Aykut Edibâli

sosyal sistemlerin temelleri



ODTÜ YAYINLARI

"Biz bu kitapta, insan probleminin çözümü konusunda, Batı toplumunun geliştirdiği bütün aklî disiplinleri, akıl yoluyla tahkik ettik, sınadık; gerçekte ne aklın, ne de ilmin, insanlığın problemini kökten çözmeye asla talip olmadığını gördük. Ve sosyal bilimler adına yapılan haksızlığın, insanlığa karşı Batı'nın ve Sovyetler'in giriştiği, buram buram metafizik kokan bir haçlı seferinden ibaret olduğunu tespit ettik. Bize sunulan şeylerin ne ilme, ne de akla uygun bulunmayıp, ilim şekline sokulmuş, basbayağı politikalardan ibaret olduğunu da teşhis ettik."

"Bu kitap, iki temel soruya cevap bulmağa çalışmaktadır. Bu sorulardan birisi, insan ve toplumun tarih ve dünyadaki yerini bulmak ve toplumların kriz sebeplerini araştırmaktır. Diğer soru ise, insan probleminin asli vechesinin ne olduğunu tespit etmek ve bu problemi çözmek için, insanoğlunun elindeki imkânların nelerden ibaret olduğunu öğrenmeye çalışmaktır."

SOSYAL SİSTEMLERİN TEMELLERİ

AYKUT EDİBÂLİ

OTAĞ YAYINLARI

OTAĞ YAYINLARI : 47

Eserin bütün hakları saklıdır. Kitabın tamamı, bir bölümü veya herhangi bir parçası, kaynak gösterilerek dahi iktibas edilemez. Yazarın yazılı izni olmadıkça, ses, yazı veya herhangi vasıta ile çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

Dizgi • Baskı • Cilt : Otağ Matbaası 1979

SOSYAL SİSTEMLERİN TEMELLERİ

AYKUT EDİBÂLİ

,

BİRİNCİ BASKI

İSTANBUL
1979

ÖNSÖZ

Kitabın, bugünkü haliyle yayına hazırlanmasının başlangıcı 1968'lere rastlar. Bu yıllardaki haliyle kitap, yerli-tarihi sosyal düşüncemizin geniş bir özeti halindeydi. Bu sistem haline getirilmeye çalışılmış ve ilmi izahlara dayanan özet, iki temel soruya getirilen bir cevap mahiyetindeydi.

1960 olayından sonra, Türkiye'nin sosyal, ekonomik ve kültürel problemleri çok rahat bir biçimde, belki de çok mübalağalı bir şekilde tartışıldı. Ard arda gelen ve toplumumuzu baskı altına alan problemler, o zamana kadar mahiyeti enine boyuna pek tartışılmamış problemlerin boyutu hakkında bir fikir verdi. Bu problemler bir iktidarın sorumluluğunu aşan ve bir hükümet programının da çerçevesini çok zorlayan sorulardı.

Fakat bu sorulara, Türk aydınları ve Türk milleti, cevap bulmakta, onları kendi bildiğince çözmekte, yeterince hür olmadılar. Dünyamızın bu günkü durumunda, böyle bir kendi bildiğince çözüm hürriyetinden de zaten bahsedilemezdi.

«Bu tür problemlerin, başka ülkelerde bulunduğu muhakkaktır. Eğer bu doğruysa, başkaları bu tür problemlere hangi cevapları vermişse, biz de o cevapları verebilirdik.» Bu düşünce, normal düşünen her kafaya doğru gözükür. Ancak, bu inanış şartlı olarak doğrudur. Mutlak olarak doğruluğu ileri sürülemez. Sosyal problemlerin tümünün evrensel, üniform ve tek boyutlu olduğu ispatlanabilseydi, tarihin, klasik mekaniğin yasaları gibi, hareketsiz bir koordinat sisteminde, yer değiştiren bir kitle hareketi olduğu kabul edilmek şartıyla, bu üniform problemlere verilmiş üniform cevaplar da, her zaman ve toplum için geçerli cevaplar olabilirdi.

Bu dönemde bu itirazlara ve şartlamalara Türkiye'nin ayıracak zamanı yok gibiydi. Dikkat edilirse, Türkiye'nin köklü iktidar değişikliklerine sahne olduğu her dönemde, problemlerin sosyal edebiyata ve sosyal hareketlere yansıyışında çok büyük bir yoğunlaşma görürüz. Tanzimat döneminin hemen ardından, Jön Türklerin başlattığı, bir hürriyetçilik edebiyatı boy gösterir. II. Meşrutiyet ilânı ta cumhuriyetin kuruluşuna kadar sürüp gidecek bir siyasi edebiyatı başlatır. Değişik bütün kültür akımlarının, umumiyetle sathi, çok kere temsil ettikleri akımın mahiyetini pek anlamamış gözüken, dogmatik ve aceleci karakteri ilk bakışta fark edilir. Geleneksel İslamcı akımın gerçekten alim ve konularına vakıf bazı şahısları dışında, II. Meşrutiyet dönemi sonrası sosyal ve siyasal edebiyatımız, pek kısa süre içinde yerden bitercesine oluşuvermiş özelliği ve sathiliği bir tarafa bırakılacak olursa, baş döndürücü bir çeşit zenginliği göstermiştir.

İşte 1960 olayından sonraki yıllarda da böyle oldu. Gene bu dönemde, eski dönemlerin macerası yaşandı denebilir. Benzer problemleri çözmüş gözüken Batı ve Sovyet modeli fikirler, pek kısa süre içinde problemlerin fikir planında ve siyaset arenasında ele alınışını önemli ölçüde etkilediler, şartladılar ve değiştirdiler. Böylece iki fikir, Türkiye siyasal düşüncesini kutuplaştırdılar, alabildiğine dogmatikleştirdiler. Tanzimat'tan bu yana dış tesirlere pek gözü kapalı bir hale gelmiş bulunan toplum hayatımızın, bu yeni saldırıya, mukabele imkanları da pek mahduttu.

Ama aslında soru şuydu. Birbiri ardına sökün eden bu dehşet verici problemler furyası nereden ileri geliyordu? Yani karşılaştığımız problemlerin gerçek boyutu, sebebi neydi? Soru böyle ortaya konsa ve araştırılsaydı serbestçe, her halde, karşılaştığımız problemin evrensel kökleri olduğu kadar, belki de daha fazla, bu problemleri gerçekten problem haline getiren zati (o'nu o kılan) özelliklerin de farkına varılırdı. Hangi düşünce sistemi kabul edilmiş olursa olsun, o düşünce sistemi kavranmışsa eğer, beliren problemin ne olduğunu araştırmak zahmetine katlanabilirdik.

Soru bir araştırma konusu olarak ortaya konunca, problemin dürüstçe tespitinden sonra, bu problemin çözümüne geçebilirdik. Karşılaştığımız problem sıradan bir problem olmadığına göre, bizi yeni bir inancı (hipotez, aksiyom), yeni bir değerler sistemini (ahlâk, din, hukuk sistemi, ekonomik sistem, sosyal sistem) benimsemeye de götürebilecek çapta bir cevap olabilirdi. Ama bunu açıkça, dürüstçe or-

taya koymalıydık. Fakat 1960'lar sonrasında, bu yapılamadı. Şimdi de çok şeylerin değişmiş olmasına rağmen, mesele böylece ortaya konmuş değildir.

Halbuki soru böyleydi. Müslüman-Türk milleti bakımından, bir taraf olarak —bir müşahit olarak değil— mesele şöyle ortaya konmuş olmalıdır; 1) 1839 Tanzimat hareketinden bu yana bana bir cihan devleti kaybettirmiş, ekonomik, sosyal, siyasal ve moral problemler şeklinde beliren ve belirsiz bir sessizlik döneminden sonra tekrar bana saldıran kriz dalgalarını nasıl izah etmeliyim? Bunun anlamı nedir, sebepleri nelerdir?

2) Bu sosyal krizin sona erdirilmesi mümkün müdür? Bu yok oluşa sürükleyen krizin sona erdirilmesi için milli, manevi ve tarihi kültür değerlerim benim önümde bir engel midir? Bunları reddederek bana teklif edilen yeni inanç, düşünce, değer, davranış ve sistem modellerini benimsemek mecburiyetinde miyim?

Şüphesiz ki bu soruların, alt teferruatı vardır. Ve bunlar da önemlidir. Ama, o günlerde de soru buydu, bugün de asıl soru budur. Ve bu soruyu açıkça ortaya koymak, dürüstçe cevabını vermek gereklidir. Ama, yazık ki inançlarını, değerlerini ve ideallerini tarihin ve aklın soğuk ve insafsız muhakemesine sokmaya kimse yanaşmamaktadır. Biz bu kitapta bunu yapmağa uğraştık. Ve insanlığın temel probleminin çözümü konusunda, Batı toplumunun geliştirdiği bütün akli disiplinleri akıl yoluyla tahkik ettik, sınadık, gerçekte ne aklın ne de gerçek anlamda ilmin, insanlığın problemini kökten çözmeye asla talip olmadığını gördük ve sosyal bilimler adına yapılan haksızlığın, insanlığa karşı Batının ve Sovyetlerin giriştiği, buram buram metafizik kokan bir haçlı seferinden ibaret olduğunu gördük. Bize sunulan şeylerin asla ne akla, ne ilme uygun bulunmayıp, ilim şekline sokulmuş, basbayağı politikalardan ibaret olduğunu da tespit ettik. Daha da ileri gidebiliriz. Batının ve Sovyetlerin sadece sosyal idealler bakımından değil, ama bizzat müspet ilimler alanında da bizde hala moda olan, başlangıç ilkelerini inkâr ettiğini ve bu yüzden de gerçek bir krize yuvarlandığını gördük. Son derece müşahhas bir bilim olan, Batı fiziğinin bugün, Einstein, Helsenberg H. Poincard ve Broglie ellerinde bittiğini ve yeni bir fizik arandığını da görmek imkânını bulduk.

Kısaca, dökülen ve yıkılan Batı kültür değerlerinin toptan benimsenmesini haklı gösteren en küçük bir akli ve tarihi delile raslama-

dığımız gibi, insanlığa mutlu çağlar yaşatmış ideallerimizin reddi için hak verilebilecek bir delil de bulamadık.

Bu konu hakkında 73'lerde şunları yazmıştık. Bu bir davetti. Burada sadece, kötünün ve yanlışın bir inkârı ile iktifa edilmemişti.

«Gerçeğin, hayatımızın her ânında ortaya çıkan önemini belirtmek kadar, ona övgüler dizmek de o ölçüde lüzumsuz... Fakat, **«gerçeğin bilgisi»**nin, milletimizin ve insanlığın problemlerini doğru olarak çözmekte başvurulacak tek yol olduğunu ve ancak bu yolla, millî kültürümüz üzerinde süflî tesirleri büyüyerek devam eden gayri millî bakış açısını, modalaşan zararlı ve zavallı hayalleri yıkabileceğimizi, bilinen bir gerçeği tekrar etmek sayılsa bile, söylemeden geçemeyeceğiz.

Öyleyse, milletimizin problemlerini tespit etmek ve doğru çözüm yolları göstermek mecburiyetinde olan, millî düşüncemizin temel karakteri **"gerçekçilik"**tir.

Bu hedef yukarıda belirttiğimiz gibi, milletimizin problemlerini belirlemek ve doğru çözüm yolları getirmektir. Bir cümleye sıkıştırılmış cihan çapındaki bu soruyu cevaplamak mümkün müdür? Uykuları kaçırtan bu azametli soruyu, soru karşısında kesin bir nisbetsizlik arzeden imkânlarımızın telkin ettiği menfi duruma rağmen, «**evet**» diye cevaplıyoruz. Evet, Türkiye'mizin problemlerine doğru çözüm yolları getirmek mümkündür. Ancak, ümit ve inancın gölgesinde yücelen «**evet**» haykırışının, iki temel şarta bağlı olarak müspet bir anlam kazanacağını, söyleyebiliriz. Yani, Türkiye'nin problemlerine doğru çözüm yolları getirebilmenin iki şartı vardır.

Birincisi; Türkiye aydınlarının, bu büyük soruya cevap vermek üzere; entelektüel güçlerini birleştirecek, ilmî çalışmalarını verimlendirecek, araştırmaları ana hedeflere yöneltecek şekilde organize olmalarıdır. Daha şimdiden, Türkiye aydınlarının, organize olmak lüzumunu hissettiklerini ve teşebbüslerin yeniliğini de hatırlayarak, Türk aydınlarının, «milli bir kadro» halinde organize oluş çalışmalarının başarılı sayılabileceğini, sevinçle belirtelim. Bu çalışmalar, mahallî kalan ekip çalışmaları düzeyinden, milli kadro düzeyine yükseldiği gün; gerçeğin muhteşem yükselişi, gayri milli bakış açısının yıkılışını ilân edebilir ve aynı zamanda, Türk milletinin temel sorularını cevaplamak için, son iki asırlık Türk tarihinin büyük sıçrayışı diyebileceğimiz bu entellektüel kapasitenin omuzuna yükleneceği, şerefli bir görev olur.

İşte, yukarda ortaya koyduğumuz soruya, «**evet**» diyebilmemiz;

Türkiye aydınının hudutsuz vatanseverliğine, namus duygusuna ve entelektüel kapasitesine olan güvenimizden doğmaktadır. Hemen belirtelim ki, Türk aydınları arasında mevcut görüş farkları aşılmaz bir engel değil, karşılıklı tolerans ve entelektüel kapasitenin millî hedeflerimize yönelmesi ölçüsünde, ilmî çalışmaları zenginleştiren ve güçlendiren, bir **«ilerletici güç»** haline gelecektir.

Türkiye'mizin problemlerini belirleme ve doğru çözüm yolları teklif edebilmenin ikinci şartı olarak; millî dünya görüşümüzün belirlenmesi, sistematize edilmesi ve ortaya konulması gerektiğini düşünüyoruz. Bu çalışma başarı ile sona erdirilmedikçe; ne Türkiye'nin problemlerini doğru dürüst anlamak, ne de doğru çözüm yolları teklif etmek mümkündür.

Biliyoruz ki, insan bilgisi, ihsaslar özerinde düşünmekle elde edilir. İhsaslarımız, yani objektif varlığın, üzerimizdeki etkileri üzerinde düşünürüz. İhsaslarımızı belirlemek ve tahkik etmek üzere, iki tekniğe sahibiz: Birisi «**gözlem**», diğeri «**deney**» ... Sonra, gözlemlediğimiz veya deneylediğimiz konu hakkında edindiğimiz bilgileri birleştirir ve «**sentez**» yaparız. Böylece, deneylediğimiz şartlar içinde ve o konu ile ilgili, bir «**bilgi**» ediniriz. Bu bilgi, ister «**kanun**» kesinliğinde olsun, İsterse «**teori**» seviyesinde bulunsun, o konunun bütünlüğüne anlaşılmasında; yeni gözlem ve deneylerin ortaya koyduğu bilgilerin mânâlandırılmasında (izahında) başlangıç noktası ve izah ölçüsü olur. Elbette teori, gözlem ve deneylerin ortaya koyduğu yeni bilgilerle tearuz halinde olmadıkça geçerli olabilir.

Netice olarak teori (teorinin bağlı bulunduğu «**prensip**» veya «**aksiyom**») deneylerin mânâlandırılmasında «**başlangıç noktası**», «**izah edici faktör**» ve «**hedef**» olmaktadır. Böylece teori, konusu ile ilgili bütün olayların bilgisini ihtiva etmektedir. Meselâ matematik alanında «**aksiyomlar**»; fizik ve kimya alanında «**prensipler**» ve «**teoriler**», biyoloji alanında «**teoriler**» kendi alanlarındaki parça parça bilgileri kucaklayan, «**genel bilgi**» durumundadır. Aynı şekilde, tarih ve sosyoloji gibi insanı inceleme konusu yapan ilimler için de, teori, aynı ölçüde «**başlangıç noktası, izah faktörü**» ve «**hedef**» olmaktadır. Bu sebepten, en genel manasıyla aksiyonun (düşünce ve hareket) mânâlandırılması ve yeniden tahkiki için muhtaç bulunduğumuz şey; bir ilmi değil, bütün ilimleri kuşatan genellikte —bütün ilimlerin aksiyomu, genel metodu ve hedefi olarak— genel bir «**düşünce teorisi»**nin yeniden sistemleştirilmesinden ibarettir.

Objektif varlığın bütüncü bir bilgisine kavuşmadıkça, parça parça olayların bilgisi ile yetinmek; olayların birbiri ile ilintisini kaybetmek ve olayların (problemlerin) sayısız çokluğu içinde bocalamaktan başka bir kazanç getirmeyecektir. Kâinatın ve hayatın, zaman içinde kesintisiz ve parçalanmaz akışı, genel bir teori ile aydınlanmadıkça bütün aksiyonlarımız, temelsiz, hedefsiz ve belirsiz kalmağa mahkûmdur. İşte bu sebepten, Türk düşüncesini, yukarıda arz ettiğimiz genel bir teorinin aydınlığına kavuşturmağa mecburuz. Buna, **«Türk düşüncesine, milli bir görüş açısı ve metodu kazandırmak mecburiyeti»** diyebiliriz.

Bu durumu, dünya ve Türk düşüncesinin tarihi üzerinde durarak, açıklayabiliriz. Denebilir ki; on-altıncı yüzyıla kadar Avrupa düşüncesi, Katolik kilisesinin doğmalarını, ilimler için genel bir kılavuz saymaktaydı. Ancak, Rönesans'tan itibaren gelişen düşünce tohumları, pozitivist ve rasyonalist tefekküre kesinlik kazandırdı. Böylece, gelişen ilimlerin varlığı, Katolik kilisesinin âlemşümul gerçek bilgisi ile derin ve kapatılması imkânsız bir tezada düştü. Bu asırdan itibaren Avrupa tefekkürü, Katolik ilim teorisinin temellerini sarstı. Bu tarihî gelişmenin genel sonucu, Avrupa düşüncesinin **«lâik ve din aleyhtarı»** karakteri, kesinleşti. Fakat, Avrupa düşüncesi, bu kritikçi tavrından kurtulamayarak, müspet ve genel bir teori kuramadı. Avrupa düşüncesi, müspet bir sentez olarak, Descartes'ci mektebin «**mekanist âlem»** tasavvurundan, nihayet, maddeci bir dünya görüşüne saplanmış bulunuyor. Yine, Avrupa kritikçi düşüncesi tarafından, bu iki sistemin temelleri de, sarsılmış durumdadır. Netice olarak Avrupa tefekkürü, kilise karşısında kesinleşen kritikçi başlangıç noktasını, yine kendi doğurabildiği **«mekanist»** veya «**dialektik maddeci»** âlem tasavvurunu didikleyerek, yeniden yaşamaktadır. Bundan sonra da yapabileceği, aynı fasit daire içinde, heyecanlı dönüşlerden ileri geçemeyecektir, denebilir.

Avrupa düşüncesinin, Rönesans'tan zamanımıza kadar kısaca işaret ettiğimiz gelişme seyri için söyleyebildiklerimizi, Türk düşüncesi için söyleyemeyiz. Destanlar devrinde ve Türk düşüncesinin ilk tarih belgelerinde (mesela, "**Orhun Yazıtları"**nda) embriyon halinde bulunan ve **"İslâm Medeniyeti**"nin ilk bilgi kaynaklarının bereketli kültür zemininde kesinleşen Türk düşüncesi: Avrupa'da on-altıncı asırda gördüğümüz gibi, bir iç tezadın sonucu değil; fakat, kendi medeniyetinin on-dördüncü asırdan itibaren girdiği bir durgunluk dönemi-

nin davet ettiği düşman bir medeniyetin topraklarımızda kazandığı zafer ölçüsünde, etkisini kaybetmiştir. Evet, etkisini kaybetmiştir. Bir «**dermansızlık**» dönemindedir. Yoksa medeniyetlerin sübjektif kaynağını ve karakterini son derece isabetle belirten fakat aynı ölçüde, medeniyetlerin taşıyıcısı durumunda olan toplumlarla birlikte, medeniyetlerin de öldüğü yanlış tezini savunan Toynbee'nin söylediği gibi, «**ölmüş**» değildir. Binaenaleyh, ne medeniyetler âlemşümuldür, ne münhasıran objektif temellere dayanır ve ne de sosyal yapının çöküşüne bağlı olarak, medeniyetler ölür.

Özetle, Türk düşüncesi; kendi öz dünya görüşünün, ilimlerin varlığı karşısında yıpranması neticesinde zayıflamış değildir. Hele, büyük bir medeniyet kurabilmiş ve on-yedinci asra kadar dünyanın tek ilim merkezi halinde kalabilmiş olma hususiyeti göz önünde bulundurulduğu takdirde; Müslüman Türk dünya görüşünün, genel bir varlık teorisi ortaya koymakta, emsalsiz bir istidat belirttiği tereddütsüz kabul edilir. Bu bakımdan, Türk düşüncesi, on-dördüncü asırda duraklama dönemine girmiş bulunan medeniyetinin ve on-sekizinci asırda çöküşü kesinleşen sosyal yapısının desteğinden mahrum hale gelişle birlikte; zayıflayan ve çöken bir dünyanın modası geçmiş âdetlerinden biri gibi, kendi kabuğuna çekilmiş ve bütün hayatımızda olduğu gibi, düşünce hayatımızda da zamanımızın hâkim medeniyetinin çizgileri kesinleşmiş bulunuyor. Binaenaleyh, Türk düşüncesinin bağlı bulunduğu millî dünya görüşü; gerek dışarıda, gerekse içeride yoğrulmuş bulunan farklı veya mutezat bir dünya görüşü ile, açıkça, akıl planında hesaplaşmış değildir. Bu sebepten, **«ilim ve akıl karşısında tutunamamıştır»** denmesi, belki de hataların en büyüğüdür.

Olsa olsa, **"üç veya dört asırlık ilmi ilerlemenin ortaya koyduğu yeni problemler ve yeni deneylerin sonuçları, Türk düşüncesinin kaynaklarına göre tefsir edilmemiştir"** denebilir. Türk - İslam dünya görüşü, gelişmesinin ilk safhasında ve çok kısa bir süre içinde, o çağların bilinen bütün ilimlerini toplamış ve eski Yunan için bir lüks olan «**ilmi düşünce»,** gerçek büyüklüğüne ve yüceliğine — Russel'in belirttiği gibi— bu medeniyetin humuslu toprağında varabilmiştir. **«ilmi bilgi»,** ilk defa, müspet ve sağlam bir dünya görüşü ile, heyecan verici bir bütünlük içinde kaynaşmıştır. Pozitif ilimler ve daha geniş olarak aklî ilimler bakımından, «**ilimlerin altın çağı»** bu asırlardır. Ancak belirtmeliyiz ki, bu en sağlam dünya görüşü —dev-

rinin imkânları göz önüne getirilecek olursa— daha çok akıl (mantık) planında müdafaa edilmiş, sistemleştirilmiş ve irdelenmiştir. Bugün bile İslam **«ilmü Kelâmcı»**larının ortaya koyduğu tezler, aşılmaz olarak kalmaktadır. Meselâ; dialektik maddeciliğin arsızca sahip çıkmağa çalıştığı ve felsefî idealizmin çürütülmesi için kullanılan (varlığın, insan düşüncesinden bağımsız olarak var olduğunu ispat için) **«varlığın aksiyonu»**na, yani pratiğe, bir «delil» gözüyle bakmak, ilmü Kelâm müelliflerinin ortaya koyduğu tezdir. Yine misal olarak; «**Tafra**» nazariyesinin bugün, çekirdek fiziğinin temellerinden biri olarak kabul edildiğini belirtelim. Verilen misallere, yenilerini eklemek mümkündür. Bu misallerin ortaya koyduğu gerçek: Türk-İslam dünya görüşünün, medeniyetinin durgunluk dönemine girdiği çağlara kadarki gelişme çizgisinin; varlığın genel teorisinin, akıl ve mantık platformunda harikalı bir yükseliş gösterdiğidir. Binaenaleyh, millî dünya görüşümüz, akıl planında, mükemmel bir bütünlük ve sağlamlıkla kendini göstermiştir. Russel'in, Katolik kilisesi için söylediği, **«mantıkî bütünlük ve sağlamlık»,** her şeyden önce, Türk - İslam dünya görüşü için söylenebilir.

O halde, bugün yapılması gereken şey: Türk-İslam dünya görüşünün bilgi orijinine inerek, bu dünya görüşünü: onun kavramlarını kabul ederek, kendimizden bir şey katmayarak ortaya çıkarmaktır. Türk-İslam dünya görüşü, akıl planında daha önce kavuştuğu bütünlük, sağlamlık ve kusursuzluğa deney ve gözlem planında da kavuşturulabildiği ölçüde; varlığın bilinmesine, varlığın daimî bir değişiminden doğan olayların (problemlerin) kavranmasına ve problemlerin çözümüne hizmet edecek temel bir **«aksiyon kılavuzu»** olabilir.

İşte bizce, Türkiye aydınlarının, Türkiye'nin problemlerini belirlemelerinin ve doğru çözüm yolları teklif edebilmelerinin pratik ve teorik iki şartı, bundan ibarettir.»

Bu kitap iki temel soruya cevap bulmağa çalışmaktadır. Bu sorulardan birisi, insan ve toplumun tarih ve dünyadaki yerini bulmak ve toplumların kriz sebeplerini araştırmaktır. Diğer soru ise insan probleminin aslî veçhesinin ne olduğunu tespit etmek ve bu problemi çözmek için, insanoğlunun elindeki imkânların nelerden ibaret olduğunu öğrenmeye çalışmaktır.

Bu iki sorunun önemini, ayrıca izaha gerek duymuyorum. Hayati ve temel problem olduğunu söylemek yeter.

Bir ülkenin problemi, sonuç olarak o ülkedeki insanın ve toplumun problemidir. Eğer sosyal problemleri belli sebeplere bağlamak imkânı varsa, bu onları ilmi bir tarzda izah etmek ve anlamak olur. Eğer problemlerimiz, gerçekten anlaşılmış olurlarsa onlara getirilecek çözüm yollarının veya yolunun da bulunması kolaylaşmış olur.

Bu konunun, Türk toplumu için son derece önemli olduğu, hiçbir izaha ihtiyaç göstermeyecek kadar açıktır. Türkiye'nin sorumluluğunu gerçekten idrak etmiş vicdanların ve kafaların Türk toplumunun problemlerinin gerçekten büyük ve sebeplerinin de girift ve derin olduğunu kabul ettikleri muhakkaktır. Tarafsız olarak yapılmış bir tarih ve vicdan muhasebesi, bize kayıplarımızın manasını ve kazançlarımızın nelerden ibaret olduğunu gösterir. Hemen hemen. 19. asrın İlk yarısından bu yana, sosyal problemlerimizin çözümü ile uğraşılmıştır. Bu tarihten itibaren Türk milletinin kaderinde söz sahibi olan iktidar grupları, Tanzimat aydınlan, Meşrutiyet aydınları bir cihan devletini kurtarmak için çaba gösterdiler. Muhalifleri olan aydınlar ve gruplar da, gene aynı maksatla tenkitler yaptılar. İmparatorluğun yıkılış ve tasfiyesinden sonra Cumhuriyet dönemi yöneticileri ve aydınları vatan, millet ve devleti kurtarmak için kavga ettiler. Bu satırların yazıldığı günlerde de kavgalarımız sürüp gitmekte. Hem de en acı bir biçimde. Dedelerimizin, yani Tanzimat ve Meşrutiyet nesillerinin kavgası acaba amaçlarına ulaştı mı? Onların umudu, batmakta olan bir cihan devletini ve toplumunu kurtarmaktı. Bu amacın gerçekleşmediği muhakkaktır. Ama, bu arada iyi, faydalı şeyler olmamış mıdır? Olmuştur, şüphesiz. Fakat başarılar, bir cihan devleti battıktan sonra zikre değer mi? Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana yarım asrı aşkın bir süre geçmiştir. Ve bugün, Türkiye'nin çok ciddi problemlerinin bulunduğu, en sade vatandaşın dahi ciddi surette rahatsız olduğu hemen herkes tarafından kabul edilir haldedir. Bir toplum için, 140 sene, her halde pek kısa bir deney devresi sayılmamalıdır.

İşte bu kitap, Türkiye'nin problemlerinin temellerini araştırmak arzusundadır. Ancak bu araştırmanın, yapılabilmesi için, insanın elinde en büyük imkânı olan bilgi hazinesinin değerlendirilmesi şarttır, diye düşündüm. Doğru olarak koymak şartıyla, problemin çözümü, insanoğlunun bilgi vasıtalarının mahiyet ve sınırının tahkik edilmesine bağlı görünüyor.

Rasyonel disiplinlerde ve müspet ilimlerde, hiç olmazsa yüzyılın

başlangıcına kadar süren kesin istikrar, sosyal disiplinlerde sağlanmış değildir. Ve sağlanması da belki hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Sosyal, politik, ekonomik ve moral ideallerin farklılığı, hatta zıtlığı; bunlara sıkı sıkıya bağlı bulunan sosyal akımlara, sistemlere ve görüşlere, bir kurtarıcı gibi sarılmanın yanlışlığını ortaya koymaya, tek başına yeter. İnsanın, çok haklı olarak, sosyal bir yaratık olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla insanlar, besledikleri sosyal hayallerin ardından gitmeye, çok kuvvetli bir eğilim gösterirler. Ve çok defa, bu gayri şuuri kuvvet, insanoğlunun ideallerine, davranışlarına yön verir. Ve bu arada en büyük tehlike, aklın ve ilmin bir kenara itilmesidir. Hatta ona hiç ihtiyaç duyulmamasıdır.

Belki de toplum olarak en büyük zaafımız, kriz dönemimizin ilk belirtilerinin ortaya çıktığı 16. asırdan bu yana, duygularımızın pek ağır basması, akla ve ilme gittikçe pek az itibar göstermiş olmamızdır.

