BERTRAND RUSSEL

FELSEFE MESELELERİ

İngilizceden Türkçeye çeviren
Dr. ADNAN

1 9 3 6
YENİ KİTAPÇI
Ankara Caddesi No. 85
İSTANBUL

BERTRAND RUSSEL

FELSEFE MESELELERİ

İngilizceden Türkçeye çeviren
Dr. ADNAN

YENİ KİTAPÇI

Ankara Caddesi No. 85

1 9 3 6

(Bertrand Russel) e ve felsefesine dair.

Bu küçük kitabı dört sene evvel tercüme ettiğim zaman neşrini düşünmekten ziyade İngilizcede felsefe diline alışmak gibi bir faideyi gözönünde tutmuş ve bundan dolayı aynen ve harfiyen tercümesine çalışmıştım. Buğün neşri tahakkuk edince hem Türkçesini mümkün olduğu kadar sadeleştirmeğe, hem de ıstılahatın İngilizce, Fransızca ve Almancalarını ilâve etmeğe başladım ve bu sırada gördüm ki, bu kitap felsef tahsiline başlıyacak memleket gençleri için faydalı bir medhal olacaktır.

Bu sene (1935) Pariste toplanan İlmî Felsefe kongresinde tesadüfen temas ettiğim İstanbul Üniversitesi felsefe profesörü M. H. Reichenbach da bu kitabın faidesinden ve türkçeye çevrilmesi elzem olan kitaplar listesine dahil olduğundan bahsedince bu husustaki düşüncem daha ziyade kuvvetlendi.

Evvelâ şunu söyliyeyim ki bu kitapta, müellifin mukaddemesinde de dediği gibi, daha ziyade bilgi nazariyesinin mühim meselelerinden müellifin yani mantıkcı ve bilhassa riyazî mantıkcı bir filosofun anlayışı tarzında, ilmî, fizikî bir tarzda,

bahsedilmiş ise de, Russelin asıl kendi felsefesi mevzubahsolmuş değildir.

Kitap esasen bir avamileştirme (Vulgarisation) eseri tarzında yazılmış olmakla beraber bir kere mevzuun çetinliği, sonra da Russelin diğer kitaplarındaki meşhur emsalsiz güzel İngilizcesine rağmen bu kitapta bazı yerlerde birdenbire uzun cümlelere(Periodes)lere düşülmesi,eseri avamileştirmeden çok başka bir hale getirmiştir. Hattâ Fransızcaya çeviren Madmazel Renauld da mukaddemesinde eserin avamileştirmeden daha fazla birşey olduğunu söyler. Türkçe tercümesinde bazan on satırı geçen cümleleri keserek hafifleştirmekten başka bir değişiklik yapılmış değildir. Fakat yine bir okunuşta okuyucunun kafasında yer edemiyecek kadar çetin yerlere tesadüf olunur.Bunlar bir defa aynen tercüme inadından ve sonra mevzuun bazı yerlerinin güçlüğünden ve nihayet Türk nahvinin felsefî mücerret ifadelere henüz tamamen yatkın olmamasından ileri gelmiştir. Her halde okunurken biraz dikkat sarfına ihtiyaç vardır. Zaten bu kadar dikkat sarfedemiyecek dimağların felsefe hakkında bir fikir edinmiye kalkışmalarında da bir mana yoktur; gazete makalesi gibi kolayca süzülüp geçilecek felsefe kitabı yazmak da henüz kimseye müyesser olmamıştır.

Kitaptaki felsefî ve ilmî ıstılahların Fransızca ve İngilizce ve Almancasının bir defaya mahsus olmak üzere türkçe tabirlerin yanına yazılmasında

bir mecburiyet gördük. Çünkü bildiğimize göre henüz takarrür etmiş ilmî ve felsefî ıstılahlarımız yoktur. Bizim koyduğumuz kelimeler ya İsmail efendi namındaki zatın himmet ve gayreti eseri olan Lügatçei Felsefeden ve yahut şimdiye kadar çıkmış Türkçe te'lif ve tercüme eserlerinden alınmış kelimelerdir.

***

Fransızca ve Almancaya (belki başka lisanlara da) tercüme edilmiş ve İngilterede 1928 senesine kadar on üç defa tabedilmiş olan bu eserin müellifi Bertrand Arthur Russel'in hayat ve felsefesi hakkında şu ilk sayfalarda biraz malûmat vermeyi faydalı sanıyoruz. Çünkü Russelin memleketimizde nisbeten az tanınmış ve büyük eserlerinden bahsedilmiş ise nadiren bahsedilmiş bir filosof olduğuna bazı felsefecilerimizle temaslarımızda kanaat getirdik. Hattâ 1929 senesinde İstanbul felsefe profesörlerinden merhum İzzet bu filosofun riyazî mantıkcı ve çetin anlaşılır bir filosof gibi telâkki edildiğini söylemiş ve fakat Russelin kendi akidesine dair yazdığı bir makalenin tercümesini okuyunca bunu o zaman çıkan galiba "hayat„ revusunde bastırmak istemişti [1].

Russel İngilterenin Liberal fırkasına mensup büyük bir kibar ailenin oğullarından Lord John Russelin oğlu olarak 1872 senesinde doğmuştur. Üç yaşında babasız ve anasız kalan bu çocuk

[1] B. Russel. How I came by my Creed
The Realist No. 6 p. 14 1929

büyük anasının yanında Londra civarındaki Richmond'da büyümüş ve hususî muallimlerden Fransızca ve Almancayı pek iyi öğrenmiştir. Babası oğlunun o zamanlar İngilterede pek moda olan Spencer ve Thomas Huxleyin akidelerine muvafık olarak, yani kâinatta mahiyetleri itibarile bilinmesi kabil olmıyan (Unknowable-Inconnaissable-Unerkennbar) bir takım şeeniyetler olduğuna kail Agnosticisme fikrile büyütülmesini istemişti. Hattâ Russel babasının ve anasının bu akideyi tuttuklarını büyüyünceye kadar öğrenemediğini söyler[2] çünkü küçüklüğünde evvelâ Presbiterien olan ve sonra tevhitci (Unitaire) Hıristiyanlığa geçen büyük anası onu her pazar bir kiliseye gönderir ve fakat Hıristiyanlığın bütün dar akidelerine meselâ ahiret azabına ve yahut mucizelere inanmak için çocuğu kimse zorlamazdı.

İşte böylece Russel tevhitçi Hıristiyanlığına samimiyetle inanmış olarak on dört yaşına basıyor; bu yaşta daha kuvvetle dindar olduğu için dinin doğruluğunu isbat edecek deliller aramakla zihnini yoruyor ve bir taraftan da on sekiz yaşına kadar bu derdini kimseye açamamaktan ve yalnız başına düşüne düşüne yavaş yavaş dininin zafa uğramasından pek ziyade azap duyuyor. İtikadını sarsan ilk dinî nas (Dogme-Dogma), serbest irade (Libre arbitre - Frei Wille-Free Will) meselesi olmuştu. Maddenin bütün hareketleri dinamik kanunlarile muayyen ve bağlı olduğu

[2] Yukarda ismi geçen makalede

halde yine ayni maddeden yapılmış olan insan vücudunun insan iradesine tâbi olacağını bir türlü anlıyamıyordu. Kendi ifadesine göre o vakte kadar Descartes'i okumamış olmasına rağmen karteziyen bir tarzda düşünmeğe başlıyor. Zihnini karıştıran ikinci nas da ruhun bakası, (Immortalité, Unstreblichkeit, İmmortality) meselesi olmuştu. Velhasıl bütün bu şüphelere rağmen on sekiz yaşına kadar Russel bir ilâhın vücuduna tamamen inanmıştı. O bir türlü ilk illet, (First cause, Prima Causa) bürhanını yıkacak bir delil bulamıyor. Nihayet bu yaşta Stuart Millin kendi yazdığı tercüme'ihalini okuyunca bu bürhanın da yıkıldığını görüyor ve artık Russel bütün Hıristiyanlık naslarından ayrılmış oluyor. Kendi ifadesine göre kendini evvelki dindar halinden daha bahtiyar ve daha rahat hissediyor.

Russel biraz sonra Cambridge Üniversitesine girmiştir. Orada hocası Mc. Teggartın tesirile Hegel felsefesine kapılıyor ve üniversitede felsefeden en büyük mükâfatı kazanıyor. Fakat bu felsefe de kendisini tatmin edemiyor. Üç sene sonra İngiliz mütefekkirlerinden G. E. Moore ile uzun bir münakaşadan sonra bu felsefî mesleği de terkediyor. Kısa bir müddet Pariste safaret ataşeliğinde bulunduktan sonra Almanyada iki kış Sömsteri sosyal demokrasi ve ekonomi tetkik ediyor. Fakat Russelin ta çocukluğundanberi zihnini yoran mes'ele felsefeden ziyade riyaziyat idi. Çünkü yakınî bilgiyi (Certain Gewiss,

Knowledge - Connaissance - Erkenntniss)o ancak riyaziyatta görüyordu. Ve meşhur Yunan riyaziyecisi Euclidisin herşeyi ispat ettiğini işitmişti. Bunun için büyük kardeşi kendisine Euclid hendesesi okutacağını söyleyince pek sevinmişti. Fakat daha ilk derste Euclidin isbatsız bir takım mütearifeler, Axiomelar, kabul ettiğini görünce ümidi yıkılıyor ve bu vak'a onun üzerinde o kadar şiddetli bir tesir yapıyor ki bu tesiri hâlâ unutmadım ve unutamıyacağım diyor. Kardeşine ilk Euclid mütearifesini sebebini bilmedikce kabul edemiyeceğini söyleyince, kardeşi, öyle ise hendese okumağa devam edemiyeceği cevabını veriyor. Bu cevapla kendini asla tatmin edemiyen Russel o günden ta otuz sekiz yaşına kadar (1900) hep bu riyaziyat prensipleri üzerinde çalışıyor. Ve yine kendi ifadesine göre, o zamana kadar bu sahada elinden ne gelirse yaptığı halde riyaziyatta bile mutlak bir yakine (Certitude, Certainty - gewissheit) vasıl olamadığını anlıyor. Bu arada Amerikanın John Hopkins üniversitesinde gayri Euclidî hendese (Geometrie non Euclidienne) dersleri veriyor. Nihayet 1900 senesinde Pariste toplanan riyaziyat kongresinde meşhur İtalyan riyaziyecisi ve mantıkcısı Peano Russel'in üzerinde mühim bir tesir yapıyor, ondan sonra ilk mühim eseri olan "The Principles of Mathematics - Riyaziyat prensipleri„ ni 1903 de neşrediyor. 1910da Cambridge üniversitesinin Trinity Kolljinde hocalığa geçiyor. Bu sıralarda onun zihni hep ri-

yaziyat prensipleri, riyazî mantık ve bugünkü tabirile Logistique ile meşguldür.

Harward Üniversitesi felsefe profesörü Witnehead ile beraber yazdığı 1910 da daha büyük ve mühim eseri olan Principia Mathematica ile riyazî mantığı genişletiyor ve hattâ yeni bazı prensipler koyuyor.

1910 senesine kadar kibar ailenin bu dâhî çocuğu Oxfort civarında küçük bir evde gayet basit yaşıyor ve hâlâ riyazî mantık üzerinde çalışıyor ve düşünüyor; fakat kendi ifadesine göre zihninin artık mücerret meselelerden bıktığını ve arada amelî işleri düşünmek istediğini anlıyor ve bu sırada sabık Başvekil Chamberlainin tarife ıslahatı politikasına ve kadınlara rey hakkı verilmesi meselesine de karışıyor. Hattâ o sene Liberal fırkasından mebusluk için namzetliğini bile koymak istiyor; lâkin namzetliği geri almağa mecbur ediliyor, çünkü o kendisinin Agnostique olduğunu ve hiç bir zaman kiliseye gidemiyeceğini açıkca söylüyor. Nihayet yine kendi tabirile Faustun kendisine Mefistonun bir köpek şeklinde gözüktüğü andaki ruhî haletine varıyor. Yani öğrendiği, bildiği, keşfettiği hakikatlerden amelî bir fayda çıkmadığından muztarip olup dururken onun karşısına da 1914 senesinde büyük harp bir mefisto gibi çıkıyor ve harp zamanında amelî bir fayda umduğu sulhcilik Pacifisme mesleğini tutarak (Non Conscription) cemiyetine faal aza sluyor; ilk devirlerinde Hıristiyanlığın

harbe karşı olan itirazlarını bir makale ile tasvir edince Russeli (100) lira para cezasına mahkûm ediyorlar ve bu cezayi verecek parası olmıyan Russelin kütüphanesini mahkeme haciz ve satılığa çıkarıyor. Fakat bir dostu kütüphaneyi satın alarak Russele iade ediyor; ceza bu kadarla kalmıyor, üniversite onu hocalıktan da çıkarıyor. Amerikalılar kendîsini hemen Harward üniversitesine tayin ettikleri halde İngiltere hükümeti harp vaziyetinden istifade ederek ona pasaport vermiyor ve askerî idare filosofun konferanslarını menediyor.

Nihayet 1918 senesinde Tribunal gazetesine yazdığı bir makaleden dolayı altı ay hapse mahkûm oluyor. Russel bu hapislik müddetinde "İntroduction to Mathematical Philosophy - Riyazî felsefeye methal„ isimli kitabını yazmıştır.

1920 senesinde Çin'e giderek Pekin üniversitesinde ders verdiği sırada gayet şiddetli bir zatürreeye tutuluyor ve artık herkes filosofun hayatından ümidi keserek ölümüne intizar ediyor, hatta çinliler onu pek muteber bir yere (Western lake) e defnetmeğe bile hazırlanıyorlar, fakat filosof Alman doktorların tedavisi ile iyileşiyor. Avdetinde Londra'nın sanatkârlar ve münevverler mahallesi olan Chelsea'de küçük bir evde avamileştirme eserleri, gazete makaleleri yazmakla ve arada konferanslar vermekle geçiniyor. Ve bu arada iki defa Amerika'ya giderek bir sıra konferanslar veriyor. Bir taraftan

da pedagoji üzerinde çalışıyor ve bu hususta Amerikalıların Behaviourism dedikleri yeni psikoloji yolundan giderek çocukların en küçük yaşta meselâ dört beş yaşında en iyi terbiye edileceği esasını tutuyor ve nazariyatta kalmıyarak ikinci karısı ile beraber Londra civarında "Nursery School„ çocuk bahçesi gibi bir mektep de açıyor. Fakat bu mektebde yetiştirdiği çocuklar üzerinde ne gibi tesirler yapdığını bilmiyorsak ta, her halde malî cihetten muvaffak olamıyarak 1931 de mektebi kapattığını biliyoruz.

O sene büyük kardeşinin varissiz vefatı üzerine ailesine mahsus olan Lortluk payesi kendisine geçiyor. Yazılarında asla Lord unvanını kullanmağa başlamamakla beraber lordlar kamarasındaki mevkiini işgal etmeğe ve içtimaiyata bilhassa talak kanununa dair münakaşalara iştirak etmeğe karar veriyor.

Russel orta boylu, zayıf, kır saçlı sinirli çehreli bir zattır. Kendisile yakından temas edenlerin ifadesine göre gayet tatlı konuşur ve küçük fıkraları pek nefis surette nakleder, acı ve bazan Voltairien istihzayı elden bırakmaz. Ve her vakit düşündüğünü açıkça söyler.

*
* *

Russel'in felsefesini bir iki sayfada hulâsa etmek hakikaten güçtür. Ancak biz burada gayet umumî bir fikir vermeğe çalışacağız :

Russel kendi felsefesini Amerika'nın Harward Üniversitesinde 1914 senesi mart ve nisan ayla-

rında verdiği derslerde ilk defa olarak toplu bir surette ortaya koymuş ve bu dersler sonradan Haricî Âleme dair Bilgimiz : Our Knowledge of the external world; (Allen and unwin london); adı altında bir kitap şeklinde çıkmıştır. Bu kitabın mukaddemesinde söylediği gibi Russel felsefesine yeni mantık yolile giren filosoflardandır. Hatta yukarda dediğimiz gibi şu küçük kitabı (Felsefe meseleleri) yazdığı zaman ile (1912) Herward'da felsefe derslerini verdiği zaman arasında bilgi nazariyesinin bilhassa hissî mutalarile zaman, mekân ve riyazî fizikteki madde beynindeki nispetler meselesinde pek farklı düşüncelere geçmiştir. Binaenaleyh gene tekrar edelim ki Felsefe Meseleleri Russel'in kendi felsefesi değil, ancak bütün felsefelere medhal hizmetini görecek muhtasar fakat faideli bir umumî bilgi nazariyesi eseridir.

Russel zamanımızdaki felsefeyi başlıca üç büyük tipe ayırıyor :

1 — Klâsik felsefe, (2) Tekâmülcü felsefe, (3) Yeni realizm namı altında doğan felsefenin ruhile uyuşmuş olan mantıkî atomism — Logical Atomism — Atomisme logique — Logisehe Atomismus.

Russel klâsik felsefe namı altında Descartesden başlıyan akliyeci (Rationaliste) ve iftikarıyeci (İdealiste) felsefeleri yani tecrübeci (Empirist) felsefenin zıddı olan felsefeleri toplar. Ve bu felsefenin Almanya, Fransa ve İngiltere ve Amerika üniversitele-

rinde hâlâ mevkilerini muhafaza etmekle beraber çökmeğe yüz tutan bir kuvveti temsil ettiklerini söyler. Ona göre bu tip felsefenin mensupları felsefe haricindeki malûmatlarını ilimden ziyade edebiyattan almışlar ve felsefelerini ve mantıklarını kurarken ilme daima uzak kalmışlardır. Deskartes ile başlıyan bu yeni felsefede orta zamanlarda olduğu gibi körkörüne değilse bile yine itikatsız bir surette Aristo mantıkını kabul etmiştir.

Bu felsefenin mantığında âlemin asıl ve mahiyeti hakkındaki birçok düşünceler arasından biri, diğerlerini nakız ve selbetmek tarikile, seçilerek yapıcı (Constructive) bir mantık yolu tutulurdu.

Halbuki Russel mantıgın daha ziyade tahlilî olduğunu ve tahlil neticesinde âlemin mahiyeti böyle veyahut şöyle ve fakat ancak bir türlü olduğunu söyliyecek yerde bu mahiyetin birçok türlü olabileceğini göstermek suretile muhayyelemizi hürriyete kavuşturduğunu iddia eder ki pek tabiî olarak böyle bir mantık bir metafizik binası kurmağa da müsait değildir.

Müellif ikinci tip felsefede Darvin'in tekâmül nazariyesinin bazan Spencer'in yaptığı gibi pek dar ve bazan da William James ve Bergson'un yaptığı gibi daha cesurane ve daha geniş bir tashihini görür ve bu felsefeden oldukça hafif ifadelerle adeta ehemmiyet vermez bir tarzda bahseder. Rassel'in hele Bergson felsefesi hakkında pek orijinal fikirleri vardır. Bunları tetkik

etmenin burası maattessüf yeri olmadığından geçiyoruz.

Üçüncü tip diye ayırdığı felse grubuna asıl kendi felsefesi de dahildir.

Russel bir kere bütün felsefenin esası mantık olduğu ve nasıl ki riyaziyat fizikin usulü ise mantığın da felsefenin usulü olduğunu kaydettikten sonra, Aristo mantğının çürük yerlerini tenkit eder. Russel'e göre asıl ilmî mantık italyan Peano ve alman Freye'nin riyazî mantık tetkikleri ile başlar. Bu iki müellif mantıktan aldıkları neticelere hep riyaziyenin tahlili ile vasıl olmuşlardır. Vakıa bu yeni mantıkın felsefeden ziyade riyaziyata ait olduğunu ve fakat esas prensiplerî ile felsefe üzerine pek çok tesirler yapması lâzımgeldiğini iddia eder.

Çünkü ancak bu mantık sayesinde mücerret mefhumlar adeta riyazî işaretlerle hallolunan muadeleleri tahlil edebilir. Meselâ kaziyelerde veyahut istidlâilerde (Inference) ifade ettikleri mevzudan başka olarak bir de bir şekil bir suret (forme) vardır ki, bu suret vasıtasile kaziyeyi teşkil eden kısımlar birbirine bağlanır. Faraza Sokrat fanidir, filân zat kızgındır, güneş sıcaktır diye yaptığımız kaziyelerin her üçünde de müşterek ve (dır) ile ifade olunan bir şey vardır ki işte bu mücerret şey kaziyelerin yalnızca suretinden (forme) ibarettir. Yoksa o kaziyeyi bilfiil teşkil eden aksamdan biri değildir. Yine meselâ yalnız Sokratı alıp şu kaziyeleri yapsak :

Sokrat Atinalıdır, Ksantip ile evlendi, baldıranı içti, desek bu kaziyelerde müşterek olan şey Sokrattır, halbuki suretler muhteliftir. İşte felsefî mantıkta (yeni mantık) mühim olan bu suret meselesidir. *Pek bellidir ki mantıkî suretlerin bilgisi mevcut olan şeylerin bilgisinden büsbütün başkadır.* Meselâ Sokrat baldıranı içti dediğimiz zaman husule gelen mantıkî suret ne Sokrat ve ne de baldıran gibi mevcut olan bir şey değildir; belki gayet mücerret (abstrait) bir şeydir. Buna dilden de bir misal getirebiliriz: faraza uzun ve muğlak yazılmış bir cümle okuyalım Bu cümledeki bütün kelimeleri anlarız ve fakat birdenbire cümlenin manasını anlayamayız. İşte bu halde biz kaziyeyi teşkil eden kısımları anladığımız halde, kaziyenin veya cümleyi teşkil eden kaziyelerin suretlerini anlamamış oluyoruz.

Bütün istidlâllerde (Inference) esas yalnız ve yalnız surettir ve bundan dolayı felsefede mantıkî suret en mühim yeri tutmuştur. Meselâ eski mantığın meşhur kıyas misalini alalım: Sokrat insan idi, insanlar fanidir, binaenaleyh Sokrat fanidir. İşte burada ne netice ve ne de mukaddemelerin birbirine münasebeti ne Sokrat oluşa, ne fani oluşa ve ne de insan oluşa bağlı değildir. Ayni kıyas şu suretle pek âlâ ifade olunabilir: Eğer bir şey muayyen bir vasfı haiz olursa ve bu vasfı haiz olan herhangi bir şey diğer muayyen bir vasfı da haiz olursa o halde (mevzubahs olan) o şey muayyen diğer vasfı da haiz

olur. Görülüyor ki bu şekildeki istidlâlde hiç bir (hususî), cüzî (particulier) bir şey ve bir vasıf yoktur. Bilâkis bütün kaziyeler umumî bir şekildedir. İşte Russele göre kaziyelerin hepsi bu umumî şekle irca olunabilir. Binaenaleyh teker teker cüz'î istidlâllerle uğraşmak vakit kaybetmeden başka bir şey değildir [1].

Bundan başka Russel basit kaziyelerin mevzuu (sujet) mahmule (predicat) atfeden yalnız bir şekil olduğunu kabul etmek suretile eski mantığın hataya düştüğünü iddia eder. Çünkü yeni mantıka göre bu tek şekil bir mevzua ancak bir takım *vasıflar* atfeden bir şekildir. Halbuki bu şekil gramer noktainazarından umumî olsa bile felsefe nokta'inazarından umumî olmaktan çok uzaktır. Meselâ "bu şey o şeyden daha büyüktür„ dediğimiz zaman bu şeye sadece bir vasıf atfetmiyoruz, belki bu şeyin o şeye olan nisbetini kastediyoruz.

Netekim "o şey bu şeyden daha küçüktür„ dersek yine manayı ve mantık noktainazarından ayni şekli muhafaza ettiği halde gramer noktai-

[1] Bu fikri Profesör Reichenbach şu suretle daha riyazî bir şekilde ifade ediyor :

"Şunu da işaret edelim ki yeni mantık kaziye ile kaziyevî tabiler (fonctions proposiotionelle) arasındaki mühim farkı meydana çıkarmıştır. Daha umumî bir mefhum olan bu fonction bir takım mutahvilleri (Variables) ihtiva eder. Her ne vakit ki mütehavvillerin yerine muayyen kıymetler konulursa fonction bir kaziye olur.

La philosophie scientifique p. 31.

nazarından mübteda ile haber yerlerini değiştirmiş ve cümle değişmiş oluyor. İşte Russel'e bu suretle gramerin mantık üzerinde hiç bir tesiri olamıyacağını söyliyerek nahvî şeklin mantıkî şekli asla göstermediğini ifade ediyor. Russel'e göre bu noktanın eski mantıkta tesbit edilmemiş olması traditionel metafizikte birçok hatalara sebep olmuştur.

Russel mantıkta nisbet Relation (izafiyet) meselesine pek çok ehemmiyet veriyor ve onu muhtelif nevilere taksim ediyor. Velhasıl onun için âlemdeki eşyanın tam tavsifi onların bir kataloğunu yapmaktan yani yalnız vasıflarile zikretmekten ibaret olamaz, belki o eşyanın vasıflarile beraber birbirlerine olan nisbetlerini de zikretmek elzemdir. Eğer böyle vasıfları ve nisbetleri beraberce zikredersek ancak o vakit bir mantıkî vakıaya (Loyical fact, logische Tatsache, Fait logique) vasıl oluruz. Meselâ Napolyon yalnızca bir mantıkî vakıa değildir, belki Napolyon'un haris olması veyahut Jozefin ile evlenmesi mantıkî vakıadır. Böyle bir mantıkî vakıayı ifade eden yani herhangi bir şeyin herhangi bir vasfı diğer bir şey ile olan herhangi bir nisbetini gösteren bir kaziyeye Russel "atomik kaziye„ ismini veriyor; bu kaziyeye atomik sıfatını veriyor çünkü bu kaziyeler birleşerek daha büyük moleküler kaziyeleri teşkil ediyor. İşte bundan dolayıdır ki Russel felsefesine daha iyi bir isim bulamadığı

için iptidada mantıkî atomizm — logical Atomism — ismini vermişti.

Bu atomik kaziyelerin gösterdiği atomik vakıalar ancak his ve idrak ile bilinen vakıalardır.

Binaenaleyh eğer biz bütün atomik vakaları bilse idik ve ancak bu bildiğimiz vakıaların atomik vakıalar olduğuna da kani olsa idik o vakit nazariye noktainazarından herhangi şekilde olursa olsun bütün hakikatleri istidlâl edebilirdik, bu demektir ki yalnız mantık bütün hakikatleri bilmek için lâzım olan bütün cihazları vermiş olacaktı. Fakat ilk atomik vakıaların bilgisi hususunda mantıkın hiç faidesi yoktur.

Saf mantıkta (Logique pure) atomik vakıalardan bahis bile edilmez. O mantıkta yukarda gördüğümüz gibi ancak suretler (formes) vardır. Adeta bir kadro gibi olan bu suretleri hangi eşyanın ve hangi vasıfların veyahut hangi nisbetlerin dolduracağı bizi alâkadar etmez.

O halde saf mantık (Logioque pure) atomik vakıalara tabi olmadığı gibi atomik vakıalar da o mantığa tabi değildir. Böylece asıl mantık kablî (A priori) bir kutup ve atomik vakıalar ise tecrübî (tedribî) Empirique bir kutuptur. Fakat bu iki kutbun arasındaki saha felsefî mantıkta doldurulması lâzımgelen en mühim sahadır.

İşte bu sahada eski mantığın şartî, umumî (küllî) diye tasnif ettiği ve Russel'in ise moleküler (Moleculaire) dediği bütün kaziyeler vardır, bu noktada Russel eski tecrübeci filosofların

(Empirist Empiriciste) mantığından şu suretle ayrılıyor : Ona göre meselâ bütün insanlar fanidir gibi umumî hakikatler yalnız cüzî hakikatlerden istidlâl olunamaz.

Eğer umumî hakikatler bilinecek ise mutlaka ya bizzat bedihi olmalı veyahut hiç olmazsa biri yine bir diğer umumî hakikat olan mukaddeme lerden istidlâl olunmalıdır. Halbuki tecrübecilerin kullandıkları delillerin hepsi cüzî hakikatlerden çıkarılır. Bundan dolayı eğer bir umumî hakikat bilgisi var ise evvel emirde tecrübî delillere dayanmıyan yani yalnız his mutalarına (Sens data, Les données de sensations, Sinnes data) tabi olmıyan bazı umumî hakikatlerin bilgisi olmak lâzımdır.

Halbuki eski tecrübeciler (Lock ve muakipleri gibi) bütün bilgilerimizin hislerimizle husule geldiğini ve o hislere tabi olduğunu idddia ederlerdi.

Russel'e göre eğer bu fikri kabul edersek o vakit umumî ve küllî hakikatleri bildiğimizi söyliyemeyiz. Halbuki mantıkta böyle umumî hakikatlerin bilgisi vardır. Netekim yukarda zikredilen "Sokrat bir insandır, bütün insanlar fanidir, binaenaleyh Sokrat fanidir, kaziyelerinin tamiminden husule gelen şekle yani "Eğer bir şey muayyen bir vasfı haiz olursa ve bu vasfı haiz olan bir şey diğer muayyen bir vasfı da haiz olursa o halde o şey muayyen diğer vasfı da haiz olur.„ şekli pek umumî bir hakikati gösteriyor. Yani her şeye ve her vasfa tatbik olunabilir ve bizzat

bedihidir. Yani hislerimizin vasıtasile istidlâl olunmuş bir kaziye değildir.

Velhasıl Russel'e göre mantık iki kısımdır, birinci kısım kaziyelerin ne olduğunu ve ne gibi suretler alabileceğini tetkik eder ve atomik ve moleküler ve umumî kaziyelerin muhtelif nevilerini sayar. İkinci kısım ise muayyen şekillerdeki kaziyelerin hakikatini gösteren yüksek derecedeki umumî kaziyelerden bahseder.

Bu ikinci kısım daha ziyade riyaziyat çerçevesine giriyor. Çünkü riyaziyatın kaziyeleri en ince tahliller neticesinde hep bu umumî surî hakikatlere müncer olur. Fakat yalnızca suretleri sayan birinci kısım felsefede en mühim ve en güç olan kısımdır. Vakıa eski mantıkta olduğu gibi hüküm ve tasdik ifade eden kaziyelerde ancak mevzuun mahmule atfı sureti düşünülürse nisbetler dışarda kalarak bu felsefede ve ilimde pek mühim olan zaman ve mekân meseleleri anlaşılmaz bir hale giriyor. Demek ki yeni mantık diğer suretleri de tarif ve tespit etmekle felsefenin birçok mühim meselelerini halle doğru ilerlemiş oluyor. Russel bu noktada çok israr eder. Ona göre kaziyelerde yalnız bir mevzu-mahmul şekline bağlanıp kalma bilgi nazariyesini zayıflatır. Halbuki yeni mantık mücerret tahayyül kuvvetimizi çoğalttığı gibi bize mürekkep ve girift vakıaların tahlilinde kullanabileceğimiz namütenahi muhtelif kaziyeler vermiştir. Bu noktadan yeni mantık eski mantığın tamamen zıddı-

dır. Çünkü eski mantıkta ilk bakışda mümkün gibi görünen faraziyelerden bir tanesi müstesna olmak üzere diğerlerinin gayri mümkün olduğu ispat edildiği gibi şeeniyetin muayyen bir karakteri olduğu da evvelden tesbit edilmiştir.

Halbuki yeni mantıkta bilâkis ilk bakışta mümkün gibi görünen faraziyeler şayanı kabul kaldıktan başka diğer faraziyeler daha konulur ve hepsi birden herhangi bir vakıanın tahlilinde serbestce kullanılır. Yani Russel'in kendi tabirince "eski mantık fikri zincirlere vurduğu halde yeni mantık fikre kanat verir.„ *Ona göre yeni mantık felsefeye Galilenin fiziğe gelirdiği inkişafı getirmiştir.* Yeni mantık ile felsefede insan kudretile hangi meselelerin halli kabil olduğunu ve hangilerinin hallinin bu insan kudretini aştığını anlamak kabil olmuştur.

Velhasıl Russel'in tuttuğu mantık eski organik mantık yerine konulan atomik bir mantıktır. Yani Aristo'nun organik mantığına göre her şey başka şeylere olan nisbeti sebebile müteessir olur ve bir değişikliğe uğrar ve binaenaley bir şeyi geregi gibi bilirsek o şey ile nisbete giren diğer bütün şeyleri ve binaenaleyh bütün kâinatı da bilebiliriz. Halbuki yeni mantığa göre bir şeyin batınî karakterini iyice bilmekle diğer şeylerle olan nisbetini bilmek mümkün değildir. Russel'in burada Leibniz'den aldığı bir misali vardır: Meselâ Avrupa'da bulnnan bir adamın karısı Hindistan'da vefat etse karı ile koca arasındaki

nisbet dolayısile bu vefat anında o adamın batınî mahiyeti de müteessir olarak bir değişiklik husule gelir. Halbuki aklı selim, bunu asla kabul etmez. Bu değişiklik husule gelse bile ancak kara haberi aldıktan sonra husule gelir, der, işte yeni mantığın düşünüşü de böyledir.

Russel, Atomisme Logique ismi altında tuttuğu usul ile bütün tecrübelerimizi en son cüzülerine kadar tahlil eden yola girmiştir. Vakıa bu usul Lock ve onun muakkipleri olan eski İngiliz tecrübecilerinin usulü ise de Russel onlardan gayet esaslı bir noktada ayrılıyor. Lock ve muakkipleri bir mürekkep küllün cüzülerin bir araya gelip teşkil ettikleri yekûndan ibaret olduğunu iddia ettiği halde, Russel bir mürekkep küllün anasırına ayrılınca haiz olduğu evsafı kaybettiğini tamamen tasavvur etmiş ve bir mürekkep küllün o küllü teşkil eden eczanın herhangi bir surette yekdiğerile nisbette bulunmalarından ileri geldiğini kabul etmekle nisbetlerin mürekkep küllün evsafta oynadığı mühim rolü hakkile tanımıştır.

Russel eski mantığa karşı çok amansız hücumlar eder. Hatta yeni eserlerinin birinde [1] "Aristo insan ırkının başına bir felâket olmuştur denilebilir, bugüne kadar birçok üniversitelerde onun halâ okutulan mantıkı birçok saçmalar ile doludur.„ demeğe kadar varır. Hatta eski mantığın kıyaslar ile olan istidlâllerine büyük bir ehemmiyet vermez. Russel için kıyas (Syllogisme)

[1] B. Russel. The Scientific outlook p. 43.

ile yeniden bir bilgi elde etmek te mümkün değildir. Meselâ Sokrat bir insandır... ilâh. kıyasını alırsak bütün insanların fani olduğunu ve Sokratın da insan olduğunu bildikten sonra kıyasın neticesinde Sokrat'ın da fani olduğunu yeniden öğrenmiş yani bu hususta yeni bir bilgi kazanmış bulunduğumuza Russel kail olmaz. O der ki "Kıyas üniversiteler mensuplarının (akademik âlimlerin) korkaklığını, tereddüdünü gösteren bir abideden başka bir şey değildir„ o ancak ilimde olduğu gibi istikra (Induction) usulile yeni bir bilgi elde edileceğine kanidir. Fakat istikra, tecrid (abstraction) ve tecrübeden istidlâl gibi ilmî usullerin de bir hududu olduğunu kabul eder. Meselâ istikranın mahiyet ve nazariye bakışından muteber olup olmadığına dair Hume'in gösterdiği şüphelerden biri hâlâ bu noktanın nazarî bir surette halledilmemiş olduğuna inanmaktadır. Bu mühim meseleyi halle başlayarak büyük felsefesini kuran Kant bile Russel için meseleyi daha karışık bir hale koymaktan başka bir şey yapmamıştır [1].

İşte mantık hakkında bu fikirleri yürüten Russel'in felsefesindeki bilgi nazariyesi idealist felsefedeki bilgi nazariyesinden başlıca şu suretle ayrılır : Kant'danberi bilinen şeylerin bilgimiz dolayisile bir değişikliğe uğradıkları ve binaenaleyh bilgi ile bilinen şey arasında bir mütekabil tesir (Interaction) olduğu ve bilinen şeyin bilgimizden

[1] B Russel. Scientific Outlook p. p. 83.

ileri gelen bazı karakteristik evsafı bulunduğu iddia olunmakta idi.

Hatta bir şeyin tarafımızdan bilinmeden mevcut olması mantıkça mümkün olmadığı bile iddia edilmişti. (Kant bu son iddiada bulunmuş değildir.) Bu iddia kabul olunursa bilmek vasıtasile eşyanın kazandığı havas ve evsaf her şeyin malik olması lâzımgelen havas ve evsaf olmak lâzım geliyordu (ki buradan meşhur Categorie nazariyesine giriliyordu.)

O halde biz bilgi şartlarını iyice tetkik edersek yalnız bu şartlar vasıtasile şeeni âlem hakkında bir çok bilgiler elde edebilirdik. Halbuki Russel'in mensup olduğu felsefe bunu kabul etmiyor: Ona göre bilgi bilinen şey üzerine yeni bir şey ilâve etmez ve bilinmiyen şeylerin mevcut olmaması için en küçük bir sebep bile yoktur. "Binaenaleyh bu felsefede bilgi nazariyesi önümüzdeki kâinat sırlarının kilitlerini açacak bir anahtar değildir.„ Bu anahtar olsa olsa yavaş yavaş ve daimi bir say ile çalışan ilmin elindedir. [1]

---

[1] Profesör Reichenbach'da ayni fikri şu suretle ifade ediyor:

"Başlangıç noktasını kâinatın hali hazırdaki ilminden (Science de l'univers) almayı bilen bir bilgi nazariyesini tercih etmek isteriz ki bu nazariyenin verdiği felsefî neticeler muasırlarımızın ilmî zaferleri kadar yüksek bir dereceye çıkar.„

La Philosophie Scientifique p. 10

Russel'in felsefesinin ilim diye kabul ve istinat ettiği en mühim ilimler riyaziyat ve fiziktir. Bilhassa riyaziyat prensipleri, müellif için felsefe ile en sıkı münasebette olması lâzımgelen ve felsefeye en çok yardım eden bahistir. Riyaziyat en yüksek derecede yakinî haiz olan kablî bilgileri ihtiva eder. Felsefe de en ziyade bu kablî bilgilere gözünü dikmiştir.

Halbuki ta eski zamandanberi (meselâ Eléa'lı Zenon'dan beri) idealist filosoflar riyaziyatın felsefede muteber olamıyacağını ileri sürmüşlerdir.

Yeni zamanlarda Kant ve Hegel'de ayni fikri ifade etmişlerdi. Halbuki on dokuzuncu asırdan itibaren Lobatchevski tarafından gayri Euklidi (Non Euclidien) hendesek eşfedilince Kant'ın Euclid hendesesinin tecrübenin üstünde tamamen doğru ve yakinî bilgileri gösterdiği hakkındaki fikri sarsıldı ve Lobatchevski ve muakkiplerinin mesaisile Euclid mütearifelerinin de tecrübenin üstünde ve kablî olmadığı ve mantık ile isbatı ve yahut reddi mümkün şeyler olduğu meydana çıktı. Diğer taraftan meşhur Alman riyaziyeci ve mantıkçısı Freğe hesabın da mantıktan çıkdığını isbat etti.

Russel'e göre riyaziyat prensiplerindeki bütün bu yenilikler kerrat cedveli kadar şüphesiz şeyler olduğu halde filosoflar bu hakikatlere karşı göz yumdular. Halbuki Russel'in mensup olduğu felsefe bütün bu neticeleri göz önünde tutu-

yordu. Bundan sonra riyaziyat prensiplerinin ortaya koyduğu riyazî mantık ile felsefe de yapıcı (Constructif) bir yola girdi. Fakat bu felsefenin yapıcı oluşu, eski felsefenin yapıcı oluşu gibi birdenbire tam bir sistem halinde ortaya çıkmak değil belki ilimde olduğu gibi yavaş yavaş tecrübeler, sınamalar ile ortaya çıkan bir yapıcılıktır.

Russel'in felsefesi iptidada riyaziyat prensiplerinden ilham alarak, riyazî mantık usullerini kullanarak başlamış olmakla beraber sonraları bilhassa Einstein'in izafiyet nazariyesi Quantum nazariyesinin keşfi üzerine daha ziyade riyazî fizik ile sıkı sıkıya münasebete girmiştir. Artık filosof felsefesinde zaman ve mekândan bahsederken Einstein'in (zaman - mekân) mefhumundan başka bir şey kullanmaz, maddeden bahsederken onun için madde muhtelif kudret (Energie) Quantumlarından (Quanta) başka bir şey değildir. Binaenaleyh Russel eski materyalistlerden yani maddeyi katı ve cevheri mahiyette görenlerden tamamen ayrılmıştır. Onun için madde en son keşiflerden ve en son riyazî düsturlardan çıkan neticelere göre bir dalgalar sisteminden ibarettir. İşte yeni fiziğin bu neticelerinin tesiri altında Russel "Tabiatte atlamalar, sıçramalar yoktur„ manasındaki lâtince darbı meseli inkâr ediyor ve tabiatte ittisal (Continuité) değil bir ittisalsizlik (Discontinuité) olduğunu kabul ediyor [1]. Meselâ;

[1] Natura non focit saltam yahut Natura non facit saltus. Bu darbı meselin son kelimesini iki türlü de zikrederler.

Planck'ın keşfettiği Quantum nazariyesine göre ziya neşreden bir cismin ancak vakit vakit yani fasılalarla sıçramalar halinde ziya Quantumları neşrettiği gibi.

Bundan başka yine yeni fiziğin tesiri altında ilimde determinizmin (Determinisme'in) sarsılmış olduğunu kabul ediyor; meselâ elimizdeki ilmî kanunlar vasıtasile bir atomun içindeki elektron ve protonlar arasındaki vaziyetin ne şekil alacağını evvelden tayin edemiyeceğimiz fikrini tasvip ediyor ve 250 senedenberi ilimde bir mutlak hükümdar gibi hükmünü süren sıkı bir muayenniyet (Determinismes rigoureux) den vazgeçmek lâzımgeldiğini de düşünüyor. Fakat Russel bu noktada pek sevdiği ve felsefe ile oğraşanlar için lâzım saydığı reybî (Septique) zihniyete dönerek atomun istikbalde hal ve vaziyetini tayin edemememizin sebebini bilgilerimizin noksanında bulmak istiyor. Kendisi daha eski eserlerinde meselâ "Haricî âlem hakkındaki bilgilerimiz„ (1914) bu noktada şüpheli, reybî değil katî olarak gayri muayyeniyetin (Indetermination) bizim cehaletimizden ileri geldiğini söyler. Hatta tıpkı Laplace'in tahayyül ettiği gibi kâinatın bütün kütlelerini, onların hareketlerini ve vaziyet ve süratlerini ve bunları gösteren tefazulî muadeleleri

Hangisinin gramerce doğru olduğunu lâtinistler tayin etsin. Russel bu darbı meselden bahsederken lâtince darbı meselleri hiç birisinin doğru olmadığını hiddetle söyleyecek kadar ileri gider.

bilen bir "üst insan„ (un surhomme) yahut bir ruhu âlem (Weltğeistin) bilgileri ile istikbalin her hususta evvelden kestirileceğini kabul eder ve daha ileri giderek maziyi bilmemiz yalnız istidlâl ile değil belki hafızamız sayesinde olduğunu düşünürken istikbal için de bir hafızamızın olmamasını sırf tesadüfe atfetmeğe kadar varır. Şimdi ise kat'î bir determinizmin artık yeri olmadığını kabul ederken eşyanın istikbaldeki hal ve vaziyetini istatistikî (yani ihtimalî) kanunlarla tayini kabil olduğunu ilâveden çekinmiyor.

Hatta bu ihtimalîlik noktasından yine mantığa dönerek istikra (Induction) ve müşabehet (Analogie)nin de ihtimalî netice verdiğini söylüyor. Diğer taraftan genç fizik âlimi Heisenberg'in koyduğu gayri muayyeniyet prensibini (Principe de l'indetermination, Principle of uncetainty, Principle of indeterminacy, Unbestimheitsrelation.) [1] Yani bir elektronun vaziyet ve süratini ayni zamanda tayin edememek prensibini de inkâr etmemekle beraber bunun doğrudan doğruya determinizmi yıkarak serbest irade (Libre arbitre) akidesini dirilttiğini de kabul edemiyor ve bu prencipten istifade ile dindarane bir sırrıklığe koşan âlimleri ve bilhassa İngiltere'nin büyük astronomi âlimleri Eddington ve James Jeans'ı şiddetle tenkit ediyor.

[1] Bu tabirlerdeki Principe kelimesi yerine şimdilerde çok kere Almanların kullandığı relation kelimesini kullanıyorlar, ve gayri muayyeniyet yerine de İncertitud diyorlar.

Görülüyor ki Russel bu muayyeniyet ve gayri muayyeniyet davasının içinden çıkmak için tabiat kanunlarının kat'î değil ihtimalî (istatistikî) kanunlar olduğunu açıkça kabul ederek ve bu noktada Reichenbach ve onun Erkemtniss mecmuasındaki arkadaşlarile bir fikre gelmiştir denilemez. [1]

İşte yeni fiziğin maddeyi böyle bir dalgalar paketi (Paquets d'ondes) haline getiren yeni keşferi ve bilhassa değil insan ruhunun hatta fizik ölçü aletlerinin, bir fotoğraf makinesinin, bir kronometrenin bile izafiyet nazariyesinde bir enfüsiyet (Subjectivité) almasını Russel kendi felsefesinde mühim bir yer tutan ve esasen Avrupa'da Ernest Mach ve Amerika'da W. James ile başlıyan Monisme fikrini takviyede çok isabetli ve maharetli bir surette kullanır.

Ve der ki: *Âlemde herşey bir takım vakalardan Event'lerden mürekkeptir.* Russel'e göre bir vaka zaman içinde küçük bir imtidadı, sürmeyi (Duration) ve mekân içinde küçük bir tehayyüz (Extension)u haiz olan bir şeydir.

Yahut izafiyet nazariyesine uydurarak söyler-

[1] Reichenbach'ın ilimde istatistikî kanunlar ve ihtimaliyet prensipleri hakkındaki fikirlerini kısaca öğrenmek için La philosophie scientifique ismindeki küçük risalesine ve yahut Atom und Kosmos adlı kitabına ve fakat esaslı malûmat almak isteyen mütehassıslar ise Stetiğe Warscheinlichkeitofolgen ve Axiomatik der Wahrscheinlichkeitsrechnung ismindeki eserlerine müracaat etmelidirler.

sek, zaman — mekânın küçük ve mütenahi bir parçasını işgal eden bir şeydir. Vak'a eğer kısımlardan mürekkep ise o kısımlar ayrı ayrı bir nokta ve bir an değildir ; belki bir nokta—an Point - instant dır. Bir şimşeğin görülmesi bir otomobil lâstiğinin patlamasının işidilmesi ve bir kurbağanın elde soğuk bir his bırakması gibi his mutaları hep birer vaka olduğu gibi his mutalarımızı teşkil etmiyen ve meselâ şimşeğin havada hasıl ettiği elektrikî değişmeler de birer vakadır. Binaenaleyh eski felsefelerde ruhu esas tutan idealistlerin ruh ve maddeyi esas tutan materyalistlerin madde diye kabul ettikleri en son ve yüksek şeeniyetler, bunların üstünde daha iptidaî bir şeyin (stuff) değişme vakaları sebebile muhtelif bünye (structure)de tezahurundan hasıl olan vaıkalardan ibarettir. Bu halde esasta mevcut olan tek bir şey vardır. Bu da ne ruhtur ve ne de maddedir, uğradığı değişmeler bazan ruh ve bazan madde halinde bir vaka gösteren neutre bir şeydir—(Stuff) V. ve bundan dolayı felsefenin bir ismine de (Monisme neutre, Neutral monism) diyorlar.

