ve güzellik halini alır. Ruhü süsler, ona ışık verir ve bu ışık ona ilk varlığın güzelliğinin üstün nurundan gelmiştir. Ruhta olduğu için kendinden önce olanın hikmetinin ne olduğunu ona öğretir. Bu bir hikmet değildir, bu ilk hikmetin, ruhtaki güzelliğin yaratıcısıdır. O akıl, ezeli akıldır, yoksa bazan düşünen akıl değildir. Bütün Tanrılar muhteşem ve güzeldirler. Onların güzellikleri uçsuz bucaksızdır: fakat böyle olmalarının sebebi nedir? Akıl, ve bizim aklımızın üstünde ondan daha faal olan ilk akıldır. Onlar, bedenlerinin güzelliği ile değil akıl ile Tanrıdır.

Plotinus'a göre doğan ve yok olan her şey, sanat ve tabiatın eseri olan her şey bir hikmetin mahsulüdür; ve mahsulü daima bir hikmet idare eder. Eğer sanatlar mahsullerinde hikmete uygun iseler, bu sanatlar üzerinde durmalıdır. Zanaatkâr çoğu kere tabii hikmete kadar yükselir: bu davalardan (teorem) kurulmuş parçalı bir hikmet değil, birlik ve bütünlük teşkil eden bir hikmettir. Bu birlikten hareket ederek çokluğa bölünebilir. İlk olarak bu hikmet konulacak olursa bu yeter. O "Başka şeyde" değildir. Onun tabiatla bir hikmet (*raison*) olduğu ve tabiatın ona prensip olduğu söylenirse bu nereden geliyor diye sorarız. Başka şeyden ise bu şey nedir? Kendisinden ise orada duralım. Fakat akla yükselecek olunursa, aklın bir hikmeti doğurup doğurmadığı sorulmalıdır. Evet! denenecekse nereden doğurmuştur? Kendisinden ise kendisi hikmet olmamak şartıyla bu imkânsızdır. O halde hakikî hikmet varlıktır, hakikî varlık hikmettir.

Plotinus'un sanat felsefesi birlikte çokluk diye ifade edilen kendi panteist görüşünden doğmaktadır. Bu görüş bir yandan Platon'a bir yandan Aristo'ya dayanmaktadır. Fakat ikisinin idealist ve realist, universalist ve ferdiyetçi felsefelerini birleştirerek her şeyi akıl-üstü birlikten çıkaran tasavvufun sanat felsefesini hazırlamıştır. Muhyiddin İbn Arabî'nin panenteizmi ile ondan mühlhem olan Mevlânâ Celâl-üd-Din Rumi'nin tasavvufi şiiri bu nazariyenin İslâm dünyasında gelişen şekilleridir.

### 3. MODERN ÇAĞDA AKILCI SANAT GÖRÜŞLERİ

Orta-çağda bundan başka yeni bir sanat görüşü yoktur. Ancak *Renaisance*'ta Erasmus'un "Deliliğin Öğünmesi"nde müdafaa ettiği sanatta natüralizm görüşü, Leonardo'nun yine natüralizmden mühlhem ahenk ve



bütünlük fikri 17 inci yüzyıla kadar devam etti. 17 inci yüzyılın "Aydınlık" felsefesi Descartes'tan beri sanat felsefesini hemen hemen bıraktı. Cartesien'lerden hiç birinde sanat problemine ait ayrı bir bahis yoktur. İlim ve akıl felsefesi sanatı ikinci planda bırakmış görünüyordu. Ancak Descartes'tan mülhem olan, fakat ruhun gelişmesiyle tarihin safhaları arasındaki paralelliği ilk defa meydana çıkaran Vico sanat problemine esaslı surette dokundu. Bunun sebebi de bu matematikçi-fizikçi felsefe devrinde Vico'nun müstesna olarak filoloji-edebiyat yolunda yetişmiş bir filozof olması idi. Vico'ya göre insan ruhu heyecanlardan hayale, oradan akla doğru geliştiği gibi, insanlık ve medeniyetler de hafıza hayal ve akıl medeniyetleri denebilecek safhalardan geçmiştir. Comte'un "Üç hal kanunu"nu adeta hazırlamış olan bu nazariyeye göre birinci safha hayal gücünün hüküm sürdüğü yaratıcı-edebî safhadır. İkinci safha kahramanlara ilâhî bir menşe' atfedilen kahramanlık safhasıdır: Üçüncü safha olgunlaşmış akla karşılık beşerî ve rasyonel safhadır (1). İlk paganizm şekli olan şiirin hikmeti rasyonel ve mücerred değil, fakat duygu ile ve hayal gücü ile yoğurulmuş bir metafizik meydana getirir (2). Vico'nun burada bahsettiği şiir aslında ilâhî şiir idi. İptidailer eşya ve kendilerini aynı cevherden farzediyorlardı (3). Bu ise çocukların görüşünün aynıdır. Çocuklar Vico'ya göre oyunda cansız bazı eşyayı ellerine alınca onlarla canlı imişler gibi konuşurlar (4). Vico bütün eserinde genetik bir ilim nazariyesinde hayal gücüne dayanan şiirin doğuşunu akli düşüncenin ilk merhalesi olarak gördüğü için, bütün bu "Aydınlık" felsefesi gibi ilim ve sanatı ayrı ayrı kriterlere sahip ayrı değer sahaları gibi tetkik edecek yerde aynı zihinci kritere nazaran bütün sanatı bir nevi başlangıç safhası halinde değerlendiriyor. Bu görüş Kant'ın kritik felsefesinin doğuşuna kadar bütün Aydınlık (*Lumière = Aufklärung*) felsefesinde devam etti.

Kant, ilk defa olarak bilgi, ahlâk ve sanat sahalarını ayırdı. Bu üç değer sahasına üç ayrı eserini tahsis etti. Eski Yunandan beri alışılmış olan dogmatik metafizike aykırı olarak her üç sahada birer metafizik imkânı aradı "Saf aklın tekidi" ve "Pratik saf aklın tenkidi" adlı eserlerinde Kant duyular âlemi ile ma'kûl âlemin ayrılığını gösterdi: nazari akıl (yani ilim) ile pratik akıl (ahlâk) arasında uçurum açıldı. Üçüncü eseri

(1) Giambattisto Vico, *La Science Nouvelle (La Scienza Nuova)* p. 365.

(2) Giambattisto Vico, *La Science Nouvelle*, p. 121-123.

(3) L. Lévy-Brühl'ün bütün eserlerinde ileri sürdüğü ve müdafaa ettiği "İptidai Zihniyet" tezinin köklerini burada görüyoruz.

(4) J. Piaget çocuk psikolojisine dair bir çok kitaplarında çocuktaki animizm ile iptidai zihniyeti aynı suretle mukayese ediyor.

olan "Hüküm gücünün tenkidi"nde (1) bu uçurumu kapatmaya çalışmakta idi. Sanata ve canlılar âlemine tahsis ettiği bu eser sun'î ve tabîî gayelilik fikrini derinleştirmektedir.

Kant'a göre nazarı ve pratik akıl ayırıcılar, fakat birleşmeleri lâzımdır. Zira hürriyet ahlâk vasıtasıyla bu âlemde gerçekleşecektir. Öyleyse bir âlemde ötekine geçmek için yeni bir prensipe ihtiyaç vardır ki bu da hüküm gücü (*Urteilskraft*) dır. Hüküm, Kant'ta, tabiatı hususî kanunlara göre tanıyan bir meleke gibi anlaşılmaktadır. Nazarı akıl tabiata umumî kanunları dikte eder, bütünleri kavrar, fakat teferruat açıkta kalır. Halbuki bizim tabiatıdaki çokluğu, değişikliği, çeşitliliği bilmiye ihtiyacımız vardır. İşte hüküm gücünün vazifesi de budur. Hükümün işleyişini temin eden gayelilik prensipidir. Bu prensip, nazarı aklın kavramlarından tamamen başka mahiyette bir kavramdır. Fakat bu ancak gayeliliğin hususî bir nev'idir. Bir nev'i de ancak bilme melekemizin belirli bir prensipine bağlıdır. Birincisi asıl gayelilik hükmünü (*téléologique hükmü*), ikincisi estetik hükmü meydana getirir (2).

Kant, eserinin birinci kısmını *bedîî hüküm*'ün tetkikine ayırıyor. Önce güzeli haz duygusuna bağlıyor. Ancak güzellikte şu özellik vardır ki, o bizde ayrı nevi'den bir tatmin, fayda-gütmez (*désintéressé*), objesinin varlığı ile ilgisiz bir tatmin doğurur. Fakat güzelliğin doğurduğu hazza bütün insanlar katılırlar. Güzel ile hoş arasındaki fark buradadır. Hoşa üniversal bir cihet yoktur. Fakat güzelde, ruhlar arası bir uyuma olması gerekir. Güzellik hakkındaki hükmümüzde herkesin takdiri birleşmelidir. Üniversalin bulunmadığı bir sahada (yani duygu ve haz sahasında) nasıl oluyor da başka nevi'den bir üniversalite meydana çıkabiliyor? Çünkü güzellik hakkındaki hükmümüzde haz esaslı bir şey değildir. Esaslı olan zihnimizin duyulara yüklediği *a priori* bir formdur. Bu form bir kavram değildir. Sanat sahasında duyugücü (*sensibilité*) ilimde olduğu gibi belirli bir kavrama bağlı değildir. Orada hayal gücünün hür faaliyeti vardır. Fakat bu hür faaliyet düzen ve kaideyi alma bakımından zihne bağlıdır. Sanatta hükmün üniversalliğini meydana getiren zihinle hayalgücü arasındaki ahenktir. Duyu izlerine hükmeden bu *a priori* düşünce unsuru ile güzellik adeta ahlâklılığın sembolüdür. Ahlâklılığın temeli duyugücü âlemde, hürriyet âleminde. Nitekim güzellik de bu yüksek alandan çıkar. Güzellik ve ahlâklılık derin kökleri bakımından hürriyet âleminde birleşirler.

Bedîî hükmün objesi, Kant'a göre yalnız *güzel* değildir. Güzel-

(1) E. Kant. Critique de Jugement.

(2) E. Kant. Critique de Jugement.

den ötede yüce (ulvî) vardır. İlk defa Kant, estetik sahasını bilgi ve ahlâk sahalarından ayırdığı gibi, bedîî hükümler sahasında da hoştan başlıyarak ulvîye kadar bir çok dereceleri ayırmaktadır. Güzel hayalgücünün hürriyeti ile uyduğu halde, ulvî (yüce) hayalden o nisbette uzaklaşır. Ulvî' de işe karışan âmil zihin değil, akıldır. Çünkü akıl, sonsuzun ve şartsızın prensipidir. Hayagücünün kavradığı duyu formları buradan aklın sonsuzu ile karşılaşmışlar ve sonsuzluk önünde yok olmuşlardır. Kant, burada iki türlü yüce (*Sublime*) yi ayırıyor: birisi matematikte yüce, öteki dinamik mahiyetteki sanatın yücesi. Biri mikdar büyüklüğünün, öteki kudret ve manevî derinliğin yücesidir. Mikdar büyüklüğünün yücesi ruhun sonsuzluğu vasıtasıyla kavradığımız tabiatın ucsuz bucaksızlığı hakkında ki şuurdur. Kudretin yücesi tabiatın kudreti önündeki aczimizden doğan şuurdur. Dehşetli bir fırtına, ucsuz bucaksız bir orman, gök yüzünün payansızlığı ve derinliği önünde duyduğumuz bedîî his doğrudan doğruya estetik sahasına ait olan bu ikinci yücelik duygusudur.

Tabîî güzellik yanında bir de sanatın güzelliği vardır. San'at güzelliğinin prensipi de h a' dır. Deha bize tabiat vergisidir. Sanatta güzelliği yaratan deha zihinle hayalgücü arasında tabiatın vücuda getirdiği şuur dışı bir ahenkten doğmaktadır. Tabiat sanata kaidesini verir. Fakat bu kaide yumuşaktır, eğilip bükülmeye elverişlidir. Sanatın ibda'ları şuur dışında (veya şuur - altında) cereyan eder. Dehanın ruhî halleri ifade eden melekeseine G e i s t denir. Geist, bedîî fikirleri ifade melekесidir. Bu suretle düşüncenin hür faaliyetinin uyandırdığı hayal tasavvurları meydana getirir. Şiir, hayalgücünün doğurduğu üstün sanat şeklidir. Hiçbir form onu tamamen ifade edemez. Bundan dolayı Kant'a göre şiir, san'atın hürriyet âlemine girme imkânına sahip olan en yüksek şekillerinden biridir.

Kant'ın sanat felsefesini bir bakımdan Schiller tamamlamaya çalıştı (1). Fakat idealismi objektif ve mutlak istikamette geliştiren Schelling ve bilhassa Hegel'de estetik daha mühim yer alır (2). Schelling'e göre âlemin bütünlüğü ruhla tabiatın ayniliğinde kendini gösterir. Fakat bu aynilik içe çevrilmiş şuurun, aklın gelişmesiyle beraber parçalanır ruhla tabiat birbirinden uzaklaşır. Akıl görüşü altında vasıtalı (*mêliat*) bilgiler doğar. İlmin, ahlâkın, hukukun mantığı aynı suretle parçalayıcı ve vasıtalı hükümleriyle üstün âlemi dünyadan, ruhu tabiatı ayırmaktadır. Ancak Schelling felsefesine mahsus özel bir sezgi (*Intellektuelle*

(1) Schiller. *İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar* (çeviren: Melahat Özgü) 1943.

(2) Hegel, *Esthétique*, 4 vols.

*Auschaunung*) iledir ki varlığı Tabiat — Ruh bütünlüğü halinde kavramak mümkündür. Çünkü bu sezgi, aklın vasıtalı hükümlerinin zıddına olarak varlığın sürekliliğine uygun, doğrudan doğruya bir kavrayıştır. İşte bu kavrayışı biz en mükemmel şeklinde yalnız sanatta ve dinde bulabiliriz. Onlardır ki insan mutlak varlığın bütünlüğüne nufuz edebilir. İlmin ve parçalayıcı zekânın veremediği bütüncü (*intégral*) görüşü verebilir. Yine orada zihnin zaruretlerinden kurtularak hürriyet alanına ulaşılır. Schelling, "Mitoloji felsefesi'nde (1) bu bütünün henüz parçalanmamış olduğu şuur - dışı (*Inconscient*) safhasındaki gelişmeyi oradan şuura doğru yükselişi anlattığı gibi "Bir tabiat felsefesine dair fikirler" de zihnin ikiliğinden tekrar bütünlüğe dönüşünü açıklamaktadır. Schelling, Vico'da başlayan genetik felsefe görüşünü idealizm hesabına geliştirdi. Vico'nun akılda bıraktığı tekâmülü akıl üstünde ruhun tabiatla birliğini tekrar kazanmasından ibaret olan yeni bir safha ile tamamladı. Üçlü devre bu sefer zekânın parçalayıcı hükümlerinde dağılacak yerde yeniden panteizmde bulduğu birliğe kavuşuyordu. Bu felsefenin mühim bir özelliği de bu birliğin sanatla gerçekleşmesi idi. Schelling felsefesini son zamanda canlandıran ve genetik sosyolojiden ona deliller bulan James Mark Baldwin onun estetik idealizm karakterini daha barizleştirdi. J. M. Baldwin'e göre birinci safha iptidai cemiyetlerin mantıktan önceki zihniyet (*prélogique*) safhasıdır. Orada her şey canlı ve cansız, tabiat ve insan henüz şuur kazanmamış bir bütünlük halindedir. İkinci safha ileri dinlerin ve cemiyetlerin doğurduğu mantıkî zihniyet (*logique*) safhasıdır. Burada tabiat, tabiat üstünden, ruh âlemden ayrılmıştır. İnsan da vasıtalı hükümlerle hüküm vermektedir. Üçüncü safha mantıktan sonraki (*hyperlogique*) safhadır. Burada insanın bedii sezgisi âlemi tekrar bütün olarak kavrama imkânını kazandırmıştır ki Baldwin bu bedii bütüncülüğe *pancalisme*, yani her yerde güzellik felsefesi diyor (2)

Sanat felsefesine, Alman idealisminde daha sistemli ve tam şeklini veren Hegel oldu. Hegel, mutlak idealizmde diyalektik metodu vasıtasıyla süje ve obje arasındaki zıtlığı mutlak ruhta terkiib etmek, her seferinde ruhun tekrar kendi zıddını koymasından yeni bir terkiibin doğacağını söylemek suretiyle mutlak ruhun hareketini sonsuza uzatıyordu. Hasılı Hegel'e göre varlık için bir yerde durmaktan bahsedilemez. O mücerred zihni hallerin üzerinde konkrete, üniversal ve sürekli bir oluşturm. Ruh fel-

(1) Schelling. *Philosophie de la Mythologie*.

(2) J. M. Baldwin, *La Théorie Génétique de la Réalité (Pancalisme); Médiate et Immédiate; Logique Génétique; La Développement mental chez l'enfant et chez la race; v.s..*

sefesi, hukuk felsefesi, tarih felsefesi bu oluşu başka açılardan ele aldığı gibi sanat felsefesi, veya estetik te aynı konu üzerinde meydana gelir.

Hegel'e göre hukukun temsil ettiği objektif ruh henüz bütün sonsuzluğu, hürriyeti ve ideallığı ile ruh değildir. Ruh (*Geist*) ancak kendi kendisini bildiği zaman mutlak olarak gerçek olur. Bunun için objektif ruhun üzerinde mutlak ruh (mutlak ma'nevîlik), yani ruhun ruh tarafından bilinmesi gelir ki bu da üç değerde kendini gösterir: Sanat, din, felsefe. Sanat, sübjektif ve objektif ruhun, *Idée*'nin duyular vasıtası ile *i f a d e* edilmesi demektir. Sanatın birinci şekli sembolik sanattır. Sanat bir fikrin işareti olarak alınması gereken bir duyu objesinin ifadesidir. Sembolik sanat ma'nevî bir duyu şeklinde ifade edildiği için objeyi, görülmiyen bir prensipi davet eden sembol haline koyar. Bu ma'nâdaki sanat muammalı ve esrarlı karakteriyle Şark sanatını temsil eder. Mâ'nâ (*Geist*) ile duyulara ait formun (yani eşya şekillerinin) birleşmesi klasik sanatı meydana getirir ki, bu tarz en çok antik Yunan sanatında gelişmiştir. Yunan sanatında bu iki zıd terimin, mâ'nâ (*Geist*) ile Form'un arasında tam bir ahenk ve denge vardır. Duyulara ait form, içine aldığı veya kendisine nufuz ettiği mâ'nâyı ifade eder. Mâ'nâ duyularda gerçekleşeceği *i f a d e*'yi bulur. Duyuların Form'u ile ifade edilen bu mâ'nâ (ve ruh) azametî klâsik sanat eserine sonsuz sükûn ve huzur (*Sérénité*) vasfını verir. Fakat bu sükûn bir bakımdan ifadeli bir bakımdan soğuk ve cansızdır. Klasik güzellikteki bu soğuk cihet ruhun (veya mâ'nânın) büyüklüğü ile cismanî form arasında nisbetsizliği meydana çıkarır. Bunun için de romantik sanat, Hristiyan sanatından doğmak üzere cismanî şekli terk eder. Güzellığı mâ'nânın derinliğinde arar. Romantik sanatın özü ruhun (*Geist*) kendi sonsuz mahiyeti hakkındaki şuurudur. *Idée* artık tabiatta değil şahsiyet ve hürriyet âleminde, insanî varlıkta gerçekleşmiştir. Romantik sanat bize insanın bedenine bağlı olan kendi sonlu mahiyetinden kurtulduğunu gösterir. O sonsuzluk iştiağı olarak sanatın her şeklinde kişiliği aydınlatır. Faust'un birinci kısmı romantik sanatın gerçekleştiğini gösterir. Fakat onu Novalis'de, Schiller'de, *Sturm und Drang*'ın bütün sanatkarlarında bulabiliriz.

Bununla beraber klasik sanat gibi o da, böylece yıkılışını hazırlar. Romantik sanat kişilik prensibinin mübalağası ile, ihtirasın ifrat ve taşkınlıklarına kendini bırakarak sona erer. Hegel bundan sonra sanata yeni bir devir açılmakta olduğuna işaret etmekteyken, kendinden sonra doğan yeni sanat hareketlerinden *réalisme* (*naturalisme*) ve onun tepkisi olan *surréalisme*'i bu yeni merhaleler arasında saymak (onun sanat felsefesi açısından) bilmeyiz ne derece doğru olur.



Kant'la başlayan *idéalisme* felsefesi a k ı l temeline dayanmak üzere gelişmesini Hegel'de tamamladı. Bir akıl metafizikinin ondan daha ileri gitmesi mümkün değildi. Çünkü mutlak aklın içinde bütün varlık eriyordu. Nitekim Hegel'den sonra bu müfrit akılcılığın tepkileri belirmedi gecikmedi: Diyalektik tersine çevrilerek maddeci diyalektiğe kalb oldu. Mutlak ruh fikri insanlık fikri derecesine düştü. Yahut mutlak idealizmin diyalektikle isbatı imkânsızlığı önünde filozof "süje"nin içine çekildi. Fakat bütün bu yeni hareketler yeni bir hal yolu bulmaktan ziyade Hegel felsefesinin parçalandığını göstermektedir.

#### 4. MODERN İRRATIONALİST SANAT GÖRÜŞLERİ

Yeni çıkır ancak akıldan başka bir yoldan varlığa gedik açmak için yapılan teşebbüsle mümkün olabilirdi. Akıldan başka eşyanın mahiyetine nüfuz edecek, metafizik temel olacak bu yeni yol İrade metafiziki oldu. Bu yol Schopenhauer tarafından açıldı. Schopenhauer'a göre âlem önce bizim tasavvurumuz olarak kavranır. Bu mânâda biz yalnız süjenin kavradığı objeyi biliriz. Yani bilgimiz idealdir. Fakat bizim tasavvurdan başka bir meleğimiz vardır: İrade! Kant'ın bahsettiği asıl varlık (*noumène*) benim iradem vasıtası ile kavranan mutlak varlığın iradesidir. Eğer biz yalnız b i l e n s ü j e den ibaret olsaydık metafizik proplemi imkânsız olurdu. Zira o zaman görünüş ve hadise âleminde kapalı kalırdık. Fakat biz bir bedene sahip olduğumuz için kökümüz âlemedir. Vakiya bilen süjeye göre beden tasavvurdan ibarettir. Fakat beden bize başka türlü de verilmiştir. Bu bizim beden hareketi veya irade dediğimiz şeydir. İrade fiili ve beden hareketi iki ayrı şey değildir, aynı şeyin iki manzarasıdır. Bedenin kendisi ise objektifleşmiş iradeden ibarettir. Bedende görülen derin realite mutlak İradedir. Bedenim, kendisi hakkında doğrudan doğruya bilgi sahibi olduğum biricik varlıktır. Bundan dolayı ben ilk önce başka insanların bedenlerini yabancı eşya (objeler) gibi görürüm. Biz onların varlığını ancak analogi yolu ile bilebiliriz. Bu sayede başka insanların da bizim gibi iradeleri olduğunu anlarız, ve iradenin derin mahiyetine nüfuz ederiz. İrade sahibi olan bütün insanlardan başka bütün canlılardır. Hatta cansız eşya, yani sonsuz olarak alınan bütün âlemdir. Varlık esasında yaşamak iradesidir. Dayanılmaz bir hayat temayülüdür. Schopenhauer'ın bütün metafizikçiler gibi ezeli, hür ve mutlak saydığı bu İradenin başka metafizik prensiplerinden tamamen ayrılan bir vasfı daha vardır. O da onun zekâdan mahrum ve kör olmasıdır. Mutlak hürriyet sahası olan İrade de hiç bir hikmet, sebep ve saik yoktur. Hiç bir gayellilik yoktur. Çünkü bütün bu vasıflar, akıl ve zekâ âlemine mah-

sustur. Hedef, gaye ise hadiseler âlemine aittir. Bir hadise olan insan gayelere göre hareket eder. Hareket tarzı "saik" lerle tayin edilmiştir. Münferit her fiilin bir hedefi vardır. Fakat İrade hedefsizdir, çünkü hikmetsiz ve sebebsizdir. Bu bakımdan iradeye bağlı olan insan da metafizik bir varlık olarak hedefsiz ve hatta şüursuzdur (1). Zekâ eşyanın aslı ve prensipi değildir. İradenin sonradan meydana çıkan objektifleşmesidir. Zekâ ona göre İradenin karanlıkta yolunu aydınlatmak için eline aldığı bir meşaledir. Fakat irade bunu ancak fertlerin çoğaldığı, mücadelenin arttığı bir devrede yaratır. (Burada Schopenhauer üzerinde Darwin'in tesiri görülüyor). Hayvan gıda maddelerini arayıp bulmağa mecburdur. Bilgi ve zekâ, bu suretle ferdin korunması ve nevin yayılmasına hizmet eden âletler olarak doğarlar. Zekâyı beyin temsil eder. Hasılı zekâ prensip değildir. İradenin ulaştığı bir noktadır, onun hizmetindedir, ve iradenin müstakil ayrı varlığı yoktur (2).

Zekânın iradeye bağlılığı ve bunun için de ondan kurtulmaya çabalaması insan hayatının trajik tarafıdır. Hayvanda henüz zekânın iradeye nazaran ayrılığı ortadan kalkmamıştır. Fakat insan, zekâsı üzerindeki boyunduruğu kaldırabilir. İnsanın bu üstünlüğü onun beden yapısında da kendini göstermektedir. Hayvanda baş iğik, irade kaynağı olan yeryüzüne doğru çevrilmiş olduğu halde insanda baş hür olarak omuzlar üzerinde yükselmiştir. Artık gövdenin esiri değildir. İnsanda bu suretle zekânın iradeye karşı mücadelesi başlar (3). Zekâ iradeden kurtulur, hatta iradeyi inkâr eder. Zekânın iradeye bu isyanı insan hayatının iki büyük değer sahasını doğurur ki, Schopenhauer'a göre bunlar sanat ve ah-lâkdir.

Sanat ona göre insanda idée'lerin teması esasına dayanır. Burada tamamen Platon'dan mülhem olmak üzere idée'ler iradenin objektifleşmiş derecelerini temsil eden ezeli formlardır. Onlar ölümlü varlıkların çokluğu üstünde yükselen ezeli *archétype*'ler teşkil ederler. Böylece Schopenhauer, Platon'un "makûl âlemi", değişmez örnekler olan *Idée*'leri ile kendi hareketli, kör, mutlak ve hür (tamamen kendine mahsus) bir dinamizmden ibaret olan ezeli iradesini haksız yere aynileştiriyor. Şu farkla ki Platon'un ezeli modeller dediği idea'lar âlemi Schopenhauer'da bizzat e z e l i İ r a

(1) Schopenhauer felsefesini bu *Inconsient*'in metafiziki şeklinde hemen az sonra Edouard v. Hartmann tamamlamıştır.

(2) Filozof burada çok önceden Bergson'un zekâ ile hayat hamlesi arasında yapacağı ayrışı ve zekâyı yaratıcı tekâmüle bağlayışını hatırlatıyor.

(3) Bu tavsif tarzı tamamen zamanımızdaki felsefi antropologların, bilhassa Van Bolk ve Arnold Gehlen'in insan tavsiflerine uygundur. Schopenhauer'ı felsefesindeki bu görüşle yeni antropolojinin önderi sayabiliriz.

de ile onun duyu âlemindeki görünüşü arasında bulunan ortalama b i r l a h z a dır. Sanatın objesi işte bu Idea'lar, bu ezeli şekillerdir. İnsan Ideaların temasına yükseldiği zaman sebep (*raison*) prensibinin üstüne çıkar. Mekân, zaman ve sebeplik (*causalité*) silinir. Fertliğinin hudutlarından kurtulur. Bu ulvî sezgi ile iradenin köleliğinden de kurtulur. (1) Artık her türlü faydacı, gayeci çalışmadan kurtulduğu için o da kâinat gibi sonsuz olmuş, büyük bir huzur ve sükûna kavuşmuştur. Sanatta deha Ideaların temasına ait büyük bir isdidattır. Deha şahsiyetin bütün sosyal münasebetleri tam unutmamasını ister. Kendi benliğinden vaz geçen süjenin a ş k ı n o b j e sezgisinde kaybolmasını ister. Deha hayalgücü değildir. Vakıa hayalgücünün de sanatta rolü vardır. Ufukları açar ve zihni hemen etrafındaki mahdud eşya üstüne yükseltir. Fakat hayalgücünden daha mühim olan Ideaların temasıdır. Başka deyişle söyleyelim: Bilginin irade karşısında hürriyetidir. Herkes için bilgi, insanın yolunu aydınlatan bir fenerdir. Dahî için âlemi meydana çıkaran güneştir. Fakat bu üstünlük dahinin omuzlarına çöker. Herkes gündelik hayatın zevkini çıkardığı halde, dahî sürekli ve sonsuz bir huzursuzluk içinde kıvrılır (2). Bu mânâda deha ile delilik birbirine yaklaşılır.

Schopenhauer sanat eserleri arasında en büyük yeri musikiye veriyor. Öteki sanatlar Ideaların yalnızca temasından doğdukları halde, musiki bizzat Idealar gibi iradenin ifadesidir. Bunun için onun tesiri başka sanatlardan daha derindir. Plastik dediğimiz öteki sanatlar varlığın yalnız gölgesini ifade ederler. Musiki ise asıl varlığa dokunur. Schopenhauer musikinin değerini son dereceye çıkarır. O lisansız ve hükümsüz olarak bize iradenin bütün dramını, hamlelerini, mücadelelerini, ızdırabını anlatmakta, hiç bir dilin ifade edemeyeceği bir derinlikle bize âlemin derin mahiyetini açıklamaktadır. Bundan dolayı hakiki universal dil yalnız musikinin dilidir. O bizi irade metafiziğinin rüyası içinde gündelik hayatın acılardan uzaklaştırır (3).

Schopenhauer estetiği Wagner'i yetiştirmiş veya onunla birleşerek olgunluğunu bulmuştur denebilir. Wagner'in muzikal dramı hem Niebelungen

- (1) Schopenhauer bu noktada kendi prensiplerine sadık değildir. İrade, zekâsız, kör, gaye ve hedeften mahrûm mutlak ve hür bir kudret gibi anlaşıldığına göre ferdliğin zaruretlerinden, sebeplikten, mekân ve zaman şartlarından kurtulan insanın "iradenin köleliğinden" değil, ancak "zekânın köleliğinden" kurtulması lâzım gelirdi. Biraz ileride "gayeci" çalışmadan kurtulduğunu söylemesi de bunu te'yid ediyor. Filozofu bu çelişmeye götüren hayat arzusu ve iradenin boudhizm'de olduğu gibi ızdırab kaynağı olması ve ondan kurtulma iştiağıdır.
- (2) Schopenhauer'da dahinin kazandığı huzur ve huzursuzluk fikirleri arasında gelişme olduğu farkediliyor.
- (3) Le Monde comme Volonté et comme Representation.

efsanesinden alınmış olan dramlarının mevzuunda hem müzik terkiplerinde bu felsefeden, onun Uzak-Doğudaki kaynağı olan Bouddhisme'den mülhemdir. Wagner de Tannhäuser'de, Löhengrin'de ve Parsifal'de daima vaz geçmeyi, hayat arzusunu öldürmeyi ifade ediyordu. Nitekim Nietzsche ilk önce bu filozof ve bu büyük müzisyenin cazibesine kapıldı. İlk eserini de Schopenhauer için yazdı. Le cas Wagner'de müzisyeni göklere çıkardığı halde sonradan filozofdan da ondan da uzaklaştı; *Nietzsche Contre Wagner*'i yazdı. Schopenhauer irade felsefesini kötümser bir neticeye doğru götürmüş, sonunda iradenin ve hayatın inkârına varmış olduğu halde Nietzsche aynı felsefeyi hayat arzusunun bütün kuvvetle kabul edilmesi şekline koymuştur. Onun hareket noktası Schopenhauer'dan daha bariz bir estetik endişesi idi. Hatta ilk eseri için ("Trajedinin doğuşu") doğrudan doğruya sanat felsefesi vasıtası ile felsefeye giriş denebilir (1). Onun *apollinien* ve *dionysien* iki insan tipi, sanatın iki şekli, yani plastik sanatlar ile musiki ve trajidiyi temsil ediyordu. O da üstadı gibi ikinciye ehemmiyet veriyor ve bütün derinliği orada görüyordu. Sokrates'den başlayarak (önce gördüğümüz gibi) aklın meydana çıkışı hayat hamlesini ve içgüdünün kuvvetini kırmış ve bu günkü medeniyet de o hastalığı devam ettirmiştir. Fakat Nietzsche'ye göre modern sanat onu yeniden canlandırmaktadır.

Nietzsche garip bir iyimserlikle yirmi yüzyıllık medeniyet tarihi hakkındaki menfi hükmünü antik Yunan medeniyetinin Sokrates'den önceki devrine yeniden dönüşüne bağlamaktadır. Bu onun beklediği yeni bir *Renaissance* olmak gerekir. Nietzsche Batı medeniyetindeki bu yeni hamleyi üstün insanların başaracağı bir nevi sanat hamlesinde görüyor. Çünkü bilgi ona göre pragmatik bir âletten ibarettir. Ahlâk sürülerin boyun eğdiği "kaideler levhası" dır. Dine zaten en şiddetli hücumu yapmıştır. Böyle bir düşüncenin olsa olsa asıl hamleyi sanatta aramaya onu sevk etmesi lâzım değildir? Bunu sarıh olarak söylememekle beraber, Nietzsche de bütün *aphorismatique* ve edebî tarzı ile kendi anladığı mânâdaki "yeni dünya"nın en mühim kapısının sanatkârca yaratış kapısı olması gerektiriyor.

Bununla beraber Nietzsche'den beri (hatta bizzat onda) âlem görüşü bütünlüğünü, objektifliğini kaybetmiş, müfrit bir fertçiliğe kadar giden *solipcism*'e ve *illusionism*'e yol açmış bulunuyordu. Aynı sıralarda Avrupa'da hüküm süren şüphecilik, hadisecilik (*phénoménalisme*), positivism, subjektivizm, solipcism, illusionism, pragmatism, fictionism ve daha bir çok şekillerde görülen bu müfrit fertçi anarşim, metafizik düzenin, ideal

(1) Nietzsche. La Naissance de la Tragédie.

bilgi düzeninin, hatta içtimai düzenin bu türlü inkârları sanat sahasında da impressionism, yeni impressionism, pointillism, expressionism, illusionism, nihayet surrealism şekillerinde birbirini kovalayan ve kovalamakta olan cereyanları doğurmuştur veya hiç değilse onlarla birlikte gelişmiştir. Felsefedeki bu çözülüş ile sanattaki çözülüş arasında sıkı münasebet olduğunu daha yakından görmek için biraz bu konuya dokunalım (1)

André Breton "*Sürrealism Beyannamesi*" nde şöyle diyor: (2) "Eski şairler zaman zaman ilham alıyorlardı. Bu günün şairi devamlı ilham içindedir, ve yalnız ilhamın objesi değil aynı zamanda süjesidir. Yani ilham alan değil ilham verendir, o bir nevi sihirbazdır. Hayat ve insanın yaşayışını değiştirir, aksiyonu rüya ile, iç âlemi dış âlemlle birleştirir. Fakat onun yaptığı bir mucize değildir. Şiir bir kişi tarafından değil herkes tarafından yapılmalıdır."

Rüyanın hakimiyeti ve iç âleme dönüş resimde kübism'den müstakil olarak gelişti. Bunu en iyi temsil eden Salvator Dali Baudeleré'in "Sun'î Cennetler" de (3) tasvir ettiği acaip varlıklardan ibaret uyanık rüya (*rêve éveillé*) âlemini tablolarına soktu. Bir yandan *cubisme* bir yandan *surréalisme*'in cereyanının gelenegi yikan hamleleri her tarafa türlü şekillerde yayıldı (4). Aynı temayül edebiyatta da görülüyor. Walpole'un fantastik hikâyeleri Marquis de Sade'in romanları, hatta Goethe'nin ikinci Faust'ının sonlarındaki fantastik kısımlar, Edgar Poe'nin "korkunç hikâyeler"i buraya girebilir. Şiirde bu çıkışı Rimbaud açtı. Yarı şiir yarı dramatik sanatta Maurice Materlinck geliştirdi. Bütün bunlar "Fantastik" i, rüya" yı, "olağanüstü" ve "harika" yı gerçek, düzen, ahenkli ve universal yerine koyan anarşik yeni sanat hamleleridir. Yeni sanat görüşü bir yandan da Freud'un ş u u r - d ı ş ı na, rüyaya ait tahlilleri ile beslenmektedir. Hatta bu rüya tefsirlerini kendileri için zengin malzeme sayanlar oldu. Salvator Dali'nin tabloları ve şiirleri Freud'un tezinin adeta sanat bakımından tatbikat sahasıdır denebilir. Bu dağılmanın, bu anarşik inkâr çözülmesinin nereye kadar gideceği konusunda düşünmek için sanatın umumî seyri üzerinde tekrar duralım.

##### 5. SANATIN MAHİYETİ VE SANATLARIN SINIFLANMASI

Daha bu fasla başlarken her sanat yaradışında daima obje-süje münasebetinin bulunduğu ve bu münasebetin mantık-dışı (*alogique*) olduğu

(1) H. Z. Ülken, *İdealizm'in Çıkmazları* (İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1956, sayı 1-4).

(2) André Breton, *Manifeste de Surréalisme*.

(3) Baudelaire, *Paradis Artificiels*.

(4) H. Z. Ülken, *Surrealizm* (İstanbul Dergisi 1947, Yıl IV. yeni seri C. 2, N. 7)



nu görmüştük. Burada obje sanat eserinin maddesi, duyu verileri (tabiat ve insan) dır. Süje sanat eserini yaratan ve zihinden ibaret olmayan ruhi faaliyet, hayalgücü ve sezgisiyle bütün şuur süresidir. Her sanat yaradışı bu ikisi arasında tam kaynaşmadan doğar. Fakat ne objenin süjeyi kendine irca etmesi ne de süjenin objeyi kendinde belirtmesi ile sanat meydana gelebilir. Birinci halde ortada basit bir kopyacılık, taklit, ikinci halde de sanat yaradışı yerine hayal fantezileri kalır. Varlığın bütün derecelerinde ve bütün değerlerde olduğu gibi sanatta da mahiyet problemi bizi obje - süje arasında d y a d i q u e bir münasebet olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi bu münasebet akıl - dışı (*irrationnel*) dır. Akli şemalara irca edilemez. Bu tarzda her teşebbüs bir var oluş tarzını ortadan kaldırmaya sebep olur. Ancak her d y a d e , bir akt olması bakımından devamlı bir gerçekleşme hareketi içindedir. O bir cephesi ile gerçekleştiği zaman öteki cephesi karanlıkta kalacak, yani onu *virtualiser* edecek, öteki cephesi gerçekleştiği zaman ise bu cephesi karanlıkta kalacak, yani bunu *virtualiser* edecektir. Şu halde sanat *dyade*'ını nazariyeler olarak ifade etmek ancak cephelerinden her birine ayrı ayrı görüş noktasından bakmakla mümkün olacaktır. Bizzat sanat eserinin meydana çıkması bu *alogique* fiilin eseri olduğu için, onun bir nazari açıklamaya ihtiyacı yoktur.

Bu mânâda sanat yaratışının aktı, obje olarak t a k l i t , süje olarak i f a d e dir. Burada şimdiye kadar görüşümüz sanat nazarilerinden ikisi üzerinde duruyoruz: Aristo ve Hegel. İki cepheden yalnız birine ait olmak üzere sanat hakkında onlar kadar karakteristik ve derin başka bir görüş yoktur. Öteki görüşler ya *eclectisme*'e gitmekte, yani türlü görüş ve nazariyeleri aynı konuda birleştirmeye çalışmaktadırlar ki, bu *dyade*'in mahiyetine aykırıdır. Yahut yine *dyade*'in mahiyetine aykırı olarak sanat yaratışındaki zıt ve tamamlayıcı vasfı görmemekde, onu basite indirmektedirler. Şüphesiz Kant'ın tahlilleri derindir. Bilhassa sanat problemini bilgi ve ahlâk problemlerinden ilk defa ayırması, gayeliliğin mühim rolünü göstermesi büyük bir hamledir. Fakat onda da henüz *rationalism*'in varlık dereceleri ve değerler üzerindeki hakimiyeti devam etmektedir. Ayrıca hoş, güzel ve yüce arasındaki ince ayırmalar, sanatın umumî karakterini belirtmeye engel olmaktadır. Schopenhauer da Aristo gibi sanatı bir nevi şifa, bir *évasion* sayması bakımından onun mahiyetinden uzaklaşmış, onu fonksiyonlarından birisi ile tarife kalkmış olmuyor mu? Bize öyle geliyor ki her üstün değerden bahsederken aynı şey söylenebilir. İnsanı feragata, bütün içinde erimeye, univereleliğe götüren hangi değer teselli edici ve şifa verici değildir? Bundan dolayı antik ve modern

iki filozofun sanatta şifa aramalarını “özel bir görüş” sayarak daha ziyade bu mühim değerin mahiyeti hakkındaki açıklamalar üzerinde duruyoruz. Bu açıklamalara göre biz Aristo ile Hegel'i iki kutup olarak alıyoruz. Çünkü birincisinde realizm ikincisinde idealizm (sanat bakımından) tam formunu bulmuştur (1). Aristo'ya göre sanat tabiatın, insanların ve hareketlerin taklid edilmesidir. (Bu taklid üstün bir düzenin, gerçek olan *archétype*'lerin “taklid” i de olabilir.) Hegel'e göre ise sanat tam tersine süjenin (veya süjeye ait bir fikrin) duyu verileri nevinden bir hayal veya şeyin sembolüyle ifa de edilmesidir. Fakat, işin aslında, birbirine zıt olan bu iki nazariye sanatın *dyadique* karakterine göre bu aktın iki cephesinden birini görmektedir. Onların kusuru yalnız bir cepheyi görmeleri, fakat onu iyi görmeleri, meziyetleri de bu görüşle sanat aktının bütünü hakkındaki görüşü bozmamalarıdır. Sanat yaradışı aktına bir *dyade* olarak baktıkça bu nazariyeler mânâ kazanır, aralarındaki çelişme kaybolur. Ve daima bu zıt ve tamamlayıcı akt'da objeyi gerçekleştirdiğimiz zaman süje karanlıkta kaldığı için sanat eseri bize gerek yukarı gerek aşağı âlemdede (Aristo veya Platon görüşüne göre) t a k l i d olarak görünür; süjeyi gerçekleştirdiğimiz zaman obje karanlıkta kalır ve sanat eseri sembol halindeki i f a d e olarak görünür. Şimdi bu esasa göre sanat çeşitlerini gözden geçirelim: onları, çoğu kere yapıldığı gibi plastik sanatlar ve iç sanatları diye ayırmıyacağız. Çünkü iç sanatları denenlerden bazılarına (dram, Epope, veya roman gibi) tam iç sanatı demek güçtür. Buna karşı plastik sanatlardan bazıları (portre, bir kısım heykeller) daha çok iç sanatıdır. Yahut Nietzsche'denberi yapıldığı gibi onları sükun sanatları (*apollinien*) ve coşkunluk sanatları (*dionysiaque*) diye de ayırmıyacağız. Çünkü bu da görünüşte plastik sanatları birinci guruba koymaya götürür. Fakat hakikatte coşkunluk unsuru her ikisine nisbetsiz bir şekilde dağılmıştır. Laocoon heykelini veya Rodin'de “Cehennemin Kapısı” nı ikinciye, buna karşı meselâ Offenbach'ı birinciye koymak lâzım gelir. Bu sınıflamalar yerine biz sanatları m e k â n ve z a m a n sanatları diye ayırmayı teklif edeceğiz (2). Böyle bir ayırmada esas şudur: Sanatta yaradış veya icra fiili belirli bir zamanda cereyan eder. Nitekim sanat eseri (bir tablo, bir dram, veya bir bina) belirli bir yer yani mekân kaplar. Demek ki her sanat yaradışının bir zaman ve mekân kadro-

(1) Sanat eserinde konunun gerçekliği veya hayali oluşuna göre ayrılan idéalist ve realist sanat cereyanları ile bunların alâkası yoktur. Buradaki *idéalisme* ve *réalisme* tamamen felsefi mânâlarında anlaşılmaktadır.

(2) Bu konu için Bk. Ülken, *Sanatın İctimai Fonksiyonu* (İslâm Sanatı Yılığ, I, 1957, İlâhiyat Fakültesi İslâm - Türk Sanatları Enstitüsü). Daha etraflı olarak bu konuyu “Değer Nazariyesi” adlı derslerimizde ele aldık (1946-48). Bu dersler henüz neşredilmemiştir.

su vardır. Ancak bu kadro onların bünyelerine göre ayrı ayrı roller oynar. Bazılarında eserin yaratılması veya hazırlanması fiili (yani zaman) sanat eserinden önceye aittir. Her şey tamamlandıktan sonra eser bir çerçeve, bir sahne, yani mekân içinde karşımıza çıkar. Bazılarında ise eserin meydana çıkması (daha doğrusu icrası) için lâzım gelen *z a m a n* bizzat sanat eserinin kendisinden ibarettir. Yani biz eseri belirli mekân kadrosundan önce, belirli bir zaman süresi içinde tadabiliriz. Birincilerde elbette zamanın rolü vardır, fakat gizlendiği için görülmemektedir. Sanki eser Zeus'un beyninden birdenbire fıskırmış gibi meydana gelmektedir. İkincilerde de şüphesiz mekânın rolü vardır; fakat yalnızca şart vazifesini görür. Ehemmiyeti en aza inebilir. Asıl mühim olan eserin bir zaman süresi içinde icra edilmesidir. Burada sanatkâr ile beraber icrası da (virtuose, acteur, hatip, okuyucu) işe karışır.

Sanatları tamamen sınıflamadan önce, onların bir de taklid ve ifade arasındaki nisbetin hissesine göre yerlerini tayine çalışalım: Her sanat eserinde aynı zamanda hem taklid hem ifadenin rolü olduğunu söylemeye lüzum yok; Bununla beraber bu iki temelli faktör arasında nisbet daima aynı değildir. Tarihi şartlar ve bilhassa sanat yaratışında akt'ın bir veya öteki kutup yönünde gerçekleşmesi zarureti bu sürekli ve birteviye büyüyen kavsin doğmasına sebep olur. Sanat bir kutupdan ötekine geçmekle beraber bu hareket *fatal* bir devir ve tekrar değil, ilerliyiçi bir genişleme halini alır. Öyle ise bilinmeyen yeni şartlarla sarsılışlar ve sapışlar müstesna olmak üzere, sanatın gelişme seyri bu helezonlu kavis üzerinde ibrenin taklid ile ifade arasında oynamasına sebep olur. Tekâmülü bu an için bir yana bırakalım ve yalnız bu münasebetin mahiyeti üzerinde duralım. Bu konuda umumî olarak üç imkân görülebilir: 1) taklid > ifade, 2) taklit = ifade, 3) taklid < ifade. Bütün ara şekilleri, limit'deki halleri, sapışları bir yana bırakarak, bu üç şekil üzerinde sanatı şu tarzda sıralamalıyız.