Türkiye'de hâlâ, kendi malımız olmayan, tarihi kökleri bulunmayan birçok sosyal, siyasal akımın pek hararetli döğüşçüleri halinde bulunuyoruz. İtirafa mecburuz ki, kavgası pek haşin bir şekilde yapılan ülkülerin, amaçların, kullanılan kavramların mahiyetleri hakkında pek az insanımız bilgi sahibidir.

Bu yüzden bu kitap, şimdiye kadar yapılmış olanların aksine, Türk milletinin problemleri konusunda ortaya konmuş, bazıları gerçekten kıymetli olan görüşleri, programları veya reçeteleri incelemeyi faydalı bir yol telakki etmemektedir. Reçeteler, temel özellikleri itibariyle gruplandırılarak, inceleme kolaylığı sağlanabilir. Ama önce yapılması gerekli olan, sosyal disiplinlerin temeli, insan bilgisinin mahiyeti, gerçek fonksiyonu ve sınırları meselesinin aydınlatılmasıydı.

Bu yapılmadığı takdirde, problemlerimizin gerçek boyutlarını görmek zorlaşacağı gibi, bir kriz çağında, problemlerine acele cevap bekleyen insanımıza çok cazip gelen sosyal akımların, sosyal hayallerin, problemlerimize ne ölçüde cevap olabileceğini kestirmek de mümkün olmayacaktır. Eğer insan aklı ve bilgisi, hakikatin araştırılmasında sınırlı dahi olsa yol gösterecekse bunu yapmalıyız.

İnanılan, savunulan, bağlanılan ülkülerin, değerlerin derdimize ne ölçüde merhem olacağını bilmek mecburiyetindeyiz. Bunun için de, prensip olarak, toplumun ve insanın kurtuluşu gibi yüksek ve insani bir amacı benimseyenlerin, gerçekten bu ideallere bağlıysalar, önce bu ülkülerinin ne ölçüde sağlam ve hakiki olduğu konusunda,

çok ciddi bir kritiğe ihtiyaçları vardır. Eğer bir sosyal inanç, sistem ve ülkü gerçekten saadet bahşedici ise, ilme gerçekten itibar eder. Burada, hangi inancın ve ülkünün, müspet ve akli ilimleri, kurduğu medeniyetin bereketli toprağında, pek kısa süre içinde yetiştirdiğini zikre lüzum görmüyorum.

Kısaca bu kitapla amacım, Türkiye'nin problemlerini çözmekte kullanabileceğimiz temel ölçüleri aramak oldu. Bu maksada, insan bilimlerinin, Türkiye problemlerini çözmekte güvenirliğini, doğruluğunu sınamak istedim.

Önce, insan probleminin aslı nedir, demek gerekiyordu. İnsanın ve toplumun aslı sanırım ki bütün devirlerde ve medeniyetlerde, kısacası insanın yeryüzünde gözükmesinden bu yana değişmeyen sorusunu, araştırmakla başladım.

Daha sonra, bu temel soruya cevap vermek isteyen insanın bulduğu veya taşıdığı bilgi hazinesine bakmak gerekiyordu. Bu bilgiler, üç ana öbekte toplanmıştı. Felsefe, bilim ve gerçek anlamda din. Sosyal sistemlerin, bunlar insan problemlerine cevap vermek iddiasında bulunduklarına göre, bunların bilgi edinme metotları ve varlık karşısındaki metafizik temellerine göre tasnifi yapıldı. Sosyal bilimler alanında kabul edilebilecek durumda olan bu tasnif, bizi doğrudan doğruya bilim felsefesine ve metafiziğe götürüyordu. Bu yüzden, metafiziğin pratik ve teorik kritiğini yapmak gerekiyordu.

Ancak, bundan sonra, bir ölçü olarak kullanmak istediğimiz, insan bilgi vasıtalarının ne ölçüde kullanılabilir olup olmadığı araştırılmalıydı. Bunu üç bölümde gerçekleştirmeye çalıştım, insanın bilgisi nasıl meydana geliyor? Duyulara dayanan bilgimizin, akla dayanan bilgimizin, gerçek karşısında kıymeti nedir? Bu son sorunun cevabını, rasyonel ve müspet bilimlerde aradım. Bu araştırmayı insanın, pozitif olduğundan şüphe etmediği bilgi alanları ile sınırlayarak, bilgi vasıtalarının güvenilirliği ve kıymeti konusunda bir sonuca varmaya çalıştım Eser, bu tespitler ışığında, kriz dönemi toplumlarının araştırılmasını konu edinen bir bölümle, sona ermektedir. Böylece, Türkiye problemlerinin incelenmesi için, baş vuracağımız temellerin ortaya çıktığını sanıyorum.

Hiç şüphesiz, bu girişin mükemmeliyetini iddia edemem. Zira mükemmeliyet, insan için erişilmeyecek bir amaçtır. Bütün bunlara rağmen, kitabın Türkiye problemlerinin çözümünü arayanlar için

vazgeçilmeyecek bir rehber olduğu kanaatindeyim. Ülkeme, İslâm dünyasına ve insanlığa faydalı olması niyazımdır.

AYKUT EDİBÂLİ

Not: Sosyal krizin temel özelliklerini tespit etmek maksadıyla yaptığımız sosyokültürel sistemlerin temelleri hakkındaki araştırma, boyutları ve hacmi itibariyle müstakil bir kitap olarak yayınlanacak hale gelmiş bulunuyor. Sosyal krizlerin sebeplerini araştırmayı konu edinen incelememizi de genişletilmiş olarak, gene müstakil bir kitap şeklinde yayınlamayı düşünüyorum. Kriz dönemi toplumlarının incelenmesini, Allah izin verirse, Türk toplumunun kriz döneminin incelenmesi takip edecek Kriz dönemleri, sağlıklı toplumlar için bir geçit niteliğindedir; demek ki kriz dönemlerinden yükseliş dönemine geçişin özellikleri de ayrıca araştırılmış olacak.

BİRİNCİ BÖLÜM
İNSAN PROBLEMİNİN TEMEL ÖZELLİĞİ

A. GİRİŞ

İnsan ve toplum üzerindeki düşünceler tarih kadar eskidir. Beşer düşüncesinin merkezi, kendisi hakkında sorduğu sorularla örülüdür. Bu bölümde, insan problemini ele alıyoruz. Gerçek insan. Elle tutulur, gözle görülür insan. Çünkü ilmî düşünce pozitiften yola çıkar. Tartılabilir, ölçülebilir olan, pozitif ilmin konusunu teşkil eder.

Zamanımız sosyal düşüncesi, özellikle hâkim sosyal felsefeleri ise, müşahhas, gerçek insandan yola çıkmamaktadır. Tamamen tersine, gerçek insan ya tarihin sisleri arasında kaybolmakta, ya da tabiatın, dış âlemin ihmal edilebilir bir parçası, hatta türevi olarak görülmektedir. Sosyal düşüncenin gerçek temelleri üzerine bir tarih felsefesi veya bir tabiat felsefesinin hipotezleri kaim olmaktadır.

İnsan bir canlı olarak kendisiyle, hemcinsleriyle ve dış alemle temastadır. Fizik, şimik ve organik bir varlık olarak, fizik, şimik ve biyolojik kanunların hakimiyeti altındadır. Kısaca maddî dünyaya hâkim kanunlar, onun fizik var-

lığını da hükmü altına alır. Yer Çekimi Kanunu, maddî eşyaya yaptığı tesir gibi, canlı organizmaya da bir kitle olarak tesir eder. Kimya kanunları, onun canlı bedeninde de herhangi bir organik madde üzerindeki tesirleri göstermekten geri kalmaz. Bir bedene sahip olarak insan, tıpkı benzeri canlılar gibi özelliklere sahiptir. Canlı olma özelliği sebebiyle, bütün canlılara has özellikleri ile canlılar âleminin bir parçasıdır. Ama onu en yakın benzeri canlılardan ayıran, kendine özel —spesifik— özellikleri sebebiyle de apayrı bir canlıdır. Bir canlı olmak itibariyle, tek hücreli canlılarla —amip, terliksi hayvan— ortak özelliklere sahiptir. Gene kendine özel bir canlı olarak, canlılar sınıflamasında kendisine en çok benzeyenden —maymun— ayırt edici özelliklere de aynı zamanda sahiptir.

Demek ki insan, fizik ve biyolojik bir varlık olarak, bu, parçası halinde bulunduğu dış dünyanın hem parçasıdır, hem de dış dünya ile münasebette bulunan müstakil canlı bir varlıktır.

Kendine yakın bazı canlılarda görüldüğü gibi, insan varlığının sinir sistemi dediğimiz harikulade mekanizmaya sahip olduğunu biliyoruz. Sinir sistemi, canlının, her şeyden evvel dış dünya ile yaptığı teması ayarlamaktadır. Dış dünyanın organizmaya yönelen tembihleri, organizma tarafından cevaplanmaktadır. İşte organizmanın, dış dünyadan aldığı tesirleri cevaplaması, canlıda sinir sisteminin müdahalesiyle mümkün olmaktadır. Demek ki sinir sistemi canlıda, dış dünyanın etkilerine karşı bir tepki mekanizması oluşturmaktadır.

Özellikle insanda bu tepkiler, şuurlu veya şuursuz —otomatik— tepkiler olarak ikiye ayrılabilir. Meselâ reflexler, şartlı reflexler, kararlar gibi. Demek ki insan, fizik, biyolojik bir varlık olarak, objektif varlığın —dış dünyanın—

bir parçasıdır. Ama yaşaması gereği dış dünyayı, şuurlu olarak değiştirmeye yönelen bir varlıktır da.

Objektif âlemi —dış dünyayı— kendisine elverişli kılmak, onu değiştirmek demektir. İşte bu özellik insanı, mensubu bulunduğu canlılar dünyasından ayıran en önemli özelliklerin başında gelmektedir. Dil, alet yapma gibi objektif iki özellik, insanoğlunu canlılar aleminde apayrı ve mümtaz kılmağa yeter. Bu asla inkâr edilemez iki objektif bulgu, katiyete yakın bir ihtimalle şuurla ilgilidir. İnsan şuurunun —aklının— bir sonucudur. En zeki maymun alet yapamamıştır, çıplak tabiatı, değiştirmeye yönelik bir alet ortaya koyamamıştır.

Demek ki insanoğlu fizik ve biyolojik alemin bir parçasıdır. Ama onu değiştiren ve değiştirebilen tek canlı varlıktır. Şuurlu bir varlık olarak, kendisi ile, hemcinsleri ile (sosyal çevre) ve tabiatla karşılıklı bir ilişki içindedir. Bu söylediklerimiz, insan problemine girişte tespit ettiğimiz temellerden ibarettir, insan problemine girişte bu pozitif temellerle iktifa etmeye mecburuz. Ne bu pozitif temelleri muhakeme suretiyle genişletmeye ve çoğaltmaya girişebilir, ne de insanın mahiyeti hakkında sorular sorabiliriz. Çünkü insanın ne olduğu hakkındaki bir soru, mukadder bir soru olsa bile müspet bilimin cevaplamağa asla heves etmeyeceği bir sorudur. Bu konuya dolaylı da olsa ilerde temas edeceğiz.

İnsanın problemi, yahut problemleri, yukarda özelliklerinden bahsettiğimiz biyolojik ve psişik varlığı a) kendisi, b) sosyal çevresi, c) çıplak tabiatla karşılıklı ilişkiler şebekesinde ortaya çıkar. İnsanoğlu, bütün canlılar gibi varlığını sürdürme kanununa tabidir. Biyolojinin ve psikolojinin diliyle yaşama iç güdüsü, insanoğlunun en kuvvetli güdüsüdür. Ancak yaşama güdüsü ve iradesi, daima karşısında engeller bulur. Fizik alemde nasıl karşılıklı itme ve

çekme —cazibe kanunu— bir kanunsa, yaşama irademiz veya güdümüz de sınırlarla engellerle karşılaşır. Zira yaşanılan objektif alem bir yokluk değil, bir varlıktır. Eğer objektif alem bir boşluktan ibaret olsaydı, varlık da olmazdı. Ve canlı varlığın yaşama içgüdüsü hiçbir engelle karşılaşmazdı.

Demek ki canlı bir varlık olarak insan, dış dünya ile hem karşı karşıyadır, hem de ona muhtaçtır. Hem var oluşunda dış dünyaya muhtaçtır, hem de yaşayışını sürdürmekte. Biyoloji, bir canlının ancak o cinsten ataların genetik ürünü olduğunu göstermektedir. Amipler amipleri, yosunlar yosunları, zürafalar zürafaları üretmektedir. Yani ecdad, yeni nesillerin sebebi olmaktadır.

Aynı şekilde canlı varlığın dokusuna baktığımızda, son tahlilde kâinatın yapı taşı olarak kabul edilen elementlerle karşı karşıya kalmaktayız. Demek ki canlı varlık, cansız madde ortamına da muhtaçtır.

Ancak canlı varlığa ve cansız maddeye, oluşumunda muhtaç bulunan canlı varlık, dış dünyanın kendisine sınırlamalar koyduğunu da görür. Işık, ısı, ses gibi fizik güçlerin yaşama imkânını tamamen yok ettiği şartlarda canlı varlık hayatını sürdüremez. Fizik şartların elverişsizliği, canlıda yaşamı sürdürmek için elzem değişikliklerin meydana gelmesine sebep olur. Tabii şartlar gibi, sosyal çevrenin değişmesi de insanda tabii çevrenin değişmesine benzer sonuçlar doğurur. Bu halde insanoğlu, varlığını borçlu olduğu tabii ve sosyal çevrenin etkilerini karşılamak, bu çevreyi yaşamasına uygun olarak değiştirmek mecburiyetindedir. İşte insanoğlunun problemleri, yaşamak için dış dünyaya olan ihtiyacından ve bu dünyanın ona koyduğu sınırlardan doğmaktadır.

Sosyal bilimlerin, en pratik ve pozitif olanlarına baktığımızda da konunun böyle ele alındığını görmekteyiz.

B. BİLİMLER AÇISINDAN İNSAN PROBLEMİ

Bu bölümde bilimlerin insan problemini ele alışını göreceğiz. Bunlar bazı örneklerdir. Ancak aşağıda görüleceği gibi örnekler, sadece birer örnek değildir. Bu örneklerin önemi, insan probleminin bir mukaddem —öncül— olarak ele alınmasından doğmaktadır. Diyebiliriz ki, insan konusundaki zikredilecek tespitler, bu disiplinlerin üzerlerinde inşa edildikleri temel hükümleri teşkil eder.

Bilindiği gibi sosyal bilimler, insan ve toplumu konu olarak ele alan bilim dallarıdır. Psikoloji, psikiatri, sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi... İnsanı, toplumu konu alan bilim dallarıdır.

Biz burada, Biyoloji, Psikoloji, Sosyal Psikoloji, Sosyoloji ve Ekonomi bilimlerinde, insan probleminin nasıl ele alındığını göreceğiz.

1) Biyoloji Açısından İnsan Problemi:

Yukarda canlı varlığı tahlil ettiğimizde, kâinatın yapı taşları olarak kabul edilen elementleri bulduğumuzu söylemiştik. Netice olarak canlı varlığın C, H, O, N, S, gibi elementlerden meydana geldiğini söyleyebiliriz. Ve bu elementler bileşik cisimlerde molekül halinde bulunurlar. Pozitif bir görüşle, canlı varlığın bir moleküller dizisi olduğu da ifade edilebilir.

«Her canlı, belirli bir plâna göre organize olmuş moleküller sistemidir. **Sistem ne kadar organize olmuşsa o kadar fazla enerji harcanmıştır. Ayrıca bu organizasyonu koruyabilmek için sisteme devamlı enerji vermek gerekir. Bu olmazsa sistem dağılır ve moleküller dağılır.»** [1]

[1] BSCS (Biological Science Curriculum Study), **Modern Biyoloji.** Çeviren ve Türkçesini hazırlayanlar: Prof. Dr. Selahaddin Okay.

Demek ki en basitinden en gelişmişine kadar, bütün canlılar hayatlarını devam ettirmek için dış çevreden enerji almağa mecburdurlar. (Birinci bölümde işaret ettiğimiz, fizik çevreye ihtiyaç vakıası)

Ancak çevre canlıya muhtaç olduğu yaşama enerjisini sağlama imkânı veren bir atmosfer olduğu kadar, ona engeller de koyan bir varlıktır.

«Eğer bir tür yaşamaya devam edecekse, o türün üyelerinin davranışları besin elde etmeye, düşmanlardan kaçmaya, üremeye ve yavrularının hayatını emniyet altına almağa elverişli olmalıdır. Etkili bir davranış gösteren bir türün üyeleri, türün yaşamaya devamını sağlar. Bu anlamda bugün var olan bir tür, içinde yaşadığı şartlara adapte olmuş demektir.

Bir organizma, hayatının farklı zamanlarında farklı problemlerle karşı karşıyadır. Bir organizmanın bütün evreleri, doğal seleksiyondaki şansını etkiler. Bir organizmada renk, fizyoloji ve hastalıklara dayanıklılıktan başka, onun tüm davranışı, yaşama şansını tayin eder.» [2]

Canlıların yaşamaları çevrenin problemlerini çözebilmelerine bağlıdır. Genel olarak organizma, hayatı boyunca bir birini takip eden çevre değişiklikleri ile karşı karşıyadır. Bu gün için çevre, sıcaklık, ışık ve yer çekimi gibi sürekli etkilerle, milyonlarca farklı organizmanın varlığından ortaya çıkan şartların toplamından İbarettir.

Çevresi değiştiği zaman, bir organizma, yaşamaya devam etmek için bazı şeyler yapmak mecburiyetindedir. Çevre şartlarındaki değişikliklere veya çevreye, organizma kendini uydurmak mecburiyetindedir. Bu uyumun sağ-

---

Faruk Aysu, Mustafa Ökten, Nimet Çiloğlu. MEB, Millî Eğitim Basımevi, İst. 1970, s. 79.

[2] BSCS. **Modern Biyoloji,** s. 236.

lanabilmesi ancak bazı şartlara bağlıdır. Bunlardan birincisi objektif olarak çevre şartlarının, herhangi bir canlı türü için yaşamaya elverişli bulunmasıdır. Bu konu ileriki bahislerde ele alınacaktır. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, çevredeki değişim, bazı canlı türlerinin yok olmasına sebep olmaktadır. Dünyamızın bugünkü durumunda yaşayan canlıların yer yüzünün geçirdiği muhtelif jeolojik devirlerden her hangi birinde de hayatlarını sürdürebileceklerini söyleyemeyiz. Işık ve hava şartlarının, ancak karbon bitkilerin yaşamasına müsait olduğu, o günkü dünyamızda çiçekli bitkilerin yaşaması elbette mümkün değildi. Bu arada, daha farklı bir yorumu gerektirmekle beraber, gelişmeci teorilerin, çevrenin ayıklayıcı ve seçici rolünden ısrarla bahsedişleri tamamen haksız değildir. Meselâ sıcaklığın bilinen minimum ve maksimumu arasında bildiğimiz canlı türlerinin yaşaması mümkün değildir. Bu yüzden, güneşe çok yakın gezegenlerde dünyada bildiğimiz canlı çeşitlerinin varolabileceğini kabul edemeyeceğimiz gibi, güneşten çok uzak olan gezegenlerde de hayatın var olabileceğine ihtimal veremeyiz. Demek ki, hayatın var olması ve devamı için nispeten elverişli bir çevrenin oluşu objektif bir şarttır.

Diğer taraftan çevrenin sadece yaşamaya elverişli olması, bir canlının hayatını sürdürmesi için tek başına yetmez. Canlı organizma bütünlüğünü korumak ve hayati faaliyetlerini sürdürebilmek için, hem kendi organizmasından gelen hem de dış çevreden gelen etkiler karşısında, kendi şartlarını sabit tutmak mecburiyetindedir. Canlı hem içinden hem de çevreden gelen pek değişik tepkilere karşı, bütünlüğünü ve hayatî faaliyetlerinin devamını nasıl sağlar?

Canlının, iç ve dış çevresinden gelen etkilere karşı varlığını korumak için giriştiği faaliyetlerin tümüne davranış denir.

Bu davranışın gayesi, içten ve çevreden gelen etkilerle bozulan dengenin yeniden sağlanmasıdır. Canlı varlığın bu denge durumunu sağlamak için, ortaya koyduğu davranış şekilleri, canlı varlığın gelişme derecesi ile yakından ilgilidir.

Tek hücreliler umumiyetle şahsiyet belirtisi göstermeyen, kalıplaşmış ve doğuştan gelen —irsi— davranışlar gösterirler. Meselâ, Paramesyum, hafifçe asit olan bölgelere doğru yönelir. Bitkilerin yönelim hareketleri de kalıplaşmıştır. (Ve şu an bitki davranışlarının ilmi bir izahından mahrum bulunuyoruz) [3]. Bitkilerin ışığa, suya, yer çekimine, kimyasal maddelere yönelimleri gözlenebilir. Ancak bu yönelişlerin çok sınırlı tepkiler olduğu açıktır. Hayvanlar da ise, bu davranışlar tek hücrelilerden başlayarak en gelişmiş organizmaya kadar, ya doğuştan davranışlar halindedir, yahut hayat boyunca kazandığı veya öğrendiği davranışlardan ibarettir. Bir hücreli organizmalar, hidralar ve yer solucanlarının tamamen doğuştan davranışlar gösterdiği, kazanılmış davranışlara sahip olmadıkları bilinmektedir. Bu davranışlar aynı zamanda kalıplaşmış davranışlardır. Doğuştan davranışlar, omurgalılarda daha farklı bir özellik gösterir. O anın gereğine göre farklılıklar gösteren, tam olarak kalıplaşmış bulunmayan davranışlar. Meselâ gümüşlü yavru martıların, yuvaya konan martı başlarına karşı tepkileri değişik olmuştur. Yavru martılar, yapma ana martının gagasında bulunan lekenin var olup olmamasına göre farklı tepkiler gösterdikleri gibi, lekenin rengine göre de farklı tepkilerde bulunmuşlardır.

Omurgalılarda doğuştan davranışlar refleks davranışlar ve içgüdülerden ibarettir. Refleksler organizmanın za-

---

[3] BSCS, **Modern Biyoloji.** S.226

rar görmesini önler veya onu eski haline getirir. Organizma belli bir uyarıcıya karşı belli bir cevap verir. İnsanın normal duruşu, dış tembihlere karşı vücut kaslarını devamlı bir kas ayarlanmasına bağlıdır.

İç güdülere gelince, doğuştan davranış şekilleri arasında belki de en ilgi çekici olanlar, bunlardır. Bu davranış öğrenilmez. Hayvan bu iç güdü ile doğar. Hayvanın genleri tarafından tayin edilen bu iç güdüler, bir hayvanın hangi türe ait olduğunu, renk, boy, yapı ve şekil gibi karakterlerden daha açık olarak tayin etmeye elverişlidir. Ve iç güdülerin hayvanın varlığını korumak ve neslini devam ettirmek konusundaki isabeti hayret verici ve düşündürücüdür. «Üç dikenli dikence» denilen bir balık türünün erkeklerinde üreme davranışı iyi bir şekilde incelenmiştir. Bu balık zamanı gelince üreme hormonlarının etkisi altında, bir öreme sahası seçmek üzere ılık, sığ, tatlı sulara göç eder. Burada bir yuva yapar. Seçtiği alanı diğer erkeklere karşı savunur ve dişileri çekmeye çalışır. Dans hareketleri ve vücudunun alt tarafındaki kırmızı bir renk ile dişileri çeker. Bir dişiyi çektiği zaman onu yuvaya götürür. Dişi yuvaya yumurtalarını bırakır. Sonra erkek bu bırakılan yumurtaları döller. Daha sonra, yüzgeçleri ile yelpazeleyerek yumurtaların bakımına yardım eder. Bu yelpazeleme, gelişen embriyonlara taze ve bol oksijenli su sağlar.» [4]

Hayvanlarda, davranışların bir diğer bölümü ise kazanılmış davranışlardır. Şartlı tepkiler ancak iyi gelişmiş bir sinir sistemine sahip canlılarda görülür. Öğrenilmiş davranışlar, doğuştan davranışlardan farklıdır. Çünkü hayvan, yeni durumlara karşı yeni tepkiler geliştirir ve bunları uzun zaman hatırlar.

Kazanılmış davranışlar arasında en önemlisi olan «mu-

[4] BSCS, **Modern Biyoloji.** S.230

hakemenin» insana has bir özellik olduğunu söylemeliyiz. Her ne kadar muhakemenin, bir dereceye kadar diğer pirimatlarda da olduğu söyleniyorsa da, diğer memeliler ve omurgalılarda hiç bir muhakeme kabiliyeti görülmez. (Gerek insanda ve gerekse diğer pirimatlarda öğrenmenin nasıl meydana geldiği, problemin çözümünün geçmişteki tecrübelerinin bir uygulaması mı yoksa, muhakeme sonucu mu çözüldüğünü anlamak kabil olmamıştır.)

Sonuç olarak, canlı varlıklar hayatlarını sürdürmek için, çevreden ve kendilerinden gelen tepkiler karşısında, bozulan dengeyi kurma mecburiyetindedirler. Bu dengeyi sağlamak için canlı varlık, davranışlarda bulunur. Bu davranış tek hücrelilerden insana kadar basitten karmaşığa doğru giden, bir davranış mekanizması yoluyla gerçekleşir. Tek hücrelilerin kalıplaşmış ve doğuştan tepkileri, bitkilerin kalıplaşmış yönelişleri, hayvanlarda iç güdüler ve refleks tepkileri ve insanların ayırt edici özelliği olan muhakeme düşünce yoluyla gerçekleşen davranışlar, canlı varlığın hayatını sürdürmek için ortaya koyduğu davranış tipleridir.

Demek oluyor ki, biyoloji bakımından problem, esas itibariyle canlı varlık ve çevre münasebetlerine indirgenmiş oluyor. Canlı varlık, yapısını borçlu bulunduğu dış çevreyi, aynı zamanda bir etkiler serisi olarak karşısında buluyor ve bu etkilerin değiştirdiği dengeyi yeniden kuruyor. Ve bu «sorular (engeller), —çözümler— cevaplar serisi canlı varlığın ölümüne kadar devam edip gidiyor. Canlı varlık lehine dış çevre ile iç çevre arasında kurulan denge biyolojinin ve tıbbın müşterek diliyle «Homeostazi» sağlık halinin ifadesidir. Bu dengedeki bozulma hastalık hali demektir.

Ancak, biyolojinin nihai tahlilde temel araştırma konusu olan bu iki kavramın izafî karakterlerine işaret etmeli-

yiz. Canlı varlığın —şüphesiz insan dahil— problemlerinin kaynağı, canlı varlıkla çevre münasebetlerine indirgenmiş oluyor. Ama bu kavramlar da oldukça izafîdir. Canlı kavramı ile neleri kastettiğimiz meşkuktur. Canlı varlıkla cansız maddeyi ayıran sınırın ne olduğunu bilmiyoruz. Ve fert olarak canlıyı ele aldığımızda —tür veya cins olarak değil— cansız maddenin canlı varlığa geçiş ve canlı varlıktan cansız maddeye dönüşün —yani canlının hayat süresinin— belli bir zaman faktörüne bağlı olduğunu görüyoruz.

Sonuç olarak, canlı varlığın problemlerini, canlı varlıkla çevresi arasındaki bir seri ilişkilere indirgemiş oluyoruz. Ve, nihai tahlilde bulunan iki kavramın da sınırlı ve izafî karakterine işaret etmiş bulunuyoruz.

2) Psikoloji açısından insan problemi:

Psikoloji de insanın problemlerini hem incelemesinin temel konusu yapmakta, hem de bu konudaki tespitlerini bu disiplinin temeli saymaktadır.

Psikolojinin temel önermesi şöyle başlamaktadır: «Biz bedenimizi yapan maddeyi tüketiriz ve zaman zaman bunu yeniden toplamamız icap eder. Bunun için yemeğe ve içmeğe mecburuz. Kullanılmış olan maddeler birikir ve bunları dışarı atmamız icap eder. Bunun için abdest etmek ihtiyacını hissederiz. Sağlam bir organizma halinde yaşamak için, dokularımızı tehlikeli bir şekilde belirleyecek her şeyden sakınmalıyız. Neslimizin devamı cinsi faaliyete bağlıdır. Yorgunluk şartları arada sırada dinlenmemizi icap ettirir. Esasen tamamen fizyolojik olan bazı ihtiyaçlarımız vardır. Bunların bir kısmı pozitif tepkiler hasıl eder. Meselâ iştah ve keyif gibi. Bir kısmı ise negatif tepkilere sebep olur. Meselâ zarar veren veya zararlı olabilecek durumlardan sakınmak ve bunlardan hoşlanmamak gibi. Fizyolojik ihtiyaçlar derhal tatmin edilmediği takdirde, organizmanın

fizyolojik muvazenesi bozulur. O zaman faaliyetler başlar, o ihtiyaç tatmin edilinceye veya organizma bitap oluncaya kadar devam eder.» [5]

Fizyolojik ihtiyaçlar, her türde değişik şekilde tatmin edilir, biyoloji açısından tetkikte gösterdiğimiz gibi, organizma yapısının kompleks olup olmamasına göre değişir. Kalıplaşmış tepkilerden daha karmaşık tepkilere doğru, davranışlar değişir. Kalıplaşmış davranışlardan, yönelmelere, içgüdülere, reflekslere ve muhakemeye kadar varan davranışlar ortaya konur. Bu davranışların her canlıda hedefi «Homeostatik»tir. Yani, organizma nesnelerin, durumların ve fiillerin, mahrum kalmış olmakla veya tahrip edici şartlarla bozulan fizyolojik dengeyi iade ettiğini öğrenir. Bu «onarma» faaliyeti ile organizma sabit bir fizyolojik durumu muhafaza eder. İşte organizma bu denge halini sağlamaya çalışır.