Fakat burada izah olunacak bir nokta vardır Yukarda söylediğimiz gibi Russel'in felsefesi esas olarak ilme dayanan bir felsefe olduğundan bir taraftan realist bir felsefe olduğu kadar ilmin vakalarda kabul ettiği çokluğu (Multiplicité)de kabul ettiği için diğer taraftan da Pluraliste bir felsefe olmak lâzımgelir. Fakat nihayette iş bü-

tün âlemin mürekkep olduğu muhtelif ve çok ve şeeni vakaların en son mahiyetini sormağa dayanınca idealistlerin anasırın aslında ruhu ve materyalistlerin maddeyi görüşlerini ret ettikten sonra hepsini bir neutre şeye irca ederek monism'e birlikciliğe erişiyor.

Bundan başka Russel fizik ve riyaziyattan başka ilimlerden ve meselâ biyolojiden bahsederken o kadar heyecanlı değildir. Hattâ bir eserinde âlem hakkında bir fizikçi gözü ile felsefe yaparken biyolojiye geçerek felsefe yapmayı dünyaya ait büyük meseleler konnşup dururken bir mahalle meselesine geçmeğe teşbih eder. Biyolojide onun ehemmiyet verdiği bahis yine tehavvül ve tekâmül nazariyesidir (Evolution et transformisme). Bunda da Darwin'in hatalarına işaret etmekle beraber yeni biyolojide erişilen yüksek neticelere yine hep o esas üzerinde varıldığını ve fakat bu nazariyenin Spencer'in ve hattâ Bergson'un yaptığı bir felsefeye esas olacak kadar tamimi mümkün olmadığına iddia eder.

Russel'in psikolojide zihni son zamanlarda meşhur rus fiziyolojisti Pawlow'un açtığı meşrut refleksler (Reflexes conditioneles) ile hayli meşguldür. Ona göre psikoloji ancak bu refleksler bahsinin terakkisile bir ilim haline girecektir.

Bu noktadan bakılınca Russel'i Amerikalı doktor Watson'un (Behaviourism - Peychologie de Comportement) denilen psikolojisine taraftar gibi görmek kabil ise de o Watson'un fikirlerini ta-

mamen kabul etmiş değildir. Meselâ onun gibi batınî müşahede (Introspection) muzır bir batıl itikat (superstitution) u reddetmediği gibi fikri de söze (kelâm) a irca etmez. Her halde psikolojinin bir ilim olarak felsefeden ayrılması lâzımgeldiğine kani olmakla beraber Behaviourist'lerin çok aşırı ilmî fikirlerine de Safdilâne Realizm lâkabını vermekten çekinmez.

Russel'in felsefeye dair en mühim eserlerinden olan Ruhun Tahlili (Anolysis of Mind) isimli kitabı okunursa insan aklında ihsasat sensation ve hayallerden (Images) mürekkep bulunduğu ve bunların dimağdaki fizikî vakıaların ayni olduğunu kabul ettiği anlaşılır.

O psikoloji ile fizik arasındaki farkın tetkik ettikleri vakıaların ayrı ayrı şeyler olmasında değil belki vakıaları izah için koymağa çalıştıkları kanunlarda olduğunu kabul eder ve fiziğin bünye (structue) işleri ile, psikolojinin ise keyfiyet qualité işleri ile oğraştığını söyler.

Russel eski feylesoflar gibi mantığı, bilgi nazariyesi, metafiziği, psikolojisi ve ahlâkı ile tam bir felsefe sistemi kurmuş bir filosof değilse de yine bu bahislere temas etmiştir. Ancak ahlâkı o, felsefeden addetmez. Fakat bu ahlâka dair de çok orijinal fikirleri vardır. Hele içtimaî ahlâk hususunda çok aykırı fikirler ortaya atmıştır.

Fakat bütün bu fikirlerin asıl felsefesile sıkı bir münasebeti olmadığından burada o bahse girmiyoruz. Mamafih felsefede ilme bukadar kuvvetle bağlı olan Russel içtimaiyatta yalnız îlmin

bir heyeti içtimaiyeyi tamamen mesut edeceğine kani değildir.

The Scientific Outlook adlı son eserinde buna dair bir bahis vardır. Bu bahiste sırf ilim üzerine müesses bir cemiyet ütopisi yaptıktan sonra böyle bir cemiyette sanat ve edebiyatın nasıl vücude geleceğini bir türlü anlıyameyor. Çünkü böyle bir cemiyette,insan fikir ve hissinin bu iki mühim eserini yani sanat ve edebiyatı vücude getirecek heyecanlar olamıyacaktır. Diğer taraftan böyle sırf ilim üzerine kurulmuş ütopik bir cemiyette eğlenceler ve sporlar belki insanların zevk ve hazlarını temin edecek ve fakat onlara hiçbir vakitde derunî bir haz ve sevinç veremiyecektir. Bu cemiyeti teşkil eden fertler zamanla âdeta müteassıp zahidler tipini alacaklar ve ideallerinin yolunda "umumun menfaati namına„ diyerek bazılarının cezalandırılmasına kadar varacaklardır. Vakıa böyle bir cemiyette Devlete sadakatsizlik ve itaatsizlikten başka cezayı mucip olacak bir cürüm ve günah pek de düşünülemiyeceğinden bu yeni tip zahitlerin günahkârları cezalandırmak ilcaları (inpulsion) dönüp dolaşıp ilmî tecrübelerde hızını alacaktır. Yani bilginin terakkisi için tecrübî psikologların, hayatî kimyacıların ve hekimlerin ilmî tecrübelerile fertlere daha ziyade eziyet etmeleri caiz görülecek ve nihayet bu suretle bu "ilmî din„ de kurbanlarını istiyecektir. İşte böyle aşksız, muhabbetsiz, sanatsız, edebiyatsız yalnızca bilgi ve ilim

ile ve derunî haz ve sevinci temin etmiyen bir kudret ile idare olunan âlem de "yavaş yavaş kararacak ve her tarafı dehşet kaplıyacaktır. Ya nihayet pek büyük bir kan fırtınası içinde bu âlem bitecek veyahut insanlar yeni baştan aşka, muhabbete ve derunî haz ve sürura erişeceklerdir„.

"Karanlıktan sonra nur, gözyaşından sonra sevinç olacak.„

İşte görülüyor ki Russel'in böyle ilim üzerine kurulmuş bir cemiyeti tasvirinden onun felsefesinde ilme tamamen dayanmış olmasına rağmen içtimaiyatta ilme o kadar sarılmıyor. Ve böyle bir cemiyette ilmin de din gibi nassî bir şekil alacağından korkuyor.

Velhasıl zamanımızın büyük bir riyaziyat prensipleri mütehassısı ve pek orijinal bir filosofu olan Bertrand Russel her şeyden evvel rasyonalist ve sonra realist ve bir cihetten monist ve bir cihetten de mantıkî atomist bir mütefekkirdir. Düşünce tarzı itibarile her şeyden şüphe etmeyi sever ve hakikatı araştırmakta reybiliğin (scepticisme) faidesine kaildir. Fakat onun reybiliği scepticisme mesleğinin piri olan Elis'li Pyrrhon'un reybiliği gibi *kahramanca* bir reybilik değildir. O reybiliği şu üç noktada toplar :

1 — Eğer mütehassıslar bir rey üzerinde birleşirlerse bu reyin aksine olan rey katiyen doğru addedilemez.

2 — Eğer mütehassıslar bir meselede bir rey-

de tamamen toplanamamışlarsa mütehassıs olmıyan bir kimse tarafından o meselede katî bir fikir edinmek kabil değildir.

3 — Eğer mütehassısların hepsi bir meselede müsbet ve katî bir rey vermek için kâfi deliller olmadığını söylerlerse alelade bir adam bu hususta bir hüküm vermekten çekinmelidir.

Bu tarzda bir septik olan Russel'in şüphesiz olarak ifade ettiği bir fikir varşa o da eski metafiziğe inanmamasıdır. En son günlerde (eylûl 1935) Parisde Sorbonda kurulan ilmî felsefe kongresinden çıkarken Lnrd Russel'in bir gazeteciye söylediği son söz şu olmuştur:

"Metafizik ölmüştür. Bu dinlediğiniz konferanslar hep onun cenazesi başında söylenen nutuklardır [1].

Dr. Adnan
Pariş 1935.

[1] Russel'in felsefesi esas olarak riyaziyat ve fizikî ilimleri almış olması ve ilmin dışında kalan eski metafiziği kabul etmemesi ve mantığının da riyazî mantık esası üzerinde yürümesi itibarile son senelerde bir taraftan Reichenbach ve Carnap tarafından tesis olunan Erkemtniss revüsünee ve diğer tarafıan Viyanada Verein Erust Mach-Wiener Kreis cemiyetine mensup filosoflar arasında inkişaf eden ilmî felsefe cereyanına yakından temas eder. Hattâ bu yeni filosoflar kendi mesleklerine bir dereceye kadar uyan İngiliz filosofların başında Russel'i zikrederler.

*
* *

Russelin yukarı sahifelerde ismi geçen eserlerinden başka mühim eserleri şunlardır:

1) The Analysis of Mind (fransızcası vardır).

2) The analysis of Matter.
3) Sceptical Essays.
4) The Scientific Outlook.
5) Mysticism And Logic.
6) The Philosophy of Leibnitz. (Fransızca tercümesi vardır.)
7) An Outline of Philosophy.

Riyaziyata ve riyazî mantıka dair olan büyük eserlerinin ismi geçmiştir. Bunlardan başka avamlaştırma eseri olarak izafiyet nazariyesine ve atom nazariyelerine dair eserleri ve içtimaî daha birçok eserleri vardır. Meselâ:

1) Roads to Freedom (Hürriyete giden yollar.)
2) Marriage and Morals (Ahlâk ve izdivaç, gibi.)

Müellifin Mukaddemesi

Aşağıki sahifeleri hakkında müsbet ve bir faide ve netice verecek bir şeyler söylenmesi mümkün olduğunu zannettiğim başlıca felsefe meselelerine hasrettim; çünkü sadece menfi intikatlar (Critique - Criticism) bana yersiz gibi göründü. Bu sebepten dolayı bu kitapta metafizikten ziyade bilgi nazariyesi (Theory of Knowledge — Thêorie de la Connaissance — Erkenntnisstheorie) büyük bir kısım tutmuş ve filosoflar tarafından pek çok münakaşa edilen bazı mevzulardan eğer bahsedilmiş ise pek kısa bahsedilmiştir.

Mister G. E. Moore ve Mister M. Keynes'in henüz neşredilmiyen yazılarında kıymetli yardımlar buldum. Birincisinden hissî mutalarının fizikî eşyaya olan nisbetleri, ikincisinden ihtimaliyet ve istikra hususunda yardım gördüm. Profesör Gilbert Murray'in tenkitlerinden ve verdiği fikirlerden çok istifade ettim.

Bertrand Russel
1912.

FELSEFE MESELELERİ

BİRİNCİ FASIL

Zevahir (görünüş) ve şeeniyet

(Appearence and Reality, Apparence et Réalité, Schein und Wirklichkeit)

Dünyada aklı başında bir adamın şüphe edemiyeceği kadar yakınî bir bilgi var mıdır? İlk bakışta hiç güç gibi gözükmeyen bu sual sorulabilecek suallerin hakikaten en güçlerinden biridir. Eğer bu suale doğruca ve itimada değer bir cevap vermek yolundaki engelleri tamamile göz önüne getirirsek felsefe tetkikine pek âlâ atılmış oluruz.. Çünkü felsefe bu gibi son, (nihaî)Ültime suallere, hergünkü hayatımızda hattâ bazı kere ilimde olduğu gibi gelişi güzel veyahut nassî (dogmatique) değil belki bu sualleri şaşırtmaca haline koyan şeyleri tetkik ettikten ve alelade düşüncelerimizdeki müphemliği ve karışıklığı nazarı dikkate aldıktan sonra, intikadî cevaplar vermeğe uğraşmaktan ibarettir.

Hergünkü hayatımızda öyle bir çok şeyleri yakınî gibi telâkki ederiz ki daha sıkı bir tetkik

üzerine bu şeylerin aşikâr bir takım tezatlarla dolu bulunduğunu ve hakikaten bizim inanabileceğimiz şeyin ne olduğunu ancak birçok tefekkürlerin bize bildirebileceğini anlarız. Yakının araştırılması sırasında elimizin altındaki tecrübelerle işe başlamamız tabiîdir ve bir manada bilgi de şüphesiz ki bu tecrübelerden çıkar.

Fakat vasıtasız, doğrudan doğruya tecrübelerimizin bize bildirdiği şeylerin herhangi bir ifadesi pek mümkündür ki yanlış olsun. Meselâ şimdi herhangi bir şekilde bir masanın başında ve bir iskemle üzerinde oturduğumu ve masa üstünde el yazısı ile yazılmış yahut basılmış kâğıtlar olduğunu görüyorum; başımı çevirirsem pencereden binalar ve bulutlar ve güneşi görüyorum. İnanıyorum ki güneş arzdan 93 milyon mil uzakta ve arzdan birçok defa büyük ve sıcak bir küredir ve arzın devrî hareketinden dolayı her sabah doğar ve istikbalde gayri muayyen bir zamana kadar her sabah böyle doğacaktır. Ve gene inanıyorum ki herhangi normal bir adam odama gelse ayni iskemleleri, kitapları ve kâğıtları benim gördüğüm gibi görecektir ve gözümle gördüğüm masanın üstüne kolumu dayadığım zaman hissettiğim masa olduğunu da görecektir. Bunlar o kadar belli şeylerdir ki söylemeğe bile değmez, ta ki benim bir şey bilip bilmediğimden şüphesi olan bir adamın sualine cevap olarak söylensin. Mamafih bunların bepsi makul surette şüpheye maruz olabilir, ve bu sözleri tamamen doğru ve

hakikî bir şekilde ifade ettiğimize emin olmadan evvel çok ciddî bir münakaşa ister.

Güçlüklerimizi anlatmak için dikkatimizi masanın üzerine toplayalım. Gözle bakılırsa bu masa mustatil, parlak ve maun rengindedir. Dokunma ile, sert, düz ve soğuktur, üzerine vurursam bir tahta sesi verir. Bu suretle masayı gören ve ona dokunan ve sesini duyan herkes bu tavsifi kabul eder ve hiç güçlük çıkmıyor gibi gözükür. Fakat biraz daha katî ve ciddî olmak istersek güçlükler başlar.

Her nekadar masanın her tarafı aynı renkte olduğuna inanıyorsam da ziyayı aksettiren tarafları diğer taraflarından daha parlak ve bazı tarafları da münakis ziyadan dolayı beyaz gözüküyor ve biliyorum ki eğer hareket edersem ziyayı aksettiren tarafları başka yerler olacak ve bu suretle masanın üzerinde ziyanın dağılışı değişecek. Binaenaleyh aynı anda masaya bakan muhtelif adamlardan iki kişi bile masanın üzerinde renklerin dağılışını ayni surette göremiyeceklerdir. Çünkü hiçbir vakit bu iki kişi masayı aynı noktadan bakarak göremezler ve bakılan noktanın değişmesi ziyanın inikâs tarzında bir değişiklik yapar.

Birçok amelî maksatlar için bu farklar belki pek ehemmiyetsizdir. Fakat bir ressam için çok mühimdir. Ressam, eşyanın aklı selimin hakikî olarak gördüğünü söylediği renkleri haiz olduğunu düşünmek itiyadından kurtulmalı ve

eşyayı göründükleri gibi görmek itiyadını edinmelidir. İşte burada biz de felsefede en çok güçlükler çıkaran farklardan birine eriştik : Zevahir ile şeeniyet yani eşyanın gözüküşleri ile ne oldukları arasındaki fark. Ressam eşyanın nasıl gözüktüklerini ve alelâde umumî adam ile filosof ta eşyanın ne olduklarını bilmek ister, fakat filosofun eşyanın mahiyetini bilmek arzusu alelâde adamın bilmek arzusundan daha kuvvetlidir. Meseleye cevap vermek için kendi bilgileri ve ilimlerile daha ziyade sıkıntıya düşer.

Biz yine masaya dönelim : Şimdiye kadar bulduğumuza göre sarahaten ve tamamen masanın rengidir diyebileceğimiz bir renk olmadığı gibi masanın herkangi bir parçasının da böyle bir rengi yoktur, galiba başka başka noktalardan bakılışa göre başka başka renkler vardır, ve bu renklerden bazılarına diğerlerinden daha ziyade şeenî nazarile bakmak için hiç bir sebep te bulunamaz. Muayyen bir noktadan bakılınca bile sunî ziyada, renk körlüğüne uğramış bir adamın veyahut mavi gözlük takmış bir adamın nazarında renklerin başka başka olduğunu ve halbuki karanlıkta her nekadar masanın verdiği tutma hissi ve ses hissi değişmiyorsa da rengin hiç kalmadığını biliyoruz. Bu halde renk masada zatına yapışmış zatinde mündemiç bir şey değil belki masaya ve masaya bakan müşahide ve ziyanın masanın üzerine tesadüf tarzına tabi bir şeydir. Binaenaleyh gündelik hayatta masanın

renginden bahsettiğimiz zaman, ziyanın mana ve şartları dahilinde alelâde bir noktadan normal bir adamın masada gördüğü renkten bahsetmiş oluyoruz. Fakat başka şartlar altında görünen başka renklerde şeeni gibi telâkki olunmak için ayni derecede hakkı haizdir ve binaenaleyh iltimas (favoritisme) kabahatinden kaçınmak için masanın haddizatinde hususî bir rengi olduğunu inkâr etmeğe mecburuz.

Ayni mütaleaları masanın nescine tatbik edebiliriz. Yalnız gözle bakıldığı zaman masa tahtasının damarları gözükürse de masa heyetiumumiyesi itibarile düz ve cilâlıdır. Fakat ona bir mikroskopla bakacak olursak kabartılar hatta dereler, tepeler velhasıl yalnız gözle tefrik kabil olmıyan bir takım farklar görürüz. Şimdi acaba bunlardan hangisi şeenî masadır ? Tabiî bu suale mikroskopla görülen masanın daha şeenî olduğunu söylemek suretile cevap vermeğe mütemayiliz. Fakat bu fikrimizi daha kuvvetli bir mikroskopla bakınca değiştireceğiz. O halde eğer yalnız gözlerimizle gördüğümüz şeye itimat edemiyorsak neden dolayı mikroskopla gördüğümüz şeye itimat edelim ? İşte böylece işe başlamak için ele aldığımız hislerimize emniyet ve itimat ta elden gider.

Masanın şekli de bundan daha iyi neticeler vermez. Hepimizde eşyanın şekilleri bahsine gelince hemen hükmedivermek itiyadı vardır ve bu hükümleri okadar düşünmeden veririz ki filen

şeenî şekilleri gördüğümüze kail oluruz. Fakat hakikati halde bu şekli resmetmeğe çalışacak olursak muayyen bir şeyin şeklinin ayrı ayrı bakış noktalarından başka başka göründüğünü öğreniriz. Eğer bizim masa "şeenî„ olarak bir müstatil şeklinde ise hemen her bakış noktasından iki münferiç ve iki had zaviyesi varmış gibi görünür. Ve karşılıklı dılıları müvazi iken bakan adamdan uzak bir noktada birbirine yaklaşır gibi görünür. Ve dılılar birbirine müsavi olduğu halde müşahide yakın olan dılı daha uzun gibi gelir. Bütün bu noktalar bir masaya bakılınca her zaman alelâde dikkate çarpmaz, çünkü tecrübe bize şeenî şekli zahirî şekilden çıkarıp teşkil etmeyi öğretmiş ve şeenî şekiller de bizi ancak amelî adamlar olmak haysiyetile alâkadar etmekte bulunmuştur. Fakat şeenî şekil gördüğümüz şey değildir. Belki gördüğümüz şeyden istidlâl ettiğimiz bir şeydir, ve gördüğümüz şey ise biz odanın içinde hareket ettikçe durmadan şeklini değiştirir bir şeydir. İşte bu noktadan hislerimiz bize masanın haddi zatinde mahiyetine dair hakikati değil belki masanın görünüşüne dair hakikati veriyor.

Dokunma hissini nazarı dikkate alırsak yine ayni güçlüklerle karşılaşırız. Masanın her zaman bize bir sertlik hissi verdiği ve tazyikimize mukavemet ettiği doğrudur. Fakat bu suretle aldığımız ihsas nekadar kuvvetle masaya bastığımıza ve vücudun hangi kısmı ile bastığımıza ta-

bidir. Binaenaleyh muhtelif derecede tazyik vücudun muhtelif kısımlarile yapılan tazyik sahanın herhangi katî ve muayyen bir vasfını gösterir gibi farzolunamaz ; belki olsa olsa bütün bu ihsasların illeti olan ve fakat bu ihsasların hiç birile filen zahir olmayan bir vasfın alâmetlerini gösterir. Bu mütalea masaya vurmak suretile alınan seslere daha açık bir surette tatbik olunur.

Velhasıl aşikâr oluyor ki şeenî masa — eğer böyle bir şey var ise — herhalde bizim görmek, dokunmak, veyahut işitmek tecrübelerile hisset tiğimiz bir şey değildir. Şeenî masa — eğer böyle bir şey var ise — bize vasıtasız doğrudan doğruya malûm değildir. Ancak vasıtasızca malûm olan şeyden istidlâl olunan bir şeydir.

İşte bundan dolayı iki güç sual ortaya çıkar :

1 — Acaba esasen şeenî bir masa var mıdır ?

2 — Eğer var ise bu nasıl bir şeydir ?

Bu sualleri tetkik ederken manaları muayyen ve sarih birkaç ıstılâh işimize pek yarıyacaktır : İhsaslarda vasıtasızca, doğrudan doğruya bilinen şeylere his mutaları ismini verelim, meselâ renk, ses, koku, sertlik, pürtüklük vesaire gibi.

Bu şeylere vasıtasızca vakıf olmak tecrübesine de ihsas (Empfendung — sensation) namını verelim. O halde biz her ne vakit bir renk görürsek o renkten bir ihsas edinmiş oluruz. Fakat bizzat renk bir ihsas değil bir his mutasıdır. Renk,kendisinden doğrudan doğruya haber-

dar olduğumuz bir şey ve bu haberdar oluşumuz keyfiyeti ise kendi başına bir ihsastır. Pek bellidir ki eğer masa hakkında herhangi bir şey bilmek istiyorsak bu ancak his mutaları vasıtasile olacaktır. (Maun rengi, müstatil şekil, düzlük ilâh gibi) ki bu mutaları daima masa ile birleştiririz (tedai ettiririz). Fakat yukarda söylediğimiz sebeplerden dolayı masanın his mutalarından ibaret olduğunu veyahut his mutalarının doğrudan doğruya masanın evsafını teşkil ettiğini söyliyemeyiz. Böylece eğer şeenî masa diye bir şey mevcut ise bununla his mutaları arasındaki nisbete dair bir mesele çıkacaktır.

Eğer şeenî masa mevcut ise ona fizikî bir şey (Objet physique — Physical object — Physikalische gegenstand) ismini vereceğiz. Binaenalayh his mutalarının bu fizikî eşyaya olan nisbetini mütalea etmek lâzımgelecek. Bütün fizikî eşyanın heyeti umumiyesine madde (Matter —Matière — Materie = Stoff) adı verilmiştir. O halde bizim iki sualimizi şu suretle sorabiliriz :

1 — Madde namı altında bir şey var mıdır ?

2 — Eğez var ise onun mahiyeti nedir ?

Hislerimizin bize doğrudan doğruya bildirdiği eşyaya bizden ayrı (müstakillen) mevcut gibi bak mamak için aklî sebepleri açıkça ilk defa ortaya koyan filosof Peskopos Berkeley (1685 — 1753) dir.

(Reybiler ve ülûhiyet münkirlerine karşı Hylas ile Philonous arasında üç mükâleme) adlı eseri

madde gibi bir şeyin asla mevcut olmadığını ve âlemin ancak ruhlar ve bu ruhların tasavvurlaarından (idea — idée — Vorstellung) ibaret olduğunu ispat ile uğraşır. Bu eserde Hylas o ane kadar maddeye inanırdı fakat Philonous'un karşısına çıkacak kadar kuvvetli bir pehlivan değildi. Philonous onu merhametsizce tenakuzlara, paradokslara götürür ve kendisinin maddeyi inkârını hemen hemen bir aklı selim eseri gibi gösterir. Bu hususta kullanılan bürhanlar, deliller, pek ayrı ayrı kıymetlerdedir. Bazıları mühim ve sağlamdır, bazıları ise karışık ve safsatalıdır. Fakat şu var ki Berkeley,maddenin mevcudiyetinin abes bir vaziyete (absurdité) düşmeden inkâr olunabileceğini ve eğer bizden ayrı müstakillen mevcut bazı şeyler var ise onların ihsaslarımızın vasıtasız mevzuları olmadığını göstermek meziyetini muhafaza etmektedir. Acaba madde mevcut mudur? Sualini sorduğumuz zaman iki muhtelif mesele çıkıyor ki bunları sarih surette bilmek mühimdir :

Alelâde madde dediğimiz zaman (Ruh) a mukabil bir şey kasdediyoruz ve bu şeyin mekânı işgal ettiğini ve her türlü tefekkür ve şuura kabiliyetli olmadığını düşünüyoruz. İşte başlıca bu manada Berkeley maddeyi inkâr ediyor. Yani bizim masanın mevcudiyetinin alâmetleri gibi alelâde aldığımız his mutalarının bizden ayrı ve müstakil bir şeyin mevcudiyetinin hakikaten alâmetleri olduğunu inkâr etmiyor, belki bu şeyin

gayri ruhî bir şey olduğunu ve bunun ne ruh ve ne de her hanği bir aklın idrak ettiği tasavvurlar olmadığını inkâr ediyor.

Berkeley eğer odadan çıkar veyahut gözlerimizi kaparsak mevcudiyette devam edecek bir şeyin mevcudiyeti lâzım olduğunu ve "masayı görmek„ adını verdiğimiz keyfiyetin onu görmüyor olsak bile mevcudiyette devam eden bir şeye inanmak için bize hak verdiğini kabul ediyor. Fakat bu şeyin mahiyet noktasından bizim gördüğümüz şeyden cezrî bir surette başka bir şey olamıyacağını ve her nekadar *bizim görüşümüzden* müstakil ve ayrı olsa bile alelûmum görüşten ayrı ve müstakil bir şey olmadığını düşünüyor ve bu suretle şeeni masaya Allahın ruhunda (nefsi İlâhide)(Mind of God - Esprit de Dieu-Gottogeist) bir tasavvur gibi bakmağa gidiyor. Böyle bir tasavvur, doğrudan doğruya, vasıtasızca asla bilemiyeceğimiz ve ancak istidlâl ile bileceğimiz manada (çünkü aksi taktirde maddenin bilinmesi de imkânsız olurdu) tamamen bilinmesi mümkün olmıyan birşey(Unknowable – Inconnaissable)olmaksızın lâzım olan daimliği hâizdir ve bize tâbi değildir.

Berkeley'denberi diğer filosoflar her ne kadar masanın, mevcudiyeti için benim tarafımdan görülmeğe tâbi olmadığını iddia etmekle beraber zarurî olarak nefsiilâhi tarafından değil belki her hanği bir ruh ve fakat ekseriya kâinatın umumî müşterek ruhu tarafından görülmeğe veyahut ih-

sas ve idrâk olunmağa tâbi tutmuşlardır. Bu noktaya tutunmalarına başlıca sebep, tıpkı Berkeley gibi dünyada ruhlar ve onların tasavvur ve tahassüslerinden başka şeenî bir şey mevcut olmadığını (yahut herhalde şeenî olarak bir şeyin malûm olmadığına) düşünmüş olmalarıdır.

Noktai nazarlarını müdafaa etmek için kullandıkları bürhanı şu yolda ifade edebiliriz:

Düşünülebilecek her şey onu düşünen şahsın ruhunda bir tasavvurdur. (Ideé). Binaenaleyh ruhlardaki tasavvurlardan başka bir şey düşünülemez; Binaenaleyh bütün başka şeylerin idrâki kabil değildir. İdrâki kabil olmıyan şey ise yoktur, gayri mevcuttur.

Böyle bir bürhan reyimce safsatalıdır. Ve fakat şüphesiz ki bu bürhanı ileri sürenler onu bu kadar ham olarak koymuş değillerdir. Fakat muteber olsun olmasın bu bürhan şu veya bu şekilde pek geniş surette ileri sürülmüş ve kullanılmıştır.

Birçok filosoflar ve belki de onların ekseriyeti dünyada ruhlardan ve onların tasavvurlarından başka bir şey olmadığını iddia etmişlerdir. Bu filosoflara idéaliste filosoflar diyoruz. Bunlar maddeyi izaha kalkışınca ya Berkeley gibi madde şeeni olarak bir hiçtir ve ancak bir tasavvurlar mecmuasından ibarettir diyorlar, yahut Leibniz (1646 - 1719) gibi madde olarak zahir olan şeylerin az çok iptidaî halde bulunan ruhlar kolleksiyonundan ibaret olduğunu söylüyorlar.

Fakat bu filosoflar ruha mukabil olmak üzere maddeyi inkâr ediyorlarsa da diğer bir manada maddeyi kabul ediyorlar. Hatırlıyalım; şu iki suali sormuştuk:

1 — Şeenî bir masa mevcut mudur?

2 — Eğer mevcut ise nasıl bir şeydir?

Berkeley ve Leibniz bir şeenî masanın mevcut olduğunu kabul ediyorlar, yalnız Berkeley bunun Allahın ruhunda bir takım tasavvurlardan ibaret olduğunu, Leibniz ise bir ruhlar kolonisi olduğunu söylüyor. O halde her ikisi de birinci sualimize müsbet cevap veriyor. Ancak ikinci sualimize verdikleri cevapta alelâde insanların noktai nazarından ayrılıyorlar.

Filhakika hemen bütün filosoflar şeenî bir masanın mevcudiyetini kabul eder gibidirler. Bir masanın mevcudiyetinde renk, şekil, düzlük gibi his mutaları her ne kadar bize tâbi iseler de onların vukua gelmesi bizden ayrı bir şeyin mevcudiyetinin âlâmeti olduğunu da hemen hemen kabul ediyorlar.

Öyle bir şey ki belki bizim his mutalarımızdan tamamen başka olsun ve mamafi biz şeenî masaya karşı her ne vakit uygun bir nisbeti haiz olursak his mutalarımızı icap ettirir gibi nazarı dikkate alınsın.

Filosofların birleştikleri - mahiyeti her ne olursa olsun - şeenî bir masanın mevcut oluşu noktasının hayatî bir ehemmiyeti hâiz olduğu aşikârdır. Şeenî masanın mahiyeti hakkındaki su-

ale geçmeden evvel bu noktayı kabul etmek için ne gibi sebepler olduğunu tetkik etmek zahmete değer bir iştir. Binaenaleyh bundan sonraki fasılda ortada şeenî bir masanın mevcudiyetini farzetmek için olan sebeplerle meşgul olacağız.

Daha ileri gitmeden evvel bu ane kadar ne keşfettiğimizi bir dakika olsun göz önüne getirmek iyi olacaktır. Meydana çıktı ki hislerle malûm olduğu farzolunan neviden her hangi alelâde eşyayı alırsak hislerin bize doğrudan doğruya bildirdiği şey, o eşya hakkında bizden ayrı olmak itibarile bir hakikat değildir. Belki anlıyabildiğimize göre o eşya ile bizim aramızdaki nisbetlere tâbi olan his mutaları hakkında bir hakikattır. Böylece doğrudan doğruya gördüğümüz ve hissettiğimiz şeyler, yalnız arkada duran bir şeeniyetin alâmetleri olduğuna inandığımız zavahirdir. Fakat eğer şeeniyet gözüken şeyler (zavahir) degilse hakikaten şeeniyetin mevcut olup olmadığını bilmek için vasıtalarımız var mıdır? Ve eğer böyle bir şeeniyet varsa bu şeeniyet nasıl bir şeydir?

Böyle sualler insanı şaşırtır. Hatta en garip faraziyelerin bile yanlış olabileceğini bilmek güçtür. İşte böylece bizim hergün gördüğümüz, bildiğimiz ve şimdiye kadar bizde en küçük bir fikir uyandırmayan şu alıştığımız masa hayret verici ihtimallerle dolu bir mesele haline girmiş oluyor. Onun hakkında bildiğimiz bir şey varsa o da onun göründüğü gibi bir şey olmamasıdır.

Bu neticenin ötesinde faraziyat ve tahminat için tam bir hürriyete malikiz. Leibniz bize maddenin bir ruhlar kolonisi olduğunu Berkeley Allahın nefsinde bir tasavvur olduğunu, ve mütevazı ve sade ve mamafi hemen hemen ayni derecede icazkâr olan ilim ise maddenin şiddetli bir surette harekette bulunan elektrik ceryanlarının heyeti mecmuası olduğunu söylüyor.

Bu hayret verici ihtimaller ve imkânlar arasında şüphe de diğer taraftan masanın belki de asla mevcut olmadığını telkin ediyor. Felsefe eğer arzu ettiğimiz gibi birçok suallere cevap veremese bile hiç olmazsa âleme karşı olan alâkayı çoğaltan sualler sormak kuvvetini haizdir ve hatta gündelik hayatın en alelâde eşyasına da hemen sathın altında duran garibeleri ve mucizeleri gösterir.

İKİNCİ FASIL

Maddenin varlığı (Mevcudiyeti)

(The Existance of matter.
L' Existence de la matière
Dasein der materie.)

Bu ikinci fasılda her ne suretle olursa olsun madde diye bir şeyin var olup olmadığını kendi kendimize soracağız:

Kendisine bakmadığım zaman da mevcut olan ve zatî bir mahiyeti haiz bulunan bir masa var mıdır? Yoksa bu masa sırf benim muhayyelemin mahsulü ve uzun bir rûyada gördüğüm bir masadan mı ibarettir? Bu sual pek büyük ehemmiyeti olan bir sualdir. Çünkü eğer biz eşyanın müstakil varlıklarından emin olmazsak diğer insanların vücutlarının varlığından da emin olamıyacağımız için o insanların hele ruhlarının varlığından hiç emin olamayız. Çünkü bu insanların ruhlarının mevcudiyetine inanmak için vücutlarının müşahedesinden çıkacak sebeplerden başka bir sebep yoktur. İşte böylece eşyanın müstakilen varlıklarından emin olmazsak âdeta bir çöl ortasında yapayalnız kalmış gibi oluruz ki bütün

haricî âlem bir rûyadan başka bir şey değil ve yalnız biz varız demek olur. Böyle bir imkân insanlara rahat verecek bir imkân değildir. Fakat bu imkânın yanlış olduğunu kuvvetle ve katiyetle ispat kabil değilse de doğru olduğunu farzetmek için en küçük bir sebep bile yoktur. İşte bu fasılda bunun neden böyle olduğunu göreceğiz.

Şüpheli bahislere başlamadan evvel başlangıç noktası olmak üzere az çok sabit bir nokta bulmağa çalışalım. Her ne kadar masanın fizikî varlığından şüpheli isek de bize ortada bir masanın varlığını haber veren his mutalarımızın varlığından şüpheli değiliz. Her halde masaya baktığımız zaman herhanği bir rengin ve şeklin bize zahir olduğunda ve üzerine bastığımız zaman bir sertlik hissinin alındığında şüphemiz yoktur. Psikolojik olan bütün şeyleri (münakaşa edilecek) bir mesele yapmıyoruz. Vakıa başka her şey şüpheli olsa bile en nihayet bizim vasıtasızca yapılmış tecrübelerimiz mutlak bir surette yakinî gibi gözükür.

Yeni felsefeyi kuran Descartes (1596 - 1650) bir usul icat etmiştir ki hâlâ faydalı olarak kullanılır. Bu usulun ismine "sistematik şüphe„ Doute methodique, üsulü derler. Descartes tamamen "sarih ve vazıh„ Clair et Distinct olarak doğru olduğunu görüp anlamadığı hiç bir şeye inanmamağa azmetmiştir. Her ne ki onu şüpheye sevk ediyorsa şüphe etmemek sebepleri buluncaya kadar ondan şüphe etmiştir.

İşte bu usulün tatbikile yakınî olarak inanacağı varlığın yalnız kendi varlığı olduğuna kani olmuştur. Descartes şeenî olmıyan şeyleri mütemadiyen bir sihirbaz feneri (Phantasmagoria - Fantasmagorie) içinden gösterir gibi kendi hislerine arzeden bir cin tahayyül etmiştir. Böyle bir cinin vücudu ihtimalden pek uzak ise de her halde mümkün olduğundan hisler tarafından idrâk olunan eşyaya ait şüphe de mümkün sayılabilirdi; fakat Descartes'in kendi varlığından şüphe etmesi mümkün olamazdı, çünkü eğer var olmasa idi onu hiç bir cin aldatamazdı. Şüphe edebiliyor demek ki mevcuttur. Herhangi bir tecrübe yapabiliyorsa mutlaka var olması lâzımdır. İşte böylece kendisinin varlığı kendisi için mutlak bir yakın oluyordu.

"Düşünüyorum binaenaleyh varım — Cogito ergo sum„ dedi.

Şüphesinin yıktığı bilgiler âlemini yeni baştan inşaya çalışmağa bu yakın esasî üzerinde başladı. Şüphe usulünü icat ederek ve enfüsî şeylerin "subjectif„ en yakınî şeyler olduğunu söyliyerek Descartes felsefeye büyük bir hizmet yapmış ve hâlâ bu hizmetile felsefe mensuplarının işine yaramakta bulunmuştur.

Fakat Descartes'in bu bürhanını kullanırken biraz dikkat etmek lâzımdır. "Düşünüyorum binaenaleyh varım„ düsturu yalnız yakın göstermekten fazla bir şey daha yapıyor: Dün hangi şahıs isek bugün de gûya ayni şahıs olduğumuz-

dan gayet emin imişiz gibi gözüküyoruz. Bu bazı cihetlerden şüphesiz ki doğrudur. Fakat "şeenî ben„ tıpkı şeenî masa kadar varılması güç bir şeydir ve âdî, hususî tecrübelere ait olan ikna edici ve mutlak yakını haiz gibi gözükmez. Eğer bir masaya bakar ve bir maun rengi görürsem bunda derhal iyice yakınî olan şey "bir koyu renk görüyorum„ değil belki daha ziyade "bir koyu renk görülmüştür„ dır. Bu ifade dahi vakıa koyu rengi gören bir kimse veya bir şeyin vücudunu istilzam ederse de bu istilzam ettiği şeyin mutlaka "ben„ adını verdiğimiz az çok daimî bir şahıs olması lâzımgelmez. Vasıtasız yakın hudutları içinde bu koyu rengi gören bir şey pekâlâ bir lâhzalık bir şey olabilir ve diğer lâhzada başka bir tecrübeye malik olan bir şeyin ayni olmıyabilir.

Demek ki iptidaî yakıni haiz olan bizim hususî fikir ve heyecanlarımızdır. Bu, normal idraklere (Perception) tatbik olunduğu gibi rüya ve Hallucination'lara da tatbik olunabilir. Meselâ biz rüyada veyahut uyanık iken bir hayalet görsek malik olduğumuzu düşündüğümüz ihsasata yakınî surette malik oluruz. Fakat muhtelif sebeplerden dolayı bu ihsasata mukabil maddî bir cisim mevcut değildir ; ve böylece kendi tecrübelerimizden hasıl olan bilgilerimizdeki yakınin müstesna ahval nazarı dikkate alınarak tahdidine lüzum yoktur. Binaenaleyh bu noktada bilgi hakkındaki tetkiklerimize başlayacak bir dereceye

kadar oldukça sağlam bir esas bulmuş oluyoruz.

Nazarı dikkate alacağımız mesele şudur: Kendi his mutalarımızı yakınî olarak bildiğimizi farzedelim; bu halde bu his mutalarını fizikî eşya (maddî eşya) ismini verebileceğimiz başka bir şeyin alâmeti gibi nazarı dikkate almak için bir sebep var mıdır?

Masa ile birleşmiş olduğunu tabiî olarak telâkki ettiğimiz bütün his mutalarını saydığımız zaman masa için söylenecek olan her şeyi söylemiş oluyor muyuz? Yoksa his mutası olmıyan ve biz odadan çıkıp gitsek te baki kalacak daha başka bir şey var mıdır?

Aklı selim bu suale elbet vardır cevabını verir. Satılan, satınalınan ve öteye beriye sürülüp götürülen ve üzerine bir örtü örtülen bir şey yalnız bir his mutaları kolleksiyonundan ibaret olamaz. Meselâ örtü eğer masayı tamamen örterse masadan biz hiç bir his mutası alamayız ve binaenaleyh artık masa mevcut değil örtü ise bir mucize gibi havada duruyor demektir. Bu bittabi tamamen abes bir şey gibi gözüküyor; fakat kim ki filosof olmak isterse abes şeylerden ürkmemeyi öğrenmelidir.

His mutalarına ilâveten bir de maddî, fizikî bir şey tedariki lüzumunu hissedişimizin en büyük sebebi ayni şeyi muhtelif insanlar için istememizdir. Meselâ on kişi bir yemek masasının başına otururlarsa onların ayni masa örtüsünü çatal ve kaşıkları, bıçak ve bardakları görmedik-

lerini iddia etmek oldukça akla mugayir olur. Fakat his mutaları her fert için hususidir. Doğrudan doğruya birisinin nazarına maruz olan bir şey diğerinin nazarına da doğrudan doğruya maruz olamaz. (Yani) hepsi bu eşyayı ayrı bakış noktalarından görürler ve binaenaleyh hepsi de o eşyayı biraz başka gorürler. Fakat eğer birçok insanlara herhangi bir manada malûm olabilecek ve (herkes için bir) neutre ve umumî bir şey var ise o halde muhtelif eşhasa zahir olan hususî ve cüzî (Private and particular, Privé et particulier) his mutalarının altında ve (maverasında) bir şey mevcut olmak lâzımdır. Böyle (herkes için bir) umumî bir şeyin mevcut olduğuna inanmak için ne sebep vardır ?

Buna karşı akla gelecek cevap şudur :

Her nekadar ayrı ayrı insanlar masayı birbirinden biraz farklı görüyorlarsa da yine masaya baktıkları zaman az çok ayni şeyi görüyorlar, ve gördükleri farklar da menazır kanunları ile ziyanın inikâs kanunlarını takip ediyor ; şu suretle ki muhtelif eşhasın his mutalarının esasında bir (daimî şey) i bulmak kolaydır. Ben masamı odamın evvelki sahibinden satın aldım fakat onun his mutalarını da beraber satın alamazdım. O gidince kendi his mutaları da zail oldu. Fakat satın alabileceğim ve aldığım bir şey varsa o da aşağı yukarı onun his mutalarına benzer his mutalarına emniyet ile intizar hakkıdır. Binaenaleyh muhtelif eşhasın birbirine benziyen his

mutalarına malik olması ve bir şahsın muayyen bir mekânda muhtelif zamanlarda birbirine benziyen his mutalarını edinebilmesi vakıasıdır ki bu his mutalarının üstünde ve maverasında muhtelif eşhasın ve muhtelif zamanların mutalarının esasını teşkil eden ve onları mucip olan daimî ve umumî bir şeyin varlığını bize farzettirir.

Yukarıki mülâhazalar, kendimizden başka insanların da mevcut olduğunu farzetmeğe müstenit oldukça asıl "münakaşanın mevzuu olan meseleyi hal ve teslim edilmiş gibi farzettirir.„ [1]

Diğer şahısları onları görmek ve seslerini işitmek gibi bazı his mutaları bana karşı temsil ediyor. Eğer benim elimde his mutalarımdan müstakil fizikî (maddî) eşya bulunduğuna inanmak için bir sebep yok ise bu diğer şahısların ancak benim rüyamın bir kısmı gibi var olmaktan başka bir suretle varlıklarına inanmak için bir sebebim olmıyacaktı. Bu halde eğer biz kendi his mutalarımıza tâbi olmıyarak eşyanın mevcut olduklarını isbata çalışıyorsak diğer şahısların şehadetine de müracaat edemeyiz. Çünkü bu şehadet haddi zatında yine his mutalarından ibarettir ve kendi his mutalarımız bize tabi olmıyarak (müstakilen) mevcut eşyanın alâmetleri olmadıkça diğer şahısların tecrübelerini de bize izhar edemez.

---

[1] Bu cümlenin son fıkrası (Petitio principii—to beg the question) tabirinin tafsil ile tercümesidir. Araplar buna musadere alelmatlûp diyorlar.

Binaenaleyh eğer mümkün ise kendimizin sırf husúsî tecrübelerimizle dünyada kendimizden ve kendi hususî tecrübelerimizden başka şeyler olduğunu gösteren veyahut göstermeğe çalışan karakterler bulmalıyız.

Bir bakımdan kendimizden ve kendi tecrübelerimizden başka şeylerin varlığını isbat edemiyeceğimizi kabul etmek lâzımdır.

Âlemin benden ve benim fikir ve ihsasat ve heyecanlarımdan ibaret olup başka şeylerin hayalden ibaret olduğuna dair olan faraziyeden mantık noktasından bir âbeslik absurdité çıkmaz. Rüyalarda pek girift ve muğlak bir âlem mevcut gibi gözükür; fakat uyandığımız zaman bütün bunların bir hayalden ibaret olduğunu görürüz. Yani anlarız ki his mutaları rûyada, tabiî olarak mutalarımızdan istidlâl edebileciğimiz fizikî eşyaya tekabül etmez.

(Fizikî âlemin varlığı) kabul olunursa rûyada da his mutaları için fizikî illetler bulunabileceği doğrudur :

Meselâ bir kapının çarpması bize bir deniz muharebesi rüyasını gösterebilir. Burada vakıa his mutaları için fizikî bir illet bir (sebep) var ise de filî bir deniz muharebesine tekabül edecek his mutalarına mukabil bir fizikî şey yoktur. Bütün hayatın bir rüya olduğunu ve bu rüyada önümüze çıkan şeylerin hepsini kendimizin icat ve ihtira etmekte olduğumuzu farzetmek mantıkan imkânsız değildir. Fakat mantıkan imkânsız

olmamakla beraber bunu hakikat olarak kabul etmek için de bir sebep yoktur; ve kendi hayatımızın vakıalarını izah etmek için bir vasıta gibi bu faraziye, üzerimize tesirleri ihsasatımızı mucip olan ve bize tâbi olmıyan eşyanın hakikaten mevcut oldukları farziyesinden daha çok az basittir.

Fizikî eşyanın hakikaten mevcut olduğunu farzetmekten nasıl bir sadelik (besatat) husule geldiği pek kolay anlaşılır. Eğer bir kedi bir anda odanın bir noktasında görülürse evvelki noktadan sonraki noktaya hareket ederek gittiğini ve giderken bir takım mutavassıt vaziyetlerden geçtiğini farzetmek gayet tabiîdir.

Fakat bu keyfiyet sırf bir takım his mutalarından ibaret ise kedi kendisini görmediğim noktalarda asla mevcut olmamak lâzımgelir. O vakit kediye bakmadığım zaman onun mevcut olmadığını ve birden bire yeni bir mevkide vücude geldiğini farzetmeğe mecbur oluruz. Eğer kedi benim onu görmediğim zamanlar mevcut ise kendi tecrübemizle bir yemek ile diğer yemek arasında nasıl acıkdığı pek alâ anlaşılır. Fakat onu görmediğim zamanlar mevcut değil ise mevcut olmadığı zaman iştihasının mevcut olduğu zamanki kadar süratle artması biraz tahaf görülür. Diğer taraftan eğer kedi his mutalarından ibaret ise o acıkamıyacaktır. Çünkü ancak benim kendi acıkmaklığım benim için bir his mutasıdır. Kedinin acıkması değil. Böylece kediyi bana karşı temsil eden his mutalarının tavru hareketine aç-

lığın ifadesi gibi bakarsam o pek tabiî gözüktüğü halde eğer ona bir müsellesin futbol oynamağa muktedir olduğu kadar açlığa muktedir olabilecek renk ve ziya parçaları gibi bakarsam o tavru hareket fevkalâde izahı kabil olmaz bir hal alır.