	Taklid > İfade	T. = İ.	T. < İ.
Mekân	Heykelcilik	Resim	Mimarlık
zaman	Nesir	Şiir	Musikî

Mekân sanatlarından heykelcilikte taklid ifadeden büyüktür. Çünkü heykel her şeyden önce üç buutlu modelin kopyasıdır. Mimarlıkta ise, tersine, ifade taklidden büyüktür. Çünkü geometrik şekiller tabiat taklidine

pek az baş vurarak bir çok ruhi halleri (azamet, kudret, sükûn, derinlik v.s.) ifade ederler. Resim, ikisi arasında, taklitle ifadeye aynı derecede değer verir. Model üzerinde yapılır, fakat aynı nisbette iç âlemi ifade eder. Yalnızca üç buudun iki buut içinde i f a d e edilmesi zarureti bile onda bu fonksiyonu canlandırır. Zaman sanatlarından nesir de heykelde olduğu gibi taklid ifadeden geniştir. Nesrin bütün nevileri (dramatik sanat, roman, hatıra, tarih) objeye, bilgi münasebetine bağlıdır. Bununla beraber sanat nevi olarak ifadenin büyük rolü vardır. Müzik (musîkî) de mimarlıkta olduğu gibi, tersine, ifade taklidden büyüktür. Çünkü müzik tabiat seslerinde karşılığı olmayan abstre ses tonlarının terkiibinden sembolik olarak bütün iç dünyasını ifade etmektedir. Şiir iki kutup ortasında taklitle ifadeye aynı derecede dayanır. Baudelaire'in şiiri "bir kanadı his, öteki kanadı fikir olan kartal" a benzetmesi bu anlamda doğrudur. Şiir bilginin, gündelik hayatın malı olan kelimelerden yapılır. Fakat onlar deruni bir ritm içinde (ki bu ritm "kollektif şuur altı" nda yaşamaktadır) i f a d e edilirler.

Eğer sanatta yaradış "akt"ı her zaman aynı kalan bir düzende cereyan etseydi sanat nevilerinin fonksiyonları da hiç değişmezdi. Fakat, yaradış aktının zıd ve tamamlayıcı iki kutbundan ya biri veya öteki istikametinde gerçekleştiğini düşünecek olursak bu şemanın devamlı bir hareket halinde olduğu anlaşılır. Bu hareket bir günün, bir ömrün hareketi değil (içtimai şartlarla hazırlanan) bir çağın, bir devrin hareketidir. İnsan aynı gün içinde dahi dışa veya içe katlanabilir. Dikkatini obje üzerinde teksif eder, taklidden ibaret kalır; veya içe katlanır, sırf ifade olabilir. Fakat bu kısa devreli hareketler hemen aksi hareket tarafından tamamlanacağı için onlar bir devir ve bir tip meydana getiremez. Her hareket kendi zıttı ile düzeltilir. Ancak esaslı içtimai değişmeler, "varlık şartları"nı değiştirmeli onlar içinde objeye veya süjeye çevrilen hareketin özel bir mânâsı ve değeri olmalıdır ki bu çevrilış (*conversion*) devamlı bir şekil alsın ve bir çağın karakterini meydana getirsin. İşte sanatta tekâmül dediğimiz hadise budur. Bu hadise gittikçe genişleyen helezonî (*spiral*) bir ritm halinde cereyan eder.

Meselâ, mekân sanatları tarihten önce realist bir devreden sonra tarihin eşiğinde (*Protohistoire*) stilleştirilmiş ve mücerret bir devreye girmişler, ondan sonra Mısır'ın sonu ve Yunan'la beraber tekrar kuvvetli bir realisme dönmüşlerdir. Bu realism heykelde, freskte çok açık görüldüğü gibi, mekân sanatlarının en ifadelisi olan mimarlıkta dahi sütun başlıkları, alınlık ve bina çevresindeki hikâyeli kompozisyonların zenginliğinde kendini göstermektedir. Hristiyan ve daha sonra İslâm sanatlarında

realismden (taklid) kaçış, put kırıcılık (*iconoclastie*), mücerrede ve tam ifadeye sığınma şeklini almıştır. Bununla beraber yine İslâm ve Hıristiyan sanatları içinde bu hareketin tepkisi, tabiat sevgisi halinde meydana çıkmada gecikmemiştir. Sonraki Roma kiliselerinde başlayan *historié* sütun başlıkları Saint Bernard'ın şiddetli hücumlarına uğramıştı. Bu mitolojik resimler mü'minin dikkatini Allah'tan başka konulara çevirmesine sebep oluyor diye onları kaldırmaya kalkmış, fakat tam tersine, gittikçe tabiat alâkası zenginleşmiş, Gotik'te bina, heykel, kabartma ve resim birleşmiş, sanki tabiat ve taklid her yandan binayı istilâ etmişti. Bu helezomî gelişme ritmini *Renaissance*'tan bu güne kadar getirmek kabildir. Heykelde daima modelin hakimiyeti üstün, mimarlıkta daima âbste şekillerin ifadesi hâkim resimde daima iki buudu üç buud gibi göstermek için taklitle ifade atbaşı gitmekte ise de, devrin karakterine ve iki kutuptan birinin üstün rolüne göre bu sanatlarda da değişmeler olmaktadır. Bunlardan en barizi *baroque*'ta mimarlığın ve zamanımızda resmin (ve heykelin) uğradığı değişikliklerdir. Geometrik şekillere ifade veren mimarlık, ancak tamamlayıcı unsur olan tabiat taklidlerinden faydalanır: kabartmalar, süsler, divar resimleri gibi. Fakat *Renaissance*'ta mimarlık asıl karakteri olan "hacim vasıtasıyla ifade"yi kaybetmeye başladı. Mimar binayı bir satır üzerindeki tablo gibi ele aldı. Resmin mimarlığa tahakkümünden ibaret olan bu sapış *baroque*'ta son haddine vardı. Binanın cephesi yalnız motif ve süs halinde değil tamamen heykellerle, heykel başları, çiçek ve meyve kabartmalarıyla dolduruldu. Burada artık taklid nisbetsizce ifadeyi ezmiş ve mimarlık fonksiyonunu kaybetmiş görünüyor. *Renaissance*'taki umumî "tabiat ağılgından", natüralizm alâkasının kuvvetinden dolayı resimde başlayan bu yeni cereyanın öteki mekân sanatlarına da yayılmasına, bir müddet için onlardan en çok "ifadeci" olanını istilâ etmesine şaşmamalıdır. Nitekim bu cereyanın hızı geçtiği zaman *baroque* tenkide uğradı, kusurları anlaşıldı, yavaş yavaş bırakıldı ve mimarlık yine bağımsızlığını kazandı. Bu gün de aynı hali resimde (ve heykelde) görüyoruz. Zaman sanatları için de bütün bu karşılaştırmaları ve tarihî bakışı yapmamıza lüzum yok. Yalnızca orada mekân sanatlarındaki gelişme ritminin bulunduğunu göstermek için bir misal vermek yeter. Zaman sanatlarının bize kalan pek eski vesikaları (notalar, yazılı kitaplar) mevcut olamayacağı için bir kısmını ancak antik Yunan'a yakın bir zamandanberi, bir kısmını da bir kaç yüzyıldanberi biliyoruz. Esasında ifade sanatı olan müzik, klasik, hatta romantik devirde bu istikamette geliştikten sonra bir nevi *baroque* tesiriyle tabiata ve taklide doğru kaymaya başlamıştı. Berlioz'un *Symphonie pathétique*'i, Borodine'in, Rimski Korsakof'un bazı eserleri bu sa-



pış sırasında meydana gelmiş olduğu için onlarda musiki öz karakterini kaybetmiştir. Tabiat seslerinin basit taklidi seviyesine düşmek müzik için bir alçalıştır. Bununla beraber hemen sonraki devirde yeni müzik (başka ilhamlardan gelmekle beraber) tekrar i f a d e vasfını almaya başladı. Nesre gelince orada obje ve taklid daima birinci planda geldiği halde *surréalisme*'denberi yolunu değiştirdi. Gerçekten kaçmak, rüyaya ve sembole sığınmak yüzünden nesir karakteri bozuldu. Aragon'un umumiyetle *surréaliste* yazarların nesri halen bu mahiyettedir. Müzik, sonradan tekrar kendi mahiyetine uygun bir gelişme yoluna girmiş olduğu gibi nesir ve şiir de her halde bu sapmanın sarsıntılarını geçirdikten sonra spiral kavsın daha geniş bir devresinde kendi yollarını bulacaklardır (1).

---

(1) Sanata dair düşüncelerimizi daha etraflı olarak "Değerler nazariyesi" adlı derslerimizde vermiştik. (1946-49). Ayrıca bu konuda neşrettiğimiz yazıların mecmuunu na "Sanata dair Düşünceler" adı altında çıkarmak üzereyiz.

# IX

## MANEVİ DEĞERLER

### II

## AHLÂK

### 1. AHLÂK PROBLEMİ EMİRİK OLARAK KONABİLİR Mİ?

Ahlâkın insan - arası münasebetlere ait aşkın (*transcendant*) bir varlık ve bir değer sahası olduğunu yukarıda söylemiştik. Hareketlerimiz, düşüncelerimiz, sözlerimiz ve yazılarımız kişiler-arası münasebetler sahasına ait olmaları bakımından mutlaka ahlâkî varlık sahası tarafından kuşatılırlar. Onların böyle bir "Kuşatıcı" (*englobant*) ile ilgisiz miş gibi de ele alınmaları mümkündür. Meselâ ekonomik veya siyasî neticeleri olan her hangi bir hareket, fikrî gaye ile yazılmış her hangi bir yazı veya söylenmiş bir söz sanki ahlâkî varlık sahasıyla kuşatılmamış gibi ele alındıkları zaman, kendi başlarına iktisadın, siyaset ilminin veya başka bir ilmin konusu olurlar. Fakat bu tarzda ilgisiz miş gibi ele alınan bütün hadiseler, mücerrettirler, gerçeklikten mahrumdurlar, ve onların gerçek olarak kavranabilmeleri (anlaşılabilmeleri) ancak kendi "Kuşatıcı"ları ile, aşkın varlık olan ahlâk sahasıyla birlikte göz önüne alınmaları sayesinde mümkün olur.

Eğer insan kendi kendine kaideler koyan, kendini bu kaidelere uymağa mecbur eden, arzularını durduran, hapseden, frenliyen, onların istikametini değiştiren bir varlık, hasılı, manevî bir varlık olmasaydı onun teknik, iktisadî, siyasî bütün fiil ve hareketlerini ayrı ayrı ele alabilirdik. Yalnız zümrelenmelerle, yaklaşma ve uzaklaşmalarla bunları açıklayabilirdik. Bu tarzda zümrelenmeler (veya topluluklar) insanlarda olduğu kadar hayvanlarda da vardır. Onların zümre hayatları da iç güdülerinden düzenlenmek üzere sabit şekiller almaktadır. Hayvan zümrelerinin asla değişmediği, insan zümrelerinin süratli değişmeler geçirdiği şeklinde ileri sürülen fark ta pek kesin görünmemektedir. Çünkü

hayvan zümrelerinde de mahdut nisbette zekâ fiillerinin rolü olduğu, çevre şartlarına göre onların da pek mahdut şekillerde değiştikleri görülmektedir.

Durkheim'ın gösterdiği gibi insan cemiyetleriyle hayvan cemiyetlerinin en mühim farkı, birincilerde yaptırıcı kuvvetin ferdlerin şuurunda meydana çıkan bir ma'nevî baskı veya kendi kendini mecbur etme kuvveti olduğunu söylemekle acaba mesele halledilebilir mi? Yani, insanın en mühim karakterlerinden biri olan bu "Kendi kendini mecbur etme"yi içtimai baskının hususileşmiş, sübjektifleşmiş bir şekli olarak anlamak kabîl midir? Eğer böyle ise bütün ahlâk problemi cemiyet problemine (fakat yalnızca insan cemiyetleri problemine) irca edilebilecek demektir. Burası şüphelidir. Çünkü biz hayvandan farklı olarak kendi kendine dizgin vurabilen varlıklar olduğumuz için mi insan cemiyetlerinin hayatı (bütün kültürü ile beraber) hayvan zümrelerinden ayrılıyor? Yoksa, tersine, insan cemiyetleri "kollektif şuur" halinde bir baskı karakterine sahip olduğu için mi, bu karakterleri ferdlerin şuuruna işleyerek, alışkanlığa yerleşerek ferdi yükümlülük hâlini alıyor? Durkheim sosyolojisi kolaylıkla ikincisi lehine cevap verebilir. Ve bunu içtimai olguların hem organlaşmış (müesseseseleşmiş) hem yaygın (içtimai cereyanlar halinde) her iki şeklinde de ferdi şuurlardan "müstakil" olarak mevcut olduğunu söyliyerek isbat etmek ister. Eğer Durkheim sosyolojisinin görüşü doğru ise ahlâkî yükümlülük ve sorumluluğun, vazifenin şahsî hiç bir prensipe bağlanmaması, şahsın prensip bakımından muhtarlığı olmaması lâzımgelir. Eğer ahlâk felsefesinin görüşü doğru ise manevî değerlerin merkezi olan insanî şahsın muhtarlığı dolayısıyla yükümlü ve sorumlu olmasının içtimai yükümlülüğü, sorumluluğu, içtimai kaidelik ve düzeni de meydana getirmesi gerekir. Buradan anlaşılır ki Durkheim sosyolojisi prensipine göre şahsın ahlâkî muhtarlığı keyfiyeti ne prensip bakımından ne de devamlı olarak açıklanamıyacak, ancak cemiyetin belirli hal ve şartlarına göre meydana çıkan ve kaybolan arızî bir hal olacaktır (1). Halbuki insan felsefesinin prensipine göre cemiyetin her zaman ve her yerde neden dolayı kaideler koyduğu, bir emirler veya yasaklar sistemi olduğu, niçin insanların hareketleri ve düşüncelerini bu sisteme tâbi kıldığı anlaşılabilir. Demek ki ahlâk problemine sosyolojik bir tarzda girmek doğru değildir. Onu her şeyden önce insan felsefesinin bir cephesi, bir ahlâk felsefesi olarak ele almalı; ondan sonra insan cemiyetlerini hayvan cemiyetlerinden ayıran esaslî karakterleri nasıl meydana çıktığını bu suretle açıklamalıdır.

Ayrıca şunu da işaret edelim: Ferdi şuurlar dışında (onlardan ön-

(1) Draghicesco. Piéron, Ch. Blondel, bizzat Durkheim "Ahlâk Terbiyesi" adlı kitabında şahsî muhtarlığı bu suretle izah ediyorlar.

ce ve onların üstünde) mevcut olduğu kabul edilen "içtimai baskı" bir postülat olarak kalmaktadır. Olgularda biz yalnız ferdi suçurların içinde veya ferdi suçurlar arasında baskı, kontrol, karşılıklı kontrol, kendini kontrol, v.s. hadiselerini görüyoruz. Her nerede fertler - arası münasebetler varsa orada karşılıklı kontrol ve onun türlü variant'ları meydana çıkar demek "içtimai baskı" ferdi suçurların üstünde ayrı bir gerçek sahasıdır demek değildir. Burada Durkheim sosyolojisi derhal içtimai baskı olgularının ferdi veya ferdler - arası psikolojiye irca edilemeyeceği noktasında ısrar edecektir, ve bunda da hakkı vardır. Vakıa ferdi suçur hadiselerinin ne toplamı, ne birbirine tesiri ile mahiyetçe onlara zıt olan yeni bir olgu sahası meydana çıkamaz. Halbuki fiilen ahlâk sahasında bu olguların karşısında bulunuyoruz. O halde onu bu sosyoloji mensuplarının haklı olarak dedikleri gibi psikolojik olgulara icra etmeye, onun kanunlarıyla açıklamaya çalışmamalıdır: ne Tarde, ne Mc Dougall, ne Wundt'un teşebbüsleri, hatta ne de alman c e m a a t r u h u (*volksgeist*) nazariyecileri mahiyetçe farklı olan bu olguları psikolojik hadiseler vasıtasıyla izah edememişlerdir. Bütün cemiyetlerde korku yaygın bir hadisedir; fakat harpteki panik, eşkiya tehdidi, hastalık salgını, v.s. gibi içtimaileşmiş (ve sosyal psikolojinin tetkik konusuna giren) bütün şekillerine rağmen korku, hatta sapkın veya yükselmiş manzaralarıyla beraber manevî hayatın direklerinden olan mukavemet etme ve kendine hükmetmeyi açıklayamaz. Her korkuda elemanter bir derecede görülen k e t v u r m a (*inhibition*) ile ahlâkî fiilin temeli olan kendine emretmenin yalnız görünüş şekli ve cereyan sahası (yani suçur) aynıdır. Fakat iki hadise tamamen farklı mahiyettedir: ikincisinin ayrılmaz şartı o b j e k t i f l i k ve üniversalite olduğu halde, birincisinin ayrılmaz şartı s ü b j e k t i f l i k ve ferdidir.

Hasılı ahlâk sahasını ne Durkheim sosyolojisinin gösterdiği ve "içtimai baskı" dediği hipotez vasıtasıyla açıklamaya imkân vardır; ne de umumiyetle psikolojinin (bilhassa davranış psikolojisi, refloxologie ve Psychanalyse'in) gösterdiği tarzda şartlı refleksi de "baskı vurma" (*répression*) mekanizmalarından birine indirmeye imkân vardır. Birinci teşebbüs bizzat psikologların da hücumuna uğramak üzere boşlukta bir hipoteze dayanmakta idi: Kolektif suçur mu? Ferdi suçurların dışında, nerede? İçtimai baskı mı, nerede? denilmekte idi. Fakat bizzat bu psikoloğa aynı şey sorulabilir: insandaki objektiflik ve üniversalite eğer onun maneviliğinden, kendini aşan bir varlık sahasıyla münasetinden ileri gelmiyorsa neden ileri geliyor? Bu objektiflik ve üniversalite ferdi suçurun neresinde ve nasıl gerçekleşiyor? Darwin'den beri türlü yollardan bütün natü-

ralistlerin bu açıklama yolunda birbirleriyle nasıl boşuna yarığa girdiklerini daha önceki bir fasılda görmüştük. Burada tekrar etmiyeceğiz. Kısaca söyleyelim ki şimdiye kadar natüralizmin hiçbir teşebbüsü şartlı refleksten veya duyulardan, farenin labirent içinde yolunu bulma tecrübesinden yukarı çıkamamıştır. Kellog'ların gösterdikleri gibi beraberce büyü-tülen insan ve maymun yavruları bir kaç aylığa kadar aşağı yukarı aynı gelişme safhalarından geçtikleri halde, insan yavrusu (içtimai tesirlerden mümkün olduğu kadar tecrid edilmiş olmasına rağmen) ötekini nisbetsizce aşmaktadır. Çünkü insan mahiyetçe öteki varlıklardan ayrı bir varlıktır. İnsan, kişiler - arası ahlâkî bir varlık sahası ile kuşatılmasından dolayı hayvandan farklı (yani kültür yaratan) bir cemiyet hayatına sahip olmaktadır.

## 2. AHLAKÎ VARLIK SAHASI

Kişiler - arası ahlâkî saha bir değer sahası olmadan önce bir varlık sahasıdır. Buna hususî adıyla a h l â k î m â n â sahası da diyebiliriz. İnsanla insanın münasebeti ancak böyle bir sfer içinde bir düzen meydana getirebilir: komşuluklar, akrabalıklar, işler ve faaliyetler, derin alâkalar, teessürî nüfuzlar (*affinités*) şekillerinde görünen bütün içtimai münasebetler böyle bir sfer'de gerçekleşmektedir. İnsan, mânevî (*sprituel*) bir varlık olduğu için kendisini asla tek başına göz önüne alamaz: Görmek ve Dinlemek ona etrafında insanlardan ibaret bir "dünya" açar. Geist olmak bakımından insan için, "başkası" yoktur, insanlar vardır, nitekim "kendisi" de yoktur, insanların bir parçası vardır. O, mânevî bir varlık olarak bütün insanlarla karşılıklı nüfuz halindedir. Acılarını duyar, neş'elerini paylaşır. Onlarla birlikte ağlar. İmdadlarına koşar. Almanca bir kelimenin tam kuvvetiyle onda b i r l i k t e d u y m a (*Mitleid*) hali vardır (1), ve onu insan yapan da bu haldir. Bu hal medenîliğe, tahsile, veya belirli bir kültür çevresine mahsus olan bir hâl değildir. O bütün insanlığa yaygın en umumî vasıftır, ve bizzat a h l â k î m â n â dediğimiz varlık ta orada görülür. Bu b i r l i k t e d u y m a başka hiç bir varlıkta mevcut değildir. Onun olabilmesi için kişiler - arası sahada duyu verilerini, hatta bilgiyi aşan bir kuşatıcıya ihtiyaç vardır. 1) Çünkü insan duyu verilerinden veya bilgiden ibaret olsaydı, çevresini yalnız şuur muhtevası olarak alacaktı. O zaman çevresindeki her hangi bir "şey" ile bir insan arasında fark olmayacaktı. Çünkü her ikisi de aynı duyu izlemelerinin terkiibinden meydana gelmiş olacaktı. Böyle bir durumda

(1) Buna karşı şafkat, merhamet kelimelerini kullanınca asıl mânadan uzaklaşıyoruz.



“başkası” ile insanın “kendisi” arasında bağlantı kurması ciddi bir güç, hatta belki imkânsız olacaktır. Bilgi yolundan ahlâk problemini halle edenler bunun için ya başkası ile “ben” arasında yalnız analoji’nin ve “tefsir”in kurabildiği iğreti bağlara dayanmışlar (Schopenhauer’da olduğu gibi) yahut “başka”sını tamamen inkâra vararak ahlâkî açıkça benciliğe (*égoïsme*) bağlamışlardır (faydacılık, solipcisme v.s. gibi). Demek ki bu yollardan ahlâk problemini halle imkân yoktur. 2) İkinci bir yol ahlâk problemini yalnızca bir değer problemi olarak koyma yoludur. Buna göre bilgide objenin üstünlüğü olduğu, duyu verileri ve şuur muhtevaları bilgiyi t a y i n ettiği halde değer sahasında süjenin üstünlüğü vardır. Süjedir ki objeyi değiştirir, ona şekil verir ve tayin eder. Sanatta olduğu gibi ahlâkta da ahlâkî süje (yani kişi = *personne*) ahlâkî objeyi yani hareketleri, fiilleri, kaideleri değerlendirir ve tayin eder. Ahlâkî süjenin muhtarlığı (*autonomie*) olmaksızın ahlâk fiillerinde neden dolayı yükümlülük, sorumluluk, baskı, kaide ve düzen olduğu anlaşılamaz. Bu yol yine Schopenhauer tarafından teklif edilmiş olmakla beraber, asıl Scheler, N. Hartmann tarafından genişletildi (1). Münakaşasına girmeden yalnız işaret edelim ki böyle bir yolun kabul edilebilmesi için ahlâkî süjenin muhtarlığını ve tayin edici kudretini nereden aldığını bilmek lâzımdır. Eğer bu “istediğini yapma” anlamına gelen bir hürriyete dayanırsa, tamamen anarşik bir neticeye varılır. Bu yoldan hiç bir ahlâk temeli kurulmuş değildir. Bunun psikolojik veya sosyolojik açıklamalardan birisine bağlanamayacağını yukarıda gördük. O halde ahlâkî süjenin muhtarlığını ancak Kant gibi aklın umumî kanununa bağlamak lâzımgelir. Fakat aklın prensipleri tamamen f o r m e l olduğuna göre (ki bunu birinci kitapta görmüştük) ahlâkın da bu formel ve muhtevassız, gerçeğe ilgisiz, metafizik değeri olmıyan prensiplere dayanmasından ne çıkar? Bu suretle ahlâkî fiilin objektifliği ve üniuerselliği nasıl temin edilebilir? Kant böyle bir teşebbüse geçmemiştir. Çünkü onun felsefesi aklın sentetik a priori olduğu esasına dayanıyor ve mantık matematik üzerindeki yeni araştırmaları hesaba katmıyordu (2).

3) Üçüncü bir yol ahlâk problemini varlık problemine dayandırmak yoludur. Vaktâ yalnız ahlâk değil, umumiyetle bütün değerler (*axiologie*) problemi varlık problemine bağlanmadıkça yalnız süjenin keyfî icadları gi-

(1) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*

(2) Euklidesci olmıyan yeni matematiklerle Kant sistemi arasında çatışma vardır. Yeni Kantçılar bunu te’vile çalışıyorlar.

bi kalacak ve *fictionism*'in buhranlarına düşecektir (1). Fakat ahlâk sahası manevî varlığın özel bir sahası olarak ele alınca mesele halledilebilir. Manevî varlık insanın bilme ve düşünme yetilerini aşarak inanma yetisiyle kavradığı kuşatıcı aşkın varlıktır. O, ya insanlar arası münasebetlerdeki aşkın varlıktır ki, buna objektif ruhun veya "Mânâ"nın insanları kuşatması demelidir, yahut insanları mekânda ve zamanda aşan aşkın varlıktır ki, buna da objektif ruhun veya "Mânâ"nın âlemi kuşatması demelidir. Birincisi ahlâkın, ikincisi dinin konusunu teşkil eder. Acaba ruhlarda iştirâki temin eden bu manevî varlık nedir? Psikologlar veya inter-psychologlar buna derhal insanlar - arası münasebetler sırasında meydana çıkan "işaretler", "semboller", "semalar" ve bunların mücerretleşmesinden doğmuş "kavramlar" sistemi diyeceklerdir ki bütün bu sistem aslında duyu verilerine dayanır (2). Fakat bu semboller veya işaretler ancak birbirini anlayan insanlar arasında bir mânâ taşırlar, aksi halde hiç bir şey ifade etmedikleri için s a ç m a bir takım şeyler veya hareketlerden ibaret kalırlardı. Birbirlerini zaten anlıyan, birlikte duyan insanlar arasında ise bir "mânâ" birliği olduğu, yani onların manevî bir varlık içinde bulundukları görülüyor. Sosyologlar onların imdadına yetişecek ve diyebileceklerdir ki: bu "mânâ birliği" kolektif tasavvurlardan ileri gelir. Fakat (yukarıda söylediğimizi tekrar edelim) "kolektif tasavvur"lar ferdî tasavvurlarda görünmüyorlar mı? İnsanlar birbirine yaklaştıkları, birbirlerine tesir ettikleri zaman (çoşkunluk veya taşkınlık anlarında) meydana çıkıp sonra zayıflamış olsalardı onların yaptırıcı kuvvetlerini saklamalarına imkân olur muydu? Aynı şuurda biri benci öteki başkacı, biri istiyen öteki durduran iki kuvvetin birden bulunması bu şuurun üstün bir kuvveti kendinde taşıdığının alâmeti değil midir? Kısacası insanların (hatta birbirlerini hiç görmiyenlerin bile) birlikte duymaları ve anlaşmaları ancak kuşatıcı bir manevî varlık içinde bulunmalarından ve bunu bilgiye baş vurmaksızın "duymalarından" dır. Ve bunun için de onlar "içtimai" dirler. Hiç bir öğretim ve medeniyet sistemi tarafından yetiştirilmiş olmıyan vahşilerin birbirine bağlanışları, birbirlerinin derin bir kök birliğinden geldiği hakkındaki inançları, onlardan birine yapılan tecavüzün sanki hepsine birden yapılmış gibi ötekilerde şiddetli bir tepki uyandırması bu duygu ve anlayış birliğinin onlarda bulunduğunu göstermiyor mu? Psikolojik tahlil yoluna göre onların yalnızca egoist'ler, birbirine kapalı sükelerden ibaret olmaları lâzımgelirken, birlikte sevinen, bir-

(1) Vaihinger'in *Als Ob* (sanki varmış) felsefesi bütün idealleri mevhum sayan böyle bir çıkmaza giriyor.

(2) Evvelce Simmel, L. von Wiese, şimdi Amerika'da Chapin bu metotla meseleyi halledeceklerini zannediyorlar.

likte ızdırıp duyan tek varlığın parçaları gibi kendilerini görmeleri, adeta Schopenhauer ve Nietzsche'nin bahsettiği henüz şuura çıkmamış tek ve bütün varlık halinde bulunmaları onların bütün ahlâkî (ve bundan dolayı da "içtimai") hayatlarının kaynağı değil midir? Öyle ise, ahlâk problemini biz, ahlâkî bir varlık problemi halinde ele alacağız.

"Ahlâkî varlık" insan olarak, bizi birbirimize bağlayan, duygudaşlığımıza imkân veren, hangi kültür çevresine mensup olursak olalım aramızda müşterek tarafların bulunmasını sağlayan varlıktır. Bu varlığa konke bir isimle "insanlık" diyorum. İnsanlık, mücerred bir kavram, ulaşmak istenen bir hedef veya bir utopia değildir. İnsanlığı bu mânâda anlıyanlar ya mücerred kavramcılardır (*conceptualiste*), yahut onu böyle sayarak bu varlık sahasına karşı ruhları kör olan kötümserlerdir. Denecek ki: "haksızlıkta, cinayette, harpta insanlık nerde kalır? Barış zamanında bile aynı cemiyet içinde insanlar birbirine zulmetmez mi? Hele savaşta birbirini canavar gibi görmez mi? Bu hali ile insanların başka canlılardan ne farkı vardır? Bunun için kör bir döğüşten, "varlık için mücadele" (1) den başka kanun yoktur. Gerisi hep hayaldir!". Ahlâkî varlık, hattâ ahlâkî değer sahası için yapılacak hücumların en amansızı budur. Fakat natüralismin bu kaba delili antik devirdenberi Demokrit'çilerin Platon'culara söyledikleri şey değil midir? Şu farkla ki Demokrit'in delilleri değişmemiştir; fakat Platon'un İdéa'ları ahlâkî varlık olarak bu âleme inmiştir. İnsanlık gerçek ve İdéaî varlık olarak bu âlemde mevcuttur. O hem bütün insanların ayrı ayrı veya birlikte yaşadıkları, birbirlerini anlamalarını temin eden mânevî hayat (Esprit) dir; hem de onların ulaşmak istedikleri, henüz gerçekleştiremedikleri i d e a l'dır. Bütün insanlar, insanlığın bir parçası olarak bu manevî hayatı yaşatmakta iseler de, hepsinin ahlâk duyguları aynı derecede keskin, hepsinin kalpleri aynı derecede açık olduğu söylenemez. Çünkü onlar aynı zamanda etten ve kemikten varlıklardır. Yani teknikle ve bilgiyle duyu verilerine bağlıdırlar. Bu ikinci bağlanmış onları benci yapar. "Başkası" ile "ben" arasında uçurum açar. Aynı insanda hem birleştirici hem ayırıcı bu iki kuvvet aynı zamanda mevcuttur; ve daima birbirine zarar vermek üzere devam etmektedir. Bu bakımdan çocuğu, vahşiyi medeniden ayırmayız. Ancak medenî insanda ahlâk duygusu ve "kalp gözü" nün, teknik ve bilginin artması yüzünden tamamen tıkanmış olması mümkün olduğu gibi iyi bir eğitim neticesinde bu iki kuvvetin ayrı ayrı geliştirilmiş ve "kâlp gözü" nün iyice açılmış olması da mümkündür. Vahşî dediğimiz kavimlerin kültürleri içinde de ahlâk duygusu ve insanî varlığın olduğuna dair sayısız misaller var-

(1) Ch. Darwin'in "Yaşamak için Mücadele" (*Struggle for life*) diye ifade ettiği fikir.

dır. Bazı sosyologların dedikleri gibi insanlık ideali yalnız aynı seviyedeki cemiyetlerin meydana getirdiği bir “medeniyet” çevresine inhisar etmez. Çünkü birbirine hiç benzemiyen ve seviyeleri son derecede farklı kültür çevresine mensup insanlar arasında da sırf insanlık bakımından birlik-te duyma ve anlama’nın olduğunu, onların mitolojileri ve folklorlarını dinlediğimiz veya aralarına girdiğimiz zaman görüyoruz. İnançlarının sonucu olarak canavarca bazı merasimi yapmaya mecbur olan “iptidai” lerin bu merasimden sonra göz yaşı döktükleri, hatta fırsat bulurlarsa bunlardan kaçtıklarını etnograflar anlatıyorlar. Eğer insanî varlık yalnız ideal değil, aynı zamanda gerçek olarak mevcut olmasaydı bu insanların “âyin” lerin gerektirdiği şeyleri tabii karşılamaları, hatta bundan dolayı sevinç duymaları icab etmez miydi?

İnsanlar arası münasebetler “ahlâkî varlık” dediğimiz aşkınlığa dayanır. Bu aşkınlık kişilerin birbirlerini görmedikleri, birbirleriyle karşılaşmadıkları yerde de vardır. Kişilerin münasebetlerindeki devamlılık, onların bir düzene bağlı oluşu, kişinin kişiye verdiği sözü tutmağa mecbur oluşu, kişinin kişiden ayrıldığı zamanda dahi ona güvenilebileceği hakkında bir kesinliğe sahip oluşu, hasılı kişilerin birbirine inanışı ahlâklılığın vaz geçilmez şartıdır, ve bu şart ancak kişiler - arası münasebetleri kuşatan manevî ve aşkın bir varlığı kabul etmek ve ona inanmakla mümkündür. Onun dışında hiç bir şey insanları birbirine bağlayamaz, veya bağlayan kuvvetlerden hiç biri devamlı olamaz. İnsanlar onları faydayla, hesaplama, korkuyla, veya bir klişeyi gerçek zannetmeden ibaret olan vehimle (*fiction*) kabul ettikleri için, bütün bu sübjektif ve değişmeye elverişli âmillerle beraber bu bağlantılar da değişecek ve çözülecektir.

İnsanları iki seviyeden görmek mümkündür dedik: biri onların eşya-ya hâkim olmak için yaptıkları faaliyetler ve bunun eserlerinden ibaret olan varlıklarıdır. Burada i r a d e’ ler birinci derecede rol oynamaktadır. Fakat zekâ bu iradenin hizmetinde çalışmakta ve esyaya istediği gibi tasarruf etme, onu kullanma yollarını bulmaktadır. Aynı faaliyet içinde arzuların ve hırsların da rol oynaması, insanların hükmetme güçlerini arttırmaları bakımından hatta ötekileri şahlandıran kuvvetler olması mümkündür. Bu seviyede görülen insan dünyaya doğru gerilmiş bir ok halindedir. Bütün güçleri “başarı”nın hizmetinde toplamıştır. Her gerilme “dünya” önünde bir geri çekilmeyi gerektirdiği için onun her hamlesinde eşya ile arasındaki mesafe daha çok büyümüştür. İnsan fethettiği dünyadan bu şekilde daima ayrı kalmağa mahkûmdur. Dikkat, ruhun yalnız başarı noktasında toplanması ve bundan dolayı da başarının büyüklüğü nisbetinde varlıktan uzaklaşması demektir. Bu seviyede insan dünyaya başarı ile açılışına rağmen hakikatte dünyadan uzaklaşmış-

tır. Dünya ve kendisi iki ayrı âlem olmuştur. Yine bu yüzden insan "başka" insanları da kendilerine bütün gerginliğiyle baktığı ve gittikçe uzaklaştığı âlem gibi çok uzaktan görmektedir. İnsan bu seviyeden insanlara ancak en uzak perspektiv'den bakabilir. Başka deyişle bu seviyede insanlar birbirlerinden (Yakub Kadri'nin dediği gibi) "yıldızlar kadar uzak"tırlar (1). Ancak insanın bütün seviyesi bundan ibaret değildir. İnsan esyaya ve dünyaya, bir de hâkim olmak için değil, yalnızca onlara iştirâk etmek için bakabilir. Burada birinci derecede rol oynayan telkin'dir. Telkinin hizmetinde bütün fikirler vardır. Fakat onlar artık şuurlu altında çalışmaktadırlar. Yine telkinin hizmetinde taklid, senpati ve bilhassa sevgi, hele ihtirasların yükselmesinden doğan muhtelif ideal mevzu'lara çevrilen sevgilerin büyük rolü olabilir. Burada insan iradeyle, adalı cehitle, dikkatle ifrat derecede gerilen ve yorulan varlığını dinlendirir. Kendi başına bir varoluş (*existence*) olmaktan vaz geçer. Büyük varlığa karışır. Bizzat kendisinin bütün varoluşlar arasındaki en büyük iştirâki, şuurlu dışı varlığını hür bir gelişmeye bırakır. Artık fikirleri, "başarı" hedeflerine doğru gerilmiş cehidlerin hizmetinde değil, şuurlu dışı varlığının sonsuzluğunda serbestçe hareket ederler. İnsanın bu derin varlığı onu bütün âlemin varlığına, başka insanların varoluşlarına bağlar. İnsan kendisi ile başka insanlar, hatta bütün esya arasında iştirâk olduğunu bu suretle duyar ve anlar. Eğer telkinle yapılan ve şuurlu dışı ile varlığın derinliklerine nüfuz eden bu ikinci insan olmasaydı, birinci insan bu "başarı" avının peşinde ve gerginliğin son haddinde nihayet bitkin düşecek ve mahv olacaktı. Onu mahv olmadan kurtaran bu ikinci insandır.

Bu iki insanı klasik felsefedeki beden ve ruh'a karşılık zannetmek en büyük yanlışlık olur. Başarı peşinde koşan irade ve zekâ insanı sırf beden olmayıp bütün insan olduğu gibi, iştirâk (*participation*) arayan telkin ve şuurlu dışı insanı da sırf ruh olmayıp bütün insandır. İki bütün insan aynı insanda nasıl yer bulur? Bunda şaşılacak bir cihet yoktur: bütün insan, kuvvetlerinin çevrildiği bir istikamete ve onlardan bir kısmının üstünlüğü almak üzere meydana gelen faaliyet tarzına göre bir veya öteki manzarayı alabilir. Bir insanın aynı zamanda kendinde her iki varlık seviyesini birden gerçekleştirmesine imkân yoktur. Onlar ya birbirlerini takip ederler, yahut biri ötekini yener; hiç değilse uzun bir müddet baskı altında bırakır. "İptidai" dediğimiz kayımlardan çoğunda, Hind ve Uzak-Doğunun yüksek medeniyetlerinde, hatta kısmen Yakın-Doğuda iştirâk arayan ruhun yüzyıllarca ne kadar geliştiğini biliyoruz. Batı, son yüzyıllarda tam tersine "başarı" arayan gerginlik ekzersizi yapmaktadır. İnsan

(1) Yakub Kadri, *Bir Serencam*'dan.



nın ahlâkî varlığı bu iki insandan ikincisine dayanarak, fakat birincisinin yardımıyla faaliyete geçebilir. Her nerede bir ahlâk hareketi, hamlesi, her nerede ahlâkî bir ceeryan olmuşsa orada bunların rolünü görebilirsiniz: Sokrates insanlarla bir olmak istiyordu. En büyük hedefi natüralistlerin ve sofistlerin benciliğini kaldırmaktı. “Dostluk sofrası” onun doktrinini dünyaya yaydı. Fakat yine Sokrates bir hedefe ulaşmak için suur-dışı varlığa karışmakla kalmadı. İrade ve zekâsını kullandı. Fikrinin başarısını aradı. En basiti, zekânın âleti olan “istihza” yı ve “maieutik” i (münakaşa sanatını) kullandı. Hazreti Muhammed daima arkadaşlarıyla (*Ashab*) beraberdi. İnsanlarla bir olmak için istiğrak haline geliyordu. Bununla beraber İslâmiyetin başarısı için zekâsını, iradesini bu ideal uğrunda kullandı: Kur’a n varlıkla temasını, hadîs zekâ ve iradesini temsil ediyor. Hasılı iki seviyeden ele aldığımız insanlık ahlâkın idealini ve onu gerçekleştiren vasıtalar’ını vermektedir.

Ahlakî fiil, Croce’nin tâbirini kullanırsak bir nevi istek fiili (*acte volitif*) dir. Şu şartla ki, istek burada herhangi bir isteği değil, manevî varlığın, insanlığımızın ideal isteğini; fiil de herhangi ruhî hareketi (refleks, arzu, iş v.s.) değil, yine insanlığımızın gerçekleşmesi için yapılan tam teşebbüsü ifade eder. Öyle ise her ahlâkî fiilde bir yandan ideal varlık ile ilgili olan tasavvurlar, fikirler, tasminler vardır. Bütün bunlar ideal manevî varlığı gerçekleştirmek isteyen ruhî yardımcıdırlar. Bir yandan da gerçek varlık ile ilgili olan kararlar, teşebbüsler, “vasıtalar” ı hazırlamalar ve icralar vardır. Bunlar da gerçek varlığı meydana çıkarmak isteyen ruhî yardımcıdırlar. Kısaca buna ahlâkî fiilin süje ve objesi diyebiliriz. Bizzat ahlâkî varlık gibi ahlâkî fiil de bu süje-obje ikiliğinden kurtulamaz. Çünkü o mahiyeti bakımından birbirinden ayrılmaz; aynı bütünün iki manzarası, birbirinin zıddı fakat tamamlayıcısı olan iki cephesidir ki, buna ahlâkî D y a d e diyoruz.

Felsefe tarihi bu dyade’nin iki cephesinden birine veya ötekine ait türlü açıklamalarla doludur. Bunu da çok tabii görmelidir. Çünkü dyade her iki manzarasını aynı zamanda fiilileştiremez. Biri fiilileşirse öteki kuvve halinde kalır. Bu yüzden bütün “nazariye” ler dogmatik metafizikten zamanımızın ilim cereyanlarına kadar onun bir veya öteki cephesine ait kısmî tavsiflerdir..

### 3. YUNAN AHLÂK NAZARİYELERİ

Yunan ahlâkları esas bakımından, ahlâkî fiilin objektif unsuruna dayanmak ve onu geliştirmekten doğmuşlardır. Sofistlerin tabiat felsefesine hücumuna, Sokrates’in gözleri “kendine” çevirmesine rağmen bu felsefe

esasinda objektif ve realist bir felsefe olarak kalmistır ve buna sasmamalıdır. Çünkü antik Yunan kültürü bütün İlk-çağ medeniyetinde insanla tabiatın ayrıldığı ve dikkatin ilk defa doğrudan doğruya yalın tabiata çevrildiği, aynı zamanda aklın bütün ruhi melekeler üstünde düzenleyici bir yer aldığı, bu sayede tabiat hakkında rasyonel dogmatik açıklamalar yapıldığı ilk kültürdür. Ahlâkın da bu umumî düzenden ayrı kalmasına imkân yoktur. İnsan mitolojinin anlattığı buhranlı bir hazırlıktan sonra sitede hâkim tabakanın, insanda aklın, metafizik düzede Tanrı'ların hegemonyası altında mertebeli ve âhenkli bir hayata ulaşmış görünmektedir. Bu hayat bir yandan gerçekleşmeye başlamış, bir yandan da İlk-çağın sonuna kadar ideal olarak muhafaza edilmiştir. Yunan filozoflarının huzur ve sükûn (*Sérénité* ve *Sécurité*) dedikleri şey bu idi. Platon, Sokrates'ci diyaloglarından bir çoğunu fazilet, adalet, iyilik problemlerine ayırmak suretiyle eserlerinde ahlâka en mühim yeri vermişti (1). Nitekim son diyaloglarında da bu konuya tekrar döndü. Philebos'ta Sokrates, saadet akıldan mı, hazlardan mı ileri gelir sorusuna her iki görüşü birleştirmek suretiyle cevap verirken ilk diyaloglarından ayrılmakla beraber yine aynı yol üzerindedir. Platon'a göre ahlâkın temeli üstün iyilik veya sadece iyilik İdea'sıdır. İnsanın en büyük gayreti saadeti aramaktır. Biz saadete mümkün olduğu kadar çok haz elde etmek ve elemden kurtulmak suretiyle ulaşmaya çalışırız. Fakat yeryüzündeki haz ve elemelerimize bağlı kaldıkça devamlı saadete ulaşmaya imkân yoktur. Çünkü haz ve elemin müşterek kaynağı arzu (*epithymia*) dur. Arzunun tatmin edilmesinden haz, tatmin edilmemesinden elem doğar. Halbuki bu tatmin ile elde edilen haz arkasından bir elem gelir. Öyleyse devamlı haz ve saadete imkân yoktur. Bunun için hakîm gözünü duyular dünyasından akıl dünyasına çevirir. Orada değişmeyen, her şeyin ilk örneği olan İdea'ları görür. İyilik İdea'sının verdiği haz, dünyanın hazları gibi fasılalı ve elemelerle çevrili değildir. Hakikî haz, hakikî saadet yalnız bu "Üstün İyilik" tedir. Platon'a göre ahlâk nazariyesinde hâkim düşünce ahlâkî fiilin saiki (*motif*) değil, hedefi olmalıdır. Bu hareket hangi saikle yapılıyor? diye sormamalı, ne için yapılıyor? diye sormalıdır. Platon'un (yani bizde tanılan cephesi ile Eflâtun'un) bu düşüncesi "Saadet'i-Uzma" (*Félicité*) veya T u b â adlarını aldı (2).

Platon'un üstün ve "makûl" âlemdaki ideale çevrilmiş akıllarda gördüğü ahlâklılık Aristo'ya göre bu dünyada ferdin hayatında gerçekleşir. Bircisi üstün bir âlem'in veya İdea'ların gerçekleştiğini kabul ettiği için ona

(1) Vehbi Eralp, *Platon, I, Sokratik Diyaloglar*, 1953

(2) *Lachès* cesarete, *Chamides* hikmete, "Devlet" in birinci kitabı adalet, *Criton* itaata aittir. *Gorgias* umumiyetle fazileti ele alır.

realist ahlâk diyorduk. Aristo ahlâkı ise ferdlerin ve onlardan teşekkül eden cemiyetlerin gerçekliğini kabul ettiği için, yani duyulur âlemi üstündeki cinsler ve nev'ileri yalnızca zihnin mantıkî kategorileri gibi gördüğü, onlarda dokunduğumuz dünya üstünde ayrı bir gerçeklik tanımadığı için ona başka bir anlamda realist ahlâk diyoruz. Aristo'ya göre ahlâkın gayesi saadet (*Eudémania*) tir, ve insan saadeti bu dünyada gerçekleştirir (bundan dolayı Aristo ahlâkına *Eudémonisme* denebilir). Filozof, oğlu Nichomachos'a yazdığı "Ahlâk" kitabı ile "Büyük Ahlâk" ında bu fikirlerini anlatmaktadır. Onca saadet hazları devamlı hâle koymak demektir. Bu da alışkanlıklarla elde edilir. Alışkanlık yardımıyla biz ifrat ve tefritten, yani bizde elem doğuran limit'lerden kurtularak t a m o r t a (*juste milieu*) da bulunabiliriz. Bütün ruhi hâller ve melekelerin, bütün mizaçların ifrat ve tefriti olduğu gibi, alışkanlıklarla elde edilen ve insana devamlı saadet temin eden tam orta da vardır. Bu devamlı haller karakterimizin teşekkülünü sağlar. Platon gibi Aristo'ya göre de, saadet hazı aramaktır. Fakat haz ve elemnin kaynağı arzu değil, duyumdur. Duyumların ifrat veya tefrit derecede olması bizde elem, mutedil (*sophrosiné*) olması haz doğurur: çok sıcak, çok soğuk elem verdiği halde ılık, haz verir. İfrat derecede korku ve cür'et elem doğurduğu halde, onların ortalaması demek olan cesaret devamlı bir karakterdir ve haz doğurur. Aristo'nun, psiko-fizik haz-elem nazariyesinden çıkan bu ahlâk nazariyesi, filozofun talebesi Theophrastos'ta "Karakterler İlmi" hâlini aldı (1).