Ancak iç güdülerimizin sürüklediği veya irademizin belli bir hedefe doğru sevk ettiği benliğimiz bazı engellerle karşılaşır. Bunlara engeller denir. «Engeller ihtiyaçların tatminine mâni olan zorluklardır.» Bir şeyin psikolojik manada bir engel olması için zorlukla karşılaşan kimse tarafından bir mâni olarak telakki edilmelidir. Meselâ, bir gabi için yüksek tahsil yapma hedefine varmakta gabilik bir fiili engeldir. Ama, bu fert ne kendi durumunu idrak edebilir, ne de yüksek tahsilin kendisinden istediği şartlar hakkında bir fikir sahibidir. Bu yüzden fiilen engel olduğu halde gabilik, gabi fert için psikolojik bir engel olarak ifade edilemez. Engeller umumiyetle sosyal değildir. Meselâ sel, fırtına, kuvvetten düşme, vücutta herhangi bir sakatlık. Engeller bazen sosyal özellik gösterir. Komünist ül-

---

[5] Munn. N orman L., **Psikoloji, insan intibakının Esasları**. Çev., Nahit Tendar, M. E. Basımevi. İstanbul, 1975, s. 4.

kelerde bir Müslümanın, devlet kademelerinde görev almasına mani siyasi ve sosyal şartlar, oyun oynamak isteyen bir çocuğun ebeveyni tarafından yasaklanması vb. Bunlar fert tarafından bir engel olarak idrak edilir edilmez «bozulma» (frustrution) dediğimiz ruh hali meydana gelir. Böyle bir engel arz eden duruma zor, «güçlük» denir. Organizmanın bundan duyduğu sıkıntıya da «çatışma» denir.

Günlük hayatta sık sık bozulma ve bunun neticesi olan çatışma hallerini yaşarız. Bazıları karşılaştıkları engeller karşısında hemen teslim olurlar. Perişan olurlar. Bazıları ise, vaziyeti olduğu gibi kabul eder ve engeller karşısında «çökmezler». Bunlara «bozulma müsamahası çok»tur deriz. Bozulma müsamahası kavramı ile kastedilen şey, «ferdin bozulma karşısında anormal tepkiler göstermeden, bozulmaya tahammül kabiliyeti»dir.

Engel karşısında kalan ferdin, bozulma ile karşılaşması müspet ve menfi neticeler hasıl eder. Menfi ve müspet neticelerin doğması ferdin şahsiyet yapısına bağlı görünüyor. Biz, bir fikir vermek üzere, bozulmadan sonra fertte görülebilecek menfi —sağlıksız— davranış çeşitlerinden kısaca bahsedeceğiz. Fert karşılaştığı engeli görüp bunun aşılması için gerekli mevcut imkânlarını kullanmak yerine, değişik psikozların etkisi altında şu sağlıksız davranışlara yönelebilir: a) Hülya (meselenin veya engellerin bulunmadığını hayal etmektir, içe dönük bir kaçış halidir) b) Kordurma (kendi düşünce veya isteklerimizi başkalarına atfetme) c) Makul sebep gösterme, «rationalizing» —Umumiyetle neticelere katlanmaktan kaçınmak ve başarısızlıklarımızı mazur göstermek İçin başvurduğumuz bir yoldur. Kararlarımızı veya aksiyonlarımızı yerinde ve makul sebepler bularak haklı göstermeğe çalışmak, ç) Geriye dönmek «Regression» (Güçlüklerle karşılaşan ferdin çocukça ve duruma uygun olmayan davranışlar göstermesi.

Ağlamak, tepinmek, küfretmek gibi tepkiler.) d) Bastırmak «Repression» Çatışma durumlarında ferdin güçlükleri, mağlubiyeti veya hususi motivleri kabul etmemek suretiyle tepki göstermesi. Umumiyetle bastırma, kasten unutmak, uyuklamak şeklinde görülür. Ferdi ilgilendiren bir gerçeğin kabul edilmek istenmeyişi çok defa korkunç sonuçlar doğurmaktadır. Bir çok nöropsişik davranışı bu bastırma hali meydana getirmektedir. Uyurgezerlik, amnezi, çok şahsiyetlilik, fonksiyonel paralizler ve anesteziler.

Sosyal psikoloji açısından da, menfi davranışlar şöylece özetlenebilir. 1) Saldırma (agression), 2) Gerileme (regression), 3) Çekilme (withdrawal), 4) Bastırma (repression), 5) Yüceltme (sulimation), 6) Aklileştirme (ratjonalisation) ve yansıtma (projection), 7) İçe kapanma (autism), 8) Özdeştirme (identification).

Görülüyor ki insan, davranışları karşısında bir engel bulduğu takdirde, bu engeli bertaraf edecek veya edemeyecek bazı yeni davranışlarda bulunur. Bu yeni durum karşısında uygun veya uygun olmayan davranışların amacı, biyolojik ve psişik dengeyi yeniden kurmaktır. Çatışma uygun bir şekilde bertaraf edilemez, çözümlenemezse fert, yukarıda zikrettiğimiz davranışlara girer. Bunlar ferdin egosunu korumaya veya saygıyı devam ettirmeye yararlar. Self —defensive, compensatory self— respect davranışları.

Demek oluyor ki, «insanın probleminin» psikolojik veçheden incelenişinde de biyolojik veçheden yapılan tetkikin sonuçlarına ulaşıyoruz. Psyche [6] dediğimiz ruh veya

---

[6] Eski Yunancada «Psyche» kelimesi nefes, hayat, ruh manalarını ifade etmekte ve bedenin karşıtı olarak kullanılmakta İdi. Mitolojide «psyche» evvelâ ölümlü bir insan olarak doğar, fakat sonradan kendisine ölümsüzlük bağışlanır ve Eros ile evlenir. (Songar, Ayhan. Prof. Dr. **Psikiatrl**, s. 1.)

şuur, kendi içinden ve dışından gelen etkilere, sorulara, meselelere, dış dünya ile kendisi arasında bozulan dengeyi, yeniden lehe çevirmek için çabalamaktadır. Buradan da psyche denilen ruh varlığının tamamen manevi ve bu sebepten kavranılması müşkül mahiyetine işaret etmekle iktifa ediyoruz. Hülasa, insan probleminin burada da insan bedeni ile ilişkili şuur veya ruhun dış dünya arası ilişkiler şebekesinden çıktığını görmüş oluyoruz.

3) Psikîatri açısından insan problemi :

Psikiatri açısından yapılacak bir inceleme de durumun farklı olmadığını göstermektedir,

Önce yukarıda ifade ettiğimiz, psyche'nin mahiyet ve davranışları hakkındaki bilgilerin son derece kısıtlı bulunduğunu ifade etmeliyiz. Bu durum, insan problemlerinin temel elemanlarından biri olarak gördüğümüz psyche'nin tamamen manevi varlığından ileri gelmektedir. Psyche ister ruhi bir varlık olarak kabul edilsin, isterse zihnin bir fonksiyonu olarak ele alınmış bulunsun, güçlük bakidir. Ve halâ ne felsefe mektepleri ne de psikoloji cereyanları arasında bu konuda bir anlaşma sağlanabilmiş değildir. Ve böyle bir anlaşmayı da beklemek beyhudedir. Derinlik psikolojisinin kurucusu olarak kabul edilen Freud'a göre : «Bizim psyche konusunda bildiğimiz iki şey vardır: Birincisi beden ve bunun müessiriyet merkezi beyin. İkincisi, doğrudan doğruya var olan ve hiçbir tarifin (tanımlamanın) bizi kendisine daha çok yaklaştıramayacağı şuursuz davranışlar. Bu ikisi arasındaki her şey bilgimiz dışındadır ve bilgimizin bu iki uç noktası ile irtibatı yoktur. Böyle bir bilgi bulunsa bile, en çok —bu bilgi— bizim, şuur olaylarının yerini tespit etmemize yarayacak, fakat bunları anlamamıza asla faydası dokunmayacaktır.»

Psikanaliz yahut derinlik psikolojisi bakımdan yapıla-

cak bir incelemede, bu okulun kullandığı, temel kavramları hatırlamakta fayda vardır. Freudcu okulun, psyche'ye verdiği anlam, psyche'nin, mekanda yer tutan herhangi bir aletin fonksiyonu gibi, psişik bir alet, bir sistem oluşudur. Psişik organizasyonda başlıca şu elemanları buluruz. Bunlar sırasıyla «Es», «Ben», «Üst-Ben» den ibarettir.

Es (o), verasetle intikal eden, muhtevasının en önemli bölümünü içgüdülerin meydana getirdiği, bünyevi bakımdan belirlenen her şey. Dış dünyanın etkisiyle, Es'in bir bölümü farklılaşır, başlangıçta dış alemin uyarılarına cevap veren bir mekanizma halinde olan Es'in bu bölümü, dünya ile Es arasında aracılık yapan özel bir cihaz haline gelir ki, buna da Freud «Ben» der.

Freudcu okul, yaptığı tahlillerde fert psikolojisini incelerken dış dünyayı, son derecede dar kabul etmiş olmasına —fertle ana-baba ilişkileri— ve bütün dikkatini psişik varlığın elemanlarının tahliline hasreder görünmesine rağmen, insan probleminin aydınlatılmasına yarayacak pek çok ipucu ortaya koyar.

Ferdin amacı, Freud'a göre, Es'in gücünde kendini belli eder. Bu amaç, ferdin dünyaya gelirken birlikte getirdiği ihtiyaçların doyuma ulaştırılmasıdır. Canlılığı sürdürmek ve tehlikelerden, korku hissinin yardımıyla sakınmak «Es» için söz konusu değildir. Bu görevi fertte «ben» yüklenir. Aynı zamanda ben en tehlikesiz ve uygun tatmin şeklini arayıp bulmak mecburiyetindedir. Üst-ben'in görevi ise fert için yeni ihtiyaçlar çıkarıp durmasına rağmen, tatminde bir sınırlamaya gitmektir. Es'teki ihtiyaç gerilimlerini hasıl eden kuvvetlere ise içgüdü adını vermekteyiz. İçgüdüler, bedenin, psişik hayata karşı yönelttiği istekleri temsil ederler.

Ferdin ulaştığı her durum, bu durumdan bir ayrılış başgösterir göstermez, onu yeniden sağlamaya yönelik bir ça-

bayı da beraberinde getirir. Dolayısıyla içgüdüler sayısı belirsiz gruplara ayrılır.

Bütün bu içgüdüleri son tahlilde Freud, ikiye irca eder. «Eros» ve «yok etme içgüdüsü». Erosun amacı, gittikçe daha büyük üniteler oluşturarak hayatı sürdürmek, sürekli ilişkiler ve bağlantılar kurmak. Yok etme içgüdüsünün amacı ise, bağları ve ilişkileri çözerek, şeyleri ortadan kaldırmak. Yok etme içgüdüsünün amacı (destruction), organiği anorganiğe geçirmek gibi görünmektedir. Freud'a göre, Es'in en belli başlı muhtevasını oluşturan içgüdüler, birbirine zıt iki ana içgüdü grubunda toplanmaktadır.

Ben'e gelince. Benin başlıca özelliği, iradi faaliyetleri kontrol altında bulundurmaktır. Görevi ise hayatı sürdürmektir. Ben bu görevini; dış dünyanın uyarılarını tanıyarak, bunlarla ilgili tecrübeleri depo ederek (hafıza), kendini aşırı güçteki uyarılardan sakınarak (kaçış yoluyla), orta güçte uyarılarla yüz yüze gelerek (uyum sağlama) ve sonra dış dünyayı kendi menfaatleri istikametinde değiştirerek (aktivite) yerine getirir. İçte ise içgüdüler üzerinde kontrol tesis ederek, bunlara bir doyum sağlanması veya sağlanmamasına karar verir. Sağlanacak doyumu, dış dünyadaki elverişli zaman ve şartların zuhuruna tehir ederek veya içgüdünün isteklerini baskı altına alarak, Es'e karşı aynı görevi —kontrol— yerine getirmeye çalışır. Faaliyette bulunurken, kendisinde bulunan veya dışardan kaynaklanan uyarıların meydana getirdiği gerilimi dikkate alarak, bunların kılavuzluğundan faydalanır.

Bu gerilimlerdeki bir artış, Ben tarafından elem, azalma ise, haz olarak duyulur. Belki, haz ve elem olarak duyulan şey, uyarı gerilimlerinin gücündeki farklı safhalar değil de, bunların değişim ritmindeki başka bir şeydir. Netice olarak, Ben, hazza yönelir, elemden kaçar. Elem duygusunda önceden baş göstereceği sezilen bir artış, bir **korku sin-**

yali ile cevaplandırılır. Elem duygusundaki böyle bir artış ister içerden gelsin, ister dışardan ferdi tehdit etsin, **bir tehlike** diye kabul edilir.

Freud'un pek az bahsettiği diğer içgüdü kutbu, yani yok etme içgüdüsü, fertte ölüm içgüdüsü kişiliği ile müessir olduğu sürece sessiz kalır. Sesini ancak ölüm içgüdüsü kimliğine büründüğü zaman duyurur. Bu dışa yöneliş, ferdin ayakta kalması için bir zaruret gibi görünmektedir. Üstbenin [7] çalışmaya başlaması ile saldırı içgüdüsünden önemlice miktarlar, Ben içerisine yuvalanır. Ve burada yok edici tesirlerini ferde karşı sürdürmeye başlar. İnsanı, medeni ilerleyişinde bekleyen hijyenik rizikolardan biri budur. İçteki saldırıyı dışa vurmaktan kendini alıkoymak, kısaca ifade etmek gerekirse, sıhhate aykırıdır. Bu tür engellemeler hastalandırıcı etkiler yapar (Kramplar).. Ama her şeye rağmen, kendi kendini yok ediş eğiliminin bir parçası fertte kalarak sonunda onun ölümüne yol açar. Belki bu durum (ölüm), ancak fertteki libidonun harcanıp tükenmesi veya faydasız bir fiksasyon (takılıp kalma) göstermesiyle gerçekleşir. Böylece ferdin iç çekişmeler yüzünden, soyun ise verasetle intikal eden içgüdülerin, adaptasyonu yetersiz bırakacak şekilde değişen realiteye karşı başarısız savaşlar sonucunda ölüme sürüklendiği zannını ifade edebiliriz. [8]

Ben'in uygun davranışı için, Üstben, Es ve dış realitenin isteklerini uzlaştırmış olması gerektiğini düşünen Freud'a göre de, insan problemlerinin insan ile dış dünya arası ilişkiler kadar, ferdin kendi iç dünyasının birbirine zıt kuvvetleri arasındaki ilişkiler ortamından kaynaklandığı ifade edilebilir.

---

[7] Üstben. Freud'a göre Ben'den ayrılıp onun karşısında bir yere yuvalanır.

[8] Freud. S., **Psikanalizm Nedir** s. 236-241.

Freud'un derinlik psikolojisi ile, Adler'in ferdi psikolojisini uzlaştıran ve psikanalizmin bazı kavramlarını düzelten, «**analitik psikoloji**»nin kurucusu C. G. Jung da insanlık probleminin tahlilinde benzer sonuçlara varmaktadır.

Ferdin iç çatışmalarına çok dikkate şayan örnekler verdiği kitabında Jung, insanın iç problemlerini şöyle anlatmaktadır :

Gerçekte insan fıtratı, benlik prensibi ile şekilsiz içten gelme arasındaki zalim ve amansız savaşın oyuncağıdır. İyice tahdit edilmiş olan «benlik»le, hiç bir hududu olmayan içten gelme, (bu iki prensip) aynı kuvvettedir.. Goethe, bizi Faust'unda içgüdü kuvvetlerine tabi olmanın ne demek olduğunu —I. kısım— ve ikinci kısmında benliğe râm olmanın ve benliğin «lâ şuur»a (şuuraltı, gayrı şuur) hükmetmesinin ne demek olduğunu gösteriyor. Fakat asıl insan, hesaba katar ki, kendisinin en büyük düşmanları bile, bizzat kendi içinde olan yegane ve müthiş düşmanından (kendi başkasından) daha düşman değildir. Wagner Nietzche'nin kendisinde idi.. daha fenası kendisi Saul olduğu halde, Saint-Paul kendi içinde idi.

Jung, bu ilk tespitleri Nevrozlara uygular. Ve der ki, insanlar arzunun esiridir. Hem ister, hem istemezler. Ve asıl ne istediklerini bilmedikleri için, iç savaşları bilhassa şuursuzdur. Bundan da nevroz olur. Demek oluyor ki, nevroz zamanımız meselelerine bağlıdır. Ferdin, sosyal —genel— problemi kendi kendine çözmek emelinin neticesiz kalmış bir deneyidir. Nöropatların büyük çoğunluğunda ihtilafın sebebi, şuur ile lâ şuur arasındaki çatışmadır. Şuur, kendi ahlaki ülküsüne bağlı kalmak istediği halde, lâ şuur kendi gayri ahlâki (bugünün ahlâk telakkileri) ülküsüne doğru kayar ve şuur bunu inkâr etmeye çalışır.

Özellikle nörozlar, medenileşmiş insanın, ferdi örneği halindedir. Çünkü, nefsi ile çekişmede bulunmak, medeni-

leşmiş insanın ayırt edici bir özelliğidir. Bilindiği üzere medeniyetin ilerlemesi, insanda hayvanlıktan ne varsa, sıkıştırıp tıkıştırmaktan ibarettir. Medenileşme bir ehlileştirme işidir. Böylece başıboşluğa susamış olan hayvanlık unsurunun isyanı ve feveranı olmadan, bu ehlileştirme işlemi gerçekleştirilemez.

Yukarıda belirtildiği gibi, Jung, hastanın iç çatışmasında cemiyetin problemlerinin etkisini bulur. Ancak, zamanın meseleleri de aslında fertlerin kafa ve gönüllerinde var olan, sonra yaygınlaşan bir yöneliştir. Bütün bunlardan başka, insanın iç çatışmasını hızlandıran faktörlerin başında toplumun yaygın bir iş bölümüne doğru gitmesini görmektedir Jung.

«Şehirlerin fazla büyümesi, ferdi çalışmanın ihtisaslaşarak, iş bölümünün son dereceye varması ve tarlaları durup dinlenmeksizin sanayiin sarması ve yaşamanın her gün biraz daha ehemmiyetinin artması; bütün bunlar, insanlıktan sevgi ve gönül takatinin harcamak ve atmak vesilelerinden bir çoğunu alıp götürüyor.. Bir çeşit yeni iş makinaları olan bizler.. hoşnutlukların en tabii ve büyüğünden bile mahrumuz. Biz kendi tohumumuzun, evlerin şenliği çocuklarımızın yüzüne bile üzüntüsüz ve kaygısız bir saadetle bakamayız. Herkes işine sürükleniyormuş gibi gider... Birisi, durup dinlenmeksizin bir küçük çarkı çevirir, öteki sabahtan akşama kadar, kendisini hiç alâkadar etmeyen yazıları yazar.

Bu hoşnutsuzluk kaynaklarından birisi daha eklenir : Tabiat silahsız ve müdafaasız olan insanı öyle bir güçle donatmıştır ki, bu sayede büyük hayat tehlikelerine tahammül edebilmeğe değil, fakat onları yenmeğe de muvaffak olur. Halbuki medeni insanlar, bu zaruri ve tehditkâr ihtiyaçlardan masundurlar. Bunun için her gün, her çeşit ifratlara ve suistimallere sürüklenirler. Hayvani beşer, haşin bir ih-

tiyaçla savaş zaruretinde kalmadıkça, nefsani ihtiyaçlarına kendini kapıp koyuverir.» [9]

Görülüyor ki, analitik psikolojinin kurucusuna göre, insanoğlu şuurla lâ şuur arasındaki ciddi çatışmanın içinde bulunuyor. [10]

Olaya, tecrübi psikiatri açısından baktığımızda şunları görüyoruz. Biyoloji açısından tetkikte gördüğümüz gibi, psikiatri açısından incelemelerde de «Homeostatis» kavramına müracaat edeceğiz.

«Bir bakıma canlılığı Homeostatis ile aynı anlamda kullanabiliriz. Bir sistem (bu sistem ister bir buz dolabı ister buhar makinası, isterse bir amip veya insan olsun) iç şartlarını dış şartların değişmesine rağmen sabit tutabildiği takdirde canlıdır. Buhar makinasında ayarlanan faktör hızdır... Devamlı ayarlanan buhar girişi sebebiyle, makinanın hızı belirli sınırlar içinde sabit tutulur. Amip, psuedopları yardımıyla zararlı stimuluslardan kaçmak ve faydalı ortamlara yaklaşmak suretiyle kendi biyolojik üstünlüğünü korur. İnsanda ayarlanan faktörler ise, sonsuz sayıda çoğaltılmışlardır. Adaptiv davranışları ayarlayan sistem ise. sinir sistemidir.» [11]

«Canlı varlık, canlılık niteliğini kazandığı andan ölümüne kadar, dış dünya ile devamlı bir mücadele halindedir. Çevre şartları durmadan değişmektedir. Buna karşılık kendi iç düzenini, dengesini, ister biyolojik ister psişik anlamda olsun, belirli sınırlar içinde sabit tutmak zorundadır. Dış dünyadaki değişiklikler (buradaki dış dünya deyimine, ken-

---

[9] Jung, C. G. **Ruhi Hayatta La-şuur**. s. 35.

[10] Jung, psişik hayatın olaylarını geçmişte arayan Freud ile, bu olayların tohumunu gelecekte arayan Adler'le, cinsiyet içgüdüsünü teorisinin mihveri haline getirmiş bulunan psikanalizle, iktidar tutkusuna büyük değer vermiş Ferdi psikolojiyi barıştırmayı dener.

[11] Songar. Ayhan. **Psikiatri**, s. 26

di organizmasındaki olup bitenler, hümoral ve metabolik değişiklikler de dahildir.) Sensorium aracılığı ile alınır, merkezi sinir sisteminde değerlendirilir. İdrak edilir ve bu değişikliğe uygun cevaplar verilmek suretiyle, iç denge korunur, yani çevreye karşı uyum (adaptation) mümkün olur. Bir bakıma dış stuasyonlara karşı birer cevap olarak ortaya çıkan bütün bu davranışların varmak istedikleri hedef bu denge durumudur.» [12] «Çeşitli orijin ve tabiattaki dış ve iç etkilerin gerek biyolojik ve gerekse psişik (dengeyi) Homeostatisi bozmaları hastalık halini doğurur.» [13]

4) Sosyal psikoloji açısından insan problemi :

Sosyal psikoloji açısından yapılacak bir araştırmada varılacak sonuçlar psikolojinin vardığı sonuçlarla hemen hemen aynıdır.

Psikoloji ile sosyal psikoloji arasındaki fark son derece izafidir. Ve ihmal edilebilir görünmektedir. Şu farkla ki, sosyal psikolojinin araştırma konusu, toplum veya kitle içinde ferttir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, sosyal psikoloji de, insan davranışlarını incelerken aynı sonuca ulaşmaktadır.

«Psikolojik sahadaki istikrarsızlıklar, «**gerginlik**»ler meydana getirmektedir. Gerginlikler ise idrak, tanıma ve faaliyet üzerindeki tesirleri ile psikolojik sahada daha istikrarlı bir yapı meydana getirmek istikametinde değişiklikler yapar.

İstikrarsızlığın doğurduğu gerginliklerin bazılarının şuurda karşılıkları vardır. Bazısı da gayri şuuridir. Gerginlik insan şuurunda umumiyetle müphem hisler; ihtiyaçlar, he-

---

[12] Songar, Ayhan. **a.g.e**. s. 25.

[13] Songar, Ayhan. **a.g.e**, s. 27.

defler ve istekler şeklinde kendini gösterir. Veya gayri şuuri motivasyondan bahsedilir.» [14]

Yaşantımızda ihtiyaçlar ve istekler halinde akseden gerginlikler, nöro-psişik sistemin bir andaki total durumunda istikrarsızlıklar meydana getirir... Nöro-psişik sistemin mahiyeti, geniş ve belki de hudutsuz sayıda çeşitli istikrarsızlık durumları ve dolayısıyla çeşitli ihtiyaçlar ve istekler doğuracak potansiyele sahip kabul edilir... Fizik durumda ve içtimai stuasyondaki her değişme, yeni ihtiyaç ve istekleri meydana getirecek bir potansiyele sahiptir. Bunların sayısı ve mahiyeti tayin edilemez. [15]

Ancak ihtiyaçlar ve isteklerin tatmini dış alemin manileri ve iç dünyanın yetersizlikleri sebebiyle, tatmin edilemez ve engellenirse, bozulma (frustrasyon) olayı ile karşılaşılır.

«Bir mani dolayısıyla, hedefe erişememek ve gerginliği bertaraf edememek, bir çok intibaki ve yanlış intibaka götüren davranışlara yol açar. Bir hedefe giden yolda bir mani çıktığı ve gerginlik giderilemediği zaman **frustrasyon**, yani engelleme halinden bahsediyoruz. İhtiyaçtan doğan ve hedefe yönelmiş bulunan davranışın bu şekilde bir mani ile bozulmasına bütün insanların içtimai faaliyetlerinde daima rastlarız. Frustrasyon halinin neticeleri önemli ve çeşitlidir.» [16]

Kaynakları kısaca, şu dört temelden ibarettir denebilir. «1. İnsanın fizik muhiti, 2. Biyolojik imkanların hudutluluğu, 3. Psikolojik karmaşıklık, 4. İnsanın içtimai muhitinin mahiyeti» [17]

---

[14] Krech, David. - Cruchfield, Rlchard S. **Sosyal Psikoloji**. s. 51.

[15] Krech, David-Cruehfield, Richard. s. **a.g.e**. s. 51

[16] Krech, Davld-Cruchfield, Richard. s. **a.g.e**. s. 55

[17] Krech. David-Cruchfield, Richard. s. **a.g.e**. s. 57

5) Sosyoloji ve ekonomi açısından insan problemi:

Araştırma konumuza, sosyoloji açısından baktığımızda sosyolojinin de temel problemi olarak bu vakıayı ele aldığını görürüz. Belki de sosyolojinin en önemli sorusunu bugün, sosyal grupları, başkalarından ayıran özelliklerin verasetle mi, yoksa hayat şartlarıyla mı tayin edildiği konusu teşkil eder.

Bir misal olmak üzere, Mc Iver'in pek bilinen kitabına bakabiliriz. «Sosyal intibak mefhumu, bu tabirin biyolojik manada kullanılışının bir genişletilmesinden ibarettir. Mamafih intibak, daima bir değer standardını ihtiva eden şartlı bir uyumdur. Her canlı mahluk zekâsı nispetinde ne yapıyorsa, insan da onu yapar, çevresini seçer ve zaruri olan kendi isteklerini daha büyük ölçüde yerine getireceği tarzda, bu çevreyi değiştirir. Bu sosyal manadaki intibak, kati surette kıymet takdirini ifade eder. Halbuki sırf fizik intibakta, inkişafa delalet eden hiç bir şey ve hiç bir fazilet yoktur.

Böylece kusurlu intibaktan bahsettiğimiz zaman, umumi olan fizik intibak (güneş karşısında derinin renk değiştirmesi vb.) prensibinin bozulmuş olduğunu ifade etmiyoruz. Mevcut sosyal intibakın, (eğer çevre şu veya bu istikamette değiştirilmiş olsaydı imkân dahiline girecek olan) istek ve ideallerimizin daha az bir tatminini ihtiva ettiğini kastediyoruz.»

Sosyoloji ve sosyal psikoloji, kendi alanları ile ilgili olarak sadece sosyal intibaktan, psikolojik intibaktan bahis açmaktadırlar. Sosyal psikoloji, kitle içindeki ferdin davranışlarını incelemektedir. Bütün psişik ve biyolojik davranışları değil, insanlar arası ilişkilerden doğan davranışları incelemektedir, sosyal psikoloji. Sosyoloji ise toplumsal olayları incelemektedir. Sosyal olayların ortaya çıktığı alan

ise sosyal münasebetler ağıdır. Bu da sosyal davranışlardan meydana gelir.

Sosyal davranışın da hedefi sosyal intibaktır. Fizik ve psişik intibaktan ayrı, insanın, kendi çevresini yaşamaya daha elverişli kılma hedefini takip eden, bir seri davranış, ferdin çevresine pasif bir surette uymasını değil ama şuurlu bir şekilde değiştirmeye yönelir.

Batıda ekonomi bilimi, sosyolojinin müstakil bir şubesi sayılmaktadır. Sosyal bilgi disiplinleri arasında, belki de en fazla objektifleşmiş bulunanı ekonomidir. İnsanın ekonomik faaliyetlerini inceleme konusu yapan ekonomide, inceleme alanında, insanla çevresi atasındaki ilişkiler dikkatimizi çeker. Ekonomi bilimine göre insanın problemleri şöyle belirir:

«Ekonomik faaliyetler, bir takım beşerî hareketlerden ibarettir. Şu hâlde ekonomi, beşerî bir müessesedir. Fakat hemen ilave edelim ki, bütün iktisadi hadiseler, bir takım sosyal hadiselerden ibarettir. Gerçi bazı «Robenson Masallarına» tesadüf ederiz. Bunların ekonomik hadiselerin kavranılması bakımından değerleri pek azdır. Gerçekten, «tecrid edilmiş» izole bir insanın ekonomisinden bahsedilemez.

İktisadi müessese ve fiillerin sosyal olan mahiyetlerini tamamıyla belirtmek için, insanların hayatı idame ettirmek amacıyla malları elde etmeğe uğraşırken birbirlerine karşılıklı şekilde bağlı olduklarına işaret etmek kafidir. Bu karşılıklı bağlılığın şiddet ve genişlik derecesi, zamanla değişebilir...

Hülasa; ekonominin, ekonomik fillerin süjesi insandır. Fakat bu insan, hareketlerinde az çok geniş bir mikyasta diğer insanların veya içtimai teşekküllerin hareket ve tepkilerini hesaba katan bir insan, bir kelime ile sosyal bir varlıktır...

İhtiyaçlarla bunların tatminine hizmet eden vasıtalar

arası gerginlik, ekonominin en esaslı hadisesi olduğu gibi, ekonomi ilmindeki görüş ve fikirlerin de hareket noktasını teşkil eder.