Fakat bu kedi vakasındaki güçlükler insanlar vakasındaki güçlükler ile mukayese edilirse hiç bir şey değildir. İnsanlar söz söyledikleri vakit - yani bazı fikirler ile birleştirebileceğimiz bazı sesler işittiğimiz ve hemzaman olarak dudakların bazı hareketlerini ve yüzün bazı ifadelerini gördüğümüz vakit - işittiğimiz şeylerin bir fikrin ifadesi olmadığını farz etmek eğer ayni sesleri çıkaracak olursak yine böyle fikirlerin ifade olunacağını bildiğimiz halde pek güçtür. Şüphesiz ki rüyada da ayni şeyler vaki oluyor ve o vakit diğer şahısların mevcudiyetini farzederek hataya düşüyoruz.

Fakat rüyalar az çok bizim uyanık hayat dediğimiz şeylerden mülhem oluyor. Eğer hakikaten bir maddî âlemin vücudünü kabul edersek bu rüyalarda ilmî prensipler üzerinde az çok izah olunabilir. İşte böylece her sadelik prensibi (besatat prensibi) dünyada hakikaten kendi nefsimizden ve kendi his mutalarımızdan başka ve varlıkları onları his ve idrâk etmemize tâbi olmıyan eşyanın mevcut olduğuna dair tâbiî bir noktai nazar kabulüne bizi sevk ediyor.

Şüphe yok ki müstakil haricî bir âleme ina-

nışa esasen deliller, ve münakaşalar ile erişmiş değiliz. Belki düşünmeğe başlar başlamaz bu inanışı (imanı) "Belief - Croyance Glauben„ kendi nefislerimizde hazır olarak bulmuşuzdur.

Hiç olmazsa görmek meselesinde olduğu gibi aklî muhakeme eşyanın his mutalarının ayni olmadığını gösterdiği halde onların sanki (his mutalarından) müstakil eşya olduğuna insiyakî (instinctif) bir surette inanmış olmamız vakıası mevcut olmasaydı bu insiyakî imandan şüpheye sürüklenemiyecek idik. Mamafi bu buluşumuz, (bu keşfimiz) his mutalarımıza takabül eden bir takım eşyanın mevcut olduğuna dair olan bizim insiyakî inanışımızı azaltmıyor.

(Filhakika bu keşif tatma, koklama ve işitme hislerinde bir garabet(Paradoxe) vücude getirmiyorsa da dokunma hissi hususunda bir garabet gösterir.) Bu inanış hiç bir güçlüğü mucip olmadıktan başka tecrübelerimizden çıkaracağımız neticeleri sistematik bir hale koymak ve sadeliği temin etmek hususunda mühim bir unsur olduğundan reddedilmesi için iyi bir sebep yoktur. Binaenaleyh - rüyalar noktai nazarından hasıl olan şüpheyi bir tarafa bırakırsak - haricî âlemin hakikaten mevcut olduğunu ve mevcudiyeti için bizim mütemadiyen onu his ve idrak etmemize tamamen muhtaç olmadığını kabul edebiliriz. Bizi bu neticeye getiren bürhan şüphesiz ki arzu ettiğimiz kadar kuvvetli değildir. Fakat birçok felsefî bürhanların bir tipi gibi olduğu için kıyme-

tini ve umumî vasıflarını kısaca mütalâa etmek zahmete değer. Anlıyoruz ki bütün bilgiler bizim insiyakî inanışlarımız üzerine kurulmuş olmak lâzımdır ve eğer bu inanışlar reddolunursa elde hiç birşey kalmaz. Fakat bizim insiyakî inanışlarımız arasında bazıları diğerlerinden daha pekçok kuvvetlidir, halbuki diğer bazıları itiyat ve birbirile birleşmek (tedaî) dolayısile hakikaten insiyakî olmayan diğer inanışlarla karışarak hataen insiyakî inanışların bir kısmı gibi farz edilmektedir.

İşte felsefe bize en kuvvetli olarak yapıştığımız inanışlardan başlıyarak ve mümkün olduğu kadar lüzumsuz ve münasebetsiz ilâvelerden kurtarılmış ve ayrılmış bir halde olarak insiyakî inanışlarımızın bir meratip silsilesini göstermelidir.Bundan başka yine felsefe bu inanışların nihaî surette takarrur eden şekillerinde birbirlerile çarpışmadıklarını ve belki ahankdar bir sistem teşkil ettiklerini de göstermelidir. İnsiyakî inanış diğer inanışlarla çarpışmadıkça reddolunması için bir sebep yoktur. O halde eğer hepsi birbirlerile ahenkdar olursa bütün sistem kabule şayan olur.

Fakat hiç şüphesiz ki inanışlarımızın hepsinin veyahut herhangi birinin yanlış olması da mümkündür.Binaenaleyh bütün inanışlarımız hiç olmazsa hafif bir şüphe unsurile birlikte saklanmalıdır. Fakat bir inanışı ancak diğer bir inanış esası üzerinde reddetmek için elimizde bir sebep

olabilir. Bundan sonra yine insiyakî inanışlarımızı tertip ve tanzim ederek, ve eğer lâzım ise bunların arasından hangilerinin tadil veyahut terk edilmesi en ziyade mümkün olduğunu nazarı dikkate alarak yegâne mutalarımızın insiyakî bir surette inandığımız şeyler olduğu esası üzerinde bilgimizin muntazam bir sistem içinde tanzimine muvaffak olabiliriz. Bu tanzimde vakıa hata imkânı kalırsa da kısımların birbirlerine olan mütekabil nisbetleri ve kabulden evvelki intikadî tedkikler sayesinde hata imkânı azalır.

İşte felsefe hiç olmazsa bu vazifeyi ifa eder. Birçok filosoflar haklı veya haksız olarak felsefenin bundan daha büyük vazifeler yapacağına ve meselâ başka suretle elde edilemiyen bilginin felsefe vasıtasile elde edilebileceğine ve bir kül olarak kâinat ve son (nihaî) ultimat - ultime - şeniyetin mahiyeti hakkında bilgi vereceğine kaildirler. Bunlar mümkün olsun olmasın söylediğimiz mütevazi vazife her halde felsefe tarafından ifa olunur. Ve bu vazife ve hizmetlere bir kere aklı selimin kifâyetinden şüphe etmeye başlayanlara felsefî meselelerin mucip olduğu çetin saileri takdir etmek için hiç şüphesiz kâfi gelir.

ÜÇÜNCÜ FASIL

Maddenin mahiyeti

The nature of matter
la nature de la matière
Die Natur der Materiel.

Geçen fasılda isbat edici sebepler bulamadan - meselâ masama taallük eder gibi gördüğümüz - his mutalarımızın bizden ve idraklerimizden ayrı bir şeyin mevcudiyetine hakikaten alâmetler olduğuna inanmanın makul olduğunu kabul etmiştik. Yani renk, sertlik ses ve saire gibi masanın ~~da~~ zevahirini ~~mafhum~~ bana gösteren ihsasatın ötesinde (maverasında) ve bu ihsasat kendisinin zavahiri olan başka birşeyin var olduğunu kabul ediyorum. Gözlerimi kaparsam renk, kolumu masadan kaldırırsam sertlik ve masanın üzerine parmaklarımla vurmaktan vazgeçersem ses kaybolur; ve fakat bütün bu şeyler kaybolmakla - yok olmakla - masanın da yok olduğuna inanmıyorum. Bilâkis masa mütemadiyen mevcud olduğu içindir ki bütün bu his mutaları gözümü açınca, kolumu masaya dayayınca ve parmaklarımla masaya

vurunca tekrar zahir olacaklardır. Bu fasılda mütalâa edeceğimiz şudur: Benim idrakime tabi olmıyarak mevcud olan bu şeenî masanın mahiyati nedir?

Bu suale fizik filhakika biraz eksik ve kısmen de faraziye şeklinde ve fakat bir hadde kadar dikkate lâyık bir cevap veriyor. Fizik az çok şuursuz bir tarzda bütün tabiî hâdisatın hareketlere irca olunması noktai nazarına doğru kaymıştır. Ziya, hararet, ve ses bunları çıkaran cisimlerden ziyayı gören ve harareti duyan ve sesi işiden şahsa doğru giden bir takım dalgalı hareketlerdir. Böyle dalgalı hareketleri haiz o'an şeyler ya eter veyahut kaba maddelerdir, her iki halde de filosofun madde adını verdiği şeydir. Bu maddeye ilmin verdiği vasıflar yalnız mekânda bir vaziyetten ve hareket kanunlarına tebaan bir hareket kudretinden ibarettir. Mamafih ilim maddenin diğer bazı vasıfları olduğunu da inkâr etmekte değildir. Fakat haiz olsa bile bu vasıfların ilim adamları için faidesi yoktur ve hâdisatı izah için ilim adamına hiçbir faidesi dokunmaz.

Bazan "ziya, dalgalı hareketin bir şeklidir.„ diyorlar. Fakat insanı bu ifade yanlış yola götürür. Çünkü vasıtasızca gördüğümüz ve doğrudan doğruya hislerimiz vasıtasile bildiğimiz ziya dalgalı hareketin bir şekli değil belki ondan tamamen başka ve eğer kör değil isek hepimizin bildiğimiz ve fakat bu bildiğimizi kör olan bir adama nakletmek için tavsif edemediğimiz bir şeydir.

Halbuki bir dalgalı hareket kör olan bir adama pek âlâ tarif olunabilir; çünkü bu kör adam dokunma hissi vasıtasile mekân bilgisini elde edebildiği gibi bir deniz seyahati esnasında hemen bizim kadar mükemmel surette dalgalı hareketi de tecrübe edebilir. Fakat bu suretle kör adamın anladığı şey bizim ziya dediğimiz zaman kasdettiğimiz şey değildir. Biz ziya deyince kör bir adamın hiçbir vakit anlamıyacağı ve bizim asla ona tarif edemiyeceğimiz bir şeyi kasdediyoruz.

Bu halde bizim gibi kör olmıyan herkesin bildiği bir şey ilme göre haricî âlemde şeenî olarak bulunamıyacaktır. Bu yalnız ziyayı gören şahsın gözleri, asabı ve dimağı üzerinde bazı dalgacıkların tesiri ile vücude gelen bir şeydir. Ziya dalgalardan ibarettir denildiği zaman kasdedilen hakikî mana : "Dalgalar bizim ziya ihsasatımızın fizikî sebepleridir„ olacaktır. Gören adamların tecrübe ile bildikleri ve körlerin bilemedikleri ziyanın haddizatinde bizden ve hislerimizden ayrı ve müstakil olarak mevcut olan âlemin bir parçasını teşkil ettiğini ilim farzetmiyor. Hemen hemen aynı mülâhazalar diğer nevi ihsasata da tatbik olunabilir. İlmî madde âleminde mevcut olmıyan şeyler yalnız renkler, sesler vesaire değil görmek ve dokunmak ile içinden geçdiğimiz «mekân» da böyledrr. İlim için maddenin bir mekânda olması esastır. Fakat onun, içinde bulunduğu mekân tamamen bizim gördüğümüz ve hissettiğimiz mekân olmak lâzımgelmez, Meselâ gör-

düğümüz mekân dokunma hissi ile anladığımız mekânın aynı değildir; yalnız çocukluğumuzda tecrübelerle gördüğümüz şeylere dokunmayı ve dokunarak hissettiğimiz şeyleri görmeyi öğreniriz. Fakat ilimdeki mekân görme ile dokunma arasında bitaraf bir mekândır. Yani ne görme ve ne dokunma mekânı olabilir.

Yine ayrı ayrı şahısların ayni şeyi bakış noktalarına nazaran başka başka gördüklerini tekrar edelim. Meselâ yuvarlak olduğuna hükmettiğimiz bir paraya doğruca önden bakmazsak beyzî şekilde görülebilir. Onun yuvarlak (dairevî) olduğuna hükmettiğimiz zaman onun zâhirî şeklinden başka hakikî (şeenî) bir şekli haiz olduğuna ve bu şeklin paranın zavahirinden ayrı ve aslî (zatî) (Intrinsèque) olarak paraya ait olduğuna hükmetmiş oluyoruz. Lâkin işte bu şeenî şekil — ki ilmin uğraştığı şekildir — bir kimsenin zâhirî mekânında değil şeenî bir mekân içinde bulunmak lâzımdır. Şeenî mekân umumidir. Zâhirî mekân ise onu idrak eden zata mahsus, hususidir. Ayrı ayrı şahısların ayrı ayrı mekânlarında aynı madde muhtelif şekiller alıyor gibi gözükür. Binaenaleyh içinde maddenin şeenî şeklini aldığı şeenî mekân, hususî mekânlardan başka olmak lâzımgelir. O halde ilimdeki mekân her nekadar gördüğümüz ve dokunma ile hissettiğimiz mekânlarla münasebette ise de onların aynı değildir ve bu münasebetlerin nevi ve tarzı tetkike şayandır.

Fizikî eşyanın bizim his mutalarımızın aynı

olduğunu ve fakat onlara ihsasatımıza sebep gibi bakabileceğimizi muvakkaten kabul etmiştik. Fizikî eşya fizikî mekân tâbir edebileceğimiz ilmin mekânındadır. Şurasına dikkat etmek çok mühimdir ki eğer ihsasatımıza fizikî eşya sebep oluyorsa o halde hem bu eşyayı hem bizim his azamızı ve asabımızı ve dimağımızı içine alacak bir fizikî mekân olmak lâzımdır. Çünkü biz maddeden bir dokunma ihsası almak için onunla temas etmemiz lâzımdır; yani bedenimizin bir kısmı fizikî mekânda maddenin işgal ettiği mekâna pek yakın olmalıdır. Kabaca söylersek fizikî mekânda bir eşya ile gözlerimiz arasında kesif (şeffaf olmıyan) bir cisim bulunduğu zaman o eşyayı görüyoruz. Yine böylece bir şeyi ancak o şey bize kâfi derecede yakın olursa yahut dilimize temas ederse veyahut bedenimize nazaran fizikî mekânda muvafik bir vaziyette bulunursa ancak o vakit işidebilir, tatabilir ve koklayabiliriz. Bedenimizi ve maddeyi ayni fizikî mekânda gibi nazarı dikkate almadıkça muhtelif şartlar içinde muayyen bir maddeden ne gibi muhtelif ihsasat alacağımızı ifadeye kalkışamayız. Çünkü maddeden nasıl ihsasat alacağımızı tayin eden ancak bedenimizle maddenin nisbî vaziyetleridir.

İmdi bizim his mutalarımız görme mekânı, dokunma mekânı ve daha diğer hislerin verdiği müphem mekânlar gibi hususî mekânlarımızda kâindir. İlmin ve aklı-selimin kabul ettiği gibi eğer fizikî eşyanın bulunduğu umumî ve herşeyi ku-

caklayan bir fizikî mekân var ise bu fizikî eşyanın fizikî mekândaki nisbî vaziyetleri bizim hususî mekânlarımızdaki his mutalarımızın nisbî vaziyetlerine az çok tekabül etmelidir. Ve bunun böyle olduğunu farzetmekte güçlük yoktur. Eğer yol üzerinde diğerinden bize daha yakın bir ev *görürsek* diğer hisler de o evin daha yakın olduğu fikrini verecektir. Faraza o eve doğru yürürsek daha evvel erişiriz. Diğer şahıslar da bize yakın görünen evin hakikaten daha yakın olduğunu kabul edeceklerdir.

Hatta erkânı harbiye haritası da bunu öyle gösterecektir. Böylece her şey evlere baktığımız zaman his mutaları arasında gördüğümüz nisbete tekabül eden mekânî nisbeti, (Relation spatiale —Spatial Relation) gösterir. Velhasıl kabul edebiliriz ki bizim hususî mekânlarımızdaki his mutalarımızın haiz olduğu mekânî nisbetlere tekabül eden fizikî eşyanın mekânî nisbetlerinin bulunduğu bir fizikî mekân vardır [1]. İşte hendesede kullanılan ve fizik ile astronomide farz ve kabul olunan mekân budur.

Fizikî mekânın mevcut olduğunu ve bunun hususî mekânlara da tekabül ettiğini kabul edince o mekân hakkında acaba ne bilebiliriz ?

Ancak bu tekabülü (teadül) temin etmek için ne lâzım olduğunu bilebiliriz. Yani bu mekânın haddizatinde ne olduğuna dair bir şey bilemeyiz.

[1] Müellifin bu fasılda hususî mekân diye tarif ettiği mekân Ernst Mach'ın Physiologioche Raum dediği mekânın hemen hemen aynıdır.

Ancak fizikî eşyanın mekânî nisbetlerinden çıkan bir nevi nizamı (Arrangement'i) bilebiliriz.

Meselâ yerin, ayın, güneşin bir küsüf esnasında bir hattımüstakim istikametinde bulunduklarını biliriz; fakat bu hattı müstakimin haddizatinde nasıl bir fizikî hatti müstakim olduğunu gözümüz sahası içindeki bir hattı müstakimin ne olduğunu bildiğimiz gibi bilemeyiz. Velhasıl fizikî mekânda mesafelerin nisbetleri hakkında bildiğimiz, mesafelerin kendileri hakkında bildiğimizden daha çoktur.

Meselâ bir mesafenin diğer mesafeden daha büyük olduğunu ve her ikisinin de ayni hattı müstakim istikametinde bulunduğunu bilebiliriz; fakat fizikî mesafeler hakkında hususî mekânlarımızdaki mesafeler veyahut renk, ses ilâh. his mutaları hakkındaki doğrudan doğruya vasıtasızca olan malûmatımız gibi malûmatımız olamaz. Fizikî mekâna aid bütün şeyleri kör doğmuş bir adamın diğer adamlar vasıtasile görme mekânı hakkında bilebildiği gibi biliriz. Fakat ~~bugün~~ Kör doğmuş bir adamın görme mekânına dair bilemediği şeyleri biz de fizikî mekân hakkında bilemeyiz. His mutalarımızla tekabülü muhafaza etmek için lâzımgelen nisbetlerin vasıflarına bilgi hasıl edebilirsek de nisbetlerin arasında durduğu hadlerin mahiyetine erişemeyiz.

Zamana gelince müddet (Durée — Duration-Dauer) hissimiz yahut zamanın geçmesinden hasıl olan duygumuz saat üzerinde geçen zaman için

pek emniyetsiz bir rehberdir. Canımızın sıkıldığı yahut muztarip olduğumuz zamanlar yavaş, hoş bir suretle meşgul olduğumuz zamanlar çabuk ve uykuda geçirdiğimiz zamanlar ise hemen hemen yok gibi geçer. Zaman müddetten teşekkül etmek haysiyetile tabiî mekânda olduğu gibi zamanı da biri umumî ve biri hususî bir zaman diye ayırmak zaruridir. Fakat zaman bir (önce) ve (sonra) tertibinden ibaret oldukça böyle bir ayrılığa ihtiyeç yoktur. Vakaların haiz gibi gözüktükleri zaman tertibi anlayabildiğimize göre hakikatte haiz oldukları zaman tertibinin aynidir. Her halde bu iki tertibin (bu iki sıranın) (Ordnung — Order — Ordre) birbirinin ayni olmadığını farzetmek için hiç bir sebep yoktur. Ayni şey mekân için de doğrudur: Meselâ bir alay bir yol boyunca yürürken muhtelif bakış noktalarından bu alayın şekli muhtelif görünür ve fakat alayı teşkil eden neferler ise her bakış noktasından ayni tertip dahilinde tanzim edilmiş olarak görünürler. Bundan dolayı tertibe fizikî mekânda da doğru (hakikî) nazarile bakabiliriz; halbuki ancak tertibin muhafaza edilmesi için lâzım oluğu müddetçe şeklin fizikî mekâna tekabül ettiği farzolunur.

Vakaların haiz gibi göründükleri zaman tertibinin hakikatte haiz oldukları zaman tertibi olduğunu söylerken mümkün olan bir suitefehhümden kaçınmak lâzımdır. Muhtelif fizikî eşyanın türlü türlü halleri, bu eşyanın idraklerini

teşkil eden his mutaları gibi ayni zaman tertibini haiz gibi farzolunmamalıdır. Fizikî bir şey gibi nazarı dikkate alınınca gök gürültüsü ve şimşek hemzamandır; yani şimşek havada bozukluğun başladığı —yani şimşeğin vücut bulduğu— yerdeki havanın bozulmasile hemzamandır. Fakat gök gürültüsünü işitmek dediğimiz his mutası, havada hasıl olan ihtilâl aradaki mesafeyi katederek bulunduğumuz mahale erişinceye kadar vücude gelmez.

Tıpkı bunun gibi güneşin ziyası bize vasıl olmak için takriben sekiz dakika kadar zaman ister, demek ki biz güneşi gördüğümüz zaman "sekiz dakika evvelki güneşi„ görmüş oluyoruz. His mutalarımız güneşin vücuduna şehadet ediyorlarsa sekiz dakika evvelki maddî güneşe şahadet ediyorlar demektir. Binaenaleyh eğer son sekiz dakika zarfında güneş mevcudiyetini kaybetmiş ise bizim (güneşi görüş) dediğimiz his mutasında bir fark yapmaz. Bu da his mutalarile maddî cisimler arasında bir fark yapmak zaruretinin bir misalini veriyor.

Mekân hakkında bulmuş olduğumuz keyfiyet his mutalarının kendi maddî mukabilleri ile tekabüllerindeki nisbet hakkında bulduğumuz keyfiyete pek benzer. Eğer eşyadan biri mavi diğeri kırmızı görünüyorsa bu iki madde arasında renklere tekabül eden bir fark olduğunu makul bir surette farzedebiliriz ; eğer ikisi de mavi görünürse o vakit mütekabil müşabehet (Similitude

— Similarity —Achnlichkeit) olduğunu farzederiz. Fakat masaları mavi veyahut kırmızı gösteren vasıftan doğrudan doğruya malûmatımız olduğunu ümit edemeyiz. İlim bize diyor ki bu vasıf bir nevi dalgalı hareketten ibarettir ; bu da bize pek aykırı gelmiyor,çünkü gördüğümüz mekânda dalgalı hareketleri düşünebiliyoruz. Fakat dalgalı hareketler şeenî olarak bizim doğrudan doğruya malûmatımız olmıyan fizikî mekânda olmak lâzımgelir ki bu halde şeenî dalgalı hareketlerle zannettiğimiz gibi bir aşinalığımız olamaz. Renkler için cari olan bu keyfiyet diğer his mutaları için de caridir.

Bu suretle anlıyoruz ki her nekadar fizikî eşyanın nisbetleri, his mutalarının nisbetlerile tekabüllerinden çıkarılan bilinmesi kabil türlü türlü vasıfları haiz iseler de bizzat fizikî eşya, zatî mahiyetleri noktasından, hiç olmazsa hislerimiz vasıtasile keşfolunmadıkça gayri malûm kalıyor. O halde fizikî eşyanın zatî mahiyetini keşfetmek için başka bir usul olup olmadığı meselesi henüz açık duruyor.

Hiç olmazsa görme his mutaları noktai nazarından ilk hamlede benimsenecek en tabiî ve fakat sonunda müdafaası en ziyade imkânsız faraziye şu oluyor ki mütalâa ettiğimiz sebeplerden dolayı her ne kadar fizikî eşya his mutalarına tamamen benzemezse de yine az çok benzer. Bu noktai nazara göre fiziki eşyanın meselâ şeenî olarak renkleri olabilir ve bir tali eseri olarak

onun şeenî ve hakikî rengini de görebiliriz. Bir şeyin malik gibi gözüktüğü renk herhangi muayyen bir anda muhtelif bakış noktalarından belki tamamen ayni renk değil ise de yine birbirine benzer renkler olarak gözükür. O halde şeenî rengin muhtelif anat (Nuances - Shades) arasında mutavassıt bir nevi vasatî renk olduğunu farz edebiliriz.

Böyle bir nazariye katiyyen reddolunamazsa da esassız olduğu gösterilebilir. Evvelâ aşikârdır ki gördüğümüz renk yalnız göze giren ziya dalgalarının mahiyetine tabidir ve binaenaleyh eşya ile aramıza sokulan vasat ile ve ziyanın eşyadan göze doğru inikâs tarzile tadile uğrar. Meselâ tamamen berrak olmadıkça araya giren hava rengi değiştirdiği gibi kuvvetli inikâslar rengi tamamen değiştirir. Bu halde gördüğümüz renk şuaın göze erişmesile hasıl olan bir neticedir. Yoksa sadece şuaaın çıkıp geldiği eşyanın bir vasfı, hassası değildir. Bundan dolayı muayyen bazı dalgalar göze erişmek şartile yine biz rengi görürüz, ister dalganın çıktığı eşya renkli olsun ister olmasın. O halde fizikî eşyanın rengi haiz olduğunu farzetmek pek sebepsiz olur? Ve böyle bir farzı doğru göstermek için kâfi bir esas da yoktur. Ayni münakaşa ve deliller diğer his mutaları için de tatbik olunur.

Ortada şu sualler kalıyor: Eğer madde şeenî ise onu ve şu yahud bu mahiyette olması lâzımgeldiğini iddiaya bizi muktedir kılan umumî felsefî,

bürhanlar var mıdır? Yukarda izah olunduğu gibi pek çok filosoflar belki onların ekseriyeti her ne ki şeenî ise onun ruhî (mantal) olduğunu veyahut onun hakkında her ne ki biliyorsak bilgilerimizin bir manada ruhî olduğunu iddia ediyorlar, böyle filosoflara Idéaliste diyorlar. İdealistler bize diyorlar ki madde olarak zahir olan her şey ruhî birşeydir. Yani ya Leibniz'in söylediği gibi az çok iptidaî ruhlardan veyahut Berkeley'in iddiası gibi maddeyi idrak eden ruhlardaki tasavvurlardan (Ideas) ibarettir. Böylece idealistler maddenin vücudünü zatında (Intrinsèque) ruhtan ayrı birşey gibi inkâr etmekle beraber his mutalarımızın hususî ihsaslarımızdan ayrı ve müstakil olarak var olan bir şeyin alâmetleri olduğunu inkâr etmiyorlar. Gelecek fasılda idealistlerin nazariyeleri lehinde ortaya sürdükleri sebepleri - ki benim reyime göre hatalıdır - kısaca mütalâa edeceğiz.

DÖRDÜNCÜ FASIL

İdealizm — İdealism

Idéalisme
Idealismus

İdealizm kelimesi başka başka filozoflar tarafından ayrı ayrı manalarda kullanılmıştır. Biz bu kelime ile her ne ki var ise veyahut her nenin ki var olduğu bilinebiliyorsa bir noktainazardan ruhî (mental) olduğunu söyliyen akideyi Doktrine'i anlıyoruz. Filozoflar arasında pek yayılmış olan bu akidenin muhtelif şekilleri vardır ve muhtelif esaslar üzerinde müdafaa edilmektedir. İdealizm okadar yayılmış ve haddi zatinde okadar enteresan bir akidedir ki hatta (bu kitap gibi) en kısa felsefe hulâsalarında bile ondan biraz bahsedilmek lâzımdır.

Felsefenin nazarî düşünüşlerine (speculation) alışmamış olanlar böyle bir akideyi açıkça abes bir şey gibi reddetmeğe mütemayildirler. Hiç şüphe yoktur ki aklı-selim masalara, iskemlelere, güneşe, aya ve maddî şeyaya umumiyetle ruhlardan ve ruhların muhtevasından esaslı bir surette ayrı ve ruhlar yok olunca yine varlıklar daim gibi

bakar. Maddeyi görenler hiç bir ruh yok iken bile mevcut imiş gibi düşünürüz ve hakikaten de onu ruhî faaliyetin bir mahsulü gibi düşünmek bize güç gelir ; fakat doğru veya yanlış olsun idealizm açıktan açığa abes bir şey gibi redolunamaz.

Gördük ki fizikî eşya müstakil mevcudiyete sahip olsalar bile his mutalarımızla oldukça mühim surette ayrı olmaları zarurîdir ; ve ancak bir kataloğun kataloğa dahil olan şeylerle olan tekabülü gibi his mutalarına tekabül ederler. İşte bundan dolayı aklı - selim fizikî eşyanın zatî mahiyeti hakkında bizi tamamen karanlıkta bırakır. Eğer bu eşyayı ruhî gibi kabul etmek için iyi esaslar var ise bu fikri mahza bize garip gelmesinden dolayı meşru bir surette rededemeyiz. Fizikî eşya hakkındaki hakikatin garip olması zarurîdir ; hatta bu hakikat erişilemez bir vaziyette olabilir, fakat bir filozof bu hakikate erştiğine inanırsa kendisinin bize hakikat olarak gösterdiği şeyin acaip olması o filozofun fikrine itiraz için bir esas teşkil etmemelidir.

İdealizmin müdafaasında esaslar bilgi nazariyesinden çıkarılan esaslardır ; yani eşyayı bilebilmemiz için o eşyanın doldurması lâzımgelen şartların münakaşasından alınmış esaslardır.

İdealizmi bu esaslar üzerine tesis etmek için ilk cesur teşebbüs Berkeley'in teşebbüsüdür.

Berkeley evvelâ pekâlâ muteber deliller ile his mutalarımızın bize tabi olmayan bir varlığa ma-

lik olduklarının farzedilemiyeceği, ve fakat eğer ortada görüş, işidiş, koklayış, dokunuş ve tadış olmazsa his mutalarının mevcudiyeti devam edemiyeceği noktainazarından bu his mutalarının hiç olmazsa kısmen *ruh* (*da*) yerleşmiş olduğunu ispat etmiştir. Buraya kadar kendi iddiası bazı delillerinin muteber olmamasına rağmen hemen hemen muhakkak surette muteber idi. Fakat daha ileri giderek idrâklerimizin bize varlığını temin ettiği yegâne şeylerin his mutaları olduğunu ve bir şeyin bilgisi mümkün olması demek o şeyin bir *ruh* (*da*) bulunması ve binaenaleyh ruhî olması demek olduğunu iddiaya kadar vardı. Bundan dolayı ruhda olmıyan hiç bir şeyin bilgisi mümkün olmadığı (bilinemiyeceği) ve benim ruhumda olmıyarak bilinen bir şeyin diğer bir ruhda bulunması zarurî olduğu neticesini çıkardı.

Berkeley'in delilini anlamak için tasavvur (idea) kelimesinin kullanış tarzını anlamak lâzımdır. Kendisi his mutaları gibi doğrudan doğruya vasıtasızca bilinen şeylere tasavvur (idea) adını veriyor.

Bu halde gördüğümüz muayyen bir renk, işittiğimiz bir ses ilâh. birer tasavvurdur. Fakat bu tabir yalnız his mutalarına münhasır değildir. Hatırlanan veyahut tahayyül edilen eşya da vardır. Çünkü bu eşyayı hatırladığımız veyahut tahayyül ettiğimiz anda onlarla bir tanışıklığımız vardır. İşte hep bu vasıtasız olan mutalara filozof tasavvur diyor.

Bundan sonra meselâ ağaç gibi adî eşyayı nazari dikkate alıyor; ve gösteriyor ki ağacı vasıtasızca idrak ettiğimiz zaman ağaç — kendi kabul ettiği manada — tasavvurlardan ibarettir ve idrâk olunan şeyden başka bir şeyin mevcut olduğunu farzetmek için en ufak bir sebep bile yoktur. Diyor ki onun vücudu (varlığı) onun idrak edilmesinden ibarettir. Yahut skolastik felsefecilerin lâtince tabirile onun (Esse) si onun percipisidir. Gözlerimizi kaparsak ve hatta yakınında hiç bir insan da olmazsa ağacın yine mevcudiyette daim olacağını kabul ediyor. Fakat bu devam eden varlığın Allahın onu idrakte devam üzere olması keyfiyetine mütevakkıf olduğunu söylüyor.

Bizim fizikî eşya dediğimiz şeye tekabül eden şeenî ağaç, biz onu gördüğümüz zaman edindiğimiz tasavvurlara az çok benziyen Allahın nefsinde yerleşmiş tasavvurlardan ibaret ise de bu tasavvurlar ağaç varlıkta devam ettiği müddetçe Allahın nefsinde baki kalmakla ancak bizim tasavvurlarımızdan ayrılırlar. Bütün idrâklerimiz, Berkeley'e göre, Allahın idraklerine kısmî bir iştirakten ibaret olup bu iştirakten dolayıdır ki muhtelif insanlar aşağı yukarı ayni ağacı görürler. Böylece ruhlardan ve onların tasavvurlarından başka âlemde bir şey var olmadığı gibi her bilgisi kabil olan şeyin zarurî olarak bir tasavvur (idea) olmasından dolayı onlardan başka bir şey de asla bilinemiyecektir.

Bu iddiada felsefe tarihinde pek mühim olan birçok yanlışlar vardır ki onların izahı da aşağıda gelecektir. Evvelâ tasavvur (idea) kelimesinin kullanılmasından dolayı bir karışıklık olmuştur. Biz tasavvur (idea) dediğimiz zaman esas itibarile birisinin ruhundaki bir şey gibi düşünürüz ve bu halde bize ağaç tamamen tasavvurlardan ibarettir denilirse ağacın da tamamen *ruhlarda* olması zarurî olduğunu farzetmek pek tabiîdir. Fakat *ruhda* olmak tabiri iltibaslıdır (Ambiguous — Zweidentig — Ambigu). Bir insandan aklımızda (ruhumuzda) diye bahsederiz. Fakat bu, o insan ruhumuzdadır demek değildir belki ona aid bir fikir (Thought—Penseé — Gedanke) aklımızdadır demektir. Yahut bir adam yapacağı işin aklından (ruhundan—Mind—Esprit —Geist) çıktığını söylerse o iş o adamın ruhunda yerleşmiş bir iş manası çıkmaz. Belki o işe ait bir fikir evvelce aklında (ruhunda) iken nihayet aklında mevcut olmaktan kalmış manası çıkar. Böylece Berkeley ağacı bilebilmek için onun bizim ruhlarımızda olması lâzımdır dediği vakit ağaçtan hasıl olan bir fikrin ruhlarımızda olduğunu söylemekte hakikaten haklıdır. Ağaç bizzat ruhumuzdadır diye iddia etmek aklımızda olan bir adamın bizzat ruhumuzda olduğunu iddia etmek demektir. Bu karışıklık salâhiyetli bir filosof tarafından irtikâp edilemiyecek kadar büyük ise de beraber gelen muhtelif şartlar bu karışıklığı mümkün kılmıştır. Nasıl mümkün olduğunu an-

lamak için tasavvurların mahiyeti hakkında daha derin surette meseleye girişmek lâzımdır.

Tasavvurların mahiyeti hakkındaki meseleye girişmeden evvel his mutaları ve fizikî eşya hakkında ortaya çıkan iki meseleyi halletmeliyiz. Gördük ki Berkeley ağacın idrakini teşkil eden his mutalarını, bize tabi oldukları kadar ağaca da tabi oldukları ve ağaç idrak olunmadıkça mevcut olmıyacakları noktainazarından, az çok enfüsî (subjedif) telâkki etmekte teferruata ait sebeplerden dolayı haklıdır. Fakat bu, Berkeley'in her ne ki bilinecek ise mutlaka ruhda olması lâzımgeleceği noktasından büsbütün başka bir noktadır. Bu maksat için his mutalarının bize tabi olduğu hakkında teferruata müteallik deliller faidesizdir.

Eşyanın bilinmek dolayısile ruhî olduklarını umumiyetle ispat etmek lâzımdır. İşte Berkeley'in yapmış olduğuna inandığımız da budur. Şimdi bizi alâkadar eden mesele, bizim evvelce his mutalarile fizikî eşya arasındaki farka ait mesele değil asıl bu (son) meseledir.

Tasavvur (idea) kelimesini Berkeley'in kabul ettiği manada alırsak her ne vakit bir tasavvur ruhun karşısına gelirse mutalâa edilecek birbirinden ayrı iki şey vardır: Bir taraftan meselâ masamın rengi gibi haberdar olduğumuz bir şey diğer taraftan da filen bizzat haberdarlık yani o şeyi anlamaktan ibaret olan ruhî fiil vardır. Bu fiil hakikaten ruhîdir, (Aklîdir - Mental).Fakat

anlaşılan, ihata edilen şeyin de ruhî olduğunu kasdetmek için bir sebep var mıdır ? Renk hakkında evvelki münakaşalarımız onun ruhî olduğunu ispat edemedi ; yalnız onun mevcudiyetinin, bizim his azalarımızın fizikî eşyaya ve meselâ masaya olan nispetine tabi olduğunu ispat etti. Yani ispat etti ki muayyen bir ziyada tabiî bir göz masaya nisbetle muayyen bir noktaya konulursa muayyen bir renk mevcut olacaktır. Hslbuki bu rengin, his ve idrak eden şahsın ruhunda olduğunu ispat edemedi.

Berkeley'in rengin saraheten ruhda olması lâzımgeldiği hakkındaki noktainazarının kabule şayan olabilmesi idrâk olunan şey ile idrâk filini birbirine karıştırmağa menuttur.

Bunlardan her ikisine de tassavvur ismi verilebilır. Galiba Berkeley her ikisine de tasavvur demişti. Fiil hiç şüphesiz ki ruhtadır, (Akıldadır). Binaenaleyh biz fiili düşünürsek tasavvurların ruhta olduğunu kolaylıkla kabul ederiz. Bundan sonra tasavvurlar yalnız anlayış fiilleri gibi telâkki edildiği vakit doğru olduğunu unutarak "tasavvurlar ruhtadır„ kaziyesini diğer manalara yani idrak fiillerimiz vasıtasile idrak olunan eşyaya da teşmil edelim. Böylece haberimiz olmadan (gayri meşur olarak) yaptığımız bir ibham (Equivocation-Aequivok - Equivogue) ile idrak edebildiğimiz her ne varsa ruhta olmak lâzımgeleceği neticesine varırız. İşte bu, Berkley'in delilinin doğru bir tahlili ve bu delilin üzerine mües-

ses olduğu en son (nihaî) bir safsata gibi gözüküyor.

Eşyayı idrak etmek noktasından eşya ile fiil arasını ayırmak meselesi hayatî bir ehemmiyeti haizdir. Çünkü bizim bütün bilgi kazanmak kuvvetimiz bununla kaimdir. Kendisinden başka şeyleri tanımak (yani eşyayı tanıyarak bilmek) melekesi ruhun (Vermogen - Faculty - Faeulté) en başlı bir karakteridir. Eşyayı tanımak bilmek esasen ruh ile ruhtan gayri bir şey arasında bir nispetten ibarettir ve ruhun eşyayı bilmek kudretini teşkil eden de budur.Eğer bilinen şeyler ruhtadır dersek ya münasebetsiz olarak ruhun bilgi kudretini tahdit etmiş oluruz veyahut (manasız bir tekrara - Tautologie) düşmüş oluruz. Eğer biz ruhta demekle ruhun önünde demek istiyorsak yani ruh tarafından anlaşılmış demek istiyorsak sadece (manasız bir tekrardan) başka birşey yapmış olmuyoruz. Fakat böyle demek istiyorsak ruhta olan şeyin mamafih ruhî olmadığını da kabul etmemiz lâzımdır. Bilginin mahiyetini böylece anlayacak olursak Berkeley'in delili cevheri ve şekil itibarile yanlıştır ve tasavvurların yani burada anlaşılan, idrak olunan eşyanın ruhî olması lâzımgeldiğini farz için getirdiği delillerin hiçbir suretle muteber olmaması lâzımgelir. Ve binaenaleyh idealizm lehindeki esasları reddedilmiş olur. Şimdi acaba diğer esaslar var mıdır? Bu cihet kalıyor.

"Bilmediğimiz birşeyin mevcut olduğunu bile-

meyiz„ diye gûya bizzat bedihî bir kaziye (truism) [1] birçok defalar tekrar edilir. Her ne ki her ne suretle olursa olsun tecrübemize taalluk edebilirse o şey tarafımızdan bilinmeğe kabiliyetli olmalıdır diye istidlâl yapılır. Bundan çıkıyor ki eğer madde esasen bizim tanıyıp bilemiyeceğimiz bir şey idiyse o bizim varlığını da bilemiyeceğimiz bir şey olacak ve bizim için hiçbir ehemmiyeti haiz olmıyacaktı. Karanlık kalan sebeplerden dolayı zımnen ifade olunmuştur ki bizim için ehemmiyeti olmayan bir şey şeenî olamaz. Binaenaleyh eğer birşey ruh veyahut ruhî tasavvurlardan mürekkep değilse müstahil (gayrimümkün-impossible)ve sırf bir hayalden ibarettir. Bu münakaşaya bu safhamızda tamamen girişmek büyük ihzarî münakaşaları icap ettiğinden mümkün değildir.Fakat bu iddiayı reddecek bazı sebepler derhal kaydolunabilir: Nihayetten başlar sak;bizim için amelî ehemmiyeti olmıyan şey neden şeenî olmıyacak? Nazarî ehemmiyeti de dahil edilmek şartile her şeenî olan şeyin bizim için ehemmiyeti olduğu doğrudur. Çünkü kâinatın hakikatını bilmek arzusunda bulunan insanlar olmak itibarile kâinatın havi olduğu herşey ile bir alâkamız vardır. Fakat bu nevi alâka işe sokulunca maddenin, bizim için ehemmiyeti olamaması ihtimali ortadan kalkar; hattâ biz onun mevcut olduğunu bilmezsek bile elverir ki mevcut olsun. Pekâlâ mevcut olabileceğinden şüphe

[1] Leibniz'in "Les proposition frivoles„ dediği kaziyeler.

edebiliriz ve acaba mevcut mudur? diye kendi kendimize sorarız. Binaenaleyh madde bizim bilgi arzularımızla birleşik olup bu arzuyu ya tatmin veyahut ona mani olmak gibi bir ehemmiyeti haizdir.

Tekrar edelim ki "bilmediğimiz birşeyin mevcut olmadığını da bilemeyiz„ bizzat bedihî bir kaziye değil belki filen,hakikaten yanlıştır. Bilmek kelimesi burada iki ayrı manada kullanılmıştır:

(1) Birinci kullanışta hataya mukabil olan bilgiye kabili tatbik olmak üzere kullanılır yani bildiğimiz şeyin doğru (hakikat) olduğunu bilmek manasıdır ki bu mana bizim kanaatlerimizde ve inanışlarımızda yani hüküm ve tasdiklerimizde kullanılır. Kelimenin bu manasında kullanınca biliyoruz ki ortada mevzu olan birşey vardır. Bu nevi bilgi hakikatlerin bilgisi diye tavsif olunabilir.

(2) İkinci manada kullanılışı bizim eşya hakkındaki bilgilerimize taallûk eder ki buna da biz bir tanışıklık (aşınalık-Acquaintance-Comaissance direcet) deriz. İşte bu manada biz his mutalarını biliriz. (bu fark Fransızcadaki savoir ile connaitre ve Almancadaki Wissen ile Kennen arasındaki farkları aşağı yukarı andırır.)

Böylece bizzat bedihî kaziye gibi gözüken ifadeyi tekrar edersek şöyle bir şekil alır"tanımadığımız (yani tanımak ile bilmediğimiz) birşeyin mevcut olduğuna hakikate muvafık bir surette

[1] Kitabın ilk neşir tarihi 1912 senesi' olduğu unutulmamalıdır.

yani hatasız olarak hükmedemeyiz.„Bu şekil asla bizzat bedihî bir kaziye değildir;bilâkis el ile tutulacak kadar sarih bir hatadır. Meselâ ben Rusya İmparatorunu tanımak şerefine nail değilim [1] fakat hakikî bir surette hüküm ve tastik ederim ki kendisi mevcûttur. Denilebilir ki benim bu hüküm ve tastikim diğer şahısların İmparatoru tanımış olmasından ileri giliyor. Fakat bu kıymetsiz, yersiz bir cevap olur. Çünkü eğer yukarıki prensip doğru ise İmparatoru diğer hiçbir kimsenin de tanımış olduğunu bilmemekliğim lâzımgelir; fakat daha ileri giderek diyelim ki hiç kimsenin tanımak ile bilmemiş olduğu bir şeyin varlığını bilmemekliğim için bir sebep yoktur. Bu nokta mühimdir ve izaha muhtaçtır.

Eğer mevcut olan birşeyi tanımak ile bilmiş isem bu tanışıklığım bana onun mevcudiyeti hakkında bir bilgi verir. Fakat aksini alırsak: Yani herhangi bir neviden bir şeyin mevcut olduğunu bilirsem benim yahut diğer birinin mutlaka o şeyi tanımak ile bilmiş (acquainted) olması lâzımgeleceği doğru değildir. Tanımak ile bilmek olmaksızın doğru hükümlere iriştiğim hallerde vaki olan şudur ki ben o şeyi tavsif (description)ile bilmişim demektir. Umumî prensip mucibince bu tavsife tekabül eden bir şeyin mevcudiyeti benim tanıdığım birşeyin mevcudiyetinden istidlâl olunabilir. Bu noktayı tamamen anlatmak için evvel emirde (tanımak ile bilgi-Knowledge by acquaintance) ve (tavsif ile bilgi-Knowledge by description) ara-

[1] Kitabın ilk neşir tarihi 1912 senesi olduğu unutulmamalıdır.

sındaki farktan bahsedecek ve sonra da eğer var ise umumî prensiplerin hangi bilginin, bizim kendi tecrübelerimizin varlığına dair bilgilerin yakını gibi bir yakını haiz olduğunu mütalâa edeceğiz, bu mevzulardan aşağıdaki fasıllarda bahsedilecektir.

BEŞİNCİ FASIL

Tanımak ile bilgi

Knowledge by Acquaintance
Connaissance directe, personnelle
Erkenntnnis durch kennen

Ve tavsif ile bilgi [1]

Knowledge by description
Connaissance par definition,
Ou par signalement
Erkenntnnis durch Bexhreibung

Bundan evvelki fasılda gördük ki iki nevi bilgi vardır. Eşyanın bilgisi, hakikatın bilgisi. Bu

---

[1] Bu eseri fransızcaya tercüme eden matmazel Renauld bu faslın unvanını teşkil eden şu iki tâbirin fransızcaya tercümesinda büyük müşkilâta uğradığını söyler ve birinci tâbirdeki Acquaintance kelimesi yerine pek iyi olarak yalnız direct veyahut personnelle sıfatını koyar. Hakikaten fransızcada bu tâbirler ingilizcesindeki maksadı ifade eder. Fakat ikinci tâbirde Description kelimesi yerine neden dolayı felsefede ve mantıkda muayyen bir mana ve istimali haiz olan Definition kelimesini koyduğu anlaşılamıyor. Çünkü müellif eğer Definition demek istese bile pek âlâ ingilizcede

fasılda biz münhasıran eşyanın bilgisi ile meşgul olacağız ve bunu iki neve taksim edeceğiz. Her nekadar insanların ayni zamanda eşyanın hakikatları hakkında bilgileri olmadan o eşyayı fiilen (cidden) tanıdıklarını fark ve tahmin etmek pek acele bir farz ve tahmin olursa da eşyanın bilgisi tanımak ile bilgi dediğimiz neviden olduğu takdirde esas itibarile herhangi bir hakikat bilgisinden daha basit *ve mantıkan* hakikatler bilgisinden ayrı ve müstakildir. Bilâkis bu eşyanın tavsif ile olan bilgisi bu fasılda göreceğimiz gibi membaları ve esasları olarak bazı hakikat bilgilerini ihtiva ederler. Evvel emirde bizim tanışıklık (Acquaintance) ve tavsif (Description) demekle ne kastettiğimizi izah etmek lâzımdır.

Bir şey hakkında doğrudan doğruya ve istidlâl vetiresinin (processus - process) veyahut hakikatler bilgisinin vasıtalığı olmaksızın bilgimiz olursa o şeyi tanıyoruz (yani o şeyi tanımak ile biliyoruz) diyeceğiz. Meselâ masanın karşısında masanın rengi, şekli, sertliği ve düzlüğü gibi zavahirini teşkil eden his mutalarını tanıyorum, (tanımak ile biliyorum) [1] bütün bunlar (yani renk, şekli, sertlik, düzlük ilâh.) masamı gördüğüm veyahut ona dokunduğum zamanlar doğru-

de aynı manada olan o kelimeyi kullanırdı. Yalnız fransızcada bir de sigalement kelimesi ilâve olunarak buradaki Definition'dan felsefî ve mantıkî manadan ziyade harcı âlem olan mana kasdedildiği gösterilmiştir. Biz türkçede tanımak kelimesini Acquaintance'e pek âlâ bir tekabül saydık

[1] I'am Acquainted

dan doğruya şuurum vasıtasile haberdar olduğum şeylerdir.