Sokrates'in psikolojik tümevarım ile adalet (*dike*) ve itidâl (*sophrosiné*) faziletini (*arété*) aradığı büyük Yunan ahlâkının bu iki esaslı nazariyecisi (biri üstün âlemde ve eitetik mahiyette, öteki dünyada ve ferdî "cevher" ler içinde) ahlâkın hedefini bulduklarını iddia ettiler. Fakat her iki sistemin devamı üstün âlemin form'larının, veya eşyanın içindeki form'ların sarsılmazlığına olan güvene bağlı idi. Halbuki antik Yunan'ın sonlarına doğru Yunan sitelerinin yerini — İskender ve Roma İmparatorlukları — almış, sitenin sarsılmaz zannedilen düzeni bozulmuş, âlem'in sarsılmaz form'larına karşı güven de kaybolmaya başlamıştır.

Ahlâk "Üstün İyilik" (*Agathon*) ve "Cemiyet" (*Polis*) hedeflerini hat-ta karakterin devamlı alışkanlıklarla meydana gelen sağlam bünyesini kaybedince ahlâk yalnızca elemnden kaçmak ve haz aramak şeklini alır ki Yunan ahlâkının Kyrena mektebinde aldığı bu şekle h é d o n i s m e deni-

(1) Theophrastos, Les Caractères. Bu eseri sonradan La Bruyere Fransızcaya tercüme etmiş ve daha geniş bir nümunesini kendisi vücuda getirmiştir.

yor (1). Ahlâkta, sanatta ve bütün değerler sahasında ona en aşağı derece gözüyle bakılması yanlış değildir. Bu mektebe mensub Aristippos ve talebelerine göre sırf spekülâtif bilginin hiç bir değeri yoktur. O bize iyiyi kötüden ayırma bakımından el işleri ve zanaatlar kadar bile hizmet edemez. Aristot, Aristippos'u sophiste'ler arasında sayıyor. Sokrates her şeyi bilgiye bağlıyordu: fazilet (*dikaïosynê*) bilgiden (*episteme*) gelir. Kötülük bilgisizlikten gelir diyordu. Kyrena ekolü asıl faziletlerin bilgi ile alâkaları olmadığına kani'dir. Mantık ve fizik, ahlâk işinde vasıtalıktan yukarı çıkamazlar. Elimizde gerçek olarak yalnız ferdi heyecanlarımız ve duygu hallerimiz vardır. Onları birleştiren "Fazilet" (*arété*) "iyilik", (*agathon*) dediğimiz şeyler yalnızca insanlar arasında müşterek kelimelerden ibarettir. İşte bunun için ahlâkta ferdin duyduğu h a z 'dan başka mevzu' aramağa imkân yoktur. Bu müfrit isimcilik (*nominalisme*) ve sübjektivizm eski Yunan temel ahlâklarının yani realismin tam zıddı kutupda olmakla beraber, kendi istikametinde ahlâka hiç bir temel bulamamış ve bu güne kadar ahlâk tarihinde herkes tarafından daima m e n f î cereyan olarak görülmüştür.

Fakat Epikür ahlâkının gelişmesi aynı tarzda olmadı. O da ahlâk nazariyesinde Platon'un, Kyrena mektebinin fikirlerinden mülhem olmak üzere bunları Demokrit'ten gelen Atomistik felsefesi üzerinde kurduğu için büsbütün yeni bir terkibe ulaşmış bulunuyor. Epikür, sırf filozof olarak Demokrit çıkırını bazı değişmelerle devam ettirmiştir. Fakat ahlâkçı olarak ona büsbütün yeni bir yön vermiştir: ona göre de ahlâkın gayesi saadeti aramaktır; ve saadet mümkün olduğu kadar en çok hazzıya ulaşmaktır. Fakat âlemde atomlardan başka hiç bir şey olmadığı, Tanrı'lar bu âlemin üstünde ve onunla ilgisiz (*indifférent*) üstün bir hayat sürdükleri için ahlâkın Tanrı'lara çevrilmesine veya onların dünyaya karışmasından doğmasına imkân yoktur. Bu âlemde ise yalnız maddî terkip ler vardır. Bütün hazların esası mi'de hazzıdır. Manevî dediğimiz hazlar da sonunda ona irca edilebilir. Öyleyse saadet maddî hazları devamlı kılmadan başka bir şey olamaz. Bununla beraber Epikür'e göre maddî hazlar asla devamlı olamazlar. Çünkü onlar Aristo'nun dediği gibi arzulardan doğarlar. Arzunun tatmini haz, tatmin edilmemesi elem doğurur. Halbuki her tatmini bir tatminsizlik kovalar; ve bu sonsuzca gider. Yani her hazdan sonra hemen bir elem gelir. Arzular sonsuz olduğu için elemeler de sonsuzdur. Şu halde yeryüzünde haz aramağa imkân yoktur. Epikür bu sonucunda yirmi yüzyıl önceden adeta Schopenhauer'ı haber vermektedir. Fakat Yunan ahlâkçısı buradan bouddhisme'in veya Alman filozofunun kötümser görüşünü çıkaracak yerde, Yunan dehasına mahsus "Hikmet" (*Sophia*) ile şöyle bir sonuca varıyor: bütün canlı-

(1) **Hedoné** haz demektir.

lar için haz mes'ut hayatın başı ve sonudur, fakat bizde bir haz ihtiyacı yoktur ve biz ancak hazdan mahrûm olduğumuz (yani elem duyduğumuz) zaman haz ihtiyacını duyarız. Elem duymadığımız zaman haz bizde eksik değil demektir. Bunun için hazda en yüksek nokta bütün elemin kaldırılmasıdır; elem yokluğu! İşte hazzın en mükemmel, en tam şekli budur. Bu artık hazla elem arasında bir geçiş hali değil, son had ve müsbet bir hal olmuştur. Burada insan elemlere karşı Tanrı'lar gibi duygu-üstü (*impassible*) olacak, adeta haz ve elemin üstüne yükselecektir. Görülüyor ki Epikür ahlâkı, sonuçlarında tam bir "Hikmet" e (*Sagesse*) ulaşmaktadır. Bu hikmet Sokrates ve Platon'un hikmetlerinden farklıdır, maddecidir. Hayatın ötesini reddeder. Temel olarak maddî hazları ele alır. Fakat, asla hêdonism gibi onlarda kalmaz. Ümitsiz ve kör mekanizmin hükmettiği kendi dünyasında bir nevi hayat kahramanlığı ile ahlâkı tanrılara benzer bir üstün yaşayışta hazza ve eleme karşı ilgisizlikte (*ataraxia*) bulur. Bununla beraber Epikür felsefesinin temelindeki materyalizm ve hareket noktasının "Mi'de Haz-zı" oluşu, bu ahlâkın halk arasında hêdonism'den fazla menfî anlamda yayılmasına sebep olmuştur. Bunun için de biz her şeyden önce asıl ahlâk sisteminde anladığımız *êpicurisme* ile halkın sırf sefahet düşünlerini ifade için kullandığı *êpicurien* tâbirlerini kesin olarak ayıracağız. Bu ayrışa göre *êpicuriste'lik* asla *êpicurism'lik* değildir..

İlk-çağın son büyük ahlâk sistemi Stoa mektebidir. Stoa'cılıkla Epikür'cülük arasında hakim'i tarif etmeleri bakımından olduğu gibi, ele aldıkları problemler bakımından da büyük bir yakınlık vardır. Bunun için her iki ahlâk yanyana gelişmişlerdir ve çok defa birlikte hatırlanırlar. Fakat tezatları da o kadar bârizdir: biri materyalizm'e öteki vitalizm'e (veya hiç değilse organicism'e) dayanır. Biri kör tesadüflere öteki finalism'e inanır. Biri Tanrı'ların âlemle ilgisiz ve âlem dışında olduklarında ısrar ettiği halde öteki Tanrı'yı âlemin ortasına getirir. Bütün bu tezatlar İlk-Çağda Stoa-cıların lehine kaydolunacak vasıflar olmuş ve bu ekolün yayılmasını kuvvetlendirmiştir. Ekolün kurucusu Zenon idi.

Stoa'cılara göre felsefe ekzersizdir. Ve bu sanatın konusu da "Hikmet" tir. Bütün bilgi (Mantık, Fizik, Ahlâk) bu ekzersizi tamamlamak içindir. Gerçek olan her şeyin başkasından ayrı bir ferdliği vardır. O, bu sıfatla tesir eder ve tesir alır. Onun hem bir merkezden çıkarak yayılan ve yine merkeze dönen gerginliği (*tension*) ve spontaneliği vardır; hem de faal kuvvetle yayılan ve kesifleşen bu şey henüz ferdleşmemiş olan pasif cisimdir. Madde, form ve hareketi veren aynı şeydir. Cismin kaliteleri de cisimdir. Halbuki varlık tarzları, tersine, cismanî olmıyan şeylerdir. Çünkü onlar tesir etmez ve tesir almazlar. Onlar bir fikir veya düşünce ko-



nusudurlar. Varlığın cismanî olmıyan ciheti vakalar veya onun fiilleridir. Ondaki sebebliğin görünüşleridir. Şimdi bu ferd doktrinini âlemin ferdliliği ile karşılaştırmalıdır. Stoa ekolüne göre âlem de bir bütünü (*totalité*) ve bir ferddir. O da cisim olan ve cismanî olan iki kısımdan mürekkeptir. Âlem de bu iki cevher arasındaki bir organlaşma (*organisation*) dır. Tabiattaki en mühim kuvvet, bir ferdin gerginliği (*tension*) gibi onun hayatı prensipinden (*pneuma*) ileri gelir. Tabiatı canlandıran, bütünlüğünü veren odur. Âlem mertebeli bir dayanışma (*solidarité*) dır ki gayesi bizzat yine kendisidir. Bu âlem görüşü Stoa mektebinde küçük âlem (yani insan) ile büyük âlem (yani kâinat) arasında paraleller yapma imkânını veriyor (1) ve bütün Stoa ahlâkı bu esastan çıkıyor. İnsan dediğimiz küçük âlem büyük âlemin bir nümunesinden ibarettir (2). Kâinat için Allah onun ruhu olduğu gibi, insan için de nefis ferdin ruhudur.

Ahlâkın gayesi insanın kendinde tabîî hikmeti (*raison*) bulması ve bunu fiilleriyle ifade etmesidir. Bu hakîmce yaşayışa engel olan, gözlerimizi bulandıran ihtiraslarımızdır. Stoa'cılara göre onları kökünden silip atmalıdır. Zenon'a göre ihtiraslar h a r e k î h a m l e 'nin mübalagalı ve sapık bir şekli olduğu halde, Chrysippe'e göre ihtiraslar akıllı bir varlıkta gerginliğin çok zayıf olması yüzünden hükmün bir hatasından doğarlar. Bütün ihtiraslar hatalı yoldadır. Bu bakımdan aralarında ancak derece farkı vardır. İnsanlar ihtiraslarının hükmü altında ruhsuzlaşır, budalalaşırlar. Tam tersine, hakîmin başlıca fazileti ihtirasları yenmek ve onlara karşı üstün (*impassible*) kalmak olacaktır. Hakîm bununla beraber taş gibi ruhsuz kalmıyacaktır. Onun ihtirasları yenmeden ileri gelen "iyi duygu halleri" vardır: hazzın yerine sevinç (*joie*) (3), arzunun yerine irade'yi, korkunun yerine basîret'i koyar. Hakîm, insanların bundan dolayı en duygulusudur. Çünkü bütün varlığı birlikte yaşar. Duygusuz ise duygularını dünyaya kapamıştır ve kendine yeteceğini zanneder. Faaliyetlerimizin son bir gayesi vardır ki: bu da "kendisi ile" ve "kendisi için" (4) istenen üstün iyiliktir. Yaşama sanatı demek olan ahlâk için gaye kendi kendisine uygun olarak ve sonuçlarına sâdık (5) olarak yaşamaktır. Veya başka deyişle bütün kâinata uygun olarak yaşamaktır. Bu gaye de Stoa ahlâkına göre artık s a a d e t değil, fakat f a z i l e t 'tir (6).

(1) Farabî'de bunlar "Âlem-i-Kubrâ" ve "Âlem-i-Sugrâ" adlarını aldı.

(2) Tasavvuf buna sonradan "Nusha-i-Kübrâ" diyecektir.

(3) Yunan felsefesinde karşılığı **Khara**'dır.

(4) **en soi** ve **pour soi** karşılığı

(5) **Conséquent**

(6) Kant ahlâkını uzaktan haber veriyor.

Stoa'cılıkla beraber Yunan ahlâkının yeni bir istikamete girdiğini görüyoruz. Ahlâkın gayesi saadet değil, fazilettir. Hatta saadetsizliğe rağmen fazilettir. Ahlâkı huzur ve sükûnda değil, tabii hikmete göre *mission*'u yerine getirmede gören bu ahlâk İlk-çağ sonuna hükmettiği gibi, Hristiyanlığa, İslâm'da tasavvuf ahlâkına tesir edecektir. Fakat onun tam gelişmesini ancak Kant ahlâkında 20. yüzyıl sonra görmek mümkün olacaktır.

#### 4. NATÜRALİST AHLÂK NAZARİYELERİ

Objektif veya realist ahlâklar modern çağda ilim ahlâkı şeklini aldılar. Yunan'lıların haz ve saadete ait tahlilleri psikoloji, fizyoloji ve iktisat tarafından tekrar ele alındı. Bentham, "*Arithmetic of Moral*" ında hayatı dolduran haz ve elem toplamının ölçülmesini teklif ediyor. Hazları teker teker ele alan hedonizm yerine hayatın bütününden çıkan hazzı, adeta hazlar statistikini koyduğu için, onların sürekli bir hale gelmesini ve böylece ilerideki hazların sağlanması için fedakârlığı, önceden görmeyi (*prévoyance*) işe karıştırıyordu. Bu kadar açıkça "hesapçı" olan bu ahlâk her yönden tenkidlere uğradı.

Stuart Mill Utilitarizm'inde önce hedonizm ve epicurism'in yanlış anlaşılan taraflarını müdafaa ediyor (1). Epicurism iptidai hazlara esirlik değildir. Gerçek bir haz ahlâkı domuzların saadeti ile insanların saadeti ni ayırır. Âdi tatminler insanları yalnız aşağı hedeflere götürür. Yüksek tatminler zihni ve içtimai hedeflere götürür. Kültürsüz, tenbel ve zayıf olan insanlar ileriye görmek gücünden (*prévoyance*) mahrûm oldukları ve iptidai tatminler seviyesinde kaldıkları için hakiki insanlara yaraşır haz seviyesine yükselemezler. Aşağı bir haz tabakasından yüksek bir haz tabakasına çıkmak seçme ve tercih gücü ile mümkün olur. Tercih iki şekilde yapılır: 1) nicelik takdiri ile; yani uzun sürecek, en çok miktarda haz araştırılması ile, (Bunu Bentham da söylemişti); 2) Nitelik (kalite) takdiri ile; yüksek hazların (manevî ve zihni) maddî hazlara tercihi suretiyle; 3) Bir üçüncü faktör'ü daha katıyor. Sürekli ve ölçülü olan süreksiz ve taşkın olana hükmeder. Bu esaslara göre davranan insanlar hazları bir takım katlara ayıracak; maddiden maneviye, ferdiden umumiye, zihni ve içtimaiye yükselceklerdir. Mill'e göre hazların tecrübe ve ölçü yardımıyla düzenlenmiş olan bu şekline fayda (*intpérêt*) denir (2). Fayda, ekonomik kârla karıştırılmamalıdır. Çünkü fayda kavramı yalnız bize maddî ve manevî huzur

(1) Stuart Mill, Utilitarizm (Faydacılık) Türkçeye çeviren; Şahap Nazmi Coşkunlar, 1946

(2) Yunanlılar faydalı (*Ophelimon*) ile zararlıyı (*blaberon*) ahlâkta aşağı bir derecede gibi ayırıyorlardı.

veren değil, aynı zamanda bütün çevremizde bu huzuru yayan şeyi ifade eder.

Mill'e göre hayatı tatminsiz bir hale koyan başlıca faktörler: a) bencilik hırsıdır ki bunun şiddetli şekli doymazlık (*ambition*) tır; b) fikrî kültür eksikliği veya büsbütün yokluğudur. İlim, sanat ve felsefe kültürü insanı ma'nen yükseltir, ahlâkileştirir. Vakıa bu zihinci ahlâk görüşüne itiraz edenler olabilir: hastalık, fakirlik, ölüm zihincilikle açıklanabilir mi? diyebilirler. Fakat Mill, fayda nazariyesine dayanarak bunlara şöyle cevap veriyor: 1) bir çok ıztırapların sebebi olan fakirlik "Cemiyetin hükmü ve ferdin sağ duyusu ile" kaldırılabilir (1), (meselâ sendikalizm ve yardım kurumları gibi); 2) Ölüm kaldırılmasa da korkunç ve ıztıraplı olmaktan çıkabilir; 3) Taliin kötülükleri çoğu kere geleceği iyi görmemekten ileri geliyor. Halbuki birikmiş tecrübelerle ileriye görmek mümkündür. Mill'in bütün tavsiyeleri ahlâkî bir nevi sosyal higyen (sağlık koruma) saydığını gösteriyor. O bütün romantik dediği ahlâklardan çekiniyor. Ve meselâ Kant, Carlyle gibi ahlâkçıları bunlar arasında sayıyor.

Yunan ahlâklarında veya modern fayda ahlâkında müşterek vasıf, ahlâkın akli bir prensiple açıklanabileceğine inanmalarıdır. Bu prensip ister Üstün İyilik, ister saadet, ister haz, isterse fazilet olsun, hatta isterse sosyal hedefe çevrilmiş ölçülü fayda olsun, daima akılla bulunmuştur, ve akıldan kuvvet almaktadır. Bütün bu nazariyelerde ahlâk bilgiye tâbidir. Ahlâkî hareketlerimizi ta'yin eden nazari ve mantikî düşüncemizdir. Bu nazariye Platon'da olduğu gibi dogmatik bir metafizik, veya Mill'de olduğu gibi tecrübi akla dayanabilir. Fakat onlarda daima hareketlerimizi tayin eden bilgidir. Fazilet bilgidir. Faziletsizlik bilgisizlikten gelir. Ahlâkî hata ile bilgi yanlışlığı Sokrates'te olduğu gibi hepsinde aynı sayılmıştır. Akılcı dogmatik ahlâklar zamanımızda müspet ilimlerin metodlarından faydalanmak üzere ilimci ahlâk halini aldılar. Ahlâkın rasyonelliği, hareketin bilgi prensiplerine göre tayin edilmesi, ahlâkî hükümlerin şartlı (*conditionné*) oluşu bakımından ilmi ahlâkları dogmatik metafizik ahlâkların veya realist ahlâkların ulaştığı zarurî neticeler saymalıdır. İlimci ahlâk deyince fizikten sosyolojiye kadar muhtelif ilimlere dayanarak kurulmak istenen bütün nazari ahlâk teşebbüslerini anlamalıdır. Meselâ Ostwald'ın *Thermodynamique* (ısı bahsi) üzerine dayanan ahlâk tecrübesi bunlardan biridir. Ostwald'a göre fizik âleme ait her tecrübe, duyu organlarımızla yapılır. Onlar da ancak kendileriyle çevreleri arasında bir enerji farkı olduğu zaman işlerler ve dış âleminden aldığımız enerji rabitalarından ibarettirler. Değer felsefesi termo-dinamik'in ikinci prensipindeki enerjinin azalması kanununa bağlı-

(1) Stuart Mill, Utilitarism

dır. Bir buhar makinesi sıcak bir kaynaktan soğuk kaynağa ısıyı geçir-  
meden işliyeemez. Isı alçalması olmadan iş meydana gelemez. Yüksek sevi-  
yedeki ısıdan alçak seviyedeki ısıya geçmek üzere iş meydana gelir. Isı ken-  
diliğinden sıcak bir kaynaktan soğuk bir kaynağa geçemez (1). Geçmek için  
onu zorlamak yani belirli bir iş sarfetmek gerekir. O halde ısı ile bütün  
başka enerji neveleri arasında mühim bir fark vardır. Mekanik iş tamamen  
ısıya kalbolabildiği halde, ısıyı tam iş haline koymak mümkün değildir.  
Çünkü ısıнын bir kısmı daha soğuk cisimlere gider, ve kâinatın enerjisi git-  
tikçe ısı halini alır. O da bütün bunlarda yayılarak, âlemdeki ısı eşitliğe  
doğru gider. Kâinatta var olan enerji: 1) Biri kısmen işe kalbolabilen yük-  
sek, 2) Öteki soğuk cisimlerde birikmiş ve ısıya kalbolmuş enerjiden ibaret-  
tir. Bu esasa göre dünyada tek yönlü ve aksedilemez (*irréversible*) erken-  
geç, geçmiş-gelecek farklarını yapan bir hareket var demektir. Yani A'dan  
B'ye geçildiği halde B'den A'ya geçilemez. Enerjinin kaybolması prensipinin  
hâkim olduğu bu âlemde yapılan bir zarar asla tamir edilemez. Herkes ha-  
yatını yalnız bir defa yaşar. Bu hayatın tek cihetli, aksedilemez bir gidişi  
vardır. Ostwalt'a göre eşya arasında değer farkı görmemiz, iyi-kötü, faydalı-  
zararlı diye ayırmamız işte bu aksedilmez hayat gidişinden ileri gelmekte-  
dir.

Ruhî enerjinin değil, hatta uzvî (fiziko-şimik) enerjinin bile basit fizik  
enerjiye ırcı için yapılan bu toptan teşebbüsün ne derecede başarılı olacağı  
çok şüphelidir. Ahlâkta gördüğümüz kahramanlık, cesaret, fedakârlık uzvî  
enerji nevinden ölçülemez. Biri için kuvvet olan öteki için zaaf olabilir: bir  
ahlâk kahramanı hasta ve son derece zayıf bir insan olabilir. Bu nazariye-  
nin başarısızlığı önünde bununla beraber ilimci ahlâk teşebbüsleri yılma-  
mışlardır. Nitekim Darwin, biyoloji üzerine ahlâk kurmağa çalıştı. Onun çı-  
ğırından gidenler türlü yollardan biyolojik ahlâk denemelerine devam edi-  
yorlar: Nietzsche, J. M. Guyau, Le Dantec, Spencer bunlardandır. Metchni-  
kof, "İnsan tabiatı hakkında denemeler" adlı (2) eserinde her türlü edebî ve  
metafizik görünüşten kaçarak tam pozitif bir kadro içinde bir ahlâk kurma-  
ğa çalışıyor. Ona göre canlı âlemin başlıca vasfı *a h e n k s i z l i k*' tir.  
Çevreye uyarlık, veraset, seçkinleşme prensipleri her canlıda bazı iğreti  
ahenkler içerisinde bir çok düzensizlikler olduğunu gösterir. Seçkinleşmenin  
eseri olarak yalnız çevreye uymayanların, değersizlerin kaybolduğu, öteki-  
lerin başarı kazandığı zannedilir. Halbuki bu iki kutup arasında bir çok  
derecelere vardır. Bunlar az veya çok yetmelerine rağmen (intibaksızlıkla-  
rına rağmen) yine de devam ederler. Çevreye tam uyarlığa, organlar ve  
fonksiyonların tam işleyişine pek nadir rastlanır. Tabiatda da bu yarım ya-

(1) W. Ostwald, *Energie; Les Grands Hommes*, Flammarion.

(2) Metchnikoff, *Etudes sur la Nature Humaine*, 1917

malak eserleri tamamlamak ve düzeltmek için hiç bir hareket görülmemektedir. Hatta bazı nevilerin intibaksızlıktan bozulmuş ve gerilemiş olmaları bile mümkündür (1). Canlılar âleminin bu umumî ahenksizliği insanda daha da bârizleşir. Bu şartlar altında insanın manevî hayatına verilmesi istenen düzen, yani "ahlâk" ne olmalıdır? Metchnikof bu vazifenin insan ıztıbarına sebep olan başlıca ahenksizlikleri mümkün olduğu kadar düzeltmeden ibaret olduğuna kani'dir: ki bunlar da hastalık, ihtiyarlık ve ölümdür. Metchnikof'un bunlara karşı ileri sürdüğü (hatta hafifletici) bütün çareler Epikür ve Mill'in teklif ettikleri çarelere yeni bir şey katmış değildir. Onlar gibi ölmezliğin inkârı, ölüm korkusunun zihnî bir muhakeme veya positivist bir terbiye sayesinde ortadan kaldırılması, hayatın rahat geçirilmesi gibi tamamen zihinci bir kadro içinde işlemektedir. Bu çarelere ahlâk demekten ziyade uzvî veya ruhî sağık koruma tedbirleri demelidir. Fakat ahlâkın mühim meseleleri bunlarla halledilmiş olur mu? Bir tehlike karşısında kendini başkaları için feda edebilmenin, kendi cemiyeti hatta ailesi için rahat ve huzurunu terketmenin, zevke sürükliyen âmillerle kendi içinde mücadele etmenin, *Stoicien*'lerin dedikleri gibi "kendini yenme" nin bu uzvî veya ruhî sağık tedbirleriyle halledilebileceğini kim iddia edebilir? Ahlâkın beklediği bu geniş çevreli hareketlere gitmiyelim; insanın en benci, en içine kapanmış halinde dahi ondan ölmezlik duygusunu, ölüm korkusunu söküp atmağa imkân var mıdır? Bu duygu acaba bilgisizlikten mi ileri gelir? Ve hangi ilim şimdiye kadar onu hangi insanda kaldırabilmiştir? Epikür'cülerin dedikleri gibi "ölümü düşünmeyiniz! Çünkü öldükten sonra onu zaten bilmiyeceksiniz. Ölmezden önce ise henüz ne olacağını bilmiyorsunuz" demeye imkân var mıdır? (2). Epikür'ün bu safdil buluşu başarı kazanmış olsaydı, o zamandanberi 24 yüzyıldır insanların aynı konudaki mücadelelerine lüzum kalır mıydı?

Dogmatik metafizikin, Sokrates ahlâkının hediyesi olan zihinci görüş bir türlü yorulmuyor: basit bilgiden norm'lar çıkarma arzusundadır. Gerçek hükmü vasıtasıyla değer hükmünü aydınlatmak istemede ısrar ediyor. Fizik kanunları bize tabiatın nasıl işlediğini gösterir. Fakat onlardan mantık kurallarını çıkaramağa imkân var mıdır? Psikolojik hadiseler bize nasıl duyduğumuzu gösterir. Fakat onlardan estetik prensiplerini nasıl elde edebiliriz? Bunlar olsa olsa bu normatif bilgilerin şartlarını hazırlarlar. Asıl norm'ları, yani doğruyu, güzeli veremezler. Çünkü onlar olana değil, o l m a s ı g e r e k e n' e aittirler. Tam tersine, biz mantık kurallarına sahip olduğumuz içindir ki eşya arasında sabit münâ-

(1) Bu görüş zamanımızda retardement nazariyesi halinde canlanmış bulunuyor.

(2) Lucrèce, De Rerum Natura.



sebetler kurmak ve buradan tabiat kanunlarını bulmak imkânına sahibiz. Bizde estetik kurallar bulunduğu içindir ki ruhî veya fizik hadiseler arasında ahenk, ritm, v.s. bularak bunlardan “güzel” dediğimiz eserleri meydana getiriyoruz. Aynı esaslar, ahlâk sahasında da hüküm sürer. Biz hadiseleri tetkik ederek nasıl hareket etmemiz gerektiğini bulamayız. Fakat böyle bir norm'a sahip olduğumuz içindir ki birer tabiat fenomeni olan fizikî ve ruhî hareketlerimize düzen verebilir ve bunları “ahlâkî” dediğimiz bir şekle sokabiliriz. Sokrates'ten 18 inci yüzyıla kadar (hatta her şeye rağmen bu güne kadar) devam eden bu dogmatik akılcılığın gayretleri, hele positif ilimler vasıtasıyla ahlâk prensiplerini kurma şeklini aldığı zaman büsbütün imkânsız bir yola girmiş bulunmaktadır. Bu yola kısaca tabiatın *déformé* ettiği insanın yanlış düşüncesi demek lâzımgelir. İnsan, içtimai gelişmeleri sonunda kendi yarattığı m a k i n e' nin kölesi olmuş ve bu kölelik fikir alanında insanın tasavvur edemediği derecede hesaplı yollara girmesine sebep olmuştur. Makine vasıtasıyla insan cemiyette üstünlük kazandığı, tabiata hükmettiği için, tabiatı makine gibi görmeye başlamış ve buradan bütün manevî hayatını aynı suretle determinist ve mekanist bir açıklama ile düzenlemek mümkün olacağı şeklinde bir vehme kapılmıştır. Bu vehim Nietzsche'nin gösterdiği gibi Sokrates zamanında başlayan akılcılığın azmasından başka bir şey değildir. Müsbet ilimler artık insanın elinde muhtelif varlık sahalarını aydınlatan pratik bilgiler olmaktan çıkmış, onlardan her biri ayrı ayrı kendi dar çevresi içinde bütün varlıkları, hatta bütün ideal varlıkları, (bütün norm ve değer sahalarını) açıklama iddiasına kalkmışlardır. İşte 18-20 inci yüzyıllar zarfında ilimci ahlâk nazariyelerinin birbirini kovalaması ve bütün başarısızlıklarına rağmen bir türlü yılmıyarak yine de onların yerini yenilerinin alması bundan ileri gelmektedir.

Objektif ve realist ahlâk nazariyelerinin bu gün ulaştığı positif ahlâk teşebbüsleri hakkındaki hulâsamızı tamamlamak için onlar üzerinde bir parça daha duralım ve psikolojik ve sosyolojik denen nazariyelere ait de birer misâl verelim. A h l â k î f i i l' de süjenin birinci derecede rolü olması bakımından ahlâkın psikolojik faktör'e önem vermesine imkân yoktur. Ancak, bu ehemmiyet felsefî bakımdan yeter derecede ciddilikle ele alınmadan önce bir çok ahlâk nazariyesinde basit bir “unsur” olarak kalmakta idi. 19 uncu yüzyılda psikolojinin birden gelişmeye başlaması her şeyden önce tesirini normatif ilimler üzerinde gösterdi. Psikolojik hayatı tahlil etmek suretiyle hükmün nasıl işlediğini ve bundan dolayı da m a n t ı k kurallarını açıklamak mümkün olacağını zanneden bir görüşün (A. Bain, S. Mill v.s.) nasıl tenkid edildiğini bundan önceki kitapta görmüştük. Aynı şeyleri sanat ve ahlâk için de söyleyebiliriz. Ahlâk

sahasında psikolojik açıklama tecrübeleri belki en elverişli sahayı bulmuştur. S. Mill'in faydacı ahlâkı da dahil olduğu halde bir çok ahlâk denemelerini bunun hazırlığı olarak gösterebiliriz. Hume, şüpheli felsefesi-ne rağmen ahlâkın en sağlam temelinin f a y d a olduğu hakkındaki düşüncesini bu p s i k o l o j i k t e c r ü b e' den çıkarmak istiyordu. Burada vereceğimiz misâl daha yakın zamana ait bir deneme olacaktır. Müller-Freienfels ahlâk probleminde her şeyden önce d e ğ e r l e n d i r e n s ü j e ile d e ğ e r l e n e n objeyi ayırıyor: değer bir objenin a r z u e d i l i r olmasıdır. Arzuyu "değer verme" fiili takip ederse, değer gerçekleşir. Bunun için de iki şart vardır: a) s ü j e ile obje arasında heyecanî bir ilgi; b) değer verme fiili ile bu ilginin kabulü veya reddi. Ona göre değerın temeli bir duygu, bir arzu veya heyecan olabilir. Değeri d u y g u üzerinde kuran nazariyelerle a r z u üzerine kuran nazariyeler bu suretle psikolojik açıklamada birleşiyorlar. Duygu arzunun sebebi değil, bir kısmıdır. Freienfels, Schopenhauer'ın doktrinine dayanarak "arzumuzu harekete getiren insanın güzelliği değil, bize güzellik duygusunu duyurtan arzudur. Biz bir şeyi değerli olduğu için arzu etmiyoruz; tam tersine, bir şeyi istediğimiz için o şey değer objesi oluyor" diyor. Psikolojik nazariye ahlâka ilmi ve sarsılmaz bir temel bulmak istiyorsa da, bu temeli en fazla değişmiye elverişli, en sübjektif ruhî hadiseler alanında, iptidai duygu hâllerinde aradığı için ahlâkın sarsılmazlığını teminden tamamen uzak bulunmaktadır. Psikolojik tahlil neticesinde Freienfels'in benlik fikrini ortadan kaldırması, ben, kişilik gibi temellerin f i c t i o n' dan ibaret olduğunu söylemesi de bu temeli büsbütün sarsmaktadır. Vaihinger'in *fictionism*'ine çok yakın bir tarzda ahlâkî benliğin bir nevi "vehim" (1) olduğu kanaatine ulaşan böyle bir görüşle; devamlı bir ahlâk kaidesi, sabit bir ahlâk hükmü çıkarmak tamamen imkânsız bir hale gelmiştir. Freienfels, burada son derecede hareketli ve istikrarsız ruhî hallere iğreti bir temel bulabilmek için onları "içtimai şartlar"ın içine koyuyor. Ahlâkî hükümlerin millî geleneklere bağlandığını söylüyor ki bu açıklama şekli biraz daha ileri götürülünce Durkheim'ın sosyolojik ahlâkına ulaşılacaktır.

Görülüyor ki objektif ve positif ahlâk denemeleri, aslında, norm'ları olgulara irca ettiği ve olgular vasıtasıyla açıklamaya çalıştığı için ahlâk sahasında relativizm'in yerleşmesi demektir. Kant'ın "Saf Aklın Tenkidi"inde ileri sürdüğü realitivizm fikri, ahlâk sahası için kesin olarak red edilmekte idi. Büyük filozof, ahlâk sahasında, mutlaklığın (*absolutism*) hükmü sürdüğünü göstermek ve ahlâkî action'u (Sokrates'denberi yapıldığını

(1) Müller Freienfels, *Die Seele des Alstags Die Symbolik der Seele, Die Psychologie der Kleidung, usw.* 1925, Berlin

tam tersine) bilgiden çıkarmamak için bilginin relativliği üzerinde bu kadar ısrarla durmuştu. Fakat Kant'tan sonra bir kısım yeni Kant'çılar ve daha sonra pozitivist'ler bu felsefeyi sakatladılar: realtivism'i değerler sahasına yaydılar. Ahlâkı da oradan çıkarmaya çalıştılar. Bütün ilimci ahlâklarda bu cereyanın izi görülmektedir. Bununla beraber, ahlâkî hükmün relatifliği kanaatinin kökleri daha eskidir. Sophiste'ler ahlâkın sübjektif hükümlere göre değiştiğini söylüyorlardı. Cynik'ler asıl olan tabiat halinde ne kanun ne ahlâk görüyorlar, bütün bu norm'lara kuvvetli ile zayıf arasındaki münasebetten doğan itibarî hükümler (*convention*) gözü ile bakıyorlardı. Şairler insanlığın köklerinde bir altın çağı (*âge d'or*) tasavvur ettikleri gibi, filozoflar da insanlığın kökünde bir tabiat hali (*état naturel*) kabul ediyorlardı (1). Hobbes'a göre "insan insanın kurdudur" (*homo homini lupus*). Bu aslî halde ne ahlâk, ne kanun vardır. Bütün bu norm'lar kuvvetli ile zayıf arasında kurulmuş gizli (*implicite*) sözleşmelerin (*contrat*) eseridir (2). Bu şüpheli ve kötümser filozoflar insanlıkta bütün manevî hayatın ve üstün düzenin bu suretle, insanlık temelinde mevcut olmadığı halde iğreti olarak sonradan meydana çıktığını söylerken onun bildiğimiz bütün tarih boyunca nasıl devam ettiğini açıklamaktan tamamen âcizdirler. Ahlâkın ve kanunların muhtevası değişebilir; fakat her nerede insan varsa orada mutlaka bir ahlâk ve kanun vardır. Tarihten önceki (*protohistoria*) vesikalara, bu günün iptidaî (veya vahşi) denen kavimleri arasına girdiğimiz zaman daima bunu görüyoruz. Şüphelinin delillerini temelinden sarsan nokta ideal bir düzenin, ahlâka ve kanuna bağlılığın asla muayyen bir devirden sonra kaybolmamış olmasıdır. Buna rağmen örf ve âdetlerin değişmesi şüpheliye cesaret vermektedir. Montaigne, bilgi şüpheliğini din, ahlâk ve âdetler şüpheliği şeklinde genişletiyordu (3). Pascal'a göre "Pyréné'lerin bu yanında doğru olan öte yanında yanlıştır". David Hume, bütün ahlâklarda bir doğru cihet bulunabileceği, hiç birinin tam olarak ret veya kabul edilemeyeceği hakkındaki hükmünü bu tarzda bir ahlâk relativism'inden çıkarmakta idi. "Cemiyet menfaatlarına umumiyetle adalet kaideleri denir" diyor. "Biricik kanun kavmin emniyetidir; bütün diğer kanunlar ona tâbi'dir.". Bir Suriyeli güvercin yemedense ağıltan ölme-yi tercih eder. Bir Mısırlı domuz etine dokunmaz. Perşembe günü falan kuşu yemek caizdir, cuma günü ise o menfur sayılır. Filân evde yumurta yemek caizdir yüz adım ilerde en büyük günah olur. Şu bina dün profan idi

(1) David Hume, *Enquête sur les Principes de la Morale*, trad. A. Leroy, 1947, Aubier, Paris, shf: 44 - 45.

(2) Hobbes, *Leviathan*, part. I, chap. XIII.

(3) Montaigne, *Essais*, 4<sup>ème</sup> vol. De l'Expérience.

bu gün kutsal ve haram olmuştur. Filân ağacın yemişleri helâl öteki ağacınki haramdır v. s.” (1). Bununla beraber Hume âdetler sahasındaki relativizm'i derhal adalet sahasındaki relativizm'den ayırmıyor: birincisi çok uçucu, luzumsuz ve baskılı olduğu hâlde, ikincisi insanların ve cemiyetin huzuru ve rahatı için mutlak olarak lüzumludur. “Bu farkı bir yana koyacak olursak, hukuk ve mülkiyete karşı saygının temelsiz olduğunu itiraf etmek lâzımdır” diyor. Ona göre bütün bu düşünceler adaletin yükümlülük ve kuvvetini zayıflatmaktan uzaktır. Onca burada alternatif meydana gelir: adalet duygusu ya açlık, susuzluk gibi bir temayülden çıkmıştır, insan kalbindeki iptidai bir iç güdüden doğmaktadır, yahut adaletin konusu olan mülkiyet iptidai iç güdüden ayrıdır ve ancak bir delilin ve teemmülün eseridir. Hume âdetlerdeki bütün değişmelere ve farklara rağmen esaslı vasıflarının daima aynı kaldığına kani'dir. Bu da onların daima içtimai faydadan doğmuş olmalarından ileri gelmektedir.

Hume'un ahlâk tahlili ahlâki relativizm'in yumuşamış bir şekli olarak görünüyor: ona göre örf ve âdetler değişiyor, fakat ahlâkın esasları sabit kalıyor. Bu esaslar da insan cemiyetlerinin içinde bulundukları hal ve şartlarla kayıtlı olan içtimai fayda etrafında toplanırlar. Ahlâki relativizm, böylece, müfrit bir sübjektivizm'den, ferdçilikten, müfrit bir istikrarsızlık ve değişme düşüncesinden içtimai şartlara göre değişen oldukça sabit ahlâki şekillere doğru yükseliyor. Bütün bu hazırlıklar, en sonunda sosyolojinin ahlâk görüşü içinde Lucien Lévy-Brühl'ün “Âdetler ilmi” teşebbüsü halini almıştır (3). Lévy-Brühl, Fransız sosyolojisinin metodlarına sadık kalarak âdetleri aynı sayıyor ve âdetlerin içtimai şartlara göre değiştiğini, içtimai bir müessese gibi morfolojik şartlara ve tarihi oluşa göre incelenmesi gerektiğini söylüyordu. Lévy-Brühl, önce ahlâk nazariyelerinde gördüğü müşterek yanlışların neden ileri geldiğini araştırıyor. Çünkü onlar bir takım postülat'lardan hareket etmektedirler: 1) Birinci postülat'a göre insanın tabiatı her zaman ve her yerde kendi kendisinin aynıdır. Bu postülat gerçeğe dayanmadan insan üzerinde mucerret zihin yürütmektedir. Halbuki Lévy-Brühl'e göre sabit bir insan tabiatı yoktur. Bunu anlamak için psikolojik bir tahlil yeter. Türli içtimai tipler ve devirler arasındaki karşılaştırmalar insanın değişen bir şey olduğunu göstermektedir; 2) İkinci postülat'a göre: ahlâki şuurun (vicdan) muhtevası daima ahenkli ve organik bir bütündür. Yani onun parçaları arasında mantikî bir tutarlık (*cohérence*) vardır. Fakat onca bu postülat da gerçeğe uymamaktadır. Ahlâki şuurun tarihteki tekâmülü

(1) D. Hume, aynı eser, shf. 45

(2) David Hume, *Enquête sur les Principes de la Morale*, p. 53-60.

(3) L. Lévy-Brühl, *La Science des Moeurs*,

incelenecek olursa, onda bir çok kalıntıların (*survivance*) yaşadığı, bu günkü kanaat ve inançlarımızla uyusamamalarına rağmen onlar kadar hayatımızda rol oynadıkları, mantıkça çatışkan olmalarına rağmen gelenek ve görenek tesiriyle aynı vicdan içinde yer bulabildikleri görülmektedir.

Lévy-Brühl'ün "Âdetler ilmi" de öteki positif ahlâk denemeleri gibi norm'ları olgulardan çıkarmaya çalışmaktadır. Onlar gibi, olması gerekeni, olanla açıklamak istemektedir. Vakıa onun fizik ve biyolojik nazariyelere göre üstünlüğü vardır: o da insana ve insanın hâl ve şartlarına en yakın olan bir ilimden başlamasıdır. Fakat onun bu noktada yanlışlığı en mühim cihet, âdetlerle ahlâkı karıştırmasıdır. Bu karıştırmaya, şüpheli filozof Hume dahi kurban olmamıştı. Bizzat sosyolojik ahlâk nazariyesi yapmaya çalışanlardan bir çoğu âdetlerle ahlâkı ayırmak ince görüşlülüğünü gösterdi: Durkheim'a göre ahlâk, her ne kadar içtimai ise de bunun sebebi bütün cemiyet ve bütün devirlerde içtimai hayatın ahlâka müsterek bazı esaslar vermesindendir. Her nerede cemiyet varsa orada zümreye bağıllık, bundan dolayı da dayanışma (*solidarité*) duygusu, feragat ve fedakârlık vardır. Nitekim geçen yüzyılda Aug. Comte'da ahâkın içtimai olduğunu söylerken aynı şeyi kastediyordu. Ona göre insanda bencilik, faydacılık adına her ne varsa onun uzvî mahiyetinden, başkacılık (*altruisme*), fedakârlık diye her ne varsa onun içtimai mahiyetinden ileri gelmektedir.

##### 5. AHLÂKİ FİİLİN MUTLAKLIĞI

Buraya kadar gördüğümüz nazariyelere bir göz atacak olursak ahlâkî fiili, bir yandan gayesine, objesine göre tarife çalışan objektif nazariyeleri, öte yandan ahlâkî süjeyi harekete getiren âmillere göre tarife çalışan sübjektif nazariyeleri görmekteyiz. Objektif nazariyeler İlk-Çağda metafizik karakterleriyle göze çarpmakta iseler de, yine o devirde psikolojik ve içtimai şartları hesaba katanlar da meydana çıkmaya başlamıştır. Sübjektif nazariyeler ise, kısmen İlk-çağda başlamış olmakla beraber asıl zamanımızda (ilimci ahlâk görüşleriyle bazan karışık olarak) gelişmişlerdir. Her iki nazariye zümresinin "Ahlâkî fiili" yalnız bir cephesinden ele almış olmaları onların en mühim mahzuru görülmektedir. Ahlâkî fiilde, içtimai fayda'nın, Üstün İyilik'in, Adalet'in, Fazilet'in (ve daha başka gayelerin) hedef olarak alınmaları ne derecede zarurî ise, bu fiili meydana getiren süjede âmil olan bütün faktörlerin bilinmesi de aynı derecede zarurîdir. Bu iki nazariye zümresinin karşılaştırılması acaba meseleyi hal için yetebilir mi? Yani, bir zümrede olmıyan vasıfları ötekilerle tamamlamak kabil midir? Hayır! Bu müm-



kün olsaydı basit bir *e c l e c t i s m'* in ahlâk problemini halletmesi gerekirdi. Halbuki, şuurumuzun bünyesi bunu yapmaya elverişli değildir. Şuur hadiseleri bir zaman süresi içinde cereyan eder. Orada şuur hallerinin değişmelerini *z a m a n ü s t ü* kavrayacak hiç bir vasita yoktur. Şimdi *o l a n* şey biraz sonra yalnızca *o l m u ş* olandır, ve olacak olandan daima ayrı kalacaktır. Şuur süresinin sürekliliği hakkında Bergson'un bütün ince tahlillerine rağmen geçmiş ile geleceği, hatırlamak ile ümit etme veya beklemegi zaman üstü bir varlık içinde birleştirmek kabil değildir. Bundan dolayı şuurda şimdi ile gelecek, gerçek ile ideal, süje ile obje daima ayrı kalacaktır. Ahlâkta objektif nazariyeler, ahlâkın *i d e a l* vafına, *o l m a s ı g e r e k e n e*, geleceğe, bağlanmakta; sübjektif nazariyeler ise ahlâkî şuurun psikolojik bakımdan gerçek vafına, olana, süjeye (bu günkü felsefe terimleriyle varoluşa = *existence*) bağlanmaktadırlar. Ahlâkî fiil, ampirik süjenin konusu olarak ele alındıkça bu iki nazariye tipinin açıklamaları birbirinden ayrı kalacaktır.