Her ekonominin başlangıcı, özü ve hareket noktası şu şekilde izah edilir. İnsanın arzuları, gayesi ve ihtiyaçları sonsuz, sayısız; halbuki bu ihtiyaçların tatminine yarayan imkân ve vasıtalar ise mahduttur. Bu vasıtaların mahdut oluşunun sebeplerini, ilk önce tabiatta, sonra da bazı sosyal ve hukuki müesseselerde aramak icap eder. Demek oluyorki, insanın ihtiyaçlarıyla bu ihtiyaçların tatminine yarayan vasıtalar arasında, devamlı bir gerginlik vardır. İşte bu gerginliği kabil olduğu kadar azaltmak, ekonomiye düşen esas vazifedir.»

«İnsan ihtiyaçları sonsuz, fakat bu ihtiyaçları karşılayacak olan mal ve hizmet miktarı sınırlıdır. Mal ve hizmetlerin sınırlı olması ise bunların üretime tahsis edilecek kaynakların kullanılmasında bir seçim yapmak ve hangi malların, nasıl ve ne miktarda üretilip kimlere dağıtılacağı hakkında bir karara varmak gerekmektedir. Bu konularla doğrudan doğruya ilgilenen ve her seviyede sınırlı imkânların sınırsız ihtiyaçlara maksimum sağlayacak şekilde dağıtılışı yollarını araştıran bilime iktisat denir. Fert için problem, sınırlı gelirini ihtiyacı olan mal ve hizmetlere maksimum tatmin sağlayacak şekilde dağıtmaktır. Toplumun amacı da en yüksek maddi refah seviyesine varmaktır. İhtiyaçlar gibi, mal ve hizmet miktarı, daha doğrusu bunların üretimine tahsis edilecek kaynaklar da, sonsuz olsaydı, iktisat bilimi ve iktisadi analiz gereksiz bulunacaktı.» [18]

Keza, seçilmiş bir başka genel ekonomi kitabında da, aynı temellerin varlığını görmemiz, mümkündür. «İnsan ihtiyaçlarının temeli, ihtiyaçların giderilmesine daya-

[18] Neumark, Fritz. **Genel Ekonomi Teorisi**. İstanbul. 1948. s. 7-8

nır. Zira insanlar için ihtiyaçlarını gidermek, kaçınılması veya ihmal edilmesi mümkün olmayan bir zorunluktur. İhtiyaç insanın doğuşuyla başlar ve bütün hayatı boyunca devam eder... Bu tür (beslenme gibi) kesin ve giderilmesi kaçınılmaz ihtiyaçlardan başka, öyle daha ihtiyaçlar vardır ki, giderilmezse insan hayatî her hangi tehlike ile karşılaşmaz. Ancak bu ihtiyaçlar giderilirse, insanlar haz ve zevk, giderilmezse üzüntü ve elem duyarlar. Oysa, insan ihtiyaçlarını gideren araçlar, yani mal ve hizmetler, her zaman ve her yerde., bulunmazlar».[19]

C. İnsan probleminin Sosyal İdealler açısından ele alınışı :

Buraya kadar, insanın problemlerini, sosyal bilimler açısından inceledik. Ve bazı sonuçlara vardık. Bu sonuçları kısaca ve tekrar ifade etmek istersek, insanın yaşama ve neslini devam ettirmek şeklinde ortaya çıkan, varlığını sürdürme gayret ve mecburiyeti içinde olduğunu gördük. Biyoloji, psikoloji, sosyal psikoloji, sosyoloji ve ekonomi bilimleri, bu mecburiyeti ilimlerinin temel taşı saymaktadırlar. İnsan ben'inin sınırsız bir var olma gayreti ve emeli mevcut olmasına rağmen, bunların karşılanması pek az mümkün olmaktadır. Benliğimizdeki sınır tanımaz var olma emeli, fizik çevre, biyolojik çevre, sosyal çevre ve bizzat benliğimizde mevcut yetersizliklerle sınırlanmaktadır. Bütün bunlara ilave olarak, biyolojik varlığımızın mahdut ömrü, fert bakımından mukadder bir engel olarak, insan nev'inin karşısındadır.

Demek ki maddi açıdan, sınırsız (nihai olarak zaman ve mekan sınırlarını da aşmak isteyen insanoğlunun) var olma

---

[19] Alkin, Erdoğan. **İktisat** İ. Ü. Yayınları. İktisat Fakültesi. İstanbul 1974. s. 1.

emeli, ancak sınırlı tatminlerle yetinmek mecburiyetinde kalıyor.

Gerçek fertlerden yola çıktığımıza göre, onun sadece mekân içinde —tabii ve sosyal çevre içindeki— değişimi değil, zaman içinde değişimi de gözden uzak tutulmamalıdır. Ferdin, kendi nev'inin tarihi içindeki farazi veya gerçek değişimini bir tarafa bırakalım. Ama, bir ferdin, müspet bakımdan incelenebilir, kendi hayatının tarihi, onun gözlenebilir hayatının canlı bir nutfeden ölüm dediğimiz mukadder akıbete kadar süren gözlenebilir hayatının grafiğine baktığı mızda, sınırsız var olma emelinin karşılaştığı engelleri görürüz. En küçük canlı tohumunun serpilip gelişmesi, belli bir zamanda durmak mecburiyetindedir. Ana karnında geçirilen belli bir hayat süresinin sonunda, insanoğlunun mukadder hayat yürüyüşü başlar. Bebeklik, çocukluk, ergenlik, gençlik, olgunluk ve yaşlılık. Fertlerin kendi kaderlerindeki özel inişler çıkışlar istisna edilirse, insan nev'ine has hayat safhaları bunlardır. Her safhanın kendine mahsus biyolojik ve psikolojik özellikleri bulunmaktadır. Yani, insan nev'i, hayat tohumunun, olgunluk çağına kadar geçirdiği bir sıra gelişme gösterir. Aşağı yukarı biyolojik gelişmenin, yaş olarak belli bir sınırı bulunmaktadır. Bundan sonra biyolojik gelişme durur. Metabolizma faaliyetleri değişir.

Ve eninde sonunda mukadder akıbet gelir. İnsan nev'inin gözlemlenebilir hayatı sona erer. Tek hücrelilerden başlayarak, en yüksek varlıklara kadar, bütün canlı cinslerinin ortalama hayat süresi bilinmektedir. Bu sincapta, maymunda, filde, bakteride, eğrelti otunda farklıdır. Ama, canlı ferdin, belli bir zaman ile sınırlandırılmış bir hayatı vardır. Bu her günkü hayatın amansız gerçeği, ne yazık ki unutulur. Özellikle zamanımızda, insanın sınırsız yaşama emelinin önündeki mukadder sınır üzerinde, özellikle durulmamaktadır. Bu, hayat kadar eski gerçek, unutulmaktadır.

Var olma içgüdümüzün sınırsız eğilimine rağmen, insan nev'inin diğer canlılarla müşterek olan, belli başlı fizyolojik içgüdüleri ve ihtiyaçları da organizmanın zaman içindeki değişimine paralel değişmelere uğrarlar. Meselâ insandaki beslenme içgüdüsü ve ihtiyacı, her zaman belli bir sınırla sınırlıdır. Beslenme faaliyetlerinin miktar ve zaman itibariyle sınırlı olduğu bir gerçektir. Beslenme fonksiyonunun, sindirim sisteminin sağlık ve kapasitesiyle sınırlı olduğunu kabul ediyoruz. Bunun fertte hasıl ettiği tatmin duygusu veya haz, çevrenin bütün engelleri ortadan kalksa bile, sindirim faaliyetlerine bağlı, sınırlı ve eksik bir tatmin olmaya mahkumdur. Hele, yaş ilerledikçe, hayatta en çok zevk alınan pek çok hazza, zevke ve tatmine veda etme mecburiyetinde kalır fert. Aynı şey, neslin devamını sağlayan cinsiyet fonksiyonlarında da görülür. İnsan nev'inin devamını temin eden bu iç güdünün fertte bırakacağı tatmin, hem her bir tatmin olayının sınırlı özelliğinde, hem de cinsiyet fonksiyonlarının erkek ve dişide bir yaşla sınırlandırılmış olmasında görülür. Bu bakımdan, varlığımızı sürdürmeye yönelik ve organizmamızdan kaynaklanan davranışların ve faaliyetlerin, insan idrakinde bıraktığı haz ve lezzet de geçici ve sınırlıdır. Varlığını sürdürmek için hazlara yönelen ve elemlerden kaçan insanoğlu için, çözülmemiş, hatta çözülemeyecek bir problem olarak kalmaktadır.

Gördük ki, sosyal ilimler, insanoğlunun sınırsız ihtiyaçlarıyla, sınırlı tatmin imkanları arasında bir uzlaşma sağlamak, ihtiyaçlarla, sınırlı ihtiyaç vasıtaları arasında var olan gerilimi mümkün bir asgariye indirme gayreti olarak kalmaktadırlar. Ancak, insanoğlu, sınırsız ihtiyaçlarıyla, sınırlı imkanlar arasında var olan gerginliğin mümkün asgariye indirilmesi gayreti ile yetinmemektedir. Ve yetinemez. Eğer insanoğlunun elinde veya dışında, onun, sınırsız var olma ihtiyaç ve zaruretine tekabül edecek bir çözüm

yolu yoksa, insanoğlunun probleminden değil, ama trajedisinden bahsetmek gerekir. Bir tarafta insanoğlunun, zaman ve mekân ötesi sınırsız ve insan organizmasına eşlik eden, ondan kaynaklanan var olma içgüdüsü. Diğer tarafta, organizmanın çevrenin zaman sınırı ve kendisine karşı engeller ortaya koyan iç ve dış dünya. Acaba bu problem çözülebilir mi?

İnsanın bu sorusuna iki türlü cevap verilmiştir. Birinci cevap insanoğlunun çevresini değiştirmek, bu çevreyi bir dünya cenneti haline getirmek suretiyle bu problemin çözümünü sağlamak. Aşağıda birer örnek olarak, Batı toplumlarının sosyal hayallerinin başlıca kaynağı durumunda bulunan judaizmin, sosyal hayallerini göreceğiz. Sonra, ortaçağlardan bu yana, felsefenin başlıca konusu olan, ütopyalara, altın çağ özlemlerine bakacağız. Daha sonra zamanımız insanına iki ayrı dünyevî cennet vadeden, sosyalizm ve liberalizmin, insanın bu temel sorusuna getirdiği cevaplara bakacağız.

1) Judaizmin Sosyal Hayali

Judaizmin kaynak kitabı Tevrat hakkında tetkik yapanların ekseriyetinin kanaati, Tevrat'ta, ruhani ve manevi diyebileceğimiz herhangi bir kavramın bulunmayışıdır. Elimizdeki Tevrat nüshalarına göre, Tanrı kıskanç bir klan totemi gibidir. Duman direkleri ve alevler arasında yürür, çadırlara iner, bir sandık vasıtasıyla konuşur. Melek, ahiret, cennet, cehennem, hesap günü gibi, dinin temel kavramlarına rastlanmaz. İnsan problemlerinin nihai çözümünü gerçekleşebileceği bir çevre olarak kabul edilen cennet, Tevrat'ın ifadelerine göre, dünyevi bir çevredir. Yeri bellidir, Aden. Bu bir bahçedir, ırmaklarla çevrilmiştir.

Tevrat, dünyevi cenneti şöyle anlatır: «Ve Rab Allah,

şarka doğru Aden'de bir bahçe dikti; ve yaptığı adamı oraya koydu. Ve Rab Allah görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasındaki hayat ağacını yerden bitirdi... Ve Rab Allah emredip dedi; bahçenin her ağacından istediğin gibi ye, fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemiyeceksin, çünkü onu yediğin gün mutlaka ölürsün» [20].

Bu Aden bahçesinde, insanın bütün maddi -fizyolojik- ihtiyaçları karşılanır. Ve insanın yalnızlığını giderecek, onun etinden ve kemiğinden kadın, nisa yaratılır. (Tekrar edelim Tevrat yaratma kavramını da kullanmaz, yapıldı, alındı, der.) Tevrat, Aden bahçesinin ilk mesut sakinlerinin çıplak olduklarını ve hiçbir ahlaki müeyyidenin olmadığını söyler. «Adam ve karısı çıplaktılar ve utançları yoktu» der.

Ancak, insanoğlu bütün fizyolojik ihtiyaçları karşılanmış olmasına, rağmen (adam ve karısı), ebedilik peşindedirler.

«Ve yılan kadına dedi; katiyen ölmezsiniz, çünkü.. ondan yediğiniz gün gözleriniz açılacak, ve iyiyi ve kötüyü bilerek **Allah gibi olacaksınız.** Ve kadın gördü ki, ağaç yemek için iyi ve gözlere hoş, ve anlayışlı olmak için arzu olunur bir ağaçtı. Ve onun meyvesinden aldı ve yedi. Ve kendisi ile birlikte kocasına da verdi. O da yedi. Ve ikisinin de gözleri açıldı ve kendilerinin çıplak olduklarını bildiler. » [21]

«Ve Rab Allah dedi; işte adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu, ve şimdi elini uzatmasın ve yemesin ve **ebediyen yaşamasın** diye böylece Rab Allah onu Aden bahçesinden, kendisinin içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu. Ve hayat ağacının yolunu korumak için., her tarafa dönen kılıcın alevini koydu.» [22]

---

[20] Kitab-ı Mukaddes, Tekvin Kitabı, Bab, 2/16.

[21] Kitab-ı Mukaddes, Tekvin Kitabı, Bab, 3/4-7.

[22] Kitab-ı Mukaddes, Tekvin Kitabı, Bab, 3/22-24

Böylece insanoğlu, Aden bahçesinden uzaklaştırılır. Ve bu bahçe dışında sıkıntılı, ızdıraplı bir hayat başlar, insan cinsi için. Artık, Aden bahçesi bir hayaldir, insanoğlu için. İsrail'in Tanrısı, kadına şöyle der; «Zahmetini ziyadesiyle çoğaltacağım, ağrı ile evlât doğuracaksın, ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır. Ve adama dedi: ..ondan yemeyeceksin diye emrettiğim ağaçtan yediğin için, toprak senin yüzünden lanetli oldu. Ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin ve kır otunu yiyeceksin, toprağa dönünceye kadar, alnının teriyle ekmek yiyeceksin. Çünkü ondan alındın, çünkü topraksın ve toprağa döneceksin.» [23]

İnsanoğlu, yer yüzünde kaybettiği cenneti bulmak için çabalar. Dünyada kurulacak ikinci Aden bahçesi, Judaizmin en önemli ülküsü haline gelir.

Yahudiler, Mısırdan çıkışla, bal ve süt akan diyarlara gelirler. Hz. Musa zamanında Mısır'dan çıkan İsrail oğulları, Hz. Musa'nın diliyle ulaşan Tevhid inancını ve ilahi mesajı pek kısa süre içinde tahrif ederler. Tevrat'ta bu tahrifin izlerini görmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim, bu konuda, son derece mufassal bilgiler vermektedir. Kuran'da, Hz. Musa ile beraber Mısır'dan çıkan yahudilerin, Hz. Musa'ya itirazları, şüpheleri ve sapışları açıkça gösterilmektedir. Bakara suresinin önemli bir bölümü bu konuya ayrılmıştır.

Tevrat çıkış bölümünde, Mısır'da eziyet çeken İsrail oğullarının, Mısır'dan çıkışı anlatılmaktadır. Ancak, Mısır'dan gelen bu muhacirler, bal ve süt akan diyara girmek için hazır değillerdir. Filistin'e yeni bir nesil hâkim olur. Bu yeni nesil, Hz. Musa ile Filistin çöllerinde yıllarca dolaşan genç nesildir.

Filistin'in fethinden sonra, İsrail oğulları krallıklarla

[23] Kitab-ı Mukaddes. Tekvin Kitabı. Bab. 3/16-19.

idare edilirler. Pek kısa süren hakimler veya evliyalar döneminden sonra, nispeten uzun sayılabilecek bir krallık dönemi gelir.

İsrail'in dillere destan krallık idaresi, bu krallıklar döneminde yaşamış Hz. Süleyman ve Hz. Davut'un manevi büyüklükleri dışında, yer yüzünün uzun ömürlü devlet veya imparatorluklarıyla mukayese edilemez.

İsrail devleti, Hz. Süleyman'ın vefatından bir süre sonra parçalanır ve bundan bir süre sonra, İsrail oğulları, Babil esareti adıyla bilinen bir musibete duçar olurlar. Yahudilerin aydınları ve liderleri önemli bir yahudi kesimiyle Babil'de sürgün yaşamaya mecbur edilirler. Ancak, o günkü dünyanın siyasi merkezi orta doğuda, Persler hakim olurlar ve yahudiler, Babil esaretinden kurtulmak imkanını bulurlar. Yer yüzünün son derece güçlü imparatorluklarının çok uzun süren hakimiyet dönemlerinde, yahudiler sayısız ve fakat başarısız isyanlara kalkışırlar, bunların sonuçları daima yahudiler için kötü olmuştur. İşte bu başarısız isyan ve ihtilal dönemi ve uzun esaret devreleri, yahudilerde yeni bir dünya ülküsünün yerleşmesine imkan hazırlar. Aşağıda göreceğimiz gibi bu ülkü, ihtilalcidir, kavimcidir, intikam duygularıyla dopdoludur.

«Çünkü işte ben yeni gökler ve yeni yer yaratmaktayım. Ve önceki şeyler anılmayacak ve fikre gelmeyecek. Ancak yaratmakta olduğumla mesrur olacaksınız ve ebediyen sevinçle coşacaksınız; çünkü ben sevinç olarak Yeruşelim'i ve meserret olarak onun kavmini yaratıyorum. Ve artık onda ağlayış sesi ve figan sesi işitilmeyecek. Ne ömrü bir kaç günlük, ne de günlerini doldurmamış yaşlı adam olacak.. Boş yere emek vermeyecekler ve felaket için doğurmayacaklar.. kurtla kuzu birlikte otlayacaklar ve aslan

sığır gibi saman yiyecek, yılan ise onun yiyeceği toprak olacak.» [24]

Ancak kapsamı itibariyle cihanşümul olan bu ihtilâl ve bu ihtilalin Aden bahçesi, İsrail oğullarının ebedi saltanatı olacaktır.

«Çünkü şeriat (kanun, nizam, rejim) Sion'dan çıkacak ve Rabbin sözü Yeruşelim'den çıkacak ve çok kavimler arasında hükmedecek ve uzakta olan kavimler hakkında karar verecek ve kılınçlarını bağcı bıçakları yapacaklar, millet millete karşı kılıç kaldırmayacak ve artık ceng öğrenmeyecekler. Fakat herkes kendi asması altında ve kendi incir ağacı altında oturacak ve onları korkutan olmayacak.» [25]

Bu ebedi sulh ve adalet ülkesinin efendileri de var.

Yahve, İsrail oğullarına şöyle söylemektedir. «Kalk aydınlan; çünkü ışığın geldi ve Rabbin izzeti senin üzerine doğdu. Çepçevre gözlerini kaldır da bak, hepsi toplanıp sana geliyorlar. Oğulların uzaktan gelecekler ve kızların kucaklarda taşınacaklar. O zaman göreceksin ve yüzün parlayacak ve yüreğin çarpacak ve genişleyecek; çünkü denizin bolluğu sana döndürülecek, milletlerin zenginliği sana gelecek... Ve ecnebiler senin duvarlarını yapacaklar ve kralları sana hizmet edecekler... Milletlerin servetini.. sana getirsinler diye (kapıların) gece gündüz kapanmayacaktır. Çünkü sana kulluk etmeyen ülke yok olacak; ve milletler tamamen harap olacak.» [26]

«Ve milletlerin sütünü emeceksin ve kralların memelerini emeceksin; ve bileceksin ki seni kurtaran Rab benim. Tunç yerine altın getireceğim ve demir yerine gümüş ve ağaç yerine Tunç ve taş yerine demir getireceğim. Ve

[24] Kitab-ı Mukaddes, İşaya, Bab, 65/17-25.

[25] Kitab-ı Mukaddes. Mika. Bab, 4/3, 4.

[26] Kitab-ı Mukaddes, işaya, Bab 60. s. 718.

memurlarına selamet edeceğim, angaryacılarına da adalet. Artık memleketinde zorbalık, sınırlarında soygun ve kırgın işitilmeyecek, fakat duvarlarına kurtuluş, ve kapılarına hamt adını vereceksin. Artık güneşin batmayacak ve ayın çekilmeyecek, çünkü Rab senin ebedi ışığın olacak ve yas günlerin sona erecek.» [27]

Judaizmin, dünyevi cennet ideali, sadece dinler tarihi bakımından önem ifade etmemektedir. Çünkü, Judaizm, batı toplumlarının din, felsefe ve ahlaklarına, hristiyanlık vasıtasıyla pek derin bir şekilde etki etmiştir. Bu etki sadece dini alanda kalan bir tesirden ibaret kalmamıştır. Aynı zamanda, Judaik telakkiler, Yunan felsefesiyle İskenderiye mektebinde birleştirilmiş, böylece Judeo-grek kültürü rönasansa kadar Avrupa'nın belli başlı felsefi kanaati halinde kalmıştır. Avrupa, Yunan felsefesiyle doğrudan temasını ancak, İslâm dünyasında zuhur eden felsefe haraketleri vasıtasıyla sağlayabilmiştir. Özellikle İbn Sina ve İbn Rüşt'ün Aristo ve Eflatun şerhleri bu temasın kurulmasında önemli rol oynamıştır. Burada yeri gelmişken, yahudi düşünürlerin, İbn Rüşt ve İbn Sina'yı Batıya tanıtmada, İskenderiye mektebinde çalışan ecdadları gibi, önemli rol oynadıklarını söylemeliyiz.

Judeizmin bugün dünya kültürü üzerindeki etkisi asla küçümsenemez. Eğer, Batı, 16. milâdi asırdan bu yana dünyayı zapt ve teshir eden, bir kültür ve medeniyet üretmemiş olsaydı, Judaizm belki de bir Aztek kültürü veya plonezya kültürü ölçüsünde önem taşıyabilirdi. Ancak bu kültür müessiriyetini sadece çağımızda göstermiş değildir. Bir Akdeniz medeniyeti oluşturan Roma'da ve daha önce de Helenizm döneminde —İskender fetihleriyle, Helen kültürünün önce Yunanistan'ın tümüne, sonra Orta Doğu ve Hindistan'a kadar yayılan Helen kültürü— Judaik telakkilerin ya-

[27] Kitab-ı Mukaddes, İşaya. Bab 60, s, 719.

yıldığını, kısmen benimsendiğini görürüz. Roma İmparatorluk yapısının çökmesi sonucu Avrupa uzun süre birliğini kuramaz. Avrupa asırlar boyu, onu siyasi bir birlik haline getirebilecek teşebbüslerin başarısını beklemiştir. Uzun derebeylik dönemleri boyunca, onu manevi bir birlik halinde yaşatan Roma geleneklerine bağlı kalmıştır. Roma'nın dili, Avrupa'yı birleştiren bir manevi unsur olarak yaşayabilmiştir. Gene Roma'nın, bir devlet dini olarak kabul ettiği Hristiyanlık Roma kilisesi vasıtasıyla Avrupa'yı birleştiren bir manevi unsur olarak yaşamıştır.

Ve bugünkü batı, işte bu ilk çağ Roma medeniyetinin bir meyvesi olmuştur. Kültür tarihçileri, Batı medeniyeti dediğimiz sosyal ve kültürel yapının, üç temele indirgenebileceği kanaatindedirler. Bu temeller, sırasıyla şöyledir. a) Yunan düşüncesi - felsefesi, b) Roma nizamı, c) Hristiyan dini - ahlâkı. Bu üç temelin tespiti tarihi bakımdan doğru ve fakat eksiktir. Sadece tarihi gelişim itibariyle doğrudur. Gerçekten, Batı medeniyeti düşünce sistemini Grek felsefesinden almıştır. Nizamını Roma'dan almıştır. Dini de, hiç bir şüpheye meydan bırakmayacak kadar açık ki, Hıristiyanlıktır.

Ancak, bu tespitler, Batı medeniyetinin analizinde bir giriş için yeterlidir. Bu unsurların ayrıca, nihai unsurlar bulununcaya kadar analizine ihtiyaç vardır.

Önce din unsurunu ele alalım. Hristiyanlık dini, bugün elimizde bulunan ve Hıristiyanlarca doğru kabul edilen İnciller esas olarak kabul edilirse, mücerret bir inanç ve ahlâk telkininden ibaret görünür.

Gerçekten, elimizdeki İncillerde dünyanın nizamlanmasına ait hiçbir şey görmeyiz. İnciller yoluyla Hz. İsa'ya atfedilen söz manidardır. «Sezar'ın hakkını Sezar'a Mamon'un hakkını Mamon'a verin.» Görülüyor ki, İncil, mücerret bir inanç ve ahlak telakkisi olmakla iktifa etmektedir. Dikkatle

tetkik edilirse, elimizdeki İncil metinleri, bir geçiş dönemini ifade etmektedirler.

Hz. İsa'ya atfedilen bütün sözler arasında, Hz. İsa'nın bir şeriat getirdiğini beyan eden bir tek söze rastlayamayız. Ferisilerle yaptığı münakaşada, Hz. İsa, «şeriatın,» Hz. Musa şeriatı olduğunu söyler. Zamanın yahudi telakkilerini şiddetle yerer. Tevrat'ın, bir kavim dini haline getirilmiş tahrifatı ve zamanının yahudilerinin ibadetleri bir gösteriş haline getirmesi karşısında, o halis niyeti, tevazuu, temiz bir ahlakı över. Tevrat'ın materyalist telakkileri karşısında İncil, ruhçu bir görüşü temsil eder. Ve zamanın Yahudileri Hz. İsa'yı kınarlar. Ve hayatına kastederler. Demek ki, Hz. İsa bir inanç ve ahlak telkin eder. Ve kendisine inananlara, Paraklet'in geleceğini müjdeler. O kurtuluş getirecek, teselli verecektir. Paraklet'in gelişine kadar, inananların yapması gereken şey Hz. Musa şeriatı ile amel etmeleridir. Gerçekten bu talimatı harfiyen uygulayan bazı mezhepler, Hz. İsa'dan sonra yaşarlar ve yayılırlar. Ancak, Katolik kilisesi bu mezhepleri rafizi sayar ve mahkûm eder. Hz. İsa'nın, egoist, dünyacı, maddeci, ihtilâlci karakterlerine karşı çıkan, sevgi, iyilik, doğruluk, tevazu ve inanç bayrağını insanlığın burçlarına diken Hz. İsa, kendisinden sonra gelecek en büyük yol göstericiye bir hazırlıktır. Onun geleceğini belirtmek, onun gelişine kavmini hazırlamak temel vazifesidir. Bu görev o kadar açık beyan edilmiştir ki, elimizdeki İncillerde dahi bu görevin parıl parıl parlayan izlerini görürüz. Sade İncillerde değil, vedalarda, Zerdüşt'ün yazılarında, insanlığın en büyük yol göstericisinin geleceği, açıklanmıştır. [28]

Demek ki. Hristiyanlık, bir geçit dönemi inancı ve ah-

[28] Bu konuda gerekli bilgi için, kitabın, metafiziğin kritiği bölümüne bakınız.

lakından ibarettir. Tevrat'ın bir parçası, olarak yayılan İncil, beraberinde Tevrat'ı da götürüyordu. Böylece Hıristiyanlaşmış olan kavimler, Hıristiyanlaştıkları ölçüde, Tevrat'ın da telakkilerini, ölçülerini ve en önemlisi şeriatını - hukukunu benimsemeye mecbur olmuşlardır. Elbette Hıristiyanlığı kabul eden kavimlerin, mücerret bir inanç ve ahlâkla yetinmeleri beklenemezdi. Böylece, bütün bir orta çağ boyu, Hıristiyan batıda Tevrat'ın telakkileriyle, İncil telakkileri çarpışmıştır. Denebilir ki, reformlar döneminde, reformcuların başlıca ilham kaynağı, İncil olmaktan çok Tevrat olmuştur. Martin Luther, Calven, İncil geleneğine değil Tevrat geleneğine bağlanmışlardır. Özellikle, İngiliz milli kiliseleri böyledir. Meselâ Püritenler, kendilerini Rab-Mesih'in değil, ama Yahve'nin askerleri olarak kabul etmekteydiler. Hatta, reformlar döneminde başlayan ve pek uzun süren köylü isyanlarında reformcular, vergi hukuku, toprak düzeni gibi konulardaki bütün isteklerini, Tora'ya dayandırmışlardır.

Bir geçit dönemi mesajı olan İncil'e inananların başı olarak ortaya çıkan kilise, bu görevine sırt çevirince, kiliseye kabul ettiği insanların ruhlarını kurtarmak görevine talip olmuş, ancak bu görevi gerçekleştirmek için de mücerret bir inanç ve ahlâk telakkisinin yetmediğini görerek, Grek felsefesine ve Tora'ya ve Roma hukukuna sığınmak mecburiyetini hissetmiştir.

Kilisenin, bir düşünce sistemine olan ihtiyacı açıktı. Çünkü İncil, yukarda belirttiğimiz gibi, bir ahlâk ve inanç telkininden ibaretti. Kilisenin elinde tevhid inancı nasıl teslise dönüştüyse, müşrik bir dünyanın felsefesi de hemen Hıristiyanlığı hazırlayan bir düşünce diye kabullenilecekti. Kilise, Platon ile Aristoteles arasında uzun süre bocaladıktan sonra, Aristoteles'te karar kıldı. Ancak bu Aristoteles'in felsefesinden ziyade, İskenderiye mektebinin felsefesi idi.

Bilindiği gibi, İskender'in fetihlerinden sonra, Helen kültürünün önemli merkezlerinden biri olan İskenderiye mektebinin en önemli faaliyeti, Yunan felsefesi ile Tevrat'ı uzlaştırma teşebbüsü idi. İşte kilisenin hazır bulduğu felsefe bu idi. İskenderiye'ye yerleştirilmiş, Yunan felsefesine aşina, felsefenin insan ruhunda uyandıracağı şüpheleri gidermeye mecbur Yahudi aydınlarının, yapmaları gereken şey, Yunan felsefesi ile Tevrat'ı uzlaştırma teşebbüsü idi. İşte bu uzlaşmadan çıkan yeni Platonculuk - Hıristiyan Batı'ya nüfuz etmiştir.