Gördüğüm hususî renk gömlekleri (Nuances-Shades) hakkında birçok söyliyecek şeyler vardır: Maun rengindedir daha ziyade koyudur ilâh gibi. Fakat bu sözler renk hakkında bana hakikatleri bildirirse de haddi zatinde renk hakkında evvelce bildiğimden daha fazla bir şey bildirmez: Rengin hakikatleri hakkındaki bilgiye mukabil haddi zatinde renk hakkında bilgiye gelince gördüğüm zaman o renği tamamen ve mükemmelen biliyorum ve bizzat renk hakkında daha fazla bilgi hattâ nazariyeten bile mümkün değildir.

Bilâkis masamın zavahirini teşkil eden his mutaları tanıdığım ve oldukları gibi bana vasıtasızca malûm olan şeylerdir. Bilâkis fizikî eşya olmak itibarile masa hakkında bilgim vasıtasız ve doğrudan doğruya bir bilgi değildir. O bilgi, olduğu gibi masanın zavahirini teşkil eden his mutalarını *tanımak ile bilmek* vasıtasile istihsal olunmuştur. Abes bir hale düşmeksizin masanın varlığından şüphe etmek mümkündür; halbuki his mutalarının mevcudiyetinden şüphe etmek kabil degildir. İşte masa hakkındaki bilgim (tavsif ile bilgi) diyeceğimiz neviden bir bilgidir. Masa bu veyahut şu his mutalarına sebep olan "fizikî bir şeydir„. Bu cümle masayı his mutaları vasıtasile tavsif ediyor. Masa hakkında bir şey bilmek için bizim tanımak ile bildiğimiz şeylerle onu

birleştirecek hakikatler bilmeliyiz. Meselâ bilmeliyiz ki şu veya bu his mutalarının sebebi bir fizikî şeydir. Hiçbir ruhî halet yoktur ki o ruhî halet içinde doğrudan doğruya masadan haberdar olalım. Hakikatte masa hakkında bütün bilgilerimiz hakikatler bilgisidir. Masa denilen fiilî şey tam tâbirile bize hiç te malûm değildir. Haddi zatinde eşya (eşyanın zatı) doğrudan doğruya bize malûm olmasa da ancak bir tavsifi ve bir tavsifin tatbik edilebileceği bir şey olduğunu biliyoruz. İşte bu halde o şey hakkındaki bilgimizin "tavsif ile bilgi„ olduğunu söylüyoruz.

Gerek eşyanın ve gerek hakikatlerin bilgisi her ikisi de tanımak ile bilmek üzerine kurulmuştur. Binaenaleyh tanımakla bildiğimiz ne gibi şeyler olduğunu nazarı dikkate almak mühimdir.

Gördüğümüz gibi his mutaları tanımakla bildiğimiz şeyler arasındadır. Hakikaten bu mutalar tanımak ile olan bilginin en bedihî ve göze çarpan misalini veriyor. Fakat eğer bunlar yegâne misaller olsaydı bilgilerimiz şimdikinden daha çok mahdut olacaktı ve bu halde ancak hislerimizin fiilen karşısına çıkan şeyleri bilecektik. Mazi hakkında bir şey bilemiyecektik. Hattâ ne bir mazi olduğunu ve ne de his mutalarımızın hakikatını bilecektik; çünkü göstereceğimiz gibi bütün hakikat bilgileri, his mutalarından büsbütün başka karakterleri haiz bazı şeyleri tanımak ile bilmek ister ki bunlara bazan "mücerret tasavvurlar„ (Abstract idéas — Idées abstraites) derler.

Biz bunlara küllîler (külliyat-Universals - universaux - Universals) diyeceğiz. Binaenaleyh eğer bilgimizin bir dereceye kadar doğru bir tahlilini elde etmek istersek his mutalarından başka diğer şeyleri de tanımak ile bilmek lâzımdır.

His mutalarının öbür tarafına doğru ilk geçişde nazarı dikkate alacağımız hafıza vasıtasile tanımak ile bilmektir. Aşikârdır ki görmüş ve işitmiş olduğumuz veyahut başka suretle hislerimizle temas etmiş olan şeyleri hatırlarız, ve bu hallerde hal gibi değil mazi gibi zahir olmalarına rağmen tahattur etiğimiz şeyleri vasıtasızca biliriz. Hafıza yolile olan vasıtasız bilgi maziye ait olan bilgilerin kaynağıdır. Hafızasız, mazi hakkında istidlâl ile bilgi mümkün olamıyacaktı, çünkü o halde kendisinden bir şey istidlâl edilecek bir mazi olduğunu bile bilemiyecektik.

His mutalarından ileriye gidince ikinci mütalâa edilecek nokta batınî müşahede (Introspection) ile hasıl olan tanışıklıktır. Biz yalnız eşyayı bilmez, eşyayı bildiğimizi de biliriz. Meselâ ben güneşi görürsem ekseriya güneşi gördüğümü de bilirim (haberdarım) o halde benim "güneşi görüşüm„ tanımak ile bildiğim bir şeydir. Bir yiyecek istediğim zaman bu arzumdan da haberdarım bu halde benim «yiyecek isteyişim» tanımak ile bildiğim bir şeydir. Bunun gibi lezzet ve elem hislerimizden haberdar olduğumuz gibi umumiyetle ruhlarımızda vukua gelen vakalardan da haberdar olabiliriz. Bizzat nefsin şuuru (Self-concious-

nesse — Connaissance de soi), yahut (teemmülî şuur-Concience réflechie) ruhî şeyler hakkındaki bilgilerimizin kaynağıdır. Şüphesiz ki böyle vasıtasız bilinen şeyler bizim ruhlarımızda geçen şeylerdir. Diğerlerinin ruhlarında geçen şeyleri ancak onların bedenlerini idrakimiz vasıtasile yani o bedenler ile birleşen (tedai eden) his mutalarile bilebiliriz. Kendi ruhlarımızın muhtevalarını tanıyıp bilmedikçe diğerlerin ruhlarını tasavvur ve tahayyül etmeğe kadir olamıyacağız ve binaenaleyh diğerlerin ruhları olduğuna dair asla bilgimiz olamıyacaktır. Nefsin şuuru insanları hayvanlardan ayıran şeylerden biri olduğunu farzetmek pek tabiî görünür. Farzedebiliriz ki hayvanlar her nekadar his mutalarını (tanıyıp) biliyorlarsa da hiç bir vakit bu tanımadan haberdar olmuyorlar ve böylece kendi varlıklarını bilmiyorlar. Hayvanların kendi varlıklarından *şüphe ettiklerini* değil, ne ihsasları ve hisleri olduğu vakıasından ve binaenaleyh ne de ihsasat ve hislerinin faili olan kendilerinin mevcut oluşlarından şuur ile haberdar olmadıklarını söylemek istiyorum.

Kendi ruhlarımızın muhtevalarını tanıyıp bildiğimizden nefsin şuuru diye bahsetmiştik, fakat bu elbette kendi benliğimizin (Ene-Moi — self) şuuru değil belki bizim parça parça yani (cüz'î) fikirlerimizin ve hislerimizin şuurudur. Muayyen fikirler ve hisler karşısında kendi saf(çıplak)benliklerimizi tanıyarak bildiğimiz meselesi çarçabık müspet bir cevap verilemiyecek kadar müşkül-

dür. Eğer kendi kendimizin içine bakarsak daima bir his veya fikrimizi buluruz yoksa bu his ve fikirleri haiz olan benliği bulamayız. Mamafih diğer şeylerden ayırarak bilinmesi güç te olsa yine benliği tanıyarak bildiğimizi düşünmek için bazı sebepler vardır. Ne gibi sebepler olduğunu izah edebilmek için parça parça (cüz'î) fikirlerimizi tanıyarak bilmenin neyi tazammun ettiğini mütalaâ edelim.

"Güneşi görüşüm„ vakıasını ben tanıyarak bildiğim vakit yekdiğerile bir nispette bulunan iki muhtelif şeyi biliyorum demektir. Bir taraftan güneşi bana gösteren his mutası diğer taraftan da bu his mutasını gören, anlıyan bir şey vardır. Benim güneşi gösteren his mutasını tanıyıp bilmemle hasıl olan bilgiler gibi bilgilerin hepsi bilgime sahip olan şahıs ile tanıyarak bildiği şey arasında pekâlâ bir nispet gibi gözükür. (Güneşi temsil eden his mutasile olan tanışıklığımı tanıyarak bildiğim gibi) tanıyarak bilebileceğim bir bilgi vakıası olduğu zaman tanıyarak bilen şahsın benim kendi benliğim olduğu pek aşikârdır. Böylece "eğer benim güneşi görüşüm„ keyfiyetini tanıyarak biliyorsam tanıyarak bildiğim bütün vakıa "his mutasını tanıyarak bilen benlik„ dir.

Bundan başka "bu his mutasını tanıyarak biliyorun„ hakikatini de biliyoruz. Bu hakikatı nasıl bildiğimizi ve hattâ bunun ne manaya geldiğini benlik(ene)dediğimiz şeyi tanıyıp bilmedikçe anla-

mak çok güçtür. Bu hususta az çok daimî ve bu gün ne ise yarın da o olacak şahsı tanıyıp bilmek zarurî gibi gözükmüyor.

Belki mahiyeti ne olursa olsun güneşi gören ve his mutalarını tanıyıp bilen bir şeyi tanıyarak bilmek zarurî gibi gözüküyor. Böylece bir manada cüz'î (parça parça kül halinde değil) tecrübelerimizin yanında bize geliyor ki kendi benliklerimizi de tanıyarak bilmeğe mecburuz. Fakat mesele güçtür ve her iki taraftan (lehde-aleyhde) muğlâk, karışık deliller getirilebilir. Bundan dolayı her nekadar kendi benliklerimizi (moi - self) tanıyarak bilmek *muhtemel* surette vaki gibi gözüküyorsa da bunu hiç şüphesiz vaki imiş gibi iddia etmek akıl kârı değildir.

Binaenaleyh mevcut olan şeyleri tanıyarak bilmeğe (Comsaisance directe - Knowledge by acquaintance)e dair söylenen şeyleri şöylece hulâsa edebiliriz : İhsasatta dış hislerin mutalarını tanıyarak biliriz; batınî müşahedede(Introspection) iç hisler (derunî) diyebileceğimiz (fikirler, duygular, heyecanlar ve arzular ilâh.) şeylerin mutalarını da bu suretle biliriz. Hafızada ise evvelden dış veya iç hislerin mutaları *olmuş olan* şeyleri tanıyarak biliriz. Bundan başka muhakkak değil ve fakat muhtemeldir ki eşyayı tanıyarak bilmesi ve eşyaya karşı arzuları olması itibarile benliğimizi de tanıyarak bilelim.

Var olan cüz'î teker teker şeyleri tanıyarak bilmemizden başkaca beyazlık, başkalık, kardeş-

lik gibi umumî tasavvurları da yani külîleri de tanıyarak biliriz. Bütün fiiller bir küllî mefhumu gösteren bir manayı haiz olduğu için her tam cümle en aşağı küllî mefhuma mukabil olan bir kelimeyi havidir.

Küllilere aşağıda (dokuzuncu fasılda)tekrar geleceğiz. Şimdilik burada tanımakla bileceğimiz her şeyin mutlaka cüzi (teker teker - particulier - particular) birşey olmak zarurî olduğu gibi bir faraziyeden sakınmak lâzımdır. Küllileri (Universels-Universals) anlayıp bilmeğe fehm - anlayış (Conception) ve bildiğimiz bir külliye de mefhum - (Concept) diyoruz.[1]

Tanımakla bildiğimiz şeyler arasında (his mutalarına mukabil olmak üzere) ne fizikî eşyanın ne de diğer insanların ruhlarının dahil olmadığı görülecektir. Bunlar bize ancak şimdi mütalâa edeceğimiz (tavsif ile bilgi) dediğim vasıta ile malûm olur.

Tavsif demekle (bir filan, falan) yahut (bir şu veya bu). (A so - and so - un tel et tel) veyahut bu filan, falan yahut (bu şu veya bu), (the so, and so, ce tel et tele) tabirlerini kastediyorum. "Bir filan ve falan„ (bir şu veya bu) şeklindeki tabire ben bir eksik tavsif ve "bu filan ve falan„ (bu

[1] Bu manalar Port royal mantığına hatta Kant'a göre kabul edilmiş manalardır. Türkçede aynen Conception denilmesi mümkün ise de kelimenin fiilinin tercümesi yine güç kalır. D. A.

şu veya bu) (müfret halde) muayyen bir tavsif diyorum.Böylece bir adam müphem bir tavsiftir. Fakat (demir maskeli adam) muayyen bir tavsiftir. Müphem tavsiflere dair birçok meseleler vardır. Fakat bunların bizim münakaşa ettiğimiz bahis ile alâkası olmadığından onları geçiyorum; bizim meşgul olduğumuz mesele birşeyi bilfiil tanıyarak bilmesek bile muayyen bir tavsife uygun olan birşey olduğunu (bu tavsif ile) bildiğimiz hallerde eşyaya aid bilgimizin mahiyetidir.

Bu mesele münhasıran muayyen tavsiflerle alâkadardır. Binaenaleyh aşağıda muayyen tavsif kastettiğim zaman yalnız tavsif demekle iktifa edeceğim. Böylece bu tavsif daima müfret halde "bu filan ve falan„ şeklini ifade edecektir.

Bir şeyi "bu filan falandır (yahut bu şu veya budur„ tarzında bildiğimiz vakit yani muayyen bir vasfı haiz çok değil yalnız birşey olduğunu bildiğimiz vakit o şey bize tavsif ile malûmdur diyeceğiz ve ayni şey hakkında tanımak ile bilgimiz olmadığı da zımnen söylenmiş olacaktır. Demir maskeli adamın mevcut olduğunu biliyoruz ve hakkında birçok kaziyeler de malûmdur, fakt onun kim olduğunu bilmiyoruz[1]. En çok rey alan

[1] Demir maskeli adam (L'Homme au masque de fer) Fransada Ondördüncü Louis zamanında bir siyasî cürümden dolayı tevkif edilip 1703 senesinde Bastilde ölen bir şahıstır. Ölümüne kadar yüzü siyah kadifeden yapılmış ve arkadan demir çemberlerle kilitlenmiş bir maske ile örtülü kalmıştı.Bu adamın Ondördüncü Louis'in ikiz kardeşi olduğu söylendiği gibi Mattioli isminde biri olduğu da söylenmiştir.

D A.

namızedin intihap olunacağını biliriz ve bu halde mümkündür ki en çok rey almağa namzet olan adamı (ancak birinin diğerini tanıyarak bilmesi kabilinden olarak) tanıyarak bilmiş olalım, fakat onun namzetlerden hangigisi olduğunu bilemeyiz. Yani "A en çok rey alacak olan namzettir„ şeklinde bir kaziye bilemeyiz. Burada A namzetlerden kendi ismile zikrolunan birisidir. Her ne kadar "bu filan falanın„ mevcut olduğunu bilsek ve kakikatte "bu filan falan„ olan şeyi tanıyarak bilsek bu filan falan olan şey hakkında sadece tavsifî bilgimiz vardır diyeceğiz; mamafih yine içindeki A rumuzunun bizim tanıyıp bildiğimiz bir şey olan "A bu filan ve falan olandır„ şeklinde hiçbir kaziye bilemeyiz.

"Bu filan ve falan„ mevcuttur dediğimiz vakit "bu filan ve falan„ olan yalnız birşey olduğunu kastederiz.

A filan ve falandır (A şu veya budur)kaziyesi ise A nın ancak filan ve falan (şu veya bu) vasfı haiz olup başka bir vasfı haiz olmadığı manasındadır. "Mister A bu intihap dairesinin muhafazakâr namzetidir„ kaziyesi Mister A bu dairenin muhafazakâr namzetidir ve başka kimse değildir manasını verir. "Bu intihap dairesinin muhafazakâr namzeti mevcuttur.„ kaziyesi ise bu dairei intihabiye için birisi muhafazakâr namzettir, başka kimse değildir demektir. Böylece "bu filan veya falan„ olan şeyi tanıyarak bildiğimiz vakit o bu filan veya falan (şu veya bu) olan şeyin mevcut

olduğunu biliriz ve fakat (bu filan veya falan)(şu (şu veya bu)olduğunu bildiğimiz hiç birşeyi tanıyarak bilmediğimiz ve hatta filen"bu filan veya falan„ şu veya bu) olan hiçbir şey bilmediğimiz vakit "bu filan ve falan„ (şu veya bu) nun mevcut olduğunu bilebiliriz.

İsmicinsler ve hatta ismihaslar alelâde hakikaten tavsifî kelimelerdir. Yani doğru olarak bir ismihassı kullanan bir şahsın aklındaki fikir eğer ismihassın yerine bir tavsif konulursa ancak sarahaten eda edilmiş olur.Bundan başka fikri eda etmek için lâzım olan tavsif muhtelif şahıslar için ve hattâ muhtelif zamanlarda ayni şahıs için değişir. Sabit olan birşey varsa (isim doğru olarak kullanıldığı müddetçe) ismin kendisine konulduğu şeydir. Fakat bu şey sabit kaldığı müddetçe yapılan cüzî tavsif ismin içinde geçtiği kaziyenin doğruluğu ve yanlışlığı noktasından bir fark yapmaz.

Bazı misaller alalım: Bismark hakkında bazı ifadeler farzedelim. İnsanın kendi kendisini doğrudan doğruya tanıyarak bilmesi gibi birşey olduğunu farzedersek Bismark kendi ismini tanıdığı hususî (münferit) şahsı göstermek için doğrudan doğruya kullanmış olabilir. Ve bu halde eğer kendi hakkında bir hüküm vermiş (bir tasdik yapmış) ise bu tasdiki (bu hükmü) teşkil eden unsurlardan biri olabilir. Burada ismihas her vakit haiz olması lâzımgelen doğrudan doğruya kullanış tarzını haizdir. Yani sadece muay-

yen bir şeye delâlet eder ve bir şeyin tavsifi değildir. Fakat Bismarkı bilmiş olan bir adam bu hükmü verirse (bu tasdiki yaparsa) o vakit iş değişir. Bu adamın tanıyarak bidiği şey Bismarkın vücudile birleştirdiği his mutalarıdır. Fizikî eşya olarak Bismarkın bedeni ve belki daha ziyade ruhu yalnız bu his mutalarile birleşmiş beden ve ruh gibi biliniyordu. Yani tavsif ile biliniyordu. Bir dostunun bir adamı düşündüğü zaman o adamın zevahirinden hangi hususiyetlerinin dostunun aklına geleceği hiç şüphesiz bir tali meselesidir. Binaenaleyh dostunun aklındaki tavsif ârızîdır. (Accidental -Accidentel). Esas nokta ise o dostun mevzuu bahs olan adamın zat ve mahiyetini bilmemesine rağmen muhtelif tavsiflerin ayni zat ve mahiyetine tatbik edileceğini bilmesidir.

Biz ki Bismarkı bilmeyiz, onun hakkında bir hüküm vermek (tastik yapmak) istersek akıllarımızda (ruhlarımızda) ki tavsif az çok müphem tarihî bilgiler olacaktır. Hattâ bu bilgililer birçok ahvalde Bismarkı teşhis etmek için lâzım olan miktardan çok fazla olacaktır. Fakat bir misal olmak üzere farzedelim ki Bismarkı düşündüğümüz vakit onu yalnız "Alman imparatorluğunun ilk başvekili„ diye düşünelim. Bu sözdeki Alman kelimesinden başka hepsi mücerred (Abstrait-abstract)kelimelerdir. Alman kelimesi de muhtelif şahıslar için muhtelif manaları haizdir. Bazılarında bu kelime Almanyada seyahatı hatıralarını ihya eder; diğerlerinde de Almanyanın

harita üzerindeki mevkiini... ilah...¡Fakat kabili tatbik olacağını bildiğimiz bir tavsif yapmak için o tavsifi herhangi bir noktada tanıyarak bildiğimiz bir cüzî (hususî) şeye dayamak, irca etmek (reference) mecburiyetindeyiz. Bu isnad ve irca noktaları maziyi, hali, istikbali (muayyen tarihlerin zıddı olmak haysiyetile) zikretmekte veyahut burada orada mefhumlarında ve hattâ başkalarının bize söyledikleri şeyi nakletmekte zımnen vardır. O halde eğer bizim tavsif olunan eşya hakkındaki bilgimiz tavsiften mantıkan çıkacak birşey olacak değil ise muayyen bir şeye tatbiki kabil olduğu malûm bir tavsifin tanıyarak bildiğimiz diğer muayyen cuzî bir şeye(particulier-particular)e irca edilmesi, (dayanması) icap eder. Meselâ "insanların en uzun ömürlüsü„ yalnız küllî mefhumları ihtiva eden ve herhangi bir adama tatbik olunması lâzımgelen bir tavsiftir.Ama o adam hakkında bu tavsifin verdiği bilgiden daha fazla bilgiyi icap ettiren bir hüküm veremeyiz (Bir tastik yapamayız). Mamafih eğer "Alman imparatorluğunun ilk başvekili kurnaz bir diplomat idi„ dersek bu tastikimizin, (bu hükmümüzün) hakikatinden alelusul işitilmiş veya okunmuş şehadetlerle tanıyarak bildiğimiz birşey vasıtasile emin olabiliriz. Naklettiğimiz haberlerden ve hükmümüze bir ehemmiyet ve kuvvet veren Bismarka ait oluşu vakıasından başkaca olarak hakikaten edinmiş olduğmuz fikir bir veya daha ziyade hususî (cüzî) şeyleri ihtiva eder, geri kalanlar

ise tamamen mefhumlardan (Concept) ibarettir.

Bütün yer isimleri (Londra, İngiltere, Avrupa, arz, güneş manzumesi ilâh... gibi) kullanıldıkları zaman tıpkı bu suretle tanıyıp bildiğimiz herhangi bir veya daha ziyade cüziyattan (cüzî şeylerden) başlayan tavsifleri tazammun eder. Metafizik noktasından nazarı dikkate alınmak itibarile kâinatın da böyle cüzî şeylerle irtibatı tazammun ettiğini şüpheli bir surette zannediyorum. Bilâkis yalnız mevcut olan şeylerle değil fakat mevcut olabilecek olan ve mevcudiyeti anlaşılabilecek olan şeylerle alâkadar olan mantıkda cüz'î eşyaya (küllî zıddı olarak) irca zarureti yoktur.

Görülüyor ki yalnız tavsif edilmiş olan bir şey için bir ifadede bulunduğumuz vakit ekseriya ifademizi tavsifi tazammun eden bir şekilde değil belki tavsif olunan fiilî şey hakkında yapmayı kasdederiz. Yani meselâ Bismark hakkında bir şey söyliyecek olursak eğer muktedir isek yalnız Bismark'ın kendisinin (kendi hakkında) verebileceği bir hükmü (yapabileceği bir tasdiki) yani unsurlarından biri Bismark'ın bizzat kendisi olan bir hükmü vermek, bir tasdiki yapmak isteriz. Fakat bu arzumuzda zarurî olarak muvaffak olamayız. Çünkü Bismark'ın zatını (fiilen Bismarkı) bilmiyoruz. Fakat yalnız biliyoruz ki Bismark denilen bir B vardır; ve bu B zeki bir diplomattır. O halde tasdikini yapmak (hükmü vermek) istediğimiz kaziyeyi "B zeki bir diplomat idi„ şeklinde tavsif ederiz ki burada B Bismark

olan şeydir. Eğer Bismark'ı Alman imparatorluğunun ilk başvekili diye tavsif edecek isek tasdik ve hükmetmek istediğimiz kaziye «Alman imparatorluğunun birinci başvekili olan şeenî (şey) in zeki bir diplomat olduğunu iddia eden kaziye» diye tavsif olunur.

Kullandığımız muhtelif tavsiflere rağmen bizi fikrimizi ifadeye muktedir kılan şey, fiilen (mevcut olmuş olan) Bismark hakkında doğru hakikate muvafık bir kaziye olduğunu bilmekliğimiz ve tavsifi nekadar değiştirirsek değiştirelim (tavsif doğru olduğu müddetçe) tavsif olunan kaziyenin her vakit ayni olmasıdır. İşte bizi alâkadar eden, bu tavsif olunan ve hakikate mutabık ve doğru olduğu bilinen kaziyedir; fakat biz bizzat kaziyeyi tanımak ile bilmiyoruz ve her nekadar onu bilmiyorsak da doğru olduğunu biliyoruz.

Cüzî şeyler (cüziyat - külliyat mukabili) vasıtasile tanımakla bilmekten uzaklaşırken muhtelif derecelerden geçildiği görülecektir. Bismark'ı bilen adamlar için bir Bismark vardır; onu yalnız tarih vasıtasile bilen adamlar için de bir Bismark vardır. Sonra demir maskeli adam vardır ve nihayet bir de «insanların en uzun ömürlüsü» vardır. Bunlar derece derece cüz'î (hususî) şeyler vasıtasile bilerek tanımaktan uzaklaşmışlardır. Birinci derecede Bismark diğer bir şahsa nazaran tanımak ile bilmeğe mümkün olduğu kadar yakındır. İkinci derecede biz Bismark'ın kim olduğunu biliyoruz denilebilecektir. Üçüncü dere-

cede demir maske taşımış olmasından mantıkan istintacı kabil bir çok kaziyeler biliyorsak da demir maskeli adamın kim olduğunu bilmiyoruz. Nihayet dördüncü derecede insanın tarifinden mantıkan istintaç olunabilecek şeyin ötesinde hiç bir şey bilmiyoruz. Küllî mefhumlar sahasında da böyle bir mertebeler silsilesi vardır. Birçok küllî mefhumlar bize ancak cüzî mefhumlar vasıtasile malûm olur. Fakat burada da cüziyatta olduğu gibi tavsif ile bilinen şey hakkındaki bilgi en nihayet tanıyarak bilmek ile hasıl olan bilgiye irca olunur.

Tavsifleri havi olan kaziyelerin tahlilinde esas prensip şudur :

Anlıyabileceğimiz her kaziye tamamen tanımak ile bildiğimiz unsurlardan mürekkep olmak lâzımdır.

Bu esas prensibe karşı konulacak itirazlara hemen cevap vermeğe bu safhada kalkışacak değiliz. Şimdilik yalnız şunu işaret edeceğiz ki bu itirazlara şu veya bu yolda karşı durmak kabildir; çünkü hakkında hüküm vereceğimiz veyahut bir nevi faraziyatta bulunacağımız şeyin ne olduğunu bilmeden o şey hakkında bir hüküm veya tasdik yapabilmemiz pek de tasavvuru kabil bir şey değildir. Eğer yalnız bir ses çıkarmak istemeyip te manası olan bir söz söylemek istersek kullandığımız kelimelere bir mana atfederiz. Kelimelerimize atfettiğimiz bu manada kendimizin tanıyarak bildiğimiz (yani doğrudan doğruya bilgimizle bildiğimiz) bir şey olmalıdır. Meselâ Jul

Sezara dair bir söz söylemek istersek kendisini tanıyarak bilmediğimiz için Jul Sezarın ruh ve aklımızın önünde hazır bulunmadığı aşikârdır; ancak aklımızda Jul Sezar hakkında bazı tavsifler vardır : (Martın on beşinde katlolunan adam), (Roma imparatorluğunu kuran adam) veyahut (ismi Jul Sezar olan adam) gibi. (Bu son tavsif Jul Sezar bizim tanımak ile bildiğimiz bir ses veyahut şekilden ibarettir.) Demek ki hükmî ifademiz eda eder gibi gözüktüğü manayı tamamen eda etmiyor. Fakat Jul Sezar yerine tanımakla bildiğimiz küllî mefhumlar ve cüzî şeylerden tamamen mürekkep bir Jul Sezar tavsifini ifade ediyor.

Tavsif ile olan bilginin başlıca ehemmiyeti bize hususî tecrübelerimizin hudutları ötesine aşmağa kudret vermesidir. Yalnız tanıyarak bilmek suretile ve bittecrübe öğrendiğimiz hadlerden mürekkep olan hakikatleri bilebileceğimiz vakıasına rağmen asla tecrübe etmediğimiz şeylerin tavsiflerile o şeyler hakkında da bir bilgi elde edebiliriz. Bizim doğrudan doğruya olan tecrübelerimizin pek dar olan muhitini nazarı dikkate alırsak bu netice hayatî bir ehemmiyeti haizdir; bilgilerimizin birçoğu, bu netice anlaşılmadıkça sırlar ve şüpheler içinde kalmağa mahkûmdur.

ALTINCI FASIL

İstikraya dair — İnduction

Bundan evvelki hemen bütün münakaşalarımızda varlığın bilgisi yolundaki mütalâalarımızı izah için çalışmakla meşgul olduk. Kâinatta tanıyarak bilmiş olmak sayesinde varlıklarına bilgi hasıl ettiğimiz ne gibi şeyler vardır? Şimdiye kadar bu suale verdiğimiz cevapta ancak his mutalarımızı ve belki de kendi benliğimizi tanıyarak biliyoruz demiştik. Bunların mevcut olduklarını biliyoruz;hatırlanan geçmiş his mutalarımızı da mazide mevcut olmuş gibi biliyoruz ; bu bilgi de bizim mutalarımızı ikmal ve itmam eder.

Fakat eğer bu mutalardan istidlâller yapmağa kadir olacak isek, maddenin, diğer şahısların ve ferdî hafızamızın başlamasından evvelki mazinin ve istikbalin varlıklarını bilecek isek böyle istidlâllerin yapılmasına vasıtalık edecek umumî prensipleri bilmemiz lâzımdır. Meselâ herhangi cinsten bir şey olan A nın mevcudiyeti diğer cinsten bir şey olan B nin A ile ya ayni zamanda veyahut evvel (meselâ gök gürültüsü daha evvel mevcut olan şimşeğin alâmeti olduğu gibi) veyahut daha sonraki mevcudiyetinin alâmeti olduğunu bilmeliyiz. Eğer biz bilmese idik bilgi-

mizi asla hususî tecrübelerimizin dairesi dışına doğru genişletemiyecektik; bu daire yukarda gördüğümüz gibi pek ziyade dar bir dairedir. Şimdi mütalâa edeceğimiz mesele böyle bir genişletmenin mümkün olup olmadığı ve eğer mümkün ise nasıl mümkün olduğu meselesidir.

Hiç birimizin en küçük şüphesi olmayan bir meseleyi misal olarak alalım: Hepimiz kaniiz ki güneş yarın doğacaktır. Niçin? Bu inanış mazideki tecrübelerin körce bir muhassalası mıdır? Yoksa akla uygun bir inanış olduğu tahkik olunabilir mi? Bu neviden bir inanışın akla uygun olup olmadığını ölçecek bir miyar bulmak kolay değildir; fakat hiç olmazsa gerek güneşin yarın doğacağına dair olan hükmü ve gerek fiillerimizin esası olan buna müşabih bir çok hükümleri tahkik için ne gibi umumî inanışların — eğer doğru iseler — kifayet edeceğini tayin ve takdir edebiliriz.

Aşikârdır ki bize yarın güneşin doğacağına niçin inandığımızı sorarsalar vereceğimiz cevap (çünkü daima hergün doğmuştur) dan ibaret olacaktır. Mazide daima doğduğu için istikbalde de doğacağına dair gayet kuvvetli bir inanışımız vardır.

Bize itiraz ederek derlerse ki şimdiye kadar olduğu gibi güneşin yine *doğmakta devam edeceğine* niçin inanıyorsunuz? Hemen hareket kanunlarına müracaat ederek deriz ki, arz serbestçe dönen bir cisimdir; ve böyle cisimler dışardan bir şey

müdahale etmedikçe devir hareketlerini kesmezler ve şimdiden yarına kadar arzın hareketine müdahale edecek bir şey de yoktur. Muhakkaktır ki dışardan bir şeyin müdahale etmiyeceğini tamamen yakın ile (certain) bildiğimizden şüphe edilebilir. Fakat bu şüphe enteresan bir şüphe değildir. Asıl enteresan şüphe yarına kadar hareket kanunlarının faal ve müessir kalıp kalmıyacakları hakkındaki şüphedir. Eğer böyle bir şüphe uyanırsa kendimizi tekrar güneşin doğması hakkında şüphe uyandığı vaziyet gibi bir vaziyette buluruz.

Hareket kanunlarının faaliyette devam edeceğine inanmak için yegâne sebep maziden olan bilgimizin bizi hükme muktedir kıldığı zamandan bu ane değin o kanunların cari olmasından ibarettir. Hareket kanunları lehine malik olduğumuz bürhanların güneşin doğmasına dair olan bürhanlardan daha çok olduğu doğrudur. Çünkü güneşin doğması hareket kanunlarının tatbikatından cüzî (particulier — particular) bir vakadır. Ve daha böyle sayısız vakalar vardır. Fakat asıl hakikî sual şudur : Bir kanunun mazide birçok vakalarda cari olması istikbalde de cari olacağına delil midir ?

Eğer değil ise pek aşikârdır ki yarın güneşin doğması veyahut ilk yemeğimizde yiyeceğimiz ekmeğin bizi zehirlemiyeceğini beklemek veyahut hergünkü hayatımızı idare eden hemen hemen meşur (conscient-concious-Bewusst) intizarlarla

beklediğimiz vakaların zuhuru için hiç bir sebep yoktur. İhtar edilmek lâzımdır ki bütün intizarlar sadece *muhtemeldir* (Probable). Bu intizarların tatmin edilmesi zarurî olduğuna dair bir ispat arayacak değiliz ; yalnız intizarların tatmin edilmesi muhtemel olduğu noktainazarı lehine bazı sebepler arayacağız.

En önce bu mesele ile meşgul olurken gayet mühim bir ayırma (fark ve temyiz) yapmak mecburiyetindeyiz ; eğer bunu ihmal edersek derhal içinden çıkılmaz bir karışıklığa düşeriz. Tecrübe bize göstermiştir ki yeknasak bir surette birbiri ardı sıra gelişlerin (tevali — succession) ve birlikte mevcut oluşların (coexistence) sık sık tekerrürü ilk fırsatta ayni tevaliyi ve ayni birlikte mevcut oluşu beklememiz için bir sebep oluyor. Muayyen bir görünüşü olan yiyeceklerin umumiyetle muayyen bir lezzetleri vardır ; ve alıştığımız bu görünüşlerin hiç alışmadığımız ve bilmediğimiz bir lezzetle beraber olması intizarlarımız üzerine müthiş bir darbe olur.

Gördüğümüz şeyler, kendilerine dokunduğumuz zaman intizar ettiğimiz bazı dokunma ihsasatı ile itiyad sayesinde birleşir (tedai eder). Birçok cin peri hikâyelerinde olduğu gibi cinlerin ve perilerin en korkunç ciheti dokunma hissi vermemeleridir. İlk defa ecnebî bir memlekete giden cahil bir adamın kendi ana dilinin orada anlaşılmadığını görünce inanmıyacak kadar hayrete düşmesi de bu kabildendir.

Bu nevi birleştirmeler (associotion-tedailer) yalnız insanlara mahsus değildir. Hayvanlarda da pek kuvvetlidir. Ekseriya ayni yol üzerinde sevk olunan bir beygir başka yola sevkedilmek teşebbüsüne karşı kor. Ehlî hayvanat kendilerine yem veren adamı gördükleri zaman daima yemi beklerler. Böyle kaba saba yeknasaklık intizarının hataya götürücü olduğunu biliyoruz. *Hergün tavuğuna yem veren kimse, sanki tavuğun tabiatin yeknasaklığı hakkında daha ince nazarlara malik olması kendisi için faideli olacağını göstermek için, günün birinde onun kafasını koparır.*

Fakat böyle intizarlar hataya sevketmelerine rağmen yine mevcutturlar. Bir şeyin birkaç defalar olması insanları ve hayvanları o şeyin tekrar vaki olacağına intizar etmeğe sevkeder. Böylece bizim insiyaklarımız (instinct — instinkt) hiç şüphesiz bizi güneşin yarın doğacağına inanmağa götürür. *Fakat biz de günün birinde beklemediğimiz bir zamanda boynunun koparılmış olduğunu gören tavuktan daha iyi bir vaziyette değiliz.*

Binaenaleyh mazideki yeknasaklıkların istikbale ait bir takım intizarları mucip olduğu vakıasını, bu intizarların makbul ve muteber olduğuna dair bir mesele ortaya çıktıktan sonra yine bu intizarlara büyük bir kıymet ve ehemmiyet vermek için makul esbap olup olmadığı meselesinden ayırmalıdır.

Münakaşa edeceğimiz müşkül mesele şudur: "Tabiatin yeknasaklığı„ dediğimiz bir şeye inan-

mak için ortada bir sebep var mıdır? Tabiatin yeknasaklığına inanmak, vaki olan veyahut vaki olacak her şeyin, istisnasız olmıyan bir umumî kanunun hükmü olduğuna inanmaktan ibarettir. Mütalâa ettiğimiz kaba saba intizarların hepsinin istisnaları vardır ve binaenaleyh bu intizarlarda bulunanları inkisarı hayale düşürmeğe müsaittir. Fakat ilim, istisnaları olan umumî kaidelerin yerine istisnaları olmıyan umumî kanunların konunlabileceğini hiç olmazsa işe yarar bir faraziye gibi kabul eder. "Havada bir yere dayanmıyan cisimler düşer„ bir umumî kaidedir ki bu kaidenin istinaları balonlar ve tayyarelerdir.

Fakat böylece birçok cisimlerin düşeceğini izah eden hareket kanunları ile cazibe kanunu balonların ve tayyarelerin havaya kalkacağını beyan eder. Bu demektir ki hareket kanunları ve cazibe kanunu bu istisnalara tabi değildir.

Güneşin yarın doğacağına dair olan inanış eğer arz kendi devrî hareketini bozacak büyük bir cisim ile temasa gelirse yanlış çıkabilir; fakat hareket kanunları ve cazibe kanunu böyle bir vaka ile bozulmıyacaktır.

İlmin işi de cazibe ve hareket kanunları gibi tecrübelerimizle bilebildiğimiz kadar istisnaları olmıyan yeknasaklıklar bulmaktır. İlim bu arayışta şayanı dikkat surette muvaffak olmuştur; ilmin bulduğu yeknasaklıkların bu ane değin

sabit kaldığı da teslim olunabilir. Bu nokta bizi yine "mazide olduğunu kabul ettiğimiz bu yeknasaklıkların istikbalde de mevcut olacaklarını farzetmek için bir sebep var mıdır ?„ sualine geri götürür.

İstikbalin maziye benziyeceğini bilmek için elimizde sebepler olduğu iddia edilmiştir. Çünkü istikbal olan şey daima mazi olmuş ve maziye benzediği görülmüştür. Şu suretle ki bizlerin istikbale yani evvelce istikbali olan zamanlara—ki bunlara geçen istikbal (Past future — Avenir passé) diyebiliriz — ait tecrübelerimiz hakikaten vardır.

Fakat böyle bir iddia hakikaten mevzuubahs olan meseleyi halledilmiş gibi farz ve kabul eden mantıkî hataya bizi sevkeder. Bizim filhakika geçen istikbale ait olan tecrübelerimiz olabilir fakat gelecek istikbale değil. Acaba gelecek istikbal geçen istikbale benziyecek mi ? Böyle bir suale yalnız geçen istikbali tutarak başlayan bir muhakeme ile cevap verilemez. Binaenaleyh istikbalin mazi gibi ayni kanunları takip edeceğini bilmeğe bizi muktedir kılacak bazı prensipler aramağa daima mecburuz.

Bu meseleyi yalnız istikbale tatbik esas değildir. Tecrübelerimize tatbik olunan kanunları tecrübelerimize girmemiş olan mazideki şeylere - meselâ jeoloji ve güneş manzumesinin menşeine dair nazariyeler - tatbik edersek yine aynı

mesele zuhur eder. Hakikatte sorabileceğimiz sual şudur :

İki şeyin ekseriya birbirile beraber bulunduğu (tedai ettiği) ve birinin diğerinden ayrı olarak vaki olduğuna dair hiçbir vaka bilinmediği vakit yeni bir misalde bu iki şeyden birinin vukuu diğerinin vukuuna intizar için bize iyi bir sebep verir mi ? İstikbale dair bütün intizarlarımızın muteberliği ve sağlamlığı ve istikra ile elde edilen bütün neticeler ve amelî olarak gündelik hayatımızın esasını teşkil eden bütün inanışlarımızın bu suale verecek cevabımıza tâbi olması lâzımdır.

Evvelâ teslim edilmelidir ki iki şeyin ekseriya beraber bulunması ve hiç ayırt vukua gelmemesi, tetkik edeceğimiz yeni bir vakada o iki şeyin beraber bulunacaklarını haddi zatinde delillerle ispat edemez. En çok ümit edebileceğimiz şudur ki iki şey nekadar ekseriyetle birbiri ile beraber vuku bulursa diğer bir zamanda yine beraberce vukubulacağı o kadar fazla muhtemeldir; ve kâfi derecede çok kere birbirile beraber vuku bulunca bu ihtimal *hemen hemen* bir yakın mertebesine varır. Fakat hiçbir vakit tamamen yakın mertebesine varamaz. Çünkü birçok defalar tekerrürlere rağmen sonunda bir kere de - tıpkı boynu koparılan tavuk misalinde alduğu gibi - bir sürçme vaki olabilir. Binaenaleyh aramamız icap eden bir şey var ise o da *ihtimaldir.*

Müdafaa ettiğimiz noktainazara karşı, bütün

tabiî hâdisatın kanunun hükmüne tâbi olduğunu bildiğimiz ve bazan misalin vakıalarına müşahede esası üzerinde yalnız bir tek kanunun belki uyabileceği yolunda bir itiraz yapılabilir. Böyle bir görüşe karşı iki cevap vardır. Birincisi şudur ki istisnası olmıyan kanun bir vakaya tatbik olunsa bile amelî olarak bizim o kanunu keşfedip te istisnası olan kanunu keşfetmediğimizden emin olamayız. İkincisi de şudur ki kanunun hükümranlığı haddizatinde ancak muhtemel gibi gözükür ve kanunun istikbalde de cari olacağına veyahut mazide tetkik olunmamış vakalarda cari olmuş olduğuna inanışımız dahi haddizatinde tetkik etmekte olduğumuz prensip üzerine kurulmuştur.

Tetkik etmekte olduğumuz prensibe istikra (induction) prensibi denilebilir. Bunun iki kısmı vardır ve şunlardır :

a) Herhangi bir A nevinden bir şey herhangi B nevinden bir şey ile birlikte bulunsa (tedai etse) ve hiçbir zaman B nevinden bir şeyden ayrı bulunmasa A ve B nin beraber bulundukları vakaların sayısı nekadar çok olursa diğer yeniden çıkacak ve bunlardan birinin mevcut olduğu bilinen vakalarda diğerinin de beraber bulunması ihtimali o kadar büyük olur.

b) Aynı şerait altında kâfi derecede çok defalar bu beraber bulunmak vakaları, başka bir defa yine beraber bulunmak ihtimalini hemen hemen bir yakın derecesine çıkarır ve bu ihtimali

hudutsuz yakine yaklaştırır.

Söylediğimiz gibi bu prensip tek bir yeni vakadaki intizarlarımızın tahkikine tatbik olunur. Fakat A nevinden olan şeylerin, kâfi derecede çok defalar beraber bulunmak vakaları malûm olmak ve bu beraber bulunuşun eksildiği hiç bir vakada malûm olmamak şartile, daima B nevinden şeylerle beraber bulunacağı hakkındaki umumî kanunun lehinde bir ihtimal mevcut olup olmadığını da bilmek isteriz. Umumî kanunun bu ihtimali aşikâr surette münferit vakadaki ihtimalden daha azdır. Çünkü eğer umumî kanun doğru olursa hususî vaka da doğru olmalıdır, halbuki hususî vaka doğru olduğu halde umumî kanun doğru olmıyabilir. Mamafi umumî kanunun da ihtimali (Probabilité) tıpkı hususî münferit vakadaki ihtimal gibi tekerrür ile çoğalır. Binaenaleyh prensibimizin iki kısmını umumî kanuna göre şu suretle tekrar edebiliriz:

a) A nevinden bir şeyin B nevinden bir şeyle birlikte bulunması vakalarının adedi nekadar çok olursa (bu birlikte bulunuşun eksildiği vakalar malûm olmamak şartile) A ile B nin beraber bulunması ihtimali okadar büyüktür.

b) Ayni şerait altında kâfi derecede çok defalar A ile B nin birlikte bulunmaları vekayii A ile B nin daima beraber bulunmalarını yakinî bir surette muhakkak yapar ve bu umumî kanunu hudutsuz yakine yaklaştırır. Şurası kaydedilmelidir ki ihtimal daima bazı mutalarla nisbette-

dir. Bizim aldığımız misalde mutalar A ile B nin birlikte bulunmaları gibi malûm olan vakalardır. Fakat hesaba alınabilecek ve ihtimali mühim surette değiştirebilecek diğer mutalar da olabilir.

Meselâ birçok beyaz kuğu kuşları görmüş olan bir adam bizim prensibimize istinaden muhakeme edebilir ki bu renk mutasına göre bütün kuğuların beyaz olması *muhtemeldir;* ve bu muhakeme pek sağlam bir muhakeme olabilir. Bu muhakeme bazı kuğuların siyah olmasile red ve cerh olunamaz. Çünkü bazı mutaların bir şeyi gayri muhtemel kılması vakıasına rağmen o şey vaki olabilir. Meselâ birisi kuğular misalinde rengin birçok hayvan nevilerinde pek ziyade değişen bir karasteristik olduğunu ve binaenaleyh renge göre yapılacak istikranın bilhassa hataya maruz olacağını bilebilir. Fakat bu bilgi bir yeni muta olabilirsede evvelki mutalarımıza nisbeten olan ihtimalin yanlış takdir edildiğini hiçbir suretle isbat etmez. Binaenaleyh bazı şeylerin intizarlarımızı tatmin etmemesi keyfiyeti intizarlarımızın herhangi bir halde veyahut herhangi ahvalde tatmin olunamıyacağına bir delil teşkil etmez. Böylece istikra prensibimiz herhalde tecrübeye müracaatla red olunmağa müsait değildir.

Mamafi istikra prensibi tecrübeye müracaat olunarak isbat edilmeğe de ayni derecede müsait değildir. Tecrübe, istikra prensibini evvelce tetkik edilmiş olan ahval hakkında teyit edebilir. Fakat tetkik edilmemiş vakalarda tetkik edilmiş olan-

lardan tetkik edilmemiş olanlara doğru herhangi bir istidlâli yalnız istikra prensibi doğurur ve muhik gösterebilir. Tecrübe esası üzerinde istikbale veyahut mazi ve halin tecrübe edilmemiş kısımlarına ait bütün muhakemeler istikra prensibini farz ve kabul eder. Binaenaleyh meçhulü malûm henüz isbat edilecek bir şeyi müsbet farzetmek gibi mantıkî hataya düşmeden istikra prensibini isbat için asla tecrübeyi kullanamayız. Bu surette ya istikra prensibini, onun zatî delil kuvveti esası üzerinde kabul etmeliyiz veyahut istikbal hakkındaki intizarlarımızın tahkikinden vazgeçmeliyiz. Eğer bu prensip sağlam değil ise yarın güneşin doğacağına, ekmeğin taşdan daha mugaddî olacağına veyahut kendimizi damdan atarsak yere düşeceğimize intizar etmek için hiçbir sebep yoktur. En baş dostumuza benziyen birisinin yanımıza yaklaştığını gördüğümüz vakit onun vücudunun bizim en fena düşmanımızın yahut büsbütün yabancı bir adamın ruhile dolu olduğunu farzetmemek için de bir sebep yoktur. Bütün tavrı hareketlerimiz, mazide faal olmuş ve binaenaleyh istikbalde de bu suretle devam edeceğine pek muhtemel nazarile bakılmış birlikte bulunuşlar (tedailer - Association) üzerine müessestir ve bu ihtimalin muteber olabilmesi istikra prensibine tabidir.