O halde *a h l â k î f i l i'* i nasıl açıklamalı? Bu fiil mevcuttur, ve daima mevcut olagelmıştır. Kahramanın hareketinde, velînin nefsi fedasında (*sacrifice*), vatandaşın vazifesini yapmasında büyük misâlleri veya gündelik hayata ait her zamanki örnekleriyle daima görülmektedir. Onu Bergson'un yaptığı gibi yalnız büyük örneklerde aramak da doğru değildir. Çünkü o aristokratik, istisnâî bir fiil değildir. Hepimizin her günkü hareketlerimizde o daima az veya çok gerçekleşmektedir. Yalnız dikkat edilecek nokta *a h l â k î f i l i'* in empirik şuura ait olmayışı keyfietidir. Ahlâkî fiili biz, bilen ve yapan şuurun muhtevası olarak kavramıyoruz. Ancak fiil ile tasavvurun, başka deyişle şimdi ile geleceğin, obje ile süjenin birleştikleri aşkın varlık sahasının muhtevası olarak kavriyoruz. Orada biz *z a m a n - ü s t ü* bir varlıkta bulunuyoruz. Yaşadığımız kendi şuurumuzu aşıyoruz. İçinde süjeleri ve *d e ğ i ş m e'* leri birleştiren bu zaman - üstü varlık, bizzat bizim kendi şuurumuz içinde de *z a m a n - ü s t ü* yaşamamızı, yani şuurumuzun zamanî oluşunun mahiyetine zıd olarak zaman - üstü bir bütünlük içinde gerçekleşmesi bir kavram (*concept*) birleşmesi değildir. Vakıa biz şuur muhtevası olan kavramları da *z a m a n - ü s t ü* olarak düşünebiliriz. Fakat onların bu vasfı kazanmaları bütün konkrete şuur muhtevalarından boşaltılmış şekiller halini almalarından, yani abstre olmalarındandır. Her hangi bir şuur hadisesi ile mücerret bir kavramın birleşmesinden hiç bir *a h l â k î f i l i* çıkmaz. Onun *k i ş i l e r a r a s ı* bir münasebette hiç bir rolü, hiç bir yaratıcılığı ve müessirliği yoktur. Yalnızca muhtelif şuurlar arasında kelimeler yardımı ile bilgi iştirakini temine yararlar. Hal-

buki ahlâkî fiil, gerçek ve idealin birleşmesi ile, kişiler arasında güvenilir bir temel temin etmek, bilgi sahasını aşan bir inanç temeli kurmakla kalmaz. Aynı zamanda her şuurun içinde de şimdiki ve gelecek halleri birbirine bağlayan bir bütünlük, yani zaman - üstü kişilik meydana getirir. İnsan, gerçekten ideali birleştiren ve ampirik şuurı aşan varlık olmaksızın, akıp giden şuur halleri arasında başka hiç bir suretle devamlılık ve bütünlük kuramazdı. Positivist nazariyelerin gösterdiği gibi kişiliğin bütünlüğünü, devamlılığını ne fizik âmillerde, ne biyolojik hadiselerde, hatta ne de içtimai şartlarda bulabiliriz. İçtimai şartlar olsa olsa değişen şuur halleri arasında birleşik isimler ve kavramlar yardımıyla bazı iğreti birlikler (*unité*) kurabilir. Fakat bunların zaman - üstü hiç bir geçerliği yoktur. Nitekim ahlâkî, bütün bu sübjektif nazariyelerden çıkarmak isteyenler türlü şekillerde relativizm'e, hatta ahlâkî şüphecilığe ulaşmaya mecbur olmaktadır. Gerçekle ideali tek bir fiilde birleştiren aşkın varlık hesaba katılmaksızın yapılan bütün idealist (objektif) ahlâk nazariyeleri de başka bir bakımdan süjeyi, gerçeği, yaşanan hâli yok ettikleri için ahlâkî fiili mücerret kavramlara irca etmektedirler: bunun en iyi misâlleri Platonun yolunu felsefi idealizm yönünden devam ettiren Schelling ve Hegel'in ahlâklarında görülmektedir.

Empirik şuurı aşan, gerçekten ideali tek bir fiilde birleştiren ahlâk, yalnız değer olarak değil aynı zamanda empirik varlıktan ayrı bir varlık sahası olarak ilk defa Kant tarafından ele alınmıştır. Kant'a göre ahlâk sahası metafizik sahasıdır. Orada biz bilginin ulaşamadığı "asıl-şey"e (*Noumène*) ahlâkî fiil ile ulaşırız (1). Mutlak'a açılan biricik kapı ahlâktır. Kant "Saf Aklın Tenkidi"nde duyarlıktan başlayarak oradan zihne ve akla yükseldiği halde "Pratik Aklın Tenkidi"nde akıldan başlıyor, oradan zihne ve duyarlığa doğru iniyor. O bu vasıta ile ahlâkı ampirik şuurun bütün muhtevalarından ayıklar. Ahlâkın hareket noktası *i y i n i y e t'* tir. Dünyada var olan şeyler arasında iyi niyet kadar iyi bir şey yoktur. O tamamen spontané'dir; ve bütün ahlâkî hareketlerin prensipidir. İyi niyette *b a ş a r ı* gaye değildir. İnsan, başarsın veya başarmasın, yalnız iyi niyet sahibi olması ahlâklılık için yeter. Saadet, para, sağlık, itidâl, cesaret, v.s. den hiç biri iyi niyetsiz ahlâkın temeli olamaz. Bütün bunlar "ahlâkî" oldukları kadar da "ahlâk-dışı" (*immoral*) olabilirler. En iyi adamda olduğu kadar en kötü adamda da bulunabilirler. Bir cânî, soğuk kanlı, cesur, sağlam mutedil hatta kendine göre mes'ud olabilir. Şu halde bu vasıflardan hiç birisi ile ahlâkı kurmaya imkân yok-

(1) Kant, **Ahlâk Metafizikinin Temeli**, Müellifin tercüme ettiği bu eser henüz basılmamıştır.

tur. İyi niyette temel, hedefe ulaşma gücü değildir. Yalnız ve yalnız i s - t e m e k' dir. Fayda veya zarar onun değerini arttırmaz da eksitmez de. O, iç güdülerden, temayüllerden, duyarlıktan gelmez. İnsan ne kadar hayattan kâm almak ve mes'ud olmak isterse manevî tatminden o kadar uzaklaşır. İyi niyet başka bir gayenin vasıtası olamaz; ancak kendi kendisinin gayesi olabilir. Onun aradığı "kendi başına iyi" (*Bon en-soi*) dir. İyi niyetle yapılan hareketler ya: a) vazifeye uygun olarak yapılır; burada temayüllerle vazife uyuşmuştur; b) yahut v a z i f e i l e yapılır. Ahlâklılık yalnız ikincisindedir. Hayatı korumak bir vazifedir, fakat aynı zamanda bir temayüldür. İnsan hayatı sevdiği, faydalı bulduğu veya hayat onu mes'ud ettiği için yaşar. Öyleyse yaşamak v a z i f e y e u y g u n hareket etmektir. Fakat bedbaht olduğu, cesareti kırıldığı, ölümü isteyecek dereceye geldiği halde, insanın hayatını yine koruması v a z i f e i l e, yani "öyle gerektiği için" yapılmıştır. Yalnız korku ile, temayülle veya sevgi ile yapılmayıp sırf vazife ile yapılan bir harekette, Kant'a göre ahlâkî değer vardır (1).

Vazife ile yapılan hareketin ahlâkî değeri, onunla ulaşmak istenen hedeften ileri gelmez; bu harekete karar veren d ü s t ü r (*maxime*) dan ileri gelir. O, hareketin objesine değil, istemenin prensipine bağlıdır. Ahlâklılık yalnız *a priori* olan irade prensipindedir. Yoksa ahlâkın objesinde, duyarlığımızda değildir. Vazife bir hareketi kanuna s a y g ı i l e yapmak mecburiyetidir. Hareketin hedefi olan şeye karşı temayülüm olabilir, fakat saygım asla olamaz. Umumiyetle bir temayüle karşı saygım olamaz. Onu ancak takdir edebilirim, sevebilirim, menfaataime uygun görebilirim. Vazife ile yaptığım bir harekette temayül ve arzuların hedefi bir yana bırakılırsa, geriye yalnız onu tayin eden irade kalır. Bu da objektif olarak k a n u n, sübjektif olarak k a n u n a s a y g ı' dir. "Bütün temayüllerime rağmen" kanuna itaat etmek ahlâklılığın düsturudur. İradeyi iç tepi (*impulse*) lerden, temayüllerden, duyarlığa ait şeylerden boşalttık, böylece sırf *a priori* olan u m u m î k a n u n kaldı. İşte ahlâklılığın prensipi buradadır. Öyleyse ahlâklılık o tarzda hareket etmektir ki, hareketinin formülü bir kanun olabilsin. Aceba bazı insanlara iyilik etmek için yalan söylemek zorunda kalsak, bu hareket ahlâklılık değil midir? Kant'a göre yalan hiç bir zaman umumî bir kanun halinde ifade edilemez. Buradan anlaşılır ki ahlâklılık asla tecrübeden çıkarılamaz. Onun temeli hareketlerde değil hareketlerin derunî prensipindedir. Ahlâkta taklidin hiç bir rolü yoktur. İyi örnekler ancak teşvik etmek, cesaret vermek için kullanılır.

---

(1) E. Kant, Ahlâk Metafizikinin Temelleri.

Görülüyor ki Kant'a göre ahlâkın prensipi ne bilgiden, hatta ne de gaybî ilimlerden ve "Teoloji"den çıkarılabilir. O yalnızca pratik aklın a priori'lerinden çıkarılır. Pratik aklın kanunları nelerdir? Tabiatla her şey kanunlara göre hareket eder. Kanunları tasavvur etmeye göre hareket eden tek varlık insandır. Bunun için insan irade sahibidir. İrade, pratik akıldan başka bir şey değildir. İradenin tatbik edildiği objektif bir prensipin tasavvuruna b u y r u k (emir = *commandement*) diyoruz. Bu emrin formülü de İmperatif'tir. Bütün İmperatif'ler m e c b u r o l - m a k (*sollen* = *devoir*) fiili ile ifade edilir, ve aklın objektif kanunun irade ile ilgisini gösterirler. Bütün İmperatif'ler ya ş a r t l ı (*hypothétique*) veya kesin (*catégorique*) olarak emirdirler. 1) Şartlı imperatif'ler, mümkün bir hareketin pratik zaruretini temsil ederler. Kendi dışlarındaki başka bir hedefe varmak için vasıta; ince giyinirsen hasta olursan; kanuna boyun eğmezsen ceza görürsün gibi; 2) Kesin imperatif'ler, bir hareketi, kendi başına zarurî her hangi bir gaye ve hedefle ilgisiz olarak tasavvur ederler. Eğer bir şey başka bir şey için iyi ise, o ş a r t l ı' dır. Onu kendi kendisi için iyi (*bon en soi*) diye düşünüyorsak, kesin (kategorik) dir. Şartlı imperatif'ler de: a) ya hareketin mümkün bir gayeye göre iyi olduğuna hükmeder ki, o zaman buna Kant, *problématique pratique* diyor; yahut gerçek bir gayeye göre iyi olduğuna hükmeder ki, buna da *assertorique pratique* diyor. Kategorik imperatif, kendi dışındaki hiç bir hedefe göre hükmetmez. Hedefi kendi içindedir; mutlak ve kesindir. Bunun için "Saf Aklın Tenkidi"ndeki tahlile göre, o daima *apodictique pratique*'tir.

Saadete ulaşmak için vasıta gibi görünen hareket hakkındaki hüküm *assertorique* bir hükümdür. Burada elde edilen şey ahlâklılık değil, tedbirli görüş (*prévoyance*) tür. Bütün bu emirlerle ulaşılan şeyler a) ya m a h a r e t kaideleridir; b) ya tedbirli görüşün öğütleridir; c) yahut ahlâklılığın emirleri veya kanunlarıdır. Bunlardan birincilere t e k n i k, ikincilere p r a g m a t i k, üçüncülere e t i k veya ahlâk diyebiliriz. Birinciler ve ikinciler sezgiden, duyumlardan, tecrübeden çıkarlar. Kant'a göre bütün eski ahlâklar bu zümreye girerler. Fakat üçüncüler yalnız pratik aklın a priori'lerinden doğarlar, ve asıl ahlâk sahası yalnız onlardır. Kant, ahlâkın temeli olan kategorik imperatif'i başlıca şu şekilde ifade ediyor: "o tarzda hareket et ki, hareketinin düsturu daima ve her zaman için küllî bir kanun şeklinde ifade edilebilsin!" Başka bir yerde de şöyle diyor: "Öyle yap ki hareketinin formülü, iraden tarafından tabiatın küllî kanunu halinde ifade edilebilsin!" -İnsanların bu düsturla kendi kendilerine yükledikleri şey şartsız, mutlak ve umumî bir zarurettir. Bu

m e c b u r o l m a fiilinden ahlâkın temeli olan *devoir* (vazife) doğuyor. Kant, aklın küllî a priori ahlâk düsturundan derece derece duyarlığa doğru iniyor. Ahlâkı konkreleştirme lüzumunu duyuyor. Önce saadeti büsbütün bırakarak mutlak v a z i f e' ye bağlanırken, sonra saadeti vazifeden çıkarmaya çalışıyor. Başka deyişle, hayatın basit tatminleri yerine, vazifesini yapmış olmanın verdiği üstün haz ve tatminleri koyuyor. Burada ahlâklılığı kişi ve kişilik fikrine bağlamak üzere İmperatif şu şekli alıyor: "o tarzda hareket et ki, insanlığı gerek kendi şahsında gerek başkalarının şahsında daima ve her zaman bir gaye gibi alâsın! yoksa asla bir vasıta gibi değil!" Görülüyor ki ahlâklılık burada üniversalikten ibaret olan bir form ile, gayeden ibaret olan bir m a d d e' ye sahip bulunmaktadır.

İradenin muhtarlığı ile uyuşan hareket Kant'a göre, c a i z (yasak değil), uyuşmayan hareket ise m e m n u' (yasak) dur. İradenin muhtarlığı ile uyuşan ahlâkî düsturlara sahip bir insanda k u t s a l (*sacré*) bir irade vardır. Buna kutsallık (*sainteté*) diyor. Fakat mutlak olarak iyi olmıyan bir iradenin küllî kanuna bağlılığı prensipine de y ü k ü m l ü l ü k (*obligation*) diyor. Aziz veya kutsal (*saint*) bir varlıkta yükümlülük olamaz. Çünkü yükümlülükte a h l â k î z o r l a m a vardır. Yükümlülük dolayısıyla, bir hareketin objektif zaruretine v a z i f e deriz. Ahlâklılığın asıl temeli iradenin muhtarlığıdır (1). İradenin muhtarlığı, iradenin kendi kendisinin kanunu olması hassasıdır. Ahlâklılığın meşru olmıyan prensiplerinin kaynağı ise, iradenin ihtiyarsızlığı (*hétéronomie*) dır. Kant, burada ihtiyarsızlıktan doğan yanlış ahlâk prensiplerini sayıyor: 1 — Empirik olanlardık ki, saadet prensipinden çıkarlar. Maddî veya manevî duygu üzerine kurulmuşlardır. Bütün antik Yunan, modern İngiliz ahlâk nazariyelerini buraya koyuyor. 2 — Aklî (*rationnel*) olanlardır ki yetkinlik (=mükemmellik= *perfection*) prensinden çıkarlar. Bunlar da ya aklî mükemmellik, yahut da Tanrının iradesi olarak ifade edilirler. Birinci nazariyeyi Leibniz'in yolunda giden Wolff, ikinci nazariyeyi de Crisius'ta görüyoruz. Bu bizim İslâm kelâmcılarından bir çoğunda rastladığımız nazari ahlâktır.

Kant'a göre empirik prensipler ahlâk kanununa temel hizmetini görmeye mutlak olarak yetkinsizdirler. Çünkü ahlâkî kaide eğer insan yaradılışının özel yapısından çıkarılırsa ahlâkî kanunun şart'sız zarureti kaybolur. Bunlardan bilhassa "özel saadet" fikri en kötüsüdür. Çünkü hem yanlış-

(1) Bu mesele Kant tarafından "Saf Pratik Aklın Tenkidi" ve "Ahlâk Metafizikinin Temelleri" nde uzun uzadıya tahlil edilmektedir.



tır: tecrübe daima refahın iyi hareketten doğduğunu hükümünü yalanlamaktadır. Hem de onun gayesi ahlâklılığı kurmak değil, insanı sağlam ve rahat yapmaktır. Nihayet şunu da katalım: insanı fazilete ve rezilete (erdemliğe ve düşüklüğe) aynı derecede götürebilen âmilleri temel diye almak-  
tadır. (meselâ cesaret, itidâl, soğuk kanlılık, kuvvet v.s. gibi). Hasılı, iyi ile kötü, erdemle düşüklük arasındaki kesin farkı kaldırmaktadır.

Ahlâk duygusuna (*sens moral*) gelince, bazılarınca doğuştan geldiği ileri sürülen bu duygu hakkındaki görüş de Kant'a göre çok sathî ise de ahlâka ötekilerden daha yakındır. Akli prensipler arasında ontolojik kemâl ölçüsü çok belirsiz olmakla beraber ahlâklılığı yetkin ilâhî iradedden çıkarmak istiyen ilâhiyatçı (*théologique*) prensipe üstündür. Çünkü biz Tanrı'nın yetkinliği hakkında hiç bir sezgiye, hiç bir duyu verisine sahip değiliz. Onu ancak ahlâkî kavramlar yardımıyla ve akılyürütme ile çıkarabiliriz (1).

Kant, faziletle saadet arasındaki pratik antinomi'yi aşmak için bir nevi pragmatik akılyürütme kullanıyor. Bu suretle uhrevî saadetin temel vazifesini gördüğü ruhun ölmezliği ve Tanrı fikirlerine ulaşıyor. Kant'ın buradaki akılyürütme yolu şudur: biz nazarî olarak mutlak bir vazife biliyoruz. Bunun sonucunda pratik olarak mutlak nazarî bir güç kabul ediyoruz. Öyleyse sırf benim gücümden ibaret olan ferdi hürlüğüm vardır. Eğer ben hürsem, demek ki benlik, aklın kategorilerinden ayrı bir mahiyet, yani bir *Noumène*'dir. Benlik (veya kişilik) bu *Noumène* olduğuna göre onun ancak hadiseler cinsinden olmıyan *nouménal* bir yapıcı kuvveti olabilir. Buradan benliğin ölmez olduğu, ve umumiyetle ruhun ölmezliği fikrini çıkarıyor. Eğer ruh ölmez ise, onu ölmez kılan, ölmez olarak devam etmesini temin eden, bir mutlak varlık'a dayanması lâzımgelir. Kant, buradan da Allah'ın varlığına geçiyor. Eğer Allah'ın sonsuz varlığında ruhlar ölmez iseler, bu dünyada ulaşılmamış olan saadetler, elde edilmemiş iyilikler bu sonsuz âlemde ölmez ruhlar için gerçekleştirilebilirler. Görülüyor ki Kant, her türlü ontolojik akli delili reddettiği halde, aynı teolojik neticelere sırf ahlâk metafiziki yolundan ulaşmaktadır. Fakat bir nevi kısır döngü (*cercle vicieux*) halinde ahlâklılıktan çıkardığımız Allah fikrini tekrar ahlâklılığın temeli haline getirmek, onca, en büyük yanlışlık olur.

Kant'ın ahlâkî bizzat Kantçı filozoflar arasında bir çok münakaşa ve tenkidlere mevzu oldu. Bir kısmı onun "Saf Aklın Tenkidi"nde gösterdi-

(1) Kant, "Saf Aklın Tenkidi"nde rasyonel *théologie*'yi tenkid ederken aynı şeyleri söylüyor. Fakat aklın antinomi'lerini halletmeye çalışırken faziletin gerçekleştirilebileceği ebedî bir hayat tasavvuru şeklindeki bu delili onun yerine koyuyordu.

ği bilginin izafiliğini bütün felsefeye yaydılar. Pratik akıl ve hüküm güçlerinin ona bağlı olduğunu söylediler. Onlara göre bilgi dışında bir ahlâkî mutlak sahası olamaz. Ahlâkî değerlerimiz bilginin tahliline tâbî tutulmalıdır. O zaman onların da izafî olduklarını görürüz. Mutlak vazife yoktur, ancak izafî türlü türlü vazifeler vardır: askerin vazifesi, me'murun vazifesi, nöbetçinin vazifesi birbirinden farklıdır. Böyle düşünenler yeni Kant'çılardan mühim bir kısmıdır. Meselâ Simmel'e göre içtimâî şekiller ve münasebetlere tâbî' olarak türlü vazife şekilleri ayrılabilir. Renouvier'ye göre mutlak vazife prensipi değil, ancak süreyi harekete getiren ihtiraslara göre meydana çıkan "vazife imanı" vardır. Benjamin Constant'a göre doğruluğun yanında bazan yalanın da ahlâkî değeri vardır. Hatta ahlâkî yalanın haşin doğruluktan daha iyi olduğu yerler çoktur. O bu suretle sert ve kaideci ahlâk yerine şartlara göre şekiller alan, anlayışlı bir ahlâkî tavsiye ediyor. Fakat, B. Constant burada iki ayrı şeyi karıştırıyor: 1) Kendi kendini aldatma, 2) Küllî bir kaide olan bir hareketin en aşağı bir şekilde ifadesi. Kant'ın hücum ettiği yalan birincisi idi. Fakat ölüm yatağındaki hastaya son zamanını huzur içinde geçirmesi için daha yaşayacağını söylemek yalan değildir. Çünkü bu söz, bizzat Kant'ın deyişiyle "küllî bir kaide hâlinde" ifade edilebilir. Filozofun bahsettiği i y i n i y e t yani kendi kendine sadık olmaktır. Misalimizde doktorun hareketi kendi kendine sadakatın en güzel örneklerinden biridir. Yani Kant'çıların bahsettikleri itiraz da yerinde değildir. Vazifenin muhtevası değişebilir: içtimâî sınıflara, devirlere, mesleklere göre. Hatta karşılıklı düşman saflarında her insanın birbirine karşı hareketleri derecesinde ayrılabilir. Fakat onlardan her birini harekete getiren aynı prensip, yani m u t l a k v a z i f e prensipidir.. Hiç biri bu hareketi izafî olarak yapmaz. Prensipin tatbik edildiği konunun değişmesi, prensipin izafî olmasını gerektirmez.

Kant ahlâkını en çok tenkid edenlerden biri Schopenhauer'dır. Ona göre bu ahlâkın temeli olan vazife, kanun, emir, yükümlülük v.s. fikirleri oraya teolojik ahlâktan geçmiştir. Fakat bu "şartsız vazife" kavramının muhteva bakımından hiç bir mânâsı yoktur. Vazife ancak ceza korkusu, mükâfat vaadi ile birlikte alınırsa bir şey ifade eder ve tesir eder. En abstre ahlâkî emirler dahi bu yaptırıcı kuvvetlerin tesiri altındadır. Başka deyişle her ahlâkî zaruret ş a r t l ı (*hypothétique*) dir; asîa kategorik değildir. Mutlak ve şartsız ahlâkî zaruret fikri saçmadır. Kant ahlâkın insan yaradılışını inceleyerek bulunamayacağına kani'dir. Matematik gibi sırf formel olmakla öğrenir. Halbuki bizzat kategorik emrin

terkibi *a priori* olduğunu söylerken formel ile materiel'i tekrar birleştiriyor. Fakat bu noktada Schopenhauer bir yanlışlığa düşmektedir: Kant'ın terkibi önermesi şudur: "senin iraden küllî şekle göre hareket etsin!" yani "senin iraden" =süje, "küllî şekle göre" =yüklemdir. Halbuki burada "senin iraden" a p o s t e r i o r i'dir; "küllî şekil" a p r i o r i'dir. Yani pratik terkibi hükümde a p r i o r i sonda geliyor, birincisi hipotetik olarak kalıyor. "Saf aklın tenkidi"nde tahlil etmiş olduğu asıl terkibi a p r i o r i hükümde ise a p r i o r i'nin başta gelmesi lâzımdı. Schopenhauer tenkidine şöyle devam ediyor: Kant hiç bir sezgiye baş vurmadığını söylüyor. Halbuki "insanlık", "gaye-vasıta", "insanlığın şerefi", "şahsiyet", v.s. kavramları sezgiye baş vurmadan elde edilemez. Kant, duyarlığın bütün maddesini bir yana atınca, geriye ahlâkın form'u olarak yalnız k a n u n l u l u k (*légalité*) kalıyor. Bu da onun her tatbik etmek istediği mevhum üniversellik oluyor. Fakat muhtevassız, insanî duygudan tecrid edilmiş hasılı beşerî hayatın tabii ve metafizik incelenmesine dayanmayan bu "kanunluluk" boş bir isimden başka nedir?

Daha yakında Max Scheler de Kant ahlâkını sırf formel olduğu, ahlâkî duyguya, muhtevaya ehemmiyet vermediği iddiasıyla tenkid etti (1). Fakat: ne Schopenhauer'ın ne Scheler'in tenkidleri yerinde görünmüyor. Kant'ın ahlâkî hükmü duyarlıktan, duygudan, arzu, fayda, saadet gibi düşüncelerden boşaltması onu boş bir şekil hâline getirmek için değildir. Ancak ahlâkî hükmün ampirik şuura ait olduğunu, kişinin devamlılığını ve kişiler - arası münasebete temel vazifesini gören aşkın varlığa ait olduğunu göstermek içindir. Değişen şuur hallerine rağmen benliğin, kişinin değişmez mahiyetine başka türlü nasıl intikâl edebilirdik? Kişiler - arası münasebetlerin güvenilir bir temele dayanması nasıl mümkün olurdu? İnsanın kendine sadakati, insanın insana sadakati, sözünde durmak (*la foi jurée*), doğruluk ve sözleşmenin devamlılığı, insanların birbirini görmedikleri ve görmeyecekleri zamanda dahi aralarında bağlılığın devamı sayesinde olabilir. "Başkası" ampirik şuurumuza kapalı bir âlem, veya onun muhtevaları arasında her hangi bir "şey" den ibaret olduğu halde, yalnız a h l â k î f i i l'de şuurlar birbirine açılır; aralarında karşılıklı nüfuz ve kaynaşma olur; başkası ve ben birbirlerini aynı bütünün parçaları olarak görürler. Ve bu birlik hiç bir ruhî tesirin veya değişikliğin (*modification*) eseri olamaz. Çünkü ruhî sahadaki değişiklikler bir zaman için meydana çıkıp sonra kaybolurlar, yükselir ve alçalırlar, şiddetlenir ve

---

(1) Max Scheler, *Moralia*

gevşerler: zümre taşkınlıklarında, teessürî kaynaşma (*fusion affective*) halinde, cezbe, istigırak, coşkunluk gibi bütün hallerde bu değişmeler vardır. Onlarda kısa bir müddet için şuurlar arasındaki fark silinmiş gibi görünür; hatta en şiddetli derecesinde teessürî sarhoşluk ve baş dönmesi halini alırlar. Fakat bu teessürî yaklaşıma ve kaynaşmalarda ruhların devamlı birliğinden asla bahsedilemez. Tam tersine, onlarda bütün “birleşme”ler görünüşten ibarettir. Bir çok defa teessürî sarhoşluğa giren süjeler tarafından ileri derecelerde duyulur ve en yüksek haddine vardıktan sonra düşmeye başlarlar. Teessürî sarhoşluk geçince yerinde kalan bir nevi teessürî tepki, çöküntü, içe kapanma veya nedamet halidir ki bütün bunlar ampirik şuurun kendi içinde cereyan eden bir vakalar sürecinin devresini tamamlamasından başka bir gey değildir. Scheler bunun için Schopenhauer’ın teessürî kaynaşmaya dayanan “Merhamet” ahlâkını tenkid ediyor. Fakat onun yerine koymak istediği “senpati” nin öteki teessürî hallerden tamamen farklı *eidetik* bir hadise, bir mahiyet olduğunu nasıl ıspat etmeli? Scheler bunun için de şuurun bir “başkası” nın teessürî hükmü altına girmesine *hétéropathie*, “başkası” nı kendi teessürî hükmü altına almasına *idiopathie* diyerek her ikisinde de şuurlar - arası münasebette benliğin muhtarlığı ve bağımsızlığını kaybettiğini, fakat *sympathie*’de (1) iki şuurun birbirinden müstakil kalmak şartıyla yalnız aralarında teessürî anlaşma olduğunu söyliyerek bu hali bütün öteki ampirik teessürî hallerden ayırıyor. Fakat Scheler burada pek haklı görünmüyor. Onun “başkası” na nüfuz için eskidenberi teklif edilen analogi ve tefsir yollarıyla anlama, *teessürî h u l ü l* (*Einfühlung*) gibi hallerin başarısızlığı ve imkânsızlığı hakkında yaptığı tenkidler (ki bunlardan mühim bir kısmı Schopenhauer, Lipps ve idealist felsefeye çevrilmiştir) kendi nazariyesi için de söylenebilir. Senpati, bütün şuurların kendi başlarına kaldıkları, ancak başka şuurları (onlara tâbî’ olmaksızın ve değiştirmeksizin) anladıkları hal diye tarif ediyor. Bir insanla bir hayvan arasında da senpati meydana çıkmıyor mu? Eğer ruhlar - arası birliğin devamını temin eden biricik vasıta o ise insanlarla hayvanlar arasında da bir ruh birliğini mi farz edeceğiz? Böyle bir faraziye Scheler’in kendi düşüncesiyle çelişik değildir? “Senpati” nin her hangi bir ahlâkî fiile asla temel olmaksızın, hatta iç dünyaların birbirine açılmasını da temin etmeksizin yalnızca ruhlar arasında aktif olmıyan bir yaklaşıma olduğu söylenebilir. Şüphesiz, ruhlar arasında her türlü şahsiyet bağımsızlığını yok eden teessürî kaynaşmaların ahlâkî fiilin gerçekleşmesine imkân bırakmamalarına karşı, onun şahsiyet bütünlüğüne dokunmadığı için insanla in-

(1) Max Scheler, *La Nature et la Forme de la Sympathie*

san arasında ahlâkî fiiln gerçekleşmesinde şart rolünü oynadığından bahsedilebilir. Fakat ona hiç bir zaman sebep veya esaslı âmil gözüyle bakılamaz. “Senpati” de şuurlar - arası anlaşma için bir nevi hazırlık başlamış demektir. Yeter ki bunu temin eden şuurlar arası müşterek bir temel bulunsun. Bizzat “insanlık” yani insanlarda değerler, idealler ve inançlar halinde görünen m a’ n e v î v a r l ı k iştiraki olmasaydı senpati ile yaklaşımdan hiç bir netice çıkamazdı. Bu iştirak ise Kant’ın “Pratik Aklın Tenkidi”nde, “Ahlâk Metafizikinin Temelleri”nde anlatıldığı kategorik emri bize verdiren insanî ruhun muhtarlığından başka bir şey değildir. Onun muhtevası kendi cinsindendir: yani ampirik şuurumuza nazaran aşkın varlığın, insanlığın ma’nevî muhtevasıdır. Bütün ahlâkî idealler, değerlendirmeler, ve ahlâkî varlığımızın bütün tecrübeleri oraya girer. Bu tecrübeleri ampirik şuurumuzun tecrübeleriyle karıştırmamalıdır. Ahlâkî varlığımızın tecrübeleri aşkındırlar: yani ideale çevrilen mütemadî cehitlerimizin (başarılı veya başarısız) hamlelerinden, kendi kendilerini aşmalarından ve yaratışlarından ibarettirler. Bu cehitler arttıkça ahlâkî varlık olarak muhtarlığımız artar: yani kendimizi ampirik kapalı bir şuur olarak değil, insanî varlığın bir parçası olarak görmede gücümüz artar. Şuur için muhtar (*autonome*) olmak demek, tabiatın sebeplik zincirine bağlı bir halka olmakla kalmıyarak kendini insanî varlığın zaruretiye bağlı görmek demektir. Bu zaruret gerçek üzerinde bir ideal zaruret olarak meydana çıktığı için onun emirleri, kaideleri, yükümlülüğü, adeta üstün bir âlemden gelmektedir. “Ahlâkî tecrübe” işte bu gerçeğe ideal arasında, yalnız insanî olarak mevcut münasebetin bizim tarafımızdan yaşanmasıdır. Biz ampirik şuurumuza, ben ve başkasını ayıran bilgi ve pragma’dan ibaret varlığımıza mahsup kalmadıkça gerçeğe ideal arasındaki devamlı bağlılığı göremez oluruz. Scheler bu hale haklı olarak “değer körlüğü” diyordu. Biz “Ahlâkî körlük” diyeceğiz. Savaş, menfaat, gündelik hayatı kazanma mecburiyetleri (bir kelime ile “hayat mücadele-si”) bizi birbirimize kapalı varlıklar haline getirir. Böyle oldukça da Kant’ın bahsettiği vicdanın sesini dinlemeye imkân kalmaz. Kulaklar ahlâkın emrine karşı sağır, gözler ahlâkî harekete karşı kör olur. Renk körleri olduğu gibi ahlâk körleri de vardır. İdealismi “kapalı şuur” felsefesi haline getirenler insanlar arasında bencilik ve solipcism derecesinde uçurum olduğunu zannedenler, bütün değerlerin, ideallerin *fiction*’lardan ibaret olduğunu söyleyenler, pratik ve sübjektif faydadan hiç bir şey kabul etmiyen ve inanmıyanlar için Kant ahlâkının mâ’nâsı yoktur. Relativizm’in bu marazî azgınlığı bilgi sahasında fictionism’in buhraniyle sona



erediği gibi, ahlâk sahasında da ahlâkî relativizm ve nihilizm'in buhraniyle sona ermektedir.

Schopenhauer'in oradan kurtulmak için yaptığı gayretler de, onun kadar boşunadır. Çünkü şuuru aşan ve bütün varlığa yayılan İrade, eğer zekâsız, hedefsiz, düzensiz, mutlak ve kör bir kuvvet ise, bu kör İrade'nin insanlar arasında duygu birliği (*Mitleid*) halini almasına imkân kalır mı? Kör bir arzunun ızdırabtan başka bir şey doğurmadığını gören yine şurudur. Eğer bu şuur ferdlerin kapalı şuru ise, o nasıl egoizm'den kurtulabilir? Kör arzunun bütün insanlarda doğurduğu ızdırab külli ise, o zaman ızdırab çeken külli bir varlığın, yani külli bir şuurun bulunması lâzımdır ki, şuurlar arasında "birlik duyma" mümkün olabilsin. Ben eğer başkalarının da benim gibi acı ve sevinç duyduklarını yalnız analogi ile biliyorsam, "duygu birliği" bir akıl yürütmeden ve hükümden ileri gidemeyecektir. Halbuki Schopenhauer doğrudan doğruya "acıma"ya baş vurmak istiyordu. Böyle bir hale ancak akıl yürütme ile duymak, analogi yolu ile acımak denebilir ki, o zaman da değerini kaybeder. Fakat işin doğrusu ahlâkî tecrübede bizim egoizm'i (ampirik şuur) aşmak için mütemadî cehitler sarfetmemizdir. Onu tamamen aştığımız söylenemez; hatta en büyük feragat fiilinde dahi! Yalnız ideale doğru bu mütemadî cehid bizi devamlı olarak ampirik şuur kuşatan varlıkla temasa getirir. Ampirik şuurdaki gerçek-ideal antinomi'si, aşkın varlıkla temasımızda ortadan kalkar. Orada "zaman-üstü" bir sezgi ile geçmiş-hal ve geleceği birden kavrarız: asla zamanın dışına çıkmaksızın! Bu sezgi ile ahlâkî fiilin bütün zamanlar ve bütün mekânlar için ifade edilmiş olan üniversalliğini kavrarız. Bergson'un veya Augustinus'un tarif ettikleri tarzda bir şuur akışı içinde yaşarken dahi, Kant'ın tarif ettiği gibi, "zaman-üstü" bir ideal cehdini yaşarız. Bunun içindir ki ahlâk kahramanı veya ahlâkî fail, kaba egoist'e bir üstopist gibi görünür. Onun gerçek dışında ve hayal dünyasında yaşadığını iddia eder. Hatta onu Don Quichotte olarak tavsif eder. Halbuki "ahlâkî fail" in içinde yaşadığı "ahlâkî tecrübe" varlığın üstün bir derecesidir. Bütün manevî değerlerle beraber insanı insan kılan, ona yaratıcılık veren, onu yer yüzünde kültürler ve medeniyetler silsilesiyle bütün varlıklar üzerinde mümtaz varlık haline getiren bu tecrübedir. Onun kendini aşması Nietzsche'nin zannettiği gibi vehimler (*illusion*) yaratmasından ileri gelmez. Çünkü hakiki yaratıcının *illusion*'u gerçek zannetmesine imkân yoktur. Bu durumda onun basit bir *b i r s a m l ı* 'dan, hastadan fazla bir şey olmaması, şuurunun buhranları içinde yaşaması lâzımgelir ki, bu suretle de hiç bir değer keşfinden ve yaradışından bahsedilemez. Onun *illusion*'ları başkalarına gerçek diye kabul ettirmesi de mümkün değildir. Çünkü bu tak-

dirde değer yaratıcının bir aktör olması lâzımgelir ki, inanmadığı şeye başkasını inandırmak, keşfetmediği şeyi keşfedilmiş gibi göstermekten ibaret olan bir illusionistlik ile hakikî değer hayatının bir münasebeti yoktur. İnsanlığın bu tarzda illusionist'ler tarafından meydana getirildiğini iddia etmek ise, illusion'ların en büyüğüdür.

Nietzsche bu düşüncesinde tamamen hata içindedir. Ma'nevî değerler sahasında illusionism'den değil, hatta icattan bile bahsedilemez. İcat, yalnızca teknik değer derecesindedir, ve pratik faydadan başka hiç bir gayesi yoktur. Ma'nevî değer sahasında ise ancak k e ş i f' ten bahsedilebilir. Her büyük san'atkar, her büyük ahlâkçı ve din kurucu değerler sahasında ideal varlığa doğru yeni bir adım atmış ve yeni değerler keşfetmiştir.

Schopenhauer'ın şuuru aşan bir varlık aramada hakkı vardır. Ampirik şuur kendi içinde kapalı kaldıkça her türlü keşif, yaradış imkânını kaybeder. O zaman cidden bu kapalı çevre bir nevi' *illusion* halini alabilir. Fakat gözlerimizi açan ve bizi daima daha fazla olmaya sevkeden dışımızdaki bu kuvvet aşkın varlıktır. Şu kadar var ki onun ne madde gibi *inerte*, mekanik, hatta ne de canlı varlık (bitki, hayvan) gibi yalnızca *torpeur*'lerine ve *impulse*'lerine bağlı olmaması, onun şuurulu, gayeli düzenli bir varlık olması lâzımgelir ki bize ideal versin. Bizi üstümüzdeki değerlere doğru sürüklesin. Kör irade nasıl olur da Platon'un İdea'ları halini alır? Nasıl olur da hepimizde müşterek bir duyguya inkılâb eder? Nasıl olur da Nietzsche'de değerler yaratan, "değerler levhasını tersine çeviren" kudret olur? Schopenhauer'ın söze başlarken kesin olarak reddettiği kör madde ile bu kör iradenin farkı nerede kalır? Eğer onun şuuru, gayesi, nizamı yoksa! Nereye gittiğini bilmiyen, körü körüne tahrib eden bu kuvvetin, "mutlak hürlüğü"nü ne ma'nası vardır? Çünkü hürlük, körü körüne yapmak değil, ancak "bilerek yapmak"ta gerçekleşebilir. Öyleyse ampirik şuurun kapalı çemberinden kurtulmak için aşkın varlığa, süje tarafından yutulmıyan; tam tersine süjeyi ve onun idrak gücünü meydana getiren aşkın objeye ihtiyaç vardır. Ve bu aşkın obje asla Schopenhauer'ın "kör İrade"si, veya Nietzsche'nin iç güdü halinde görünen "Kudret İradesi" olamaz. Bu ancak kendisinden şuurun, idrâkin, süje'liğin (*subjektivitât*) doğduğu bir "aşkın varlık" olabilir. Schopenhauer'ın şuuru kör İradeden veya iç güdüden çıkarmaya kalkmasıyla, maddecinin şuuru ve ruhî hareketleri maddeden çıkarmak istemesi arasında ne fark var? Her ikisi de aynı imkânsız tecrübe etmektedirler. Hiç bir şey kendisinde kuvve hâlinde mevcut olmıyan bir şeyi meydana getiremez. Mutlak şuursuzluktan şuur, mutlak cansızlıktan hayat, mutlak hareketsizlik'ten hareket,

mutlak körlükten idrak doğamaz. Bütün bunların imkânlar halinde bulunduğu aşkın bir varlık ise, artık tarif edilenlerden büsbütün başka bir şey, insanlığın birliğini meydana getiren ma'nevî bir varlık olması lâzımgelir. Ahlâkî tecrübenin vahşî veya medenî bütün kavimlerde ve her devirde daima mümkün olması bundan ileri gelir.

Kant'ın, bu düşüncelere göre, sağlam hareket noktasını bulduğunu tasdik etmek zorundayız. Duyulardan, duygulardan, empirik şuur verilerinden başlayarak derece derece ahlâkî şura yükselmeyiz. Tam, tersine, ahlâkî fiili gerçekleştiren "zaman-üstü" bir düzenden başlayarak empirik şuur verilerini muhteva diye kullanabiliriz. Ahlâkın mutlak kanunu, "kategorik emir" zaman-üstü bir düzenden kuvvet aldığı için, şuur muhtevasının bütün değişikliğine rağmen sabit kalır, onlara şekil verir. Başka deyişle biz saadette, faydayla, hazla, ahlâk duygusu ile, senpati ile ahlâka gidemeyiz; fakat ahlâkî mutlak emrin bize verdiği fazilet ideali bize gündelik hayatımız üstünde bir sevinç, saadet, bir nevi haz ve tatmin verir. Bu "mutlak emir" hiç bir psikolojik sirayetten çıkarılamıyacağı gibi, hiç bir sosyolojik tesirden de çıkarılamaz. Cemiyetin üstümüzde ve bizden müstakil bir baskı halinde olduğu faraziyesini bir an için kabul etsek bile, böyle bir cemiyetin meydana getirdiği baskının küllî emir olmadığı, cemiyetlere ve devirlere göre değiştiğini bildiğimiz andan itibaren onun bütün ahlâkî yaptırıcı kuvveti (*sanction*) kaybolur. Ahlâkın hem değiştiğini, izaffi olduğunu bilmek, hem de emirlerine mutlak olarak riayet etmek mümkün müdür? Sosyolojik bir ahlâktan bunun için hiç bir ahlâk çıkarılamaz. Kant'ın ahlâkî emri, *Noumène* sahasında, yani ampirik şuru aşan varlıkta görmesi tamamen doğrudur. Ancak bu varlığın bütün ma'nevî değerlerden ayrı, insanlığın mümkün hayatını aşan aşkın varlıktan ayrı, kendi başına bir mutlak olduğunu düşünmesi doğru değildir. O nasıl bir mutlaktır ki bütün gerçekliği yalnız insanlığın ömrü ile çevrelenmiştir? Yer yüzünde insanların meydana çıktığı ve kaybolacağı zaman ile kayıtlanmıştır. Böyle bir varlığa (ne kadar uzun süreli olursa olsun) mutlak demeye imkân varmıdır? Eğer insanlığın mevcudiyeti ampirik şura nazaran bir aşkınlık ise, onun varlığı da, ancak kendisini aşan bir varlık ile, hakikî sınırsızlık ve mutlak ile gerçekleşebilir. Bizim benlik ve kişiliğimiz insanlığımızdan geldiği gibi insanlığın şuur sahibi olması da onu mümkün kılan bir kuşatıcıdan ileri gelir (1).

Kant, ahlâkî emrin her türlü kayıt ve şarttan bağımsız olduğunu, di-nî (*théologique*) bir emre dahi bağlanmadığını söylüyordu. Bu suretle

(1) Burada kuşatıcı kelimesini Karl Jaspersin *Übergreifen* (englobant) ından farklı bir anlamda, Aşkınlığın şura nazaran umumî vasfı olarak anlıyoruz.

ona hakikî hürlük ve muhtarlığını kazandırmak istiyordu. Fakat (gördüğümüz gibi) dinden ahlâka geçilemeyeceğini söyleyen Kant, ahlâktan dine yükselmenin çarelerini aramada gecikmemiştir. Çünkü ona göre biricik muhtar olan emir ahlâkî emirdir. Bütün öteki emirler gibi dinî emirde de insan, muhtar değil (*hétéronome*)dir. Bu noktaya biraz sonra tekrar döneceğiz. Fakat şimdilik şunu işaret edelim: insanın ahlâkî emri gerçekleştirdiği için aşkın varlık ihtiyacında bulunduğunu söylemek yetmez. Çünkü o zaman aşkın varlık sadece pratik aklın bir ihtiyacını tatminden, pragmatik bir inanıştan ibaret kalacak; onun varlığı veya yokluğu hiç bir ontolojik esasa dayanmayacaktır. Tam tersine, aşkın varlık mevcut olduğu içindir ki, insanî varlık (şuurlu ve ma'nevî varlık olarak) mümkündür. Ve insanî varlık olduğu içindir ki ahlâkî fiil mümkündür. Aksi halde ahlâkî fiil, inkâr edilmiş aşkın varlıkla inkâr edilmiş empirik şuurun arasında tamamen boşlukta ve sallantıda kalırdı. Kant felsefesi ne yazık ki, bu noktada böyle bir sallantı içindedir. İnsan düşüncesine ve değerlerine kazandırdığı çok büyük adıma rağmen, onu bu sallantıdan kurtarmak için, Kant felsefesini inkâr ettiği ontoloji ile tamamlamak lâzımdır. Mutlak bir varlık sahası mevcut olduğu içindir ki insanî bir nizam mümkündür. Ve insanî bir nizam mevcut olduğu içindir ki ahlâkî fiilleri gerçekleştirmemiz mümkündür ve onlar yalnız bu sayede utopia olmaktan çıkarlar.

# X

## MA'NEVİ DEĞERLER

### III

### DİN

#### 1. DİN PROBLEMİNİN KURULUŞU

Din aslında hesap vermek mânasına gelir, (Yevm'üd-Din = hesap günü). Buradan saltanat ve hüküm ve aynı suretle ibadet (tâa) mânalarında kullanılır. Bu son anlamı ile din, bir inanç etrafındaki cemaat demektir. Lâ-tince *religio* (*religare* kelimesinden) bağlamak (= *relier*) ve cemaat, bir başka anlamı ile ihtimam etmek demektir. Burada da hem cemaat hem kendini kontrol anlamları birleşiyor. Dinin (etimolojik kökü bir tarafa) türlü tarifleri yapılmıştır: tarihî tarifler, dinleri sınıflamak suretiyle anlatıyor. Meselâ, Siebeck, iptidai dinler (veya tabiat dinleri), ahlâkî dinler ve selâmet dinlerini ayırıyor. Mensching, onları kabile, kavm ve insanlık dinleri diye ayırıyor. Sosyoloji ve etnoloji bakımından faydalı olan bu sınıflamalar dinlerin mahiyetini açıklama bakımından büyük bir iş görmüyorlar. Sosyologlar dinleri cemiyet bakımından tarif ediyorlar: her nerede cemiyet varsa orada din vardır. Öyleyse iki hâdise arasında çok sıkı bir bağlilik olduğu meydandadır. Sosyolojik açıklama üzerinde sonradan durmak üzere, şimdi-lik diyelim ki bu tarif şekli de tatmin etmiyor. Çünkü bu suretle *dinin* bir fonksiyonunu anlamış oluyoruz, fakat mahiyetini anlamış olmuyoruz. Din hakkında zihinci tariflerin türlü denemeleri onu daima kendisinden başka bir şeye, düşünceye, idrâke, kavrama, akıl yürütmeye ircaa çalıştığı için neticesiz kalıyor. Dinamist tarifler dinin kökünde hayat kudreti, enerji arıyorlar. En iptidai ve en yüksek dinlerde müşterek vasıfları ele aldığı için daha verimli görünen bu tarifler de hayatî veya ruhî enerji ile kutsallığı, sırrı birbirine karıştırıyorlar. Zamanımızda bir yandan idealist filozofların tarifleriyle, bir yandan da existentialism'in tarifleriyle karşılaşyoruz: birinciler dini üniversal kavramlar, idealler olarak görüyorlar. İkinciler din-dar insandaki mister duygusunu, dinî angoisse'ı ele alıyorlar. Öyle görünü-



yor ki objektif ruhun bu en üstün değerini anlamak için her iki tarife aynı zamanda baş vurmak lâzım gelecektir. Bir dinde hem gerçek-üstü, tabiat-üstü ideal bir düzene gevrilmiş vardır, hem de dindarın mister duygusu, kutsalılık karşısında duyduğu “ürperme” vardır. Bunlardan biri dinin objektif öteki sübjektif unsurudur. Biri ideal, öteki gerçektir. Fakat bu iki unsur acaba ne suretle birleşebilir?