Sonuç olarak, Batı medeniyetinin şekillenmesinde Judaizm, dini ve felsefi kanaatler yoluyla, müessir olmuştur. Ve bu müessiriyet asla küçümsenemez.

Batı medeniyetinin diğer unsurlarını burada tahlil etmiyeceğiz. Bu tahlilleri kitabımızın daha sonraki ciltlerinde yapmak arzusundayız. Ancak şu kadarını belirtelim kİ, Batı medeniyetinin rönesansa, hatta 16. asra kadar, ilmi hiç bir ilerleme göstermeyişi, yukarda tahlil ettiğimiz üç unsurun, ileri bir medeniyet kurmaya yetmediğini göstermektedir. Ancak, İslâm medeniyetinin bereketli toprağında gelişen, müspet ilim zihniyetinin ve metodunun batıya transferinden sonradır ki, Batı, dünyayı zapt ve teshir eden bir medeniyet haline gelmiştir. Batılı olmayanlar için, özellikle bizler için, Batı medeniyeti ve Batı toplumu üzerindeki düşüncelerin hayatî önemi, 19. asırdan bu yana Batı medeniyetinin cihanşümul bir fenomen-vakıa- oluşundan doğmaktadır. Bu vakıa, bu konunun bizim için hayatî önem taşımasının temel şartı sayılabilir. Diğer taraftan, Batı ile yüzyıllar süren bir kavganın da mahsulüyüz. Bu da konunun önemini büsbütün artıran ve hayati hale getiren sübjektif şartıdır.

Demek ki, Judaizmin dünyevi cennet ülküsü gibi bütün diğer dinî, ahlakî, felsefî değerleri, ülküleri ve temelleri dinî, mistik ve felsefî kanallardan Batıya yerleşmiş. Çok

önemli şekilde, bu günkü batının kültür mirasını vücuda getirmiştir.

Modern batıda hala dipdiri olan altın çağ özlemi ve bu özlemi gerçekleştirmek için ortaya atılan sosyalizm ve liberalizm gibi sosyal cereyanlar, bu etkinin bariz delilleri arasındadır.

Şimdi orta çağ batı dünyasını derin bir şekilde sarsmış cereyanlara bir göz atalım. Bu cereyanların en önemlileri sosyalizmi dinî ve felsefî kanaatler halinde ortaya koyan ve bir altın çağ özlemini dile getiren ütopyacı cereyanlardır. Bu cereyanlardan bazılarının düşüncelerini birer örnek olarak zikredeceğiz.

2) Hıristiyan Batı Toplumunun Sosyal Hayali

Yukarıda gösterdiğimiz gibi, dünyada yaşanmış olduğu kabul edilen Aden bahçesi hayatı, bütün bir Hıristiyan batının sosyal özlemlerinin konusu olmuştur. Bu ilk mesut yaşayış (!) hayali, orta ve yakın çağ boyunca, dile getirilmiştir. Meselâ orta çağ tefekküründe önemli bir yer işgal eden Tabii Hukuk teorisi, daha sonra ortaya çıkan, tabii hayat, tabiata dönmek (Ruso), tabii din (18. yüzyıl masonları, free-thinkers), ortaçağ ve yakın çağ sosyalizmi, kaybolan hayat ağacını aramıştır.

Bunlara göre: «İnsanlığın çocukluk günlerinde, eşitlik temeli üzerine kurulu bir yaşama biçimi geçerliydi. Özel mülkiyet, tek eşli evlilik bilinmiyordu. Şehirler yoktu. Düşünce hayatı, pek ilkeldi. Günlük yaşayışı gelenekler ve alışkanlıklar düzenliyordu.. Yazı, henüz bilinmiyordu. Bu yüzden o devirde yaşamış olan boylar.. toplumsal kuruluşlarını bize kendileri aktaramamışlardır. Tarihin bu devresine ait bilgilerimiz, ya daha gelişmiş topluluklardan bazı gezginlerin bu konuda yazdıklarından edindiğimiz bilgiler, ve-

ya yazılı tarih devrine kadar gelmiş olan söylentilerin yorumlanmasıyla, anlatılan masalların anlamlandırılmasıyla vardığımız sonuçlardır.» [29]

«İlkel devir, boyların gezgincilikten çıkmaları ve yerleşik bir yaşama biçimine geçmeleri ile son bulur. Artık yerleşik bir düzen kurulmuş, kasabalar şehirler yapılmaya başlanmış, yeni düzen kurulmuş olan bölgeler ve devletler tarımcılığa başlamıştır. Toprağı işleyenler, başka bir düzen bilmedikleri için, eski toplum düzenini sürdürmeğe çalışırlar. Ama yeni ekonomik koşullar, yeni bir toplum düzeni gerektirmektedir. Bu yüzden eski toplum düzeni yavaş yavaş çözülmeye başlanmış, o zamana kadar birlik halinde bulunan toplumsal sınıflara ayrılmaya yüz tutmuştur. Şehirlerin kurulmasını ticaretin gelişmesi izler. Ve özel mülkiyet ortak mülkiyetin yerini alır. Yalnız ne var ki bu yeni durum, kolayca ortaya çıkmaz. Yoksul tabakalar, yok olmaya yüz tutmuş eski ortak mülkiyet düzenine ve düzenin kendilerine sağlamış olduğu eşitliğe dört elle sarılırlar.. Tevrat'taki ilk yeryüzü cenneti tasviri ve insanın cennetten kovulması hikayesi, eski Yunan şairi Hesoidis'in şiirlerinde anlattığı altın çağ ve bu çağın yok oluşu hep bu düşüncenin ve yitirilen bolluk karşısında duyulan üzüntülerin belirtileridir.» [30]

«Uygarlık öncesi dönemde.. Ne devlet, ne dış baskı organları vardı. İçine tanrısal gücü sindirmiş bulunan tabiat, tanrının kendisine çizmiş olduğu yoldan ilerleyerek gidişini düzenler. İyi ile kötüyü kendi düzeninin sırasına sokar. Tabiat yasası iyi bir yasadır. Aklın yasası odur. İnsan yasalarının üstündedir. Bütün insanlar için geçerlidir. Herkes tabiat yasası içinde alabildiğine bağımsızdır. Uygarlık öncesi insan çağında, insanlığın bu altın çağında, bütün insanların Âdem'-

[29] Beer, Max Sosyalizm ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi, s 10.

[30] Beer: Max. a^.e. s. 11.

in kişiliğinde işlemiş oldukları günahtan önceki devrede tabiî tanrısal yasa geçerliydi. İnsanlar devlet olmaksızın, dış baskılara katlanmadan, hiçbir sınırlamaya uymak zorunda kalmadan yaşıyorlardı. İyi ile kötünün tabii buyruklarından başka hiçbir şeye uymak zorunda değillerdi. Ama ne var ki, sonra gelen kuşaklar bozuldular. Açgözlülük, hoşnutsuzluk, iç çatışmalar belirdi. Ve insan devleti yarattı. Özel mülkiyeti, sayıları pek kabarık yasaları yarattı. Ama bunlar hiçbir işe yaramadı. Çünkü insan artık eski mutluluğunu bulamıyordu. Bunun için artık bir tek çare kalmış bulunuyor: yapma kuruluşları bir yana bırakmak ve tabii kuruluşlara yönelmek, tabiat ile uyumlu bir biçimde yaşamak» [31]

Platon'dan başlayarak Russo'ya kadar, bütün Grek felsefesi, ortaçağ Hıristiyan filozofları (kilise babaları) orta çağ komünistleri, Batının lâik dönem filozofları ve hemen hemen bütün ütopyaların görüşlerine kaynaklık eden temeller bunlardır.

Judaizm'in «Aden bahçesi», Platonun ve Grek felsefesinin altın çağı, Aristo'nun altın devri, gümüş devri ve bakır devri tarihi tasnifi, orta çağlarda sivil toplumdan tabiata dönüşü ifade eden «Tabii Hukuk», «Tabii Ahlak» ve nihayet «Tabii Din» görüşleri, Ruso'nun, «Tabii Yaşama» düşüncesi, zamanımız sosyolojisinde halâ yer işgal eden ilkel-toplum kavramı, hep işte bu insanlığın bir devirler yaşadığı kabul edilen ve insanlığın bir kurtuluş modeli olarak kabul etmesi gerektiğine inanılan sosyal hayali ifade etmektedir. Bu hayal çok kere, altın devrin aynen yaşanması biçiminde ortaya çıkmamaktadır. Ancak sosyal ütopyacılar bir devrin aynen ihya edilemeyeceğini bilecek kadar realisttirler. Hemen hepsini, insanlık tarihini üç önemli kavşaktan geçtiğini hayal ederken görürüz. Aden cennetinde me-

[31] Beer, Max. **Sosyalizm ve Sosyal Mücadelelerin** Tarihî, s. 15.

sut yaşayış, Aden bahçesinden kovuluş veya çıkış; sıkıntılı ızdıraplı bir yaşayış ve nihâyet altın çağdaki yaşayışı özleme, onu değişik veya gelişmiş bir şekilde yaşama umudu. İnsanlık tarihinin bu hayali taksimini ütopyacı filozofların hepsinde görebiliriz. Aşağıda zikredeceğimiz kilise filozoflarının tarih taksiminde, August Comte'un üç hal kanununda -din devri, metafizik devri, ilim devri-, Hegel diyalektiğinde -tez, antitez ve sentez- Marxizmin -ilkel sınıfsız toplum.. sınıflı toplum ve insanlığın nihaî aşaması sınıfsız toplum-, tarihin üçlü tasnifine birer misaldir.

«Tabiat devrinde (altın çağ insanlığın Adem'in kişiliğinde işlemiş olduğu büyük günahtan önceki Aden bahçeleri) insanlar tabii ve tanrısal yasalara göre yaşıyorlardı. Her şey ortaktı. Dış baskılar, yasalar, devlet yoktu. Bu devir insan ahlakının birinci safhasıdır.

Bunun ardından ikinci devir gelir.. Kazanç hırsı yayılarak insanın tabiat içindeki yaşayışı yok olur. (Adem'in işlediği günah efsanesi) Altın çağ ve onunla birlikte de ilkel hürriyet ve eşitlik yok olur. Bundan sonra da insanoğlu kendini yönsüz, başı boş, yalnız bulmaya başlar, düzensizliğe itildiğini görür. İnsanlığın bu ilk ahlaki krizi içinde akıl tek kurtuluş olarak görünür ve insanlara izlenecek yolu gösterir. Buyruklarını söyler (Musa'ya göre Tanrı'nın on buyruğu) ve genel ahlak kurallarını bildirir. Bu kurallar, tabii yasa kurallarından daha basit olmakla birlikte, insana yine de belli bağımsızlık ve eşitlik içinde yaşama imkanı sağlar.. Başkalarını egemenlik altında tutma istekleri bir ölçüde önlenebildi, cinayetler herkesin herkesle savaşını azalttı. Bu çağ akli hukuk çağıdır.

Ama az sonra, bu safhada geçici bir özellik de görülmeye başladı... Yavaş yavaş maddi iştah akıl buyruklarının yerini aldı. Üstünlük isteği, vurgunculuk, adam öldürmeler, akli hukuku temellerine kadar sarstı. Herkesin herkesle sa-

vaşı iyice çığırından çıkmıştı. (Kabil kardeşini öldürdü ve bir şehir ya da devlet kurarak özel mülkiyeti ortaya çıkardı.) Güçlüler güçsüzlerin üstünde egemenlik kurdular, en verimli toprakları kendilerine mal ettiler. Toplum böylece birbirine karşı iki topluluğa bölünmüş oldu. Bir yanda bir avuç zengin, öte yanda yoksullar yığını.» [32]

Joahim de Flöre [33], bu ikinci devrin nasıl sona ereceğini ve üçüncü devrin nasıl başlayacağını, kendisinden çok sonra gelecek olan Marx'ı hatırlatacak şekilde, şöyle anlatır.

«— Tanrı, tarihi üç devre ayırmıştır. Birincisi Baba'nın saltanatı devridir. O bu devirde çocuklarını, korkunun yardımıyla yönetti. Bundan sonra, yer yüzünü bilgelik ve disiplinle yönetmiş olan Oğul'un devri gelir. Bu devir bitimine yaklaşıyor. Yakında aşk ve hürriyetin saltanat süreceği; iç ve dış mutluluğun egemen olacağı Kutsal Ruh devri gelecektir. Korku ve kölelik, çalışma ve disiplin çağları artık geçti. Gelen üçüncü devir, hürriyetin, barışın, komünizmin devridir. Ne sınıfları ne de sosyal ayırımları tanıyan ve özel mülkiyetin yok olacağı bir devirdir...» [34]

3) Sosyalizmin Sosyal Hayali

Orta ve yakın çağların altın çağ özlemlerini kısaca görmüş bulunuyoruz. Şimdi, dünyamızı 19. asrın sonlarından itibaren sarsmaya başlayan Marxizmin, ilkel toplum -Aden bahçesi dönemi- hakkındaki faraziyelerini, ilkel toplumdan kopuşu ve sınıflı toplumun ortaya çıkışı ve bu toplumun

---

[32] Beer, **a.g.e.,** s. 147-148.

[33] Joahim de Flöre, Güney İtalya'da doğmuş, 1202'de ölmüştür. Bir tarikat kurmuş ve eserlerini ebedi İncil adı altında toplamıştır. Joahim, daha sonra Kilise tarafından rafızi ilân edilmiştir,

[34] Beer, **a.g.e**., s. 179.

mukadder (!) yıkılışı ve sınıfsız toplumun kuruluşu ile ilgili görüşlerini tetkik edeceğiz.

Altın çağ, Aden bahçesi devri veya Marxistlerin terimiyle ilkel komünal toplum, Marxistlere göre sınıfsız bir toplumdu. Bu toplumda, devlet, hukuk, aile yoktu. Özel mülkiyet yoktu, ilkel üretim güçlerine, komün sahipti. Bunlar üzerinde kimsenin, özel mülkiyet hakkı yoktu. Üretim güçleri ile üretim şekli arasında bir tezat olmadığından sınıf da yoktu, sınıflı toplum da yoktu.

Sınıfsız toplumdan, sınıflı topluma geçiş de şöyledir.

Marx, sınıflı topluma geçiş konusunda şunları söyler: «İş bölümü, maddi ve fikri emek arasında bölünme ortaya çıktığı andan itibaren, gerçek bir iş bölümü haline girer... Bütün bu pislikten çıkan sonuç şudur. Bu üç uğrak, **yani üretici güçler, sosyal durum ve bilinç, biri birleriyle çatışma haline düşebilirler. Ve düşmek zorundadırlar..** Bundan başka, iş bölümü ve özel mülkiyet birbirleriyle özdeş sözlerdir... Ayrıca, iş bölümü ve özel mülkiyet, tek ferdin veya ailenin menfaati ile.. bütün fertlerin kollektif menfaatleri arasındaki çelişmeyi de doğurur... Son olarak, iş bölümü bize şu gerçeğin de ilk örneğini vermektedir. İnsanoğlu tabii toplum içinde yaşadıkça, yani özel menfaat ile genel menfaat arasında aykırılık bulundukça ve bunun sonucu olarak faaliyet isteğe bağlı olarak değil de tabii bir şekilde, insanın fiilleri ve işleri, onun tarafından kontrol altına alınacak yerde, ona karşı çıkan ve kendisini köle eden yabancı bir kuvvet haline gelir

Gerçekte emek (çalışma) bölüşümü başlar başlamaz, herkese belirli ve değiştirilemez bir çalışma alanı düşer. Her ferdin ister istemez kabullendiği bu faaliyet alanının içinden çıkması imkansızdır, ya avcı, ya balıkçı, veya

çobandır. Ve geçim imkanlarını kaybetmek istemiyorsa, olduğu gibi kalmak zorundadır.» [35]

Evet, iş bölümünün —özel mülkiyetin— ortaya çıktığı sınıflı toplumdan, Flore'nin Kutsal Ruh çağının toplumuna nasıl geçilecektir? Kaybedilen, hayat ağacı nasıl bulunacak? İşte Marx'ın cevabı:

«Sınıflı ve sınıf çatışmalı, eski burjuva toplumunun yerini öyle bir toplum alacaktır ki; onda her bireyin özgür gelişmesi, bütün herkesin özgür gelişmesinin şartı olacaktır.»[36] Sömürünün bulunmadığı bir toplum kurarken, proleterya neleri gerçekleştirmek zorundadır. Şunları: «Sömürülen ve ezilen sınıf aynı zamanda bütün toplumu sömürüden ve sınıf mücadelelerinden nihai olarak kurtarmadan, kendini sömürüden ve ezen sınıftan (burjuvaziden) kurtaramaz...» [37]

Marx'ın, Engels'in, ilkçağ ve orta çağ komünistleri gibi sözünü ettiği, komünist toplum nasıl bir toplumdur acaba? Engels şöyle der: Toplum üretim araçlarına sahip olduğu zaman, artık meta üretimi yapmayacak. Yani.. (toplum) üreticiyi ürünlerin egemenliğine sahip haline sokan, sahip çıkma biçimine son verecek. Toplumsal üretimde gördüğümüz anarşi, şuurlu ve sistematik bir organizasyona yerini bırakacak, insanın kendi yaşaması için yaptığı savaş ortadan kalkacak. İnsanın, hayvanların dünyasından çıktığı, gerçekten çıktığı, işte o zaman çıktığını ve hayvani yaşama şartlarının yerine gerçek insani yaşama şartlarına ulaştığını söyleyebiliriz. Şimdiye kadar insanları egemenlikleri altında tutmuş olan şartların tümü, o zaman insanların egemenliği altına girmiş olacak. Böylece kendi toplumsal organizasyonlarının efendisi haline gelecek insanlar, ilk ola-

---

[35] Marx, **Alman İdeolojisi**, s. 56-58.

[36] Marx-Engels, **Manifesto**, s. 74.

[37] Marx-Engels, **Manifesto**, s. 20

rak tabiatın gerçek ve bilinçli efendileri durumuna gelecekler.» [38]

Marx'ın komünist toplum hayati ise şöyledir: «Kimsenin tek ve değiştirilmez bir faaliyet alanında faaliyet göstermek zorunda olmadığı ve hoşuna giden bir alanda kendini yetiştirebileceği komünist toplumda, genel üretim bu toplum tarafından düzenlenmiş olduğu için keyfimin istediğince bir gün şunu yapabilmem; sabah avlanıp öğleden sonra balık tutmam, akşam üzeri hayvan bakımıyla uğraşıp yemekten sonra da eleştiriye girişmem... Ama bunları asla avcı, balıkçı ve eleştirici olmaksızın yapabilmem mümkündür.» [39]

«Komünist toplumun üstün bir aşamasında, fertlerin iş bölümüne kölece bağlılıkları ve bununla birlikte kol ve kafa emekleri arasındaki zıtlık kaybolacağı zaman, çalışmanın sadece bir yaşama aracı olmaktan çıkıp, bir ilk hayati ihtiyaç haline geleceği zaman, fertlerin çok yönlü gelişmesiyle, üretim güçlerinin de artacağı ve bütün kollektif zenginlik kaynaklarının bollukla fışkıracağı zaman, ancak o zaman burjuva hukukunun sınırlı ufku kesin olarak aşılabilecek ve toplum bayraklarına «herkesten yeteneğine göre, herkes ihtiyacına göre! diye» yazılabilecektir.

Toplum «herkesten yeteneğine göre, herkes ihtiyacına göre» ilkesini gerçekleştirmiş olacağı zaman, yani insanlar, yeteneklerine göre isteye isteye çalışacak kadar toplum halinde yaşamanın temel kurallarına uymaya çalılışacakları, çalışmalarının bunu sağlayacak kadar üretken bir hale geleceği zaman, devlet tamamen yok olacaktır...

---

[38] Engels, Friedrich, **Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi**, s. 97. (1883 tarihli Almanca baskıya önsöz)

[39] Marx, **Alman İdeolojisi**, s. 59.

O zaman, ürünler, artık herkesin topluma verdiği ürünlere göre üleştirilmeyecek, herkes ihtiyacına göre «serbestçe alacaktır.» [40]

İşte komünist toplum sosyal hayali, böylesine bir «Aden bahçesi»dir.

4) Liberalizmin Sosyal Hayali

Liberalizmin, siyasal bir sistem haline geldiği ilk yerin İngiltere olduğu kabul edilmiştir. Batılı tarihçiler ve bizde bu tarihçilerin geleneğini sürdürenler, insanın «tabiî haklarının ilk defa «Magna Charta» (M. 1215) ile teminat altına alındığını söylerler. Ancak, Yurtus John'la derebeyleri arasında Fransa karşısındaki yenilgiden sonra yapıldığı iddia edilen bu anlaşma veya ısdar edilen fermanda zikredilen hususlar, bir anayasanın ihtiva etmesi gerekli unsurları ihtiva etmez. Bu anlaşma derebeylerle senyörler arasında sık sık yapılmış olan anlaşmalardan biridir. [41]

Ancak İngiltere'de Püriten ihtilâli ve bu ihtilâli takip eden uzun bir çalkalanma dönemi sonunda, meşruti monarşi İngiltere'de benimsenmiş oldu. Kralın yetkilerini sınırlayan bir parlementonun ortaya çıkışı ve sonra kuvvetler ayrılığı adını alan yasama, yürütme ve yargının ayrılı-

---

[40] Zikreden, Lenin, **Devlet ve İhtilâl**, s. 124-125.

[41] Gerçekten insan haklarını teminat altına alan ilk anayasa hareketi olarak gösterilen Magna Charta'nın, feodalite döneminde yapılagelen anlaşmalardan pek farkı yoktur. Meselâ maddelerden biri rüşte ermemiş baronların vasiliğini elinde bulunduran kraldan bu hakkı almaktaydı. Anlaşmanın 3. maddesi ise, hiçbir asilin, eşitleri tarafından yargılanmadıkça, kral tarafından cezalandırılmayacağını ifade etmekteydi. Diğer bir maddede ise kral, asiller ve rahipler tarafından kabul edilmeyen bir vergiyi tahsil etmeyecekti.

ğının kabulü, yukarda gördüğümüz tabiî hukukun garantisi sayılmağa başlandı.

İngiltere'deki bu siyasal değişikliğe rağmen, kıta Avrupasında ve Amerika'da cismani merkez gene Roma olarak kalabilmiştir. Ancak Roma Katolik kilisesinin Teslis doktrini, kilise hukuku, ilkel batı toplamlarını pek kısa bir süre hâkimiyet altında tutabilirdi. Nitekim kilise Batı toplumlarını ancak reformlara kadar Roma'ya bağlı kılabildi. Reformlar, kralların —özellikle kuzey kavimlerinin müşterek bir dil, müesseseler ve menfaatler halinde toplanabildikleri yerlerde— papaya karşı açtığı savaşa paralel gelişir ve başarıya ulaşır. İngiltere'de Anglikan kilisesinin kuruluşu, Almanya'da Luther, Roma tarafından Hristiyanlaştırılmış toplumların kiliseye karşı baş kaldırışı demektir.

Bu kavga, felsefe ekolleri, siyasi hizipler arasında öylesine garip şekillere bürünmüştür ki, insan ilk bakışta kavganın anlamını kestiremez. Felsefe tarihinde pek az bir yer işgal eden nominalizm-realizm kavgası böyledir. Bugün önemi pek az idrak edilebilen bu isim kavgası, denebilir ki, Batı Avrupa'sının kader kavgası idi. Külliler mi gerçektir, yoksa cüz'îler mi gerçektir kavgası, o gün Katolik üniversalismine karşı Batılı insanın —ferdin— kavgasını ifade ediyordu.

Külliler gerçek değildir demek, kilise kendisini meydana getiren fertlerden ayrı ve üstün bir varlığa sahip değildir, sadece isimdir demek oluyordu. Rab İsa Mesih'in kilisesi böylece, bütün imtiyazlarından sıyrılmış oluyordu. Görülüyor ki, nihilizme kadar varabilecek bir düşünce değişikliği, dini alanda demokratik kiliselere, siyasi alanda ferdiyetçi siyasi rejimlere açıktı.

Newton'un fiziği, fizik bilimlerinde ne çapta bir değişiklik ise, Lock'un fikirleri de Batı sosyal düşüncesi bakımından aşağı yukarı aynı şeydi.

Kısaca, rönesanstan itibaren Batıda hazırlanan katolik kilisesi aleyhtarı ferdiyetçi, eşitçi cereyanlar için İngiliz ihtilâli bir model oldu. Ve bu modeli ilk takip eden ülke ABD oldu. Bunu ise Fransız ihtilâli takip etti.

İşte hala çağımızda etkisi süren, tabii hukukçu, ferdiyetçi düşüncelerin gelişmesi, pek kısa bir şekilde anlattığımız üzere, böyle oldu. Anglosakson liberalizminin ilk ve resmi belgelerine bir göz atmak bu konunun aydınlanması için yeterlidir sanırız.

«Kişiler, doğuştan eşit, özgür ve bağımsızdırlar. Doğuştan edinilmiş belli hakları vardır. Ve topluma girdikleri zaman, hiçbir anlaşmayla bu haklarından yoksun edilemezler. Bu haklar, mülk edinme, mutluluk ve güvenlik arama ve kazanma yollarıyla, yaşama ve özgürlük haklarıdır.» (Virginia insan Hakları Beyannamesi, 12 Haziran 1776.)

«Şu gerçeklerin apaçık olduğunu kabul ediyoruz: Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır. Yaratıcıları tarafından bağışlanmış belli ve vazgeçilmez haklara sahiptirler. Hayat, özgürlük ve mutluluğa erişmek bu haklar arasındadır. Bu hakları sağlamak üzere, insanlar kendi aralarında, gerçek gücünü yöneticilerin onanmasından alan Hükümetler kurmuşlardır. Bu hükümet şekli bu amaçları yıkıcı olduğu zaman, bu hükümeti değiştirmek, ya da düşürmek, yeni bir hükümet kurmak ve bu hükümetin yetkilerini ve dayandığı temelleri, güvenlik ve mutluluklarını en çok sağlayacaklarını umdukları şekilde düzenlemek ve kurmak, halkın hakkıdır.» (Bağımsızlık Beyannamesi, 4.Temmuz.1776) [42]

---

[42] Mutluluğu aramak gibi bir hedef ve bu hedefe kavuşmanın ancak ABD Anayasasındaki emirlere uymakla elde edilebileceği yolundaki, mistik hatta dini sayılabilecek inanç, Lincoln'un nutuklarında kendini gösterir. ABD birliğinin dağılma tehlikesini geçirdiği bu başkan

5) Hıristiyanlık ve Eski Dinlerde Sosyal İdealler

Hıristiyanlığın, insanlara sunacağı mutluluk bu dünyada değildir. Bu dünya sadece geçici değildir, aynı zamanda kötüdür. Ve Hz. Adem'in ilk günahı ile kirlenmiştir. Dünya kötü olduğu gibi, insanlar da ilk günahın lekesiyle doğarlar. Günahtan ve kötü dünyadan kurtuluşu insan başaramaz. Kurtuluş için bir kefaret gerektir. Bu kefaret de insanlığın suçunun bağışlanması için Hz. İsa'nın kendini adayışıdır.

İşte insan ancak, Rab İsa Mesih'e ve onun kilisesine inanarak (insanlık İçin kendini kurban kılan İsa Mesih'e) ilk günahın kirinden kurtulabilir.

Dünya hayatı için endişeye lüzum yoktur. Kuşlar, otlar Tanrı nezdinde insandan daha kıymetli olmadığı halde, yemek ve giyinmek için bir endişeye sahip midir? Bu dünya sonlu bir dünyadır. Ve ahiretin tarlasıdır, ancak ahiret hayatı bir kısım insana mutluluk getirecek, bir kısmına ise azap.

---

döneminde, dünya cennetini bulduğuna inanan bir toplumun, hayallerine fanatik bağlılığı karşısında şaşırmamak elde değildir.

...Kâinat yasalarını ve anayasamızı düşününce, eyaletlerin birliğinin ebedi olduğuna inanıyorum. Bütün ulusal hükümetlerin temel yasalarında açıkça ifade edilmemişse bile, mutlaka ima edilmiştir... Ulusal anayasamızın bütün şartlarını yerine getirirsek, birliğimiz ebediyen yaşar. Çünkü birliği anayasaya aykırı hareketlerden başka bir şeyle yıkmak imkânsızdır.»

(Lincoln'ün birinci başkanlık andı konuşması. 4 Mart 1861.)

Yurttaşlarım, tarihten kaçamayız... Dünyanın en son, iyi umudunu ya asilce kurtaracak, ya da anlamsızca yitireceğiz. Yolumuz açık, barış ve bereket dolu, doğru bir yoldur. Eğer bu yolda gidersek, dünyanın ebedi takdirini ve Tanrının takdisini kazanacağız.