Kanunun hükümranlığına ve her vakanın bir illeti (Cause - Ursache) olduğuna inanmak gibi ilmin umumî prensipleri gündelik hayatın inanış-

ları kadar tamamen istikra prensibine tutunur. Bütün bu umumî prensiplere beşeriyetin şimdiye kadar hakikatleri lehinde birçok vakalar bulduğu ve yanlış olduklarına dair bir tek vaka bulamadığı için inanılmıştır. Fakat bu inanış istikra prensibi kabul edilmedikçe o umumî prensiplerin istikbalde de doğru olacağına delâlet etmez.

Binaenaleyh henüz tecrübe edilmemiş bir şey hakkında bize tecrübe esası üzerinde bir şey söyliyen her bilgi, tecrübe tarafından ne teyit ve ne de cerholunabilen ve mamafi hiç olmazsa en gayri mücerret (Concret) tatbikatında bir çok tecrübe vekayii kadar içimizde kökleşmiş gibi gözüken bir inanışın üzerine kurulmuştur.

Bu inanışların mevcudiyeti ve doğru olarak kabulleri (göreceğimiz gibi istikra prensibi bu inanışlar için tek bir misal değildir.) felsefenin en güç ve en kavgalı meselelerini ortaya atar. Bundan sonraki fasılda böyle bir bilginin izahını ve şumul ve yakinin derecesini kısaca tetkik edeceğiz.

YEDİNCİ FASIL

Umumî prensipler hakkında bilgimize dair

Bundan evvelki fasılda gördük ki istikra prensibi, tecrübe üzerine kurulmuş bütün muhakemelerin muteber olması için elzem olduğu halde bizzat kendisinin tecrübe ile ispatı kabil değildir; mamafi hiç olmazsa bütün gayrimücerret tatbikatında herkes tarafından tereddütsüzce bu prensibe inanılmaktadır. Bu karakteristik vasfı haiz olmakta istikra prensibi yalnız değildir. Böyle tecrübe ile ne ispat ve ne de red edilebilen ve fakat tecrübe edilmiş bir şeyden başlayan muhakemelerde kullanılan daha birçok diğer prensipler de vardır.

Bu prensiplerden bazıları istikra prensibinden daha büyük delil ve bürhan kuvvetini ve bunların verdiği bilgi his mutalarının varlığı hakkındaki bilgi derecesinde yakini haizdir. Bunlar ihsasatın verdiği şeylerden istidlâlde (Inference) bulunmak vasıtalarıdır. Eğer istidlâl ettiğimiz şey doğru olursa istidlâl prensiplerinin de his mutalarımız kadar doğru olması lâzımgelecektir.

İstidlâl prensipleri bedihiliklerinden dolayı gözden kaçmağa ve ihmal olunmağa müsaittir. Bazan araya giren evvelden farz ve teslim, (Assumption-Assomption - Verausetzung, ve bazan da Annahme) [1] onun sadece bir farz ve teslim olduğu fark edilmeden kabul edilivermiştir. Fakat eğer sahih ve doğru bir bilgi nazariyesi elde edilmek istenilirse, istidlâl prensiplerinin kullanılışını iyice düşünerek anlamak lâzımdır. Çünkü bu prensiklerin bilgisi mühim ve güç meseleler çıkarmıştır.

Umumî prensipler hakkındaki bütün bilgilerimizde fiilen vaki olan şudur ki herşeyden evvel prensibin cüzî (külliye mukabil) bir tatbikini tasavvur edip anlıyor ve sonradan buradaki cüziyetin yersiz olduğunu ve meselede ayni derecede doğru olarak hükm olunabilecek umumiyet bulunduğunu da takdir ediyoruz. Bu mesele meselâ hesap okutmak gibi yerlerde pek alışkın olduğumuz bir şeydir. "İki ile iki dört eder„ kaziyesi evvelâ muayyen iki çift ve sonra da gene muayyen diğer iki çift misalile öğretilir ta ki nihayette bu neticenin nekadar çiftler varsa hepsinde doğru olduğu anlaşılmak mümkün olur. Mantık prensiplerinde de ayni şey vakıdır. Farzediniz ki iki kişi ayın kaçıncı günü olduğunu münakaşa ediyorlar. Onlardan biri di-

[1] Bu kelimenin türkçeye tercümesi hakikaten güçtür. Almancasından mülhem olarak evvelden farz ve teslim diye izahlı ve tefsirli bir tercümeden başka bir de arapların "Kaziyei müselleme„ tâbirini bulabildim.

yor ki "hiç olmazsa kabul ediyorsunuz ki eğer dün ayın on beşi ise bugün ayın on altısı olmak lâzımgelir.„ Diğeri cevap veriyor :

— Evet kabul ediyorum. Birinci adam devam ile :

— Biliyorsunuz ki dün ayın on beşi idi. Çünkü dün Johns ile yemek yediniz ve bu yemeğin ayın on beşinde olduğunu size not defteriniz gösterecektir. Diğeri evet deyince bugün ayın on altısı olur.

Böyle bir muhakemenin anlaşılması hiç güç değildir. Muhakemenin mukaddemelerinin filvaki doğru olduğu teslim edilirse neticenin de doğru olduğunu kimse inkâr edemez; fakat bu netice doğruluğu için bir mantık prensibine dayanır. Bu mantık prensibi şudur : Bu, doğru ise onun da doğru olduğunu biliyoruz farzedelim. Ve bunun doğru olduğunu ve binaenaleyh bundan onun da doğru olduğu çıkacağını biliyoruz farzedelim. Ne vakit ki eğer bu doğru ise o da doğrudur şeklini alırsak o vakit bu onu tazammun (Imply - Impliquer - Implicieren) eder.

(Yani biri tasavvur olunursa diğeri de tasavvur olunur) ve o, bundan çıkar deriz. Böylece prensibimiz "eğer bu, onu tazammun ederse ve bu,doğru ise o halde o da doğrudur„ ifade eder. Diğer tabirle "doğru bir kaziyenin tazammun ettiği herşey doğrudur„ yahut "doğru bir kaziyeden çıkan herşey doğrudur„ denilebilir.

Bu prensip — hiç olmazsa prensibin concret

misalleri — bütün ispatlara girer. Her ne vakit inanmış olduğumuz bir şey neticede inanacağımız bir şeyin ispatı için kullanılırsa bu prensip o vakit işe yarar. Eğer birisi "doğru mukaddemeler üzerine kurulmuş olan aklî muhakemelerin neticelerine ne için inanayım ?„ diye sorarsa o vakit ancak bu prensibimize müracaat ederek cevap veririz.

Filvaki prensibin doğruluğundan şüphe etmek imkânı yoktur ve bedaheti okadar çoktur ki ilk nazarda hemen hemen pek âdî ve bayağı bir şey gibi görünür. Fakat böyle prensipler filosoflar için hiç te bayağı şeyler değildir. Çünkü bunlar asla hislerimizin taallûk ettiği eşyadan çıkmamış olmakla beraber yine şüphe edilemiyecek bilgilere malik olduğumuzu gösterir.

Yukardaki prensip bizzat bedihi olan mantık prensiplerinden biridir. Bu prensiplerden hiç olmazsa bazıları herhangi bir muhakeme veyahut ispat mümkün olabilmek için kabul edilmelidir. Eğer bazıları kabul edilirse diğerleri ispat olunabilir ve her nekadar bu diğerleri yalnız oldukları müddetçe kabul olunan prensipler kadar aşikâr iseler de (yani ispata muhtaç değiller ise de) yine ispat edilebilirler. Bu prensiplerden üçü sağlam ve iyi bir sebebi olmaksızın ananevî olarak "Tefekkür kanunları„ adı altında ayrılmışdır ki şunlardır :

1 — Ayniyet kanunu (the Law of identity - Le principe d'identité) bir şey ne ise odur (vaki vakidir).

2 — Tenakuz kanunu (the Law of contradiction—Le principe de contradiction ou de contrariété) Bir şey hem var hem yok olamaz.

3 — İntifai vasat kanunu (the Law of excluded middle — le principe du milieu exclu) Herşey ya var veyahut yok olmalıdır.

Bu üç kanun bizzat bedihi mantık prensiplerinin nümuneleridir. Fakat başka birçok prensiplerden daha ziyade esas ve daha ziyade bizzat bedihi değildirler. Meselâ şimdi mütalâa ettiğimiz "Doğru bir mukaddemeden (Premisse—Premiss) çıkan bir şey de doğrudur„ prensibi gibi. "Tefekkür kanunları„ ismi de yanlış bir isimdir. Çünkü mühim olan mesele bizim bu kanunlara tebaan düşündüğümüz değil düşünülen şeylerin bu kanunlara uygun bir tavır aldıkları ve diğer bir tabirle eğer biz bu kanunlara tevfikan düşünürsek doğru düşüneceğimiz noktasıdır [1]. Fakat bu mesele büyük bir meseledir. Buna ileride tekrar dönmeliyiz.

Muta(muayyen)bir mukaddemeden bir şeyin yakinî olarak doğru olduğunu ispata bizi muktedir kılan mantık prensiplerinin yanında yine muta bir mukaddemeden, bir şeyin doğru olması için daha az veyahut daha çok ihtimal olduğunu ispata bizi muktedir kılan mantık prensipleri de vardır. Bu neviden prensiplerin en mühim misali

[1] Bu prensiplere yalnız ingilizler(The Law of thought) diyorlar. Fransızcada ve almancada bunlara sadece mantık prensipleri diyorlar.

evvelki fasılda mütalâa ettiğimiz istikra prensibidir.

Felsefedeki tarihî muarazaların en büyüklerinden biri tecrübeciler ve akliyeciler diye anılan iki felsefî meslek arasındaki muarazadır. İngiliz filosoflarından Hume — Brkeley — Locke tarafından en iyi temsil olunan tecrübeciler iddia ederler ki bütün bilgilerimiz tecrübeden çıkar. (İngiltere haricindeki) Avrupa kıtasında [1] onyedinci asır filosofları ve bilhassa Descartes ve Leibniz tarafından temsil olunan aklıyeciler iddia ederler ki tecrübe ile bildiğimiz şeylerden başka tecrübelerden ayrı ve müstakil olarak bildiğimiz cibillî, fıtrî (Innate —inné—angeboren) tasavvurlar (idea—idée)ve cibillî prensipler vardır. Şimdi bu iki birbirine muarız felsefî mesleğin doğruluğuna veyahut yanlışlığına oldukça bir emniyetle karar verebilmek mümkün olmuştur. Kabul edilmek lâzımdır ki evvelce zikrolunan esbaptan dolayı mantıkî prensipler bize malûmdur (onlar bizim bilgimiz olmuştur). Ve her türlü ispatlar o prensipleri evvelden kabul ettikleri için tecrübe ile ispatları mümkün değildir. Binaenaleyh muarazanın en mühim noktası olan burada akliyeciler hak kazanıyorlar.

Diğer taraftan bilgimizin hatta mantıkan tecrübeden ayrı ve müstakil (tecrübenin ispat edemiyeceği manasında) olan bu kısmı bile yine tecrübe ile tezahur etmiş ve tecrübe ile vücude

[1] İngilizcede Continent — Continental denildiği zaman İngiltere hariç olmak üzere Avrupa kıtası manasına geliyor.

gelmiştir. Cüzî tecrübelerimiz (cüziyat hakkındaki tecrübelerimiz) münasebetiledir ki o tecrübelerin birleşmesile temessül eden umumî kanunları biliriz.

Her halde çocukların, insanların bildikleri ve tecrübeden istintaç olunamıyacak bilgilerle doğdukları manasında cibillî, fıtrî prensipler farzetmek hakikaten abestir. Bu sebepten dolayı cibillî fıtrî (inné — innate) kelimesi mantikî prensipler hakkındaki bilgimizi tavsif için kullanılamaz. Kablî (a priori) kelimesi daha az kabili itirazdır ve yeni zaman müellifleri tarafından daha çok kullanılır. Bu suretle her bilginin tecrübe vasıtasile vücude getirilmiş ve anlaşılmış olduğunu kabul ederken mamafi bazı bilgilerin, bizi onları bilmeğe sevkeden tecrübe onları ispata kifayet edemiyeceği manasında, kablî olduklarını ve fakat sadece tecrübenin dikkatimizi, kendisinden hiç bir ispat istemeden, o bilgilerin hakikatini görmeğe sevkettiğini de teslim edeceğiz.

Bir de tecrübecilerin akliyecilere karşı haklı oldukları diğer mühim bir mesele daha vardır: Bir şeyin mevcut olduğu ancak tecrübenin yardımile bilinebilir. Doğrudan doğruya tecrübemize tabi olmıyan bir şeyin varlığını ispat etmek istersek getireceğimiz mukaddemeler arasında doğrudan doğruya tecrübemizden geçmiş bir veya daha ziyade şeylerin mevcut olması lâzımdır. Meselâ Rusya imparatorunun mevcut olduğuna dair olan inanışımız şehadete dayanır. Şehadet

ise en son bir tahlil ile görülen okunup veyahut söylenip işidilen his mutalarından iberettir. Akliyeciler mevcut olması *zarurî şeyler* hakkındaki umumî mülâhazalardan filen mevcut olan âlemde şu veya bunun mevcudiyetini istintaç edebileceklerine inanmışlardır. Bu inanışlarında hata etmiş gibi görünüyorlar. Varlığa dair kablî olarak kazanacağımız bütün bilgiler şartî (hypothétique – hypothetic) hamlî (Katégorique mukabili) gibi addolunabilir. O bilgiler bize "Eğer bir şey mevcut olursa diğer şey de mevcut olur„ veya daha umumî surette "eğer bir kaziye doğru ise diğeri de doğrudur„ der.

Bu da yukarda söylediğimiz "eğer bu doğru ise ve bu onu tazammun ediyorsa o da doğrudur„ veyahut "eğer bu ve o daima birbirile beraber bulunmuşlarsa bundan sonra diğer bir defada dahi eğer onlardan biri bulunursa diğeri de beraber bulunacaktır„ gibi prensiplerle temsil ve ispat olunur. Bu suretle kablî prensiplerin şümulü ve kudreti tamamen mahduttur.

Bir şeyin mevcut olduğuna dair bilgi kısmen tecrübeye tabidir. Vasıtasız, doğrudan doğruya bilinen bir şeyin varlığı yalnız tecrübe ile bilinir. Eğer bir şeyin varlığı o şey doğrudan doğruya bilinmeksizin ispat edilecekse bu ispatta hem tecrübe hem de kablî prensipler lâzımdır. Eğer bilgi tamamen veya kısmen tecrübe üzerine kurulmuş ise o bilgiye tecrübî (Empirical—Empirique—Empirisch) derler. Bu suretle varlığı tasdik

eden bilgilerin hepsi tecrübîdir. Varlığa dair yalnız kablî olan bilgi mevcut olan veyahut mevcut olabilen şeyler arasında irtibat hasıl ettiğinden ve fakat fiilî varlığı ifade etmediğinden ancak şartîdir.

Kablî bilgi bu ane kadar mutalâa ettiğimiz mantıkî neviden değildir. Kablî ve mantık dışındaki bilgilerin en mühim misali ahlâkî kıymetlere ait bilgilerdir. Faideli veya faziletli olan şeylere ait hükümlerden bahsetmiyorum ; çünkü bu hükümler tecrübî mukaddemelere ihtiyaç gösterir. Eşyanın zatî (intrinseque) olarak arzuyu çekmek kabiliyetlerinden (Désirabilité) bahsediyorum. Eğer bir şey faideli ise bir maksadı temin ettiği için faidelidir ; eğer daha ileri gidersek bu maksat ta sadece daha başka bir maksadı temin ettiği için değil kendi hesabına (kendi kendisinden dolayı) kıymetli olmalıdır diyeceğiz. Böylece faideli olan hükümler kendi hesabına kıymeti haiz olan bir şeye ait hükümlere bağlıdır.

Meselâ saadet, sefaletten, ilim, cehilden, iyilik nefretten daha ziyade arzuya lâyık ve faidelidir diye hükmederiz. Böyle hükümler hiç olmazsa vasıtasız ve kablî olmalıdır. Evvelce söylediğimiz kablî hükümler gibi bu hükümler de tecrübe ile tezahür edebilir. Ve hakikatte tezahür etmesi de lâzımdır. Çünkü bir şeyin zatî olarak kıymetli olduğuna o cinsten bir şey tecrübe etmedikçe hükmetmek mümkün değildir. Fakat

bunların tecrübe ile ispat edilemiyeceği de oldukça aşikârdır. Çünkü bir şeyin mevcut olması veyahut olmaması o şeyin mevcut olmasının iyi veya fena olduğunu ispat etmez. Bu mevzuun takibi ahlâka (Ethik - Ethics - Ethique) aittir. Mevcut olan şeyden mevcut olması lâzımgelen şeyin istidlâli mümkün olmadığı ahlâkta tesbit olunur. Şimdilik bu münasebetle zatî olarak kıymeti haiz olan bir şeye ait olan bilginin, mantığın da kablî olduğu manada, yani böyle bir bilginin tecrübe ile ne red ve ne de ispat edilemiyeceği manasında, kablî olduğunu tasavvur ve tahakkuk ettirmek mühimdir.

Bütün saf riyaziyat (Mathématique pure) mantık gibi kablîdir. Bu keyfiyet tecrübeci filosoflar tarafından şiddetle inkâr edilirdi. Onlar iddia ederlerdi ki hesap hakkındaki bilgilerimizin kaynağı coğrafya hakkındaki bilgilerimizin kayanağı kadar tecrübîdir. İki şeyi ve diğer iki şeyi görmek ve bu çiftlerin dört yaptığını bulmak gibi bir tecrübenin tekerrürü istikra tarikile iki şeyin ve diğer iki şeyin birlikte bulundukça daima dört yapacağını bulmağa bizi sevkettiğini de iddia ederler. Mamafih eğer iki ile ikinin dört ettiğine dair olan bilgimizin membaı bu ise kendimizi bu bilginin hakikatine ikna için her vakit takip ettiğimiz yoldan başka bir yol takip edecektik. Hakikaten iki para, iki kitap, iki şahıs veyahut muayyen herhangi neviden iki şey düşünecek yerde ikiyi mücerret olarak düşünmek

için birçok misallere ihtiyacımız vardır. Fakat biz fikirlerimizi burada yeri olmıyan cüziyattan kurtarır kurtarmaz iki ile ikinin dört ettiğine dair olan umumî prensibi anlarız ve herhangi bir misalin bu hususta tipik olduğunu ve diğer misallerin tetkikine lüzum kalmadığını da görürüz. [1]

Aynı şey hendesede de ispat olunur. Meselâ bütün müslimlerin bazi vasıflarını ispat etmek istersek herhangi bir millet alır ve onun üzerine muhakememizi yürütürüz ve fakat bütün diğer milletlerle müşterek olmayan bir vasfı kullanmaktan çekinebiliriz ve bu suretle bizim hususî vakamızdan umumî bir netice çıkarırız. İki ile ikinin dört ettiğine dair olan yakinimizin yeni misallar ve tekerrürlerle tezayüd ettiğini hissetmeyiz. Çünkü bu kaziyenin hakikatini anlar anlamaz yakinimiz o kadar büyük olur ki daha ziyade büyümek kabiliyeti kalmaz. Bundan başka ispat edilmiş en iyi tecrübî tamimlerde bile bulunmayan bir vücub, (zaruret) (Necessity · Necessité — Not wendigkeit) keyfiyetini iki ile iki dört eder kaziyesinde hissederiz. Böyle tecrübî tamimler, umumî kaideler daima sade vakalar gibi kalır: Halbuki filen tanıdığımız âlemde her ne kadar doğru olsalar bile yanlış olabilecekleri bir âlem olduğunu da hissederiz. Bilâkis mümkün olan her âlemde iki ile ikinin dört edeceği-

[1] A. N. Withehead'ın Riyaziyata Methal kitabına müracaat.

ni de nefsimizde duyarız. O halde bu bir vakıadan ibaret değil belki fiilen vaki veyahut vukuu mümkün herşeyin itaat etmesi lâzımgelen bir vücub ve zarurettir.

Bu mesele meselâ (bütün insanlar fanidir) gibi sarahaten tecrübî bir tamim alınarak daha ziyade izah olunabilir. Bu kaziyeye evvelâ muayyen bir yaştan sonra yaşıyan insanların mevcut olmamasından ve sonra da insan bedeni gibi bir uzviyetin er geç yıpranıp bitmesi için fiziyolojik sebepler bulunmasından dolayı inanmamız pek basittir. İkinci sebebi bir tarafa bırakarak yalnız insan ölümü hakkındaki tecrübemizi alacak olursak aşikârdır ki ölen bir tek adamın iyi anlaşılmış misalile iktifa edemeyiz; halbuki iki ile iki dört eder vakasında bir tek misal dikkat ile mütalâa olunursa diğer vakalarda ayni şeyin vaki olacağına bizi iknaa kâfi gelir. Bu halde biz bütün insanların fani olup olmadığında ne kadar küçük olursa olsun bir şüphenin vücudünü kabulemecbur oluyoruz. Bunu daha ziyade izah etmek için iki muhtelif âlem farzedelim. Bunlardan birinde fani olmayan insanlar bulunsun ve diğerinde de iki ile iki beş etsin. Swift bizi hiç ölmiyen Struldbruys ırkını düşünmeğe davet ettiği zaman muhayyelemizde böyle birşeyi kabule kadiriz. [1) Fakat iki ile ikinin beş ettiği bir âlem büsbütün başka bir planda olmak lâzımdır. Eğer böyle bir

[1] Swift İngiliz edebiyatında gayet meşhur ve onyedinci ve onsekizinci asırlarda yaşamış İrlandalı bir müelliftir. Bu vakadan Guliverin Seyahatı nam eserinde bahseder.

âlem mevcut ise onun bütün bilgilerimizin esaslarını,iptidaî maddelerini altüst edeceğini bizi doğruca şüpheye götüreceğini hissederiz.

Hakikat şudur ki iki ile iki dört eder gibi basit riyazî hükümlerde ve birçok mantikî hükümlerde misallerden istintanç etmeden umumî kaziyeyi bilebiliriz.Mamafih yine umumî kaziyenin ne ifade ettiğini izah etmek için bir misal lâzımdır. Küllîden küllîye veyahut küllîden cüzîye giden (istintaç-Deduction) vetiresile cüzîden külliye veyahut cüziden cüziye giden (istikra-İnduction) vetiresindeki hakikî faidenin sebebi işte budur. İstintacın yeni bilgiler verip vermedigi filosoflar arasında eski bir münakaşadır. Şimdi anlıyoruz ki istintaç da bazı hallerde yeni bilgiler verebiliyor. Eğer iki ile ikinin dört ettiğini evvelden bilirsek ve meselâ Browne ile Johns'un iki ve Smits ile Robinson'un da iki olduklarını bilirsek Brown Johns ve Smits ve Robinsonun dört ettiklerini istintaç edebiliriz.Bu bizim mukaddemelerimizin ihtiva etmediği yeni bir bilgidir. Çünkü iki ile iki dört eder umumî kaziyesi ortada Brown, Johns, Smits, Robinson gibi şahıslar olduğunu ve cüzî mukaddemelerde onların mecmuu dört ettiğini bize söylemiş değildi. Halbuki istintaç olunan cüzi kaziye bu iki şeyi de bize bildiriyor.

Fakat eğer mantık kitaplarında her vakit verilen nümunelik misali yani (her insan fanidir, Sokrat insandır. Binaenaleyh Sokrat fanidir) mi-

salini alırsak bilginin yeniliği o kadar muhakkak değildir.Bu halde makul bir şüpheye maruz olmadan bildiğimiz A. B. C. gibi bazı adamların hakikaten öldükleri ve binaenaleyh fani olduklarından ibarettir. Eğer Sokrat bu adamlardan biri ise bütün insanlar fanidir gibi dolaşık bir yoldan gidip Sokratın fani olması muhtemeldir gibi bir neticeye vasıl olmak saçmadır. Eğer Sokrat istikramızın üzerine istinat ettiği insanlardan biri değilse bizim o A. B. C. rumuzlu adamlardan doğruca Sokrata muhakeme ile gitmemiz (bütün insanlar fanidir) umumî kaziyesinden dolaşmamızdan daha iyidir. Çünkü bizim mutalarımıza göre Sokratın fani olması ihtimali bütün insanların fani olması ihtimalinden daha ziyadedir. (Bu bedihidir, çünkü bütün insanlar fani ise Sokrat ta fanidir;Fakat Sokrat fani ise bundan bütün insanların da fani olduğu çıkmaz).Bundan dolayı (bütün insanlar fanidir) yolundan gidip intaç usulünü kullanacak yerde muhakememizi sırf istikra ile yaparsak Sokrat fanidir neticesine yakine daha çok yaklaşarak vasıl oluruz.

(İki ile iki dört eder) gibi kablî olarak bilinen umumî kaziyeler ile (bütün insanlar fanidir) gibi tecrübî umumî kaideler arasındaki farkı bu misal gösteriyor. Birinci nevi kaziyeler için istintaç doğru bir muhakeme yoludur. Ve halbuki ikinci umumî kaideler için istikra nazariye noktasından tercihe lâyıktır ve neticelerimizin hakikatine daha büyük bir emniyeti tekeffül eder. Çünkü bütün

tecrübî umumî kaideler (tamimler) kendilerinin tek tek münferit misallerinden daha ziyade gayri yakinîdir (İncertain - uncertain).

Kablî olarak bilinen bir takım kaziyeler olduğunu ve bunlar arasında da mantık ve (sırf riyaziyat) kaziyeleri bulunduğunu gördük. Bizi bundan sonra meşgul edecek mesele şudur ! "Böyle bir bilginin mevcut olması nasıl mümkündür ?„ Daha ziyade şudur : "Bütün tek tek misallerini tetkik etmediğimiz ve hakikatte bu misallerin adedi namütenahi olduğu için tetkik edemiyeceğimiz hallerde umumî kaziyelerin bilgisi nasıl mümkün olur ? İlk defa Alaman filosofu Kant (1724-1804) tarafından ehemmiyetle ortaya atılan bu meseleler pek güç ve tarihî olarak pek mühimdir.

SEKİZİNCİ FASIL

Kablî bilgi nasıl mümkündür ?

Kant umumiyetle yeni zamanlar filosoflarının en büyüğü sayılır. Yedi sene muharebeleri ve büyük Franssız inkılâbı esnasında yaşamış olmasına rağmen şarkî Prusyadaki Güninsberg şehrinde felsefe derslerini asla kesmemiştir. Kant'ın en büyük hizmeti kendisinin intikadî felsefe (Critical Philosophy — Philosophie Critique—Kriticismus)adını verdiği felsefeyi icadıdır. Bu felsefe türlü türlü bilgilerin mevcut olduğunu bir vakıa,bir muta gibi farz ve teslim ederek bilgilerin nasıl mümkün olduğunu sorar ve bu sorgulara verdiği cevaplardan âlemin mahiyetine dair bir çok metafizikî nericeler istinaç eder.Bu neticelerin sağlam olup olmadığından pek âlâ şüphe edilebilir. Fakat Kant hiç şüphesiz iki noktada itimada lâyıktır : 1 — Sırf tahlilî (Analytique - Analytic) olmıyan yani aksi kendisinin nakizi olacak olan kablî bilgilere malik olduğumuzu idrak etmesi.

2 — Bilgi nazariyesinin felsefî ehemmiyetini aşikâr kılmasıdır.

Kan'ın zamanından evvel her kablî bilginin tahlilî olması lâzımgeldiği kabul edilmişti. Bu

tahlilî kelimesinin manası en iyi misallerle izah olunur : Eğer "bir saçsız adam adamdır„ ve "bir musattah şekil şekildir„ veyahut "fena bir şair şairdir.„ dersem sırf tahlilî bir hüküm yapmış olurum.

Kendisinden bahsolunan mevzu (sujet) en az iki vasfı haiz olarak veriliyor ve bunlardan biri ayrılarak kendisine hamlediliyor. Yukarıki kaziyeler pek bayağı şeylerdir ; ve hakikî hayatta söylenmezler.Ancak bir safsataya yol arayan hatipler tarafından belki kullanılır. Bunlara tahlilî denilmesinin sebebi mahmulûn (Predicat—Predicate—Predikate)sadece mevzuun tahlilinden elde edilmesidir. Kant'tan evvel kablî olarak yakın hasıl edebileceğimiz bütün hükümlerin bu neviden olduğu, yani bu hükümlerin hepsinde hamledildiği mevzuun bir kısmı olan bir mahmul bulunduğu düşünülmüş idi. Eğer böyle olsaydı kablî olarak bilinebilecek herhangi bir şeyi selb ve inkâr etmeğe kalkışınca derhal katî bir tenakuza düşecektik : "Saçsız bir adam saçsız değildir„ kaziyesi ayni adama hem saçlılığı ve hem saçsızlığı hamledecek ve binaenaleyh kendisile mütenakız olacaktır.

Böylece Kant'tan evvelki filosflara göre bir şeyin ayni zamanda bir vasfı hem haiz olması hem olmaması mümkün olmıyacağını iddia eden tenakuz kanunu bütün kablî bilgilerin hakikatini tayin için kâfi olacaktır.

Kant'tan evvel gelen Hume (1711 - 1776) kablî

bilginin nasıl hasıl olduğuna dair muta ve noktai nazarı kabul ettikten sonra birçok hallerde ve bilhassa illet denince (Caues et Effet - Cause and effect-ursache und Effekt) meselesinde aradaki irtibatın hakikatte terkibî (synthetique - synthetic) olduğunu keşfetmiştir. Hume'den evvelki filozoflar hiç olmazsa akliyeciler eğer yalnız kâfi derecede bilgisiz olursa neticenin(Effect)illetten istintaç olunabileceğini zannettiler. Hume bunun mümkün olamıyacağını - bugün umumiyetle kabul edildiği gibi doğru olarak - iddia etti. Böylece illet ve netice arasındaki nispete dair kablî olarak hiç bir şey bilinemiyeceği gibi daha çok şüpheli bir kaziye istidlâl etmiş oldu. Hume'in breybîliğinden akliye ananesile yetişmiş olan Kant'ın aklı pek ziyade karışarak buna bir cevap bulmağa çalıştı. Kant buldu ki yalnız illet ve neticenin yekdiğerine olan nispet ve irtibatı değil belki bütün hesap ve hendese kaziyeleri (davaları) da terkîbîdir yani tahlilî değildir. Kant'ın nümunelik misali 7 + 5 = 12 kaziyesi idi. Pek doğru olarak Kant işaret etmiştir ki (12) olmak için (5) ve (7) nin birleştirilmesi lâzımdır; fakat (12) tasavvuru bunların hiçbirisinde ve hattâ bu iki rakkamı cemetmek tasavvurunda bile dahil değildir. Bu suretle bütün (riyaziyatı sırfa)nın kablî de olsa terkîbî olacağı neticesine vardı ki bu neticenin ortaya koyduğu diğer bir meselenin halline uğraştı.

Kant'ın felsefesinin iptidasında koyduğu (riya-

ziyatı sırfa) mümkün müdür ? Suali pek enteresan ve pek güç bir sualdir. Tamamen reybî (sceptique) olmayan her felsefe bu suale cevap bulmak mecburiyetindedir. Halis tecrübecilerin (Empiricistes purs) riyazî bilgilerin cüzî (particulier) misallerden istikra ile elde edildiği yolundaki cevaplarının iki sebepten dolayı hakikatı hale mutabık olmadığını görmüştük : Sebeplerden biri istikra prensibinin bizzat istikra ile ispatı kabil değildir? Diğeri de "iki ile iki daima dört eder„ gibi riyaziyat kaziyeleri yalnız bir misalin tetkikile yakin ile bilinebileceği gibi kaziyenin doğru olduğu diğer hallerin ve misallerin çoğalmasile (yakin noktai nazarından) fazla bir şey kazanılamaz. Böylece riyaziyatın umumî kaziyeleri (netekim mantık kaziyeleri de böyledir) hakkında bilgimiz - sadece muhtemel olan - bütün insanlar fanidir gibi tecrübî tamimler hakkındaki bilgimizden başka türlü nazarıdikkate alınmak lâzımdır.

Mesele tecrübe cüzî (münferit bir şey hakkında) olduğu halde böyle bir bilginin umumî olmasından çıkıyor. Henüz uzun tecrübemiz geçmiyen cüzî şeyler hakkında bazı hakikatleri evvelden bilmemiz garip gözükür; fakat bu şeylere riyaziyat ve mantığın tatbiki kabil olduğundan kolayca şüphe edilemez. Bundan yüz sene sonra Londra ahalisinin kimler olacağını bilemeyiz fakat o ahaliden herhangi ikisinin diğer herhangi ikisile beraber dört edeceğini pek âlâ bilmemiz mümkündür. Tecrübemizdnn geçmiyen şeylere ait

vakıaları evelden bilmek hususundaki bu aşikâr kudret hiç şüphesiz hayret verir. Meseleyi Kant'ın — reyimce sağlam olmıyan — hal tarzı enteresandır. Mamafi ayni zamanda pek güç ve başka başka filozoflar tarafından başka başka anlaşılmıştır. Biz burada bu hal suretinin ancak en sade ana hatlarını verebileceğiz. Hattâ bu bile Kant sisteminin müfessirleri tarafından tamam doğru değil gibi düşünülecektir.

Kant'ın tuttuğu nokta bütün tecrübelerimizde iki unsurun tefriki lâzım olup bunlardan birinin şeyden (yani bizim fizikî eşya dediğimiz şeyler) ve diğerinin kendi mahiyetimizden ileri gelmekte olmasıdır. Madde ve his mutalarını münakaşa ederken gördük ki fizikî bir şey birleşmiş (associé) his mutalarından başka bir şeydir. Ve his mutalarına fizikî eşya ile kendi nefislerimiz arasında bir mütekabil fiil ve tesirden çıkmış gibi bakılır. Buraya kadar Kant ile uyuşuyoruz. Kant'ı ayıran nokta, kendi nefislerimizin ve fizikî eşyanın (bu mütekabil fiil ve tesirde - interaction) hisselerinin taksimidir. Kant ihsas ile alınan renk, sertlik ilâh gibi kaba materyelin fizikî şeye ait olduğunu ve bizim tedarik ettiğimiz şeyin de zaman ve mekânda bir nizam ve his mutaları arasında mukayeseden veyahut bir şeyi diğer şeyin illeti gibi telâkkiden veyahut diğer yollardan çıkarılan nispetler olduğunu nazarı dikkate alıyor. Kant'ın bu noktanın lehine olarak sürdüğü en başlıca sebep zaman ve mekâna ve

illiyete(Causality - Causalité - Causalität) ve mukayeseye ait kablî bilgilerimiz olduğu halde ihsasın fiilî ve ham materyeline ait böyle bilgilerimiz olmamasıdır. O diyor ki tecrübe edeceğimiz her şeyin, o şeye bizim kablî bilgilerimizle hamlolunan karakterleri göstermesi lâzım olduğundan emin olabiliriz, çünkü bu karakterler bizim kendi mahiyetimizden çıkmış olduğundan bu karakterleri edinmeden hiçbir şey bizim tecrübemiz sahasına giremez.

Kendisinin "haddizatinde şey (Noumène - Noumenon) dediği fizikî eşyaya o esasen bilgisi mümkün olmayan şey (Unknowable - Unerkembar — Inconnaissable) gibi bakıyor. [1] Bilebilecek birşey var ise o da tecrübemizin bize verdiği ve kantın hadise — (Phenomenon — Phenomène) dediği şeydir. Kendi nefsimizle (haddizatinde şey) in bir müşterek mahsulü olmak itibarile hadisenin bizden gelen (bize aid olan) karakterleri haiz olacağı ve binaenaleyh bizim kablî bilgilerimize tevafuk edeceği muhakkaktır. Bundan dolayı bütün kablî ve mümkün tecrübelerde doğru olsa bile bu bilgi tecrübe dışında tatbik olunabilir farzolunmamalıdır. Böylece kablî bil-

[1] Kant'ın "haddizatinde şey„(Things itself- La Chose en soi„ fizikî eşya ile tarif noktosından aynidir. Yani ihsasatın sebebidir.Fakat tariften istintaç olunan vasıflar itibarile ayni değildir, çünkü Kant kategorilerden hiç birinin (haddizatinde şey) e tatbiki kabil olamıyacağını bilebileceğimizi iddia eder.(kategorilerden illet bahsinde bazı birbirini tutmaz ifadelere rağmen).

ginin mevcut olmasına rağmen bizler "haddizatinde şey„ hakkında veyahut fiilî veyahut mümkün bir tecrübe mevzuu olamayan şeyler hakkında hiçbir bilgiye sahip olamayız. İşete bu tarzda kant akliyecilerin iddialarile tecrübecilerin iddialarını barıştırmağa ve aralarında bir ahenk bulmağa çalışır.

Kant felsefesinin tenkidine imkân veren küçük sebepleri bir tarafa bırakırsak kendi usulile kablî bilgi meselesini münakaşa için edilcek her teşebbüse karşı yıkıcı bir itiraz vardır. İzah edilecek nokta vakıaların daima mantık ve hesaba uygun olmaları lâzımgeldiğine dair olan yakinimizdir. Hesap ve mantığın bizim tarafımızdan vücude getirildiğini söylemek bunu izah edemez. Bizim mahiyetimiz de herşey gibi mevcut âlemin vakalarından biridir ve daima sabit kalacağına dair bir yakin olamaz. Eğer (Kant) haklı ise bizim mahiyetimiz yarın iki ile ikiyi beş yapacak bir surette değişebilir. Bu imkân onun hatırına hiç gelmemiş gibi görünüyor. Fakat bu öyle bir imkândır ki Kant'ın hesap ve mantık kaziyeleri için istediği ve müdafaa ettiği yakini ve umumiyet ve şumulü (Universality-Universalité) yıkar. Filvaki bu imkân, zamanın fail (sujet — subject) tarafından hadiseler üzerine tarholunan bir şekil ve suret olup bizim şeenî benliğimizin zamanda olmadığına ve (yarın) ı bulmadığına dair Kant'ın noktai nazarile uyuşamaz. Mamafih hadisatın zaman nizamının,hadisatı aşan birşeyin ka-

rakterlerile taayyün ettiğini Kant da farzetmeğe mecbur olacaktır ki itirazımızın ruhu için bu kâfidir.

Bundan başka kendi kendimize düşünmekle aşikâr oluyor ki eğer bizim riyazî inanışlarımızda bir hakikat var ise bu hakikatler ayni suretle hem düşündüğümüz hem de düşünmediğimiz eşyaya tatbik olunmalıdır. Eğer fizikî eşya tecrübeye konulmuş olsa bile yine iki fizikî şey diğer iki fizikî şeyle beraber dört fizikî şey yapmalıdır. Bunu tastik etmek,"iki ile iki dört eder„dediğimiz zaman kastettiğimiz şeyin şumulüne dahildir ve bunun hakikî iki hadisenin diğer iki hadise ile dört hadise yapacağı hakikati kadar şüphesizdir. Bu suretle Kant'ın meseleyi sureti halli kablî kaziyelerin şumulünü haksız olarak tahdit ettiği gibi o kaziyelerin yakinini izah teşebbüsünde de muvaffak olmuyor.

Kant tarafıadan müdafaa edilen hususî akidelerden başka filosoflar tarafından kablî olan şeylere bir manada ruhî — aklî gibi ve haricî âlemin vakıaları diye bakmaktan ziyade düşüncemizin tarzına ait gibi bakmak pek adettir. Evvelki fasılda bermutad "tefekkür kanunları„ denilen üç prensibi kaydetmiştik. Bu kanunlara böyle bir isim verilmesine sebep olan noktai nazar tabiî bir noktai nazar ise de bunun yanlış olduğunu düşünmek için çok kuvvetli sebepler vardır. Misal olarak tenakuz kanununu (prensibini) alalım. Bu kanun alelâde (hiç birşey hem var hem

yok olmaz) şeklinde yani birşeyin bir vasfı hem haiz olması ve hem de haiz olmamasını ifade edecek bir şekilde ifade olunur. Böylece meselâ bir ağaç hem kayın ve hem kayın değil olamaz; eğer masa mustatil ise mustatil değil değil olamaz.

Şimdi bu prensibin bir tefekkür kanunu diye anılmasını tabiî gösteren şey kendimizi bu kanunun zarurî hakikatine, hariçte bir müşahededen ziyade düşünmekle, tefekkürle ikna etmiş olmamızdır. Ağacın kayın ağacı olduğunu gördüğümüz vakit onun kayın ağacı değil olduğunu tesbit etmek için tekrar bakmağa ihtiyacımız yoktur. Bunun mümkün olmadığını bize yalnız başına tefekkür bildirir. Mamafih tenakuz kanununun bir tefekkür kanunu olduğu neticesi gene yanlıştır. Tenakuz kanununa inandığımız zaman inandığımız şey aklın tenakuz kanununa inanmak üzere yapılmış olduğu değildir. Bu inanış tenakuz kanununa inanışı evvelden farzeden bir psikolojik teemmülü mütaakip çıkan bir neticesidir. Tenakuz kanununa inanmak yalnız fikirler hakkında değil eşya hakkında da bir inanıştır. Binaenaleyh bu inanış eğer bir ağacın kayın ağacı olduğunu düşünürsek aynı zamanda kayın olmadığını da düşünemiyeceğimize ait bir inanış değil belki eğer ağaç "kayın ağacı„ ve aynı zamanda "kayın ağacı değil„ olamıyacağına inanmaktır. O halde tenakuz kanunu yalnız fikirlerde değil eşyada da caridir. Her ne kadar tena-

kuz kanununa inanış "bir fikir„ ise de haddizatinde tenakuz kanunu bir fikir değil, âlemdeki eşyaya taallûk eden bir vakıadır. Eğer tenakuz kanununa inandığımız zaman inandığımız şey âlemdeki eşya hakkında da doğru olmasaydı onu doğru gibi düşünmeğe mecbur oluşumuz vakıası tenakuz kanununu yanlış olmaktan kurtaramazdı. Bu da gösteriyor ki bu kanun bir tefekkür kanunu değildir.

Ayni muhakeme diğer kablî hükümlere de tatbik olunur. İki ile iki dört eder diye hükmettiğimiz zaman fikirlerimiz hakkında bir hüküm değil belki bütün fiilî ve mümkün çiftler hakkında hükmediyoruz. Akıllarımızın iki ile ikinin dört edeceğine inanacak şekilde teşekkül etmiş olması vakıası — her ne kadar doğru ise de — iki ile iki dört eder dediğimiz zaman hüküm ve tasdik ettiğimiz şey sarahaten bu vakıa değildir. Akıllarımızın ve ruhlarımızın bünye ve teşekkülü noktai nazarından hiçbir vakıa yoktur ki iki ile iki dört eder kaziyesinin hakikatini temin edebilsin. Bu halde bizim kablî bilgilerimiz — eğer yanlış değilse — sadece akıllarımızın teşekkül ve bünyesi hakkında bir bilgi değil belki dünyanın ihtiva ettiği gerek ruhî ve gere gayri ruhî herşeye kabili tatbik bir bilgidir.

Bütün kablî bilgilerimiz doğrusunu söylemek lâzımgelirse ne ruhî ve ne de maddî âlemde vücut üzere olmayan mahiyetlere taalluk eder gibi gözüküyor. Bu mahiyetler (Entité — Entity —

Entité) kelâmın(Discourse — Discours)isim olmayan kısımlarile tesmiye olunabilir. Meselâ keyfiyetler ve nispetler gibi. Farzediniz ki ben odamdayım: Ben mevcudum odam da mevcuttur. Fakat "de„ mevcut mudur? Mamafih (de) kelimesi aşikâr surette bir manayi haizdir. O kelime benim ile oda arasındaki nispeti ifade ediyor. Her ne kadar bu nispet, benim de odamın mevcut olduğu manada mevcuttur diyemezsek de yine birşeydir.. (de) kelimesi düşünebileceğimiz ve anlayacağımız birşeydir. Çünkü eğer onu anlayamazsak "ben odamdayım„ cümlesini de anlayamayız. Birçok filozoflar Kant'ı takip ederek nispetlerin ruhun (aklın) (Geist — Mind — Esprit) eseri olduğunu eşyanın haddizatinde nispetleri olmadığını ve fakat aklın tek bir tefekkür fiilinde onları topladığını ve böylece onların malik olmalarına hükmettiği nispetleri husule getirdiğini iddia etmişlerdir.

Namafih bu noktai nazar da evvelce Kant'a karşı ileri sürdüğümüz itirazlara benzer itirazlara açıktır. "Ben odamdayım„ kaziyesinin hakikatini husule getiren şeyin fikir olmadığı pek sarihtir. Odamda bir böceğin (meselâ bir kulağa kaçan) mevcut olması hattâ ne ben, ne de başka hiçbir kimse bundan haberdar olmadığı halde yine hakikî ve doğru olabilir. Çünkü bu hakikat yalnız böcek ile odayı alâkadar eder ve başka hiçbirşeye tabi değildir

Bundan dolayı bundan sonraki fasılda daha

mufassal surette göreceğimiz gibi nispetler ne ruhî ve ne de maddî olmıyan bir âleme konulmalıdır. Bu âlem felsefe ve bilhassa kablî bilgiler meseleleri için büyük bir ehemmiyeti haizdir. Bundan sonraki fasılda bu âlemin mahiyetini ve meşgul olduğumuz meselelere olan tesir ve nüfuzunu izaha girişeceğiz.

DOKUZUNCU FASIL

Küllîler âlemi

Geçen faslın sonunda gördük ki nispetler gibi mahiyetler bir cihetten fizikî eşyanın ve hatta ruhun ve his mutalarının varlığından başka bir varlığı haiz gibi görünüyorlar. Bu fasılda bu türlü varlıkların mahiyeti ne olduğunu ve bu nevi varlığı haiz olan ne gibi şeyler olduğunu mütalâa edeceğiz. İlk önce son mesele ile yani bu nevi varlığı haiz olan şeylerin ne gibi şeyler olduğunu mütalâa ile başlıyalım :

Şimdi meşgul olduğumuz mesele pek eskidir, çünkü Eflâtun tarafından felsefeye sokulmuştur. Eflâtun'un tasavvurat (yahut meseller) nazariyesi — (Theory of ideas — La theorie des Idées — Die Theorie der Ideen) yahut des urbilds) [1] bu meseleyi halle bir teşebbüsten ibarettir ve ayrıca şimdiye kadar yapılan teşeb-

[1] Burada Idea kelimesi yunancada Eidon' dan geldiği ve felsefede ve alelâde kullandığımız ideé kelimesinden başka bir manada olduğu için fransızcada daima bir majüskül ile yazılır. Almancasındaki Urbild kelimesi Eflâtun'un kastettiği manaya en yakın manadır. Galiba araplar buna mesel ve müsül demişler ; bizde buna olduğu gibi idea denilebilir.

büslerin en muvafık olanıdır. Aşağıda müdafaa edeceğimiz nazariye geniş manasile ve ancak zamanın zarurî yaptığı bazı değişmeler ile Eflâtun'un nazariyesidir.