Bunu anlamak için dinî tecrübeyi yapan insanın şuurunu tahlil etmelidir. Şuur halleri bir zaman süresi içinde birbirine bağlı olarak akıp giden kalitatif bir değişmeler manzarası gösterir (Bergson'un tahliline göre). Böyle bir şuur sürecinde Bergson'un istediği gibi geçmiş ve geleceği bir sezgi içinde kavramak mümkün müdür? Böyle bir sezgi yaşamakta olduğumuz hâller ile yaşıyacağımız hâller birden kavrayabilir mi? Buna imkân görünmüyor. Bir melodide en yakın geçmişle şimdi birbirine bağlı görünüyorsa da artık yaşanmıyan hallerin canlandırılması böyle bir sürekli fiil içinde meydana çıkmıyor. Hele şimdiyi geleceğe böyle bir sezgiyle hiç bağlayamayız. Çünkü gelecek henüz yoktur, daima imkânlar halindedir. Şimdi ise gerçektir ve yaşanmıştır. Öyleyse şuurumuzun tecrübesinde şimdi ve gelecek nasıl birbirlerinden daima ayrı kalırlarsa, gerçek ve ideal, sübjektif ve objektif de aynı suretle birbirlerinden ayrı kalmaktadırlar. Şuur tecrübe-mizde gerçekle ideal arasında hiç bir suretle köprü kurmak kabil değildir. İdealist filozoflar dinî tarif ederlerken yalnız gelecek, ideal ve objeyi ele almaktadırlar. Existentialist'ler ise dinde yaşanmışa, hale, gerçeğe, süjeye bakmaktadırlar. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi din hadisesi bunlardan hiç biri ile tamamen kavranamaz. Çünkü o, kutsalılık duygusu, mister korkusu, dinî heyecan ve vecd olarak sübjektif olduğu kadar bizzat aşkın varlık, ideal ve tabiat-üstü âlem, Allah olarak da objektiftir. Aynı zamanda her iki cephesiyle birden kavranmadıkça dinî değeri, objektif ruhun bu en üstün varlık derecesini kavramaya imkân yoktur. Bu ise şuur hallerinin mahiyetine göre imkânsızdır. Öyleyse acaba dinî varlığı ve dinî değeri daima ya objektif veya sübjektif iki manzarasından biriyle mi kavrama zorunda kalacağız? Bu noktaya bahsimizin sonunda tekrar dönmek üzere şimdi dinin mahiyetini açıklamak için ileri sürülen görüşleri tahlil ve tenkidine geçelim.

Din problemi eskidenberi felsefenin hakim problemlerinden biri olmuştur. Filozoflar, dinci olsun veya olmasın, böyle bir problemten hiç bir zaman vaz geçmemişlerdir. Filozofu İlk-çağdan beri meşgûl eden üç esaslı mesele vardır: insan, âlem, Allah. Zaman zaman bunlardan biri ağırlık merkezi olmak üzere ötekiler ona bağlı olarak tetkik edilmiştir. Yunan fi-

lozoflarında önce â l e m ağırlık merkezi idi. Sonra onun yerini insan almıştır. Fakat aynı felsefede gittikçe Allah problemi ağırlık merkezi olmağa başlamıştı. Orta-çağ felsefesinde istisnâsız olarak Allah problemi ağırlık merkezi idi. Yeni felsefede problem asla ehemmiyetini kaybetmemiş, yalnız felsefede insandan veya âlemden başlayarak Allah'a ulaşmak yolu tercih edilmiştir. Ağırlık merkezinin çağlar arasında neden değiştiğini burada derinleştirmemize lüzum yoktur. Bu daha çok sosyolojiyi ve antropolojiyi ilgilendirir. Fakat bu gün dahi felsefe cereyanlarında her üç problemin temelli rollerini muhafaza ettiklerini söylemek burada bize yeter.

Din problemi ele alınınca, bütün öteki problemlerden ayrılan mühim bir noktayı işaret etmek lâzımdır. Her problem, bazı duyu verilerinden veya mücerred verilerden hareket eder: (tabiat ilimleri birincisine, tarih ve matematik ikincisine misâldir). Sonra bu verileri aşan açıklamalara girer. Hâlbuki din problemi muayyen hiç bir duyu veya hayal verisinden hareket etmez. Çünkü konusu, bütün verileri aşan varlıktır. Başka deyişle her türlü veriler ve varlıktaki yetmezlik, sonluluk, eksiklik ve parçalılığın zıddı olan sonsuzluk, tamamlık ve bütünlük hâlinde meydana çıkar. Bunun için de din problemi ötekiler gibi bilgi problemi olarak konamaz. Daima bilgiyi aşan bir problem olarak bize kendini kabûl ettirir. Bilginin yetmezliği, parçalı ve sonlu bilgileri bütünlleştirme zarureti tecrübeimizin her cephesinde bize bir aşkınlık (*transcendence*) problemini zorlar. Böylece verileri bilmek ve verilerin imkânları üzerinde düşünmek yetmez. Bu imkânları da aşan, düşünülemiyen veya bilinmiyen bir sahanın onu çevirdiğini hissetmek bize yeni bir ufuk verir ki bu da inanma (*croynance*) dir. Aşkınlığın mutlak olarak konulması bundan dolayı bilme sahasını olduğu kadar düşünme sahasını da aşan bir i n a n m a sahası meydana getirmektedir.

## 2. İNANMANIN MAHİYETİ VE DERECELERİ

Din felsefesinin ele aldığı inanmanın mahiyeti nedir? Çocuk kendisine yapılan en basit telkinlere inanabilir. İnsan daima vehimlerine hakikat gözüyle bakabilir, ve aldanabilir. Buradaki haller de birer inanmadır. Fakat bunların ne geçerliği, ne devamlılığı vardır. Biraz sonra vehimimizden uyanınca gerçek bize yanlış inanışlar içinde olduğumuzu hatırlatır. Dinin inançlarından bunları nasıl ayırmalı? Din, hatta en iptidai şeklinde dahi, bir duyu veya zihin aldanışı (*illusion*) değildir. Dini inancın kabul ettikleri ile duyu ve zihin verileri arasında ne çelişme ne tamamlanma vardır. O, bu verilerden tamamen müstakil olarak işler. Bir

telkin inancı telkin ortadan kalkınca kaybolur. Ona inanan, bu halin gerçeğe uymadığını görünce ondan vaz geçer. Fakat duyu tecrübeleri ile dinî tecrübe arasında böyle bir münasebet yoktur ki duyu tecrübeleri ötekini sağlamlaştırsın veya bozsun. Dinî inanış duyular ve zihni aşan (yani onların tamamen kudretsiz oldukları) bir sahaya aittir. Onun ömrü insanlık kadar eskidir.

Dinî inançta da üç dereceyi ayırmalıyız: 1) Kömürçünün inancı, (1) 2) Dogmatik aklın inancı, 3) Tenkitçi aklın inancı. Birincisi safdil olarak kabul edilmiş inanış şeklidir. Onun öğretişle, taklitte veya sağ duyu sezgisile doğduğu söylenebilir. O her hangi bir tenkid ve münakaşaya katılaşamaz. Duyu ve zihnin ötesinde kendi başına işler ve fikrî temelden mahrum olmasına rağmen kendine mahsus sarsılmaz bir temeli vardır. İkinci dogmatik aklın delillerinden sağlamlığını almağa çalışır. Başka problemler gibi delilini tecrübeden çıkaramadığı için zihnin bütün gücünü onun yerine koyar. Fakat dogmatik metafizikin zaafı onda da vardır. Aklın prensiplerinin gerçeği tamamen ifade edeceği şeklindeki safdil kanaat sarsılmadıkça dogmatik aklın inancı da sarsılır. Bu şekli bilhassa skolastik felsefede ve medrese Kelâmında görürüz. Üçüncüsü tenkitçi aklın çürük temelleri yıktıktan sonra inancı duyulardan ve zihinden tamamen ayırması suretiyle doğar. Bu ince ayırış inanmaya en verimli yolu açar.

İnanmanın hedefi nedir? Dinin sübjektif ve objektif iki manzarasının, şuur tecrübesinde aynı zamanda kavranamayacağını görmüştük. Yaşanmış hallere ait sezgi bu iki ucu aynı zamanda yakalayamıyor. Öyleyse onları birleştirmekten ümidi kezmeli mi? Hayır! Şimdiye ait sezgi bunu kavrayamazsa da *virtual* sezgi, yani yaşanmış ve yaşanacağı *zaman üstü* bütün haline koyan sezgi bunu kavrayabilir. Bergson, bu sezgiden bahsetmiyordu. Bu ne kavramların veya ideallerin düşünülmesidir, ne de yaşanmış halin (*vécu*) sezilmesidir. Bu yaşadığımız hal içinde ezeliyi yaşamaktır. Başka deyişle halin değişmesi içinde ezelinin değişmezliğini yaşamakdan ibaret olan hususî bir sezgidir. *Zamanî* ile *Zaman üstü*'nü, değişme ile değişmezliği, An'da (*Instant*) birleştiren bu sezgiye biz "Mutlak duygusu" diyebiliriz. Ampirist bir psikolog, kronometre ile yaşanmış zamanı ölçmeye alışık olduğu için buna gülecektir. Fakat yaşanmış zamanın kronometre ile ölçülmesine imkân olmadığını bilen hakikî psikolog ise bu ölçme tarzına gülecektir ve diyecektir ki şuur halleri sürekli kalitatif bir oluş halindedir, maddeye mahsus olan ölçü ona tatbik edilemez. Bu tenkid

(1) Bu bölüm ilk defa buna yakın bir şekilde İmam Gazali tarafından *İhya*'da teklif edilmiştir.

yerindedir. Fakat hemen ilâve edelim ki şuur tecrübesi bütün varlık tecrübesi değildir. Meselâ, şuurlar arası birlik bu tecrübenin dışında kalır. Şimdi burada duyduğumuz ve yaşadığımız bir hali bir başkası başka yerde aynen duyabilir ve yaşayabilir. Onlar arasında hiç bir bağlantı olmasaydı "ruhların iştirâki" (*participation*) olamazdı. Halbuki insanlık kadar eski olan ahlâklar, cemiyetler ve dinler böyle bir iştirâkin fiilen mevcut olduğunu gösteriyor. Ayrılık olduğunu söylediğimiz yer ve anlarda da görülmeyen iştirâklerin bulunduğunu her gün "önceden duyuş" ve "uzaktan duyuş" hallerile (1) tecrübe edip duruyoruz. Bunun için benim kendimde yaşadığım anlardan her birinde değişmeyen bir varlık, müşterek bir ruh duygusuna sahip olmam, zamanî oluş içinde zaman üstü ve ezeliyi yaşamam mümkündür. Bu tecrübeyi biz gündelik hayatta da yapıyoruz: Sanat eserinde, ahlâk fiilinde mutlaklaşıyoruz. Eser artık yaşanmış bir halin ifadesi değil, her zaman ve her yerde yaşanacak ve yaşanabilecek bütün hallerin ifadesi oluyor. Ahlâkî fiilimiz fiân yerde ve andaki şuur fiilimiz değil, fakat her zaman ve her yerde yapılması gereken fiillerin ifadesi oluyor. Böylece biz daha sanat ve ahlâk değerlerinde m u t l a k sahasına doğru yönelmiş bulunuyoruz. Fakat birinde duyuru verilerine, ötekinde kişinin fiillerine bağlı olduğumuz için mutlak onlarda ancak şuur tecrübeleri arasından görünüyor. Halbuki mutlak bütün bu görünüşleri kuşatmalı, her birinde görünen, fakat ayrı ayrı hiç biri olmıyan şey olmalıdır. İşte mutlakı, bütün aşkınlığı ve mutlaklığı ile ele alan bu tecrübe dinî tecrübedir. Orada virtuel sezgi doğrudan doğruya mutlak duyusu olmuştur.

Dinin konusu olan m u t l a k üç tarzda ele alınabilir: A. Antropolojik bir gerçek olan k u t s a l olarak, B. Müessese halini alan dinin sosyal gerçeği olarak, C. Allah'ın ontolojik gerçeği olarak (2). Biz burada her üç görüşe temas ederek konumuzu etraflica görmeğe çalışacağız. Eski-den ilimci görüşler doğmadan önce, din yalnızca din adamları ve filozoflar tarafından tetkik edilirdi. Din adamları bu konuyu bir "vahiy" eseri olarak ve tamamen Nass halinde ele alırlardı. Filozoflar onu aklın tahlilinden geçirirlerdi. Her iki bakımdan din problemi *théologie*'yi meydana getirmiştir. Dogmatik akılcı felsefenin işlediği ilk şekil İslâm dünyasında Kelâm diye tanılan *Théologie* ratinnelle'dir. Fakat dogmatik metafizikin başarısızlıkları yüzünden tenkit ve hücumla dayanamadığı zamandan beri onun yerini *Théologie négative* almağa başladı. Bu, Allah'ın sıfatlarının insana ve tabiata benzetilemeyeceği esasından hareket ederek doğmuş, insan ve tabiata

(1) *Télékinesie*.

(2) Gusdorf, *Traite de Métaphysique*'de bu ayırmayı yapıyor.

nazaran menfî sıfatlarla Allah'ı tarife çalışmıştır, Fakat insan ve tabiatla Allah arasında bir nevi uçurum açan bu menfî tavır da başarılı görünmüyor. Çünkü bu üç problem her devirde birbirine bağlı olarak doğmuşlardır, birbirine muhtaçtırlar. Ancak Allah'ın varlığına akılla nüfuz edilemeyeceğini, ilâhî sahanın akıl üstü bir saha olduğunu söylemek lâzımdır ki, buradan zamanımızda gelişen *Théologie irrationnelle* meydana gelmiştir.

Eski ve yeni felsefeler arasında positivism müstesna, Allah problemine yer vermiyen felsefe yoktur. Aug. Comte "Üç hal kanunu"nda dinî devrin aşıldığını söyleyerek müsbet düşüncede artık böyle bir probleme lüzum görmemekte idi (1). Zamanımızda Viyana mektebi bu bakımdan daha ileri gitti: felsefenin daha bir çok problemleri gibi (gayelilik, hürriyet, düzen v.s.) Allah'ı da bir "sözde problem" saydı. Fakat yeni positivism'in bu davranışı felsefeyi son derecede fakirleştirmektedir. Hattâ o bir nevi felsefe düşmanlığından başka bir şey değildir. Eskiden materyalistler Allah problemi karşısında muayyen bir tavır alırlardı. Bu gün de Nietzsche gibi bazı filozoflar "ancak Allah'ı inkâr suretiyle kendi varlığını tasdik edebileceği" şeklinde diyalektik bir tavır almaktadırlar. Nietzsche'nin müfrit inkârcılığı, hakikatte Allah probleminin diyalektik genişlemesi veya insanın Allahlaştırılması halinde bu probleme büyük bir önem vermektedir.

### 3. DİNDE İRRATIONALİSM'İN YERİ

Eski felsefelerin (bilhassa müfrit dogmatism) Allah'ı akıl için en açık, seçik, en bedihî hakikat sayması başarısızlıklarının başlıca sebebi idi. Görüyoruz ki tam tersine, akıl kendi mücerret form'larını varlıklara tatbik ettikçe varlık derecelerine göre başarı niabeti değişmektedir. Varlıkların en aşağısı olan maddede en kolay işleyen zekâ form'ları canlı varlıklara geçtikçe büyük güçlüklerle karşılaşır. Bitkiden hayvana ve insana doğru yükseldikçe bu güçlükler artar. Derece derece aklın nüfuz edemediği sahalara belirir ve genişler. İnsandan objektif ruha ve üstün değerlere geçince nüfuz edilemez saha daha da büyür. Aklın en az işlediği saha, bu derece derece yükselişte din sahasıdır. Bundan dolayı dogmatik metafizikin yıkılışından beri *irrationnelle* ilâhiyat doğmaya başlamıştır. İnsana ait sıfatlar Allah'a verilemez; nitekim Allah'a ait sıfatlar da insana verilemez. Bu açıdan görülen Allah fikri Gusdorf'un dediği gibi "sistemlerin sistemi" değildir. Tam tersine, sistemlerin başarısızlığından veya artık işlemediği ve hüküm sürmediği bir sahanın varlığından doğan bilgi dışındaki bir hakikat sahasıdır. Jaspers'in tabiri ile orada artık bilginin hakikatından değil, i-

---

(1) Gusdorf, *Traité de Métaphysique*.



manın hakikatından bahsedebiliriz. O, varlığımızın limit'i, âlemin sonluluğu ve yetmezliğinin limit'i, Jaspers'in ifadesi ile bütün tecrübelerimizin ulaştığı limit vaziyette ( Situation - limite ) meydana çıkar. Tabiat kendi başına mevcut olamaz. Nitekim insan da kendi başına var olamaz. Tabiat, insan ve Allah birbirine zarurî olarak bağlıdırlar. Vakıa filozoflar aklın değerini mübalâğa ile büyülterek tabiat ve Allah'ı ona ircaa çalışmışlar ve aksine gayret asırlarca müddet boş zihin oyunlarından bir adım ileri gidememiştir. Fakat bundan vaz geçtikleri zaman üç problemden her hangi birini ortadan kaldırmak ve böylece bir sakatlama neticesinde meseleyi halletmek için yaptıkları bütün teşebbüsler de ötekinden daha az başarısız olmamıştır. Gusdorf'un tabiri ile "insan Allah'tan bahsetmeğe kabiliyetsizdir, fakat mütemadiyen ondan bahsetmeğe mecburdur. Kendi perspektif'lerini düzenlemek için ona baş vurmağa mecburdur". Allah yoksa, ahlâkın ve cemiyetin mânası yoktur. Hepsi kör bir tesadüften ibaret olarak kalır. Bu vehimler ve rüyalar doğuşünden başka bir şey olmamak lâzımgelir. Bizzat estetik düzen, ahlâkî düzen, insanî ideale inanmak, içtimai bir düzenin (şu veya bu şekilde) devam etmesi Allah'a yani aşkın ve kuşatıcı varlığa inanmakla mümkündür. Allah'tan gayri bütün bu düzenlerin tam inkârı insanı "kör bir mekanizm" fikrine götürür. Ya Allah'lı ve düzenli bir âlem vardır, yahut Allah'sız kör bir tesadüfler dünyası vardır. Eğer ikincisi doğru ise bütün insanî ilimler temelsizdir. Hatta tabiat ilimlerinin dahi (fizik ve biyolojik) determinizm'e bağlanabilmeleri ancak bir düzenin bütün varlıkta mevcut olduğunu kabule bağlıdır. Aksi halde Allah'sız tabiatda kör bir ihtimâlcilik ve tesadüfçülükten başka hiç bir şeyin hüküm sürmediğini kabul etmelidir. İnsanlarda aradığımız yardım (charité), merhamet, kardeşlik sevgisi, v.s. de önce "İlâhî faziletler" olarak alındıktan sonradır ki "İnsanî faziletler" olmaktadırlar.

Jaspers'in dediği gibi Allah, sonsuz ve mutlak varlığın bir şifresidir (1). Fakat korunma, düşmanlık, sempati ve yaklaşma gibi biyolojik varlığın, manevî iştirâk ve vecd, bütünlük ve ideal sevgisi halinde içtimai varlığın da şifresi olarak görünmektedir. Başka deyişle Allah'ı biyolojistler, fizikçiler, psikologlar veya sosyologlardan her birinin kendine mal etmek, kendi mülkleri haline getirmek için yaptıkları gayretler boşunadır (2). Allah ancak (iptidai ve ileri bütün dinlerde) mutlak ve aşkın varlığın şifresi olarak anlaşılabilir. Bununla beraber mutlak varlık, bütün varoluş (existence) derecelerinde görüldüğü için, onlardan her biri ayrı bir

(1) K. Jaspers, *La Foi Philosophique*.

(2) Gusdorf, aynı eser ve Karl Jaspers, *La foi Philosophique*.

açıdan mutlakın şifresi gibi alınabilir; maddenin enerjisi, hayatın hamlesi, cemiyetin ideali, ruhun sevgi ve vecdi, ilâhî varlığın birer manzarasının şifreleridirler.

Allah fikri, düşüncenin nihai ufk u olarak meydana çıkar. İnsan kendini ve âlemi bir bütün içinde tamamlaması zarureti buradan doğar. Her felsefe insanı mutlak içinde yerleştirmeli, yani Gusdorf'un tâbiri ile bütün içinde yerini göstermelidir. Bundan dolayı her filozof sonsuz varlığın akılla kavranamıyan çelişgen görünüşlerini müsbet veya menfî bir *théologie* içerisinde yerleştirmelidir. Ancak bu suretle felsefe insanın veya tabiatın daima yarım ve açık kalmaya mahkûm problemlerini tatmin imkânı bulur. Şuur ancak varlığın bütünlüğü'nü kendine hareket noktası veya dayanak olarak aldığı zaman kendi verilerini açıklamaya muvaffak olur. Bu temel üzerinde insanla Allah, ve tabiatla Allah karşılaşır. Felsefî "antropoloji" ile "théologie" nin birbirine karşılıklı bağılılığı bütün kültür çevrelerinde ve her çağda ayrı ayrı manzaralar gösterir. Bu kültürlerden her birinin karakterine göre ayrı manzaralar alır. Allah karşısındaki durumumuz, âlem ve insan karşısındaki durumumuzu açıklar. Her teoloji (ilâhiyat) muayyen bir gerçek ve insan duygusuna, yahut her insan ve tabiat felsefesi muayyen bir ilâhiyat görüşüne bağlıdır. Hasılı Allah, Âlem ve İnsan felsefî düşüncenin üç esaslı konusunu meydana getirir. Bu üç temelden birinin ortadan kalkması bütün varlık münasebetlerini sarsabilir. Ne insan, ne Allah, ne âlem, kendi başlarına ele alınamazlar. Onlardan her biri birbirine karşı müknatıs vazifesini görürler. Bu temellerden herhangi birinin kalkması yüzünden felsefî görüş gerçekliğini ve mânasını kaybeder. Düşünce tarihinde muhtelif istikametlere doğru düşüncenin inhirafı bu üç ağırlık merkezinden herhangi birinin ötekileri eritmesi veya onlar içinde erimesinden ileri gelmiştir. *Mis-tisizm* insanı Allah'ta eritir ve âlemi inkâr eder. *Panteizm*, insanı ve âlemi Allah'la birleştirir. *Materialism*, Allah'ı inkâr eder ve insanı âlem içinde eritir veya âleme irca' eder. Bu perspektiv'lerden her biri Allah'ın Aşknlık'tan ibaret olan asıl sıfatının inkârı ile başlarlar. Meselâ panteizmde Allah ve âlem birleşirler; *Materialism*'de insan ve âlem birleşirler. Bu yüzden de insanın sıfatları ile âlemin sıfatları da muhtarlıklarını ve bağımsızlıklarını kaybederler (1).

Din problemini biz mutlak duygu su (veya virtüel sezgi) halinde koyunca orada iki cepheyi birleştirmiş oluruz: 1) Birincisi şuur hallerine bağlı cephesidir. Bu cephe bir bakımdan insanın sübjektif varlığı-

---

(1) Gusdorf, Aynı eser.

na, bir bakımdan da duyu verilerine, yani türlü realite derecelerine bağlıdır. Burada din problemini ele alan bütün sübjektif nazariyeleri ve onlarla ilgili olan tabiatçı nazariyeleri görebiliriz. Onların yetmezliklerini, kusurlarını, böyle olmakla beraber birbirini tamamladıkları takdirde dinin insan ve âlem ile ilgili olan cephesini bu suretle anlamak mümkün olur.

2) İkincisi dinin değişmiyen mutlak varlığa, bilinemez ve akıl-üstü aşkınığa ait olan cephesidir. Bu cephe de önce dogmatik metafizikin hatalarına kurban olmuş, aklın varlığı olduğu gibi kavrayabileceği hakkındaki yanlış görüşe saplanarak mutlakın akılla aydınlatılması yolunda bir çok denemelere girmiştir. Fakat yeter derecede tenkit edilen ve kusurları görülen bu görüş gittikçe yerini kritik metafizike ve bununla paralel olarak *irrational* bir ilâhiyata bırakmıştır. İlâhiyatın bugün içinde bulunduğu bu durumu daha açık görebilmek için 24 asırlık fikir tarihinde her iki istikametin geçirdiği istihaleleri gözden geçirmemiz lâzımgelir.

Zaman sırasına uygun olarak mevzua, dogmatik metafizike bağlı ilâhiyat görüşü ile, objektif din nazariyeleri ile başlayalım. Bunların İlk-çağda rastladığımız ilk örneklerinden beri müşterek vasıfları ontolojik paralogisme'lere (yani varlığın mahiyetini aydınlatmaya çalışan başarısız mantık oyunlarına) kurban olmalarıdır ki, bugüne kadar sayısız örneklerini ilk, orta ve yeni çağlarda görmekteyiz.

#### 4. İLK VE ORTA-ÇAĞDA VARLIĞI İSBAT DENEMELERİ

İlk-çağda varlığın ispatı için ortaya konan ilk mantık oyunu Sophisteler ve Elea mektebine kadar çıkar. Aristo bunlardan "Sofistlere reddiye" (1) adlı mantık kitabında bahsediyor, orada bir şeyin tarifinden onun varlığını çıkarmanın yanlış olduğunu söylüyordu. Yokluğun var olduğunu söylemekten ibaret olan safsata, bu esasa dayanıyor. Bu safsata "olmak" fiilinin yüklemli hükümlerdeki bağlantı mânası ile varlık hükümlerindeki *v ü c u d î* ve mutlak mânasının birbirine karıştırılmasından çıkmaktadır. Aristo yine, Organon'un *İnperpretatione* (2) adlı kitabında aynı safsataya ait başka misâller de veriyor. "Olmak" (*Être*) fiilinin bu iki mânası arasındaki ayrılık *z a t* (öz) ve *v ü c u d* (varlık) ayrılığı halinde Orta-çağda da devam etmiştir.

Emile Rougier'nin gösterdiği gibi, Aristo'nun çok iyi anladığı bu paralojizm (mantık oyunu) Elea mektebini ve eski metafizikleri bozmuştur (3).

(1) *Sophistici Elenci*.

(2) Bu eser İslâm dünyasına *Kitab-ül-ibâre* diye geçmiştir.

(3) Emile Rougier, *Les Paralogismes du Rationalisme*.

Parmenides bu ayrışı yapamadığı için (Aristo'ya göre) şu yanlış öncülden hareket ediyor: "varlık mefhumu bütün eşyada müşterektir" (univoque). Varlık ve Bir aksedilebilir. O halde yalnız varlık vardır ve Bir'dir. Çıkkı ve oluş mevhumdur. Varlık ve Birlik bir çok tarzlarda anlaşılır: 1) Varlık Platon'un dediği gibi ulvî bir cins değildir, hiç bir şeyin özü değildir; 2) Bir olarak cevhere ve ondan çıkan kategorilere atfedilir; 3) Varlığın birliğini kabul etmek "varlık birdir" hükmünü vermeğe bizi mecbur eder. Çünkü "Bir vardır" demek Bir'i kendisinden başka bir şeye, yani yokluğa atfetmek demektir. O halde bütün düşünce ve ilim imkânsız olur.

V ü c u d î (*existentiel*) varlık ile z â t î (*essentiel*) varlığı karıştırma yüzünden Sofist'ler hükmün imkânını inkâr ettiler. Platon "*Sophiste*" adlı diyalogunda bu güçlüğü fark etti. Hükmün imkânını kurtarmak için "varlığın birliği" nden vaz geçti. Yokluğu G a y r (başkası) mânasında kullandı. Platon'daki vücudî varlık ve zâtî varlık ayrılığı Skolastik'lere geçti. Onlarda z â t ve v ü c u d meselesi halini aldı. Bu fikrin Farabî, İbn Sina ve Gazalî'de geliştiğini ve onlardan lâtin'lere geçtiğini görüyoruz. İşte bütün Orta-çağ felsefesinde büyük bir yer tutan "ontolojik delil" bu zât ve vücut arasındaki mantikî ayrılıştan başlamaktadır. Aristo'cu Hristiyan felsefesinde (Patristik veya Patrologie) bu mantikî ayrış metafizik veya gerçek ayrış halini aldı. Ontolojik delil Allah'ın özünün ayrılmasından varlığı çıkarmaktadır. Burada yapılan şey kavramdan şey'e, fikirden gerçeğe, tariftan objeye intikaldir. Bu ise Aristo'nun şu düsturuna tamamen aykırıdır: "bir tarif, tarif edilenin varlığını asla tazammun etmez." İnsan aklının ilâhî mahiyet hakkında ancak vasıtalı bilgisi olabilir. Kendi başına (*en soi*) ele alınan ilâhî zâtın mahiyeti nedir? Platon yolunu tutanlar onu Üstün İyilik diye tarif ederler. Duns Scot'un yolunu tutanlar buna sonsuzluk derler. Veya Descartes'çılar buna hürriyet derler. Guillaume d'Occam *nominalism*'e sadık kalarak, "ilâhî mahiyet kemâllerin toplamıdır" der. Fakat ona göre bütün kemâlleri akıl kavrayamayacağı için, onları bize ancak v a h i y verebilir. Nitekim Saint Thomas'ya göre de ilâhî mahiyet *vahiy* ile bilinir. Bütün bu tariflerden hareket ederek ilâhî varlığı çıkarmak! işte dogmatik ilâhiyatın tuttuğu yol budur.

Yaratıklarda (hâdis'de) zât ve vücudun ayrılması İslâm ve Yahudi filozoflarında bârizdir. Farabî, İbn Sina, Gazalî, İbn Me'mun az çok farkla aynı fikri devam ettirmektedirler. Gazalî bunu şöyle ifade ediyor: Allah'ta zât ve vücut aynı, yaratıklarda ayırdır. Orta-çağda Allah'ın varlığı hakkın-

da en meşhur delil Saint Thomas'ın delilidir (1). 1) Yaratıklarda zât ve vücudun ayrılığından hareket ediyor. Bir yaratık kavramı onun varlığını gerektirmez; 2) Varlığın yaratıktan başka bir sebepten geldiğini göstermek için "kâfi sebep" prensipini kabul ediyor; 3) Sebebler serisinde sonsuzca yükselmek imkânsız olduğu için, bu ilk sebepte durmak zarurîdir ki orada kendi varlığının sebebi zât'ı (öz) olacaktır, ve bu da Allah'ın başlıca vasfıdır. Saint Thomas bu delili "Zât ve vücud" adlı eserinde veriyor (2). Bu delil ontolojik delil diye tanılan meşhur ispattan hem çok farklıdır hem de bir bakımdan, ona benzemektedir. Allah'ın tarifinden hareket etmek üzere *a priori* bir surette değil, yaratıklardan hareket etmek üzere *a posteriori* bir tarzda varlığını ispat etmesi bakımından ondan ayrılır. Orta-çağda "akıl Allah'ı bedihî olarak" bilebileceği kanaati çok yaygın idi. Hatta bu kanaattan ayrılanları Kilise mahkûm ediyordu. İnsan aklının tabii nuru ile her şeyin prensip ve gayesi olan Allah kesin olarak bilinebilir diyorlardı. Saint Thomas ise *Summum theologicum*'da şöyle diyordu: "yaratılmış ve sonlu bir akıl ancak yine yaratılmış ve sonlu olan varlıkları bilebilir. Yaratıklardan hareket ederek Allah'a yükselebiliriz. Fakat bu mahiyet yolu ile değil, onun eserlerine bakmak suretiyle olur. Biz âlemde var veya yok olması mümkün şeyler görüyoruz. Halbuki varlık imkânına sahip olan her şeyin bir sebebi vardır. Eğer varlık onun hassası ise, bunun bir sebeble olması lâzımdır. Fakat sebeblerde sonsuzca ilerlenemez. O halde o zarurî varlığı kabul etmek lâzımdır. Halbuki zarurî şey ya kendi zaruretinin sebebini başka bir şeyde bulur, veya kendi başına zarurîdir. Fakat zarurîlerde sonsuzca gidilemez. Öyleyse kendi başına zarurî olan bir ilk zarurî vardır; o da Allah'tır. (*Contra Gentiles*) (3). Saint Thomas'ın delili ontolojik delil diye meşhur olan Saint Anselme'in delilinden şu noktada ayrılır: onda Saint Anselme'de bulunmayan iki prensip vardır: A. Kâfi sebep prensipi: her süjenin, filân şey olmada bir sebebi (hikmeti) vardır. B. sebepler zincirinin bir yerde durması gerektiği hakkındaki Aristo'nun prensipi. Saint Anselme delili ise yalnız tasım'a dayanır. Fakat Saint Thomas delili ontolojik mantık oyununa düşmesi bakımından ötekine benzer. Saint Thomas zât ve vücut arasındaki mantikî ayrılığı ontolojik (veya gerçek) ayrılık haline koyarken ne yapıyorsa, Saint Anselme de zât ve vücud arasındaki

(1) Aristo'nun hareket delili Allah'ın ilk ispatıdır. Bu delil bütün Orta-çağ filozoflarında türlü şekilde tekrar edildi. Fakat "kendisi hareket etmiyen hareket ettirici" şeklinde Allah'ın ta'rif ve ispatı mekanik ve materyalist bir ta'rif olmak dolayısıyla de çok büyük mahzuru vardır.

(2) Saint Thomas d' Aquin, *L'Être et l'Essence* (De ente et essentia) trad, par Catherine Copelle, Paris, Vrin, 1956.

(3) Saint Thomas, *Contra Gentiles*.



kavram aynılığını ontolojik aynılık haline koyarken aynı şeyi yapmaktadır. Bu bakımdan Saint Anselme'in delilinin Allah'a, Saint Thomas'nın delilinin yaratığa tatbik edildiğini söyleyebiliriz.

Buna ilk defa Suarez şöyle itiraz etti: varlıktan tecrid edilince bir zât (öz) nasıl olur da gerçek olabilir? Öze nazaran varlık bir araza benzetilemez. Zira bir cevher arazlarından müstakil olarak mevcut ve gerçek olabilir. Halbuki bir zât var olma fiilinin dışında gerçek olamaz. Yaratıklar sahasında öz ve varlık ayrılığı şiddetli tenkide uğramaya mahkûmdur. Bundan dolayı Thomas'nın delilini terk etmek zarurî idi. Bu tenkidler 13 üncü yüzyılda skolastik'ler arasında başladı. Sonra Suarez ve Duns Scot aynı yoldan gittiler. Kant'a kadar bu itirazlar zayıftı. Onunla beraber inkılâpçı bir hareket haline geldi.

Allah'ın varlığının ontolojik delili, *a priori* bir ispattır. Allah'ın varlığını kendi tarifinden çıkarır ve yaratıklardan tamamen ayırır. O derecede ki bu delil zorunsuz bütün gerçekler mevcut olmasaydı bile yine muteber olabilirdi. Delil bir çok tarzlarda ileri sürülmüştür. (Allah'ın tarif edilmesine ve bu tariften varlığın çıkarılışına göre bu tarzlar değişir). Saint Anselme ve Spinoza gerçek tarifi ihmal ederek ismî tarif üzerinde dururlar. Descartes ve Leibniz ise gerçek tarife dayanırlar (1). Önce ismî bir tariften gerçek varlığa geçebilmek için ne gibi şartlara ihtiyaç olduğunu incelemeliyiz: tarif edilen mefhumun mantıkî varlığını kurmalı, yani tarif edilen mefhumun çelişik olmadığını göstermelidir. Bu şart bilhassa Allah mefhumunda lâzımdır. Halbuki bu mefhum tamamen antinomik'tir, Allah'ın kemâllerinin çokluğunu özünün basitliği ile nasıl uzlaştırmalı? İslâm kelâmcıları bu güçlüğü çok iyi fark etmişlerdi. Mutlak kemâllerin hepsi aynı zamanda mümkün olamazlar. Keyfi ve sonsuz hürriyet zarurî ve mutlak hikmetle uzlaşamaz. Mutlak adalet sonsuz Rahmeti reddeder. Zira sonsuz rahmet adaleti zayıflatır. Yaratışın zorunsuzluğu (Allah'ın "Faili-muhtar" oluşu) ilâhî zarureti reddeder. Zira eğer Allah *V a c i b - ü l - v ü c u d* ise bütün fiilleri zaruridir. O zaman yaratışın sevgi ile, hür bir fiille olduğunu nasıl söylemeli? İnsanın cüz'î iradesiyle Allah'ın ezeli ilmi nasıl uzlaşabilir? Fenalığın varlığını Allah'ın küllî sebeblığı ile, mutlak hikmeti ile, üstün iyiliği ve sonsuz kudreti ile nasıl telif etmeli? Allah mefhumunun ihtiva ettiği antinomi'ler o kadar büyüktür ki bazı skolastik'ler aynılık prensibinin ne Allah'ın özüne, ne de faaliyetine tatbik edilemeyeceğini söylerler. 1277 de

(1) Orta-çağ mantıkına göre üç türlü tarif vardır: a) isim tarifi (ismî); b) gerçek tarif (şe'nî); c) öze ait tarif (zatî). Descartes'inki bunlardan ikincisi olduğu halde Hobbes ve Leibniz'inki birincisidir.

Etienne Tempier'nin mahkûm ettiği önermeler arasında şu madde vardı: "Aristo'nun delillerini âlemin ezeliyeti lehine kullanmak imkânsızdır". Suarez de şöyle diyordu: "sonlu bütün varlıklara tatbik edilen aynılık prensipi sonsuz varlık için yanlıştır ve doğrudan doğruya ispat edilemez" (1). Bu kanaat din konusunda bir nevi *agnosticism*'dir. "Aynılık prensipi düşüncemizin kanunudur. Bundan dolayı Allah mefhumuna tatbik edilemez. İtiraf etmek lâzımdır ki Allah bilinemez; ve varlığını ispattan vaz geçmelidir." Bir mefhumun objesinin maddece gerçekleşebilmesi, yani onun *fiilen* mümkün olabilmesi için, bir mefhumun *mantıkça mümkün* olması yetmez (2).

Saint Anselme delili şudur: "Allah yoktur" diyenlere karşı onu ispat etmek isteyen S. Anselme şöyle düşünüyor: dindar ve dinsizlerin Allah'ın ismî tarifi konusunda uzlaştıklarını görüyoruz. Onların uyuşmadıkları nokta Allah'ın varlığıdır. Eğer Allah'ın varlığı, tarifinden çıkarılabilirse, imansızlar da Allah'ı tasdike mecbur olacaklardır (3). Dindarlar ve dinsizlerin birleştikleri Allah'ın ismî tarifi şudur: "Allah kelimesi, daha büyüğünün tasavvuruna imkân olmıyan bir varlık mefhumuna delâlet eder." Saint Anselme burada delili bir Tasım haline koyuyor: büyük önerme (Kübra): daha büyüğünü tasavvur imkânı olmıyan varlık yalnız zihinde var olamaz. Gerçekte de var olmalıdır. Aksi halde zihinde ve gerçekte var olacak ondan daha büyüğü tasavvur edilecektir.

Küçük önerme (Sugra): halbuki Allah, tarifi icabı daha büyüğü tasavvur edilemiyen varlıktır.

Netice; O halde Allah zihinde de gerçekte de vardır. Saint Thomas Saint Anselme'in delilindeki bozukluğu farketmişti: "Allah'ın varlığının doğrudan doğruya bilineceğini ve aksinin düşünülemediğini söyleyen insanlar vardır diyor. Onlar bütünle parçaların bilindiği gibi Allah'ın bilinebileceğini söylerler. Bunlara göre Allah'ın varlığı kendi başına isminin tarifinin neticesi olarak çıkar." Saint Thomas bu fıkre hücum ediyor: "Allah kelimesinin mânâsının tasavvur edilmesinden, yalnız Allah'ın düşünülmesi neticesi çıkar. Yoksa onun varlığının düşünce dışında da bulunduğu asla çıkarılamaz". Allah'ın var olmadığını söyleyenler de, mantıkî saçmalığa düşmeden fikirlerini müdafaa edebilirler."

##### 5. YENİ ÇAĞDA ALLAH'I İSBAT DENEMELERİ

Ontolojik delile Descartes yeni bir şekil verdi. Saint Anselme Allah'ın

(1) Louis Rougier, *Les paralogismes du Rationalisme*, 1920.

(2) Louis Rougier, *Les Paralogismes du Rationalisme*, 1920, p. 168-173.

(3) Saint Anselme, *Oeuvres Complètes*.

varlığını yalnız ismî tariftan çıkarıyordu. Descartes ise gerçek bir tariftan hareket ediyor. Mükemmel varlık diye tarif edilen Allah mefhumunun mümkün olduğunu gösteriyor, ve bu noktada delilini Saint Anselme'den bilhassa ayırıyor: 1) Her açık ve seçik fikre karşılık gerçek bir öz vardır. ("IIIe Méditation" da geçiyor; bu delilin benzeri İbn Sina'da da vardır.) Bu Plotinus'un ilk nümuneler (*Prototype*) nazariyesinden mülhem bir fikirdir: üçgen kavramını tasavvur edince bir üçgen mahiyeti ve özü de vardır. 2) Descartes mümkün varlık ile zarurî varlığı ayırıyor. Mümkün varlığın açık ve seçik olarak tasavvur ettiğimiz şeylerin mefhumunda dahil olduğunu kabul ediyor. Descartes burada skolastik geleneğine bağlıdır. Skolastik'ler özü (zâtı) var olmaya elverişli bir "mahiyet" diye tarif ederler. Bunun için mevhum veya menfî fikirlerin hiç bir özü olmadığını söylerler. 3) Mükemmel ve sonsuz varlık diye tarif edilen Allah fikrinin açık ve seçik bir fikir olduğunu göstermek yeter. Bu mükemmel ve sonsuz varlık fikri doğrudur. Çünkü zihnimin düşündüğü bu fikre karşılık bir varlık olmak lâzımgelir. Descartes'a şöyle itiraz ediyorlardı: "Bu delilden Allah'ın fiilen var olduğu sonucu çıkmaz. Yalnız var olması gerektiği söylenebilir." Descartes (*Objections et Réponses*) Leibniz de şu yolda hücum ediyordu: "bunun bir ispat olduğunu kabul ediyorum. Fakat eksik bir ispattır ve kendisi ispata muhtaç olan bir hakikata dayanmaktadır. Zira Allah veya mükemmel varlığın mümkün olduğu zımnen kabul ediliyor. Eğer bu nokta gereği gibi ispat edilmişse, Allah'ın varlığının h e n d e s i bir surette *a priori* ispat edileceği söyleniyor demektir. Bu da gösterir ki sırf fikirler üzerine dayanarak varlığa dair tam bir akılyürütme yapılamaz." Descartes'ın ispatı bir faraziyeye dayanıyor. O da benim zihnime tâbi olmayan, bana mukavemet eden değişmez mahiyetlerin olmasıdır. Descartes bunların Allah'ın fikirleri olduğunu söylüyor. Fakat ispata temel olan şey zaten ispata muhtaç olduğu için, delil bir kısır döngü halini almaktadır.

Delil şudur: 1) Allah kavramı, tarifi icabı, bütün kemalleri olan bir varlığın kavramıdır. 2) Varlık bir kemâldir. 3) O halde Allah vardır. Burada mantık oyunu (*paralogisme*) kavram sahasından gerçek sahasına atlama şeklinde görünüyor. Çıkarılan netice Allah kavramının, tarifi icabı mevcut olan varlık kavramı olmasıdır.

Leibniz'de ontolojik delil şu şekli aldı: 1) Önce Descartes'ı Allah fikrinin mümkün oluşunu ispat etmediği için tenkid ediyor. 2) Bütün kemallere sahip varlık fikrinden hareket ettiği, halbuki Gassendi'nin gösterdiği

gibi "varoluş" un bir sıfat olmadığını ve bundan dolayı da kemal olmadığını söylüyor. Varoluş mümkünün iç zenginliğine hiç bir şey katmaz. Onu ancak sebebler dışında aklıleştirir. Kemal fikrini terk edince, ontolojik delili kurmak için Allah'ın başka bir ismi tarifinden hareket etmelidir. Bu da Allah'ı "zarurî varlık", "özü, varlığını gerektiren varlık" diye tarif eden Thomas'cılarının görüşüdür. Leibniz'e göre Allah mefhumunun imkânı ispat edilince, yukarıki tariftan Allah'ın varlığı çıkarılabilir. Leibniz burada Allah fikrinin imkânı delilinden hareket ediyor. Leibniz Allah'ı bütün basit fikirlerin konusu olarak tarif ediyor. Bu fikrin de mümkün olduğu neticesini çıkarıyor (eğer bütün basit fikirler aynı zamanda mümkün iseler). Halbuki hepsi dağınık olarak bulundukları için bu fikirler birbirine nüfuz edemezler ve çelişik değildirler. Delil şöyle kısaltılabilir: eğer sıfatlar birbiriyle uzlaştırılırsa Allah mümkündür. Fakat bu sıfatlar çelişik olmayan basit fikirlerden başka şeyler değildirler. "Bütün basit form'ların birbiriyle uzlaşır olduklarını kabul ediyorum. Bu doğru ise, bütün basit form'ları ihtiva eden Allah'ın mahiyeti mümkündür. Halbuki yukarıda Allah'ın mümkün olduğunu ispat ettik. O halde Allah vardır." (Philosophie). Fakat buradaki Allah'ın imkânı delili hiç de tatmin edici değildir: eğer bütün basit fikirler uzlaşabilir ise, onlardan çıkan bütün kompleks fikirlerin de uzlaşır olmaları ve çelişik olmamaları lâzımdır. Fakat o zaman bütün mümkünler aynı zamanda mümkün olmaları ve hepsinin aynı zamanda gerçekleşmeleri gerekir. Bu takdirde ise, "âlemimiz mümkün olan âlemlerin en iyisi değildir" neticesini çıkarırız ki bu da Leibniz'in felsefesinin esasını nakzeder.

Spinoza'nın delili Allah'ın tamamen *a priori* ve hendesi olarak ispatına ait tam örnektir. İspat için filozof üç peşin tarif veriyor: 1) Kendisinin sebebi = özünü ve varlığını ihtiva eden. 2) Cevher = kendisinin sebebi olan. 3) Allah = sonsuz cevher. İlâhî cevherin sonsuz olmasından, eğer o var ise Allah'ın Bir olduğu neticesi çıkarılıyor. Spinoza şöyle bir Tasım kuruyor: 1) Allah bir cevherdir, veyakendisinin sebebi olan bir cevherdir. 2) Kendisinin sebebi olan, özü ile vardır. 3) O halde Allah özü ile vardır. Burada ispatı tamamen mücerred bir kavramlar zinciri halini almıştır ve ispat tarzı da bu filozofa mahsus olmak üzere *h e n d e s i* (*more geometrico*) dir. Sırf kavramlar sahasındaki bir akılyürütmeden varlığa nasıl geçildiği ötekilerde olduğu gibi burada da anlaşılamamaktadır. Bu ispat şekli ta Hegel'e, hatta zamanımızda yeni Hegel'cilere (Hamelin, Bradley v.s.) kadar devam etmiştir. O kadar ince ve maharetli olan bu *a priori* sonuçlamalar, bu mefhum zincirlemeleri, asıl varlıktan, realiteden hiç bir şeyi kavramaya muktedir değildirler. Kavramdan objeye, fikirden gerçeğe geçmek için

Kant'ın göstereceği gibi "terkibî bir varlık hükmü" lâzımdır. Sezgi ve tecrübe ile tahkik edilebilen yalnız böyle bir hükümdür. İdeal âlem ile gerçek âlem arasındaki uçurumu yalnız tecrübe köprüsü aşabilir. Schelling'de olduğu gibi bu iki âlemin aynılığı peşinden kabul edilse dahi, yine burada *zımnen* bir "varlık hükmü" konulmuş demektir. Bu da fikirler âleminin varlıklar âleminde veya varlıklar âleminin fikirler âleminde dahil olduğunu postülat olarak kabul etmeden ibarettir. Aksi halde ontolojik delil insanın yalnız ferdi süje içinde dönüp dolaşmasından başka bir işe yaramaz. Böylece ulaşılan şey de, sonunda, ya gerçekte ilgisi olmıyan mücerred bir kavramcılık, yahut son haddinde bir sübjektivism olacaktır. Ancak düşünce ile varlık arasında postülat olarak konan birlikte idealist bir felsefe için ontolojik delilin kullanılması meşru olabilecektir. Bunlar da Schelling ve Hegel'in din felsefelerinde (1) görülmektedir. Fakat bu istikamete girebilmek için her şeyden önce realism'den vaz geçmek lâzımdır ki, işte Kant'tan beri felsefenin aldığı istikamet de bu oldu.