(1 Aralık 1862 de Lincoln'ün «Tazmin Edilmiş Azaltma Plânı» için kongreye sunduğu mesaj)

«Ve İsa cevap verip dedi; İyi tohumu eken insanoğludur, tarla ise dünyadır. Ve iyi tohum melekutun oğullarıdır; ve deliceler şerrin oğullarıdır; onları ekmiş olan iblistir; hasat dahi dünyanın sonudur. Ve orakçılar meleklerdir. İmdi, delicelerin toplanıp ateşte yakıldığı gibi, dünyanın sonunda da böyle olacaktır. İnsanoğlu meleklerini gönderecektir; ve onlar sürçmeğe sebep olan bütün şeyleri, ve fesat işleyenleri onun melekutunda toplayacaktır. Ve onları fırın ateşine atacaklar, orada ağlayış ve diş gıcırtısı olacaktır. O zaman salihler babalarının melekutunda güneş gibi parlayacaklardır.» [43]

«Fakat insanoğlu bütün melekler kendisi ile beraber olarak izzeti ile gelince o zaman izzetinin tahtı üzerine oturacaktır; bütün milletler onun önünde toplanacak, çoban koyunları keçiden ayırdığı gibi, onları birbirinden ayıracaktır... Kral, sağındakilere diyecektir; ey sizler babamın mübarekleri, gelin dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan melekutu miras alın. Zira aç idim bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz. Yabancı idim beni içeri aldınız.» [44]

Ancak, Hristiyan teolojisine göre, «göklerde olan cennete» giden yolun başlangıcında bu dünyanın sonu vardır. Şunlar olacaktır:

«Fakat o günlerin sıkıntısından hemen sonra, güneş kararacak, ay ışığını vermeyecek, yıldızlar gökten düşecekler ve göklerin kudreti sarsılacak; o zaman insanoğlunun alameti gökte görünecek.. Ve İnsanoğlunun göğün bulutları üzerinde kudretle ve büyük izzetle geldiğini görecekler. Ve meleklerini büyük sesli boru ile gönderecek, ve

[43] Yeni Ahit, Matta 13/37, s. 15
[44] Yeni Ahit, Matta 25/31, s. 29

melekler, göklerin bir ucundan öteki ucuna kadar onun seçtiklerini dört elden toplayacaklar.» [45]

Bu dünyada Rab İsa Mesih'in misyonu ise şöyle ifade edilmiştir:

«Rabbin ruhu üzerindedir. Çünkü fakirlere müjdeyi vazetmek için o beni meshetti. Beni esirlere azatlık ve körlere gözlerin açılmasını ilân etmeğe, ezilenleri kurtuluşa kavuşturmağa, Rabbin makbul yılını ilân etmeğe gönderdi.»[46]

Hind'de insanın başlangıcı hakkında düşünceler şöyle:

«Başlangıçta kainat Atman'dı. İnsana benziyordu Atman. Etrafına bakındı, kendisinden başka bir şey göremedi. Söylediği ilk söz şu oldu: Yalnız ben varım. Böylece ben kelimesi doğdu...

Atman ikileşmek istedi... hem kadındı, hem erkek. İkiye bölündü. İlk karı koca çıktı meydana. Kendimizi yarım hissetmemiz, erkeğin kadına, kadının erkeğe ihtiyaç duyması bundandır. Erkek Atmanla dişi Atmanın birleşmesinden biz insanlar dünyaya geldik. Sonra bin kalıba girdi Atman: Hayvan oldu, bitki oldu.» [47]

Bu kitap, dinler, felsefeler ve sosyal düşüncelerin tarihi değildir. Bunları özetlemeye de çalışmaz. Ancak, aşağıdaki ifadelerin, konumuzun anlaşılması bakımından, açıklığa kavuşturulması lüzumludur. Hind dinleri, İslâm'dan önceki bütün dinler gibi aslında ilâhi menşee dayanan mesajlardır. Ancak bunlar, sonradan tahrif edilmişlerdir. Ve bu

---

[45] Yeni Ahit, Matta, 24/29-31. s. 28.

[46] Yeni Ahit, Luka, 4/18, s. 61.

[47] Meriç, Cemil, **Hind Edebiyatı**, s. 165.

tahrif sonucu, parıl parıl parlayan ebedi hakikatlerle, çok süfli yalanlar karmakarışık bir halde bulunmaktadır.

Şu ana kadar tetkik ettiğimiz, dini ve din dışı beyanların içinde, İslâm dininin ortaya koyduğu hakikatlerin şöyle veya böyle ifade edildiğini görürüz. Meselâ dünyanın sonluluğu ve sınırlılığı, hesap gününün varlığı, cennet ve cehennemin gerçekliği vb.

Hind dinlerinde de, daha önce işaret ettiğimiz gerçekler vardır. Ancak bunlar samsara gibi saçma bir görüşle, panteizm gibi sakat bir telakki ile birlikte bulunur. Hatta daha ileri giderek, diyebiliriz ki, doğrular ve gerçekler, çok saçma bir temel üzerine oturan sistemin, şahsiyetsiz bir parçası haline getirilmişlerdir.

Gerçekten Hind dinlerinden biri olan Budhizm'in, bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu iddia etmek güçtür. Hind dinlerinin iki esas vasfı bulunmaktadır. Birincisi, pantheizmidir. Yani, Tanrıyı kâinatın ruhu ve kâinatı Tanrının vücudu saymak. Diğer vasfı ise, samsara dedikleri, ruh göçüne inanmaktır. Aşağıda da kısmen göreceğimiz gibi, ruh göçü, ölümsüz ruhun girdiği bedenin faaliyetlerine göre, bir ceza veya mükafat olarak başka bir canlı vücutta yaşamaya mecbur edilmesidir.

«Yok olmak diyorsun!.. Kim yok olacak? Her canlı ezelden ebede akan bir ırmak., ömrümüz zaman kadar uzun.

Çocuktuk bir zamanlar, genç olduk... Yarın ihtiyarlayacağız. Partal bir beden gibi atacağız aşınan bedeni, yeni bir bedenle doğacağız.

Mevsimler gelip geçer Bharata, renkler, kalıplar değişir. Beyaz bir perdeye vuran gölgeler gibi: Sevinçle keder.

Yokluktan varlığa geçilmez Bharata, varlıktan yokluğa geçilmez. Aşılmaz bir duvar var vücutla adem arasında.

Evrenin dokusu ölümsüz. Ölümsüzü kim yok edebilir? Ruh kalıptan kalıba girer, aşınmaz.

Başlangıcı yok ki hayatın, sonu olsun. Ne ezelle başlayan yok olur, ne ezelde olmayan var.» [48]

Peki, ölümsüzlüğe nasıl kavuşulur? Cevap şöyle:

Maitre'yi sordu: «Bütün bu topraklar benim olunca ölümsüzlüğe kavuşacak mıyım?» Yacnâvalkya «Hayır» dedi. «Yalnız varlık içinde yaşar, sıkıntı çekmezsin, zenginlik insanı ölümsüzleştirmez.» «Beni ölümsüzleştirmedikten sonra servet neye yarar?»

...Söyleyeceklerimi can kulağınla dinle! İnsan karısını karısı olduğu için sevmez, kendisi için sever. İnsan serveti servet olduğu için sevmez, kendisi için sever. İnsan Brahmanı Brahman olduğu için sevmez, kendisi için sever. İnsan iktidarı iktidar olduğu için sevmez, kendisi için sever. İnsan dünyayı dünya olduğu için sevmez, kendisi için sever...

Gözlerimizi ondan ayırmamalıyız. Ondan başkasını dinlememeliyiz. Tek düşüncemiz o olmalı. O'na dikkat kesilen, O'nu can kulağı ile dinleyen, O'nu düşünen, O'nu gerçekleştiren kişi bütün sırlara agah olur... Dünyaları onun dışında gören, her şeyi terk etmiştir. Şunu veya bunu onun dışında gören, her şeyi terk etmiştir. Brahma da, ululuk da, Tanrılar da, varlık da sensin.[49]

«Tat tvam aşî». Yani, sen busun. Sen, Tanrısın!

Demek ki, Hind düşüncesi, ferdin kendisinin, Brahmanın ta kendisi olduğu zaman kurtulacağını buyuruyor.

Fakat, Upanişadların bir bölümünde, böyle pantheizm safsatası ile lekelenmemiş tevhid izleri de var. Bu tenzihe yaklaşan bir arayıştır.

---

[43] Meriç, Cemil. **Hind Edebiyatı**, s. 203.

[49] Meriç, Cemil. **Hind Edebiyatı**, s. 167.

«Biz nereden geldik? Nasıl yaşıyoruz? Neredeyiz? Her birimizin kaygısı ayrı, işi gücü ayrı. Söyleyin Brahmanı tanıyanlar, Rabbimiz kim? Zaman mı, tabiat mı, zaruret mi, tesadüf mü, ana rahmi mi, ruh mu? Yoksa hepsinin bir araya gelmesi mi bunların? Atman mı?

Hayır, hazzı ve acıyı veren Atman değil. Fanilerin yaratıcısı da Rab, ölümsüzlerin yaratıcısı da. Tecelli eden de O, etmeyen de. Rabbini tanıyan ruh, bütün engelleri aşar.

Madde fani, şiva ölümsüz. Rab hem Atmanın efendisi, hem varlıkların... Tanrıyı idrak edince, zincirler kırılır, kaygılar dağılınca ne ölüm kalır, ne yeniden doğuş... Bütün varlıkları kucaklayan O.. Onu tanıyan ölümsüzleşir. O yücelerin yücesi, yakınların yakını, iyiliklerin iyisi. Göklerde tek başına ve bir ağaç gibi dimdik.» [50]

Eski Mısır'da insanın problemi şöyle ortaya konmuş.

Eski Mısır toplumunu en çok ilgilendiren düşünce, ölüm gerçeği ve sonsuzluk isteği olmuştur. Mısır ehramlarının zamana meydan okuyan kalıcılığı ve sfenkslerin sessizliği ebedi bir dünya bekleyişini ifade etmektedir. Eski Mısır düşüncesine göre insan sadece bir vücuttan ibaret değildi. Tasvir, ad, ruh(ba), eş diye adlandırılan bir (ka) sayılıyordu. Ruh ölümsüzdü.

İnsanın ahirette, ebedi kurtuluşa nail olmak için, Ozirisin mahkemesinde yargılanması gerekiyordu. Beraat için şunları dünya hayatında gerçekleştirmiş olmalıydı. Ölüler kitabının CXXV. bölümünde, Ozirisin mahkemesinde yapılması gereken beyan şöyle ifade edilmektedir:

«Hiç kimseye hainçe kötülük etmedim. Yakınlarımı bedbaht etmedim. Hakikat evinde alçaklık etmedim.. Kötülük yapmadım.. Tanrı(ların) nefret ettikleri şeyleri hiçbir zaman yapmadım. Köleye efendisi tarafından kötü mua-

[50] Meriç, Cemil, **Hind Edebiyatı**, s. 169.

mele ettirmedim. Kimseyi hiç aç bırakmadım. Kimseye hiç gözyaşı döktürmedim. Kimseyi öldürmedim... Hiç bir insana yalan söylemedim... Hiç zina yapmadım.. Yiyecekleri pahalı ve eksik satmadım.. tartarken hiç hile yapmadım. Süt çocuklarının ağzından sütü hiç hiç uzaklaştırmadım. ... Ben temizim, temizim, temizim, temizim.» [51]

Eski Mısır düşüncesinde, insanın menşei, mahiyeti, insanın problemleri konusundaki telakkileri bilemiyoruz. Hiyerogliflerin henüz sırlarının tam çözülmeyişinin bunda etkisi olabilir. Ama şimdiden bildiklerimiz, Mısır düşüncesinin, insanın ebedilik isteğini aksettirdiği ve bunun Mısır düşüncesinde pek önemli bir yer işgal ettiğini söylemek için yeterlidir. Bu bölümü, miladdan on dört yüz yıl önce gerçekleştirilmiş, bir büyük dini inkılâp hareketinin tevhidçi ilâhisi ile bitiriyoruz.

«Anasının kucağındaki çocuğu besleyen sensin, ağlamasın diye onu yatıştıran sensin. Yarattığın her çocuk gün ışığına çıktığı zaman, onu canlandıran soluğu sen veriyorsun. Bağırmağa başladığı zaman, onun ağzını sen açıyorsun. Onun hayatına göz-kulak oluyorsun. Küçük kuş yumurtada iken ve kabuğunun içinde haykırırken kendisini yaşatan havayı ona sen veriyorsun ve senin sayendedir ki o, her yanını saran kabuğu kıracak kuvveti bulabiliyor.

Yarattığın nesneler ne kadar da çeşitli! Yer yüzünü yalnızken, kendi isteğine göre yarattın; bütün insanlar, sürüler, hayvanlar yerde yürüyen ve yaşayan, gökte uçan her şeyle beraber, yer yüzünü de sen yarattın... Her yerde her insanı yerli yerine sen koydun. Onun bakımına sen göz kulak oluyorsun, bütün insanlara da istedikleri rızkı sen veriyorsun...» [52]

---

[51] Challaye F.. **Dinler Tarihi**, s. 35-36.
[52] Challaye F.. **Dinler Tarihi**, s. 41.

6) Sonuç :

İnsanın probleminin ne olduğunu araştırmaya çalıştık. Bu araştırmadan maksadımız, insanın, toplumların ve insanlığın temel probleminin neden ibaret olduğunu anlamaktı. Türkiye'nin ve dünyamızın bugünkü kriz döneminde, bu tespitin pratik önemi büyüktür. İnsanoğlunun karşılaştığı problemleri çözmekte ilk yaptığı, daha doğrusu yapması gereken şey, karşılaştığı problemin ne olduğunu bilmektir. Eğer problem çözülebilecek mahiyette ise, doğru ve uygun bir çözümün ilk şartı, bilindiği gibi problemi tam olarak anlamaktır.

Bunun için zamanımız bilimlerine baş vurduk. Biyoloji, psikoloji, sosyal psikoloji ve psikiyatrinin, sınırlı da olsa insan problemini çözmeye yönelen disiplinler olduğunu gördük. Sosyoloji ve ekonomi de öyle.

Sosyal bilimlerin tetkikinden sonra vardığımız sonuçları özetleyelim:

1. İnsan fizik, biyolojik ve sosyal çevreye muhtaçtır ve onun mahsulüdür. Hayata gelişi ve yaşamasının ön şartı, budur.

2. İnsan, var olma dediğimiz ve kendini değişik şekillerde gösteren Ben'liğin tesiri ile hareket etmeye meyyaldir. Ve insanoğlunun maddi ve manevi davranışlarında olduğu gibi, ihtiyaçlarının sınırsız oluşunun sebebi, benlik'tir.

3. İnsanın sınırsız istek ve ihtiyaçları, iç dünyamızın imkânları ve dış dünyamızın engelleri ile sınırlanır. Bu sınırlanış insanoğlundaki ızdırapların, üzüntülerin ve problemlerin kaynağını teşkil eder.

4. İnsanoğlu iç ve dış engeller karşısında, bu engel-

leri bertaraf etmek suretiyle, varlığını sürdürmek eğilimindedir.

5. İnsanoğlunun, karşılaştığı iç ve dış dünyanın engelleri zihnine problem olarak yansır. Bu problem karşısında insanoğlu problemin çözümünü sağlayabilecek davranışlar ortaya koyduğu gibi, bu problemin çözümüne hiç yaramayacak davranışlar da ortaya koyabilir.

6. İnsanoğlunun karşılaştığı problemlerin insan zihnindeki yansıması ve bu probleme verilen cevaplar, (ortaya koyduğu veya kazandığı davranışlar) insanın ve insanlığın toplam kültürünü meydana getirir.

İnsanın problemine verilmiş cevaplar, birbirinden o kadar farklıdır ve çeşitlidir ki... Bu çeşitlilik içinde, insanın temel problemlerine verilmiş cevaplardan hangisinin gerçek ve doğru olduğunu tayin etmek, insanın teme! sorularından biri olmaktadır.

İnsanoğlunun zaman ve mekân ötesine çıkmak isteyen varlık eğilimi, incelediğimiz sosyal ideallerde kendini gösterir. İslâm öncesi dinlerde gördüğümüz idealler de insanın sınırsız var olma eğilimine şehadet eder.

Gerçekte insanların sosyal akımlara büyük bir inançla ve ümitle bağlanması, bu akımların vaad ettikleri saadet dünyasına, Aden bahçesine, insanoğlunun yaradılıştan var olan varlığını sürdürme eğilimine intibak ettiği içindir. Eğer insanoğlunda, sınırlı ve sonlu ihtiyaçlar olsaydı, sosyal akımların da bu ölçüde rağbet kazanmaları düşünülemezdi. Milyonlarca insanı ümitle peşlerinden sürükleyen sosyal idealler, sadece bugünün vakıası değildir. Ne sosyalizm, ne liberalizm, modern çağların mahsulü değildir. Bu akımlar, esasları hemen hemen hiç değişmeden dünyamızda, umutlar uyandırmışlar, küçüklü büyüklü sosyal hareketlere sebep olmuşlardır. İlmin en önemli esası, şeyler

arasında bir illiyet bağı tesis etmeye çalışmasıdır. İlim zihniyeti bir şeyin kendiliğinden vücut bulduğuna inanamaz. Kabaca, bir şeyin, ona sebep olan bir başka şeyin sonucu olduğunu kabul öderiz. Sosyal disiplinler de bu esası, özelleştirmişlerdir. Sosyal vakıaların sebebi olarak gene başka sosyal vakıaları göstermişlerdir. Bir sosyal müessesenin, insanlık tarihinde bu ölçüde yer işgal etmiş olduğunu tespit edince, ilmin vereceği cevap, bunun sosyal sebeplerinin de var olduğunu söylemektir. Sosyal akımların, bütün çeşitliliğine rağmen, dünyamızda pek önemli bir yer işgal etmiş olması, vaadettikleri, dünyevi cennetin veya bulduklarını iddia ettikleri hayat ağacının, insan fıtratının sınırsızlığa, sonsuzluğa olan eğiliminden başka bir şey olamaz.

İslâm öncesi dinler bakımından aynı şeyi söylemek gerekir. Musevilik ve Hıristiyanlık gibi, menşe bakımından bir ve fakat birbirine zıt dünya görüşlerine yol açan iki din de daha eski dinler gibi, insanın mutlu olacağı bir hayatı ülkü edinmişlerdir.

Judaizm, kısmen Budizm ve Konfüçyüscülük gibi, din olmaktan çok felsefi bir renk almış ve sosyal bir akım haline gelmiş dinler ve sosyal akımlar için önemli olan, tarihin belli bir safhasında kurulacağı ifade edilen, bir mutluluk dönemidir. Çevrenin değişmesi ve düzenlenmesi, bunu gerçekleştirmek üzere yapılan mücadele veya böyle bir düzen var sayılıyorsa onun korunması, başlıca amaç haline gelir. Altın çağa geçişte, altın çağ öncesi insanları, bu amaca doğru giden tarihin sadece bir aleti olur. Altın çağ öncesi insanlarından, bu altın çağın nimetlerinden istifade imkânı bahşedilmeksizin, altın çağ nesilleri için fedakârlık beklenir. Özetle insan, müphem bir geleceğin kurbanı ve tarihin zavallı bir aleti haline indirgenir. Dünya üzerinde, cennet vadeden sosyal akımların, insanı tarihin bir mal-

zemesi haline indirgemeleri, iflaslarının ilmen kabulü demektir.

Yer yüzünde gerçekleşecek bir altın çağın yol göstericileri, kahinleri, kiliseleri ve partileri ortaya çıkar. Bunlar kendilerinin yanılmaz olduğu ve insanlığın aradığı en büyük gerçeği şu veya bu yolla bulduğunu sanan kişiler ve gruplardır. Bunlar doğruları, eğrileri tayin eder, yasaklar koyar, emirler buyururlar. Ve mutlu bir çağ uğruna, mutlu çağın hazırlayıcısı nesiller, katlandıkları fedakârlıklar yanında, belki de katlanılamayacak en aziz şeylerinin kaybolmasına göz yumarlar. Altın çağın hazırlayıcısı nesiller, kiliselerin, partilerin despotluğuna boyun eğer, hatta seve seve bu köleliği kabullenirler. Cromwel, Napolyon, G. Washington, Lenin, katıldıkları sosyal hareketlerin, hem baş kahini, hem de tiranı olmamışlar mıdır?

İnsanlardan bu ölçüde fedakârlıklar bekleyen, sosyal akımların yaygın varlığı, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, dünyada gerçekleşmesi asla mümkün olmayacak bir hayal peşinde koşmuş olmalarına rağmen, bu ülkünün insan fıtratında gömülü, sınırsız olma temayülüne hitap etmelerindendir.

İncelememizin esasını teşkil eden insan probleminin, hangi vakıaların karşılıklı münasebetinden çıktığını tespit ettik. O halde insanın, sınırsız var olma eğilimi, onun hayatının temel şartı olduğuna göre, bu isteğin tatmini suretiyle onun mutlu olması, problemlerini çözmesi kabil midir? Nerede, ne ölçüde, hangi şartlarda ve neleri gerçekleştirerek?

İnsanoğlunun zihnini, insanoğlunun yere inişinden zamanımıza kadar meşgul eden, bu azametli soruya cevap verme konusunda imkânlarımızın nelerden ibaret olduğunu

tahkik etmemiz gerekir. Böyle bir tahkikten geçmeyen ve gerçekliğinden emin olmadığımız vasıtalarla, bu soruya bir cevap vermeğe çabalamak, bizi, felsefi sistemler ve sosyal akımların ucu bucağı görünmeyen bataklığında debelenmeğe götürür.

O halde, tespit ettiğimiz sorunun cevabını vermek üzere, bilgi imkân ve vasıtalarımızın ve metodlarımızın, sağlam bir kritiğine ihtiyaç vardır. Buna teşebbüs edeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN PROBLEMİNE CEVAP OLARAK SOSYO-KÜLTÜREL SİSTEMLER

A. PROBLEMİN ORTAYA KONUŞU

Birinci bölümde insan problemini inceledik. İnsanın, toplumların problemlerinin çıktığı kaynağı gösterdik. Sorumuza cevap aramadan önce, bu soruyu çözebilmek için, gerçekliğinden asla şüphe etmediğimiz, apaçık ve kesin bilgilere ihtiyacımız olduğu aşikârdır.

İnsanoğlunun, karşılaştığı problemlerin çözümünde ortaya koyduğu davranış tipi, ayırdedici bir özellik taşır. Canlılar âleminin, üyelerinden insanı ayırdeden başlıca özelliği, akıl, zekâ, zihin veya şuur dediğimiz meziyeti gelmektedir. İnsanoğlu, ancak bu gücüne dayanarak, problemlerine bir çözüm arayacaktır. Şu hâlde biz de aynı yolu takip edeceğiz. Bizden önce gelmiş insanların, problemlerine nasıl çözüm yolu aradıklarına ve onların ortaya koydukları veya naklettikleri kültür mahsullerine bakmak mecburiyetindeyiz. İki ihtimal vardır. Ya insanoğlu, dünyada görünmeye başladığı, tarihini asla bilemeyeceğimiz uzak tarihten bu yana derdine deva olacak hiç bir şey bulama-

mıştır veya bulmuştur. Kısaca problemlerin çözümü için gerekli bilgi, insanlığın toplum kültüründe ya vardır ya yoktur. Eğer insanlığın kültüründe, insanoğlunun problemlerinin nasıl çözüleceğine ait bir bilgi varsa, problem kendiliğinden çözülür. Eğer, bir çözüm yoksa, bizim bulacağımız da şüphelidir.

İleride göreceğimiz gibi, deney, insan ilminin gelişmesinde çok önemli bir hisseye sahiptir. Tecrübenin unsurlarını ve şartlarını bir araya getirmek ne ölçüde zor olursa olsun, binlerce, hatta milyonlarca seneden beri devam eden dünya hayatında, insanların, en zaruri, en hayati problemlerini çözme tecrübesine girmediklerini ve bunların hiç birinin, ama hiç birinin başarılı olmadığını iddia etmek yanlış olmalıdır.

Bilgi olmak itibariyle, insanlığın kültürünü, üç disipline indirmek mümkündür. Din, felsefe ve ilim. Aşağı yukarı, toplumların sahip oldukları ahlâk, hukuk, ekonomi sistemleri, birer sistem olarak, bu üç disiplinin elemanlarından oluşur. Her kültür sistemi, bir başlangıca ve nihai amaca sahiptir. Geometride veya pozitif bilimlerdeki başlangıçlara paralel, sosyal-kültürel sistemlerin de, kabul ettiği başlangıçlar (mukaddemler) vardır. Sistem bu mukaddemlerin mantıki ve zaruri sonuçları halinde hükümler zincirinden oluşan bir iç yapıya sahiptir. Kendi içinde bir tutarlılığı, tenakuzsuzluğu ve iç bütünlüğü vardır.

İşte sosyal, ekonomik ve (dar manada) kültürel sistemlerin başlangıçları (mukaddemleri) ya felsefidir, ya da dini. Böylece bir başlangıca veya amaca sahip olmayan bir tek sistem yoktur. Yani şimdiye kadar insanoğlunun geliştirdiği veya taşıdığı kültür sistemlerinin başlangıçları (temelleri) ve amaçları, ya dini bir inanç veya felsefi bir değerlendirmeye dayanır.

Aşağıda kültür sistemlerini tasnif ederken bunları göreceğiz.

Kültür sistemlerini tasnif etmenin önemi sadece tetkik kolaylığından ileri gelmemektedir. Çünkü aşağıda göreceğimiz gibi, insanın problemine cevap vermek, insanın problemlerine cevap verdiği kabul edilen, bir sosyal sistem meselesini kendiliğinden önümüze getirir. İnsan davranışları, problemleri çözmeye yöneldiğinden, (ama her zaman, çözümü gerçekleştirecek davranışlarda bulunmadığından —Sosyal psikoloji bölümündeki açıklamalara bakınız—), insanın mümkün bütün ihtiyaçlarını çözecek davranış tarzlarının ortaya konması gerekir. İnsanın bütün ihtiyaçlarını çözmeye yönelik davranışların bütünü de bir sistemi oluşturur. Bu sistem, ister istemez insan, fizik, biyolojik ve sosyal çevre ve onun zaman ve mekan içindeki mümkün bütün değişmeleri hakkında bir fikre dayanmak mecburiyetindedir.

İnsanın probleminin çözülmesinde, onun kendisiyle (ahlâk) onun başkalarıyla (politika, ekonomi ve hukuk sistemleri) onun tabiatla (ilim, teknik), Allah ile münasebetlerini düzenlemek demek, insan zihninin karşısında asırlardan beri bocaladığı gerçekleri bilmeyi gerektirir..

Demek ki, sosyal sistemlerin, sosyal akımların mukaddemleri bu temel sorular hakkında verilmiş cevaplara dayanmak mecburiyetindedir.

Aşağıda görüleceği üzere, kültür sistemleri, belli mukaddemlere dayanırlar. Tıpkı **öklid** geometrisinin dayandığı postulatlar gibi. Tıpkı fizik ilimlerin dayandığı tecrübe ötesi prensipler gibi. Kültürel-sosyal sistemlerin mukaddemleri de daha önce belirttiğimiz gibi, ya felsefi bir fikirdir veya bir dini inançtır. Bunları söylemek, sosyo-kültürel sistemleri küçümsemek değil, ama asıl mahiyetlerine, temellerine irca etmektir. Bunu yapabildiğimiz takdirde hem

onları anlamış oluruz, hem de onlardan birini seçmek gerekiyorsa, ki gerekiyor, neyi seçtiğimizi biliriz.

Sosyal-kültürel sistemleri (ki insan probleminin verilmiş en genel cevaplarını teşkil ederler) mukaddemlerine indirgedikten sonra, yapılması gereken ikinci işlem, felsefi düşünceyi de temellerine indirgemek olmalıdır. Bu kitabın ikinci bölümünde bunu gerçekleştirmeye çalışacağız.

Şimdi sosyo-kültürel sistemlerin incelenmesine başlayabiliriz.

B. GİRİŞ

İnsanlar, içinde yaşadıkları «**cemiyet**» hakkında belli fikirlere sahip olurlar. Bu fikirlerin seviyesi ve varabildikleri neticeler ne olursa olsun, bu, cemiyet üzerinde bir «**düşünce**» demektir. İnsanlık tarihinin bilebildiğimiz bütün devrelerinde, «**cemiyet**» hakkında ortaya konmuş düşünce örnekleri görürüz. En eski Çin, Hint, Mısır, Mezopotamya metinleri, eski Türk, Arap, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm vesikaları, değişik devirlerde insanların, yaşadıkları «**toplum**» hakkında «**neler düşündüklerini**» ortaya koymaktadır.

Ancak, hemen belirtmeliyiz ki, insanların «**toplum**» üzerinde düşünceleri, büyük buhran dönemlerinde, düşünce hayatının çok önemli bir yerini işgal etmektedir. Bir bakıma, «**toplum üzerinde düşünme**»; buhran dönemlerinde herkesi ilgilendiren, endişelendiren krizi ortadan kaldırma ortak arzusu ile kamçılanmaktadır. Toplumun nispeten rahat ve problemsiz bulunduğu devrelerde ise, «**toplum üzerinde düşünce**», bu pratik iticiden mahrum bulunmaktadır. Demek ki; buhran dönemlerinde «**toplum**» üzerinde düşüncelerin, toplum düşünce hayatında baş yeri tuttuğu ve düşüncenin bu konu üzerinde teksif edildiğini söyleyebiliriz.

Ama «**toplum üzerinde düşünce**» ne demektir? İnsan-

lar, insanlık tarihinin başlangıcından bugüne kadar, toplum hayatı yaşamışlardır. Binaenaleyh, toplum hayatı, insanların varlık tarzıdır, yaşama şeklidir.

Eğer toplumlar; «**ebedi**», «**değişmez**» ve «**hareketsiz**» varlıklar olsaydılar: insanların toplum üzerindeki düşünceleri de, sadece bu ebedî değişmez, statik varlığın yapısını incelemeye inhisar edebilirdi. Ama toplumlar da, bütün zaman ve mekân içi varlıklar gibi değişirler.

Bu değişme, toplum yapısını, «**çözüm bekleyen problemler**»in varlığı altına sokar. Toplum yapısı, bu problemlerin çözümüne elverişli olsun veya olmasın, bu problemleri, görmezlikten gelemez. Problemleri çözmek için, çözüm yolları ortaya koyarak kendini değiştirmeye mecbur olur. Demek ki; toplum, problemler karşısında «**yenik**» veya «**yenmiş**» olarak değişir.

Problemlerini çözemeyen toplumlar, bu «**başarısızlık**» halinin devamı süresince bir «**kriz dönemi**» yaşarlar. Krizin, toplumun bütün unsurlarına tesir etmesi, krizin devamı süresince önlenemez. Ve insanlar, krizin kendilerine tesiri ölçüsünde, bu krizi doğru veya eğri yorumlamağa koyulurlar, yani toplumun eski devirlerinde görülmeyen veya görülmediğini sandıkları bir değişim olayı üzerinde düşünürler. Böylece insanlar, toplum yapısının değişmeleri üzerinde durmuş olurlar.