Eflâtun için mesele aşağı yukarı şu suretle çıkmış idi:

Meselâ adâlet gibi bir mefhum nazari dikkate alalım, eğer adâlet nedir diye kendi kendimize sorarsak şu veya bu veyahut diğer adâletli bir işi aralarındaki müşterek şeyin ne olduğunu keşfetmek maksadile tetkik etmeğe başlamamız pek tabiîdir. Bir manada bu işlerin hepsinin, adil işlerde bulunup başka işlerde bulunmayan müşterek bir mahiyetten hisseleri vardır. Bu işlerin adâletli işler olmasına sebep olan bu müşterek mahiyet bizzat adâlet, adâletin saf olarak kendisi olacaktır ki âdi hayatın vakıaları ile karışmasından adâletli işlerin sayısı çoğalacaktır. Âdî vakıalara tatbik edilebilen herhangi bir kelime ve meselâ beyazlık ile de mesele böyledir. Bu kelime birçok (cüziyata) cüzî şeylere de — o cüzî şeyler müşterek mahiyete (burada beyazlığa) veyahut zati mahiyete iştirak ettikleri için — tatbik olunabilir. Bu saf mahiyet Eflâtun'un tasavvur (mesel—Idea) dediği şeydir.

(Eflâtun'un verdiği mana ile tasavvurların ruh tarafından kavranmış olmasına rağmen *ruhta mevcut* gibi farzolunmaması lâzımdır.) Adâlet tasavvuru (idea) âdil olan bir şeyin ayni değildir; o cüzî şeylerden başka bir şeydir ki cüzî şeyler

ondan hisse alırlar. Ve adâlet ideası cüziyattan olmadığı için his âleminde mevcut olamaz. Bundan başka his eşyası gibi değişici ve kaçıcı değildir. Ebedî olmak üzere kendisi olarak kalır ; değişmez ve bozulmaz.

Böylece Eflâtun hissin üstünden aşarak, adî his âleminden daha şeenî bir âleme değişmez idealar âlemine varır ki ancak bu âlem hisler âlemine ait olabilecek şeeniyetlerin solgun bir aksini verir. Hakikaten şeenî olan âlem Eflâtun için idealar âlemidir. Çünkü his âlemindeki eşya hakkında ne söylemeğe kalkışırsak o eşyanın karakterlerini teşkil eden şu veya bu idealarla iştirak ettiklerini söyleyebiliriz. Bu noktada sırriye (mysticisme) girivermek kolaydır. (Sırrî) mistik bir cezbe (ilham, keşf— Illumination) esnasında his eşyasını gördüğümüz gibi idea (tasavvurları) da görüvereceğimizi ümit edebiliriz ; ve hayal ederiz ki idealar (tasavvurlar, meseller) göklerdedir. Bu mistik inkişaflar pek tabiîdir, fakat nazariyenin esası mantıktadır ve biz meseleyi ancak mantıkta kurulmuş olması noktasından mütalâa edeceğiz :

Tasavvur (Eidion— idea) kelimesi zaman ile Eflâtun'un idealarına tatbik olununca insanı yanlış yola götürecek birçok şeylerle birleşmiştir (Association).Bunun için biz Eflâtun'un kastettiği manayı kastetmek için idea kelimesi yerine gelen (Universel — Universal) kelimesini kullanacağız. Eflâtun'un kastettiği neviden mahiyetin

(Entité — Entity) künhü ihsasat ile alınan cüzî (particulier) şeylere mukabil olmasıdır. İhsasat ile bilinen her şeye veyahut bu şeylerle ayni mahiyette olan şeylere cüzî(Particulier-Particular) adını veriyoruz. Cüzîye mukabil küllî olan şey birçok cüzî şeylerde müşterek olabilecek ve gördüğümüz gibi adâlet ve beyazlığı adâletli işlerden ve beyaz şeylerden ayırt edecek vasıfları haiz olan her şeydir.

(Dilde kullandığımız) âdî kelimeleri tetkik edersek geniş manasile ismihasların cüzilere ve diğer cins isimlerile, sıfatlar, edatların ve fiillerin küllîlere mukabil olduğunu anlarız. Zamirler cüzîlere mukabil ise de bu nokta biraz iltibaslıdır. Zamirlerin hangi cüzilere mukabil olduğunu ancak siyak sebak(Contexte) veyahut delâlet ettikleri haller ve şartlar karinesile bilebiliriz. "Şimdi„ kelimesi bir cüzîye yani hale mukabil ise de tıpkı zamirler gibi iltibaslı ve müphem bir cüzi mukabilidir. Çünkü hal daima değişicidir.

İçinde küllîye mukabil olan en az bir kelime bulunmadıkça bir cümle yapmak mümkün olamadığını göreceğiz. Belki böyle bir cümle yapmağa en çok "bunu severim„ cümlesi şeklinde bir cümle ile yaklaşabilirsek de bunda da "Severim„ kelimesi bir küllîyi gösterir ; çünkü ben başka şeyler de sevebileceğim gibi başka insanlar da başka şeyler sevebilirler. Böylece bütün hakikatler küllîleri ve bütün hakikatlerin

bilgisi küllîlerin bilgisini tazammun eder.

Lûgat kitabındaki hemen bütün kelimelerin küllîlere delâlet ettiğini anlayınca felsefe okuyanlardan başka hemen hiç kimsenin küllîler gibi mahiyetler olduğunu tasavvur etmemiş olması gariptir. Bir cümlede cüzîlere mukabil olmıyan bu küllîlerin üzerinde tabiî olarak çok duramayız. Eğer böyle küllîlere delâlet eden kelimenin üzerinde durmağa mecbur edilirsek o vakit o kelimenin küllîler arasında gelen bir cüzîye delâlet ettiğini tabiî olarak düşünürz. Meselâ "Birinci Şarl'ın başı kesilmişti„ [1] cümlesini işitirsek pek tabiî olarak Birinci Şarl, Birinci Şarlın başı ve onun başının kesilme ameliyesi gibi üç cüzîyi düşünürüz. Halbuki (baş), (kesilme) gibi hükmü olan kelimelerin üzerinde durmayız.

Böyle kelimelerin tam ve esaslı kelimeler olmadığını hissederiz ; bu kelimelerin, kendilerile bir şey yapılmak için(bir işe yarayabilmeleri için) evvelâ bir Contexte (seyak sebak) karinesi ister gibi görünürler. Bundan dolayı küllîleri bu noktainazardan mütalâa etmekten — ta felsefe onları bizim gözümüzün önüne zorla koyuncaya kadar — kaçınmağa muvaffak oluruz.

Geniş bir ifade ile söyliyebiliriz ki hatta filozoflar arasında bile yalnız sıfat ve cins isimlerile ifade edilen küllîler en ziyade çok defa tanılmış ve halbuki fiil ve edatlar vasıtasile ifade olunan küllîler gözden kaçmıştır. Bu ihmal bu

[1] Birinci Şarl 1649 senesinde parlâmento diktatörü Kromwel tarafından idam edilen İngiltere kralıdır.

(gözlerden kaçış) felsefe üzerine pek büyük bir tesir yapmıştır. Spinoza'danberi bir çok metafiziklerin çok defa bu ihmalin tesiri altında tespit edildiğini söylemek hiç fazla değildir. Bunun vukuunun tarzı ana hatlarile şöyledir: Umumiyetle sıfatlar ve cins isimleri cüzî şeylerin keyfiyetlerini ve vasıflarını ifade ederler. Halbuki edatlar ve fiiller bu iki veyahut daha çok şeyler arasındaki nispetleri göstermeğe yarar. Böylece edatların ve fiillerin ihmali, her kaziyeye iki veyahut daha çok şeyler arasında nispet ifade etmekten ziyade ancak tek bir şeye bir vasıf hamleder gibi bakılabileceği kanaatini mucip olmuştur; Ve sonunda eşya arasında nispetler gibi mahiyetler olmadığı farzedilmiştir. Yine bundan dolayı kâinatta ancak bir şey olabilir veyahut birçok şeyler var ise bunlar birbiri üzerine mukabil tesir icra etmezler, çünkü mukabil tesir (interaction - action réciproque) bir nispet olup nisbetler ise mümkün değildir gibi zannedilmiştir.

Spinoza tarafından müdafaa edilen birinci noktainazara — ki zamanımızda mister Bradley tarafından tutulmaktadır. — [1] Vahdetcilik-Monsime denilir. Leibniz tarafından müdafaa edilen ve bugün pek yayılmış olmıyan ikinci noktai nazara da Monadisme derler. Çünkü her ayrı ayrı duran

[1] Bradley - yaşayan İngiliz filozoflarından ve bilhassa Hegel felsefesile çok karışmış bir idéaliste felsefe yapan bir zattır. En meşhur eseri "Appearence and Reality„ dir.
D. A.

(yani bir nispete malik olmıyan) şeye Monad adı verilir. (*Leibniz'in kendi tâbirince monadların pencereleri yoktur.*) İşte bu birbirine zıt iki felsefe, enteresan olmalarına rağmen reyimce fiiller ve edatlar tarafından temsil olunan küllîlerden ziyade cins isimleri ve sıfatlar tarafından temsil olunan küllîlere yersiz olarak verilen fazla dikkatten meydana gelmiştir.

Hakikaten eğer birisi çıkıp ta küllîler diye ortada bir şey olduğunu inkâra kalkışsa keyfiyetler (Qualitat - Qualité - Quality.) gibi mahiyetlerin yani sıfatlar ve cins isimlerile temsil olunan küllîlerin tamamen ispatına muktedir olmadığımızı görürüz; halbuki umumiyetle edatlar ve fiiller tarafından temsil olunan küllîlerin yani nispetlerin mevcut olduğunu isbat edebiliriz. Misal olarak beyazlık küllîsini alalım: Eğer böyle bir küllî (universel) olduğuna inanırsak eşyanın beyazlık keyfiyeti haiz olduğu için beyaz olduğunu söyliyeceğiz. Mamafih bu görüş Berkeley ve Hume ve bu noktada kendileri ardınca yürüyenler tarafından şiddetle reddedilmiştir. Redlerinin aldığı şekil "mücerret tasavvurlar„ gibi şeylerin mevcut olduğunu inkâr etmek şekli idi. Diyorlardı ki eğer beyazlığı düşünmek istersek evvelâ cüzî beyaz bir şeyin hayalini teşkil ederiz ve herhangi diğer beyaz bir şey hakkında da doğru olduğunu bilemiyeceğimiz hiç bir şeyi ondan istidlâl etmemeğe dikkat ederek ilk beyaz şey hakkında muhakeme yürütürüz.

Bu fikir, bizim fiilen kullandığımız aklî usulün bir izahı gibi pek doğrudur. Meselâ hendesede bütün müsellesler hakkında müşterek bir şey ispat etmek istediğimiz zaman bir cüzü (tek) müsellesi alıp onun üzerinde muhakememizi yürütürüz ve diğer müselleslerin de müşterek olmadıkları hiç bir karakteri kullanmamağa dikkat ederiz. Hatta ilk başlayanlar hatadan kaçınmak ve muhakemelerinin bütün müselleslerin hepsine birden kabili tatbik olduğuna emin olmak için mümkün olduğu kadar birbirine benzemiyen müsellesler çizerek muhakemeyi faideli bulurlar. Fakat bir şeyin beyaz veyahut müselles olduğunu nasıl bildiğimizi kendi kendimize sorar sormaz güçlük meydana çıkar.

Eğer beyazlık ve müselleslik gibi küllîlerden kaçınmak istersek o vakit cüzî bir beyaz leke parçası veyahut cüzî (tek) bir müselles seçerek her ne ki bu seçtiğimiz cüzî şeylere benzerse o şey beyaz veyahut müsellestir deriz. Fakat o vakit te aranılan benzeyiş bir küllî (universal) olacaktır. Birçok beyaz şeyler olduğu için benzeyiş birçok tek tek cüzî çiftlerin arasında olacaktır ki işte bu da küllînin bir karekteridir ; her çift için ayrı bir benzeyiş vardır demek te faydasızdır. Çünkü o vakit benzeyişlerin de birbirine benzediğini söyliyeceğiz ki nihayette benzeyişin bir küllî olduğunu kabule mecbur olacağız. Binaenaleyh benzeyiş nispeti hakikî bir küllî olmalıdır. Bu küllîyi kabule mecbur olunca artık

beyazlık ve müselleslik gibi' küllîlerin kabulünden kaçınmak için bir takım güç ve uygunsuz nazariyeler icat etmek zahmetine bile değmez.

Berkeley ve Hume, mücerret tasavvurları (Idées abstraites — Absract Ideas) reddedişlerinin bu suretle tekrar reddini kavrayamadılar. Çünkü tıpkı kendi muarızları gibi yalnız keyfiyetleri düşünüp nispetleri küllî olarak bilmemezlikten geldiler. Her nekadar akliyecilerin de nispetleri inkâr veyahut ihmallerinden dolayı yaptıkları istintaçlar, hiç değilse tecrübecilerin istinaçlarından daha ziyade hataya kabiliyetli ise de önümüzde akliyecilerin nispeten daha haklı olduğunu gösteren bir cihet vardır.

Şimdi küllîler gibi mahiyetlerin var olması lâzımgeldiğini anladıktan sonra ispat edilecek ikinci nokta bu küllîlerin vücudunun sadece ruhî (aklî mental) olmadığıdır.

Bunu söylemekle şunu demek istiyoruz ki herhangi bir varlık bu küllîlere ait olursa olsun bu varlık onların düşünülmüş olmalarına ve her halde akıllar (ruhlar) tarafından kavranmış bulunmalarına tabi değildir. Bu mevzua bundan evvelki bahiste biraz temas etmiştik. Fakat burada küllîlere ait varlığın (vücudun) nasıl bir varlık olduğunu daha mufassal mütalâa edeceğiz.

"Edinburg Londra'nın şimalindedir.„ gibi bir kaziye düşünelim. Burada iki şey arasında bir nispet vardır ; ve pek aşikârdır ki ona taallûk eden bilgimizden ayrı olarak müstakillen kaimdir.

(Subsist). Edinburg'un Londra'nın şimalinde olduğu bilinince yalnız Edinburg ile Londra'ya ait bir şey biliyoruz.

Kaziyenin doğru olmasını icap ettiren şey bizim bunu bilmekliğimiz değildir; bilâkis biz bilmeden evvel mevcut olan bir vakıayı kavrıyoruz. Ortada şimal ve cenubu bilecek hiçbir insan ve hatta kâinatta hiçbir ruh ve akıl mevcut olmasa idi Edinburgun bulunduğu yer yüzü parçası Londranın bulunduğu yeryüzü parçasından daha şimalde bulunacakdı. Hiç şüphesiz bu keyfiyet ya Berkeley'in veyahut Kant'ın gösterdiği sebepler ile inkâr edilmiştir. Fakat biz evvelce bu sebepleri tetkik ederek noksan ve uygunsuz olduklarına karar verdik. Binaenaleyh Edinburgun Londranın şimalinde olması vakıasında ruhî ve aklî bir şeyin evvelden farzedilemiyeceğini kabul edebiliriz. Fakat bu vakıa küllî olan "Şimalinde„ nispetini ihtiva eder. Eğer vakıayı teşkil eden kısımlardan olan şimalinde nispeti ruhî - aklî bir şeyi ihtiva ederse vakıanın heyeti mecmuasının aklî bir şey ihtiva etmemesi mümkün olamıyacaktır. İşte bundan dolayı nispetin - birbirine bağladığı hadler gibi fikre tâbi değil belki fikrin yaratmadığı fakat kavradığı müstakil âleme taallük ettiğini kabul ederiz.

Mamafih bu netice, (şimalinde) nispetinin Edinburg ve Londranın mevcut olduğu manada mevcut gibi gözükmemesi güçlüğüne tesadüf eder.

Eğer "bu nispet ne vakit ve nerede mevcut-

tur ?„ diye sorarsak cevabımız "hiçbir yerde ve hiçbir vakit„ olacaktır. "Şimalinde„ nispetini bulabileceğimiz ne bir mekân ve ne de bir zaman vardır. Bu Edinburgda Londradan ziyade mevcut değildir. Çünkü o nispet her ikisini birbirine bağlar ve aralarında bitaraf (Neutre) gibidir. Bu nispetin *cüzî* (küllî mukabili) bir zamanda da bulunduğunu söyliyemeyiz. İmdi hislerle veyahut içten müşahede (Introspection -içe bakış) ile anlaşılan her şey cüzî bir zamanda (zamanın bir cüzünde) mevcuttur. *Binaenaleyh "şimalinde„ nispeti böyle şeylerden esaslı bir surette başkadır; bu ne zamanda ve ne mekândadır; ne ruhî ve ne de maddidir. Fakat herhalde birşeydir.*

Bu varlık küllîlere taallûk eden pek hususî bir nevi varlıktır ki birçok insanları onun hakikaten ruhî olduğunu farzetmeğe sevketmiştir. Küllî bir şeyi düşünebiliriz ve bu düşünüşümüz âdi manasında diğer ruhî (aklî) fiiller gibi mevcut olabilir. Farzediniz ki meselâ beyazlığı düşünüyoruz; bu halde bir manada denilebilir ki beyazlık bizim ruhumuzdadır. Bu halde bizde dördüncü fasılda Berkley'i münakaşa ederken kaydettiğimiz ibham ve iltibasa (iki manalılığa) düşeriz. En dar manası ile aklımızda olan şey beyazlık değil beyazlığı düşünmek fiilidir. O vakit kaydettiğimiz tasavvur (idée - idea) kelimesine ait iltibas burada karışıklığı mucip oluyor.

Bu kelimenin bir manasile yani bir tefekkür fiilinin mevzuunu göstermek manasile beyazlık

bir tasavvurdur. Bundan dolayı eğer iltibastan kendimizi saklayamazsak beyazlığı diğer manada yani tefekkür fiili olduğu manada da düşünmeğe başlarız; ve beyazlığı ruhî gibi düşünürüz. Fakat bu surette düşününce bu kelimeyi kendi (küllî) lik esas vasfından ayırmış oluruz. Bir adamın tefekkür fiili diğer bir adamın tefekkür fiilinden zarurî olarak başka birşeydir; bir adamın bir zamandaki tefekkür fiili kendisinin başka zamandaki tefekkür fiilinden de zarurî olarak başkadır.

Bundan dolayı eğer beyazlık, mevzuuna mukabil olmak itibarile bir fikir olsaydı iki kimse onu düşünemiyecek ve bir kimse de iki defa onu düşünemiyecekti. Birçok ayrı ayrı beyazlık fikirleri müştereken neyi haiz iseler işte o beyazlık fikirlerinin mevzuudur (Objet). Bu mevzu da o fikirlerin hepsinden ayrıdır. Böyle küllîler fikrin mevzuları olarak bilinseler bile yine fikir değillerdir.

Yalnız eşyanın bir zamanda oldukları vakit yani mevcut oldukları zamanı gösterebildiğimiz vakit o eşyadan mevcut (Existant — Existing) diye bahsetmeyi münasip buluyoruz. (Onların bütün zamanlarda mevcut olmaları imkânını dışarıya bırakmamak şartile). Böylece fikirler, heyecanlar, hisler, ruhlar (akıllar) ve fizikî eşya mevcutturlar (Exist). Halbuki küllîler bu manada mevcut değildir, belki kaimdirler (subsist), diyeceğiz.

Yahut mevcudiyetleri (Être — being) leri vardır. Burada(Being — Être) zaman dışında olmak itibarile (Existence)in zıddıdır. [1]

Binaenaleyh küllîler âlemi varlıklar âlemi (being— être) diye tavsif olunabilir. Bu âlem değişmez ve sert ve tam ve riyaziyeciler ve mantıkçılar ve metafizik sistemleri kuranlar velhasıl kemali (Perfection) hayattan ziyade sevenler için pek zevk veren bir âlemdir. Vücut (Existence) âlemi ise kaçıcı, müphem ve besbelli hudutları olmayan vazıh plânı ve nizamı bulunmayan bir âlemdir. Fakat bu âlem bütün fikirleri, hisleri his mutalarını ve bütün fizikî eşyayı iyilik ve yahut fenalık yapan ve hayatın ve âlemin kıymetlerine ehemmiyet veren her şeyi içine alır. Bizler de mizacımıza göre bu âlemlerden ya birinin veya diğerinin temaşasını tercih ederiz. Tercih etmediğimiz âlem bize belki de tercih ettiğimiz âlemin solgun bir gölgesi gibi ve şeenî olarak telâkki edilmeğe hemen hemen lâyık olmayan bir âlem gibi gözükür. Fakat hakikat şudur ki her iki âlem de bizim bîtaraf olan dikkatimizi çekmek için aynı hakkı haizdir. Her ikisi de şeenîdir ve her ikisi de metafizikçi için mühimdir. Netekim biz de bu iki âlemi birbirinden, nispetlerini mütalâa etmedikçe ayırd edemedik. Fakat herşeyden eevvel küllîler hakkındaki bil-

[1] — Être — being ve Existence kelimelerini Türkçede birine varlık diğerine mevcudiyet (yahut vücut) diyerek ayırmak acaba muvafık mıdır?

gimizi tetkik etmeliyiz. Bu bahis bizi gelecek fasılda meşgul edecektir. O fasılda bu tetkikimizin bizi küllîlerin mütalâasına götüren kablî bilgi meselesini hallettiğini höreceğiz.

ONUNCU FASIL

Küllîler hakkında bilgimize dair

Muayyen bir zamanda bir adamın bilgisi noktainazarından küllîler de cüzîler gibi tanınmakla bilinen, yalnız tavsif ile bilinen ve ne tavsif ve ne tanınmakla bilinmiyen kısımlara ayrılır.

Evvelâ küllîler hakkında tanımak ile olan bilgiyi mütalâa edelim : Pek bellidir ki beyaz kırmızı, siyah, tatlı ekşi, sesli, katı ilâh gibi küllîlere his mutalarile taayyün eden keyfiyetler ile vakıf oluruz. Beyaz bir leke gördüğümüz zaman evvel emirde cüzî olan o leke parçasını tanıyarak biliriz. Fakat böyle birçok lekeler görürsek hepsinde müşterek olan beyazlığı tecrübe ederek tanımayı da pek kolay öğreniriz ki bunu öğrenmekle beyazlığı da tanımak ile bilmeyi öğrenmiş oluruz. Ayni usul ayni neviden diğer bütün küllîleri de bize tanıyarak bildirir. Bu cins küllîlere "his olunan keyfiyetler„ denilir. Bunlar diğer küllîlerden daha az tecrid (abstraction) cehdi ile kavranabilir ve diğer küllîlerden daha az cüzîlerden uzaktır.

Şimdi nispetlere geliyoruz. Kavranılması en

kolay olan nispetler, bir tek ve fakat mürekkep bir his mutasının muhtelif parçaları arasında bulunan nispetlerdir.

Meselâ yazdığım sayfanın bir nazarda hepsini görebilirim; o halde bütün sayfa bir his mutasının içindedir. Fakat idrak ediyorum ki sayfanın bazı parçaları diğer parçalarının solunda ve bazı parçaları diğer parçalarının üstündedir. Tecrid usulü bu misalde şu yoldadır: Bir parçası diğerinin solunda olan his mutalarını birbiri ardı sıra görüyorum; ayrı ayrı beyaz lekeler misalinde olduğu gibi idrak ediyorum ki bütün bu his mutaları müşterek birşeye maliktirler ve tecrid ile müşterek surette malik oldukları şeyin ayrı ayrı parçalar arasında muayyen bir nispet yani (solda oluş) dediğim bir nispet olduğunu buluyorum. Ve işte bu suretle küllî nispeti tanımakla biliyorum.

Ayni suretle zamandaki önce ve sonra nispetlerini de tanımakla bilirim. Farzedelim ki bir çan sesi işidiyorum. Son çan darbesi ötünce bütün çan seslerini aklımın önünde bulundururum ve idrak ederim ki ilk sesler son seslerden daha evvel gelmiştir. Bir de hafızamla hazırladığım şeylerin halden evvel olduğunu da idrak ederim. Bu kaynakların her ikisinden de önce ve sonra küllî nispetlerini tıpkı solda oluş nispetini tecrit ettiğim gibi tecrit edebilirim. Zaman nispetleri de mekân nispetleri gibi tanımakla bildiğimiz nispetler arasındadır.

Ayni tarzda bildiğimiz nispetlerden biri de "benzeyiş„ tir. Eğer ayni zamanda iki gömlek (Two shades - deux nuances) yeşil renk görürsem bunların birbirlerine benzediklerini görürüm; fakat ayni zamanda bir kırmızı renk görürsem derhal görürüm ki iki yeşil renk birbirine her ikisinin kırmızıya benzediklerinden daha ziyade benziyorlar, bu suretle de benzeyiş (Resemblance-similarity - Ressemblance - similarité-Achnlichkeit) küllîsini bilmiş olurum.

Küllîler arasında cüzîler arasında olduğu gibi bizim vasıtasız, doğrudan doğruya bileceğimiz nispetler vardır. Şimdi gördük ki yeşil renk gömlekleri arasındaki benzeyişin bir yeşil renk ile bir kırmızı renk arasındaki benzeyişten ziyade olduğunu idrak edebiliyoruz. İşte burada biz bir nispet ile alâkadarız ki o da iki nispet arasındaki "den ziyade„ dir. Böyle nispetler hakkındaki bilgimiz her ne kadar his mutalarının keyfiyetlerini (vasıflarını) idrak etmek için lâzım olan tecrit kudretinden ziyade bir tecrit kudreti isterse de (Hiç olmazsa bazı hallerde) onlar kadar doğrudan doğruya ve onlar kadar şüphesiz gözükür. Böylece his mutalarına müteallık vasıtasız bilgilerimiz olduğu gibi küllîlere müteallik vasıtasız, doğrudan doğruya bilgilerimiz de vardır.

Şimdi küllîleri mütalâaya başladığımız vakit halletmeden bıraktığımız kablî bilgi meselesine dönersek kendimizi bu mesele ile evvelce müm-

kün olduğundan daha tatmin edici bir tarzda uğraşabilecek bir vaziyette buluruz. Yine (iki ile iki dört eder) kaziyesine dönelim. Şimdiye kadar söylediklerimize bakılırsa pek bellidir ki bu kaziye "iki„ küllîsi ile "dört„ küllîsi arasında bir nispet ifade ediyor. Bize şimdi artık koymağa çalışacağımız bir kaziye ilham eder ki o da şudur: Kablî bilgilerin hepsi münhasıran küllîlerin nispetlerile alâkdardır; — bu nispetlerle uğraşır. Bu kaziye büyük bir ehemmiyeti haiz olup kablî bilgiye dair bundan evvelki güçlüklerimizi halle doğru büyük bir adımdır.

İlk bakışta kaziyemizin doğru değil gibi görüneceği bir tek vaka, bir kablî kaziyenin bir sınıfın cüzîlerinin *cümlesinin* diğer bir sınıfa aid olduğunu veyahut (ki ayni şeye gelir) cüzîlerin *hepsinin* herhangi bir vasfı haiz oldukları vakit diğer bir vasfı da haiz olduklarını ifade ettiği vakadır. Bu vakada öyle görünebilir ki biz vasıflardan ziyade o vasıfları haiz olan cüzîlerle alâkamız vardır, onlarla uğraşıyoruz. (İki ile iki dört eder) kaziyesi tam bu cinsten bir vakadır. Çünkü bu kaziye "herhangi iki ile herhangi iki dört eder.„ veyahut "iki ikiden teşekkül eden herhangi bir kolleksiyon dört kolleksiyonudur„ şeklinde de ifade olunabilir. Bu kabilden olan ifadelerin yalnız küllîlere taallük ettiğini gösterebilirsek kaziyemiz iapat edilmiş sayılabilir.

Bir kaziyenin neden bahsettiğini keşf için bir yol da kaziyenin manasını anlamak için hangi ke-

limeleri anmağa - başka bir tabirle hangi şeyi tanıyarak bilmeğe - mecbur olduğumuzu kendi kendimize sormaktır. Kaziyenin manasını anlar anlamaz hattâ kaziyenin ifade ettiği mevzuun doğru ve yanlış olup olmadığını henüz bilmesek bile kaziyenin neden bahsettiğini hakikaten bilmemiz lâzım olduğu pek aşikârdır. Bu tecrübe ölçüsüz kullanarak cüzîlere taallûk ettiğini zannettiğimiz birçok kaziyelerin hakikatte küllîlere taallûk ettiği gözükür. Bilhassa "iki ile iki dört eder„ misalinde onun manasını hattâ "her iki ikiden teşekkül eden kolleksyon bir dört kolleksyonudur„ diye tefsir etsek bile, kaziyeyi yani bu kaziyenin neyi iddia ettiğini "kolleksyon„ ve "iki„ ve "dört„ ün ne demek olduğunu bilir bilmez anlayabiliriz. Bütün dünyadaki çiftleri bilmek zarurî değildir; eğer zarurî olsaydı kaziyenin manasını hiç bir vakit anlayamayacaktık, çünkü bu çiftler namütenahi surette çoktur ve binaenaleyh hepsini bilmek bizim için mümkün değildir. Böylece bizim umumî hükmümüz, *orta-da böyle cüzî çiftler mevcvt olduğunu bilir bilmez cüzî çiftler hakkında ifadeleri ve tasdikleri tazammun ediyorsa da* fakat umumî hükmün (kaziyenin) bizzat kendisi böyle cüzî çiftler olduğunu ne tasdik ve ne tazammun eder ve binaenaleyh herhangi fiili cüzî çiftler hakkında nasıl olursa olsun bir tasdik ve ifadeye muvaffak olamaz. Verilen hüküm küllî çift hakkındadır; yoksa şu veya bu çift hakkında değildir.

Bu halde "iki ile iki dört eder„ kaziyesi münhasıran küllîlere aittir ve binaenaleyh bu küllîleri tanımakla bilen ve bu küllîler arasındaki nispetleri idrak eden herkes tarafından bilinebilir. Bilgimiz üzerinde düşünerek keşfedilmiş bir vakıa gibi kabul etmelidir ki bazan küllîler arasındaki böyle nispetleri idrak etmek ve binaenaleyh bazan hesap ve mantığın umumî kablî kaziyelerini bilmek kudretimiz vardır. Bu bilgileri evvelce mütalâa ettiğimiz zaman bize sırlı gibi görünen şey kablî bilginin tecrübeden önce gelip tecrübeyi idare etmesi idi. Mamafih şimdi görüyoruz ki bu bir hatadır. Tecrübeye kabiliyeti olan herhangi bir şeye ait bir vakıa yoktur ki tecrübeden ayrı (tecrübeye tabi olmaksızın) bilinebilsin. İki şeyin diğer iki şey ile beraber dört şey yaptığını kablî olarak biliriz. Fakat eğer Brown ve Jhons iki ve Robinson ve Smit de iki iseler Brown, Jhons, Robenson ve Smitin dört yapacağını kablî olarak bilmeyiz. Sebebi şudur ki bu kaziye ortada Brown, Ihons, Robinson ve Smit gibi şahıslar olduğunu bilmedikçe asla anlaşılamaz ve bunu biz ancak tecrübe ile bilebiliriz. Bundan dolayı bizim umumî kaziye her ne kadar kablî ise de bütün fiilî (actuel-actual) cüz'î şeylere tatbikleri tecrübeyi istilzam eder ve binaenaleyh tecrübî bir unsuru haizdir. Bu suretle bizim kablî bilgilerimizde sırlı gibi görünen şeyin bir hata üzerine kurulmuş olduğu anlaşılır.

Bizim asıl kablî hükmümüzü "bütün insanlar

fanidir.„ gibi tecrübî bir tamim ile karşılaştırmak bu noktayı daha ziyade aydınlatır. Bu kaziyenin manasını da yukardaki gibi kaziyenin içindeki "insan„ ve "fani„ küllîlerini anlar anlamaz idrak ederiz. Kaziyemizin manasını anlmak için bütün insan soyunu teker teker tanıyarak bilmenin lüzumu olmadığı pek bellidir. Böylece kablî ve umumî bir kaziye ile tecrübî bir tamim arasındaki fark manasından değil belki o kaziyeyi ispat eden delilin mahiyetinden ileri gelir. Tecrübî vakalarda (case - cas) (hallerde) ispat edici delil cüzî misallerdedir. Bütün insanların fani olduğuna, ölen sayısız insanlar olduğunu ve muayyen bir yaştan sonra insanların yaşadıklarına dair misaller olmadığını bildiğimiz için inanırız; yoksa "insan„ küllîsi ile "fani„ küllîsi arasında bir irtibat ve münasebet gördüğümüz için değil. Eğer fiziyoloji canlı olan ecsama hâkim olan umumî kanunları farz ve kabul ederek bir canlı uzviyetin ebediyyen devam edemiyeceğini ispat ediyorsa bu ispat "ölen insanlar„ gibi hususî bir delile müracaat etmeksizin kaziyemizi tasdik etmeğe bizi muktedir kılan "insan„ ve "fanilik„ arasındaki irtibat ve münasebeti gösterdiği doğrudur. Fakat bu ancak bizim tamimimizin daha geniş bir tamim altına sokulduğunu ifade eder ki, bu daha geniş tamim için olan delil de daha şamil olmakla beraber yine ayni nevidendir. *İlmin terakkisi bir tamimi kendisinden daha geniş bir tamim altına sokmayı (subsomptinn - Unterordnen - subşo-*

mer) ve binaenaleyh ilmî tamimler için daima daha geniş bir istikra esasını temin etmektedir. Fakat her ne kadar bu daha yüksek bir derecede yakın veriyorsa da yeni bir nevi (esas) ortaya koymuyor; en son esas yine istikra esasıdır; yani tek tek misallerden çıkan bir esas olup mantık ve hesapta olduğu gibi küllîler arasında bir kablî irtibat ve münasebet değildir.

Kablî umumî kaziyeye dair birbirine zıt iki noktaya dikkat edilmelidir; birincisi : Eğer birçok cüzî misaller bilinirse ilk önce umumî kaziyemize istikra ile erişiriz ve küllîlerin birbirine irtibat ve münasebeti bundan sonra idrak olunur. Meselâ malûmdur ki bir müsellesin dılıları üzerine o dılılara mukabil zaviyelerden birer amut indirirsek her üç amut bir noktada birbirlerini keserler. - Bu kaziyeye evvelâ, birçok misallerde amut indirerek ve bu amudun daima aynı noktada birbirlerini kesdiklerini görerek erişmek pek mümkündür; bu tecrübe bizi umumî ispatı arayıp bulmağa sevkeder. Her riyaziyecinin tecrübelerinde böyle vak'alar vardır.

İkinci nokta daha enteresan ve daha ziyade felsefî ehemmiyeti haizdir : Bu da bazan bir tek misalini evvelden bilmediğimiz hallerde umumî kaziyeyi bilebilmemizdir. Şöyle bir vak'a alalım :

İki adet birbirile darbedilebilir ve çıkan üçüncü adede hasılı-darp denilir ve hasılı-darbı (100) adedini geçmiyen adeditamlar fiilen birbirlerile darbolunarak hasılı-darpları kerrat cetveline kay-

dedilmiştir. Fakat diğer tarafdan da biliyoruz ki adeditamların sayısı namütenahidir ve insanlar tarafından ancak mütenahi bir adedde adeditam çiftleri düşünülmüş ve düşünülecektir. Bundan şu çıkar ki insanlar tarafından düşünülmiyen ve düşünülmiyecek olan adeditam çiftleri mevcuttur ve bu çiftlerin hepsi hasılı-darbı (100) ün üstünde olan adedıtamlardan mürekkep olur. Bundan dolayı şu kaziyeye vasıl oluruz: "Hiçbir insan tarafından düşünülmemiş ve düşünülmiyecek olan iki adedi tamın hasılı-darpları (100)adedinin üstündedir.„

İşte burada hakikatı inkâr edilemiyen ve fakat vakanın mahiyeti itibarile bir misalini asla veremiyeceği bir umumî kaziye var demektir. Çünkü düşünebileceğimiz her iki adet kaziyenin hadleri (term - termes) ile dışarıda bırakılmıştır.

Bir misal ile gösterilemiyecek böyle umumî kaziyelerin bilgisi ekseriya inkâr edilmiştir. Çünkü böyle kaziyelerin bilgisi için mevzuubahs olan küllîlerin misalleri hakkında bir bilgi değil belki yalnız küllîler arasındaki nispetlerin bilgisi lâzım olduğu idrak edilmemiştir.

Mamafi böyle umnmî kaziyelerin bilgisi umumiyetle bilindiği kabul edilen birçok şeyler için hayatî bir ehemmiyeti haizdir. Meselâ evvelki fasıllarda gördük ki his mutalarına mukabil olan fizikî eşyayı ancak istidlâl ile elde ederiz; ve bu eşya bizim tanıyarak bildiğimiz şeyler değildir. Bundan dolayı hiçbir vakit, kaziyedeki (bu) doğrudan doğruya bilinen bir şey olmak şartile (bu

bir fizikî şeydir) şeklinde bir kaziyeye bilgi hasıl edemeyiz. O halde bundan çıkıyor ki fizikî eşya hakkındaki bilgilerimizin hepsi fiilen misaller verilemiyecek bilgilerdir. Vakıa birleşmiş bir takım his mutalarına pek âlâ misaller buluruz, fakat fiilî fizikî eşya hakkında misal veremeyiz. Böylece fizikî eşyaya taallûk eden bilgilerimiz hiçbir misalini veremiyeceğimiz umumî bilgilerin imkânına bağlıdır. Ayni mütalâa diğer şahısların akıl ve ruhlarını veyahut misali bize tanımakla malûm olmıyan herhangi diğer sınıfdan şeylere de tatbik olunabilir.

Şimdi artık bilgimizin tahlillerimiz esnasında meydana çıkan kaynaklarına umumî bir göz atabiliriz. İlk önce eşyanın bilgisi ile hakikatlerin bilgisini birbirinden ayırmak lâzımdır. Bunların herbiri de iki türlüdür: Biri doğrudan doğruya bilgi diğeri de (diğer şeylerden) çıkarılan (Derivé-Derivative) müştak bilgidir. Eşyanın "tanımak ile„ dediğimiz vasıtasızca, doğrudan doğruya bilgisi bilinen şeylerin cüzî veya küllî olmasına göre yine iki türlüdür. Cüzî şeylerde his mutalarımızı (belki de) kendi benliğimizi vasıtasızca biliriz. Küllî şeylerde ise vasıtasızca (tanımakla) hangi şeylerin bilineceğini kararlaştırmak için bir prensip yoksa da bu suretle bilinecek şeyler arasında his edilen (mahsus) vasıflar, zaman ve mekân nispetleri ve benzeyiş ve bazı mücerret mantıkî küllîler vardır.

Eşya hakkında (diğer şeylerden) çıkarılan bil-

gimiz ise — ki buna tavsif ile bilgi demiştik — hem bir şeyin tanımakla bilinmesini ve hem de hakikatlerin bilgisini tazammun eder. Hakikatler hakkındaki vasıtasız bilgimize hadsî (Anschaulich- - intuitif - intuitive) diyebiliriz; bu suretle bilinen hakikatlere de bizzat ve bedihî hakikatler denilir. Böyle hakikatler arasına yalnız sadece ihsasat ile alınan şeyi ifade eden hakikatlere hesap ve mantığın bazı mücerret prensipleri ve (herhalde daha az bir yakin ile) ahlâkî kaziyeler girer. (Diğer şeylerden) çıkarılan hakikatler bilgimiz bizzat bedihi olan hakikatlerden bizzat bedihi olan istintaç prensiplerini kullanarak istintaç edeceğimiz şeylerden ibarettir.

Eğer yukardaki mütalâa doğru ise bütün hakikatler hakkındaki bilgilerimiz hadsî bilgilerimize tâbidir. Binaenleyh evvelce tanımakla bilinen (doğrudan doğruya) bilgilerin mahiyet ve şumulünü (sahasını) tetkik ettiğimiz yolda hadsî bilginin de mahiyet ve şumulünü tetkik etmek mühim oluyor. Fakat hakikatlerin bilgisinde eşyanın bilgisinde çıkmayan bir mesele çıkar ki o da hata meselesidir.

İnanışlarımızdan bazıları hatalı (yanlış) çıkıyor, bunun için bilgiyi (eğer mümkün ise) hatadan (yanlıştan) nasıl ayırd edeceğimizi tetkik elzemdir. Bu mesele vasıtasız (tanımakla) olan bilgilerde yoktur. Çünkü böyle bilgilerde bilginin mevzuu ne olursa olsun hattâ rüyalarda ve Hallucination'larda bile vasıtasız doğrudan doğruya

(mevzubahs olan) eşyayı aşarak öbür tarafa geçmedikçe bu mesele çıkmaz, yanlış (hata) ancak vasıtasız mevzuları yani his mutalarını bazı fizikî eşyanın alâmeti gibi göz önüne alınca ortaya çıkar. Bu suretle hakikatlerin bilgisine bağlı olan meseleler eşyanın bilgisine bağlı olan meselelerden daha güçtür. Hakikatlerin bilgisine bağlı ilk mesele olmak üzere bizim hadsî hükümlerimizin mahiyet ve şumulünü tetkik edelim.

ON BİRİNCİ FASIL

Hadsî bilgiye dair

İnandığı herşeyin ispata müsait olması veyahut hiç olmazsa fevkalâde muhtemel olduğu ispat edilebilmesi lâzım olduğuna dair herkeste müşterek bir intiba vardır. Hiçbir sebep gösterilemiyen inanışların makul olmıyan bir inanış olduğu birçok kimseler tarafından hissedilmiştir. Umumiyeti itibarile bu görüş doğrudur. Hemen bütün inanışlarımız bu inanışlara sebep teşkil eder gibi bakılabilecek diğer inanışlardan ya istintaç edilmiş veyahut istintacı kabil inanışlardır. Alelâde sebep unutulur veyahut akıllarımıza esasen hiçbir vakit böyle bir sebep şuurlu olarak gelmiş değildir. İçimizden pek az kimseler meselâ şimdi yiyeceği yemeğin zehir çıkmıyacağını farzetmek için ne sebep olduğunu kendi kendine sormuştur. Fakat karşımıza biri çıkıp ta bunu iddia ederse o dakikada bulamasak bile bu iyi sebep bulunabileceğini hissederiz ve bu inanışımızda ekseriya haklı oluruz.

Fakat farzedelim ki gayet israrcı bir Sokratın karşısındayız : Ona her neyi sebep olarak gösterirsek bize o sebebin de sebebini soruyor. Er-

geç - pek de geç değil - bu suretle bir noktaya sevkediliriz ki orada artık başka bir sebep bulamayız ve orada artık nazariye noktasından bile başka sebep keşfedilemiyeceği hemen hemen kat'idir.

Gündelik hayatın âdi inanışlarından başlayarak noktadan noktaya geriye doğru ya bir umumî prensibe veyahut umumî prensibin tek bir misaline kadar götürülürüz ki bu misal aşikâr surette bedihî ve kendisinden daha bedihî birşeyden istintaç olunmağa müsait değil gibi gözükür. Gündelik hayatın birçok meselelerinde meselâ bir yemeğin besleyici mi yoksa zehirli mi olduğu meselesinde bile altıncı fasılda münakaşa ettiğimiz istikra prensibine sevkolunuruz. Fakat bundan daha geriye doğru bir ricat yoktur: Haddizatinde bu prensip muhakemelerlmizde bazan şuurlu olarak bazan olmıyarak daima kullanılır. Fakat daha basit ve bizzat bedihî bir prensipten başlıyarak kendi neticesi olacak istikra prensibine bizi götürecek bir muhakeme yoktur. Ve aynı mütalâa diğer mantık prensipleri hakkında da muteberdir. Bu prensiplerin hakikatı bizim için bedihîdir ve biz onları ispatları kurmak için kullanırız. Fakat o prensiplerin bizzat — hiç olmazsa bazılarının bile — ispatı mümkün değildir.

Mamafih bizzat bedahet (Evidenz - Self - Evidence - Evidence) umumî prensipler arasında yalnız ispatı kabil olmayanlara münhasır değildir. Bir kısım mantıkî prensipler kabul edildiği vakit

geri kalanlar onlardan istintaç olunabilir. Fakat istintaç olunan bu kaziyeler ekseriya ispatsız farz ve kabul olunan kaziyeler kadar bedihidir. Bundan başka bütün hesap umumî mantık prensiplerinden istintaç olunabilir; mamafi "iki ile iki dört eder„ gibi hesabın basit kaziyeleri mantık prensipleri kadar bedihidir.

Her nekadar münakaşaya daha ziyade maruz ise de ahlâkın da "iyi olan şeyi aramalıyız„ gibi zatinde bedihi prensipleri vardır.

Şu cihete de dikkat edilmek lâzımdır ki, umumî prensiplerin bütün vakalarında hergünkü alıştığımız şeylere ait olan cüzî misaller umumî prensiplerden daha ziyade bedihidir. Meselâ tenakuz kanunu der ki, hiç bir şeyin herhangi bir vasfı hem haiz olması hem haiz olmaması mümkün değildir. Bu iddia anlaşılır anlaşılmaz tabiî olarak bedihidir ; fakat gördüğümüz cüzî (particulier) şeylerden olan bir gülün hem kırmızı ve hem kırmızı değil olamaması kadar bedihi değildir. (Hiç şüphesiz gülün bazı parçalarının kırmızı olması ve diğer parçalarının kırmızı olmaması yahut pembe bir renkte olup kırmızı veyahut kırmızı değil vasıflarından hangisini vereceğimizde tereddüde uğramamız mümkündür. Fakat birinci takdirde gül bütünü itibarile kırmızı değildir, ikinci takdirde ise kırmızının sarih bir tarifine karar verir vermez cevabımız nazariyen katî olur.) Alelâde umumî prensipleri cüzî misaller vasıtasile anlamağa muktedir oluyoruz.

Ancak tecrübelerle (mücerret şeylerle) uğraşmak melekesini haiz olanlar cüzî (tek, tek) misallerin yardımı olmaksızın umumî bir prensibi kavrayabilirler.

Umumî prensiplere ilâve olarak zatinde bedihi olan diğer hakikatler vasıtasızca (doğrudan doğruya) ihsasattan çıkarılanlardır. Böyle hakikatlere idrâk hakikatleri (Truths of Perception-Verités de Perception) ismini vereceğiz ; ve bunları ifade eden hükümlere de idrak hükümleri (Judgments of Perception — jugements de Perception) diyeceğiz.

Fakat burada zatinde bedihi olan hakikatlerin katî ve sarih mahiyetlerine nüfuz edilmek için oldukça büyük bir dikkat lâzımdır. Fiilî his mutaları ne doğrudur ve ne de yanlıştır : Meselâ gördüğüm bir renk lekesi sadece mevcuttur ; doğru veyahut yanlış olacak bir şey değildir. Ortada bir renk lekesi olduğu ve bunun muayyen bir şekli ve muayyen bir derecede parlaklığı olduğu ve etrafının diğer renklerle çevrilmiş bulunduğu vakidir. Fakat bizzat renk lekesi, his âleminde olan bütün diğer şeyler gibi doğru ve yanlış olan şeylerden cezrî bir surette başka bir nevidendir. Binaenaleyh tam muvafık bir tabirle *doğrudur* hakikattir denemez. Hislerimizden çıkarılabilecek zatinde bedihi hakikatler ne olursa olsun çıkarıldıkları his mutalarından başka olmaları lâzımdır.

İki türlü bedihi idrâk hakikati var gibi gö-

züküyor; belki son bir tahlilde bu iki türlü hakikat birleşebilir. Evvelâ hiç bir suretle tahlil etmeksizin his mutalarının varlığını tasdik eden hakikatler. Meselâ bir kırmızı renk lekesi görür ve hükmederiz ki (şöyle şöyle bir kırmızı renk lekesi vardır.) Veyahut daha tam bir söyleyişle (o vardır) deriz. Bu bir nevi hadsî idrak hakikatidir. Diğer türlü idrak hakikati de his eşyası mürekkep (mudal—Comglexe) olduğu ve onu bir dereceye kadar tahlile tabi tuttuğumuz zaman meydana çıkar. Meselâ kırmızı renkli yuvarlak bir leke gördüğümüz vakit hükmederiz ki bu kırmızı renk lekesi yuvarlaktır. Bu da bir idrak hükmüdür, fakat evvelki hükmümüzden ayrılır; bu neviden bir tek his mutası vardır ki renk ve şekli ihtiva ediyor; yani renk kırmızı ve şekil yuvarlaktır. Hükmümüz ise mutayı renk ve şekle tahlil ediyor ve renk kırmızı şekil de yuvarlaktır diyerek tekrar terkip ediyor. Bu nevi hükümler için diğer bir misal da (bu onun sağındadır) hükmüdür. Burada (bu) ve (o) ayni zamanda görülmüşlerdir. Bu cins hükümlerde his mutası birbirine bir nispeti olan unsurları ihtiva eder ve hüküm de bu unsurların şu veya bu nispeti haiz olduklarını tasdik eder.