#### 6. KANT'DA YENİ DİN FELSEFESİ

Kant bütün felsefeye olduğu gibi din felsefesine de yeni bir istikamet verdi. "Saf Aklın Tenkidi" nde üç eski dogmatik bilginin tenkidini yaptı. Bunlar da rasyonel psikoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel *théologie* (ilâhiyat) dır. Rasyonel ilâhiyata ait tenkidinde Allah'ın varlığını ispat için ileri sürülmüş olan delilleri gözden geçirdi. Bunlardan bilahssa en esaslı olan ontolojik delil üzerinde durdu. Ontolojik delil, Allah hakkında sahip olduğumuz kavramda zarurî varlığı bulduğunu iddia ediyor: üç açıya sahibolmak zarurî olarak üçgene ait olduğu gibi var oluş da zarurî olarak mükemmel varlığa aittir. Kant hükmün zaruriliğinden eşyanın zarurî olduğu neticesini çıkarmıya itiraz etti. Başka deyişle, mantıkî zaruret var oluşa ait değildir ve bize varoluş (veya varlık) hakkında hiç bir şey öğretmez. Vakıa bir üçgenin üç açısı vardır hükmü mutlak olarak zarurîdir. Bir üçgen kabul edilince, üç açının da kabul edilmemesi çelişik olur. Fakat hem üçgen hem üç açıyı kaldırmada hiç bir çelişiklik yoktur. Allah kavramı için de mesele aynıdır. Allah mutlak kudrettir dersem bu zarurî bir hüküm olur. Allah, yani sonsuz varlık kabul edilince mutlak kudret de kabul edilmelidir. Fakat Allah yoktur dersem, konu ile beraber bütün yüklemeler de kalkmış olur, yine gelişme yoktur. Bundan başka, ontolojik delil varoluşun bir kemal olduğunu ve bu kemalin de zarurî olarak mükemmel varlığa ait olduğunu kabul eder. Halbuki varoluş (*existence*) bir kemal değildir (2). Kav-

(1) Hegel, *Philosophie de la Religion*

(2) Kant, *La Religion dans les limites de la Raison*



rama hiç bir kalite katmaz. Kavramdan varlığa geçmek için, Kant'a göre, bir sezgi lâzımdır. Fakat Allah probleminde hiç bir sezgimiz yoktur ve biz tecrübe sahası dışında kâin olan bir objeden bahsetmekteyiz. Bu suretle dogmatik metafizike ve ilâhiyata en şiddetli hücumları yapan Kant, "Aklın Hudutları İçerisinde Din" adlı kitabında ve "Pratik Aklın Tenkidi" nde din meselesini yeniden ve tamamen başka bir açıdan ele alıyor.

Kant'a göre bütün iyilik saadetle faziletin birleşmesidir. Biz hem duyarlığa hem akla sahip olduğumuz için, bizde tam ve mükemmel iyiliğin meydana geldiği bir birliği isteriz. İyiliğin üstün şartı fazilettir. Saadet ona bağlıdır. Bu dünyada faziletin mükâfatı gerçekleşmeyince onun gerçekleştiği bir âleme inanmak ihtiyacındayız. Pratik aklın bu zarureti ruhun, ölmezliği ve Allah'ın varlığının temelidir. Üstün iyiliğin ulvî şartı ahlâktır. Halbuki üstün iyilik de iradenin kanuna tam uygunluğudur ki, biz hayatımızın hiç bir âninde bunu tamamen gerçekleştiremiyoruz. Madem ki bizden böyle bir şey istenmiştir, öyleyse o sonsuzda gerçekleşebilir. Yani, bu hayatın hudutları varlığımızın hudutları değildir. Ölümünden sonra bizim için sonsuz yeni bir hayat başlayacaktır. Orada biz ideale, gittikçe daha çok yaklaşacağız. Kant bu suretle pratik aklın tenkidi sonunda yeni bir din felsefesine ulaşıyor. Fakat bu felsefe dogmatik metafizikte olduğu gibi aklın delilleriyle ispat edilen dini değil, ahlâkî kanunun açtığı ufuk üzerinde ulaştığımız dini gösteriyor. Saf akıl sahasında dine ait her türlü tecrübe ve sezgi imkânını kaldıran Kant, burada ahlâkî ideale çevrilen faaliyetimizde "inanmak ihtiyacına" dayanan bir din temeli buluyor. "Hüküm Gücünün Tenkidi" nde Kant, Allah meselesine tekrar dönüyor: tabiatın son hedefi insanın hürriyeti olduğunu kabul edince, biz Allah'ı bir kanun kurucu olarak tasavvur ediyoruz: öyle bir kanun kurucu ki onda bütün tabiatı ahlâkî bir hedefe tâbi kılma gücü vardır. Böylece tekrar Allah fikrine yükseliyoruz. Vaki, Allah'ın varlığını kabul edişimizin hakikî temeli "Pratik Akıl" dır. Fakat pratik akıl tarafından icat edilmesi dolayısıyla gayelilik (*téléologie*) Allah'ı ahlâkî bir hedefe göre tabiatı meydana getiren üstün varlık diye tasavvur eder. Kant, "Aklın Hudutları İçerisinde Din" adlı kitabında din felsefesini hülâsa etti. Eser dört kısma bölünmüştür: bunlar da 1) İnsanda iyi ve kötü prensibinin aynı zamanda varlığını; 2) İyilik ve kötülük prensiplerinin insana hâkim olmak için mücadelesini; 3) İyilik prensibinin kötülük prensipi üzerinde zaferini; veya Allah'ın yer yüzünde hükümünü icra etmesini; 4) İyilik prensibinin hâkimiyeti altında doğru ve yanlışın araştırılmasını tetkik etmektedir. Kant burada ahlâkî duyu yardımcıyla, her türlü âyin ve ibadet şekli dışında din mefhumunu ahlâk prensipleri üzerine kurmaya çalışıyor. Hürriyete dayanan kişilik mefhumunu geliştiri-

yor. Din duygusu, ilâhî emirler halindeki vazifelerimizin bilinmesinden ibarettir. Eğer müsbet dinler, kollektif olarak ele alınan insanlık için zarurî iseler, Kant'a göre seçkinlerin zihinleri basit ibadet ve âyinlere bağlananların zihinlerinden daha yüksek tabii bir din ahlâkını kazanabilir. Kant burada İslâmlık'la diğer dinleri mukayese ederken onun tabii ve aklî din olmak bakımından üstünlüğünü işaret ediyor: "İslâm cesaret ve mertlikle temayüz ediyor, Zira imanını mucizelerle değil, zaferlerle yayıyor ve zâhitçe cesarete dayanıyor. Bu mühim vasıf tabiat üstü tek Allah fikrini yayan kurucusundan ileri gelmektedir. Puta tapmadan kurtulan bir kavmin asıllaşması de bunda büyük âmil olmuştur. İslâm'ın ruhu iradesiz bir boyun eğişte değil, kutsal varlığa mutlak bağlanışta kendini göstermektedir ki, bu her şeyden önce asıl ve yüksek bir temayüldür. Kant, umumiyetle müfrit kaideci dinlerin ibadet tarzına karşı menfi bir vaziyet aldığı halde, İslâm dininin davranışından öğerek bahsediyor (1).

Kant'ın rasyonel ilâhiyata hücumu, din felsefesine ahlâkî kişilik açısından yeni bir istikamet veriş i umumiyetle din felsefesinin gidişine tesir etti. Ondan sonra filozoflar artık kolay kolay eski dogmatisme dönemediler. Kant'ın düşüncelerini basitleştiren İskocya mektebi filozofları onu bir iman felsefesi haline koydular. Onlardan meselâ Dugald Stewart ve Hamilton'a göre bilgi ve iman sınırlarını ayırmalıdır. İman, bilginin ulaşamadığı mutlak sahasına çevrilir ve din bilgi üzerine değil, yalnız iman üzerine dayanır. Bu imancı (*fidéiste*) felsefenin basitliği ve kolaylığından dolayı taraftarı çoktu. O da Kant gibi din felsefesinde ağırlık merkezi olarak süjeyi alıyor, dogmatik felsefenin Mutlak'a dair bütün ispat şekillerinden vaz geçiyordu. Düşünmek tahdit etmektir (2). Zihin bütün hükümlerinde sınırlar koymaktadır. Halbuki Mutlak, mahiyeti icabı hudutsuz olan şeydir. Bundan dolayı da düşünülemez. Fakat ona nüfuz eden bizim başka bir meleke-miz vardır; iman. Biz hudutsuz, sonsuz ve mutlak olan şeyi düşünemeyiz, ama inanabiliriz. İnsan düşünce melekesine cevap vermek üzere ilimleri, iman melekesine cevap olarak da dini meydana getirmiştir. Bundan dolayı da ilim ve dinin sınırları kesin olarak ayrı kalacaktır. Aynı insanda hiç bir gelişme doğurmaksızın her ikisi yer bulabilir. İnsan düşünen, hüküm veren varlık olarak ilim adamı; fakat inanan ve mutlakı kabul eden varlık olarak da din adamıdır. Bizim lâboratuvarındaki şahsiyetimizle cami'deki şahsiyetimiz başka başkadır ve ikisi arasında hiç bir gelişme yoktur. İkisi de bizim iki melekemize, varlığın iki tarzına çevrilmiş iki tavrımıza karşılıktır. Asıl gelişme onların karıştırılmasından ileri gelir.

(1) Kant, *La Religion dans les limites de la Raison* trad. franc. p. 230-240

(2) Hamilton. *Lectures on Metaphysics and Logic*, 4 vols. Höffding, *Histoire de la Philosophie*, vol. 2.

İman felsefesi, bilhassa din ve ilim mücadelesinin gerginleştiği positivism cereyanlarına karşı en sağlam dayanak vazifesini gördü. Bir yandan ilimle din arasında çatışma ortadan kalkıyor, bir yandan da din kendine en emin psikolojik temeli bulmuş oluyordu (1). Orta çağda dinle felsefeyi uzlaştırmak için yapılan gayretlerin ne büyük güçlükler doğurduğunu yukarıda gördük. Dinin akıl-üstü (*irrationnel*) hakikatı ile felsefenin akıl sahası nasıl uzlaşabilirdi? Bu ya mucize, vahiy ve hârikalara dayanan dinî hakikatı akla indirmek, ilimle bir kılmak, bu suretle onun "hârikalı" vasfını ortadan kaldırmaya varacak; yahut aklın rolünü son derecede daraltacak, hatta bizzat aklın "kutsal bir kuvve" derecesinde kendi mahiyetinden ayrılması suretiyle bu vazifeyi gördüğünü söyleyerek onun mahiyetine aykırı hükümler verecekti. Nitekim İslâm ve Hristiyan ilâhiyatçıları hemen daima bu güçlükler karşısında kalmışlardır. Fakat "Tabii bir din", "Fitrî bir din" olduğunu teblig eden İslâmiyetten (2) ziyade Hristiyanlık bu güçlükler içersinde bulunmakta idi. Çünkü İslâmiyetin esasında *irrationnel* prensip bulunmakla beraber bütün din aklılaşmış bir sistem halinde ifade edilmektedir. Halbuki Hristiyanlık, prensipinde olduğu kadar gelişme tarzında ve neticelerinde de daima *irrationnel* olarak kalmaktadır. Çünkü bu dinin esası *hénothéisme* yani, "çoktabircilik" tir. Allah'ın hem bir hem üç sayılmasından ibaret olan bu dogm, akıl prensipleriyle tezaad halinde bir paradox olarak görünüyor. Allah'ın insanları günahlarından kurtarmak için insan halinde yer yüzüne inerek kendini feda etmesi bu paradox'un gelişmesidir.

## 7. SÜBJEKİVİST DİN FELSEFESİ

İdealist metafizik Schelling ve Hegel'de ancak bu paradox'u açıklamaya elverişli yeni bir mantık, varlığın gelişmesine uygun "diyalektik mantık" kurmak suretiyle din felsefesi yaptı. Zıdların terkibinden ibaret olan bu yeni mantık aynı zamanda Hristiyanlığın temelindeki "Çokta bircilik" paradox'unu izaha çalışıyordu (3). Fakat Kant'la başlayan idealist felsefenin din meselesindeki asıl gelişmesi iki yoldan oldu: birisi dinî sübjektivizm'i son haddine kadar götürerek Allah'ın metafizik mahiyetini değil, Allah'a çevrilen kulların inançlarını temel diye alıyordu. Bu yolda imancılıktan sonra atılan en mühim adım pragmatizm oldu. İkincisi Kant'ın saf akılda gösterdiğini bütün değerler sahasına yaymak suretiyle dinî hakika-

(1) Bizde bu konuda Draper'in türkçeye çevrilmiş "Niza-i-ilm-ü din" adlı eseri çok tanılır.

(2) H. Z. Ülken İslâm Düşüncesine Giriş,

(3) G. W. F. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la Religion* III'e part: La Religion Absolue, trad. p. Gibelin, 1954.

tin izafiliğini (*relativité*) devirden devire ve medeniyetten medeniyete değişen şekillerini incelemeye çalışan *naturaliste* görüşü oldu. Bugün her ikisinin örneklerine felsefede olduğu kadar din problemi ile meşgul olan psikoloji, sosyoloji, etnoloji mensupları arasında da rastlamakta olduğumuz için burada sübjektif veya natüralist din felsefelerinin kısa tahlil ve tenkidini yapmak suretiyle evvelce tenkid ettiğimiz objektif ve dogmatik felsefeler karşısındaki yerlerini tayin etmiş olacağız.

William James, “İnanmak İradesi”, “Tecrübe Felsefesi”, “Pragmatism”, “Dini Tecrübenin Çeşitleri”, “Hakikat Fikri” adlı eserlerinde pragmatism diye tanımlanan bu yeni felsefenin din hakkındaki görüşünü izah etmektedir. Pragmatism’e göre hakikat bütün değerler arasından bir değerdir. Değerler tecrübemize ve pratik faydamıza bağlıdır. Dini değer de öteki değerler gibi tecrübemizin doğurduğu bir şeydir: bizi tatmin ettiği, bize başarı temin ettiği için ona inanırız. James’in bu yeni din felsefesi, biraz önce gördüğümüz gibi, Kant’tan çıkmaktadır. Kant, saf aklın tenkidini yaparken Allah’ı dogmatik olarak ispat edemeyeceğimizi, fakat ruhun ölmezliğine ve Allah’a inanmak ihtiyacında olduğumuzu söylüyordu. Eski felsefe pratiği nazariyeden, dinî inancı metafizik bilgidен çıkarıyordu. Pragmatik felsefe ise nazariyeyi pratikten, Allah’ın varlığını dinî inançtan, bu inancı da “inanmak iradesi”nden çıkarıyor. Eskilerin dediği gibi objektif hakikat irademizi tayin etmiyor, tam tersine, irademiz objektif hakikatlara inancımızı doğuruyor. James’e göre inanmak iradesi daima faraziyeler koyar. Onlar ya canlıdır, ya cansızdır. Faraziyelerin değeri tesir iradesini harekete getirmelerindedir. Faraziyelerden birini seçme durumunda kalınca canlıyı, mühim ve mecburî olanı cânsız, ehemmiyetsiz ve ihtiyarî olana tercih ederiz: “Nansen’in yerinde olsaydım ve size kutup seyahatine birlikte gelmenizi teklif etseydim seçmeniz mühim olacaktı” diyor. Zira bunun sonucu ya büyük bir kazanç yahut büyük bir kayıp olacaktı. Bu fırsatı kaçıran en büyük mükâfat ümidini de kaybetmiş olur. Pascal’ın “Bahsa girişme” (*pari*) sinde de pragmatismi hazırlayan bir cihet var. Pascal dinî hakikat önündeki davranışımızın tâlih oyunu önündeki davranışımıza benzediğini söylüyor. Allah’ın varlığına inanmağa veya inanmamaya mecbursunuz. Hangi tarafa gideceksiniz? İnsan akli hiç bir şeyi tayin edemez. Sizinle eşyanın mahiyeti arasında bir nevi kumar oynamaktadır: bu kumar yazı ve tura oyunudur. Tura veya Allah’ı almakla elde edeceğiniz kazanç ve kaybı hele bir tartınız! Kazanırsanız ezeli saadet ve rahmeti kazanacaksınız. Kaybederseniz her şeyi kaybedeceksiniz. Yalnız birisi Allah’ın

varlığı lehinde olan sonsuz talih olsa onu tercih etmelisiniz. Çünkü sonsuz kazancı mahdud olanlara tercih ediyorsunuz (1).

Fakat James'e göre bu tarzda mekanik bir hesaptan iradî olarak çıkan bir iman, bize asıl imanın aradığı özden (mahiyetten) mahrûm görünüyor. Biz Allah'ın yerinde olsaydık bu tarzda inananları reddetmeden belki de zevk duyardık. Pascal'ın seçmesi belli ki c a n l ı bir seçme değildir. Bizi çekmiyen bir iman, meselâ boudhisme için de aynı şeyleri söyleyebilir, fakat ona meyletmeyiz. Bu bakımdan imanı, "keyfî irade" ye dayandırmak budalaca bir harekettir. Fizik ilimlerin bütün keşifler ve nazariyelerini düşünürsek buna inanmada iradenin seçme ve kararının rol oynadığını kabul etmek rüya görmek gibi bir şey olurdu. İlim yolunu tutanlar bunu kesin olarak reddederler. Fakat inancımızı tayin eden keyfî irade değil, bütün bir âmiller toplamıdır ki içine korku, ümit, peşin hükümler, ihtiraslar, taklit, taraflılık zihniyeti, *caste* zihniyeti, çevrenin tefsirleri, her şey girer. Balfour'un tabiriyle bunlara "manevî iklimden gelen otorite" denebilir. Bunlar faraziyelerimizi mümkün veya imkânsız kılarlar. Üniversitelerimizde biz moleküllere, enerjinin saklı kaldığına, demokrasiye, terakkiye, Allah'a ve dine inanıyoruz; ve bütün bu inanışlar buna lâyık bir sebebe dayanmıyor.

"O halde inanmak nedir? Bir hakikata ihtiyacımız var. Tecrübelerimizin, tetkiklerimizin vaziyetimizi mütemadiyen düzeltmesini gerektiriyor. İnanmağa ihtiyacımız var. Kaidemiz, kullanmadığımız bütün olguları ve nazariyeleri reddetmektir. Huxley'in anti-cléricalism'i onun hayat anlayışının neticesidir. Neuman tam tersine, elini Katolikliğe uzatır ve bütün manevî ve fikrî ihtiyaçlarını tatmin eden temeli orada bulur. Telepati meselesi apaçık görüldüğü halde neden pek çok ilim adamı onu kabul etmiyor? Çünkü onlar "Telepati doğru bile olsa" âlimlerin onu yok farzetmek veya gizlemeye mecbur olduklarına kanidirler. Çünkü telepati tabiatın âhengini, kanunluluğunu bozacaktır; ilimlerinin temelini sarsacaktır. Aynı adamların telepatiyi i l m î y o l d a n keşfettiğini ve kullandığını farzedin. O zaman onu derhal kabule yanaşacaklardır. Mantıkçıların tabiatı bütün dağınıklık ve tutarsızlıkları ile beraber kendi mantıklarına sıkıştırmaları da aynı mahiyettedir. "Hakikat kriteri" üzerinde şimdiye kadar uyuşulmamıştır. Bazıları onu idrâkin dışına atıyorlar. İlham'da, vahiy'de, içtimâî ve umumî kanaatta arıyorlar. "Kâlb mantığı" veya "İrkin tecrübesi" diyorlar. Bazıları bizzat idrakte görüyorlar; meselâ açık ve seçik fikirleri mütalâa eden Descartes böyledir. Yahut Thomas Reid'in (İskoçya

(1) H. Z. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Gazali bahsi, 1957



mektebinden) “*Common Sense*” ı, Kant’ın “*a priori* terki b i h ü k ü m l e r i” de böyledir. Düşünülen objenin duyular vasıtasıyla kontrolü, düşünce objelerinin kendi aralarında tam ve organik bir bütünlüğe sahip olmaları, tahkik edilen önermenin zıddını düşünme imkânsızlığı zaman zaman ileri sürülen kriterium’lardır. Fakat hiç birisi eskidenberi bilinen meşhur o b j e k t i f b e d i h i l i k ’ e ulaşamaz. Ancak o daima bir iştıyak, bir limit-kavram bir ideal olarak kalıyor. Biz ona doğru koşuyoruz ve asla ona tamamen ulaşamıyoruz” (1). İşte, James’e göre, tecrübe-ye dayanan ve inanma ihtiyacından çıkardığımız hakikat kriteri budur. James bu inanma kadrosu içinde mistiklerin tecrübelerini, empirik psikolojiyi aşan bütün verileri, telepati, telekinesi tecrübelerini, *hypnose* ve telkin tecrübelerini, telepati nazariyesini, medium’ların gösterdiği hârikaları koyuyor. Belirli olmıyan (*indéfini*) realitede tecrübemizin kavradığı ve inancımızı tatmin eden, d o ğ r u bulduğumuz bütün bu hâdiseler ona dinî âlemin kapıları olarak görünmektedir. “Dinî Tecrübenin Çeşitleri” adlı kitabında bu âleme nasıl girileceğini daha etraflı anlatıyor (2).

Pragmatizmin din felsefesi dogmatizm’in tam zıddı kutuptadır. Birincisi pratiği inanılan objeden çıkardığı halde, ikincisi inanılan objeyi pratikten çıkarmaktadır. Birincisinde din probleminde ağırlık merkezi aşk ın o b j e olduğu halde, ikincisinde i n a n a n s ü j e ’ dir. Fakat eski felsefenin bu suretle tersine çevrilmesi, bütün değerlerde olduğundan fazla dinî değerde büyük bir sarsıntıya sebep olmaktadır. Aşkın obje eğer yalnızca bizim i n a n m a i h t i y a c ı m ı z a bağlı ise, demek dinin temeli olan aşkınlık şuurun veya süjenin içkinliğine (*Immanence*) irca edilmiş olacak, bu suretle zâten süjeye, temelsiz ve ölümlü “Ben” lere, onların değerlendirmelerine temel vazifesini gören aşk ın v a r l ı k doğrudan doğruya bu “Ben” lere, bu ampirik süjelere dayanmak zorunda kalacaktır. Bu ise din felsefesini temelsiz bırakmaktan başka bir işe yaramıyacaktır.

Fakat idealizm’in müfrit sübjektivism’e kadar varan bu çıkmazı, başka bir yönden positivism ile birleşme istidadı gösterdi: o da Kant’ın relativism’inin gelişmesinden doğan ilim felsefesi oldu. Bu görüş bir yandan positivism, bir yandan da natüralizm adları altında yeni doğan ilmi nazariyeleri beslemekte idi. Eğer sağ aklın ulaştığı son hükümler i z a f f i hükümler ise, ve bütün değerlerin saf aklın tenkidinden geçirilmesi lâzım gelirse, buradan anlaşılır ki bütün değerler sahasında verdiğimiz hükümler izafidirler. Eğer saf aklın konusu tabiat ise, bütün değerlere de tabiat hâdiseler-

(1) William James, *Volonté de Croire*.

(2) William James, *Variétés de l’Expérience Religieuse*.

rinin bir nev'i gibi bakmak mümkün olacaktır. Bu suretle bir ahlâk veya sanat relativism'i yanında, bir de din relativism'i doğdu. Dini bir tabiat hâdisesi gibi ele alan bu görüşün yaptığı bütün denemeleri, bunların başarı-sızlıkları ve çelişmelerini burada kısaca gözden geçirelim.

### 8. NATÜRALİST DİN FELSEFELERİ

Empirist nazariye, üstün insanî değerlerin aşağı tabiat hâdiselerine ircaı için başlıca gayretlerin kaynağı vazifesini görmektedir. Locke'un şuuru "boş levha" (*tabula rasa*) sayarak şuur muhtevasının tecrübeden ve dış âlemden geldiğini postülat olarak koyduğu zamandanberi, empirism bu tarzda izahlara zemin hazırlamış bulunuyordu. Hume'un şüpheciliği bu zemini derinleştirdi. Fakat bilhassa positivism Fransa'da ve Almanya'da yayılmaya başladığı 19 uncu yüzyıl ortalarında bu yeni açıklama denemeleri birbirini ardından geldi. Taine, ilmin her şeyi açıklayacağını ve "dinin müphem kanaatları yerini bir gün tamamen ilmin açık ve kesin fikirlerinin alacağını" söylüyordu (1). Renan, "*İlmin istikbâli*" adlı eserinde yarınki ilmin metafizik düşünceler, tabiat üstü inançların yerini alacağını ilân ediyordu (2). Bu devir ilme güvenin ifrat derecesinde geliştiği ve her şeyin teknikten ve ilimden beklendiği devirdi. Fizik ilimlerdeki başarı gözleri kamaştırdığı için onun benzerlerinin insan ilimleri sahasında da bir gün yapılabileceğine inanıyorlardı (3). Wundt'a göre bütün dinler ve itikadların köklerinde psikolojik vehimler, peşin hükümler, henüz olgunlaşmamış insan ruhunun müphem görüşleri yer almaktadır. 19 ncu yüzyıl materyalizminin tanınmış düşünürlerinden Louis Buchner'e göre "İrade, Şuur-dışı, Asıl - şey, Üniversal ruh, Âlemin aklı v.s. diye türlü isimlerle filozofların ileri sürdükleri ve bilgi sınırları dışında bıraktıkları esrarlı kâinat, hakikatta dinlerin A l l a h 'ının yerine konmuş metafizik isimlerden başka birşey değildir. "Bu asır başlarına kadar gittikçe yayılmakta ve yerleşmekte olan bu kanaat esasında dinsizlik (*athéisme*), Tanrısızlık fikrinde birleşiyor ve Aug. Comte'un üç hâl kanunu'nun kuvvetli tesiri ile bütün insanî değerleri müsbet ilmin ışığı altında aydınlatmak istiyordu.

Bu görüşler de türlü şekillerde ifade edildi: a) ilk göze çarpan, dinin tecrübe yetmezliğinden doğan bir *illusion* olduğu kanaatidir. b) Fakat bazıları bu iptidai görüşle kanmıyorlar, dini teessürî hayatın ilcalarından ve

(1) Hippolyte Taine, *L'Intelligence*.

(2) Ernest Renan, *L'Avenir de la Science*.

(3) Bu başarı bugün daha yüksek olduğu için natüralizm'in de daha kuvvetli olduğu söylenemez. Çünkü teknikin son derece gelişmesine rağmen, fizikî ilimler sahasında çatışkan nazariyeler, determinizm'den şüpheler artmış ve felsefî düşünce bu tenkitlere göre gelişmiştir. Bunları 1 nci ciltte gör-dük.

taşkınlıklarından doğan bir duygu tarzı diye anlıyorlardı. c) Nihayet bir kısmı da zihnî ve teessürî (psikolojik) izahlarla yetinmiyorlardı. Onlara göre din içtimâî baskının, kolektif heyecanın eseridir. Hasılı bütün bu natüralist açıklama şekilleri, dine bir *illusion* gözüyle bakmada birleşiyordu: 1. Din gerçeğin görülmemesinden ibaret zihnî bir *illusion'dur*; 2. Aldatıcı ümit hâlindeki teessürî bir *illusion'dur*; 3. Yahut action'un aceleciliğinden ileri gelen pratik bir vehimdir, bir *illusion'dur*; 4. Nihayet terbiye ve atavizm ile birleşen ve devam eden içtimâî bir *illusion'dur* diyorlar, ve bütün bu vehimlerin ilimle açıklanabileceği ve dağıtılacağına inanıyorlardı. Positivizm'in kendi kendine yettiği, tam bir emniyetle her şeyi izah gücünde olduğuna inandığı ve fizik ilimlerdeki başarıyla sarhoş olan ilim adamlarının da bu sarhoşluk içinde bütün problemlere saldırıdıkları ve tahrib ettikleri bu devirde, insanlardan pek çoğu iddiaların vaad ettiği sonsuz keşifler ve aydınlatmaları beklemekte idiler. Vaadler yakın senelere kadar devam etti. Nazariye nazariyeyi kovaladı. "Müsbet ilim" adı altında yapılan gayretlerden çoğu çok mahdud bir kaç hâdiseye ait yarı doğru müşahadeyi "tefsir" yolu ile derhal tetkik edilmemiş bütün sahalarına yayarak acele ta'mimler yapmaktan ileri gidemedi. Bu yüzden ömürleri çok kısa oldu. Nazariye nazariyeyi kovalıyor ve birinin verdiği acele ve yanlış hükümler öteki tarafından yıkılmakla beraber, hemen eskisinden farksız yeni bir hatalı umumileştirme onun yerini tutuyordu. Bu nazariyelerden çoğunun tenkidleri bundan dolayı bizzat onların rakipleri tarafından hazırlanmış bulunmaktadır.

Başlıca üç tip nazariye karşısındayız: A) Dinî inancı müsbet ilimle açıklamak istiyen spekülâtif nazariyeler; B) Dinamik nazariyeler; C) İçtimâî veya sosyolojik nazariyeler. Spekülâtif nazariye deyince dinî (dinî inanç, mutlak ve dinî sezgi v.s.) idrakin muayyen bir tarzı ile, hayalgücü ile, nihayet empirik akıl ile açıklamaya çalışan görüşleri anlıyoruz.

a: — İdrâk nazariyesi Max Müller tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre her idrakte daima sonlu veya sınırlı olan eşya sonsuz ve sınırsızla çevrelenmiş bulunmaktadır. Bir ev, bir insan veya bir peysaj idrakinin çevreleri daima sonsuza ulaşır. Sonsuzun idrakî dini doğurur. Sonlunun arkasında, sonlunun ötesinde, sonlunun içinde daima sonsuz vardır (1). Fakat bu tezin müdafaası imkânsızdır. Çünkü idrakte işaret edilen sonsuz, dinlerin kalitatif sonsuzundan tamamen farklıdır. Bir sayı serisi de sonsuz olabilir; fakat sonlu olan sayılardaki vasıflar sonsuzda aynen devam ettiği için onda b e k l e n m e d i k , h â r i k a l ı , üstün hiç bir cihet

(1) Max Müller naturalisme nazariyesini buradan çıkarıyor.

yoktur. Bundan başka iptidai insan sonsuzu idrak edemez. Guyau'nun gösterdiği gibi iptidainin kâinatı daima sonludur. Onun perspektiv'i adeta "eliyle tutacağı" bir yerde biter (1). Sonsuzun tasavvuru çok güçtür ve fikir tarihinde yeni bir hâdisedir.

b: — Hayalgücü ile dini açıklamak isteyen görüş ötekinden biraz daha ileri görünür. Yaratıcı hayalgücü gerçeği idealleştirir, eksiklerini tamamlar, onu olduğundan büyük ve kuvvetli görür. Gerçek varlıkların üstünde, onlardan daha kuvvetli, daha mükemmel, daha olgun ikinci kopyalarını yapmak suretiyle tabiat - üstü âlemi kurar. Bu suretle iptidainin hayalgücünden doğmuş olan *mythos*'lar meydana gelmiştir. Fakat rüya ile dini izah etmek isteyen bu görüş hayallerin kararsızlığı, müphemliği, kaçıcılığı karşısında üstün âlemin sâbitliği, metinliği ve mükemmelliğini nasıl izah edebilir? Böyle düşünenlerden bir kısmı da yine hayalgücünden çıkmak üzere ilk dinlerin *animiste* olduğunu iddia ederler. Onlar bütün dinlerin kökünde *ruhlar*'ın bulunduğunu ve ruhların da rüya ve ölüm hâllerini kendi hayali ile tefsir etmek isteyen iptidainin zihninde doğan müphem bir *sani*'dan ibaret olduğunu söylerler. Frazer ve Tylor tarafından müdafa edilmiş bu fikir bu günkü etnoloji ve antropoloji delilleriyle teyid edilmemektedir (2). İptidai dinlerde *polydemonisme* değil, tam tersine, tek Tanrıcılığın olduğunu gösteren bir çok misâller veriyorlar. Andrew Lang, Frobenius Graebner, Koppers, Schmidt, Le Roy, v.s. nin verdikleri bilgiler bu animist tezi yıkacak mahiyettedir.

c: — Empirik akılla dinî kâinat görüşlerinin uyandığını ileri süren tez J. M. Guyau'ya aittir (3). Ona göre din ilimden önce tabiatı izaha çalışmıştır. Her dinde tabiata ve eşyaya ait akli bir açıklama denemesi vardır. Fakat tecrübe yetmezliğinden ve tabii münasebetlerin meydana çıkarılmamasından dolayı yetmez ve zayıf olan bu açıklamaların yerini ilim almış, onları lüzumsuz bırakmıştır. Fakat bu görüşün müdafaası da ötekiler kadar imkânsızdır. İptidainin davranışı akılla izah edilemez. İptidainin dünyaya *rationnel* bir tarzda bakması şöyle dursun, bizimkinden farklı bir mantığı olduğu, hatta bizim için *mantıksız* görülen bir düşünceye sahip olduğunu görüyoruz. Bütün dinlerde "kutsallık" fikri temel vazifesini görmektedir. O ise mahiyetçe akıl - üstüdür. ve akla irca edilemez.

Tabiatçı nazariyelerin ikinci zümresi "Dinamik" olanlardır. Böyle dü-

(1) Jean Marie Guyau, *Irreligion de l'Avenir*.

(2) Bu nazariyeler için *Din Sosyolojisi* adlı kitabımıza bakın.

(3) J. M. Guyau, *Irreligion de l'Avenir*.

şüenler maddede, hayatta, şuurda, cemiyette en yakın ve müşterek prensipin enerji veya kuvvet olduğuna kani' olanlardır. Vakıa onlar da enerjiyi muhtelif şekillerde anlamaktadırlar. Bazıları bunu maddenin hususî bir hâli gibi görerek diğer enerji nevilerini ona irca ederler. Bir kısmı hayatî enerjiyi maddî enerjiden ayırırlar. Bir kısmı içtimâî ve ruhî enerjiyi maddî enerjinin istihalesinden doğmuş yeni şekiller gibi görürler. Nazariyeler arasında farklar daha çok buradan ileri gelmektedir.

1. — Dinî kâinatı insan vasıtasıyla izaha çalışan Feuerbach'ın materialismi bunların birincisidir. Feuerbach'a göre din insanın yarattığı bir eserdir. İnsan kendi kuvvetlerini kendi dışında büyültür, idealleştirerek onlara tapmaktadır. Bütün dinlerin kökleri *anthropomorphe*'tur. Hepsinde insan gücünün üstünleştirilmesi hali vardır. Tefvik Fikret'in "Tarih'i mukaddes"inde şu mısra' bunu ifade etmekte idi: "putunu kendi yapar kendi tapar."

Bu nazariye dinlerin yalnız ilk çağda gördüğümüz *anthropomorphique* şekilleri için doğru gibi görünebilir. Önce bunların dinler tarihinde yalnızca bir merhale olduğunu, ondan önceki ve ondan sonraki dinlerde *anthropomorphisme*'in bulunmadığını unutmamalıdır. Bundan başka insanın kendi eserine ibadet etmesi hiç bir suretle anlaşılamaz. Bütün dinlerde yalnız insanı değil, çevredeki eşyayı, şuurunu aşan bir varlık inancı hâkimdir. Kutsal varlık her yerde yaygın fakat her şeyin üstündedir. Böyle olduğu içindir ki her şey onun önünde silinir Herkes ona iğilmeye, sığınmaya kendini mecbur görür. İnsanın kendi kendini bu yaygın ve aşkın varlık haline getirmesine ne lüzum ne de imkân vardır. Kudretli hükümdârın iradesi vakıa insanları aşarsa da ölümlülük onu başka insanlara hemen bağliyacaktır. O, kudretli olduğu için değil, kutsal varlıklara karıştığı için (yani ölümünden sonra) Tanrılaşabilir. İnsan, dini açıklamak şöyle dursun, din ve kutsallık insanı ve insanî şahsiyetin üstünlüğü ve kutsallığını açıklar.

2 — Ötekinden bir derece daha geniş olan, b ü y ü nazariyesidir. Bu görüş ayrı ayrı yerlerde Preuss, King, Vierkandt, Hubert, Mauss, (1) Marrett, Lehmann v.s. taraflarından ileri sürülmüştür. Aralarındaki farklara rağmen bir çoğunda müşterek olan fikre göre büyü bir nevi t e k n i k 'tir. Adî teknikteki mekanik ve iradî tesir yerine, burada senpatik (yani süje ile obje arasındaki teessürî ve heyecanlı) bir sebeplik fikri geçmiştir. Büyü (veya sihir) eşya üzerine manevî vasıtalarla tesire çalışır. Tekniğin henüz zayıf bulunduğu devirlerde insanlar büyü vasıtasıyla onun yerini tut-

(1) Hubert et Hauss, *Mélanges d'histoire des Religions*.



maya çalışmışlardır. Taklidi (Mimetik) hareketler, jestler ve fiiller büyü-  
nün tesir vasıtalarıdır. Din büyüden doğar. Büyü esrarlı ve teessürlü vasıta-  
larla bazı tabii hadiseleri doğurmaya, uyandırmaya çalışır. Halbuki din  
âyinler ve dualar vasıtasıyla üstün varlıktan m ü n a c â t 'ta bulunur.  
Fakat bu nazariye de bir kaç bakımdan sakattır. Önce din, bir bilgi başlan-  
gıcı veya yarım bilgi değildir. İptidainin din ve sihir (veya büyü) dışında  
realist teknikleri de vardır. Onların zihniyeti ve vasıtaları büsbütün başka-  
dır. Sonra, dini büyüden çıkarmak yanlıştır. Dinde daima üstün bir âlem var-  
dır. Üstün veya aşkın âlem bu âlemi kuşatmaktadır. Dua, münacât, ibadet  
ona çevrilmiştir. Böyle olduğu içindir ki büyü onun yardımı ile bazı pratik  
faaliyetlere girebilir. Yani, dini büyüyle açıklamak şöyle dursun, büyüü  
anlamak için dinî inançların mevcut olması ve aşkın varlığa teveccüh edil-  
mesi lâzımgelir.

3 — Marxizm ötekilerden daha cür'etle dini sınıf mücadelesinin eseri  
olan bir üst-yapı hadisesi diye tarif etmektedir. Marx'a göre din, ezenlerle  
ezilenlerden ibaret olan cemiyette ezenlerin ezilenleri uyusturmak için kul-  
landıkları bir nevi afyondur (1). Bu tarif dinamik nazariyeler arasında en  
hatalıdır. Din yalnız sınıf mücadelesinin olduğu yerde meydana çıkan ge-  
çici bir hadise değildir, insanlık kadar eskidir, her yerde vardır. İptidaîler-  
de henüz içtimâî sınıflar mevcut olmadığı halde din vardır; hatta bütün iç-  
timâî hayatı kuşatmaktadır. Marx'ın temel hadisesi saydığı iktisadî-teknik  
faaliyet de onun içindedir ve onunla ifade edilmektedir. Sınıfları ortadan  
kaldırdıklarını iddia eden Sovyetler arasında da din kuvvetini muhafaza et-  
mektedir. Bütün dinlerde yardım, kardeşlik, tesanüt fikirleri esaslı rol oy-  
nar. Bilhassa üniversal dinlerde bunların rolü daha bârızdır. Engles vakıa  
bu fikirleri "Aile ve mülkiyetin menşei" adlı kitabında bazı etnoloğlardan  
faydalanarak tamamlamaya çalışıyor ve iptidaîlerdeki dinlerden bahsedir.  
Fakat onun açıklamaları da aynı dar görüşün içinde bulunduğu için bü-  
yük bir değişiklik yapmış değildir. Bu etnoloğların eserleri bugün için artık  
muteber olmadığı gibi, Engels'in açıklaması da, aynı egoizm temeline da-  
yanan ve aynı "Aldatıcı ideoloji" peşin hükmünden hareket eden yanlış bir  
düşünce yolunda gelişmektedir.

4 — Enerji nazariyelerinden daha yenisi Freud tarafından yakın za-  
manlarda ileri sürülen cinsî iç güdü (*Libido*) nazariyesidir. Freud, ruhî ha-  
yatta meydana çıkan bazı anormallikleri c o m p l e x e adını verdiği bir  
iç güdü düğümlenmesi ile izaha başlamış ve bu düğümü çözmek için de ken-  
dine mahsus P s y c h a n a l y s e dediği bir tedavi metodu teklif etmiş-

(1) H. Z. Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*.

ti. Bu yoldaki ilk başarıları ona cesaret verdikçe gündelik hayata ait bazı sürçmeleri (*lapsus*), rüyaları da aynı metodla açıklamaya kalktı. Bu suretle şuur yüzünde cereyan eden hadiselerin altında onlardan çok zengin bir derin ruhî hayatın bulunduğunu ve asıl dramın orada cereyan ettiğini söylediği için buna “derinlik psikolojisi” de denmektedir. Fakat Freud bununla kalmıyarak rüyaların ve mitolojinin sembollerini aynı metodla açıklamaya devam etti. “Totem ve tâbu” adlı kitabında dinin de esasen şuur - dışında teşekkül eden bir *complex*’in sembolleşmesinden ibaret olduğu hükmü vardır. Freud’un açıklamasında kullandığı başlıca teknik şudur: insanda nefsi koruma ve çoğalma iç güdülerinin çatışma halindedir. Çoğalma iç güdüsü küçük çocuğun şuur dışı temayüllerinden başlayarak cinsî müphem temayül halinde gelişirken daima nefsinin korumanın utanma, nefret gibi duygularıyla karşılaşır. Onlar tarafından baskıya konur. Bütün düğümlenme işte bu itiliş (*refoulement*) ten ileri gelir. Fakat şuur dışında biriken temayüller sansürün gevşediği zamanlarda (uyku, hastalık v.s.) semboller, hayaller halinde şuur yüzüne çıkarlar. Rüya, *psychose* ve sürçme şekillerindeki bütün aşağı dereceden tatminlerden başka bir de bu temayüllerin yükselmesinden (*sublimation*) ibaret olan ikinci bir tatmin şekli vardır. İşte sanat, ahlâk ve din gibi bütün insanî değerler Freud’a göre bu “yükselme” nin eseridirler. Fakat değerleri alçaltmak ve hayvanlaştırmaktan ibaret olan bu yaygın-moda nazariyenin manevî zararlarından başka, son derecede zayıf bir temele dayandığını da hemen işaret edelim. Düğümlenmeyi doğuran çatışkan iki içgüdü bütün hayvanlarda mevcuttur. Fakat onlardan hiç birinde ne rüya, ne *psychose*, ne düğümlenme, ne iç kıvrıntısı, ne de yükselme cereyan etmemektedir. Yükselmenin olması için temayüllerin yükseleceği bir hedefin zâten mevcut olması lâzımdır. Aksi halde buna yalnızca sapma veya yol değiştirme denebilir ve bu suretle de hiç bir düğümlendirme açıklanamaz. Eğer temayüllerin kendine çevrildiği bir hedef varsa o halde itilişin bu hedeften ileri geldiğini, savaşın iki iç güdü arasında değil, üstün benlik (*Super Ego*) ile aşağı benlik (*Ego*) arasında olduğunu kabul etmek lâzım gelir. Nitekim bu düzeltme sonradan Jung tarafından yapılmış, Freud’ün nazariyesinde müdafaası imkânsız cihazlar ortadan kaldırılmıştı. Fakat üstün benlik nedir? O bizim manevî varlığımız, bize “yapma! kendine hâkim ol!” diyen kuvvet midir? Eğer böyle ise bunu zaten eskiden mutasavvıflar “Nefs’i-levvâme” diye ta-

rif etmekte ve aşağı benliğimize de "Nefs'i-emmâre" diyerek mücadeleyi ikisi arasında görmekte idiler. Hasılı, Freud'un nazariyesi âdileştirici ve yıkıcı olmaktan başka, bu şeklile hakikatla da hiç alâkası yoktur (1).

5 — Nihayet bütün bu görüşleri birleştiren, veya onlardan bir kaçını bir araya getiren sentetik enerji nazariyeleriyle karşılaşırız. Bunlar dinlerde ilâhî ve kutsal'ın temelli bir rolü olduğunu ve başlıca vasfının insanlara, zümreye, eşyaya sirayet olduğunu ve bu yaygın kuvvetin bütün varlıklara can ve hareket veren bir enerjiden ibaret olduğunu söylüyorlar. Meselâ Maret't'e göre dinleri açıklayacak "İptidai enerjetik" tir. Durkheim'e göre "kolektif tasavvur" da yaygın bir enerji olarak görülür. m a n a 'dır. Leuba'ya göre "İptidai vitalizm" dir. Bu görüşler hakkında da daha önce söylediklerimizi tekrar edebiliriz.

### 9. SOSYOLOJİK DİN NAZARİYELERİ

Natüralist din nazariyelerinden üçüncü tipi içtimaî nazariyeler teşkil eder. Bunlar ya ferdlerarası psikoloji, zümre psikolojisi, veya içgüdülerden cemiyete doğru gelişmeyi açıklayan tekâmül nazariyesi, yahut da doğrudan doğruya sosyolojik nazariye şeklinde ifade edilmişlerdir. İçtimaî psikoloji Gabriel Tarde ve Wundt'danberi dini açıklamaya çalışıyor. Tarde'a göre din de diğer müesseseler gibi önce bazı insanlar tarafından icad edilen, yaratılan değerlerin sonradan başkaları tarafından taklid edilmek suretiyle yayılmasından doğmuştur. Fakat Durkheim'in gösterdiği gibi taklid cemiyeti izah etmek şöyle dursun, ancak cemiyet tarafından izah edilebilir (2). Bir şeyin taklid edilebilmesi için belirli çevre şartları lâzımdır ki, bunlar da cemiyetten ibarettir. Aynı kültür veya teknik seviyesinde olan cemiyetler arasında taklid yapılabilir. Taklidin hududu cemiyetlerin de hudududur. Bundan başka her şey her yerde icad edilemez. İcadı anlamak için mucidi yetiştiren şartları bilmek lâzımdır. Afrika kabileleri arasında bir Marconi yetişemez. Eğer icad-taklid nazariyesi doğru değilse onun din hakkındaki açıklamaları da doğru değildir. Bütün bu söylediklerimizi dinlerin doğuşu ve yayılışı için de söyleyebiliriz. Wundt veya Le Bon gibi cemaat psikologları daha kolay anlaşılabilir. Fakat onların açıklama tarzlarından bir çoğunu yukarıdaki nazariyeler arasında gördüğümüz için tekrar dönmüyoruz.