Özetle, toplum üzerinde düşünmek demek; toplum yapısı ve onun değişmeleri hakkında düşünmek demektir.

Türk sosyal düşüncesi; on-sekizinci asrın son çeyreğinde, Türk toplumunun bir kriz dönemine girdiğini işaretlemiş ve bir ara «**ıslahat**» (reform) projesi uygulaması ile krize son vermeği denemiştir. Fakat bu projeler, isteneni vermemiş, «**Tanzimat**» reformlarının başarılı olmadığını ise, ancak **İkinci Meşrutiyet** arifesinde ve sonunda ortaya koymak kabil olmuştur.

İşte bu dönemde, yani **Osmanlı İmparatorluğu**'nun yıkılış döneminde, «**Meşrutiyet**» aydınları, «**toplum üzerinde düşünce**»yi, Türk düşünce hayatının odak noktası haline getirmişlerdir. Vardıkları sonuçlar ne olursa olsun, bu devirde, bugün dahi toplum meselelerini tahlilde kullandığımız «**kavramlar**» Türk düşüncesine yerleşmiştir. Bu devirdeki düşüncelerin çoğu, rastgele incelemeleri, dogmatik anlayışları ve programları, şimdi bile, büyük bir aydın çoğunluğunu tesir altına almış durumdadır.

Şu hâlde, toplumumuzun büyük değişmeler içine girdiği dönemlerde, «**toplum üzerinde düşünce**», düşünce hayatının odak noktasını teşkil ediyor. İmparatorluğun «**dağılma**» dönemine girdiği «**Tanzimat**» öncesi dönemi, imparatorluğun yıkılma çağına girdiği «**Meşrutiyet**» dönemi ve nihayet, «**II. Meşrutiyet**» döneminde ortaya konmuş fikirlerin tatbikatına sahne olan tek parti devrinden sonra başlayan yaşadığımız devir…

Yukarıda, kriz dönemlerinde, toplum üzerine düşüncelerin yoğunlaştığını söyledik. Kriz dönemlerini daha genel bir kavrama bağlayabiliriz ; «**Büyük geçit dönemleri**»

Bugün toplum olarak, bir «**geçiş**» dönemindeyiz. Bu geçiş dönemi nasıl bir şeydir?

Türk toplumunun, bu «**geçiş**» döneminden sonra varabileceği, nasıl bir toplum olabilir? İşte araştıracağımız olay, budur. Ve toplum düşüncesinin cevaplaması gerekli ilk soru, budur. Dikkat edilirse bu soru, yukarda, «**toplum**» düşüncesinin iki temel sorusunun, «**aktüel**» hale getirilmesidir.

Bu soruya hem çağdaş (zamandaş) toplumların mukayesesi, hem de zaman içinde ardarda yer alan toplamların incelenmesi ile cevap verilebilir. Eğer, insan topluluklarının cihanşümul değişimine rağmen, toplum yapılarını mahdut bir kaç tipe irca edebilirsek ve bu tipler arasında münase-

bet kurabilirsek, bu soruyu cevaplamak imkân dahiline girer. Aksi halde, soru mânâsızdır.

Sadece «**benzetme**» alanında kalmak üzere, şu örnekler düşündürücüdür. Düşünce hayatımızda yer tutan «**kavramlar**», sayılamayacak kadar çoktur. Ama bu çokluğa rağmen, «**mantık**» bize, mefhumlar arası münasebetleri düzenliyen bir «**ilim**» olarak, bütün kavramlarımızın tâbi olacağı son derece mahdut kalıpları ortaya koyuyor. Fizik, sayısız fizik olayı arasındaki ilgiyi, bir sıra «**formüller**» halinde kavramamıza imkân veriyor. Bütün müspet bilgiler de, öyle. Yani ilimler, bizim şaşırtıcı bir çokluk içinde gördüğümüz âlemi, mahdut formüller yoluyla kavramamıza hizmet ediyor.

Aynı şekilde tarih, bir «**ilim**» olarak toplumu ve toplumun değişmelerini anlamamıza hizmet edebilir ve etmelidir. Her sosyal grubun (ve toplumun) zatî özelliklerini daima göz önünde bulundurmak kaydıyla, toplumları sınıflamak ve bu tipler arasındaki münasebetleri ortaya koymak mümkündür.

Öyleyse toplumlar, «**zaman**» ve «**coğrafya**» içinde hangi ölçü ile sınıflanabilir? Toplumları, zikrettiğimiz çevre içinde, bizzat toplumun ortaya koyduğu «**Beşerî dünya**»sı sınıflamada bir «**ölçü**» olarak alınabilir. Toplumun bizzat ortaya koyduğu (ister onun tarafından icad edilmiş, isterse sahiplenmiş olsun, onun kabul ettiği, kendisini ifade vasıtası olarak benimsediği) «**beşeri dünya**»sı onu anlamamıza imkân veren tek anahtardır. Nasıl, insanları, onların «**ben**» inin, dış dünyada bıraktığı aksini (aksiyonunu) inceleyerek anlarsak; toplumları da kendi toplum aksiyonundan anlayabiliriz.

Bir toplumun «**toplam aksiyonu**» dediğimiz, onun «**beşerî dünya**»sını, maddî ve manevî unsurlara ayırabiliriz. Gerçekte bu ayırım, öğrenme kolaylığı sağlayan bir sınıf-

lamadır. Yoksa, bir topluma has «**beşerî dünya**»nın kompleks yapısını aksettirmez. Kabaca, bir toplumun «**beşerî dünya**»sının maddî unsuru, «**nüfus**» ve «**teknoloji**»den ibarettir. Manevî unsuru ise: «**inançlar**», «**bilgiler**», «**değerler**», «**aksiyon kalıpları**» ve «**münasebetler**»inden ibarettir. Şu halde, toplumları sınıflamada «**temel ölçü**» olarak, toplumun toplam aksiyonunu gösteren o topluma has «**beşerî dünya**»nın, toplum yapısını ve toplum değişmelerini izaha yarar, elverişli bir anahtar olduğunu kabul ediyoruz.

Mademki, toplum değişmelerini ölçmeye yarayan bir kavram olarak «**kültür**» kavramına varıyoruz; öyleyse kültür kavramının özünü ve karakteristiklerini «**soyutlama**» seviyesinde ele almalıyız ve araştırmalıyız. Sonra, varılan neticeleri, Türk Toplumunun yukarda işaret ettiğimiz temel problemlerini çözümlemekte kullanmalıyız. Hemen belirtelim ki «**maddî kültür**» ile «**manevî kültür**» arası münasebetleri, ilerde müstakil bir inceleme konusu yapacağız.

C. YAŞAYAN BİR KÜLTÜRÜN ANALİZİ.

1) Kültür Fenomeni

Kültürü tahlil etmek için, önce kültür vakıasını objektif âlemin fizik ve biyolojik vakıalarından ayıran şeyin ne olabileceğini araştırmalıyız. Meselâ, fizik dünyayı kitle özelliği ile biyolojik dünyayı hayat (canlı) kavramı ile tefrik etmekteyiz. Acaba, kültür vakıasının mahiyetini açıklayan şey nedir?

Bu, objektif âlemin herhangi bir vakıasına, insanlar tarafından yüklenilen «**mânâ**» (anlam)dır. İşte bu «**anlam**»dır ki, bir vakıayı, bir «**kültür vakıası**» olarak adlandırmamıza yeter. Meselâ; bir kitap, belli şekli ve ağırlığı olan bir ci-

simdir. Ve bu haliyle fizik dünyanın bir parçasıdır. Fakat bu kitap, meselâ «**İncil**» ise, ona inanan bütün insanların saygı duydukları, ona belli bir kıymet biçtikleri bir «**fenomen**» olur, «**kültür vakıası**» haline gelir. Aynı şekilde, bir bayrak, fizik yapısı itibariyle bir bez parçasından ibarettir. Ama belli şekli, rengi bulunan bez parçası, ona bağlanan insanlar tarafından kendisine yüklenen bir anlam sebebiyle, mukaddestir.

Bu ve buna benzer «**objeler**» (vakıalar), kendilerine verilen anlamı şu veya bu tarzda kaybettikleri ölçüde, değersiz hale gelirler. Krallık alâmetlerinden soyulmuş bir kişi; «**majestelik**»ten, değersiz bir kişi haline düşer.

Şu halde, bir kültür vakıasını, kendisine «**anlam verilmiş bir olay**» olarak anlamalıyız. Ayrıca;

«...(Anlamlar) biyolojik organizmaların (veya fizik nesnelerin) üstüne sosyal-kültürel dünya tarafından veya yalnızca fizik nesneler ve biyolojik organizmalar olarak değil, daha çok «**düşünce sahibi insan kişilikleri**», madde-dışı anlamların, değerlerin ve kaidelerin taşıyıcıları, yaratıcıları ve etmenleri olarak işleyen kimseler ve gruplar tarafından konur. Böylelikle, zihnin ve onun fizik veya biyolojik özellikleri üstüne konulan anlamların bir «**cisimleşmesi**» ya da «nesneleşmesi olan herhangi bir fenomen, tanımı gereği bir toplumsal-kültürel olgudur.»

Demek ki, bir kültür vakıası, bir sosyal-kültürel vakıa haline, o kültür vakıasının temel unsuru olan anlamı ile bir sosyal grup arasında, müspet bir münasebet tesis edildiği zaman, sadece bir kültür vakıası olmaktan çıkar. Aynı zamanda, bir «**sosyal vakıa»** haline gelir. Yani sosyal ve kültürel bir vakıa haline gelir.

Acaba, kültürel olaylar, nasıl sosyalleşirler?

2) Kültür Fenomenlerinin Sosyo-Kültürel Fenomenler Haline Gelişi:

Bir kültür fenomeni, üç şekilde sosyal-kültürel bir fenomen haline gelir:

«Bir şahıs veya grup, belli bir kültür fenomenine, ancak onun **ideolojik** şekli içinde sahip olabilir. Meselâ; bir fert veya bir grup, komünizmin veya Budhizm'in ideolojisini —yani, anlamlar, değerler, kaideler toplamını— onu uygulamadan da, yahut seramonik (ayinî-törensel) nesneleriyle bir Budhist tapınağı veya Marx, Lenin, Stalin resimleri ve komünizmin yüzlerce öteki maddî «**taşıyıcısı**» ile bir komünist kulübü gibi maddî nesneler ve taşıyıcılar aracılığı ile nesneleştirmeden de pekâlâ bilebilir. İdeolojik olarak Dağdaki vaaz'a inanan, fakat bunu davranışlarında veya maddî kültürlerinde hiç de gerçekleştirmeyen Hıristiyanlar, Dağdaki vaaz'ın anlam kazandırdığı kültür bakımından yalnızca ideolojik Hristiyanlardır. Bu, onlarda yalnızca bir ideoloji olarak kalmakta, amelî ve maddî kültürlerinin derinliklerine nüfuz etmemektedir. Aynı şey, fertlerin ve grupların davranışlarını ve maddî kültürlerini etkilemeden, yalnızca ideolojik bir seviyede işleyen her kültür fenomeni için de doğrudur.»

İşte, bir kültür fenomeninin, sadece «**ideolojik**» olarak, «**sosyalleşmesi**», bundan ibarettir.

«İdeolojiler onları «cisimleştiren» ve «nesneleştiren» bir takım maddî taşıyıcılar aracılığı ile de gerçekleştirilince, Budhizm, Komünizm ve başka herhangi bir kültürel (anlamlı) fenomen, «maddî» biçim alır.»

«Bu gibi oluşlar, yalnızca, anlamlı kişilikler olarak işleyen, birbirleriyle anlamlı olarak karşılıklı tesirlerde bulunan ve sonsuz sayıdaki maddî taşıyıcılar —bütün fizik ve biyolojik nesne ve enerjiler— içinde ve aracılığı ile anlamlarını

(veya anlamlı değerlerini ve kaidelerini} yapan, işleyen, biriktiren ve nesneleştiren düşünce sahibi insanların dünyasında bulunur. Yapılmış en basit araçtan, veya kuş uçmaz - kervan geçmez bir yerde açılmış en basit bir yoldan yahut kurulmuş en basit bir kulübeden, bütün araçlara, makinelere, evcilleştirilmiş hayvanlara, saraylara, katedrallere, üniversitelere, müzelere, bütün şehir ve köylere, bütün resim, heykel ve kitaplara —ısıdan elektrik, radyo ve atomun parçalanmasına kadar— insanın dizgine vurduğu bütün enerjilere kadar bütün bunlar insanlığın «maddî kültürü»nü meydana getirir. Bu kültür, anlamların, değerlerin, kaidelerin nesnelleşmesinin taşıyıcıları olarak kullanılan biyolojik - fizik nesne ve enerjilerin toplamından oluşur.»

Demek ki, bir kültür oluşumunun «**maddîleşmesi ve objektifleşmesi**», böyledir.

«Fertler ve gruplar açık hareketlerinde (davranışlarında) Komünizm, Hıristiyanlık veya Budhizm ideolojilerini uygulamaya başlayınca, o zaman Komünizm, Hıristiyanlık ve Budhizm kültürleri **yalnızca ideolojik değil, aynı zamanda amelî de olurlar.**

«.. Böylelikle, **herhangi bir kültür fenomeni, ya saf ideolojik şekilde veya ideolojik ve ameli; ideolojik ve maddî; ideolojik, ameli ve maddî şekillerde** ortaya çıkabilir. Saf ideolojik şekil, bunların en az güçlü olarak köksalmış ve en yüzeyde kalmış olanıdır. Bir fert veya grubun davranış ve maddî nesnelerinde kökleşince, yalnızca bir ideoloji olarak temellenmiş olmaz. Bu, amelî ve maddî bir gerçekleşme olarak yalnız fikir ve anlamları değil, insanların açık davranış ve münasebetlerini, fizik ve biyolojik nesne ve vetireleri de kalıplamakta bir müessir haline gelir.

«Özetleyelim: 1) Fertlerin veya grupların sahip oldukları anlamların, değerlerin, kaidelerin toplamı; onların, ideolojik kültürlerini meydana getirir. 2) Aracılıklarıyla sırf

anlamların – değerlerin - kaidelerin belirdiği ve gerçekleştiği anlamlı (aksiyonların) davranışların toplamı, onların amelî kültürlerini meydana getirir. 3) Aracılıklarıyla ideolojik kültürlerin dışlaştığı, katılaştığı ve sosyalleştiği bütün öteki taşıyıcıların, maddî, biyolojik şeylerin ve enerjilerin toplamı; onların «maddî kültürlerini meydana getirir. Böylece, bir kimse veya grubun toplam ampirik kültürü, bu üç kültür seviyesinden oluşmaktadır. İdeolojik, amelî ve maddî.»

Bu bölümde vardığımız neticeleri özetleyelim. Bir halkın toplam kültürünü ve bütün kültür dünyasını tahlil etmek için kendimize, «kültür dünyasının olaylarını, fizik-biyolojik âlemin olaylarından ayırt eden nedir?» diye sorduk. Ve kültür olayının, bir fenomene, insanlar tarafından verilen (yüklenilen) anlamla var olabildiğini gördük. Böylece, kültür dünyasının, mantıken en ufak birimini ve ölçüsünü elde ettik. Ayrıca, bir kültür fenomeninin, bir ferdin veya bir grubun hayatına sızdığını, yerleştiğini ve temellendiğini gördük. İdeolojik, amelî ve maddî...

Şimdi, şuna cevap aramalıyız: Acaba, kültür dünyasının sayısız fenomenlerinin birbirleriyle ilgisi nedir? Bu sayısız çokluğu sınıflamak mümkün müdür? Böylece, kültür dünyasının yapısını ortaya koymağı umabiliriz.

3) Kültür Fenomenleri Arasındaki Münasebet Nedir?

Kültür fenomenleri arasındaki karşılıklı bağlılık, Sorokin'e göre dört şekilde görülür:

a) Kültür fenomenleri arasında, sadece «**mekân**» ve «**zaman**» komşuluğu bulunabilir.

b) Kültür fenomenleri arasında, «**dolaylı bir sebebiyet**» ilgisi olabilir.

c) Kültür fenomenleri, birbiriyle «**dolaysız bir sebebiyet**» bağlılığı içinde olabilir.

d) Kültür fenomenleri, birbiriyle hem «**manâlı**», hem de «**dolaysız bir sebebiyet**» bağlılığı içinde olabilirler.

Şimdi, bunları açıklayalım :

a) Bir şehrin çöplüğü içinde; pabuç, kırık şişeler, gazete parçaları gibi kültür fenomenleri bulunabilir. Bu kültür fenomenleri toplamı arasında, «**aynı mekânda bulunmak**» dışında hiçbir münasebet yoktur. Demek ki, bütün bu kültür fenomenleri arasında sadece «**mekân**» komşuluğu vardır. Aynı şekilde, haber filmlerinde görülen resimler arasında da «**zaman**» komşuluğu vardır. İşte bu kültür fenomenleri arasındaki bağ, sadece «**zaman**» veya «**mekân**» komşuluğundan ibarettir. Bunların toplamı da, «**kültür kümeleri**» diye isimlendirilir. .

b) Kültür fenomenlerine x, y, z diyelim; her biri ve hepsi bir «A» ortak sebebiyle «**sebep-netice**» münasebeti içinde ise, bu kültür olguları arasındaki münasebet, «**dolaylı (dolaysız değil) sebeplilik**»ten ibarettir. Yahut, bu fenomenler arasında, «**dolaylı sebeplilik münasebeti**» var demektir.

Bir şahsın ceplerinde bulunan kalem, gözlük saat ve mendil, birer kültürel olgudur. Bunlar arasında ne «**anlamlı**», ne de «**sebebî**» bir bağ yoktur. Bu dört kültürel fenomen, başlı başına birbirleriyle münasebet halinde değildir. Meselâ; kalemin olmayışı, diğerlerinin veya bunlardan birinin yok olmasına «**sebep**» olmaz. Demek ki, bu dört kültür fenomeni arasında, «**dolaysız bir sebebiyet**» İlgisi yoktur. Aynı şekilde, biri diğeri ile «**anlamlı**» olarak da bağlı değildir. Gözlüğün bulunması, mendilin olmasını veya olmamasını, mantıken gerektirmez.

Fakat, bu zikredilen şeyler, bir şahsın ceplerinde bulunduğu, onun ihtiyaçlarından birine tekabül ettiği için; bunları ceplerinde bulunduran şahısla «**anlamlı ve sebepli**

bir ilgi» içindedirler. Yani bu kültür fenomenleri, «**dolaylı sebeplilik münasebet**i» içinde olan kültür fenomenleridir. Bunları «**dolaylı**» olarak birbirine bağlayan sebep ortadan kalkınca, bu durumlarını kaybederler.

Kültür fenomenleri arasında bu cinsten bir münasebet varsa, sosyo-kültörel fenomenler toplamı, gerçek «**birlikler**» veya «**sistemler**» değil, «**kültür kümeleri**»dir.

c) Eğer kültür fenomenleri, nesneleri ve vetireleri arasında «**doğrudan bir sebebiyet**» münasebeti varsa; bu takdirde bunlar, «**kültür birlikleri**» veya «**sistemleri**»ni meydana getirirler.

Meselâ; savaş hali, hükümetleri, sulh zamanları ile kıyaslanmayacak ağır bir «**malî politika**» uygulamağa iter. Mükelleflerin vergi yükü artar. Aynı şekilde, «**enflasyonist**» bir malî politika, sabit gelirli vatandaş çoğunluğunun gerçek gelirini azaltır, ihtiyaç maddelerinin fiyatlarını arttırır.

Demek ki, bu kültür fenomenleri; biri diğerine tesir eden, biri değişince diğeri de değişen kültür fenomenleri toplamıdır. Bunlar «**kümeler**» değil, gerçek «**birlikler**» veya «sistemlerdir.

d) İki veya daha fazla kültür fenomeni (anlam) arasında «**mantıkî**» veya «**estetik**» bir münasebet (birlik) bulunuyorsa; bu kültür fenomenleri, «**anlamlı bir birlik**» veya «**sistem**» meydana getirir. Meselâ; «**A,B'dir**.», «**A,B değil dlr**.», «**İki kere iki dört eder**» şeklindeki hükümler; öznesi ile yüklemi «**anlamlı**» bir hüküm meydana getirmek üzere mantıken birleşmiş, «**anlamlı**» birer «**sistem**»e örnektir.

«Anlamlı olarak, tutarlı ve kavranabilir bir bütün meydana getirmek üzere birleşmiş olan bu gibi hükümlerin toplamı, anlamlı bir sistem teşkil ederler. Meselâ; matematik, mantıkî açıdan tutarlılığı çok ağır basan geniş bir anlamlı sistemdir. Çünkü, burada (sisteme) tutarsızlık getirmeden ve tutarlılığını yeniden kurabilmek için başka bir

çok denklem ve formüllerde değişiklik yapılmasını zarurî kılmadan hiç bir önemli hüküm değiştirilemez. Aynı şey, bir derece azalmakla birlikte; fizik, biyoloji ve sosyal ilimler için de doğrudur. (Birçok kümenin yanı sıra) onların da hükümlerinin büyük çoğunluğu, mantıkî olarak tutarlı bir bütündür. Bu, bütün büyük felsefî sistemler için de doğrudur. Platon'un «Devletindeki veya Kant'ın «Saf Aklın Kritiği»ndeki yahut St. Thomas'ın «Hak Dininden Olmayanlara Karşı Toplu Eser»indeki [Summa Contra Gentiles] hükümlerin büyük çoğunluğu (şurada, burada bazı kümeler olmakla birlikte) birbirleriyle karşılıklı olarak tutarlıdır. Bu, Hıristiyan inancı [credo] veya öteki büyük dinlerin, büyük ahlâk sistemlerinin, hatta çoğu kanun toplamlarının inançları için de, daha az doğru değildir. Ana hükümlerinin çoğu, birbirleriyle karşılıklı olarak tutarlıdır ve **anlamlı bir birlik** veya **sistem** meydana getirirler. Öteki ana hükümlerini etkilemeden ve tutarlılıklarını yeniden kurabilmek için onların da değiştirilmelerini zarurî kılmadan, hiçbir ana hükümleri, köklü bir şekilde değiştirilemez.

«Estetik-kültürel anlamlarda, güzel-san'at olgularının muhteva ve üslûbunun estetik tutarlılığı, mantık-matematik tutarlılığının yerini tutmaktadır. Estetik kümeler bir çorbayı —çeşitli uyumsuz muhteva ve şekil parçacıklarının artıklarını— temsil ederler. Bazı nota dizileri Bach'tan, bazıları Stravinsky'den, Brahms'tan, Gershwin'den, ötekileri de Wagner'den ve cazdan alınmış bir müzik bestesi, bir müzik paparasına örnektir. Kısmen Homeros üslûbunda, kısmen de Dante, Rabelais, Gorki, Shelley ve Gertrude Stein'in üslûplarında yazılmış bir edebiyat kompozisyonu, estetik kümenin bir başka örneğidir, öte yandan; müzik ve edebiyattaki, resim ve heykeldeki, mimarlık ve tiyatrodaki bütün büyük eserler (şurada, burada birkaç «köprü» dışında) eklentisiz bir üslûp ve muhteva birliği gösterirler.»

Anlamlı «birlik» yahut «sistemler», anlamlı kültür kümelerinden, anlamlı (mantıkî veya estetik) tutarlık bağı ile bağlı bir bütün halinde oluşları dolayısıyla ayrılırlar. Aynı şekilde, «**anlamlı sistemler**» aralarında sadece «**sebebiyet**» ilgisi bulunan sistemlerden de ayrılırlar.

e) Bir «**anlamlı sistem**», yalnızca «**ideolojik**» değil, aynı zamanda «**amelî**», ve «**maddî**» bir kültür olgusu haline gelince; sadece «**anlamlı bir sistem**» olmaktan çıkar, «**cousal (sebebi) - anlamlı bir sistem»** veya **«birlik»** olur.

«Ayrı ayrı kimseler, maddî nesneler veya enerjiler, aynı anlamlar sisteminin müessirleri ve taşıyıcıları haline gelince, anlamlar unsurunun bütün bu gibi kimseler ve taşıyıcılar üstüne sebebî bir ağ atması ve böyle olmayaydı varolmayacağı yere sebebi bir bağımlılık getirmesi vakıasından ileri gelmektedir. Bu sebeple, temellenmiş sosyal-kültürel sistemlerin ezici çoğunluğu, sırf sebebi veya sırf anlamlı birliklerden farklı olarak sebepli-anlamlı birliklerdir. Böylelikle, sebepli-anlamlı birlikler, temellenmiş sosyal - kültürel sistemlerin en bütünlenmiş cinsidir. Kültür fenomenleri arasındaki sebepli-anlamlı karşılıklı bağıntılar da, olabilecek en yakın bağlardır.

«Aile veya dinî gruptan, (Birleşik Devletler veya Almanya gibi) devlete, kast'a, meslek birliğine, siyasî partiye varıncaya kadar; hemen bütün teşkilatlanmış gruplar, sebepli-anlamlı sosyal birliklerdir. Birleşik Devletler Anayasası, Roma Katolik Kilisesinin inancı, ailenin anlamlar ve değerler dizisi... bize grubun uğruna ve gerçekleştirilmesi için kurulduğu ve üyelerinin davranışlarıyla kullandığı taşıyıcılar arasında elle tutulur bir sebepli karşılıklı bağımlılık olarak birleşmiş bir vücut halinde işlediği, başlıca anlamları ve değerleri verirler. Hiç bir teşkilatlı grup, ne sırf sebepli, ne de sırf anlamlı olmayıp; anlamlı-sebepli bir sosyal sistem yahut birliktir.

«Bunun gibi, bütün temellenmiş kültür sistemleri de;

ister matematik veya genel olarak ilim olsun; ister felsefe, din, hukuk, ahlâk, müzik veya genel olarak güzel san'atlar, amelî ve maddî olur olmaz, anlamlı-sebepli kültür sistemleri haline gelirler.»

Demek ki, bir halkın toplam kültürünün tahlilinde kullanmak üzere araştırdığımız «**tahlil âletleri**»nin ilk ve en küçük birimi, «**kültür fenomeni**»dir. Bir halkın toplam kültürü, bu sayısız kültür fenomeninden meydana geldiğine göre, bunlar arasında ne gibi bağlantılar olabileceği ve bu bağlantıların, kültür fenomenlerini kaç çeşit daha büyük «**tahlil ölçüsü**» halinde toplayabileceğini araştırdık. Ve gördük ki, kültür fenomenleri, dört şekilde bir araya geliyor: Ya sırf bir «**küme**»; ya dolaylı sebebiyet bağı ile birleşmiş «**yarı-küme**»; ya sebebiyet ilgisi içinde bir «**sistem**»; ya da sebepli-anlamlı «**birlik**» (sistem) halinde bulunuyor. Anlamlı her sistem, sosyalleştiği (maddî ve amelî bir kültür halini aldığı) an, «**anlamlı-sebepli bir kültür sistemi**» oluyor. Demek ki, kültür dünyasının tahlilinde, bu dört ölçüye sahip bulunuyoruz.

İlim, dil, felsefe, din, güzel san'atlar, ahlâk, hukuk, teknoloji, iktisat ve siyasetin, netice itibariyle, «**anlamlı kültür sistemleri**» olduklarını biliyoruz. Bu kültür sistemlerinin, amelî ve maddî hale geldikleri takdirde, «**anlamlı-sebepli kültür sistemleri**» haline geldiklerini de biliyoruz.

Tahlillerimiz bakımından, bit halkın toplam kültürü içinde, «**rasyonel**» olarak ele alınabileceklerin; a) anlamlı-sebepli kültür sistemleri veya, b) sebepli kültür sistemleri olması gerekir. Zira, «**küme**» veya «**yarı-küme**» fenomenleri arasında mantıkî ve dolaysız sebebiyet ilgisi kuramıyoruz.

4) Üst veya Büyük Kültür Sistemi

Burada, şu soru karşımıza çıkar; Acaba, kültür sistem-

lerinin hepsini veya bir kısmını, daha büyük bir sistem içinde toplamak mümkün müdür? Bu, mümkündür. Kültür sistemlerinden bir kısmı, hatta pek çoğu mantıken birleştirilebilir. Bu takdirde, kültür sistemlerinden daha geniş alanlı kültür sistemlerine varırız ki, bunlar, Sorokin'in «**üst sistem**» dediği, bizim «**büyük sistem**» demeyi tercih ettiğimiz «**kültür birlikleri**»dir.

Öteki kültür sistemlerinde olduğu gibi, her üst sistemin de ideolojisi, geliştirilmiş şekilleri, farklılaştırılmaları, inceltilmeleri, bir üst sistemin (büyük sistemin) toplam ideolojisini meydana getiren belli büyük mukaddemlere (öncülere) veya belli nihaî hedeflere (sonul ilkelere) dayanır.»

Şu hâlde, bir halkın toplam kültürü kadar, bütün insanlık kültürünü tahlile yarayacak, «**baş kavram**» elde edilmiş bulunuyor.

Öyleyse, bir halkın toplam kültürünün tahliline geçebiliriz.

Ancak, tahlile geçmeden önce, «**kültür sistemleri**» ile «**sosyal sistemler**» arasında, ne gibi münasebetin var olduğunu araştırmak gerekiyor.

5) Kültür Sistemleri ve Sosyal Sistemler

«Sosyal sistem; üyelerinden her birinin ve hepsinin birbirlerine, dışardakilere ve genel olarak dünyaya karşı haklarını, vazifelerini, sosyal yerlerini ve fonksiyonlarını, rollerini ve uygun davranışlarını teferruatıyla ortaya koyan; yürürlüğe konulmuş zarurî bir kanun kaideleri takımına; ceza ile yapılması teminat altına alınmış bir yasak hareketler, münasebetler takımına ve cevaz verilen zarurî olmayan bir hareket kaideleri takımına sahip olan, **teşkilâtlanmış bir grup** demektir. Bu kaidelerden ötürü, sözünü ettiğimiz teşkilâtlanmış grup, açıkça farklılaştırılmış ve taba-

kalanmış bir topluluktur. Üyelerinden her birine, bu farklılaştırılmış ve kademelenmiş sistem içinde belirli bir yer ayrılmıştır. Üyelerin (derece bakımından) terfileri ve tenzilleri de kanunî kaidelere bağlanmıştır. Böyle bir grubun, ferdiyetinin bir sembolü ve belirli bir adı vardır. Fonksiyonlarını yerine getirmek ve üyelerinin tesirlerini mümkün kılmak için, gerekli fonları ve maddî vasıtaları da vardır. İnsan dünyasında; dernekten, aileden devlete, millete, kast'a ve öteki gruplara kadar, milyonlarca çeşitli teşkilâtlanmış gruplar vardır.