Hadsî hükümlerden diğer bir sınıf ta her ne kadar his hükümlerine benzemekle beraber yine ondan büsbütün başka olan hafıza hükümleridir.

Bir şeyi hatırlayışımız (o şey hakkındaki ha-

fızamız) o şeyin hayalile (image) beraber olabileceği ve halbuki hafızayı teşkil eden şeyin hayal olamıyaçağı dolayısile hafızanın mahiyeti noktasından bir karışıklık tehlikesi vardır. Hayalin halde olduğu halbuki hatırlanan şeyin mazide bulunduğu bilinince bu keyfiyet kolayca anlaşılır. Bundan başka hayalimizi hatırlanan bir şey ile bir dereceye kadar mukayese edebiliriz ; şöyle ki ekseriya hayalimizin nekadar sahih olduğunu bir dereceye kadar geniş hudutlar arasında bilebiliriz ; fakat bu mukayese hayalden ayrı olan o maddî şey aklın karşısında mevcut olmadıkça mümkün olamaz. Böylece hafızanın künhü zatı "Essence„ hayal ile değil mazi olduğu bilinen bir şeyin doğrudan doğruya aklın karşısında bulunması vakıasile teşekkül eder. Eğer hafıza bu manada mevcut olmasa idi ortada mazi diye bir şey olduğunu asla bilemiyecek hatta mazi kelimesini kör doğan bir adamın ziya kelimesini anladığından ziyade anlamıyacaktık. Bu suretle hafızanın hadsî hükümleri olmak lâzımgelir ki en sonunda maziye ait bütün bilgilerimiz bu hükümlere bağlıdır.

Mamafi hafıza meselesi ortaya güçlük çıkarır. Çünkü hafızanın yanlış olabileceği pek maruftur ve bundan dolayı umumiyetle hadsî hükümlere itimadı şüpheye düşürür. Bu güçlük basit bir şey değildir ; fakat ilk önce bu güçlüğün mümkün olduğu kadar sahasını daraltmağa çalışalım: Kabaca söylersek hafıza tecrübenin canlılığı ve

zamanda yakınlığı nispetinde itimade lâyıktır. Meselâ kapı komşu eve yarım dakika evvel yıldırım düşse gördüğüm ve işittiğim şeyi hatırlayışım okadar itimade değer ki orada böyle bir ziya ve bir yıldırım olduğundan şüphe etmek akla uymıyan bir saçma olur. Bu, daha az canlı ve daha az zorlu tecrübelere de zamanen yakın oldukları müddetçe tatbik olunur.

Meselâ şimdi oturduğum iskemlede yarım dakika evvel oturduğuma katiyyen eminim; fakat bütün bir günün vakalarına dönüp bakarsak hatırladığıma katiyen emin olduğum şeyler, hemen hemen katiyen emin olduğum şeyler, düşünmeyi ve beraber bulunan hal ve şartlari yardıma çağırarak emin olduğum şeyler ve nihayet hiç bir suretle hatırladığıma emin olamadığım şeyler vardır. Bu sabah kahvaaltı ettiğime eminim; fakat bir filozofun olması lâzımgeldiği kadar kahvaaltıya karşı lâkayt olsaydım belki bu hususta şüpheli olabilirdim; kahvaaltı esnasındaki konuşmaların bazılarını kolaylıkla bazılarını kendimi zorlayarak ve bazılarını da büyük bir şüphe unsurile karışık bir halde hatırlarım, bazılarını asla hatırlayamam. Böyle hatırladığım şeylerin bizzat bedahatlerinde hafızamın itimade değeri derecelerine mukabil birbiri ardı sıra dereceler vardır.

Böylece hatalı olan hafızanın çıkardığı güçlüklere karşı ilk cevap olarak deriz ki hafızanın bedahet dereceleri vardır. Ve bu dereceler yakın

ve canlı olan vakaların hafıza ile hatırlanmasına karşı tam bir itimat ve tam bir bedahet hududuna varıncaya kadar hafızanın itimade değeri derecelerine tekabül eder.

Mamafi galiba tamamen hatalı olan bir hafızada pek kuvvetli inanış vakaları da vardır. Bu vakalarda vasıtasızca, doğrudan doğruya akıl ve ruhun karşısında bulunduğu manasında olarak hakikaten hatırlanan şey, her nekadar yanlış olarak inanılan şeyle birleştirilmiş olsa da yine ondan başka bir şeydir. Meselâ İngiltre kralı dördüncü Georg'un(Vaterlo) muharebesinde hazır bulunduğnnu (yalan yere) tekrar ede ede nihayet kendinin inandığını söylerler. Bu vakada doğrudan doğruya hatırlanan şey kendisinin birçok defalar tekerrür eden iddiasıdır. Tasdik ettiği inanış (eğer böyle bir şey var idise) hatırladığı tasdikler, iddialarla birleşerek husule gelmiştir ve binaenaleyh halis bir hafıza vakası değildir.Belki bütün hatalı hafıza vakaları hakkında aynı muameleye yani bunların asıl manasile hafıza vakaları olmadığı yolunda bir muameleye tâbi tutulabilir.

Hafıza vakalarile bedahet hakkında mühim bir nokta aydınlanmıştır ki o da bedahetin dereceleri olduğu noktasıdır : Bu bedahet sadece var veyahut yok olan bir keyfiyet (Quality — Qualité) değil mutlak yakinden itibaren güçlükle idrak olunabilecek solgun bir hatırlayışa kadar aşağı doğru derece derece var olabilen bir key-

fiyettir. İdrak hakikatleri ve mantık prensiplerinden bazıları en yüksek bedahet derecelerini haizdir. Vasıtasız doğrudan doğruya olan hafıza hakikatleri hemen hemen ayni derece yüksek bedaheti haizdir. İstikra prensibi meselâ (doğru bir mukaddemeden çıkan netice doğrudur) prensibi girdiği bazı prensiplerden daha alçak derecede bedihidir. Hatıraların uzaklaştıkça ve soldukça azalan bedahetleri vardır. Mantık ve riyaziyat hakikatleri ise (geniş manasile) nekadar mudal olurlarsa o kadar az bedihi olurlar. Bediî ve ahlâkî içten (intrinsèque) kıymet hükümleri de bir dereceye kadar bedaheti haiz olurlarsa da o kadar yüksek derecede değildir.

Bedahet derecelerinin bilgi nazariyesinde ehemmiyeti vardır. Çünkü eğer kaziyeler hakikî doğru olmaksızın bir derece bedaheti haiz olurlarsa (ki galiba olabilir) bizzat bedahet ile hakikat arasındaki irtibatı bir tarafa bırakmak değil belki sadece taaruz olan yerlerde daha ziyade bizzat bedihî olan kaziyeyi tutarak daha az bizzat bedihî olan kaziyenin reddedileceğini söylemek lâzımdır.

Mamafi pek muhtemel görülüyor ki yukarda izah olunduğu gibi bedahette birbirinden ayrı iki bilgi birbirile imtizaç etmiştir. Bunlardan bedahetin en yüksek derecesine tekabül eden birincisi hakikatın yanılmaz bir zamanıdır (bir garantisidir.) Diğer bedahet derecelerine tekabül eden ikincisi de yanılmaz bir garanti (zaman) teşkil et-

mez fakat az veya çok kuvvetli bir (zannı ğalip - Presumtion - Présomption - Vermuten) verir. Fakat bu (ifadeler) şimdilik daha ziyade inkişaf ettiremiyeceğimiz bir fikir beyanından (telkinden) ibarettir. Hakikatın mahiyetinden bahsettikten sonra bizzat bedahet mevzuuna bilgi ve yanlış arasındaki fark dolayısile tekrar döneceğiz.

ON İKİNCİ FASIL

Hakikat ve hata

(Doğru ve yanlış)

Truth and Falshood
Le vrai et le Faux
Die Wahrheit und
Falschheit

Hakikate dair olan bilgimizin, eşya hakkındaki bilgimizde olmıyan bir zıddı vardır: Yanlış (hata). Eşyayı ya biliriz yahut bilmeyiz. Her halde tanımakla bilmek dairesi içinde kaldıkça eşya hakkındaki bilgimizde hatalı, yanlış bilgi diye tavsif olunabilecek müsbet bir ruhî halet yoktur. Tanımakla bildiğimiz her ne olursa olsun bir şeydir. Bu bilgiden yanlış neticeler çıkarabiliriz ve fakat haddizatinde bilgi aldatıcı olamaz. Bu halde tanımakla bilmekte (yani doğrudan doğruya bilmekte) bir ikilik (senaiyet — Dualisme) yoktur. Fakat hakikatlerin bilgisinde böyle bir ikilik vardır. Doğru olan şeye inanabildiğimiz gibi yanlış olan şeye de pek âlâ inanabiliriz. Birçok şahısların türlü mevzular üzerinde başka başka ve birbirine uy-

mıyan reyleri (Opinion — Meinung) olduğunu biliyoruz. O halde bazı inanışların yanlış olması zarurîdir. Yanlış inanışlar (Croyances érronées - Falsches Glauben - Erroneous belives) tıpkı doğru inanışlar kadar kuvetle tutulmakta olduğu için yanlışların doğrulardan nasıl ayırd edileceği meselesi güç bir meseledir.

Bize gösterilen bir vakada inanışımızın yanlış olmadığını nasıl bileceğiz? Bu o kadar güç bir sualdir ki tam ve kanaat verecek bir cevap verilmesi pek mümkün değildir. Mamafih daha az güç ihzarî bir sual da vardır: Doğru ve yanlış demekle ne kastediyoruz, bunların manası nedir? İşte bu fasılda bu hazırlayıcı sual ile meşgul olacağız.

Bu fasılda bir inanışın doğru veya yanlış olduğunu nasıl bileceğimizi soracak değiliz, belki bu inanış doğru mu yoksa yanlış mı diye sorulan sualden ne mana çıktığını soracağız. Bu suale verilecek sarih bir cevabın hangi inanışların doğru olduğuna dair olan süale cevap vermeğe de yardım edeceği ümit olunabilir. Fakat biz şimdi yalnız doğru nedir? Yanlış nedir? Sualini soruyoruz; hangi inanışlar doğrudur hangileri yanlıştır sualini sormuyoruz. Bu iki muhtelif suali birbirinden ayrı tutmak çok mühimdir. Çünkü sual-lerin karışması her ikisine de tatbik olunamıyacak bir cevabın çıkmasını mucip olacağı muhakkaktır.

(Doğru) nun mahiyetini keşfe kalkışınca her

nazariyenin riayet etmeğe mecbur olduğu üç şarta, üç noktaya dikkat edilmek lâzımdır :

1) (Doğru) ya dair olan nazariyemiz öyle olmalıdır ki onun zıddı olan (yanlış) a da yer vermelidir. Birçok filozoflar bu şarta riayette kusur ettiler ve öyle nazariyeler kurdular ki o nazariyelere göre bütün tefekkürlerimizin doğru olması lâzımgeliyordu ve filozoflar da yanlışı koyacak yer bulmakta en büyük güçlüklere uğruyorlardı. Bu noktadan, inanış nazariyemiz tanımak ile bilgi nazariyesinden ayrılır. Tanımak ile bilmek vakalarında herhangi bir zıt şey nazarı dikkate alınmak lâzım değildir.

2) Pek bellidir ki eğer ortada inanmak olmasa idi doğru ile yanlışın arasında karşılıklı bir nispet (Cerrelation - tezayüf) olmak itibarile ne doğru ve ne de yanlış olurdu. Eğer sırf maddeden mürekkep bir âlem tasavvur edersek böyle bir âlemde yanlışın yeri yoktur. Böyle bir âlem her nekadar vakıa denilebilecek şeyleri havi olursa da (doğru) nun (yanlış) ile bir neviden şeyler olduğu noktasından hakikatleri (doğruları) havi olamıyacaktı. Vakıa (doğru) ve (yanlış) inanışların ve hükümlerin vasıflarıdır. Bundan dolayı sırf maddeden mürekkep bir âlem inanışları ve dava ve kaziyeleri ihtiva etmiyeceği için o âlemde doğru ve yanlış olamaz.

3) Fakat şimdiye kadar yukarda söylediğimizin hilâfına olarak bir inanışın doğruluğu veyahut yanlışlığı daima inanışın dışında duran bir şeye

bağlıdır. Birinci Charl'ın darağacında öldüğüne inanırsam, inanışımın sadece onu tetkik ile keşfolunabilecek zatî vasfı sebebile değil belki iki buçuk asır evvel vaki olan bir tarihî vaka sebebile inanırım. Fakat eğer birinci Charl yatağında öldü diye inanırsam yanlış inanmış olurum : Çünkü ne bu inanışımın canlılığı derecesi ve ne de bu inanışa varmak için sarfettiğim dikkat bu inanışımı, onun zatî vasıflarından dolayı değil belki pek eskiden vaki olan vakadan dolayı yanlış olmaktan kurtaramaz,

Bundan dolayı her nekadar (doğru) ve (yanlış), inanışların vasfı ise de bu vasıflar inanışların zatî (batınî) keyfiyetine değil başka şeylere olan nispetlerine tâbidir. Yukarda söylediğimiz üç şarttan üçüncüsü bizi filozoflar arasında en ziyade müşterek olan bir görüşe yani (doğru) nun inanış ile vaka arasında bir nevi uygunluktan (tekabülden) ibaret olduğuna dair görüşe götürür. Mamafi reddi kabil olmayan itirazlara uğramıyacak bir tekabül (uygunluk) şekli bulmak asla kolay bir iş değildir. Bir taraftan bu sebeple, bir taraftan da doğru (hakikat), fikrin fikir dışındaki bir şeyle uygunluğundan ibaret olduğu takdirde fikrin hakikate ne vakit erişeceğini asla bilemiyeceğini hissetmek sebebile birçok filozoflar(doğru) nun (hakikatın) tamamen inanışın dışında bir şeye nispetten ibaret olmıyacak bir tarifini bulmağa çalışmışlardır.

Bu türlü tarife en mühim teşebbüs (doğru) nun

ittırat— insicam (Coherence) den ibaret olduğuna dair nazariyedir. "Yanlış„ ın alâmeti inanışlarımızın heyeti umumiyesinde ittıradı başaramamak olduğu ve (doğru) nun künhü zatı da tamamen ikmal edilmiş olan DOĞRU (The Truth — La Verité) sisteminin bir parçası bulunduğu söylenmiştir. Fakat böyle bir görüşte bir, daha doğrusu iki, büyük güçlük vardır. Evvelâ yalnız bir tek ittıratlı inanışlar heyeti umumiyesi (yani sistemi) mümkün olduğunu farzetmek için bir sebep yoktur. Olabilir ki bir romancı kâfi tahayyül kuvvetile âlem için bildiklerimize tamamen uyacak ve mamafi hakikî maziden tamamen başka bir mazi icat edebilir. Daha ziyade ilmî bahislerde muhakkaktır ki her hangi bir mevzu üzerinde bütün bilinen vakaları izah edecek ekseriya iki veyahut daha çok faraziyeler vardır. Her nekadar ilim adamları bu gibi hallerde diğer faraziyeleri ortadan çıkararak ancak birisini bırakacak vakıalar bulmağa çalışırlarsa da o ilim adamlarının her vakit muvaffak olmaları için de bir sebep yoktur.

Felsefede ise birbirinden aykırı iki faraziyenin bütün vakıaları izah edebilmesi pek nadir değildir. Meselâ mümkündür ki hayat uzun bir rüya olsun ve haricî âlem de yalnız rüya gibi eşyanın haiz olduğu şeeniyet derecesini haiz bulunsun ; fakat her nekadar böyle bir görüş bilinen vakıalar ile uygun gibi görünse de aklı selimin diğer şahısların ve eşyanın da şeenî olarak

var oldukları hakkındaki görüşüne tercih olunmak için bir sebep yoktur. Böylece (doğru) nun ittırat—insicam (Coherence) ile tarifi suya düşüyor, çünkü ancak bir tek insicamlı (ittıradlı) sistem mevcut olabileceğine dair bir ispat yoktur.

(Doğru) nun bu tarifine bir diğer itiraz da bu tarifte insicamın (ittıradın) manasının muayyen ve malûm farz ve kabul edilmiş olmasıdır. Halbuki insicam ve ittırat, mantık kanunlarının doğruluğunu evvelden farz ve kabulü icabettiren bir şeydir.

İki kaziyeden her ikisi de (doğru) olabildiği zaman o iki kaziye ittıradlı (insicamlı) olur ve en az biri yanlış olmak lâzımgelirse kaziyelerin ikisi de ittıratsız, insicamsız (incoherent) olurlar. İmdi o iki kaziyenin (doğru — hakikat) olup olmadığını bilmek için tenakuz kanunu gibi hakikatleri bilmemiz lâzımdır. Meselâ bu ağaç kayın ağacıdır, ve bu ağaç kayın ağacı değildir, gibi iki kaziye tenakuz kanunu sebebile ittıratlı (insicamlı) değildir. Fakat bizzat tenakuz kanununu ittırat miyarına vuracak ve yanlış bulmayı ihtiyar edecek olursak artık hiç bir şey her ne olursa olsun diğer bir şeyle ittıratsızlıkta olmıyacaktır. Böylece mantık kanunları, ittırat (insicam) miyarının, içinde tatbik olunabileceği bir kafesin iskeletini teşkil ediyor ve halbuki o kanunlar bu miyar ile tespit olunamıyor.

Yukarda söylenen iki sebepten dolayı ittırat (doğru) nun manasını ifade eder gibi kabul olu-

namaz. Mamafi birçok (doğru) lar (hakikatler) bilindikten sonra ekseriya hakikatın pek mühim bir miyarıdır.

Binaenaleyh (doğru) nun mahiyetini teşkil eden esas olmak üzere yine (vakıaya uygunluk) fikrine geri dönüyoruz. Yalnız vakıa (fact - fait - Thatsache) kelimesile ne kastettiğimizin (bu kelimeye ne mana verdiğimizin) ve inanışın doğru olması için inanış ile vakıa arasında bulunması lâzımgelen (uygunluk) tekabülün Correspondence — correspondance) mahiyeti ne olduğunun sarih bir surette tarifi kalıyor.

Üç şartımıza uygun olarak öyle bir (doğru) nazariyesi aramalıyız ki (1) doğrunun bir zıddı yani yanlışın olmasına müsait olsun; (2) doğruyu inanışların bir vasfı yerine koysun; (3) fakat öyle bir vasıf yapsın ki tamamen inanışların dışındaki şeylere olan nispetine tabi olsun.

Yanlışa bir yer verme zarureti inanışa, aklın (ruhun) inanılan şey olduğu söylenebilecek tek bir şeye nispeti gibi bakmayı imkânsız bir hale koyar. Eğer inanışa bu gözle bakılırsa onun da tıpkı tanımak ile bilmekte olduğu gibi doğru ile yanlışın birbirine zıddıyetini kabul etmiyeceğini ve daima doğru olmak isteyeceğini görürüz.

Bunu misallerle aydınlatabiliriz: Meselâ Otello yanlış olarak Dezdemona'nın Kasyoyu sevdiğine inanır [1]. Burada bu inanışın (Dezdemona'nın

[1] Bu misali müellif Shakspear'in meşhur Otello faciasından almıştır. Onun için bu misali Otello'yu okuyanlar ve-

Kasyoya aşkı) gibi tek ve basit bir şeye nispetten ibaret olduğunu söyliyemeyiz. Eğer böyle bir mevzu olsaydı o vakit inanışın doğru olması lâzımgelirdi. Hakikatte böyle bir mevzu olmadığı için Otello'nun da böyle bir mevzua hiç bir nispeti olamaz ve binaenaleyh onun inanışı da bu mevzua nispetten ibaret olamaz.

Denilebilir ki Otello'nun inanışı başka bir mevzua (başka bir maddeye) nispetten iberettir. Meselâ (Dezdemona'nın Kasyo'yu sevdiği) gibi. Fakat böyle bir mevzu olduğunu farzetmek te Dezdemona Kasyo'yu sevmeyince(ki faciada böyledir) (Dezdemona'nın Kasyo'ya aşkı) diye bir şey farzetmek kadar güç olur. O halde inanışı ruhun (aklın) tek ve basit bir şeye nispetinden ibaret yapmıyacak bir inanış nazariyesi aramak daha iyidir.

Nispetleri daima iki had arasında bulunur gibi düşünmek pek tabiîdir. Fakat hakikatte her vakit böyle değildir. Bazı nispetler üç ve bazıları dört had ister. Meselâ (arasında) nispetini alalım; yalnız iki had bulundukça "arasında„ nispeti mümkün değildir. Mümkün olabilmek için en az üç had lâzımdır. York şehri Londra ile Edinburg arasındadır gibi. Fakat eğer Londra ile Edinburg dünyada yalnız iki yer olsaydı arada hiç bir şey olamazdı. Ayni suretle kıskançlık da üç şahıs ister, en aşağı üç şahsa taallûk etmiş böyle bir

yahut seyredenler daha iyi anlarlar. Okumayanlar ve seyretmiyenler de ya okumalı veya seyretmelidirler.

nispet yoktur. Meselâ "A, C nin D ile evlenmesini B nin terviç etmesini ister„ gibi bir kaziye alalım. Bunun da dört haddi vardır. Yani D.C.B.A hepsi nispette dahildir. Ve istenilen nispet dördünü de toplayan bir suretten başka suretle ifade olunamaz. Misaller nihayetsiz bir surette çoğaltılabilir. Fakat meydana gelmek için ikiden ziyade had isteyen nispetler olduğunu ispat için söylediklerimiz kâfidir.

Hükmetmeyi veyahut inanmayı tazammun eden nispetler — eğer yanlışa bir yer verilecekse — iki değil birçok hadler arasında bir nispet olarak telâkki edilmek lâzımdır. Otello Dezdemonanın Kasyo'yu sevdiğine inandığı zaman ruh ve aklının karşısında (Dezdemona'nın Kasyo'ya aşkı) veyahut (Dezdemona'nın Kasyo'yu sevdiği) gibi tek ve basit bir mevzu bulundurmamalıdır. Çünkü o vakit bütün akıl ve ruhlardan ayrı (ondan müstakil) afakî (objectif) yanlışların (yanlış mevzuların) kaim olması lâzımgelecektir ki bu da mantıkla reddi kabil olmamakla beraber mümkün olduğu kadar kaçınmak icabeden bir nazariyedir. Eğer biz hükmü, içinde ruh ve aklın ve o hükümde mevzuubahs olan diğer şeylerin ayrı ayrı hadis olduğu bir nispet gibi alırsak hatayı izah etmek daha kolay olur. Yani Otello Dezdemona Kasyo'yu seviyor diye inandığı vakit (kaim olan) vücude gelen nispette (Dezdemona) ve (sevmek) ve (Kasyo) hepsi birer had olmalıdır. O halde bu nispet dört hadlı bir nispettir ; çünkü nispe-

tin bir haddi de Otellodur. Böylece "bu dört hadlı bir nispettir„ dediğimiz zaman Otellonun Dezdemonaya bir nispeti ve (sevmek) e de ayni nispeti ve Kasyoya da ayni nispeti vardır demek istemiyoruz. Bu belki inanmaktan başka olan nispetler için doğru olabilir; fakat aşikârdır ki inanmak Otellonun mevzuubahs olan üç hadden herbirine ayrı ayrı nispeti değil belki onların hepsine birden nispeti demektir. Çünkü burada yalnız bir tek inanma nispeti var ise de bu tek nispet dört haddi birbirine bağlıyor. Böylece Otellonun inanışında sabit olduğu dakikada fiilen vaki olan hadise inanış denilen nispetin Otello, Dezdemona, sevmek ve Kasyo gibi dört haddi bir mürekkep, bütün (Un tout complexe - a complex whole) halinde birbirine bağlamasıdır. İnanış veyahut hüküm denilen şey ruh ve aklı kendisinden başka ayrı ayrı şeylere bağlayan bu inanma veyahut hükmetme nispetinden ibarettir. Bir inanış veyahut hüküm fiili (act — acte) bazı hadler arasında herhangi bir zamanda inanış veya hükmediş nispetlerinin hadis olmasından başka bir şey değildir.

Şimdi biz doğru bir hükmü yanlış bir hükümden ayıran şeyin ne olduğunu anlayacak bir vaziyetteyiz. Bu maksatla bazı tarifler kabul edeceğiz. Her hüküm fiilinda hüküm ve tasdik eden bir ruh ve onun hükmettiği hadler vardır. Hükümde ruha (akla) fail (subject - sujet) ve geride kalan hadlere de (objet - object) mef'ul diyeceğiz.

Bu halde eğer Otello Dezdemonanın Kasyoyu sevdiğine hükmederse Otello fail, Dezdemona, sevmek ve Kasyo Mef'ul olur. Bu fail ve mefullere hep beraber hükmü teşkil eden anasır (constituents - termes constitutifs) denilir. Hüküm nispetinin bir cihet ve istikameti olduğu da nazari dikkate alınmalıdır. Bir istiare ile şu suretle söyleyebiliriz ki hüküm nispeti, hadlerini cümledeki kelimelerin sırasile gösterebileceğimiz bir sıraya dizer.

(Tasrifî olan dillerde aynı şey tariflerle yani müfret, mefulübih ilâh gibi şekiller arasındaki fark ile gösterilir) Otellonun, Dezdemona'nın Kasyoyu sevdiğine dair olan hükmü Kasyonun Dezdemonayı sevdiğine dair hükmünden (her nekadar her iki hüküm da aynı unsurları havi ise de) başkadır. Çünkü hüküm nispeti iki halde hadleri ayrı bir sırada diziyor. Tıpkı bunun gibi eğer Kasyo, Dezdemona otelloyu seviyor diye hükmederse hadler, unsurlar yine aynı olmakla beraber sıraları başkadır. Böyle bir istikameti haiz olmak hassası hüküm nispetinin diğer nispetlerle beraber haiz olduğu bir hassadır. Nispetlerin bu istikamet hassası riyaziyatta seri sıralarının ve birçok diğer riyazî mefhumların en son verdığı bir kaynaktır. Fakat meselenin bu yüzü ile daha ziyade uğraşmağa lüzum yoktur.

Hükmediliş veya inanış dediğimiz nispetin faili ve mefulleri hep bir bütün halinde birbirine bağladığını söylemiştik. Bu noktadan hükmetme

nispeti bütün diğer nispetler gibidir. Ne zaman ki iki ve daha ziyade hadler arasına bir nispet kaim olursa hadleri bir (mürekkep bütün) haline koyar. Eğer Otello Dezdemonayı seviyorsa (Otellonun Dezdemona'ya aşkı) gibi bir (mürekkep bütün) mevcuttur.

Nispet ile birbirile birleşen hadler de bizzat mürekkep veyahut basit olabilir, fakat onların birleşmesinden çıkan (bütün) mutlak mürekkep olmalıdır. Veyahut aksini alırsak her nerede mürekkep bir şey var ise orada bu mürekkebin unsurlarını birleştiren bir nispet vardır. Bir inanış fiili hadis olduğu zaman bir (mürekkep bütün) mevcuddur ki bunda inanma birleştirici bir nispettir ve fail ve mefuller de bu nispetin verdiği istikamet ile muayyen bir sırada dizilmişlerdir. (Otello Dezdemona'nın Kasyoyu sevdiğine inanıyor) Kaziyesini mütalâa ettiğimiz zaman gördüğümüz gibi mefullerden biri bir nispet olmalıdır; meselâ bu misalde (sevme) gibi. Fakat bu nispet inanma fiilinde olduğu gibi fail ve mefullerden ibaret olan mürekkep bütünü yaratan nispet değildir. Sevme nispeti inanmak fiilinde hâdis olmak itibarile mefullerden biridir; yani binada bir tuğladır, yoksa harç değildir. Harç inanma nispetidir. İnanış (doğru) olduğu vakit bir diğer mürekkep birlik daha mevcuttur ki bunda inanışın mefullerinden olan nispet diğer mefulleri birbirine bağlar. Meselâ eğer Otello Dezdemona'nın Kasyoyu sevdiğine sıtk ile, doğru olarak inanıyorsa (Dezde-

mona'nın Kasyoya aşkı) gibi bir mürekkep birlik daha vardır ki yalnız inanışın inanış hükmündeki sıra ile gelen mefullerinden (objet-mevzularından) mürekkeptir.

Bu terkipteki nispet inanışın diğer mefullerini birbirine bağlayan ve şimdi harç gibi ortaya çıkan bir mefuldür. Diğer taraftan eğer inanış yanlış ise böyle yalnız inanışın mefullerinden yapılacak bir mürekkep birlik yoktur. Eğer Otello yanlış olarak Dezdemona'nın Kasyoyu sevdiğine inanıyorsa ortada (Dezdemona'nın Kasyoya aşkı) gibi bir "mürekkep birlik„ yoktur.

Böylece bir inanış kendisile birleşen herhangi bir (mürekkep bütün) e tekabül ederse doğrudur, etmezse yanlıştır. Daha sarih olmak için farzedelim ki inanışın mefulleri iki had ve bir nispettir ve hadler inanma nispetinin verdiği istikamette muayyen bir sıraya dizilmişlerdir; eğer iki had bu sıra içinde nispet vasıtasile bir (mürekkep bütün) halinde birleşmişlerse inanış doğrudur; eğer bu suretle birleşmemişlerse inanış yanlıştır. İşte aradığımız (doğru) ve (yanlış) ın tarifini bu izahat vücude getirir. Hüküm veyahut inanış muayyen bir mürekep birliktir ki bir ruh (akıl) onu teşkil eden unsurlardan biridir. Eğer geriye kalan unsurlar inanışta haiz oldukları sırada alınarak bir mürekkep birlik teşkil ediyorlarsa inanış doğrudur, etmiyorlarsa yanlıştır.

Bu suretle (doğru) ve (yanlış) her nekadar inanışların vasıfları ise de yine bir manada onla-

rın içten değil dıştan vasıflarıdır, (Extrinseque - Extrinsic).Çünkü bir inanışın doğru olmasının şartı inanışları hattâ bir aklı tazammun etmiyen ve fakat yalnız inanışın mefullerini tazammun eden bir şeydir. İnanan bir akıl, aklı tazammun etmiyen ve ancak mefullerini tazammun eden ve uygunluğu (tekabülü) haiz olan bir mürekkep mevcut olursa doğru olarak inanır. Bu uygunluk (tekabül) bulunması (doğru) yu bulunmaması (yanlış) ı temin eder. Bununla aynı zamanda iki vakıayı izah edebiliriz: (1) inanışlar mevcut olabilmeleri için akıllara tâbidir. (2) Doğru olmaları için akıllara tâbi değillerdir.

Nazariyemizi şu suretle tekrar ifade edebiliriz: (Otello Desdemona'nın Kasyoyu sevdiğine inanıyor) gibi bir inanış (Belief - Croyance) alırsak Dezdemona ve Kasyoya meful - had (Object - terms) (Objet - termes) ve sevmeğe meful - nispet (Objet - Relation) deriz. Eğer (meful - nispet) vasıtasile inanışta haiz oldukları sıra üzerinde birbirine bağlanmış (meful - hadler) den müteşekkil (Dezdemona'nın Kasyoya aşkı) gibi bir mürekkep birlik (Unity - Unité) var ise ona da *inanışa uygun vakıa* — (The fact corresponding to the Belief - Le fait correspondant à la Croyance) derizr

O halde bir inanışta eğer ona uygun (tekabül) edici bir vakıa var ise o inanış doğrudur. Ve böyle bir vakıa yoksa o inanış yanlıştır. (Ruhların(akılların)doğruyu ve (yanlış)ı yaratmadıkları

görülecektir. Onlar inanışlar yaratırlar; fakat bir kere inanışlar yaratılınca akıl onları doğru veya yanlış yapamaz, meğer ki inanışa sahip olan şahsın kudreti dahilinde olan müstakbel şeylere ait, meselâ bir trene yetişmek gibi hususî hallerde, olsun. Bir inanışı doğru yapan şey bir vakıadır. Ve bu vakıa (müstesna ahval dışında) hiç bir suretle inanışa sahip olan şahsın aklını işin içine sokmaz.

Doğru ve yanlış demekle ne kasdettiğimizi kararlaştırdıktan sonra ilk mütalâa edeceğimiz şey bu veya şu inanışın doğru veyahut yanlış olduğunu bilmek için ne gibi yollar olduğu meselesidir. Bu tetkik bundan sonraki faslı teşkil edecektir.

ON ÜÇÜNCÜ FASIL

Bilgi, yanlış, muhtemel zan (rey)

Knowledge - Error - Probable Opinion
La Connaissance-Erreur - L'opionion probable

Bundan evvelki fasılda mütalâa ettiğimiz doğru ve yanlış demekle ne kastettiğimiz meselesi, nenin doğru ve nenin yanlış olduğunu nasıl bilebileceğimiz meselesi yanında daha çok az enteresan kalır. İşte bu fasılda bu mesele bizi meşgul edecektir. Hiç şüphesizdir ki bazı inanışlarımız yanlıştır. Bundan dolayı filân veya falan inanışlarımızın yanlış olmadığına dair nasıl bir yakin hasıl edebileceğimizin tahkikine doğru gidiyoruz. Başka bir tâbirle, acaba biz bir şeyi bilebilir miyiz? Yoksa tali eseri olarak arada bir doğru bir şeye mi inanırız? Bu meseleye girişmezden evvel bilmek dediğimiz zaman ne demek istediğimize karar vermeliyiz ki, bu mesele zan olunduğu kadar kolay değildir.

İlk bakışta (bilgi) nin doğru inanış diye tarif olunabileceğini tasavvur ederiz. İnanış doğru olğu zaman inandığımız şey hakkında bir bilgimiz olduğu farzolunabilir. Fakat bu farz bilgi keli-

mesini alelâde kullandığımız tarza uymaz. Pek bayağı bir misal alalım; meselâ bir adam sabık başvekilin aile isminin, B harfile başladığına inanmış olsa doğru bir şeye inanıyor demektir. [1] Çünkü hakikaten sabık başvekil Sir Campbelle Bannerman idi. Fakat eğer sabık başvekilin mister Balfour olduğuna inanırsa yine sabık başvekilin aile isminin B harfile başladığına inanacak ve bu inanış doğru olmakla beraber bir bilgi teşkil eder gibi düşünülemiyecektir. Meselâ bir gazete diğer arkadaşlarına akıllıca bir takaddüm göstererek henüz bir telgraf alınmadan bir muharebenin neticesini haber verirse bir tali eseri olarak bu haber sonradan muharebenin doğru neticesi olabilir.

Ve ayni zamanda gazetenin az tecrübeli okuyucuları arasından bazılarında bir inanış hasıl edebilir. Fakat inanışlarının doğru olmasına rağmen bu okuyucuların mesele hakkında bilgileri olduğu söylenemez. O halde âşikârdır ki bir doğru inanış yanlış bir inanıştan istintaç olunduğu zaman bir bilgi değildir [2].

---

[1] Kitabın 1912 senesinde yazıldığını unutmamalıdır.

[2] Russel'in hayalî misali hemen aynen benim başıma hakikat olarak geldi: Yirminci asrın ilk senelerinde yine bu günlerde (1935 sonbaharı) olduğu gibi büyük bir garp devleti (İngiltere) Afrikada bir müstemleke harbine atılmış idi. O vakit İstanbulun bir gazetesinde muharrirlik ediyordum. Bir gece harbe dair bir telgraf geldi; bir şehrin ingilizler tarafından zaptedildiğini haber veriyordu. Ben telgrafı Pretorya (Transvalın merkezi) zaptedildi diye tercüme ettim ve

Bunun gibi bir doğru inanış istintaç olunduğu mukaddemeler doğru olmakla beraber istintacı yapan muhakeme tarzının yanlış olduğu zaman da bilgi adını alamaz. Eğer bütün Yunanlıların insan olduğunu ve Sokratın da insan olduğunu bilirsem ve eğer bundan Sokratın Yunanlı olduğunu istintaç edersem benim Sokratın Yunanlı olduğuna dair bilgim olduğu söylenemez ; çünkü her nekadar mukaddemeler ve netice doğru ise de bu netice o mukaddemelerden çıkamaz.

Fakat acaba diyemez miyiz ki doğru mukaddemelerden doğru bir muhakeme ile istintaç olunmayan hiç bir şey bilgi değildir. Galiba bunu da diyemeyiz. Böyle bir tarif hem çok geniş hem çok dardır. Çok geniştir çünkü mukaddemelerimizin yalnız doğru olması kâfi değildir, bir de bilinmiş yani bilgi olması lâzımdır. Meselâ Mister Balfourun sabık başvekil olduğuna inanan adam başvekilin isminin B harfile başladığına

ertesi günü gazetede çıktı. Fakat diğer gazeteler başka bir şehrin zaptını yazmışlardı. O sabah hemen matbaaya koştum ve telgrafın aslını buldum gördüm ki ben "akıllıca bir tekaddüm„ ile değil belki dalgınlık belki de Pretoryanın zaptını sabırsızlıkla beklemekten ileri gelen bir acele ile yanlış yazmışım. (Çünkü o devirlerde İngiltereyi hürriyetin timsali ve Abdülhamit idaresinin can duşmanı diye tanıyan ve istiklâllerini kurtarmağa çalışan Boerlere karşı galibiyetini can ve gönülden özleyen büyük ağabeylerimizin düşündüğü gibi düşünüyorduk). Vakıa iki gün sonra Pretorya düştü ve benim yanlışım doğruldu. Demek ki o zaman gazetenin okuyucularının doğru olarak inanışı müellifin dediği gibi bir bilgi teşkil etmemiş idi. D. A.

dair doğru mukaddemeden doğru istintaçlar yapmağa başlayabilir ; fakat bu istintaçlarla vardığı neticeler hakkında *bilgisi vardır* denemez.

O halde tarifimizi, bilinen yani bilgi teşkil etmiş olan mukaddemelerden doğru bir tarzda istintaç olunan şey bilgidir şeklinde söyliyeceğiz ; fakat bu da bir devrî tariftir (bilmediğimiz şeyi biliyor farzederek yapılan eksik tarif, (Definition circularire) yani bilinmiş olan (bilgi teşkil eden) mukaddemelerden ne anlaşıldığını bildiğimizi farzediyor. Bu, ancak bizim hadsî bilgiye mukabil diğer şeylerden çıkarılan *Derivative bilgi* dediğimiz kısım bilgiyi tarif edebilir. Diyebiliriz ki : Çıkarma (müştak - Derivée-Derivative) bilgi hadsî bilgi ile bilinen mukaddemelerden doğru olarak istintaç olunan bilgidir. Bu ifadede şeklen bir kusur yoktur. Fakat her halde bu da hadsî bilgilerin tarifini açıkta bırakıyor.

Bir dakika için bilgi meselesini bir tarafa bırakarak çıkarma (müştak) bilginin yukardaki tarifini gözden geçirelim : Buna edilecek başlıca itiraz bilgiyi lüzumundan fazla tahdit etmesidir. Filvaki mantıkî bir usul ile istidlâl edilmemiş olan ve fakat bazı hadsî bilgilerden sıhhatle istidlâle kabiliyeti bulunan birkaç hadsî bilgi sebebile hasıl olmuş bir doğru inanış insanlarda daima vukua gelir.

Meselâ okumakla edinilen bilgiyi alalım : Eğer gazeteler kralın öldüğünü haber verirlerse kralın ölmüş olduğuna inanmak için hakkımız vardır ;

çünkü bu öyle havadislerdendir ki yanlış olsa ilân edilmez ve binaenaleyh gazetenin kralın öldüğünü tasdik etmekte olduğuna inanmak hususunda tamamen haklıyız. Fakat burada hadsî bilgi —ki üzerine bizim inanışımız kurulmuştur— havadisi veren matbu satırlara bakmaktan hasıl olan his mutalarının mevcudiyetinin bilgisidir. Bu bilgi, kolay okumasını bilmiyen adamlar istisna edilirse, diğer insanlarda şuura kadar çıkmaz bile. Bir çocuk harflerin şeklini bilir ve güçlükle yavaş yavaş manalarının farkına varır. Fakat okumağa alışmış bir adam derhal harflerin ne ifade ettiğine intikal eder.

Bu bilgiyi harfleri görmek denilen his mutalarından çıkardığından eğer düşünmezse haberi bile yoktur. Bu suretle her nekadar harflerden ifade ettikleri manayı doğru olarak istidlâl mümkün ise de ve okuyucu tarafından yapılabilirse de böyle bir ameliye yapıldığı yoktur; çünkü okuyucu mantıkî istidlâl denilecek bir ameliyeyi filen asla yapmaz. Mamafi yine okuyucunun gazetenin kralın ölümünü haber verdiğine bilgisi yoktur demek abes olur.

Binaenaleyh hatta sadece bir birleştirme (tedaî) ile bile olsa arada mantıkî ve sağlam bir rabıta bulunmak ve bu rabıtadan bilgiyi edinecek adamın haberi olmak şartile hadsî bilgilerden çıkan bilgileri çıkarma (müştak) bilgi diye kabul etmeliyiz. Bir inanıştan diğer inanışa geçebileceğimiz mantıkî istidlâlden başka yollar

da vardır. İşte meselâ matbu harflerden manaya intikal etmek bu yollardan birine misal olur. Bu yollara psikolojik istidlâl (Inference) diyebiliriz. O halde bu psikolojik istidlâli, kendisine muvazi gidecek bir mantıkî istidlâli keşfedebilmek şartile çıkarma (müştak) bilgilerin edinilmesi için bir vasıta gibi kabul edeceğiz. Buradaki "keşfedilebilmek„ tabiri müphem olduğu için bu son cümle (çıkarma bilginin) tarifini istediğimizden daha az sarih yapıyor : Keşfedebilmek için nekadar düşünmeğe muhtaç olduğumuzu söylemiyor. Fakat esasen bilgi sarih bir mefhum (conception) değildir. Belki daha ziyade bu fasılda tafsilâtile göreceğimiz gibi (muhtemel zan) ın içine girer (onunla tedahül eder.) Binaen aleyh pek sarih bir tarif te aranmamalıd r,çünkü böyle bir tarif az çok insanı yanlış yola götürebilir.

Fakat bilgiye ait en büyük güçlük çıkarma (müştak) bilgide değil hadsî bilgidedir. Çıkarma (müştak) bilgi ile uğraştığımız zamanlar elde müracaat edecek miyar olarak hadsî bilgiler vardır. Fakat hadsî inanışlarda bazılarının yanlış bazılarının doğru olduğunu ayırt edecek bir miyar (Mısdak — Criterion — Critérium) bulmak hiç te kolay değildir. Bu meselede pek katî bir neticeye varmak hemen hemen mümkün değil gibidir : Bütün hakikatler hakkında bilgilerimiz bir dereceye kadar şüpheye bulaşmıştır ; ve bu vakıaya karşı göz yuman nazariye açıkça yanlış

olur. Mamafi meselenin güçlüğünü azaltmak için yapılacak şey vardır.

İlk önce hakikat nazariyemiz bazı (doğru) hakikatlerin yanılmazlığı (Infaillibitité — Infaillibility) temin etmek manasında bedihî gibi ayırt edilmesi imkânını veriyor. Bir inanış doğru olduğu vakit ona uygun olan (tekabül eden) bir vakıa vardır ki bu vakıada inanışın başka başka mefulleri (objet) bir tek mürekkep teşkil eder demiştik. Bu fasılda mütalâa ettiğimiz biraz müphem şartları ifa etmek şartile inanışın o vakıa hakkında bir bilgi teşkil ettiği söylenir. Fakat inanış ile meydana gelen bilgiden başka herhangi bir vakıada idrak (bu kelimeyi en geniş manasile alarak) ile vücude gelen bilgiye sahip olabiliriz. Meselâ eğer güneşin batma saatini bilirseniz o saatte güneş batmakta olduğunu da bilirsiniz. Bu vakıanın hakikatlerin bilgisi vasıtasile bilinmesidir. Fakat eğer hava açık ise batıya bakar ve fiilen güneşin battığını görürsünüz. O halde ayni vakıadan *şeylerin bilgisi* ile bilgi ediniyorsunuz demektir.

Bu suretle herhangi mürekkep bir vakıa nazarıdikkate alınırsa o vakıanın bilgisine varmak için nazarî olarak iki yol vardır :

1) Bir hüküm vasıtasile, ki bu hükmün muhtelif kısımları vakıada yekdiğerile nasıl bağlanmış ise hükümde de o suretle bağlanmış olduğuna hükmolunur.

2) Bizzat mürekkep vakıayı tanımak ile bil-

mek yolile ki bu yola her nekadar yalnız his eşyasına münhasır değilse de yine (geniş manasile) idrak vasıtası diyebiliriz. Şimdi görülecektir ki bir mürekkep vakıanın ikinci bilgi yolu yani tanımakla bilmek yolu ancak böyle bir vakıa şeenî olarak mevcut ise mümkündür. Halbuki birinci yol bütün hükümler gibi yanlışlığa müsaittir. İkinci yol mürekkep vakıayı bize bir (bütün) gibi verir ve binaenaleyh parçaları birleştiği vakit böyle bir mürekkebi verecek surette, nispeti haiz oldukları zaman ancak bu yola gidilmek mümkün olur. Birinci yol bilâkis parçaları (kısımları) ve nispetleri ayrı ayrı verir ve ancak parçaların ve nispetlerin şeenî olmasını ister. Nispet kısımları birbirine bu yolda bağlamayabilir ve fakat yine bir hüküm husule gelebilir.

Hatırlanacaktır ki on birinci faslın nihayetinde iki türlü bedahet olduğunu ve birinin hakikatı mutlak surette (garanti) tekeffül ettiğini ve diğerinin de kısmen tekeffül ettiğini söylemiştik. Bu iki nevi şimdi birbirinden ayırd edilebilir.

Bir hakikatın birinci ve en mutlak manada bedihî olduğunu hakikate tekabül eden vakıa hakkında tanımakla bilgimiz olduğu zaman söyliyebiliriz. Meselâ Otello Dezdemona'nın Kasyoyu sevdiğine inandığı vakit eğer bu inanış doğru ise ona uygun olan vakıa (Dezdemona'nın Kasyoya aşkı) dır. Bu öyle bir vakıadır ki onu Dezdemona'dan başka hiç kimse tanımakla bilemez. Bundan dolayı tetkik ettiğimiz bizzat bedahet nok-

tasından Dezdemona'nın Kasyoyu sevdiği hakikatı(eğer hakikat ise) ancak Dezdemona için bedihî olur. Bütün ruhî vakıalar ve bütün his mutalarına ait vakıalar hep bu ayni hususiyeti haizdir: Bunları tanımakla (doğrudan doğruya) bilecek ancak bir şahıs mevcut olduğundan bu vakıaların bedihi olabileceği yalnız bir şahıs vardır. Böylece cüzîlere (küllî mukabili) ait vakıalar bir şahıstan ziyade şahıslara bedihi olamaz. Halbuki küllîlere ait vakıalarda bu hususiyet yoktur.

Birçok ruhlar ayni küllîyi doğrudan doğruya (tanımakla) bilebilir. Ve binaenaleyh küllîler arasındaki nispete de ayni suretle birçok şahıslar vakıf olabilirler. Bir nispet ve bir takım hadlerden ibaret bir mürekkep vakıayı tanımakla bildiğimiz hallerde bu hadlerin bu suretle birbirine bağlandıkları hakikatı birinci derecede yani mutlak bedaheti haizdir deriz.Ve bu hallerde hadlerin ne suretle bağlandıklarına dair olan hüküm de doğru olmak lâzımgelir.Fakat her nekadar bu nevi bedahet hakikatın mutlak zamanı (garantisi) ise de herhangi bir hükümde ve bu hükmün doğru olduğuna dair bizim yakine erişmemizi sureti mutlakda temin etmez. Farzedelim ki evvelâ güneşi parlarken gördük - ki mürekkep bir vakıadır - ve ondan sonra (güneş parlıyor) hükmünü vermeğe kalkıştık. İdrakten hükme geçmek için muta mürekkep vakıayı tahlil etmek zarurîdir: Vakıanın unsurları olmak üzere (güneş) ve (parlamak) ı ayıracağız.