6 — Spencer ve onu takip eden bazı sosyologlar içgüdüler ve temayül-

(1) Freud, ölümünden bir yıl önce yazdığı *Abrégé de Psychanalyse* adlı kitapta bu fikirlerinde esaslı değişmeler yapmıştır. (1939)

(2) *Les Regles de la Méthode Sociologique; Les Formes élémentaires de la vie Régiliée*. Bunlardan başka *Prohibition de l'inceste et ses origines* adlı mühim makalesi bu konuya aittir. (Année Sociologique, vol. 1.) Bu eserlerin türkçe tercümleri vardır.

lerin tekâmülü ile içtimâî hayatın kompleks şekillerini anlamaya çalışmaktadırlar. Fakat bu araştırma bazı dinlerin açıklanmasında yenilik getirmiş değildir. Bunlar daha ziyade Tylor ve Frazer'in ferdi psikolojiye dayanan nazariyelerinin gelişmesinden ibarettir. Asıl sosyolojik görüş bütün orijinallliği ile Emile Durkheim tarafından ifade edilmiştir. Durkheim, positivism'in din sahasındaki son sözü sayılabilir. "Sosyoloji Metodunun Kaide-leri" nde ortaya koyduğu prensiplere sadık olarak din hadisesini en mühim eseri olan "Dinî Hayatın İptidâî Şekilleri" nde tatbik etti. Durkheim, doğrudan doğruya iptidâîler arasında yaşayarak şahsî müşahedeler yapmamakla beraber bu konuda yapılmış bütün araştırmaları topladı. Bilhassa Spencer ve Gillen adında iki etnoloğun Avustralya klanlarına ait tetkiklerine dayanarak dinlerin doğuşu hakkındaki nazariyesini ileri sürdü. Bunun için de önce Max Müller'in naturalisme, Frazer'le Tylor'un animisme diye tanılan nazariyelerini tenkid etti. Ona göre dinler aslâ ferdi psikoloji ile açıklanamazlar. Bu nazariyelerin bütün kusuru bu yanlış denemeden ileri geliyordu. Din en orijinal ve aslî içtimâî hadisedir. Durkheim, din hakkında ileri sürülmüş muhtelif tarifleri gözden geçiriyor: a) dini Allah fikri ile tarif etmek yanlıştır. Çünkü iptidâî dinlerde Allah fikri yoktur. Ayrıca, bouddhisme gibi bazı üniversal dinler de bu fikirden mahrûmdur diyor. b) dini tabiâ üstü âlem ile tarif de doğru değildir. Çünkü tabiatüstü âlem bütün dinlerde yoktur. Yalnız yüksek dinlere mahsusdur. c) dini tabiatın mistik bir tarzda tefsiri diye tarif edenler de hata ederler. Fakat tabiatı aldığımız intibalar değişiktir. Bir çok dinlerde tabiat sonradan yaratılmıştır. Bu eksik tarifleri bir yana bırakarak Durkheim dini sosyoloji dili ile şöyle tarif ediyor. Bir dinde iki esas vardır: itikad, âyin. Birincisi tasavvurlara ve fikre, ikincisi hareket tarzlarına aittir. Her âyin bir itikadın dış ifadesidir. İtikad bütün eşyanın kutsal ve kutsaldış ı diye sınıflandırılmasından ibarettir. Âyin ve minsekler de ona bağlı olarak kutsal ve kutsaldışı ayrılışına bağlanırlar. Bir din, Durkheim'a göre kutsal yani ayrılmış ve yasak edilmiş esyaya ait ve sâliklerini Ūmmet (= cemaat) denen manevî bir birlik içinde toplayan itikadlar ve amellerin sistemidir.

Durkheim'ın nazariyesi öteki natüralist açıklamalardan üstün bir değerdedir. Önce ferdi psikolojiye ait izahlardan kurtulduğu, sonra da dinin en müşterek ve en umumî vasfı olan kutsallık mefhumu üzerinde durduğu için bu nazariyenin meziyetini kabul etmek lâzımdır. Fakat hemen ilâve edelim ki bu nazariyenin de tahlil edilince, ötekilerden mahiyetçe farksız olduğu görülecektir. Durkheim, aslında içtimâî olan dinin doğuşunu şöyle bir faraziyeyle açıklamak istiyor; kutsallık, bir zümre ferdlerini bazı hay-

van, bitki ve eşya nevelerine bağliyan, cevher birliğı (*consubstantialité*) dir. Bu mevcutlar ve bu şeylerdeki müsterek cevhere onlar m a n a diyorlar. İptidaîler acaba neden eşyayı ve insanları birbirine bağliyan görünmez bir kuvvet, bir mana tasavvur ediyorlar. Durkheim'a göre bunun sebebi insanları gündelik hayatları üstüne yükselten, onların ruhca birbirlerine bağlanmalarına sebep olan kolektif bir heyecanı yaşamalarıdır. Bu heyecan sırasında iptidaîler kendilerini sürükliyen bir kuvvetin bulunduğunu hissediyorlar. Kolektif heyecan geçtikten sonra bu kuvvet azalıyor ama, her seferinde tekrar canlanabiliyor. Öyleyse taşkınlık sırasında meydana çıkan, kendilerinde, hatta civarlarındaki eşyada görülen bu kuvvet iptidaîlerin dokunduğı şeylerden farklı, onlara üstün ve yaygın bir kuvvet olmalıdır. İşte kutsallığın menşei budur: fakat kolektif heyecan neden insanlardan başka canlılara, hatta cansız eşyaya geçiyor? Bütün civar dünya ile neden bir cevher birliğı kazanıyor? Bu kuvvet neden dünyaya ait şeylerden kesin olarak ayrılmıştır? Yani pâk ve nâpâk (*pur et impur*), kutsal-profan ayrışmasının sebebi nedir? Bu kuvvette neden hem çarpıcı hem çekici, hem iyi hem kötü çift vasıf, ayrılmamış olarak (*ambivalence* halinde) birleşmiştir? Bu noktalar yalnızca "kolektif heyecanın hatırlanması" ile açıklanabilecek gibi görünmüyor. Bundan başka etnologların araştırmaları totemik denen bu iptidaî zümreler içerisinde dahi totemler ve ruhlar dışında bir üstün varlık, bir Tanrı fikrinin olduğunu, duanın daima ona tevcih edildiğini göstermektedir (1). Totem'lere asla dua edilmiyor. Onlar yalnızca kendilerinde kutsallık yayılmış olan ferdî eşya olarak dinî inanış içine giriyorlar.

Durkheim, kolektif heyecanla kutsallığın doğuşunu açıklamaya çalışırken farazi olarak iptidaîlerde cinsî taşkınlıklar, harp, hasad ve bitkilerin üreme zamanları gibi zümreyi harekete getiren, coşturan gündelik dağınık hayatlarından farklı keşif bir hayat yaşamalarına sebep olan v i t a l âmilleri sayıyor. Eğer kutsallık bu suretle doğuyorsa, mana'nın köklerinde kaba "hayatî enerji"nin bulunması lâzımgelir ve böylece bu nazariye de öteki enerji nazariyelerinden farksız demektir. Eskiden Haepe, daha sonra Dulaure tarafından müdafaa edilen, Darwin'in de maymundan insana geçişi izah için yardımcı faraziye olarak baş vurduğu bu cinsî taşkınlık fikri Freud tarafından yeni bir deneme tecrübesi içinde tekrar ele alındığını yukarıda görmüştük. Durkheim'ın kolektif ruhçuluk nazariyesi köklerinde bu vital enerjiye dayanmak zorunda kaldığı için, ötekiler hakkında yaptığımız tenkidleri kısmen ona da tevcih edebiliriz. Öte yandan bu nazariye dinî hayatı kolektif tecrübenin yanlış bir tefsiri saymaktadır.

(1) Yukarda zikrettiğimiz Frobenius, Schmidt, Koppers, v.s. nin araştırmaları bunu gösteriyor.



Eğer din hayatı bizim müşterek heyecanımızdan ibaret olduğu halde iptidaiînin tahlil yetmezliği bunun şuuru, cemiyeti ve bütün varlığı aşan esrarlı bir kuvvet şeklinde tefsirine sebep oluyorsa; bu nazariyeye göre "işin aslı" anlaşılınca artık yanlış tefsiri terk etmek ve yerini positif cemiyet duygusuna bırakmaktan başka iş kalmıyor. Böyle bir görüşün vaktiyle spekülâtif nazariyelerden, meselâ Guyau tarafından ileri sürülen "yanlış tefsir"den farkı kalmadığı için, aynı tenkidleri bunun için de tekrar edebiliriz. "Kolektif heyecan", son tahlilde psikolojik olduğu için, Durkheim'in din nazariyesi psikolojik ve sübjektif ve bundan dolayı da dinin temeli olan aşkın varlığı inkâra giden bir nazariyedir. Orada din problemi ontolojik mânâsını kaybederek yalnızca *gnoséologique* bir mânâ alır. Böyle bir tahlil ise dine değil, ancak dindar insanın sübjektif davranışına aittir. Bu inkâr o derecede açıktır ki Allah'la cemiyeti aynı saymağa kadar varır (1). Materyalist nazariyelerle karşılaştırılınca, üstün görülen psikolojik ve sosyolojik nazariyeler de, sonunda onlar gibi ontolojik ve realist din fikrine cevap vermedikleri için problemi ya ortadan kaldırmakta, yahut ferdi veya içtimâî şuura irca etmektedirler.

#### 10. DOĞMATİK VE NATÜRALİST NAZARİYELERİN MUKAYESESİ

Dogmatik metafizik ile natüralist nazariyeler tamamen zat istikametlerden hareket etmekle beraber zihniyetleri aynıdır: birincileri dini obje açısından ele alıyorlar; ikincileri tam tersine dini süje açısından tetkik ediyorlar. Fakat her ikisi de (biri ontolojik öteki ilimci metodu kullanmakla beraber) akılcı ve dogmatiktirler. Yani, her ikisi de her şeyin akıl prensipleriyle bilinebileceğine kani'dirler. Dogmatik metafizik bu kanaati bütün varlığa yaydığı halde, ilimci felsefe onu yalnız duyu verileriyle sınırlı olan bilgi sahasına hasreder. Birincisine göre Allah'ın varlığını akli ve dogmatik olarak bilebiliriz. İkincisine göre Allah hakkındaki düşüncemizi akli ve dogmatik ilim metodlarıyla açıklayabiliriz. Dogmatik metafizikin Allah'ı ispat için kullandığı mücerred mantıkî deliller nasıl gerçeğe bağlı olmadan işlediği için mantık oyunları (*paralogisme*) halinde kalmakta ve birbirini nakzetmekte ise, akli ve dogmatik ilmin din hakkındaki izah denemeleri de birbirini nakzeden nazariyeler halini almaktadır. Burada az çok temas ettiğimiz natüralist nazariyelerden her biri ötekini red etmekte, bununla beraber hiç biri dini açıklamaya yetmemektedir.

Gerek dogmatik ontolojilerin gerek rasyonel ilmi nazariyelerin bu acizleri neden ileri geliyor? Bunun başlıca sebebi dinî hakikatın rasyonel hakikate ircaı için yapılan boşuna gayrettir. Dinî hakikat akıl ve şuuru

(1) Durheim bir makalesinde bunu sarıh olarak söylüyor (*Sociologie et Philosophie*)

kuşatan aşkın varlığa, insanı ve âlemi ihtiva eden ve akılla kavranması mümkün olmıyan varlığa ait hakikattır. Bundan dolayı dinin hakikatine bilgi hakikatı değil, ancak iman hakikatı diyebiliriz. Herhangi bir bilgi fiili ile dinî hakikata, mutlak'a ulaşmak için yapılan bütün gayretler başarısız kalmaya mahkûmdur. Bilgi, ister istemez *izafî* 'de, sınırlı ve sonluda kalacak, mutlak ve aşkın varlığa çarpacak ve kırılacaktır. Fakat bilgi, bununla beraber hiç bir zaman aşkın varlığa çevrilmekten vaz geçmeyecektir. Çünkü kendi kendisini kabul edişi ancak sonsuzla, sınırsızla, mutlakla çevrildiğini kabul etmesinden ileri gelir. Mutlak'ın ve sonsuzun inkârı bizzat "*izafî*"nin ve sonlunun da inkârı demektir. Mutlakla bütün alâkalarını kesen bir felsefe kendi temelini yıkmış ve intihar etmiş olan "*mutlak şüphecilik*"ten başka bir şey değildir ki bu inkâr da şüphenin mutlaklığını koyduğu için yeniden mutlak'a kapı açacaktır.

Bununla beraber gerek dogmatik gerek rasyonel ilim nazariyeleri dinî hakikate yaklaşmak için asırlar boyunca mühim adımlar atmışlardır: a) önce dogmatik ontolojiyle bizim hakikî ontolojiye, *irrationnel* varlığa imanla teveccüh etmemiz için zemin hazırlamışlardır. Akılla kavranması mümkün olmıyan kuşatıcı varlığa nüfuz için aklın yaptığı bütün boşuna denemeler bir yandan akılla imanın sınırları meselesini meydana koymuş, bir yandan da *irrationnel* varlık probleminin felsefede merkezî bir mahiyet kazanmasını temin etmiştir. Allah'ın akılla kavranamıyan sonsuzluğuna doğru insan ruhunun yaptığı bütün hamleler, sonsuz varlık içindeki sonlu ve sınırlı varlık sahalarında da aynı neticeleri doğurmuştur: insanın *irrationnel*'i aklileştirmek için yaptığı bütün gayretler nazariyeleri, sistemleri meydana getirmiştir. Bizim *izah etme ve anlamama* dediğimiz yarım başarıların hepsi bu gayretlerin eseridir.

b) Sonra rasyonel ilim nazariyeleri de sübjektif dinî hakikate yaklaşmak için yapılmış türlü hamleler olarak görülmelidir. Bunların müşterek neticesi de (en başarısız ve mayus şekillerinde dahi) dinî inancın rasyonel bir sistem içerisine sıkıştırılamıyacağı hakkındaki kanaattir. Ne biyolojik nazariyelerle, ne psikolojik ve sosyolojik nazariyelerle dinî inancın mahiyetini tamamen kavramak kabil değildir. Bununla beraber bütün *aklileştirme* denemeleri dinî imanı anlamak ve izah etmek için meydana gelmiştir. İnsan zihninin *irrationnel* imana nüfuz için onlardan başka bir vasıtası da yoktur.

Bir yandan objektif, bir yandan sübjektif iki nüfuz tarzının bize öğrettiği mühim netice şudur: dinî hakikat aynı zamanda hem obje hem süje olarak ele alınmalıdır. Bu ise insan zihni için imkânsızdır. Mutlak'ın bu

çift manzarasından ya birine ya ötekine doğru çevrilebilir: ya dinî objeyi aklileştirmeye çalışırız; yahut dinî süje'yi anlamak için türlü denemeler yaparız. Bu ise mutlak'ı ile kavramaya mani'dir. Çünkü şuurumuzun bünyesi başka türlü davranmamıza elverişli değildir. Biz hâdiseleri zaman süresi içinde idrâk ediyoruz. Şuur hallerimiz bu zaman seyrine bağlı sürekli bir oluşturdur. Bu oluşu asla bütün olarak kavrayamıyoruz: yaşadığımız halin, geçmişin devamı olduğunu kabul etsek bile, geçmiş şimdiden ayrı olarak kalıyor. Hele, şimdi ile geleceği birbirine bağlayamıyoruz. Çünkü gelecek, beklediğimiz, ümit ettiğimiz, fakat "henüz gerçekleşmemiş olan" şeydir. Geçmiş ise hatırladığımız, fakat artık mevcut olmıyan şeydir. Aynı sezgi içinde mevcut olmıyan ile mevcut olanı nasıl birleştirebiliriz? Şu halde şuurumuzun bünyesi şimdiye ait olan sezgi (*intuition actuelle*) ile kanmaya mecburdur. Böyle olunca da bu sezginin şimdii aşan zaman üstü varlığı kavraması imkânsızdır. Bergson din felsefesini böyle bir sezgiden çıkarmak istiyordu. Fakat bununla biz yalnız hayatın akışını, hayat hamlesini anlıyabiliriz. Bu akış üzerine yükselerek onu geçmiş ve gelecekte kuşatmak üzere bütünlüğü ile kavrayamayız. Şuur süresine ait ayrı ayrı sezgileri bir araya getirmek, oradan hiç değilse şuur ve hayatın mutlak'ını bulmak ta kabil değildir. Çünkü bu suretle elde ettiğimiz tek şey, muhtelif ş i m d i y e a i t sezgileri birleştirmekten başka bir işe yarayacaktır. Halbuki din problemi bahis konusu olunca, yalnız şuur ve hayatla değil, mutlak olarak varlıkla, bütün gerçek ve mümkün var olanları kuşatan sonsuz varlıkla temasa gelmemizi temin eden bir sezgi olmalıdır.

#### 11. DİNİ HAKİKATTE VİRTÜEL SEZGİ

Ahlâk bahsinde dokunduğumuz gibi aktüel sezgi zaman üstü mutlak varlığı kavrayamaz. O ya süjeye çevrilir ve yalnız hâli, ona bağlı olan yakının geçmişi kavrar, gerçeğin bilgisi olur; yahut objeye, geleceğe çevrilir, sezgi olmaktan da çıkarak geleceğin, idealin tasavvuru olur. Fakat bu sezgi ile bu tasavvuru aynı fiilde birleştirmeyiz. Bunun için, şuur halleri üstünde değişmiyeni, zaman içinde lahzayı, hareket içinde sükûnu kavrayacak bir başka yetiye (*faculté*), yaşanmış tecrübe ile kavranan, gerçekte ideali birleştiren virtüel sezgiye ihtiyaç vardır. Virtüel sezgi yaşanmış ve yaşanacak gerçek ve mümkün hallerin aynı lahzada aynı şuur fiilinde kavranması demektir. Bu acaba mümkün müdür? Psikolojik tecrübe buna hayır! diye cevap verir. Çünkü biz yalnız şuur süresi içinde yaşıyoruz ve yalnız orada tecrübe yapabiliriz. Fakat biz h a l 'de değişen şuur sürecini değil değişmiyen varlığı da yaşıyabiliriz. Bu tecrübe şuur içinde bir varlık tecrübesidir. Artık burada şuur fiili kendi kendisini süje olarak değil, v a r l ı k olarak kavramaktadır. Bedenimize bağlı ka-

litatif şuur değişimleri, idrakler, heyecanlar, haz ve elemeler, arzular, hatıralardan ibaret olan hayatımızdan burada kurtulduğumuzu hissederiz. Bu bütün değişimlere rağmen yine kendisi olarak kalan bir devam fiili, bu şuurun asıl kendisidir. Burada ne atomcu psikolojinin unsurlar terkibi halinde anladığı şuur, ne objeye çevrilmiş “kasıtlı fiiller” huzmesi halindeki şuur, ne dış âlemin bütün izlemlerinden (duyular, fikirlerden) sıyrıldığı zaman boş bir kalıp (*tabula rasa*) halinde kalan şuur, ne de kalitatif değişimler içinde sürüp giden bir akış hâlindeki şuur görüyoruz. Onların hepsi bu şuurun asıl kendisine nazaran birer vasıftan, veya fonksiyondan ibarettirler. Bu nihayet Descartes’ın “düşünüyorum”u da değildir. Çünkü “düşünüyorum” fiiliyle ifade edilen düşünce daha önce Orta-çağ filozofları, bilhassa İbn Sina tarafından ifade edilmiş olan cevherî şuur görüşüne bağlıdır. Cevherî şuur ise kendi başına mevcut olmalıdır. Varlığı için başka hiç bir şeye muhtaç olmamalıdır. Nitekim İbn Sina onu ispat için “uçan insan” delilini ileri sürmekte idi (1). Descartes’a göre de düşünce, var olmak için başka bir şeye muhtaç değildir, ve kendi kendisiyle kalımdır (2): o suretle ki o, Husserl’in gösterdiği gibi mutlaka “bir şeyin şuur” olmağa mecbur değildir. Çünkü yalnızca kendi kendisinin şuur da olabilir. Fakat Descartes’ın “düşünüyorum”u gerçek midir? Hiç bir şeye muhtaç olmayan, hiç bir objeye çevrilmemiş şuur varmıdır? Şuurun bizzat kendi kendisini kavraması için yaptığı hamlede şuur daima bir başka şekilde fiilini kavramaktan ileri gidebilirmi; yani kendi kendisinin objesi olabilirmi? Bu günkü felsefe Descartes’la Husserl ve Bergson arasında mekik dokumaktadır. Fakat birincisinin tezinde şuur asla ulaşılamiyan bir ideal, bir limit olarak kaldıkça, Spinoza’nın tabiri ile düşüncenin düşüncesinin düşüncesi, v.s... *tautologie*’sine ulaştıkça şuurun hareket noktası olarak ileri sürülemez. Fakat ikincisinin tezi bütün “şuur fiilleri”nin kendisinden çıktığı bir ilk Ego’yu zımnen kabule mecbur oldukça kasıtlı fiiller huzmesi ile asıl şuur bir saymada haklı olmayacaktır. Nitekim aynı şeyi başka bir açıdan Bergson için de söyleyebiliriz. Demek ki şuurun türlü türlü tarifleri içinde değişmeyen, hepsinin varlık sebebi olan daha derin bir tarife ihtiyaç var: şuur, psikolojik yaşanmış hallerin değişimleri üstündeki sürekliliktir. Başka deyişle değişimler içindeki devamdır. Ve her lâhzada değişimlere rağmen devamın varlığını sezebiliriz. Bu Bergson’un anlattığı aktüel sezgiden farklı bir sezgi olacaktır. Burada şuurun kalitatif değişimler içindeki akışını değil, (çünkü bu suretle yalnız değişimleri kavraya-

(1) Bu delil garba *L’homme volont* diye geçmiştir. (H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi.)

(2) Descartes, *Discours de la Méthode*.

biliriz) bütün bu değişmeler içindeki değişmiyeni, bu hareketli oluş içindeki varlığı kavrayacağız. Artık sükûn, devam veya form, zihin yollarından geçerek ulaştığımız mücerred bir kavram değil, sezgiyle doğrudan doğruya elde ettiğimiz bir veri olacaktır. Sükûnla hareketin kavramla sezginin, düşünce ile yaşanmış tecrübenin karşı karşıya geldiği gibi zıd olmayacak, tam tersine, hareket içindeki sükûn, yahut değişme içindeki devam doğrudan doğruya sezginin verisi olarak kavranacaktır. Şu farkla ki, bu sezgi zıdların birleştiği *paradoxal* bir gerçeğe, varlığın özüne çevrilmektedir. Varlığın bir manzarası olan sükûnu kavramlarla, hendesî figürlerle ifade edecek, yahut başka bir manzarası olan ruhî hareketi bir iç tecrübenin verisi olarak alacak yerde henüz kendisinde iç ve dış, obje ve süje ayrılmamış olan şuurun aslında onu değişmeler içindeki değişmezliği ile virtüel sezginin doğrudan doğruya verisi olarak alacaktır.

İşte sanatkârın, ahlâkçının, din adamının aşkın varlığa ait tecrübesinde hareket noktası vazifesini gören bu virtüel sezgidir. Sanatkâr vakıa kalitatif şuur hallerini ifade eder, fakat sanatı, gündelik hayattan ve psikolojik tecrübeden ayıran bu şuur halleri içinde devamı sabitliği bulmasından, sanatkâra mahsus olan virtüel sezgiden ileri gelir. Ahlâkçı ve din adamında bu sezgi daha derinleşir. Onlar, izafi ile mutlakın, sonlu ile sonsuzun hududu üzerinde bulunurlar. Şuurun bu *paradoxal* mahiyeti ahlâkçı ve din adamına mutlak varlığın hududunda ona doğru insanın yapabileceği hamlelerin en büyüğünü, gerçekte ideali birleştirme hamlesini yapmasına imkân verir.

Bununla beraber din adamının mutlak önündeki virtüel sezgisi hayat boyunca istenildiği kadar uzatılamaz. O, şuurun obje ve süjeye bölünmemişlik fiil ile ,şuurun zıd ve tamamlayıcı vasıfları olan *paradoxal* fiili ile mutlak varlığın *İrrationnel*'i arasındaki nadir uyumda meydana çıkabilir. Gündelik hayat şuuru kendi akışına sürükler. Dikkat, her zamanki gibi eşyaya çevrilir. Hal her zamanki gibi gelecekte, süje objeden ayrılır. O zaman iki insan tekrar uyuşmamak üzere ayrı kalırlar: bir yanda sübjektiflik içinde mutlak'a doğru atılmanın, mistik korku ve *angoisse*'in derin tecrübesini yapan existentialist, öte yanda dinî idealin üniversal kavramlarını veren idealist. Biri sübjektif, öteki objektif din felsefesinin bu iki temsilcisi birbirine dirsek çevirmiş olarak dururlar. Onların metod ve dünya görüşü bakımından barışmazlıkları, konularının müşterek olmasına mani' değildir. İkisi de aynı şeyi, mutlak varlığı istemektedirler. İkisi de aynı şeyden, izafiden ve tabiat bilgisinden kaçmaktadırlar. Bunun için onlarda kavramcılıkla sezgicilik, birbirine bu kadar zıd olan iki görüş, sırf mutlak'a ait aslî (*original*) görüşten, virtüel sezgiden hareket ettik-



leri ve yolları sonradan ayrıldığı için aynı hedefte tekrar birleşirler. Kut-sallık tecrübesi bir müphem çift hatta çok değerlilik tecrübesidir: orada insan başka sahalara ayırmış olduğu zıd değer hükümlerinin aynı hü-küm içinde birleştiklerini bulur: Allah hem câzip hem tehdit edicidir, hem güzel hem korkunçtur, hem afv edici hem kahr edicidir. Bütün bu zıdların birleştiği yer ancak sonsuz varlık olabilir. Onu Platon'danberi bir çok filozoflar görmüşlerdi: Plotinus, Nicolas de Cusa, Giordano Bruno, nihayet Schelling; zamanımızda da Kierkegaard. Bu yüzden bütün bu filozoflar mutlak varlık sahası olan dinde henüz değerlerin ayrılmamış olduğunu söy-lerler. Kierkegaard'a göre din sahası paradox sahasıdır. O akıldan mut-lak olarak ayırdır. Ona akılla hiç bir suretle nüfuz edilemez. İman, ahlâ-kî değerleri yalanlar. O iyi ve kötünün üstünde kabul edilir. İsa, Tevrat'ın mutlak değerleri yerine sevgiye dayanan yeni kanunu koyuyordu.

Fakat burada akıl ve iman sahaları arasındaki kesin ayrılık meselesi kendisini zorla meydana koymaktadır. Acaba bu paradoxal varlık sezgisi kafamızı alt üst etmez mi? Bunun önünde gündelik hayatın icaplarından başlayarak basit teknik düşünceye, tabiat ilimleri ve ideal ilimlerin. (mate-matik ve formel mantığın) kanunlarına kadar bütün bildiklerimiz sarsılmı-yacak mıdır? Böyle bir durumda ya paradoxal varlığın bize hükmederek bütün akla dayanan bilgimizin temelinden sarsılmasına; yahut, bu ikinciler daha sağlam ve tesirli iseler paradoxal ve akıldışı varlığa karşı kulaklarımızı ve gözlerimizi tıkamaya varmayacak mıyız? Nitekim çok defa ilimle din arasındaki çatışma bu buhranı doğurmuştur (1). Bu yalnız positivism'in çok yaygın olduğu son asra ait bir hadise değildir. Bunun köklerini İlk-çağa, Sofist'lerin tabiat fizikçileri karşısındaki davranışına, Epicurism'in Stoa'-cılara karşı tavrına, tabiat filozoflarının İslâm'da Kelâmîcılar ve Meşşâî'lere karşı aldıkları vaziyete kadar götürebiliriz. Fakat bilhassa, Lumiere felsefe-si devrinde maddecilerle ruhçular arasında başlayan kavga zamanımızda mektep sıralarına kadar sokulmuş, bilhassa, Tanzimat'tan sonra Osmanlı eğitim sistemindeki ikilik önce mekteple medrese arasında, daha sonra biz-zat mektebin içerisinde bu buhranı derinleştirmiştir. Tesir yalnız mektepten değil, sokaktan, gazeteden, üstün medeniyetin ezici kuvvetinden, başarı ve zaferden geliyorsa bu kavgada hangi safın ilerliyeceği, hangisinin geriliye-ceği kolayca anlaşılır. Mektep sıralarında fizik ve "Ulûm'u diniye" dersleri bu çatışmanın kaynağı oluyordu. Fakat az sonra bütün tabiat ilimleriyle din dersleri, nihayet programların genişlemesiyle tabiat ilimlerini tamamlı-yan felsefe dersleriyle onun karşısında "Din dersleri" daima biraz daha ikincisinin aleyhine olmak üzere, kavganın iki mihveri haline geldi. Acaba

(1) Akif - Fikret, Sebil-ür-reşad - İctihat Çalışması, halinde şiddetlenmiştir.

bu mütemadî gerileme nedendi? Bunun sebebi yalnız Batıdan gelen yeni bilgilerin başarı ve zafer bilgileri sayılmasından değil, aynı zamanda din derslerinin öğretim tarzının zayıflığından ileri geliyordu. Din dersleri dinî objenin "Akıl-üstü" mahiyetine dinî duygunun, ve tecrübenin orijinal değerine aslâ dokunmıyan, eski dogmatik metafizikin imkânsız mantık oyunları içerisinde bucahıyordu. Bu mantık oyunları tabiat ve matematik ilimlerinin müspet metodları önünde zihinlere hükmetmeden çok uzaktı. Hele içtimai ilimlerin tenkidçi metodu ve felsefenin positivist bir açıdan tefsiri işe karışınca din derslerinin başarısızlığı büsbütün kat'leşiyordu. Eğer bizde din ve ilim çatışmasının başladığı devirde Batı düşüncesi Lumière'cilerin dar görüşünü aktaracak yerde Kant'ın geniş tenkidçiliğini, ahlâk ve din felsefesini getirmiş olsaydı tabiat ilimleri terbiyesiyle din terbiyesi arasında âhenk bir dereceye kadar temin edilebilirdi. Fakat ne Üniversitelerimize, ne liselerimize bu geniş Garp düşüncesi giremedi veya girmede son derece gecikti. Bu müddet zarfında kültürü sarsılmış, Garp'ın teknik üstünlüğü önünde aczini her gün daha çok hissetmeğe başlamış bütün Şark'lı memleketlerde olduğu gibi positivism hayranlığı ve din aleyhtarlığı istilâ şeklini kolaylıkla aldı.

Halbuki Şark'ta altı yüz yıl önce dogmatik metafizikin elinden dini kurtarmak ve ilimle din arasında âhenk bulmak için mühim bir hamle olmuştu. Başında Gazalî bulunan bu hamle bir müddet fikir dünyasında devam etmekle beraber medrese ve tekke ikiliğini ortadan kaldıracak kadar hayata nüfuz edemedi. Gazalî iç gözü ile dış gözünü ayırıyordu. İç gözü veya "kâlp gözü" dünya ilimlerinin açıklayamayacağı derin mutlak hakikate açılmıştır. Onunla dini ve imanı kurarız. Dış gözü ise tabiat ilimlerinin gözüdür. Onunla dünyayı ve akı kurarız. Biri içe öteki dışa çevrilen bu iki göz arasında kesin bir saha ayrılığı olduğu için hiç bir tezağ yoktur. Gazalî böylece her türlü kafa buhranını önliyen bir çıkış açabilirdi. Fakat acaba insanda biri ilme öteki dine çevrilmiş, birbirinden bu kadar ayrı iki şahsiyet yanyana yaşayabilir mi? Lâboratuvarda ilim zihniyeti ile, cami'de iman zihniyeti ile hareket eden ve hayatın bu iki safhası arasında hiç bir çatışmaya meydan vermiyen iki şahsiyetli insan, gerçekte "bütün insan" mıdır? Burası şüphelidir. Tabiat bilgilerini yapan akılcı şahsiyet, acaba her an dindarın imancı şahsiyetini, sorularıyla rahatsız etmiyecek midir? Lâboratuvara giren camii, camie giren lâboratuvarı derhal unutacak mıdır? Buna imkân görünmüyor. İnsan bir bütündür. Normal halde iki şahsiyete katlanamaz. Aralarında önce kavga çıkacak, ya biri ya öteki lehine kavga sona erecektir. Garp'ta da Gazalî'nin yolunu deneyenler oldu. Pascal 17 nci yüzyılda Descartes'ın müfrit akılcılığına karşı bir nevi akıl-iman ikiliğini ileri

sürüyordu. Matematikçi görüşün karşısına koyduğu “kâlb mantığı” ona hakikatin öteki yüzünü, sonsuza, derine götüren yüzünü veriyordu. Fakat fiilen muzaffer olan Descartes’dı. Pascal’ın düşüncesindeki derinliğe rağmen ortasından bölünmüş iki şahsiyet hayatı idare edemedi.

Kant, “Saf Aklın Tenkidi” ile “Pratik Aklın Tenkidi” nde iki ayrı görüş teklif etmesine rağmen, felsefesinin derinliğinde onları tekrar birleştirme zarureti hissetti. Bununla beraber İskoçya filozofları diye tanınan “Sağduyu” filozofları (Hamilton, Dugald Steward, v.s.) yeniden imancı felsefeyi (*fideisme*) canlandırdılar. Onlara göre akıl yalnız sınırlı olan şeyler hakkında hüküm verir, fakat iman sınırsız ve sonsuz olanı kavrar. Bu basit ayırış Gazalî’denberi halledilemeyen probleme yeni bir cevap getiremedi; güçlük devam ediyordu.

O halde akıl ve iman arasındaki kesin ayırış yerine şahsiyet bütünlüğünü bozmayan başka bir hal bulmalı idi. Bu ise İlk-çağda Plotinus’la başlayan bütüncü görüşe kadar çıkabileceğimiz bir akıl ve iman birliği fikrine dayanabilir. Sokrates, “Bütün bildiğim hiç bir şey bilmediğimdir” diyordu. Bu birinci hükmü, onun dogmatik tabiat filozoflarına cevabı idi: “Mutlak hakkında hiç bir şey bilmiyorum, çünkü mutlak benim bilme güçlerimi aşar” demek istiyordu. İkinci hükmü ise “kendimizde varlığın hareket noktasını bulabiliriz” diyordu. Sokrates’de iman ve akıl birliği mutlak ile insanın hudutları üzerinde doğan felsefe ile belirmeğe başlamıştı. Plotinus’ta Bir’den çoğa doğru açılış bütün insanî bilginin gelişmesi olduğu kadar en geniş şekli ile mutlak imanın da temeli idi. N.de Cusa, Sokrates’in doktrini *De Docte Ignorantia*’da canlandırdı; sonsuz varlıkla sonlu varlığın hududu üzerinde durdu. Bu çığır Kant’ta, Fichte ve Schelling’te, Schleiermacher’de, gelişti. Nihayet zamanımızda Karl Jaspers’e kadar geldi.

Burada existentialism’e ait gerçek bir işarette bulunmalıyız: Kierkegaard dinî hakikatin akla mutlak olarak aykırı olduğu (hatta *absurde*’e teveccüh ettiği) noktasında ısrar ederek Kant’a tamamen cephe alıyor. Çünkü Kant’a göre dinî hakikatla ahlâkî hakikat zıd değildir. Hatta ahlâkî vazife duygusu bizi dinî hakikata götürür. Danimarkalı *théologien* bu görüşü dinî hakikatin mutlaklığı aleyhinde sayıyor ve dinî değerle ahlâkî değerlerin birbirine karıştırılmasını red ediyordu. Biz bu görüşe katılmıyoruz. Din, en geniş mânasıyla mutlak sezgisidir (bu mânâda geleneklerin farkından, cemaat terbiyesinden, kültürlerin tarihinden ileri gelen din anlayışlarını bir tarafa bırakmak lâzım gelir). Bunun için de dinî sezgide başka bütün sezgilerin zmnen dahil bulunması gerekir. Din, ahlâkî sezgiden çıkarılamaz; tam tersine ahlâkî emir (yani insanî varlık) dinî sezgiden çıkarılabilir. Bundan dolayı dinin hedefi olan m u t l a k zıdların kuşatıcısı ola-

rak *ambivalent*'dir. Fakat ahlâkın zıddı değildir. Dinî varlık, yani mutlak içinde ahlâkî fiilin gerçekleşebilmesi insanî varlığı mümkün kılar. Fakat insanî varlık ve ahlâkî fiil dinî varlığı ve mutlak'ı mümkün kılamaz ve şartlandırılmaz. Bundan dolayı Kant'ın ahlâkçı din görüşüne katılmak kabil değildir; ancak din ve ahlâk sahasarını kesin olarak ayıran, hatta onları birbirleriyle çatışkan sayan Kierkegaard'ın görüşüne de katılamayız. İbrahim'in ilâhî emri dinlemek için oğlu İsmail'i kurban etmek istemesini ahlâka aykırı, fakat akıl-üstü dinî emre uygun gören Kierkegaard burada dinle ahlâk arasında boşuna tezad aramaktadır. Bu tezad iki sahanın zıdlığından değil, ancak sonsuz ve mutlak sahasıyla insanî sahanın arasındaki kaplam (*compréhension*) farkından ileri gelmektedir. Mutlak sahası insanî sahayı kuşatır. Fakat insanî saha mutlak sahasını kuşatamaz. Bunun için de her dinî emir insanî değilse de, her insanî fiil mutlak sahanın bir parçası, yani *k u t s a l*'dır. Zaten Kant da "Ahlâk metafiziki"nin son kısmında ahlâkın üstün derecesi olarak *velîlik* ve *k u t s a l l ı k*'ı kabul etmiyor muydu? Dinî emirler daima insanî değildir; çünkü mutlak mahiyeti icabı "bilinemez"; "Allah'ın hikmeti sorulamaz" (1). O, insan aklının güçleri dışında kalır. Bununla beraber bu *m u t l a k e m i r* insan aklı tarafından dinlenir, ifade edilir ve anlatılır; yani, aklileştirilir. İşte imanla aklın iç içe geldikleri yer burasıdır. Orada mucize ile tabiat kanunu, hürriyet ile zaruret, düzensizlik ile düzen, sonsuzluk ile sonluluk aynı varlığın iki manzarasıdır. Artık burada akıl ve iman birbirine yabancı iki ayrı saha olmaktan çıkmıştır. İlim, temelinde ve hedefinde daima varlığın "akıl-dışı" mahiyeti ile temasını muhafaza etmektedir: din de mitolojiden ve hayalden uzak daima insan biligisinin ulaşabildiği son hudutlara kadar onunla birlikte yürümeyi ve bu hudutlarda ulaşılma teması etmeği unutmamaktadır. Dinin ilimden kuvvet aldığı, ilmin de dinî hakikat için ufuklarını açık tuttuğu bu geniş dünya görüşünde şahsiyet parçalanmasının yeri yoktur. Sokrates'ten Jaspers'e kadar (Kant ve Bergson'dan geçerek) bir çok filozoflarda bu geniş terkinin başarılı merhalelerini görüyoruz. Dogmatik felsefenin fakirleştirmedeği din, ve dinin mitoloji haline sokmadığı ilim aynı varlık iştiahiyle insanda doğan iki büyük arayış hamlesi olarak kalacak ve daima bu müşterek hedefte buluşacaklardır.

## 12. DİNDE KATEGORİK VE ŞARTLI EMİR AYRILIŞI

Kant, ahlâkın emirlerinin kategorik olduğunu söyliyerek onları şartlı (*hypothétique*) olan başka bütün emirlerden (meselâ teknik, pratik, pragmatik, v.s.) ayırıyordu. Ahlâkın emirlerinde bu üstün değeri gören filo-

(1) Eş'ari kelâmcılığı aynı kanaatle, Mu'tezileye hücum etmekte idi.

zof dinî emirleri de şartlı emirler esasına koymakta idi. Ona göre şartlı emir, gerçekleşmesi daima bir şarta bağlı olan emirdir: sağlık kaidelerine riayet etmelisin, çünkü aksi halde hastalanırsın: yahut Allah'a itaat et, çünkü aksi halde ceza görürsün! gibi. Halbuki, Kant'a göre ahlâkî emir daima şöyle formüle edilir: vazifeni yapmalısın! Bu emir bir şart ve kayda bağlı değildir. Ve şayet "vazifeni yapmazsan ceza görürsün veya umumî takdiri kaybedersin!" gibi şekillerde ifade edilecek olursa derhal a h l â - k î vasfını kaybeder. Öyleyse Kant'a göre bizim ahlâkî dediğimiz fiillerin iki kısma ayrılması gerekiyor: bir kısmı şartlı emirlerle ifade edilen ve gayesi saadet, refah, her hangi bir hedefin iyiliği, v.s. olan fiiller ki bunlarda fiilin gayesi kendi dışındadır ve bu gaye gerçekleşince ahlâkî fiil sona eriyor. Bu fiiller ahlâkî gibi görünmekle beraber ahlâktan gayrı bir gayeye hizmet ettikleri için doğrudan doğruya ahlâkî sayılamazlar. Bir kısmı da mutlak (kategorik) emirle ifade edilen hiç bir şarta bağlanmaksızın mutlak olarak verilen ("mecbur olma" = *Sollen* fiili ile ifade edilen) hareketlerdir ki bunlarda fiilin gayesi kendi içindedir. O da "fiilin yapılmasından" ibarettir. Ve fiil devam ettikçe gaye de devam edeceği için ona ulaşmakla fiilin nihayete ermesi bahis konusu olamaz. İşte bu fiiller asıl a h l â k î olanlardır. Kant, İlk çağdanberi teklif edilen ahlâk nazariyelerini birinci zümreye koyarak asıl ahlâklılığı yalnız kendi mutlak ve şartsız vazife prensipinde, "yükümlülük"te görüyor.

Acaba Kant, ahlâkla diğer değerler arasında mutlak ve şartlı ayırmasını yapmada ne derecede haklıdır? Gerçekte ahlâkî saha mutlak sahası, diğer değerler ise "şartlı hüküm" sahası mıdır? Teknik değer için bu ayırış doğru görünüyor. Bir makinenin işlemesi yalnızca belirli şartlara uygun hareket etmesine bağlıdır: "şu ve şu şartlara dikkat edersen bu âleti kullanabilirsin" deriz. Sağlık değeri de aynı derecede şartlıdır. Çünkü bütün sağlık kaideleri bize daima riayet edilecek şartları gösterir. Refah veya huzur değerini ötekilerden ayırmak güçtür. Bilgi değeri açıkça şartlıdır; çünkü orada mantık bize yanlıştan kaçınmanın "şartları"nı bildirmektedir, (bizzat m e t o d bu demek değil midir?) Fakat sanattan başlayarak mânevî değerler sahasında mesele değişir. Orada daima iki manzara ile karşılaşılır. Onlar bir manzaralarıyla şartlı ötegi manzaralarıyla mutlak tırlar. Bir sanat değeri sanatkârın kendi kendine veya esere verdiği hükümde şu şekillerde ifade edilebilir: a) o tarzda çalış ki, eserin muayyen şartlar içerisinde seni başarıya götürsün; yahut "şu şartlara riayet edersen başarı kazanırsın" gibi. b) fakat yine sanatkâr eser hakkında şöyle hüküm de verir: "o tarzda yap ki eserin bütün zamanlar ve mekânlar için güzel olsun", yahut "şartlardan müstakil



olan güzeli aramalısın". Bu ayırış nereden geliyor? Sanat değeri bir yandan duyu verilerine ve kavramlara bağlıdır, içkin (i m m a n e n t) sahaya aittir. Bu bakımdan hükümleri şartlıdır. Fakat bir yandan da duyuları ve kavramları aşar. Aşkın (t r a n s c e n d a n t) sahaya aittir. Ve bu manzarasıyla, sanat sanat içindir. Birinci manzarasıyla gayesi kendi dışındadır; ikinci manzarasıyla gayesi kendi içinde (*autolélitique*) dir. Sanat bu manzarasıyla ahlâka yaklaşır. Ahlâkla sanat arasında alâkasızlık, hatta tezat olduğunu sananlar bu manzarasını görmiyenlerdir (1). Bu asır başında sanatın ahlâkla alâkasız, hatta zıd olduğunu söyleyenler çoğalmıştı. Meselâ Oscar Wilde'a göre (2) sanat yalandır. Sanatkâr gerçekten ne kadar uzaklaşırsa okadar kendi sahasına girer. Nietzsche'ye göre dionysiaque sanat ahlâk - dışı, hatta ahlâka aykırıdır da (3). André Gide aynı fikri müdafaada devam ediyordu (4). Bu görüşlerin hatası kendi tezleri içinde bulunmaktadır. Cinsî hayatın, iç güdünün sembolik bir hal alması, sanatın aşağı temayüllerden yükseltmesi demektir. Sanatta birsam (*hallucination*) asla yalan değildir (5); ancak önceden yaşanmış bir hali, gerçek bir heyecanı tekrar etmek ve canlandırmak, "ebedileştirmeye çalışmak"tır. Sanatta birsam, aldanma için değil, "tekrar yaşamak için"dir. Bununla beraber sanatın yalnızca ahlâkî hedefe bağlı olduğunu zannetmek te aynı derecede yanlış olur. Gandhi veya Tolstoi gibi san'atı ahlâkın vasıtası saymak, sanat değerinin mahiyetine aykırıdır. Din için sanat, siyaset için sanat nasıl asıl sanat değilse, "ahlâk için sanat" da asıl sanat değildir.

Netice: sanat ne ahlâka aykırı ve alâkasızdır; ne de "ahlâk için" dir. Her ikisinin sahaları arasında m ü ş t e r e k bir cihetin bulunması onları bir bakımdan birbirine bağlar. Bu da onların yalnızca duyulara değil, aynı zamanda m u t l a k sahasına ait olmalarıdır. Sanat ve ahlâk insana dayanırlar ve hareket noktaları insandır. Fakat her ikisi de i n s a n î içerisinde yalnız değişen şuur muhtevalarını değil, aynı zamanda mahiyeti, özü, mutlakı ararlar. Bir manzaralarıyla gerçek oldukları halde öteki manzaralarıyla i d e a l' dirler. Sanat mutlak'a, öze ideale çevrildiği nisbette ahlâka benzer, mutlak bir değer olur; ve bundan dolayı da ahlâkla sanat arasında ince münasebetler meydana çıkar: ideale çevrilmeleri bakımından ahlâkçı bir sanat olduğu gibi bedîî bir ahlâk ta vardır. Birincisi idealist sanat, öteki zarafet ve güzel hareketle birleşen ahlâktır.

(1) Hilmi Ziya, *İnsanî Vatanperverlik*, Zeyl: Sanat ve Ahlâk.

(2) Oscar Wilde, *Les Intentions*,

(3) F. Nietzsche, *L'Origine de la Tragédie* (Das Gebut der Tragaedie).

(4) André Gide, *Immoraliste*, *Les Nourritures Terrestres*.

(5) L. Tolstoi. *Qu'est ce que l'art?*

Sanatla ahlâk arasında yaptığımız karşılaştırma manevî değerlerin aşkın varlıkla alâkaları bakımından birleştiklerini gösteriyor. Aynı karşılaştırmayı ahlâk ve din arasında da yapabiliriz. Dinî hüküm de ahlâkî hüküm gibi bir bakımdan duyu verilerine ve “dünya” ya; başka bir bakımdan duyu verilerini ve dünyayı aşan mutlak varlığa aittir. Birinci anlamı ile dinî hüküm duyu verilerine dayanan hayallere bağlıdır. Bu anlamda dinî hüküm ancak m e c a z î (*allégorique*) bir şekilde dünyayı taklid eder. Bunun için de öz bakımından *mythologie*’den ayrılmamaktadır. Tanrı’lar insanlara benzer vasıflar alırlar. Ahiret dünyaya benzer imajlarla temsil edilmiştir. Uhrevî ceza ve mükâfat dünyadaki hukukî nizamın örneğinde kurulmuştur. Bu şekilde dinî hüküm bütün dünyaya ve duyulara ait hükümler gibi “şartlı”dır: “ilâhî kanuna riayet etmezsen ceza görürsün!” gibi. Fakat dinî hüküm bir yandan da dünyayı kuşatan mutlak ve aşkın varlığa aittir. Aşkın varlık, bütün varlıkları kuşatan ve ancak ma’nevîliğimiz (*Geist*) vasıtasıyla temasa gelebildiğimiz kuşatıcı sonsuz varlıktır. Onun bütün varlıkları kuşatabilmesi için madde ve hayat, hatta cemiyet ve şuur olması yetmez; bütün bu varlıkları kuşatabilecek sonsuz manevî varlık olması lâzımdır. Bu anlamda varlığı duyu verilerinden ve imajlardan hiç biriyle temsil etmeğe imkân yoktur. O, temsil edilemez; ifade edilemez; onu ancak varlığımızı kendisine borçlu olduğumuz, âlemin kuşatıcısı; maddenin, hayatın, şuurun ve Geist’in kendisiyle kaim olduğu varlık olarak tasavvur edebiliriz. Bu tarzda tasavvur ettiğimiz mutlak varlığa ait hükümlerimiz de mutlaktır. Buna “ilâhî emre itaat etmelisin!” veya “o tarzda hareket et ki, hareketin ilâî varlığa uygun olarak mutlak olsun!” diyebiliriz. Öyleyse ahlâkta olduğu gibi dinde de bir yanda mutlak emir, öte yanda şartlı emir vardır. Asıl dinî değer, m u t l a k e m i r sahasına aittir. Ahlâkta *Noumène* yani öz ve mutlak sahasına ait mutlak emir ve duyular sahasına ait şartlı emir olduğu gibi (ki Kant bunlara “ahlâkî” demiyor) fakat izafî bir anlamla ahlâkî saymamız lâzımdır), dinde de mutlak varlık sahasına ait “mutlak ilâhî emir” le, mecazî anlamda olmak üzere duyular sahasına ait “şartlı ilâhî emir” vardır. Aşkın varlıkla duyu varlığının temasa geldiği manevî değer objelerine ait hükümlerimizde iki türlü davranışımız vardır. A) Bunlardan birinde temayülleri-mizle hüküm verimiz. Bu temayüller basit organik gayelere çevrilmiş, yahut içtimâî ideallere yükselmiş olabilir. Organik temayüller doğrudan doğru gayelere bağlı olduğu halde, içtimâî temayüller bir gaye-vasıta sisteminde vasıtalı gayelere bağlıdırlar. Her ikisinde de temayülün tatmin edilmesi ile gayeye ulaşılmış ve hükmün çevrildiği fiil sona ermiş olur. Bütün bu fiillere şartlı fiiller diyebiliriz. B) Fakat ikinci bir davranışımız vardır ki, orada temayüllerimizle değil, ihtiraslarımızla hüküm verimiz.

İhtiraslar (ister organik ister içtimâî hedeflere çevrilmiş olsunlar) gayelerine ulaşınca sona ermezler. Çünkü gayeleri kendi dışlarında değildir. İhtiraslar gayeleri kendi içlerinde (*autotélique*), fayda götürmez, sonsuz temayüllerdir. Temayüller çokluğunda, birisinin ötekilere hâkim olmasından ve tek başına ruhî hayatı düzenlenmesinden doğarlar. İhtiraslı fiillere bundan dolayı "mutlak fiiller" diyebiliriz. Onlar manevî değerler, sahasında mutlak varlığa çevrilen mutlak hükümlerin sübjektif manzarasını teşkil ederler. Sanat, ahlâk ve din değerlerinde sanat, ahlâk ve dinin aşkın objesine çevrilen mutlak hükümleri psikolojik bakımdan aynı tarzda ifade edilmeleri bundan ileri gelir. Şu kadar var ki her ihtiras mutlak emri meydana getirmediği halde her mutlak emir ihtiraslı bir fiil şeklinde ifade edilir ve bundan dolayı sanat, ahlâk ve dine ihtiraslı fiillere sanat aşkı, ahlâk aşkı, dinî aşk veya başka deyişle aşk sanatı, aşk ahlâkî ve aşk dini diyebiliriz (1). Burada bahsettiğimiz aşkın cinsî aşk (*Libido*) veya Eros'la alâkası yoktur. O Platon'un "Symposion" da Sokrates ağzından söylediği Eros aşkına değil, temayülleri kendine yükselten ilâhî cezip ve sevgiden ibaret olan a g a p é ile alâkalıdır. Buna ihtirasların üstün ideallere, aşkın varlığa çevrilmek suretiyle yükselmeleri de diyebiliriz. İhtirasların sonsuzluk, tatmin edilmezlik, fayda götürmezlik, gayesi kendinde olma vasıfları onlarda devam eder; fazla olarak onlar uzviyet ve cemiyeti aşarak manevî değerlerin dayanağı olan aşkın varlığa çevrilmiş oldukları için sonsuz varlık ihtirası yani aşk halini almışlardır. Sanat, ahlâk ve dinin kımıldatıcı kuvveti olan aşk mutasavvıfların "muhabbet'i - asliye", "ilâhî aşk" dedikleri, Jung'un "kozmik sevgi" dediği şey de değildir. Çünkü bu anlamdaki aşk, Eros'ta sembolleşen, varlığın bütün karşılıklı çekme, cazibe senpatı ve vecdinden ibarettir. Maddeden ruha kadar varlığın bütün görünüşlerinde meydana çıkan bu çekilme ve birleşme temayülü, her şeyin aslî birliğe dönüşünü ifade etmektedir. Halbuki hiç bir kuvvet bütün varlık derecelerinin tek bir dünya veya âlemde birleşmesine imkân veremez. Hiç bir çekme kuvveti dünya ile mutlak varlığın aynılığını temin edemez. Sanatkârı, ahlâkçıyı ve din adamını harekete getiren aşk, dünya ve üstün varlığın, gerçek ve idealin, izafî ve mutlak'ın aynı sezgi içinde kavranmasına rağmen daima ayrı kalmalarına dayanır ve bu sayede mümkündür. Gerçek idealden daima ayrı kaldığı, "izafî" varlığını "mutlak'a borçlu olduğu halde daima mutlak'ın hudutlarında durduğu içindir ki gerçekten ideale doğru ulaşılmaz ve nihayet bulmaz bir aşk vardır. Gerçek ve ideal değer içkin (*Immanent*) varlığın içinde birleşmiş ol-

(1) Hilmi Ziya, Aşk Ahlâkî, 1930

salardı gerçek idealle birleşecek ve aşk nihayet bulacaktı. Bu ise idealin, üstün varlığın mahiyetine aykırı olduğu gibi, ihtirasın ve aşkın da mahiyetine aykırıdır. Bundan dolayı ne sanatın objesini süje içinde eriten romantik sanatta, ne ahlâkın objesini süjeye irca' eden ahlâk görüşlerinde, ne de aşkın obje ile dünyayı birleştiren panthéisme'de hakikî sanat, ahlâk ve din gerçekleşebilir. Buradan çıkarabiliriz ki, insanın Tanrılaştırılmasından ibaret olan bütün dinler, aşkın varlığı sembollere feda eden, *mythologie* halini alan bütün dinler, nihayet aşkın varlıkla dünyayı gerçekle ideali karıştıran panthéism hakikî din değildir. Bunlar ancak mutlak sezgisine dayanan din adamının duyular dünyası içinde kaybolmuş tecrübeleridir. Filozofun kâinat görüşünü çerçeveliyen hakikî din, ancak duyular dünyasından sonsuzca uzakta ve dünyayı kuşatan mutlak varlığa çevrilmiş sevgide, mistiklerin "ilâhî aşk"ından farklı bir anlamda sonsuz varlığa çevrilen, ulaşılamıyacak sonsuz varlığa sevgiden ibaret "Aşk dini"ndedir.

# XI

## SONUÇ

Hâsılı Allah sonsuz imkânlar sahasıdır. İçkin varlığın ve dünyanın kendi kendine yetmez oluşu, onun aşkın varlıkla, Allah'la kuşatılmasını zarurî kılar. Müsbeti, izaffiyi, sonluyu ancak mutlakla, sonsuzla, bütün sıfatlarını yalnız menfi olarak tesbit edebildiğimiz "ifade edilemez" varlıkla kavrayabiliriz. Mutlak varlık bilinemez, anlaşılamaz, inanılır. İnsanı yalnız Allah'a nazaran kabul edebiliriz. Allah'ın isbatı için yapılan bütün mantık gayretleri boşuna olduğu kadar, Allah'ın yokluğunu isbat için yapılan bütün mantık gayretleri de boşunadır. Fakat biz kaçınılmaz bir surette Mutlak'a bağlıyız ve onun tarafından çekilmekteyiz. İnsan yalnız aşkın varlık olduğu için vardır. İnsanı anlamaya insan ilimlerinden hiç biri hatta onların toplamı yetemez. Antropoloji, psikoloji, sosyoloji ve sosyâl ilimlerin insanı izah için yaptıkları bütün gayretler parçalı ve neticesiz kalmağa mahkûmdur.

Öyleyse, düşünce tarihinde meydana çıkmış olan başlıca insan görüşlerini gözden geçirelim: 1) Yunanlılar insanı Akıl (Nous) ile tarif ediyorlar; tabiat üstünlüğünü de akıldan çıkarıyorlardı. Bu teşebbüsün büyüklüğü meydandadır. Bütün ilim ve teknik tarihi onun başarısının neticesidir. Fakat bu yoldan ne tamamıyla insanı anlamak kabildir, çünkü onda akılı aşan başka güçler vardır; ne de varlığa nüfuz etmek mümkündür, çünkü varlığın özünün tamamen akli olduğu gösterilemiyor. Ancak akileştirilebildiği nisbette anlaşıldığı söyleniyor. 2) Nitekim bunun neticesinde natüralist bir insan görüşü doğmuştur. Akıl vasıtasıyla tabiata nüfuz ettikçe her şeyin tabii sebepler zinciri ile açıklanabileceği kanaati belirdi. Yine Yunanlı'larda başlayan bu görüş Renaissance'tan sonra kuvvetlendi. Natüralist insan görüşünün temeli, üstünün aşağı ile ve mürekkebin basit ile açıklanmasıdır ki (felsefede bizzat natüralist olmamasına rağmen) Descartes'ın metodundan kuvvet almış ve zamanımızda hayli genişlemiştir. Fakat tabiatçılık da akılcılıktan fazla aynı çıkmazın içindedir. 3) İnsan, terbiye ve kültürle tabiata karşı koyuyor. Tabiatın ham maddesini yoğurarak, değiştirerek ondan kendi "Dünya" sını meydana getiriyor. Maddeden insa-



na doğru çıkıldıkça eğer aşağıdan yukarıya bir yükseliş varsa insandan itibaren de yukarıdan aşağıya doğru inildikçe, tamamen aksine bir tesirle karşılaşırız. Empedokles her şeyin tabiattan geldiğini, içten dışa fışkırdığını söylüyordu. Platon, her şeyin yukarıdan aşağıya, İdea'lardan eşyaya doğru indiğini söylüyor. İnsanda bu iki görüş çarpışıyor ve birleşiyor. 4) İnsanı tabiat üstünde, tabiata tesir eden, onu yoğuran, değiştiren, kültürü yaratan varlık diye tarif etmek yetmez. Çünkü insanın bu güçleri ne tabiatın devamı olarak anlaşılabilir, ne de onun zıddı olarak! Tabiat'ta ne ilim, ne teknik, ne manevî değerler vardır. İnsandan gayri, onun en hârikalı sayılan eserlerinde de bunun izlerine rastlamak kabil değildir (1). İnsanın tabiata üstünlüğünü temin eden bu güçler üç kaynaktan geliyor: a — İnsan "başkasiyle var" olan bir şuura, "açık şuur" a sahiptir. Bu yüzden daima, başka insanlar ve bütün mevcutlarla beraber kendisi de kendisinin objesidir. Yani onun daima bir "Dünya" sı vardır. Bütün var olanları aydınlatan bu şuur, insanlar arasında yaygın ve universeldir. b — İnsan hürdür. Çevresini seçebilir. Tabiatın kaderleri içerisinde şartları üzerine tesir edebilir: tercih eder, intihab eder ve türlü yollar arasından birini seçmeğe karar verebilir. İnsanın iradesinden gelen bu güç onu başka insanlar üzerine, kendi üzerine ve tabiat üzerine hâkim kılar. c — Fakat bunun sonucu olarak insan sorumlu (responsable) dur. Kanun, adalet, ceza, hukuk, ahlâk bu sorumluluğun sahneleridir. İnsan başka insanlara karşı ve kendi kendine karşı sorumludur. Fakat ne başka insanlar ne de kendisi onun son mahkemesi değildir. Çünkü insan bütün bu güçlerini ne tabiattan almakta, ne de kendi yaratmaktadır.

Eğer bu güçler tabiattan gelseydi, onların daha basitleri, daha küçüklerinin başka varlıklarda da olması lâzımgelirdi. Bu güçleri kendi yaratsaydı onların yalnızca "itibarî" kaideler, fiction'lar olması lâzımgelirdi. O zaman ne şuurun, ne hürliğün, ne sorumluluğun mânası kalırdı. Şuurun ve hürliğün itibarî olduğunu söylemeğe aslâ imkân yoktur. Fakat sorumluluğun bir postülat olduğunu söyleyenler hukuku, ahlâkı, kanunu ve vicdanı "mevhum" saymağa kadar gitmekte olan Sophiste düşüncesinde kimseler vardır. Onların gözünde insan vehimler ve hayaletler yaratan bir varlıktır ki, kendi vehimlerinin gerçekliğine inanır. Bu kitapta bir çok vesilelerle bu görüşü tenkid ettik. İnsan eğer kendi yalanlarına inanan bir hayâl kurucu (fabulateur) den ibaret olsaydı bizzat gerçeğin ve bu arada kendisinin de bir "hayâl" olması lâzımgelirdi. Önce bu iddiayı tabiat

- (1) Meselâ Bergson mafsallı hayvanlarda hayatın ayrı bir hamlesini görüyor; karıncalar veya arılardaki içgüdü harikalarını buna misal diye veriyordu. Fakat tabiatın bu irrationnel görüşlerini insanî değerlerle kıyaslamak kabil değildir.

tekzip ediyor. Sonra insanın hayâl yaratıcılığı da mevhum değil hakikî bir varlıktan, onun şuur sahibi, hür ve sorumlu varlığından geliyor.

İnsan bu sayede tabiatın sırlarını çözüyor. Bu sayede ilmi, tekniği yapıyor. Bu sayede san'atı yaratıyor, üstün değerlere yükseliyor. Öyleyse insan tabiatla açıklanamıyacağı gibi, yalnız başına kendi kendisiyle de açıklanamaz. Aşağı üstünü izah edemez; ancak üstün aşağıyı izah edebilir. Eğer insandan üstün bir varlık yoksa insanın anlaşılması imkânsız kalır. İnsanın gerçekleşmesi ancak aşkın varlıkla mümkündür.

Âlem için de aynı şeyi söylemeliyiz. Natürallizm âlemi mekanik, şuur-suz kapalı bir bütün olarak tasavvur eder. Halbuki biz âlemi ancak insanla beraber anlayabiliriz. İnsanın varlığından önce, hiç bir hükmün yüklemi, hiç bir süjenin objesi, hiç bir görenin gördüğü şey olmıyan, şahidsiz ve delilsiz bir "Âlem" mevhumdur. Bununla beraber onu tabiatçı düşünce içinde mücerred olarak tasavvur edebiliriz. Ancak, öyle bir âlemden insanı kaldırdığımız zaman şuurun ve "bilgi" nin yerine oraya başka bir şeyi koymalıyız ki bu âlemin devamı mümkün olabilsin. Bu başka şey âhenk, düzen, gaye, hedef, kanun, (hatta "fréquence") kelimeleriyle ifade ettiğimiz "varlığın şuru" dur ki, o, her bakımdan, sırf hadiselerden ibaret olan âlemi aşar. Bundan dolayı âlem aşkın varlığın tecellî sahasıdır. Allah'a, İnsan'a, ve âlem'e iman bilginin tamamlığını ve bütünlüğünü sağlar. Bu imanın sağladığı bilgi muvazenesi dışında ise yalnızca mekanizm, akıl dışı varlık, kör tabiat ve hercümerc ( C h a o s ) vardır.

Düşüncemizden Allah'ı kaldırırsak insanın şuru, hürlüğü ve sorumlu-luğu mânâsız kalır. İradesi zekâsız, kör tabiat kuvvetine indirilir (1). Fakat tabiatın kör kuvveti şuru doğuramaz. Aşkın varlığın tabiata müdahalesi ise tabiat üstünde bir varlık olan insanı meydana getirir. Üstünün aşağıya tesiri, Allah'tan insana ve âleme doğru açılış, âlemin anlaşılmasını mümkün kılar. İnsan aşkın varlığa karşı "sorumlu" olduğu içindir ki kendi kendisine ve başka insanlara karşı sorumludur. Ve böyle olduğu için de ah-lâkî ve içtimâî kanunlara sahiptir. İnsanın kuvveti aşkın varlığa bağlanışından gelir. Aşkın varlığı kaldırıncı insan c y n i k ' lerin zavallı köpeğinden farksız kalır. İnsan mutlak olarak hür değil, ancak sahib olduğu şuur nisbetinde hürdür. Bunun için onun hürlüğüne varlık derecelerine nazaran yükselen ve mutlak varlığa nazaran alçalan nisbî "muhtarlık" demek doğru olur. Allah'ı, âlemi ve insanı birlikte düşünmedikçe ne bu hürlüğü, ne bu şuru anlamak kabildir.

(1) Schopenhauer'ın görüşü böyle idi.

İnsanın kuvveti imanından gelir. İnsanın kendi üzerinde, başka insanlar üzerinde ve tabiat üzerinde hâkimiyeti bu kuvvetin neticesidir. Bu hâkimiyetin ilk adımı arzularına dizgin vurma şeklinde dinî yasaklarda,, t a b u ' larda başlar. Cemiyetin her devirde ve her yerde bir "Emirler ve yasaklar sistemi" olması bundandır. İman insanın kendi kendisini yenmesini, kendisini aşmasını temin eder. Bu da onun hürriyetini kazanmasından ibarettir ki, bütün tarih bu hürriyet mücadelelerinin sahnesidir. İnsan, kendinden iman kuvveti kaldırılınca bu cidâl kuvvetini de kaybeder. O inkâr ettiği için değil, kabul ettiği için büyüktür (1). O kendini aştığı zaman ideal insan dışında bir varlık değil, yalnızca "İnsan" olmaktır. İnsan, maymunun sıçramasından doğmadığı gibi, insanın sıçramasından da "Üst insan" doğmayacaktır. İnsan aşkın varlığa inancı sayesinde ve bunun verdiği kuvvetle güçlerini daima daha tam olarak teşkile edecektir.

Buradan "büyük insan" ile "büyük adam" arasındaki fark meydana çıkar. Büyük insan manevî varlığı geliştirerek insanlığı kendi nefsinin fedâ ediş sayesinde gerçekleştiren insandır. Büyük insan, imanın yaratış kudreti ile gelişen insanlığın sembolüdür. Peygamberler, veliler, hakimler, kahramanlar, büyük fikir ve ideal şehidler, fikir yolunu açanlar büyük insanlardır. "Büyük adam", iman gücünden mahrum olmamakla beraber tabiat güçlerinin, iç güdülerin, zekâ ve kurnazlığın, kaba enerjinin kudreti ile başarı kazanmış olan insandır. Tarihi büyük insanlar geliştirir. Her çağ onların "Feday'ı nefis" (S a c r i f i c e)leri sayesinde bir önceki çağdan daha verimli, daha kudretli olmuştur. Büyük adamlar insanlığın üzerinden geçen fırtınalar, kasırgalar gibidir. Kitleleri yerinden oynatır, iradeleriyle hadiselerle hükmeder görünürler. Fakat kasırğa geçince her şey eski hâline döner; yalnız onların tamiri çok güç olan tahribleri kalır. Eğer tarih boyunca insanlık aşkın varlıktan aldığı kuvvetle fasılasız büyük insanları yetiştirmemiş olsaydı bu ikincilerin tahriblerini düzeltmek imkânsız olurdu.

İmanın kuvveti yaratıcı kuvvettir. Bilgi alanında insanlığın büyük başarıları onun eseridir. San'at, ahlâk ve din alanında değerlerin yaratıcılığı onun sayesinde. Hakikî hukuk nizamları kör kuvvetin değil iman kuvvetinin, adaletin kurduğu nizamlardır. Bununla beraber iman kudreti yani imanla kuvvetin birleşmesi insan ruhunu darlaştırabilir. Derinliğinden veya şiddetinden kazandığını genişliğinden kaybetme yüzünden onu

(1) Nietzsche ve Scheler insanın kuvvetini "Hayır!" demesinde görüyorlardı. Biz burada üstün değerleri ve onların büyük sorumluluğunu kabul etmek, en ağır ve en güç şey olduğu için insanın asıl vasfını "Evet!" demesinde görüyoruz.

bir nevi tek fikirciliğe (monodéisme) götürebilir. Bu durumda iman kuvveti çarpışma silâhı olarak ne kadar tesirli olursa olsun, fikir yaratıcılığı bakımından o kadar körleştirici olur. Bu hâle "Taassub" (fanatisme) denir. Her idealin yaratıcılık ve canlılık devirleri olduğu gibi taassub devirleri de vardır. Bu durumda ideâl zararlı olmağa başlar. Bu zarar yalnız ideali bir saldırma vasıtası gibi kullananlardan başkalarına doğru çevrilmekle kalmaz; bizzat onu kullananlara da çevrilir. İman kuvvetinin taassub şeklini aldığı bütün devirler insanlık için karanlık devri olmuştur. Her çağda bunun misâlleri vardır. Hristiyanlık taassubu Avrupa'yı *Inquisition*'ları ile bir karanlık devre sokmuştu. İslâm dünyasının ışıklı asırlarından sonra taassub başlayınca fikir hareketleri durmuş, keşif ve icad kaybolmuş, yakın yıllara kadar devam eden bir karanlık devir başlamıştı. Fatih'in Molla Lütü'yi, Kununî'nin Seyh Esad Efendi'yi idamından başlıyan hoşgörülükten mahrum devir içinde kuvvetli bir fikir ışığı görülmüyor.

İmanın kuvveti verimliliğini muhafaza edebilmek için hoşgörülülükle (tolérance) beraber yürümelidir. İmanın kuvveti insana, cemiyete ve tabiata üç istikametteki hâkimiyetimizi temin ettiği halde, hoşgörülülüğün kaybolması bu hâkimiyetleri sarsar, tahakküm (yani zorlama hâkimiyet) şekline koyar (1). Onun neticesi de içtimâî gerginlikleri arttırmak, krizler, harplar ve ihtilâller doğurmak suretiyle kendi temelini yıkmaktan ibarettir. İmanın kuvveti, kökü sübjektif temayüllerimizde olan "inanma ihtiyacı"ndan gelmez; bizi inanmağa mecbur eden aşkın varlıktan gelir. Aşkın varlık insanlığı ve âlemi kuşatan varlık olduğu için bütün var olma vasıflarını içine alır. Bunun için hakikî ideal maddeden ve hayattan fazla manevî değerlere yer veren idealdir. Fakat ideallerin en fakiri olan maddeye tapınma bile, maddeyi aşkın varlık haline koyduğu için için âdî hayat formlarına nazaran idealdir. İdealin bu en fakir şekil manevî değerleri inkâr ettiği ve varlığın yaratıcılığına karşı insanı körleştirdiği için, derhal taassub, şiddet ve tahakküm şeklini almağa mahkûmdur. Zamanımızda maddeye tapınma halinde meydana çıkan *totalitaire* inanların yıkıcı hareketlere çevrilmesi, ve kendilerini tahrib etmesi bundandır.

Karl Jaspers'in gösterdiği gibi hoşgörülük yalnız taassubun değil aynı zamanda alâkasızlığın da zıddıdır (2). Alâkasızlık değerlerin dışında kalmaktır. Halbuki hoşgörülük değerleri yaşamak, değerlerle terbiye olunmaktır. Bu da ancak kişilerin değer ölçülerine karşılıklı saygı göstermeleriyle, yani kişiler arası bir değer inancının kabulü ile kurulur. İştirâk et-

(1) Bu meseleyi etraflı olarak "Hâkimiyet" adlı kitabımızda ele aldık.

(2) Karl Jaspers, *Introduction à la Philosophie*.

mediğimiz değerlerin de sırf i n s a n î oldukları için sayılmağa lâyık olduklarını kabul etmemiz, kişiler, hatta milletler arası bir değerler sahası doğurur. Hoşgörülülüğün ilk adımı bir millet içinde kanaatlerin ve inançların birbirine saygı göstermesi ise, ikinci adımı milletler arası kanaatler ve inançların birbirine saygı göstermesidir (1). İnsanlığın gerçekleşmesi, bu karşılıklı saygı üzerinde milletlerin şahsî ve orijinal kültür bütünlükle-riyle birbirlerini tanımaları halinde mümkün olabilecektir (2).

Öyle görünüyor ki felsefenin en büyük vazifesi bu idealin bütün şartları ve icablarıyla telkini olacaktır. Acaba felsefe daima bu vazifeyi görmüş müdür? İlk-çağda felsefî düşüncenin doğduğu zamandan başlayarak tarih boyunca bunu takib edelim. Yunan'da "hikmet" (S o p h i a) insanlara örnek olacak üstün bir hayat şekli yaşamak olduğunu, böyle yaşayanlara "hakim"ler (S o p h o s) denildiğini birinci kitapda görmüştük. Fakat hâkimler insanlara rehber olacak bir eser vermeden, yalnız hayatlarını örnek bırakarak gelip geçtiler. Hikmeti sevenler (P h i l o - s o p h o s) onların yolunu tutmakla kalmadılar; idealin mahiyetini, gerçekte münasebetini, ideale doğru yönelmek için tutulması gereken yolları aradılar ve bunları tesbit ettiler. Onlar bu mânada hakikat araştırmacılarıdır. Fakat âlimler gibi yalnız varlık çeşitlerinden biri veya birkaçı üzerinde derinleşerek gerçeği aramakla kalmıyorlar, gerçekte ideal arasındaki münasebeti arıyorlardı. Varlık hakkında hayâlle karışık bitmez diyalektikler onları birbirine düşürdüğü için, önce varlığa nüfuz edecek âlet, Akıl üzerinde düşünmeğe karar verdiler. Buradan gerçek ve ideal arasındaki tezadı, tamamlayıcılığı, karşılıklı alâkayı, derin münasebeti gördüler. İnsanlara örnek olacak ideal cemiyetin plânını kurdular. Orada felsefe, kör realitenin batağında ilk kurbanlarını verdi; Sokrates öldürüldü, Platon esir pazarında satıldı, Aristo aklın kanunlarıyla realite arasındaki münasebeti o kadar derinleştirdi ki filozof, insanları ideale doğru sevkedici hakikî mission'unu unuttu. Bununla beraber İlk-çağ sitesi yıkılınca bu içtimâî hercümerç içinde filozofun vazifesi tekrar canlanıyordu; o fikir dernekleri kuruyor, oraya "Dünya hemşerileri" ni çağırıyordu.

Platon şöyle diyordu: "ya hükümdarlar filozof veya filozoflar hükümdar olduğu zaman insanlar mes'ud olur" (3). Fakat ne hükümdarlar filozof oldu, ne filozoflar hükümdar! Bunun en ulvî, en fecî tecrübesini bizzat kendisi yapmıştı. O halde filozofun rolü bu kötülüklerle dolu dünyada yalnızca nasihat edip geçmeden mi ibaretti? İdeale ulaşmak için en elverişli yolu tu-

(1) Hilmi Ziya, A ş k A h l â k ı.

(2) Hilmi Ziya, İ n s a n î V a t a n p e r v e r l i k .

(3) Platon, D e v l e t ( P o l i t e a ).



tanların kurduğu bir "seçkinler cemiyeti" ile iş hal olabilir miydi? Cemiyet, asıl büyük kitle ve onu kendi keyiflerine göre sevk ve idare edenler bu cemiyetin dışında kalmıyacak mı, ve bu böyle oldukça filozofun, hatta filozoflar cemiyetinin gayretleri boşuna değil miydi? (1). Bu durumda filozof cemiyetin kötülüklerine karşı mukavemet için inzivasına çekilebilir, hayata karşı koyabilir, veya dünyanın akışına kendini bırakır, ızdırabını eğlence içinde avutabilirdi. Buradan stoik ve epikurien iki filozof tipi çıktı. Farabî stoik'çe yaşadı, İbn Sînâ ise hükümdar saraylarına tenezzül etmedi; fakat epikurien bir hayat sürdü.

Hâlbuki dünya değişiyordu. Peygamberler dünyaya yeni bir hakikat getirmişlerdi. Sâmi dehanın ifade ettiği bu hakikat bütün insanların tek, mücerred, üniversal Allah etrafında birleşmeleri idi. Dünya, sitelerin hatta imparatorların yıkılan caste'lı nizamı yerine manevî birlik ve bütünlük isteyen müsavi bir insanlık nizamı arıyordu. Bu yeni dünya, filozofların düşünmediği "Aşkın varlık" üzerine dikkatı çekiyordu. Naturalizmin çıkmazlarını, üstünü aşağı ile açıklama imkânsızlığını işaret ediyordu. Filozofların yeni dünyaya gözlerini çevirmesi zarurî idi. Fakat uzun müddet bu mümkün olmadı. Yunan dehasıyla Sâmi daha uyuşmadan kaldılar. Filozof yeni dünyanın değerler nizamına yabancı idi. Onun stoik veya epikurien, fakat daima kenarda kalışı bundandı.

Ancak 12 inci yüzyıldan sonra felsefe mission'una döndü. Yeni dünyanın değerler nizamını sistemleştirmeğe başladı. Bütün bilgiler imanın etrafında toplanıyordu: Summum Theologicum bir bilgi ansiklopedisi değil, bir hayat organizasyonu idi. Felsefe bu mission'unda yeni çağ başına kadar devam etti. Bir yandan ideâlle gerçek arasındaki münasebeti organize ederken, bir yandan bilgilerin gelişmesini temin ediyordu. Fakat dünya tekrar değişiyordu. Bu sefer insanî değerlerin mertebesi alçalmadan, bilginin ve tekniğin hızlı gelişmeleriyle birlikte cemiyet yeni bir nizama doğru gidiyordu. Önce monarşilerin sonra demokrasilerin meydana çıktığı bu büyük kitle nizamında filozofun hedefi başkaydı: siyaset ve ahlâkı kendi hâline bıraktı. Dikkatini yalnızca taşkın bir gelişme gösteren bilgi ve tekniğin muhtaç olduğu metodlara çevirdi. Metod araştırması filozofu bir ilimler ayarlayıcısı, bir fabrika müdürü hâline getirdi. Descartes, "Metod üzerine konuşma"da ahlâka dair düşüncesini dört satırla hulâsa ediyordu. Filozofun cemiyete karışmayışı çok sürmedi. Bizzat cartésien'ler bu imkânsız vazifeden vaz geçtiler. Spinoza demokrasinin prensiblerini koydu. 18 inci yüzyıl düşüncülerinde gelecek yüzyılın bütün inkilâpları hazır-

(1) İslâm dünyasında "İhvan-üs-safâ" bu gaye ile kuruluş bir cemiyet idi.

lanıyordu. Filozoflar artık yalnız ideâl gösterici değil, ideâle gitmek için yolları açıcı oldular. İdeâl ile gerçek arasında köprü olan bir üçüncü kavram meydana çıktı: İ d é o l o g i e. Filozoflar idealist oldukları kadar da ideolog olmalıydılar. Peygamberler sona ermiştir. Onlar büyük yolları gösterdiler. Bir daha vahy gelmiyecektir. Fakat ideâle nasıl ve ne yollardan gidilmeli? Bunu düşünmek, filozofların işi idi.

Kant'ın Copernic tarzında inkilâbındanberi felsefe insanı bütün kuvveti ve şümülü ile ağırlık merkezi diye almıştı. Onu takib edenler insanın eseri olan kültüre eğildiler. Filozofun vazifesi kültür yaradışının rehberi olmaktı. Fakat kültür ferdin değil, cemiyetin eseri idi. O Objektif Ruh'tu; onu cemiyet, hatta iradesi olan devlet yapacak, filozof bu yaradışı sistemleştirecekti. Orta çağdaki ilâhî değer nizamının yerini şimdi kültür değerleri nizamı almıştı. Kilisenin yerine Alman devletinin iradesi geçmişti. Filozofun bu yeni vazifesi kültürün kurulmakta, devletin millileşmekte olduğu bütün memleketlerde akisler buldu (1).

Şu kadar var ki cemiyetlerin gelişmesi orada durmuyordu: cemiyetler içinde yeni içtimaî sınıfların doğuşu, sınıflar arası münasebetler, milletler arası münasebetler yeni gerginlikler, yeni meseleler meydana çıkarıyordu. Cemiyet, yekpare bir bütün değil, bir zümreler, cemaatlar, hatta kişiler bütünü idi. Kültür yaradışı yalnız "Toptan cemiyet" in ve devletin işi değil, cemiyeti yaratıcı kılan kişilerin işi idi. Kişiler ne kadar yaratıcı ise cemiyet ve kültür de o kadar yaratıcı olacaktı. Bundan dolayı ilk çağdanberi filozofun bir türlü terk etmediği "Akıl" ve cemiyet düzenini aşan İ r a d e'nin rolü meydana çıktı. Filozof bu rol üzerine bütün kuvvetile dikkati çekti: Fikir hareketi değil, hareket fikri yapıyordu. İncil, "İbtidada her şey kelâm (Verbe) idi" diye başlar. Halbuki Faust "İbtidada her şey hareketti (A c t i o n)" diyordu. Filozof, "İrade"yi, "Kudret iradesi"ni, hareket ve fi'li, "Pratik fayda"yı, "İstek fi'li"ni (2), "Hayat hamlesi"ni zekânın yerine koyuyor, yirmi beş asır değerler nizamının mihrakı olan akıl yerine bu vazifeyi yaradıcı faaliyete veriyor. Eğer düşünce hareketi değil, hareket düşünceyi yapıyorsa, o hâlde filozofun rolü son derecede büyük demektir. O eskiden hazır bir değerler düzeninde keşf edici ve yol gösterici iken, şimdi sarsılmış bir dünyada yeni bir değerler düzeninin kurucusu olmak istiyor. Yeni mission'u onu rehber olmaktan çok ileriye, yapıcı ve yaratıcı olmağa götürüyor. Yunanlı için en yüksek değer "Temaşa", en aşağı değer "Hareket"di. Modern filozof asıl hare-

(1) Romantizmin milliyet hareketi ile beraber önce Avrupa milletlerinde sonra Şark'ta uyandırdığı akisler ve bunun yer yer yetiştirdiği mevzî modernistler, kültürçüler ve rehberler bunlardandır.

(2) acte volitif = B. Croce'nin görüşüne nazaran

ketten çıkan temaya, değitirilmiş dnyaya değer veriyor. Bunun için yeni filozof yalnız idealist değil, aynı zamanda ideologdur.

Bunun içindir ki asrımıza ideolojiler asrıdır dense yanlış olmaz. "Sosyolog bu günkü insanın ideologlar hükmünde; psikolog ise kompleksler hükmünde olduğunu gösteriyorlar". Fakat bu hadiseye marazî gözüyle bakılamaz. Onlar gerçekle ideâl arasına atılmış köprülerdir. İnsanlık yeni zaruretlar önünde mütemadiyen tecrübelere giriyor. Hiç birinde derin araştırmağa, kontrole vakit bulamıyor. oğunda eski fikirler yeni ihtiyaçlara göre acele kalıba dökülüyor. Bazan bir fikir farklı bir hareketin sembolü oluyor. Bazan hareket fikri bekliyemiyor. İlk taşı attıktan sonra fikir onu takib ediyor. Fakat içtimai zaruretların bütün bu hızlanışları, sıçrayışları, intizamsız atılışları fikri şaştıyor. Yanlış rehberliğe, "İsmarlama" fikirciliğe götürüyor. Hareket adamı fikir adamından beklediği sratlı hükümleri bulamadığı, ikisinin çalışma ritmi birbirine uymadığı için; tedariksiz ve kifayetsiz kendi hareketinin fikrini yaratma iddiasına kalkıyor. Bütün bu inhıraflar, zıkzaklar, uyumsuzluklar yüzünden içtimai hareketleri ifade eden bir çok cereyanlar hakikatte derinlikten ve bundan dolayı doğruluktan mahrum sahte ideolojiler hâlini almaktadır.

Filozofun en büyük mission'u işte burada meydana çıkıyor. Onun vazifesi her zaman olduğu gibi ideâl adamı olmaktır. Fakat bugün vazifesi ideâle götürmek iddiasında bulunan ideolojileri kontrol etmek, tenkid etmek, sahtelerini meydana çıkarmak ve insanlara idelle gerçek arasında hakiki yolları göstermektir. Bunun için de her zaman olduğu gibi filozof ilimlerin yardımından faydalanacaktır. Onun bu zahmetli işte geniş bilgiye ihtiyacı vardır. Burada filozofu kendini bilgiye vermiş insanlarla karşılaştırmalıyız. Onun bilgiye ihtiyacı vardır, fakat o bir ihtisas, adamı, bir "mütebahhir" değildir. İnsani bilginin bütün çeşitlerinden faydalanmağa mecbur ise de o bir dilettante da değildir. Fikri insanın uğraştığı bütün konuları kucakladığı hâlde o bir esprit univ ers el de değildir. Çünkü bu insanlar hiç te filozof olmaksızın bu işleri yapmaktadırlar. Eski ağlarda filozofun ansiklopedik bilgi adamı olduğunu söylerler; böyle diyenlere göre ilimler ihtisaslařtıķa felsefeden ayrılmış ve filozofun bütün ilimlerle uğraşmasına lüzum kalmamıştır. Bu görüş doğru değildir. Hiç bir asırda felsefe bütün bilgiyi istilâ etmemiştir. Aristo zamanında da matematikte, tabiat ilimlerinde ihtisas adamları vardı. Fakat filozof kendi binası için lâzım gelen malzeme-yi toplamaktaydı. Bu gün insan bilgisinin son derece genişlemesi bunu güçleştirmiş olsa bile, filozof yine de yolu üstündeki karanlıkları dağıtmak

için ihtisas adamlarından, ilimlerden ayrı ayrı faydalanmağa mecbur olmaktadır: ta ki ideolojilerin tam tahlilini yapabilsin.

Jaspers'in dediği gibi filozof her devirde müstakil insan olmuştur. Bu onun maddi ihtiyaçlarının azlığından, zühd hayatı yaşamasından, Mythos'lardan sıyrılmış olmasından, devlet işlerine ve siyasete karışmamasından ileri gelir. Hareketin en kesif olduğu devirde hayatta en büyük rolü olacak filozof için dahi Diogéne ideali değerini muhafaza etmektedir. Onun müessirliği bu sayededir. Dünyaya rağbet etmemesi, dünyanın ondan ürkümüş olsa bile yine ehemmiyet vermesine sebep olur. Sözü'nün geçmesini bu sayede temin eder. Bunun için de filozofun nasıl düşünüyorsa öyle yaşaması lâzımdır. Filozofta aranan bu şahsiyet bütünlüğü fikirlerinin tesirli olması içindir. Eğer o yalnızca akıl öğretene insan olsaydı, hareketlerine bakmağa lüzum kalmazdı.

Bazıları (meselâ Heidegger) derler ki bugünün filozofu kurulmuş sistemleri reddetmelidir. Eski görüşleri bir yana koymalı; hatta değerler nizamını bir yana koymalı; yalnızca kendi var oluşunun dramını yaşamalıdır. Filozofun kaderi, bu derin varlık macerasına nüfuz etmeğe cesaret etmesiyle bütün insanlardan ayrılır. Günün adamı (âlim, siyasi, iş adamı v.s.) hayatın sathını görür, derinliğine bakmaktan ürker. Filozof ise asıl bu hayat macerasının en derin problemini, varlık ve yokluk problemini ele alır. Başka hiç bir problem onu ilgilendiremez. Bu hakiki konusunu keşfetmesi için de önce bütün hazır problemleri red ile işe başlamalıdır: aklın reddedilmesi (1), cemiyetin reddedilmesi (2), Allah'ın reddedilmesi (3), birbirini takibeder. Bu görüş filozofun rolünü cemiyetten, umumîden, müsterekten tamamen uzak olan "şahsî" ye, "orijinal" e kendi kendini yarattığı kabul edilen "insani var oluş" a hasretmektir.

Fakat bizce bu görüşte müdafaa edilir taraf görülüyor; zamanımızın en yaygın cereyanı olmasına rağmen diyebiliriz ki o felsefeyi sübjektivism çıkmazına götürmektedir. İnsan var oluşunu kendi başına kazanmıyor. Şuur daima "bir şeyin şuuru" dur. Yine kendi başımıza değil, ancak "âlemede" varız. Varlığımız başkalarıyla kaimdir. "Ben" bir hareket noktası değil, bir ulaşma noktasıdır. Oraya ancak objeyi süjeden ayıracak uzun tecrübeler yaptıktan sonra ulaşıyoruz. O zaman dahi insan kendi başına mevcut değildir. Ruhlar birbirine karşılıklı nüfuz halindedir. San'atın, ahlâkının ve dinin mümkün olması bundandır. "Başkası" yalnız teknik bir âlet gibi

(1) Varlığın derinliğinde irrationnel köklerin bulunduğunu söylemek aklın reddedilmesi demek değildir.

(2) Sartre'da, Merleu-Ponty'de, Monnerot'de bunu görüyoruz.

(3) Bunun en bâriz misali F. Nietzsche'dir

alındığı zaman bize yabancıdır. O zaman o sırf bir bilgi varisidir ve herhangi bir şey'den farksızdır. Fakat birer kişi olan insanlar arasında münasebetler sırf hayvanî münasebetler olmadığı gibi, sırf bilgi ve teknik münasebetleri de değildir. Onları birbirine bağlayan değer münasebetleridir. Ahlâkı ve dini mümkün kılan ve ruhlar arası iştirâkı doğuran bu aşkın münasebet olmasa insanlık ortadan kalkardı. İnsanla hayvan arasındaki en büyük fark (Scheler'in gösterdiği gibi) zekâ ve bilgi farkı değildir; çünkü bu bakımdan aralarında ancak derece farkı olduğu söylenebilir. Fakat objektif ruh halinde görülen değerler farkıdır. Bunun için de birbirine mutlak olarak kapalı ayrı varlıklar, f e r d l e r olan insanlar değil, birbirine daima açık kişiler olan insanlar filozofun üzerinde düşündüğü ve işleyeceği ezeli konudur. Sokrates bu konuya dokunmuştu; bu günün felsefesi de aynı konu üzerindedir.

Jaspers insanın hata eden varlık olmasından dolayı filozofun bağımsızlığını tehlikede görüyor. Halbuki onun ifadesi gibi mutlak bir bağımsızlık yoktur. Bu ancak insanların içinde bulunduğu şartlara göre nisbî bir muhtarlıktır. Fakat insanın "yanılabilir" olması filozofu tehdit etmez. Çünkü onun nisbî muhtarlığı yalnızca varlık ve değerler karşısında en büyük sorumluluğu duymasından gelmektedir (1).

---

(1) En az sorumluluğu duyanlar yalnızca harekete bağlı olanlardır.



## D Ü Z E L T M E

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
(Ön söz)	8	hazırlık için	hazırlık olduğu için
(İçindekiler)	15	ictimâ	ictimâî
1	11	geçirdiği	geçerliği
9	14	mevhum	mevhume
22	18	sanatı	sanatçığı
24	4	edilemek	edilemez
27	32	müşahedeler	şahitlikler
30	6	Bir	Bu
31	18	Beratein	Bernstein
32	9	haliyle	halinde
32	17	H. Pirene	H. Pirenne
42	28	insanın ona ait	insanın ve ona ait
42	28	ancak	yalnız
43	3	nevinden	nevinde
57	6	hiç ilmi	hiç bir ilmi
61	23	görüşlerini	görünüşlerini
65	11	meleklerin	melekelerin
68	8	coloillaire	corollaire
73	29	psikolojinin	psikolojisinin
81	36	Soincidentia	Coincidentia
86	20	doğdu	doğru
86	21	geçirilirken	geçilirken
87	19	değerlere	değerlerde
87	37	sebeplerden	sebepten
94	11	biyolojik	biyoloji
94	39	(2) Rationalisme	(2) H. Reichenbach, Experience and Prediction
95	15	olmasına	almasına
99	5	intibasızlık	intibaksızlık
99	27	tayit	teyid
100	5	olgunlarında	olgularında
100	13	Terkibinin	Terkibini
104	4	rahipler	terkipler
104	27	articiata	artificiata
117	...	VI	VII
119	16	Giordane	Giordano
120	31	beğ	beş
125	20	Nietcshe	Nietzsche
136	15	cemattan	cemaattan
137	34	görüslü	görüü
140	17	üzerinde	üzerine
159	20	Mutlaka	Mutlak'a
159	28	Yeni	Yani
182	5	belirtmesi	eritmesi
186	8	Tatibat	Tabiat
198	12	Kur'an Varlıkla	Kur'an Mutlak Varlıkla
199	38	Chamides	Charmides
200	6	Eudémania	Eudémonia
202	14	atarixa	ataraxia
204	33	intpérêt	intérêt
227	7	taa	taat

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
231	33	ratinnelle	rationnelle
235	17	Poralo-	Paralo-
240		delilinin	delilini
240	1	Paroblogisme	Paralogisme
241	30	bir cevher kendisinin sebebi olandır.	kendisinin sebebi olan bir cev- herdir.
250	31	Paysaj	Peysaj
253	21	hadisesi	hadise
253	26	Engles	Engels
256	20	T a b i a ü s t ü	T a b i a t ü s t ü
257	27	keşif	kesif
260	3	Mutlak'ı ile kavramağa	Mutlak'ı kavramağa
267	26	bölünmemişlik fiil	bölünmemiş fiili
263	39	çalışma	çatışma
266	24	(silik)	temasını
267	33	ötegi	öteki
277	27	için için	için

#### A Ç I K L A M A

Not (1)-28 inci sayfa, 12 inci satırın sonuna ait:

G. Bankroft'un Atlas Denizi Tarihi, Evolution de l'Humanité, Halfen: Coll-  
ection'u v.s.. gibi.

Not (2)-29 uncu sayfanın 2 inci satırının sonuna ait:

Ch. Seignobos'un "Tarihte Metod" adlı kitabı, (Doktor Galip Ataç, terc.)  
Bernheim'in aynı addaki Almanca eseri, (Şükrü Akkaya terc.); Emin Ali  
(Çavlı) nın Tarihte Usul'e dair makaleleri (Yeni Mecmua, 1917); Fuad  
Köprülü'nün "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul" adlı makalesi (Bilgi Der-  
gisi, sa: I); Zeki Velidi'nin Tarihte Usul adlı kitabı intizamsız ve yanlış-  
larla doludur. Esaslı tashihlerden sonra tekrar neşredilirse bu kitabı  
da tavsiye etmek kabil olur.

Not (3)-37 inci sayfanın 7 inci satırının sonuna ait:

Tarihin tabii şartları için bk. Lenglois et Séignobos, La Méthode His-  
torique, Gaston Richard Les lois de l'Evolution, Rappoport v.s..