Bu usulde bir yanlışlık yapmak mümkündur. Bundan dolayı bir vakıanın birinci neviden yani mutlak bedahati haiz olduğu yerlerde bile bir hükmün inanılan vakıaya uygun olması mutlak surette yanılmaz değildir, çünkü hüküm hakikî surette vakıaya tekabül etmiyebilir. Fakat bundan evvelki fasılda izah ettiğimiz gibi eğer tekabül ederse (uygun olursa) o vakit hükmün doğru olması *lâzımdır.*

İkinci nevi bedahet ilk önce hükümlere ait olan ve bir vakıanın tek bir mürekkep bütün gibi idrakinden çıkmıyan bedahettir. Bu nevi bedahetin en yüksek dereceden aşağıya doğru ta inanışın lehine bir temayüle kadar dereceleri vardır. Meselâ sert bir yol üzerinde bizden uzaklaşan bir atı alalım; evvelâ hayvanın nal seslerini işittiğimized air yakinimiz tamdır; dikkatle dinlemeğe devam edersek tedricen bir zaman gelir ki o zaman belki bu seslerin vehimden veyahut yukarı kattaki perdenin gürültüsünden veyahut kendi kalbimizin çarpmasından ileri geldiğini düşünürüz ve nihayet ortada böyle bir ses olup olmadığından şüpheleniriz.O halde evvelâ bir şey işitmediğimizi düşünüyoruz ve sonra da bir şey işitmediğimizi biliyoruz. Bu zihnî ameliyede his mutalarının kendilerinde değil belki onların üzerine kurulan hükümlerde en yüksek dereceden en alçak dereceye kadar bedahet dereceleri vardır.

Yahut farzedelim ki biri yeşil diğeri mavi iki rengi birbirile mukayese ediyoruz; bunların muh-

telif renkler olduğundan pek âlâ emin olabiliriz. Fakat eğer yeşil renk gittikçe mavi olmak üzere meselâ evvelâ yeşilimsi mavi sonra mavimsi yeşil olmak üzere değişirse bir zaman gelir ki o vakit arada bir fark gördüğümuzden şüphe etmeğe başlarız ve sonra bir zaman daha gelir ki hiç bir fark göremeyiz. Ayni şey bir musikî aletini akord ederken de vaki olur. Yahut mütemadi bir tedric olan bütün hallerde vukua gelir. Böylece bu neviden bedahet bir derece meselesidir. Ve aşikârdır ki yüksek dereceler alçak derecelerden daha ziyade itimade değer.

Çıkarma (müştak) bilgide son mukaddemelerimiz her hangi bir derece bedaheti haiz olmalı ve böylece o mukaddemelerin netice ile olan rabıtaları mukaddemelerden istintaç olunmalıdır. Meselâ bir hendese muhakemesi alalım. Ele alarak işe başladığımız mütearifelerin (Axiome) bizzat bedihi olması kâfi değildir. Belki muhakemenin her adımında mukaddemelerin ve neticenin birbirine irtibatı da bedihi olmalıdır. Güç muhakemelerde bu irtibat ekseriya pek aşağı bir derecede bedihidir. Bundan dolayı çok güç olan hallerde muhakeme yanlışlıkları ihtimalsiz değildir. Söylediklerimizden şu aşikâr oluyor ki gerek hadsî ve gerek müştak (çıkarma) bilgiler nazarı dikkate alınınca eğer hadsî bilgi kendisinin bedaheti derecesile mütenasip olarak itimade değer ise bu itimade değerliktede dereceler olacaktır ki bu dereceler pek âlâ yakinî addolunacak man-

tık ve hesabın basit hakikatlerinden ve mühim his mutalarından tutarak ta sadece zıdlarından dada ziyade muhtemel görünen hükümlere kadar gider.Eğer bizim kuvvetle inandığımız şey doğru ise ona bilgi derler şu şartla ki bu ya hadsîdir veyahut mantıkan çıkacağı hedsî bilgiden (mantıkî veyahut psikolojik olarak) istidlâl edilmiş olan bilgidir. Kuvvetle inandığımız şey eğer doğru değilse ona hata (Error - Erreur) derler.Eğer bizim kuvvetle inandığımız ne bilgi ve ne de hata ise yani müterreddid bir surette inanıyorsak bu ya en yüksek derecede bedaheti haiz olmıyan birşey veyahut böyle bir bedaheti haiz olmıyan birşeyden istidlâl edilmiş bir şey demektir ki buna da (muhtemel zan - Opinion - probable) deriz. İşte alelâde bilgi adı altında ortada dolaşan şeylerin en çoğu aşağı yukarı muhtemel zandır. Muhtemel zan noktai nazarından hakikatın tarifi olarak redettiğimiz ve fakat bir miyar (mısdak) olarak çok defa kullanabileceğimiz ittırat ve insicam (Coherence) den yardım görebiliriz. Ferdî muhtemel zanların bir heyeti mecmuası eğer birbirlerile ittırat üzere iseler tek tek zanların muhtemel olacaklarından daha yüksek bir derecede muhtemel olur. İşte birçok ilmî faraziyeler ihtimallerini bu yoldan kazanırlar. Faraziyeler muhtemel zanların bir ittıradı sistemine uymak suretile tek başlarına kaldıkları zamandan daha büyük bir ihtimal kazanırlar. Ayni görüş umumî felsefî faraziyelere de tatbik olunur. Tek

bir vakada bu faraziyeler çok şüpheli görünebilir. Mamafi bu faraziyelerin bir muhtemel zan kütlesi içine sokdukları ittıradı ve nizamı düşünürsek bu faraziyeler hemen hemen yakinî olurlar. Bu bilhassa rüya ve uyanık hayat arasındaki fark gibi şeylere tatbik olunur. Eğer gecelerce rüyalarımız günlerimiz gibi birbirlerile ittırat üzere olsaydı rüyaya mı yoksa uyanık hayata mı inanmak lâzımgeldiğini heman heman bilemiyecektik. Halbuki ittırad miyarı rüyaları red ve uyanık hayatı teyid eder. Bu miyar her nekadar muvaffak olduğu yerde ihtimali çoğaltırsa da ittıratlı sistemin her hangi bir noktasında zaten bir yakın (Certitude-Certainty) olmadıkça asla mutlak bir yakin veremez. O halde muhtemel zanların sadece bir sistem halinde tanzimi onları şüphesiz bir bilgi haline koyamaz.

ON DÖRDÜNCÜ FASIL

Felsefî bilginin hududları

Bu ane kadar felsefeye dair söylediğimiz şeylerde birçok filozofların eserlerinde büyük yerler tutan meselelere hemen hemen temas bile etmedik. Filozofların ekseriyeti — hiç olmazsa pek çoğu — kablî metafizik muhakemeleri ile dinin esasî nasları, kâinatın zatî akliyeti (Rationality-Rationalité - Verunftmâssigkeit) maddenin vehim ve hayalden ibaret oluşu ve fenalığın şeenî olmayışı gibi meseleleri ispat etmeğe kadır olduklarını ilân ederler.

Hiç şüphe yoktur ki bu gibi tezlere inanmak için sebep bulmak ümidi hayatını felsefeye verenlerin başlıca ilham kaynağı olmuştur. *Zannederim ki bu ümit boştur.* Bir bütün olarak kâinata ait bilgi, metafizik ile elde edilemiyecek ve mantık sayesinde falan veya filân şeylerin varlığı zarurî ve falan veya falan şeylerin ise varlığı imkânsız olduğuna dair getirilen ispatlar da intikadî bir tetkik önünnde dayanmıyacak gibi gözüküyor. Bu fasılda bu tarzda bir muhakemenin doğru olup olamıyacağını ümit edebilip edemiyecegimizi keşfetmek üzere muhakemenin yürüdüğü yolu tetkik edeceğiz.

Bu tetkik etmek istediğimiz görüşün yeni zamanlarda büyük mümessili Heğel (1770 — 1831) idi. Hegel'in felsefesi pek güçtür. Ve onun doğru tefsiri hususunda müfessirler birbirinden ayrılmışlardır Kabul edeceğim tefsire göre ki bu tefsir müfessirlerin ekseriyetinin değilse de birçoğunun kabul ettiği ve ortaya enteresan va mühim bir felsefe tipi koymak meziyetini haiz olan bir tefsirdir—Hegel'in en başlıca tezi (bütün) den eksik kalan (yani bir bütün olamıyan) her şeyin bir parça halinde (Fragmentaire - fragmentary) kaldığı ve kendisinden başka olan âlemin vereceği itmam edici bir şey olmadıkça varolmağa kabiliyeti olmıyacağıdır. Tıpkı tek bir kemiği görerek (bütün) ü teşkil eden hayvanın hangi hayvan olduğunu bilen mukayeseli teşrih mütehassısı gibi metafizikçi de Hegel'e göre her hangi bir şeeniyet parçasından şeeniyetin küllü ne olması lâzımgeldiğini hiç olmazsa geniş ana hatlarile anlar. Zahiren ayrı görünen her şeeniyet parçası gûya kendisini diğer bir şeeniyet parçasına bağlayan çengellere maliktir. O, yeni şeeniyet parçasının da çengelleri vardır. Ve bu suretle kâinatın bütünü teşekkül eder. Hegele göre bu esasî tamam olmayış gerek fikirler âleminde ve gerek eşya âleminde ayni suretle gözükür. Fikir âleminde mücerret ve tam olmıyan her hangi bir tasavvuru alalım, tetkik neticesinde eğer bu fikrin tam olmadığını unutacak olursak tenakuzlara düşeceğimizi anlarız. Bu tenakuzlar aldığımız tasavvuru kendi zıddına veyahut

Antithese döndürür; bundan kaçınmak için aldığımız tasavvur ile antitezinin terkibi (synthese) olan daha tamca bir tasavvur bulmalıyız.Bu yeni tasavvur ilk ele aldığımız tasavvurdan daha tamca ise de henüz (tamamen tam) olmadığını ve fakat yeni bir terkipte bir (sentezde) birleşeceği antitezinin içine girececeğini anlayacağız. İşte bu suretle Hegel ta mutlak tasavvura (Absolute idea · L'Ideé Absolue) erişinceye kadar yürür ki bu mutlak tasavvurun ona göre noksanı, mukabil zıddı ve artık ileriye doğru inkişafa ihtiyacı yoktur. Binaenaleyh mutlak tasavvur mutlak şeeniyeti tavsif için tam (Adequat - Adequate) dir; Fakat daha aşağı tasavurlar (bütün)ü görmeyen bir nazara gözüktüğü gibi şeeniyeti tavsif ederler, yoksa ayni zamanda (bütün) ü gören bir nazara gözüktüğü gibi değil. Böylece Hegel şu neticeye varıyor ki mutlak şeeniyet, zamanda ve mekânda olmayan,hiç bir surette fenalığı içine almıyan ve tamamen aklî (Rationnel) ve tamamen ruhî ve ahenktar bir sistem teşkil eder. Onun fikrine göre bunun aksine olan her türlü gözüküşlerin kâinat hakkındaki (bütün) ü göremiyen (parça parça) görüşlerimizden ileri geldiği mantık ile ispat edilebilir. Allahın gördüğünü farzedeceğimiz gibi eğer kâinatı bir bütün olarak görürsek zaman, mekân madde ve fenalık her türlü didinme ve cidal zail olacak ve bunların yerine ebedi, ekmel ve değişmez ruhî birlik göreceğiz.

Bu düşünüşte kabule razı olmayı arzu edeceğimiz ulvî birşey olduğunu inkâr edemeyiz. Mamafi bunun dayandığı deliller, bürhanlar dikkatle tetkik olunursa birçok karışıklıkları ve birçok doğruluğu ispat olunamıyacak farz ve kabulleri ihtiva ettiği meydana çıkar. Sistemin üzerine kurulduğu esasî nas tam olmıyan bir şeyin "kendi kendine duramıyacağı„ (subsister) ve mevcut olmadan evvel diğer şeylerin yardımına muhtaç olması lâzımgeldiği keyfiyetidir. Kendidisinden hariçte olan şeylere nispetleri olan herhangi bir şeyin mahiyeti itibarile de bu dışında olan şeylere taallûku vardır, yani hariçteki şeyler mevcut olmazsa o şey de "her ne ise o„ olamaz (olacağı şey olamaz.) Meselâ bir adamın mahiyeti kendi hatıraları ve diğer bilgileri, muhabbetleri, nefretleri ile teşekkül eder ve binaenaleyh bildiği, sevdiği, nefret ettiği şeyler olmazsa o adam ne ise o olamaz. İnsan esasen ve aşikâr bir surette bir parçadır. Fragment eğer top yekûn bir şeniyet gibi alınırsa o kendinin nakizi olur.

Mamafi bütün bu görüş, bir şey hakkındaki bütün hakikatler demek olan eşyanın mahiyeti fikri üzerinde döner dolaşır. Bir şeyi diğer şeye rapteden hakikat— eğer o diğer şey kendi başına duramıyorsa— duramaz.Fakat bir şey hakkındaki hakikat yukardaki kullanışa göre o şeyin mahiyetinin bir kısmı da olsa bizzat o şeyin bir parçası değildir. Bir şeyin mahiyeti demekle

eğer o şey hakkındaki bütün hakikatleri kasdediyorsak kâinattaki şeylerin hepsinin diğer şeylerin hepsine olan nispetlerini bilmedikçe bir şeyin mahiyetini bilemiyeceğimiz aşikârdır. Fakat mahiyet kelimesi bu manada kullanılırsa mahiyeti bilinmeden (hiç olmazsa tamamen bilinmeden) bir şey kendisi bilinebilir dememiz lâzımgelecektir. İşte böylece mahiyet kelimesi bu manada kullanılınca eşyanın bilgisi ile hakikatlerin bilgisi arasında bir karışıklık olur. Biz bir şey hakkında hattâ pek az kaziye ve hüküm bilsek bile o şeyi tanımakla biliriz. Hattâ nazarî olarak o şey hakkında hiçbir kaziye ve hüküm bilmeğe bile ihtiyacımız yoktur. O halde bir şeyi tanımakla bilmek o şeyin mahiyetine dair bilgimiz olmayı icap etmez.

Her nekadar bir şeyi tanımakla bilmek o şey hakkında herhangi bir kaziyeyi bilmeyi tazammun ederse de o şeyin yukarıki manada mahiyetini bilmeyi tazammun etmez. Bundan dolayı (1) bir şeyi tanımakla bilmek onun nispetleri hakkında bir bilgiyi mantıkan tazammun etmez. (2) Ve o şeyin nispetlerine bilgi hasıl etmek ne onun nispetlerinin hepsini ne de yukarıki manada mahiyetini bilmeyi tazammun eder. Meselâ ben kendi diş ağrımı hissimle, tanımakla pek âlâ bilirim; ve bu bilgim, benim ağrımı hissederek bilmiyen dişçinin ağrının sebepleri hakkında söyliyeceği şeyleri ve binaenaleyh yukarıki manada onun mahiyetini bilmeden, tanımakla edinilecek bilgilerin olabile-

ceği kadar tam olur. Böylece bir şeyin nispetleri olması vakıası o nispetlerin mantıkan zarurî olduğunu ispat etmez. Bu demektir ki sade bir şeyin olduğu şey olması vakıasından o şeyin fiilen haiz olduğu türlü türlü nispetleri haiz olması lâzımgeldiğini istintaç edemeyiz. Bu istintaç olunuyor gibi gözükürse de bu gözüküş o şeyi evvelce bildiğimizden ileri gelir.

Bundan şu çıkar ki Hegel'in inandığı gibi kâinatın bir bütün olarak bir tek ahenktar sistem teşkil ettiğini ispat edemeyiz. Ve eğer bunu ispat edemezsek zaman ve mekânın ve maddenin ve fenalığın da şeeniyetsizliğini ispat edemeyiz. Çünkü bunlar hep Hegel tarafından saydığımız şeylerin nispî ve kısmî(fragmentaire — fragmentary) karakterlerinden istintaç olunmaktadır. O halde bize yine âlemin parça parça tetkiki ve araştırması kalıyor. Ve bizler tecrübemizden uzakta kalan kâinat parçalarının karakterlerini bilemeyiz. Bu netice her nekadar filozofların sistemleri ile ümitlere düşmüş olanlara bir bozgunluk verse de zamanımızın ilmî - istikraî havası ile pek ahenklidir ve evvelki fasıllarımızda bizi işgal eden insanî bilgilerin tetkikinden çıkmıştır.

Metafizikçilerin ihtiraslı büyük atılışlarının pek çoğu âlemin şu veya bu zahirî vasıflarının kendi kendilerinin nakizi olduğunu ve binaenaleyh şeenî olamıyacağını ispata kalkışmaktan çıkmıştır. Herhalde modern fikrin gittikçe bütün temayülü bu farzolunan tenakuzların hayalî olduğunu ve

zarurî olarak mevcut olan şeyin mütalâasile kabli olarak pek az şeylerin ispat edilebileceğini göstermek istikametindedir. Bu noktanın iyi bir surette izahı zaman ve mekân ile mümkündür. Zaman ve mekân namütenahi surette kabili taksim ve hızda da namütenahidir. Eğer biz bir hattı müstakim boyunca her iki istikamette gidersek nihayet öte tarafında hiçbir şey ve hattâ boş bir mekân bile olmıyan son bir noktaya varacağımıza inanmak çok güçtür. Tıpkı bunun gibi hayalimizde ileri veya geriye doğru seyahat edersek bir ilk veyahut ötesinde boş bir zaman bile bulunmıyan son bir zamana varacağımıza inanmak ta güçtür. Böyle zaman ve mekân, müddet ve imtidat ta namütenahi gibi zahir olur.

Diğer taraftan bir hat üzerinde iki nokta alırsak bu iki nokta birbirine nekadar yakın olursa olsun ikisinin arasında diğer noktalar olmak lâzımdır. Her mesafe ikiye ve tekrar ikiye ve ilâh namütenahi surette taksim olunabilir. Zamanda da yine iki an arasında nekadar kısa bir zaman geçerse geçsin bu iki anlar arasında diğer anlar olacağı bedihidir. Binaenaleyh zaman ve mekânın böylece namütenahi surette kabili taksim olduğu tezahur eder.

Fakat bu zahir olan namütenahi imtidat ve namütenahi inkısam kabiliyeti vakıaları aleyhine filozoflar namütenahi eşya kolleksiyonları (eşya mecmuaları—Collections of thing—Ensemble des Choses) olamıyacağına ve binaenaleyh mekânda

noktaların ve zamanda anların adedi mütenahi olması lâzımgeleceğine dair deliller ileri sürdü· ve böylece mekânın ve zamanın zahirî mahiyeti ile namütenahi kolleksiyonların ademi imkânı arasında bir tenakuz çıktı.

Bu tenakuz üzerinde ilk önce israr eden Kant zaman ve mekânın imkânsızlığını istintaç ile bunların sadece enfüsî (subjectif) olduğunu ilân etti;ve Kant'ın zamanındanberi birçok filozoflar zaman ve mekânın sadece zahirî bir şey olup hakikatte olduğu gibi âlemde bir karakteri olmadığına inandılar. Mamafi sonradan riyaziyecilerin bilhassa Georg Cantor'un çalışması sayesinde namütenahi kolleksiyonların imkânsızlığı yanlış olduğu meydana çıktı. Bu kolleksiyonlar kendi kendilerinin nakîzi değil belki evvelden edinilmiş inatçı ruhî-aklî batıl fikirlerin nakîzidir. Bundan dolayı zaman ve mekâna şeeniyetsiz gibi bakmak için olan sebepler ehemmiyetten düştü *ve bu düşüşle metafiziğin kaynaklarından bir büyüğü kurudu.*

Mamafi riyaziyeciler mekânın umumiyetle farzedildiği gibi olması mümkün olduğunu ispat ile kalmadılar;mantığın ispat edebileceği hadde kadar diğer mekân şekillerinin de mümkün olduğunu ispat ettiler. Aklı-selim için zarurî gibi görünen ve evvelce filozoflar tarafından zarurî farzedilen bazı Euclid mütearefelerinin zaruret(vücup) zavahirini herhangi kablî bir mantık esasından değil sadece bizim fiilî (yani fiilen tanıdığımız)mekân ile olan aşınalığımızdan aldıkları artık şimdi biliniyor. Ri-

yaziyeci'er bu mütearefelerin yanlış oldukları âlemleri tahayyül ederek aklı-selimin batıl fikirlerini sarsmak ve yaşadığımız mekândan az çok başka olan mekânları ispat etmek için mantığı kullandılar. Bu mekânlardan bazıları evvelce bileceğimiz mesafelere ait olan Euclid mekânından o kadar az ayrılır ki bizim fiilen bildiğimiz mekânın Euclid mekânı veyahut diğer mekânlardan biri olup olmadığını tamamı tamamına müşahede ile keşfetmek mümkün değildir. Böylece vaziyet tamamen aksine dönmüş demektir : Evvelce tecrübenin mantığa yalnız bis mekân bıraktığı ve mantığın da bu mekânın bile mümkün olmadığını ispat ettiği görüldü. Halbuki şimdi tecrübeden ayrı olarak mantık birçok mekânlar gösterdi; tecrübe ise bu mekânlar hakkında yalnız bir dereceye kadar karar veriyor.

Böylece *olan şey* hakkındaki bilgimiz evvelce farzedildiğinden daha az olurken *olabilecek şey* hakkındaki bilgimiz fevkalâde çoğalmıştır. Her köşe ve bucağı taranabilecek dar duvarlar arasında kapanıp kalacak yerde kendimizi bilinecek pek çok şey olduğu için birçok şeylerin bilinmeden kaldığı serbest "mümkünat âleminde„ buluyoruz.

Zaman ve mekân hakkında ne oldu ise bir dereceye kadar diğer istikametler de öyle oldu. Kâinata kablî prensipler vasıtasile düsturlar koymak teşebbüsü yıkıldı ; mantık, eskisi gibi mümkün olan şeylere bir sed olacak yerde teemmül-

süz aklı-selime kapalı kalmış sayısız şıklar göstererek ve intihabımıza bıraktığı sayısız âlemler arasında karar vermek mümkün olduğu yerlerde bu karar vermek vazifesini tecrübeye bırakarak tahayyülün kurtarıcısı rolünü aldı. Bu suretle mevcut olan şey hakkındaki bilgi bizim fiilen tecrübe edebileceğimiz şeylere değil tecrübeden öğrenebileceğimiz şeylere münhasır kalır. Çünkü gördüğümüz gibi üzerlerinde doğrudan doğruya tecrübemiz olmıyan birçok şeylere dair tavsif ile bilgimiz vardır. Fakat tavsif ile olan bütün bilgi vakalarında filân ve falan his mutasından o his mutamızın tazammun ettiği muayyen bir nevi şeyi istidlâle bizi muktedir kılacak küllîler rabıtasına da ihtiyacımız vardır. Meselâ fizikî eşya hususunda his mutalarının o eşyanın alâmet ve işaretleri olması prensibi haddi zatinde bir küllîler rabıtası meselesidir. Ve ancak bu prensip sayesindedir ki tecrübe bize fizikî eşya hakkında bilgi kazanmak kudretini verir. Ayni şey illiyet kanununa veyahut daha az umumî bir kanuna inersek cazibe kanunu gibi prensiplere de tatbik olunabilir.

Cazibe kanunu gibi prensipler meselâ istikra prensibi gibi tamamen kablî prensipler ile tecrübenin birleştirilmesile ispat edilmiş veyahut *fevkalâde muhtemel bir hale getirilmiştir.* Böylece bütün diğer hakikî bilgilerimizin kaynağı olan hadsî bilgi iki nevidir :

1) His ile tanıyıp bildiğimiz cüzî eşyanın

mevcudiyet ve bazı vasıflarını bize bildiren sırf tecrübî bilgi.

2) Bu tecrübî bilgideki cüzî vakıalardan istinaçlarda bulunmak kudretini veren ve küllîler arasındaki rabıtayı gösteren sırf kablî bilgi.

Çıkarma (müştak) bilgilerimiz daima sırf kablî bir bilgiye ve çok kere de sırf tecrübî bilgiye dayanır.

Eğer yukarda söylenen şeyler doğru ise felsefî bilgi ilmî bilgiden esas itibarile ayrılmaz. Yalnız felsefeye açık olup ta ilme açık olmıyan hususî bir akıl ve hikmet kaynağı yoktur. Ve felsefe vasıtasile elde edilen neticeler, ilim vasıtasile elde edilen neticelerden kökten ayrı değildir. Felsefenin o ilimden ayrı bir tahsil şubesi haline koyan esas karakteri intikattır (La Critique—Criticism). Felsefe ilimde ve gündelik hayatta kullanılan prensipleri intikadî bir surette tetkik eder. Bu prensiplerde bulunabilecek birbirini tutmamak(Inconsistance) vakalarını arar ve onları intikadî bir tahkikten geçirdikten sonra reddolunmaları için bir sebep yoksa kabul eder. Eğer birçok filozofların zannettiği gibi ilimlerin dayandığı prensipler yeri olmayan bir takım teferruattan kurtarılınca kâinat hakkında bir (bütün) gibi bize bilgi vermeğe kadir olsalardı böyle bir bilgi de ilmî bilgilerin inanışlarımız üzerinde istediği hakkı istiyecekti. Fakat araştırmalarımız böyle bir bilginin olduğunu bize haber vermemiş ve binaenaleyh cessur metafizikçilerin bu hususî akide-

leri hakkında başlıca menfi bir netice vermiştir. Fakat umumiyetle bilgi diye kabul olunan bilgi hakkında neticemiz müsbettir. Böyle bir bilginin intikadımız neticesinde reddi için nadir olarak sebep bulmuşuzdur. Ve umumiyetle insanın malik olduğuna inanılan bu nevi bilgiye o insanı müstait değil farzetmek için de bir sebep görmedik.

Mamafi felsefeden bilginin bir intikadı gibi bahsedersek bir hudut koymak zarurîdir Kendimizi bütün bilgilerin dışına koyarak ve bu dış vaziyetten yine bilgiler dairesine girmeğe cebredilerek eğer bir tam reybî (sceptique) nin tavrını alırsak imkânsız bir şey istemiş oluruz. Ve bizim reybîligimiz hiçbir vakit reddedilemez.Çünkü her reddin münakaşacıların iştirak ettiği bir parça bilgi ile başlaması lâzımdır. Kupkuru bir şüpheden hiç bir muhakemeye girişilemez. Bundan dolayı felsefenin kullandığı bilgi intikadı — eğer bir neticeye varılacak ise — bu kabil yıkıcı bir intikat olmamalıdır. Bu mutlak reybiliğe karşı hiçbir mantıkî delil ve bürhan ileri sürülemez. Fakat bu cins reybiliğin makul olmadığını anlamak güç değildir.

Yeni devir felsefesinin başlangıcı olan Dekartın *usulî şüphesi* bu neviden bir şüphe değil daha ziyade felsefenin esası olduğunu iddia ettiğimiz neviden bir intikattır. Dekartın usulî şüphesi şüpheli gözüken her şeyden şüphe etmek ve her zahirî bilgi önünde durup düşünerek

onu hakikaten bildiğine yakın hasıl edip edemiyeceğini kendi kendine sormaktır.

İşte bu nevi intikatdır ki felsefeyi teşkil eder. Meselâ his mutalarımızın mevcudiyeti hakkındaki bilgimiz gibi bazı bilgiler her nekadar onların üzerinde kemali sükûnla geregi gibi düşünsek yine şüphesizdir, felsefî intikat bu gibi bilgilere inanmaktan kaçınmağı istemez. Fakat öyle inanışlar vardır ki ancak düşünmeğe başlayıncaya kadar saklanabilir; meselâ fizikî eşyanın tamamen his mutalarına benzediğine inanmak gibi. Sıkı bir araştırmaya tabi tutulanca bu inanışlar eriyip gider. Böyle inanışları tutacak yeni bir muhakeme yolu (delil ve bürhanlar) bulunmadıkça onları reddetmeğe felsefe bizi davet eder. Fakat her nekadar yakından ve sıkı tetkik etsek yine hiç bir itiraza açık gözükmiyen inanışları reddetmek makul olmadığı gibi felsefenin istediği de bu değildir.

Kısacası felsefenin hedefi olan intikat sebepsiz reddi icabeden bir intikat değil belki bilgi gibi gözüken her bilgiyi kıymeti noktasından mütalâa eden ve bu mütalâa bitirilince hâlâ bilgi gibi gözüken her şeyi tutan bir intikattır. İnsanlar yanılmaz olmadıklarından bazı hata tehlikesi kalabileceği kabul edilmelidir. Felsefe bu hata tehlikesini azalttığını ve bazı hallerde tehlikeyi amelî olarak ihmal edilecek kadar küçülttüğünü

haklı olarak iddia edebilir. Yanlışların vaki olması zarurî olan bir âlemde bundan ziyadesini yapmak mümkün değildir ve hiç bir ihtiyatlı felsefe müdafii bundan ziyadesini yaptığını iddia etmiyecektir.

ONBEŞİNCİ FASIL

Felsefenin kıymeti

The Value of Philosophy
La Valeur de la Philosophie
Das Wert der Philosophie

Felsefe meselelerine dair şu kısa ve pek eksik olan hulâsamızın nihayetine vasıl olmak dolayısile neticede felsefenin kıymeti ne olduğunu ve ne için okunmak lâzımgeldiğini tetkik etmek münasip olacaktır.

Bundan başka birçok adamların ilmin ve yahut amelî işlerin tesiri altında felsefenin zararsız ve fakat ayni zamanda faidesiz, ehemmiyetsiz bir şeyden kılı kırka yaran ayırt edişlerden (distinction) ve bilgisi kabil olmıyan maddeler hakkında münakaşa ve muarazalardan başka bir şey olmadığından şüphe etmeğe mütemayil olduklarındandır ki bu meseleyi nazarı dikkate almak zarurîdir. Felsefe hakkında bu görüş kısmen hayat gayelerinin ve kısmen de felsefenin tatmine çalıştığı hazların yanlış anlaşılışından ileri geliyor gibi gözükür. Fizikî ilim ihtiralar vasıtasile o ilmin tamamen cahili olan sayısız insan-

lara faidelidir. Bundan dolayı fizikî ilim tahsili yalnız onu tahsil edenin üzerine yaptığı tesirden dolayı değil belki umumiyetle bütün insanlar üzerine yaptığı tesirden dolayı tavsiye olunur. İşte bu faide ve menfaat felsefede yoktur. Eğer felsefenin felsefe tahsil edenlerden başkaları için bir kıymeti var ise o da felsefe tahsil edenlerin hayatındaki tesirler dolayısile doğrudan doğruya olmıyan bir kıymettir. Binaenaleyh eğer felsefenin kıymeti bir yerde aranacak ise bu evvelâ tesirlerde aranmalıdır.

Fakat bundan başka felsefenin kıymetini ölçmekte muvaffak olmak istersek evvelâ bazı adamlara (pratik adam) unvanını verdirmeğe esas olan batıl itikatlardan aklımızı kurtarmalıyız. Pratik adam, bu kelimenin en çok kullanıldığı manada o adamdır ki yalnız maddî ihtiyaçlarını tanır, insanın yalnız bedeni için bir yiyeceğe muhtaç olduğunu düşünür; fakat ruh için de bir yiyecek tedariki lâzım olduğunu unutur. Eğer bütün insanlar zengin olsalardı, eğer fıkaralık ve hastalıklar en aşağı bir dereceye kadar indirilmiş olsaydı yine yüksek kıymette bir sosyete teşkili için yapılacak çok şey kalırdı. Hatta şu mevcut olan âlemde bile ruhun hazzı bedenin hazzı kadar mühimdir. Felsefenin kıymeti münhasıran işte bu ruhun hazleri arasındadır. Yalnız bu hazze karşı lâkayt olmıyanlar felsefe tahsilinin bir vakit kaybetmekten ibaret olmadığına kandırılabilirler.

Felsefe bütün diğer etüdler gibi bilgiyi hedef edinir. Bunun istediği bilgi öyle bilgilerdir ki ilimlerin toplu heyetine birlik ve sistem verir. Ve kanaatlerimizin, batıl fikirlerimizin ve inanışlarımızın esaslarının intikadî bir surette tetkikinden çıkar.

Fakat iddia edilemez ki felsefe kendi meselelerine cevap vermek için teşebbüslerinde büyük ölçüde muvaffak olmuştur. Eğer bir riyaziyeciye bir madenler âlimine bir tarihciye kendi ilim şubesi vasıtasile ne gibi muayyen hakikatler meydana gelmiş olduğunu sararsanız cevabı dinliyebileceğiniz kadar uzun devam eder.

Fakat ayni suali bir filozofa sorarsanız eğer o filozof samimî ise itiraf edecektir ki kendi öğrendiği şube diğer ilimlerin vardığı müspet neticelere varmış değildir. Yalnız şurası da doğrudur ki bu hal herhangi bir mevzua ait katî bir bilgi mümkün olur olmaz bu mevzuun felsefeden isim almaktan çıkarak ayrıca bir ilim haline girmesile kısmen izah olunur : Bugün Astronomiye ait olan göklerin bilgisi bir zamanlar felsenin içinde idi. (Newton) un büyük eseri bile (Tabiat felsefesinin riyazî prensipleri(The mathematical principles of natural philosophy)unvanını taşır. Sonra insanların ruhunu mütalâa eden ilim pek yakın zamanlara kadar felsefenin bir kısmı iken bugün psikoloji ilmi olmuştur. Böylece felsefenin yakinî olmayışı büyük bir ölçüde hakikî olmaktan ziyade zahirîdir : Katî cevaplara müsait

olan meseleler hemen ilimlerin sahasına sokuluyor ve yalnız bugün katî cevaplar verilemiyen meseleler kalarak felsefe denilen tortuyu teşkil ediyor.

Mamafi bu, felsefenin yakinî olmayışına dair olan hakikatin ancak bir parçasıdır. Bilhassa ruhî hayatımızla pek derin bir surette alâkası olan birçok meseleler vardır ki anlayabildiğimize göre insan aklının kudreti şimdiki tertibinden başka bir tertip kazanmadıkça o akıl için bu meselelerin halli mümkün olmıyacaktır. Kâinatta bir pilân birligi veyahut gaye var mıdır? Yoksa atomların tesadüfen birleşmelerinden mi ibarettir? Acaba şuur, hikmetin (Weisheit - La sagesse - Wisdom) hududsuz bir inkişafı ümidini veren bir ebedî kâinat parçası mıdır? Yoksa sonunda üzerinde hayatın mümkün olamıyacağı bir seyyarede geçici bir araz mıdır?

İyilik ve fenalık (hayır ve şer) kâinat için ehemmiyetli midir? Yoksa yalnız insanlar için mi ehemmiyetlidir? İşte felsefe tarafından böyle sualler sorulmuş ve başka başka filozoflar tarafından başka başka cevaplar verilmiştir. Fakat başka suretle de cevaplar bulmak kabil olsun olmasın şimdiye kadar felsefe tarafından verilen cevapların hiç biri ispatı kabil olacak surette doğru gibi gözükmiyor. Mamafi bir cevap bulmak ümidi nekadar az olursa olsun böyle sualleri tetkike devam etmek ve bu suallerin ehemmiyetinden bize haber vermek, bu suallere giden yolları

aramak felsefenin bir kısım vazifesi olduğu gibi nefsimizi katî surette tahkiki kabil olan bilgiye hasretmekle öldürülebilecek olan nazarî - aklî bir kâinat alâkasını daima canlı tutmak ta felsefenin bir vazifesidir.

Evet doğrudur ki birçok filozoflar felsefenin bu esaslı suallerin cevaplarının hakikatini tesbit edemiyeceğini iddia ettiler. Onlar dinî itikatlarda en ziyade ehemmiyetli olan şey ne ise o şeyin sıkı bir muhakeme ile doğru olduğu ispat edileceğini farzetmişlerdir. Bu gibi teşebbüsler hakkında bir hüküm vermek için insanî bilgilerimizin hepsine birden bir göz atmak ve bu bilgilerin usulû ve hududu hakkında bir fikir edinmek lâzımdır. Böyle bir mevzu hakkında nassî bir surette söz söylemek makul olmaz. Eğer evvelki fasıldaki araştırmalarımız bizi yanlış yola götürmüş değilse dinî itikatlar için felsefî ispatlar bulmak ümidini terketmeğe bizi mecbur edecektir. Binaenaleyh böyle meselelere verilen bir takım cevapları felsefenin kıymetinden bir kısım gibi araya sokuşturamayız.

Bundan dolayı felsefenin kıymeti onu öğrenenlerin kazanacakları katî surette tahkiki mümkün bilgilerin heyeti umumiyesine tabi olmadığı bir kere daha söylenilebilir.

Felsefenin kıymeti hakikatte asıl onun yakinî olmamasında bol bol aranılır. Felsefeden biraz nasibi olmıyan adam ruhunda teennî ile düşünen aklının rızası olmadan yetişip büyüyen kanaat-

lerden ve aklı selimden ve asrının ve milletinin inanışlarından çıkan batıl itikatlar içinde mahbus olarak yaşar gider. Böyle bir adam için âlem muayyen, mütenahi ve sarih ve âşikârdır. Âdî eşya onun için hiç bir suali mucip olmaz ve alışmadığı imkânları hakaretle reddeder. Fakat bilâkis felsefî düşünceye başlar başlamaz ilk fasılda gördüğümüz gibi hergün temas ettiğimiz şeyler bile bizi ancak pek eksik cevaplar verilecek meselelere sürükler. Felsefe her nekadar doğurduğu şüphelere verilecek doğru cevapların ne olduğunu yakin ile bize söylemese bile fikirlerimizi genişletecek ve o fikirleri ırk ve âdâtın istibdadından kurtaracak birçok imkânları telkin edebilir. Böylece eşyanın ne oldukları hakkında yakin hislerimizi azaltırken diğer taraftan da o eşyanın ne olabilecekleri hakkında bilgilerimizi pek ziyade çoğaltır. Hürriyet veren şüphenin sahasında asla dolaşmamış olanların bir nevi küstahca nassiliğini giderir ve aşina olduğumuz birçok şeyleri aşina olmadığımız manzaralarda göstererek hayranlık hislerimizi canlı tutar.

Felsefe bu ane kadar zan bile edilmemiş bazı imkânları göstermek faidesinden başka diğer bir kıymeti de — belki en büyük kıymeti — onun derin tetkik ettiği mevzuların büyüklüğünden ve bu tetkiklerin insanı dar ve şahsî hedeflerden kurtararak verdiği hürriyetten alır. İnsiyakî insan kendisinin hususî entreleri dairesi içine kapanmıştır. Ailesi ve dostları bu dairenin içinde ise-

ler de haricî âleme ancak kendi insiyakî arzularının dairesi içine girecek şeylere yardım eden veyahut mani olan bir şey gözile bakar.

Böyle bir hayatta kapanık ve hummalı bir hal vardır. Buna nazaran felsefî hayat sakin ve hürdür. İnsiyakî entrelerin hususî âlemi küçük ve ergeç onu yıkacak olan kudretle dolu bir âlemin ortasındadır. Bütün haricî âlemi ihata edecek surette alâkalarımızı genişletmedikçe, düşmanın kaçmağa mani olduğunu ve sonunda teslimden başka çare olmadığını bilerek muhasara edilmiş bir kalede duran muhafız kıta gibi kalırız. Böyle bir hayatta sükûn yoktur belki arzuların israrı ile iradenin kudretsizliği arasında daimî bir mücadele vardır. *Eğer hayatımız hür ve yüksek olacaksa hangi yoldan olursa olsun bu hapisten ve bu mücadeleden kurtulmalıyız.*

Bu kurtuluş yollarından biri felsefî (akıl gözile) temaşadır (Contemplation). Felsefî temaşa kâinatı en geniş ve umumî bir nazarla iki düşman ordugâha taksim etmez (dost, düşman, yardımcı, mani, iyi, kötü gibi) belki onun(bütün)ünü bitarafane göz önüne alır. Felsefî temaşa eğer saf ise kâinatın insandan gayrı kısmının insana benzer olduğunu ispat etmeyi bir hedef olarak almaz. Bilgi kazanış benliğin (Self - Moi) bir büyüme, bir genişlemesidir. Fakat bu genişleme en iyi doğrudan doğruya aranılmadığı zaman elde edilir.

Yalnız bilgi arzusu âmil olduğu vakit mevzu-

düğü gibi (burada) ve (şimdi) sessiz, zamansız ve mekânsız, ümitsiz, korkusuz itiyadî inanışların ve an'anevi batıl fikirlerin köstekleri olmaksızın telâşsız, ihtirassız ve insan için varılması mümkün olacak derecede gayri şahsî ve sırf temaşadan çıkan bilgi arzusile görür ve anlar. Bundan dolayı hür akıl içine hususî hayat ve tarihin ârızaları girmiyen mücerret ve küllî bilgiyi, hislerle elde edilen ve şahsî ve inhisarcı bir noktai nazara ve his âzalarının, bilgi verdikleri nispette tahrif edici bir bedene tâbi olan bilgisinden daha kıymetli bulur.

Hürriyete ve felsefî temaşanın bitaraflığına alışmış olan ruh bu hürriyet ve bitaraflıktan fiiliyat ve heyecanlar âlemi için de bir şey saklar. Böyle bir ruh (akıl) kendi arzu ve maksatlarını, o arzu ve maksatları hiçbir insanın fiilile değişmiyecek bir âlemde namütenahi küçük parçacıklar gibi görmekten ileri gelen ehemmiyet vermemezlikle büyük bir (bütün) ün parçaları gibi nazarı dikkate alır. Saf bir hakikat arzusundan ibaret olan temaşada bitaraflık vasfı, ruhun fiil ve hareketlerde adalet ve hevecanda, yalnız takdire lâyık veya faideli olduklarına hüküm edilenlere değil herkese şamil olan, aşk ve muhabbetten ibaret olan ayni vasfıdır. Böylece temaşa yalnız fikirlerimizin mevzularını genişletmez, belki fiillerimizin ve heyecanlarımızın mevzularını da genişletir. Bizi herkesle harp halinde bulunan bir (Cité) nin yurtdaşı değil belki bütün kâinatın yurtdaşı yapar. İnsanın hakikî hürriyeti, kısa ümitler ve kor-

kular esaretinden kurtuluşu, işte bu kâinat vatandaşlığından ibarettir.

Binaenaleyh felsefenin kıymeti hakkındaki münakaşalarımızı hulâsa edelim :

Felsefe, suallerine herhangi katî cevaplar vermek maksadile değil (çünkü hiç bir katî cevabın doğru olduğu bilinemiyeceği cihetle) daha ziyade bizzat sualleri için tahsil olunmalıdır. Çünkü bu sualler mümkün olan şeyler hakkındaki tasavvurumuzu genişletir, zihnî tahayyülâtımızı zenginleştirir ; ruhu felsefî — nazarî düşüncelere kapayan nassî emniyet ve itimadı azaltır. Fakat hepsinin üstünde felsefenin temaşa ettiği âlemin büyüklüğü dolayısile ruhu da büyültür ve onun en yüksek hazzını teşkil eden kâinatla birleşmeğe müsait bir hale koyar.

Paris Şubat 1931

Müellifin bibliyografik notu

Felsefe hakkında iptidaî malûmat almak istiyenler evvelâ bazı büyük filozofların eserlerini okuduktan sonrâ büyük felsefe kitaplarını okuyacak olurlarsa hem daha kolay hem daha istifadeli olur. Şu aşağıdaki eserler bilhassa tavsiye olunur. Eflâtun: Devlet (türkçesi vardır) Platon. Bilhassa beşinci ve yedinci kitap.

Descartes: Les méditations. Spinoza — Ethique. Leibniz — Monadologie. Berkeley — Haylas ve Filonos arasında üç mükâleme, Three dialogues betewen Hylas and Philonous. Hume — Enquiry concerning Human understanding, İnsan müdrikesi hakkında araştırmalar. Kant — Prologomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik, Metafiziğe medhal.

Bu eserlerin ingilizce ve fransızca ve almancaları vardır.

DOĞRU VE YANLIŞ CETVELİ

Kitabı okumağa başlamadan evvel, aşağıdaki yanlışları düzeltiniz:

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
4	8	Düşünmesi	Düşmesi
5	3	Ismail Efendi	Ismail Fenni
5	21	Yazdıgı	Yazdığım
10	23	Wertemlake	Westernlake
19	1	Empiricuste	Empiriciste
19	13	Sinisdata	Sinns data
20	18	Bu köhne	Bu gün
25	24	Freye	Freğe
27	16	Ceptique	Sceptique
28	24	Sertlige	Sırriliğe
30	12	Ideelistlerin	Idealistlerin
31	7	Fizik riyaziyatta	Fizik ve riyaziyattan başka
31	20	Tashihi	Tamimi
31	21	Oldugunu	Olmadıgını
38	2	Yakın	Yakınî
38	17	Yakın	Yakınî
45	27	21753	1753
46	3	Norstellung	Vorstellung
48	6	Malum oldmgunu	Malum olmadığını
51	15	Eşyasini da	Eşyasında
54	19	Yakın esas	Yakın Esası
54	21	Yakin şeyler	Yakınî şeyler

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
58	4	bir his	Bu his
64	21	Hizmetlere	Hizmetler
64	22	Etmekle	Etmeğe
65	6-7	Taraflarını	Zevahirini
69	14	bulundugu	bulunmadığı
71	21	bugün	kör
70	32	Raun	Raum
70	33	Raun	Raum
77	17	Mavi	Maddi
77	19	Varlıga	Varlıkta
78	1	örten	gören
78	8	mutalarının	mutalarından
78	17	gerip	garip
93	21	bildigimizi	bildiğimizi de
111	7	Intizarin	İntizarının
112	3	Istisnasiz	İstisnası
115	12	Vakaların	Vakalarda
130	9	Milletlerin	Müselleslerin
130	10	Bir millet	Bir Müselles
130	12	Milletlerle	Müselleslerle
135	4	Güninsberg	Königsberg
137	1	Muta	Mutala'a
137	3	denince	Ve netice
137	8	Bilgisiz	Bilğimiz
137	14	Breyliginden	Bu Reybiliğinden
151	16	Hükmü	Küllî
165	8	Ölcüsüz	Ölcüsünü
169	14	Veremiyecegi	Veremiyeceğimiz
173	17	Bu	Bir
176	1	Tecrübelerle	Tecridlerle

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
190	28	Etmis	Etmeyen
193	11	Tariflerle	Tasriflerle
193	25	En son verdigi	En son
193	26	Kaynaktir	Kaynağıdır
209	3	Dada	Daha
217	6	Hizda da	Hayyizde
217	14	Böyle	Böylece

FİATI 100 KURUŞ

Yeni Kitapçı Neşriyatı

KÜLTÜR:

Türk feylesofları antolojisi, Cilt I, *Hilmi Ziya Ülken* 50
Terbiyede ahlâk prensipleri, *Jon Devey, Belkis* 25
Türk tarihi üzerinde toplamalar, bölüm I, *Adsız* 150
Aşkın metafiziki, *Şopen Havr, Talât Hamdi* . 35
Rus ihtilâlinden sahneler, *Maksim Gorki,* 30

ROMAN:

Bahar çiçeği, edebî roman, *Muazzez Tahsin* . 60

ŞİİR:

Portreler, *Nazım Hikmet* 40
Taranta Babuya mektuplar, *Nazım Hikmet* . 50

MUHTELİF KİTAPLAR:

Gençlik ve kaynakları, tıbî, içtimaî, *D. Kâmil* . 75
Avcılık ve balıkçılık, *Salih Mahmut* . . . 40

1918 de ecnebi sermayesine karşı ilk kalkınmalar
HÜSEYİN AVNİ
Fiati 20 Kuruş