«**Bu anlamda bir sosyal sistem, bir kültürel sistemle aynı şey değildir.** Çünkü, bir kere, birçok sistemler... İlim gibi çok geniş kültür sistemleri, hemen bütün sosyal sistemlerin toptan kültürüne girerler; aile, iş firması, din grubu, devlet, siyasî parti, işçi sendikası, bütün teşkilâtlanmış gruplar, aritmetik veya tıp yahut biyolojinin bir takım ilkel unsurlarını kullanmak zorundadır. Aynı şey, dil sistemi için de doğrudur. İngilizce konuşan, milyonlarca çeşitli sosyal grup vardır. Bu, dinî kültür sistemleri için de doğrudur. Birçok sosyal sistemler, dinî sistem olarak, ya Budhizmi, ya Roma Katolikliğini, ya Protestanlığı veya Konfüçiusculuğu almışlardır. Bütün bu örneklerde, çok geniş kültür sistemleri, çeşitli bir adalar kalabalığının (sosyal sistemlerin) çevresini saran, çok geniş bir su kütlesi gibidir.

«Sosyal ve kültürel sistemler, birbirlerinden şu bakımlardan da ayrılırlar ki, **herhangi bir teşkilâtlanmış grubun, hatta tek bir kimsenin toptan kültürü, bir kültür sisteminden ibaret değildir. Birbirleriyle kısmen uyumlu, kısmen de uyumsuz çok geniş ve küçük bir kültür sistemleri kalabalığından, ayrıca da çeşitli birçok kümelerden meydana gelir.** Hemen, herhangi bir ferdin **toptan kültürü** bile, bir kültür sistemi içinde tamamıyla bütünlenmemiştir, yan ya-

na var olan bir kültür sistemleri ve kümeleri kalabalığını temsil eder. Bu sistem ve kümeler, birbirleriyle kısmen tutarlı, kısmen ilgisiz, kısmen de tezatlıdır.

«Dolayısıyla, teşkilâtlanmış bir grubun veya hatta bir ferdin toptan kültürü, herhangi bir kültür sistemiyle ne aynı ne de eşboyludur (coterminal).»

Bir halkın toptan kültürü, bir kültür sisteminden ibaret olmadığı ve onunla eşboylu olmadığı halde, bir halkın toptan kültürünün en önemli, en geniş bölümü kültür kümelerlnden değil, kültür sistemlerinden oluşur. Dil, ilim, felsefe, din, güzel san'atlar, ahlâk, hukuk, teknoloji, iktisat ve siyaset gibi sistemler, kültür dünyasının ve bir halkın toplam kültürünün en önemli bölümünü işgal eder. Bu **«geniş kültür sistemleri**» de, daha üst seviyede «**büyük kültür sistemleri**» halinde toplanabildiklerine göre; insanların «**beşerî dünya**»sını tasnif etmek kolaylaşır.

Böylece; tarihî değişimin, toplum değişmelerinin en büyük ölçülerini bulmuş oluruz. Bu «**büyük sistemler**» ve «**geniş kültür sistemleri**» dışında kalan «**kültür kümeleri**», hem önemsiz olduğundan ihmal edilebilir, hem de «**rasyonel**» açıklanışa kapalı bulunduklarından ihmalleri zaruret olur, demektir.

Şu hâlde, insanlık tarihinin «**rasyonel**» olarak açıklanması, ancak «**büyük kültür sistemleri**»nin veya «**medeniyetler**»in incelenmesi ile mümkündür. Ve burada, dikkat edilecek hususlar şunlardır: Medeniyetler, son tahlilde, «**anlamlı kültür sistemleri**»dir. Kültür yığınları veya kümeleri değildir. Ve bir medeniyet, bir sosyal sistemle ne aynıdır, ne de aynı boyuttadır. Şu hâlde sosyal grupların tarihi ile medeniyetlerin tarihi aynı olamaz. Meselâ; bir sosyal grubun ölümü, sahiplendiği medeniyetin de ölümü değildir.

Şimdi sosyo-kültürel değişmelerin dev boyutlu ölçüsü, büyük kültür sistemlerinin veya medeniyetlerin genel karakteristiklerini inceleyebiliriz.

D. KÜLTÜR SİSTEMLERİNİN TASNİFİ

1) Büyük Kültür Sistemlerini Tasnif Gereği

Kültür sistemlerinin tasnifi problemi, bir büyük kültür sisteminin «**atılım**» veya «**geri çekiliş**» dönemi yaşamasına, sımsıkı bağlıdır. Bir «**büyük kültür sistemi**» atılış, yayılış ve parlayış döneminde, kendini, «**tarihin gerçekleşmiş gayesi**» diye tanır ve tanıtır. Meselâ; «**Batı Medeniyeti**», ondokuzuncu asır boyunca yaptığı «**hamleler**» ve kazandığı «**zaferler**» serisi içinde, kendini böyle bilmiş ve böyle davranmıştır. Bu asır boyunca süren yağma, katliam, esirleştirme, işgal ve sömürme hareketleri; hep «**barbar kitleleri medenileştirmek**», «**ilkel kültürleri medeniyet seviyesine yükseltmek**» parolası altında meşru gösterilmek istenmiştir.

Bu sebepten, Batının «**yükseliş**» döneminde ortaya koyabildiği toplum düşüncesinde, «**medeniyetlerin tasnifi**» konusunda bir şeyler bulmayı ümit edemeyiz. Cihanşümul (!?), mutlak gerçek, iyi, doğru ve güzelin belirmesi (!) ve tarihin gerçekleşen son hedefi (!) olan bir medeniyetin, kendi dışında medeniyetler olduğunu kabul etmesi beklenemez.

Batı kültürü toplum düşüncesinin bu dönemde ortaya koyabileceği tez, tarihin «**tekâmülcü**» telâkkisine dayanan bir görüştür. Bu da, iptidaî kültürlerden medeniyete doğru bir «**gelişme**» düşüncesinden ibarettir. Yahut Engels'in sınıflaması gibi barbarlık ve medeniyet ayırımına dayanır.

Tarih araştırmasının alanı ve sosyal değişmenin en büyük ölçüde olarak, «**farklı medeniyetler**» ele alınınca, bir «**tasnif**» zarureti, kendiliğinden doğar. Bu, tarihin tek bir doğru boyunca geliştiği yolundaki yanlış düşüncenin ve «**kaba rasyonalizm**»in de reddi demektir. Ayrıca, bu düşünce tipini doğuran kültür sisteminin de; (kabaca) gençlik devresini tükettiği ve yeni bir büyük kültür sisteminin «**öncü-**

sü» olmasa bile, «**müjdecisi**» olduğunu açıklaması demektir.

İşte, büyük kültür sistemlerinin tasnif ölçüsünün araştırılmasında, Batı düşüncesinin «**gelenekçi**» düşünürleri tarafından «**karamsar**» olarak adlandırılan **W. Schubart, F. S. C. Northrop ve Pitirim A. Sorokin**'in tasnif ölçülerini göz önünde tutacağız. Bu ve benzeri toplum düşünürleri; Batı'da Batı'nın klasik «**bilgi teorisi**» ve «**tarih anlayışı**»nı reddettikleri ve vardıkları sonuçlar bakımından. Batı kültürünün genel bir «**gerileme çığırı**» içine girdiğini ortaya koydukları için, yadırganmaktadırlar.

M. Plank, Heisenberg, James Jeans, Luis M. de Broglie ve **Einstein**'in, Batı kültürünün **Descartesci, Newtoncu** prensiplerine indirdikleri darbe gibi; yukarda zikrettiğimiz toplum düşünürleri de, kendi deyimleriyle «**Ptolemeci (Batlamyus) tarih görüşü**» yerine **Copernicçi** tarih ve toplum düşüncesini getirerek, eski Batı toplum düşüncesini yıkmaktadırlar. Özetle yirminci yüz yılın Batı kültürü, pozitif ilimlerde olduğu gibi, sosyal ilimler alanında da kesin bir «**kendini inkâr**» dönemine girmiş bulunuyor.

Özellikle yirminci yüz yılın başında dünyamız siyasi coğrafyasının büyük ölçüde değişmesi, Batının girdiği iki cihan harbinin felaketleri, Batının I. Cihan Harbi arifesinde gelişme grafiğinin maksimum noktasına ulaşmasından bir süre sonra cihan hegemonyasında sosyalist blokun ortaya çıkışı, **milliyetçilik** cereyanının Batı dışında kuvvetlenmesi ve İslâm ülkelerinin yeni bir uyanışa yönelmeleri v.b. çok önemli gelişmeler, Batının kendisini insanlıkla özdeş kılan, insanlığın gayesi sayan anlayışının sarsılmasına sebep oluyordu.

Diğer taraftan gene yüz yılımızın başlarında, özellikle Fizik alanındaki buluşlar, 16. yüz yıl sonrası Batı Kültürünün temel özelliğini teşkil eden maddeyi kontrol etmek su-

retiyle dünyayı zapt etme imkânını veren Newton Fiziği ve Decartes rasyonalizmi yıkılmaya başlıyordu. İşte bu son derece önemli iki sebep (Batının kurduğu dünya sisteminin çöküşü ve inandığı bilim ve felsefenin yıkılışı), kitleler tarafından belki çok sonra anlaşılabilecek Batı çöküşünün başlangıç çığırına girdiğini gösteriyordu.

Batı pozitif bilimlerindeki yıkılışın, Batı sosyal ilimlerinde kendini göstermesi gerekiyordu. Nasıl Laplace'ın hayali, atomlar dünyasında yerini şaşkınlığa terk etmişse; bu görüşün tarihe ve topluma uygulanması olan Vico, Monteskiyö, Locke, Saint Simon, Comte, Hegel, Marx ve Durkeim'in **Tarihin bir doğru boyu ilerleyişine inanan rasyonalist**, evrensel ve dogmatik sistemleri de, 19. asrın sonlarına kadar ayakta kalabilen Newton mekaniğinin çöküşü ile dayandıkları temelden mahrum hale geliyor ve çöküyorlardı.

Halk kitlelerinin güvenlerini yitirmemesi için, yaygınlaşmasından korkulduğu için gizlenilmeye çalışılan gerçek budur. Bu yüzden Batının gündeminde mevcut ama itiraf edilmeyen çöküşünün nasıl durdurulabileceği hala Batının temel meselesidir. Görüşlerini zaman zaman aldığımız düşünürlerden bir kısmı, Batının çöküşünü, bir trajedi halinde kendi ülkelerinde görmüşlerdir. Meselâ Spengler Alman çöküşünü görmüştür. Sorokin 1917 ihtilâlini ve yıkılışını görmüştür. Ve her biri çökmekte olan şeyin bir Kültür olduğunu fark etmiştir. Pratik olarak bazıları bir medeniyetin çöküşünün nasıl durdurulabileceğini araştırmaktadır.

İşte bu düşünürlerin önemi buradan ileri gelmektedir. Newtoncu, Descartesçi ve toplumların değişimini üniform hareketler serisinden ibaret gören tarih anlayışının çöktüğünü görmelerinden, Batının yıkılmaya başladığını fark etmelerinden ileri geliyor önemleri. Elbette ki tarihin birimi olarak kabul ettikleri, kültür veya medeniyet sistemlerinin tasnifi ve bunların tahlili konusunda görüşlerinin tümünü

doğru bulmaya imkân yoktur. Fakat gene de bu düşünürler, görüşleri bakımından tarihin değişimini üniform hareketlere (bir doğru boyunca ve bir yönde ilerleyiş) irca eden klâsik Batı tarih anlayışına kıyasla önemli bir ilerleme sayılabilirler.

Büyük kültür sistemlerini ayıran ölçü konusunda, muhtelif görüşler ortaya konmuştur. Bunlar, genel olarak bir kültür sisteminin, ya «**dünya görüşü**» veya kültür sisteminin dayandığı «**bilgi temeli**» göz önünde tutularak ortaya konmuş ayırımlardır. Meselâ; zikrettiğimiz düşünürlerden W. Schubart, kültür sistemlerinin ayırımını, onların dünya görüşlerinde bulduğu kanaatindedir. Dedikleri, şöyle özetlenebilir :

2) Kültür Sistemlerinin Dünya Görüşüne Göre Tasnifi

«Kültür ve kişiliğin... zaman içinde birbirlerinin yerini alan dört ana prototipi vardır: (a) Uyumlu, (b) Kahraman, (c) Zahit ve (d) Mesihçi.

«**(a) Uyumlu** kültür — zihniyeti ve uyumlu insan, kâinatı iç uyumla canlı, mükemmel ve herhangi bir insan önderliği veya yeniden — kuruculuk gerektirmeyen bir şey olarak görür. Böyle bir kâinatta gelişme ve ilerleme fikrinin yeri yoktur. Çünkü uyumlu insan, **tarihin amacını erişilmiş** sayar. Mükemmel olduğu için, kâinata dinamik değil, ebediyyen statik diye bakar. Uyumlu kimse, bütün dünya ile ve bütün dünya içinde, onun ayrılmaz bir parçası olarak sulhçu bir şekilde yaşar. Homeros'un Yunanlıları; Konfüçius'un Çinlileri ve on-birinci yüzyıldan on-altıncı yüzyıla kadar Batı'nın Gotik Hıristiyanları, bu uyumlu prototipin örnekleridir. Ebedîlik duygusunun tesirinde bulunan Gotik Hıristiyan, gökyüzüne güvenle bakmıştır. Tapınakları göğe doğru sofulukla gitgide yükselmiştir. Yeryüzü manzarası

geniş ölçüde unutulmuş ve Gotik insan kendini en çok ruhunun kurtuluşu ile, Tanrının inayeti ile ve Tanrının Krallığı'ndaki reguiem eternam'la (ebedî huzur) oyalamıştır.

«**(b) Kahraman** kültür — zihniyeti ve insanı, dünyayı, teşkilâtçı gayreti ile düzene sokması gereken bir anarşi diye görür. Kahraman insan, dünya ile sulhçu olarak geçinmez, var olan biçimi altında ona karşı çıkar. Benlik – güvenciyle, benlik gururu ile ve iktidar ihtirası ile doludur. Dünyaya bir köleye bakar gibi bakar, ona efendilik etmek ve onu kendi plânlarına göre kalıplamak ister. Dünyaya kahraman insanın belirlediği hedefler verilir. Bu insan, gözlerini yukarıya kaldırıp gökyüzüne saygıyla bakmaz; tersine, iktidar tutkusu ve gururla dolu olduğu için, aşağıya doğru, düşman ve kıskanç gözlerle yeryüzüne bakar. Tanrıdan gittikçe daha çok uzaklaşır. Ve tecrübî (deneysel) şeylerin dünyasına gitgide daha çok gömülür. Layikleşme onun kaderidir, kahramanlık başlıca hayat-duygusu; tragedya da sonu .

«Böyle bir dünyada, özellikle böyle bir kültür ve insanda her şey dinamiktir. Kahraman kâinatta hiçbir şey statik değildir. Prometheus gibi, kahraman insan her güce ve her tanrıya meydan okur. Müessirdir, girgindir ve alabildiğine enerjiktir. Buna uygun olarak kahramanlık veya Prometheusculuk çağları özellikle dinamik, hareketli ve müessirdir. Roma iktidarının doruğunda Roma Dünyası kendisini böyle hissetmiştir, onaltıncı yüzyıldan sonraki Germen Roma Batısı'nda da bu prototip hâkim olmuştur. Son dört yüzyılın Prometheuscu Batı kültürü ve insanı, bu prototipin iyi bir örneğidir.

«**(c) Zahit** kültür — zihniyeti ve insanı, ampirik varoluşu bir hata, his (duyum) dünyasını da bir serap ve kötü bir iğva olarak görür. Her ikisinden de (ampirik varoluştan da, duyum dünyasından da) öz-ötesi veya gerçek-

ötesi mistiklik alanına kaçar. Zahit kişi, duyum dünyasını pişmanlık hissetmeden bırakır. Onu düzeltmek için ne isteği» ne de umudu vardır. Duyum dünyasını değiştirmeğe hiç de kalkışmaz. Onun içindir ki, zahit prototipin hâkimiyet çağları, uyumlu kültür ve insanınkilerden bile, daha statiktir.

«Hinduizm ve Budhizm'in Hintlileri, Yeni-Platoncular ve gerçekten inzivacı (zahit) grup ve tarikatların çoğu, zahit kültür-zihniyeti ve insanı prototipinin örnekleridir.

«**(d) Mesihci** Kültür — Son olarak mesihci kültür-zihniyeti ve insanı, kendilerini, tasarısını anlatılamayacak bir şekilde içlerinde taşıdıkları üstün ilahî düzeni, yeryüzünde gerçekleştirme görevine çağırılmış hissederler. Mesihci insan, kendi içinde hissettiği uyumu çevresinde de yeniden kurmak ister. Dünyayı, olduğu gibi kabul etmez. Kahramanlık insanı gibi o da, bu dünyayı değiştirmek ister, ama kendi benlik-iradesi veya benlik-doyumu için değil, ona Tanrı tarafından verilen ödevi yerine getirmek için değiştirmek ister. Uyumlu insan gibi o da dünyayı sever, fakat olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi dünyayı sever. Uyumlu insanın gayesine erişilmiştir, mesihçi insanın gayesi ise, çok uzakta, gelecektedir. Ancak, zahit insanın tersine, o, bu gayeye ulaşabileceğine kat'î olarak inanmaktadır. Mesihçi insan, iktidar ihtirasından değil, uzlaşma duygusu ve sevgi duygusundan ilham alır. Yönetmek için bölmez, bölünenleri bir bütün içinde birleştirmek amacıyla, onları arar. Kuşku ve nefretle değil, asıl gerçekliğe derin bir güvenle hareket eder. İnsanları düşman olarak değil, kardeş diye görür. Dünyaya yağmalanacak bir ganimet diye bakmaz, aydınlatılması, asilleştirilmesi ve kutsallaştırılması gereken kaba malzeme olarak bakar. Ayrılmış olanı birleştirmek, uyumsuz düşene uyum kazandırmak, bu gezegende Tanrı Krallığı'nı ya da kendisinin en yüksek ülküsünü gözle görünür kılmak

yolunda bir çeşit cihanşümul ihtiras, benliğini sarmıştır. Mesihçi insan, bu ön yüksek ülkünün burada, yeryüzünde gerçekleştirilmesi için çalışır,

«Kahramanlık insanı gibi, o da enerji, müessiriyet ve dinamizm doludur. Dolayısıyla, mesihçi çağlar da dinamiktir... Bu dört prototip, şu başsözlerle özetlenebilir: dünyayla uyum (uyumlu), dünya üzerinde hâkimiyet (kahraman), dünyadan kaçış (zahit) ve dünyanın takdisi (mesihci).»

Demek ki, **Batı Kültürü**'nün, büyük bir geçiş döneminde olduğu sonucuna ulaşmış, **Batı Kültürü**'nün tarih ve toplum düşüncesine sarsıcı bir değişiklik getirmiş düşünürler zincirinden birisi, medeniyetleri, «**dünya görüşleri**» bakımından böylece ayırmağa çalışıyor. Elbette dünya medeniyetlerinin bu tarzda ayırdedilmesi ve her medeniyet için zikredilmiş özelliklerin gerçekten bulunup bulunmadığının araştırılması gerekir. Ancak bu, zikrettiğimiz gibi, inceleme alanımızı aşmaktadır.

Şimdi medeniyetlerin, temel hipotezleri ve nihai hedeflerinin sembolize ettiği bilginin cinsi bakımından yapılmış ayırımlara bakalım; bunlardan birisi **F. S. Northrop**'tur, diğeri ise **P. A. Sorokin**'dir. Önce **Northrop'un fikirlerini** özetliyelim.

3) Gerçeği Tanıma Yolu Bakımından Kültür Sistemlerinin Tasnifi

a) Birinci Tasnif.

«Farklı siyasî, ekonomik, estetik ve dinî ülkü veya değerleri olan kültürler, insanın ve kâinatın tabiatı üstüne, farklı felsefî anlayışlara dayanırlar... Gerçekte, herhangi bir kültürde, ne kadar ayrı fertler veya aynı ferdin ayrı zamanlarda farklı görüşleri varsa, o kadar çok farklı teorik inanışlar vardır. Böyle olmakla birlikte,, umumiyetle, belli

inançlar bir çoğunluk görüşü olma vasfı kazanırlar.

«Böyle olunca **Northrop**, inanışların, belli bir kültür ve toplumun ana kurucu unsurları tarafından geliştirildiğini ve onlara şahsiyetlerini ve zatî «**fizyonomi**»lerini, bu unsurların verdiğini söylemektedir. **Son tahlilde, her kültürel sistemin bu «felsefî hipotezleri» de (veya «büyük mukaddemleri [öncüller]» yahut «baş sembolleri» de) belli bir kültürde var olan ilmin durumuna veya temel ilmî teorilere dayanır.**

«Matematik ve tabiî ilim, olguları teorik olarak sistemli kılındığı ve geliştirildiği İçin [kendisine uygun] bir felsefenin ortaya çıkmasına yol açar; bu felsefe de... [yine onlara uygun] bir din ve ahlâkın tezlerine teknik anlam ve —ilmî olarak belirlendiği için— herkes bakımından câri bir ampirik doğrulama kazandırır: bunlar ve bunlardan çıkan İlim ve felsefe de, kendi paylarına, «uygulandıkları zaman mühendislik ve teknoloji gibi, [uygun] şiir, resim, müzik, heykel, mimarlık sanatlarını da, normatif özellikleriyle devlet ve kilise siyasî topluluklarını da ortaya koyarlar... Kısacası, felsefe,... nazarî bakımdan temel hipotezleri geliştirilmiş tabiî ilimdir.»

«Ayrı ayrı milletlerin toptan kültürlerinde veya Roma Katolik Kilisesi'nde izafî olarak geniş kültür sistemlerinin varolduğunu gösterdikten sonra, Northrop daha ileriye gitmekte ve **en geniş iki kültür sistemini veya üst-sistemini** «ortaya koymakta»dır; **bunlardan bîri, «ilmî» veya «nazarî»; ötekiyse «estetik» veya «sezgîci» kurucu-unsurlara dayanır. Birincisi Batı'nın kültüründe hâkimdir; ikincisi Doğu'nun kültüründe.**

(1] «Estetik tanıma»

«Estetik veya sezgici tanıma yahut bilme, deney

yoluyla, «mavi» veya «sevgi» gibi «sırf olaylar» yahut herhangi bir kavramın aracılık etmediği başka «sırf deneyler»le doğrudan doğruya erişilen nesnelerden çıkar ve onlara ilişkindir; ancak böyle bir deneyimi olan kimsece tam olarak bilinebilir. «Mavi»ye körler erişemez. Beethoven'in müziği sağırlar için bilinmez kalır; bu gibi kimseler, ancak bunların yerine geçecek bir diyagramı algılayabilirler. Sevgi veya nefreti hiçbir zaman yaşamamış bir kimse, bu duygulardan bilgisiz kalır. Bu, dolaysız olarak duyumlanan, algılanan, kavranan ve denenen (yaşanan) olaylar kategorisine giren bütün fenomenler, şeylerin veya gerçekliğin tabiatındaki estetik sürekliliği veya kurucu-unsuru meydana getirirler. Bu **doğrudan sezgi yoluyla elde edilen herhangi bir bilgi veya kavram, bilgi veya tanımadaki estetik veya sezgici kurucu-unsurlardır.** Estetik sürekliliğin kendisinin iki başlıca şekli vardır:

(a) Farklılaştırılmış; «mavi», «yumuşak», «sevimli», «sıcak» veya «neşeli» gibi, farklılaştırılmamış sürekliliğin sonsuz sayıdaki özelliklerinden bazılarının «sırf olgu» diye doğrudan sezgi ile, zatî olarak ayrıldığı, «derlendiği» veya farklılaştırıldığı durumlar;

(b) Farklılaştırılmamış estetik süreklilik, (yani) doğrudan hissedilen (duyumlanan) bütün farklılaştırmaların içinden çıktığı ilkel estetik süreklilik. Bu, bütün farklılaştırılmış «estetik olayları (fenomenler)» içine almaktadır. Ne A'dır, ne A - değildir; aynı zamanda A - değil'i olduğu gibi, A'yı da bilkuvve (virtuel-gizli) olarak saran **coincidentia oppositorum**'dur (zıtların-contraire, contrary, karşıt- birleşmesidir). Bu farklılaştırılmamış estetik süreklilik, Konfüçiusluktaki Jen'dir Taoizmdeki Tao'dur, Budhizmdeki Nirvana'dır, Hinduizmdeki Brahman, Atman veya Çit'tir; gerçek mistiklerin «Kutsal Hiçlik»idir, St. Augustine'in, Düzmece-Dionysius'-un, J. S. Erigena'nın, Cusalı Nicholas'ın ve bütün gerçek mistiklerin «Sonsuz çok katlı»sı (**Infinite manifold**), **coin-**

cidentia oppositorum'u ve Üstün-öz'üdür (**supra-essence**). Kelimelerle anlatılamaz. Hiçbir kavram veya terimle tanımlanamaz. Gerçekten ifade edilemez. Ancak, Yogilerin veya gerçek mistiklerin specifique (hususî-zatî) tekniği ile «saf fenomen-olay» olarak doğrudan doğruya yaşanabilir. Mefhumlaştırılamaz ve ilmî olarak çözümlenemez.

«Bu farklılaştırılmamış şekil altında, şeylerin tabiatının estetik yanı, başlıca Çin ve Hind'in Doğulu kültürlerinde veya başka Budhist yahut Jainist kültürlerde, her şeyi-kapsayan (içine alan) belirsizliği içinde sezilmiş veya dolaysız olarak kavranmıştır. Ve bu kültürler geniş ölçüde bu —farklılaştırılmış veya farklılaştırılmamış— estetik süreklilik ve insan bilgisinin estetik kurucu-unsuru üstünde kurulmuşlardır.

(2) «Teorik tanıma»

«Teorik veya ilmi bilgi, kavram veya tanıma, şeylerin tabiatındaki hiç bir zaman «saf deney» diye sunulmayan kurucu - unsurdan dolaylı olarak çıkar ve ona bağlıdır. **A Priori** (deneyden önce) bir faraziye olarak delillenir (argument), ama kısmen **a posteriori**'dir (deneyden sonradır) ve ilmî deney yoluyla denenen dedüction'a (talil-istikra) alt sonuçları aracılığı ile a posteriori olarak dolaylı bir şekilde doğrulanır. Northrop'a göre, her ilmî teori gözlemle elde edilenden daha fazlasını bildirir ve hiç bir zaman doğrudan doğruya doğrulanamaz. İlmî olmak demek, paradoxal olarak metafizik olmak, dolaysız olarak belli olan deneyi aşmak demektir. Onun için, gerçeklikteki veya şeylerin tabiatındaki nazarî veya ilmî kurucu-unsur, estetik kurucu-unsurdan çok farklıdır: Nazarî unsur hiç bir zaman dolaysız olarak hissedilmez, idrak edilmez, sezilmez veya kavranmaz, her

zaman postülalanır (*), matematik olarak gösterilir ve ilmî deneyle denenen dedüction'a ait sonuçlar aracılığıyla da dolaylı olarak doğrulanır. İskemleler, masalar veya her türlü üç-boyutlu nesneler, elektronlar, moleküller, külliler (tümel, unversal, genel), Tanrı Baba'ya kadar her şey, şeylerin tabiatındaki teorik unsura girer. Bunların hiçbiri dolaysız olarak duyumlanmaz, idrak edilmez veya kavranmaz.

(3) «İki tanıma cinsinin korelasyonu»

«Böylece, şeylerin veya gerçekliğin tabiatındaki iki kurucu-unsur birbirlerinden tamamıyla farklıdır, fakat karşılıklı olarak birbirlerini tamamlarlar. Her biri, şeylerin tabiatını ötekinden tamamıyla farklı, fakat eşit ölçüde gerçek ve karşılıklı olarak tamamlayıcı olan kendi «yan»ını sunar. Aslında, herhangi bir şey üstünde yeterli bir bilgi, «ilmî» (epistemik) korelasyonun olmasını yani estetik unsur ile ona karşılık olarak teklif edilen teorik unsur arasında geçerli bir korelasyon bulunmasını gerektirir. Bunların ikisi bir araya gelince, şeylerin tabiatı üstüne yeterli bir bilgi verirler. Tek başlarına ise, olsa olsa şeyler üstüne tek yanlı bir anlayış veya kavrayış sağlarlar: Ya sırf «estetik» ya sırf «teorik». Örnek olarak, «estetik» olarak «ses» diye duyumlanan şey, teorik olarak «hava dalgalarının bir titreşimi» dir. «Estetik olarak algılanan» «mavi» rengi teorik olarak ya belli bir boydaki uzay dalgalarının veya belli bir görüntü içinde birleşmiş ışık dalgalarının bir titreşimidir. Bir elektron, dolaysız olarak gözlem-

(*) Postüla, ilmî bir teoride, o teori çerçevesi İçinde ispatı gerekmeyen, başlangıç hükmü olarak alınan «**prensip** veya «**hüküm**».

lenemez. A priori, postülalanmış bir faraziyedir. Böyle olmakla birlikte, gerçekliği ve postülalanmış vasıfları Wilson bulut odası aracılığı ile deneye bağlı olarak doğrulanabilir; odanın belirsiz estetik sürekliliğinde elektronların postülalanmış faraziyeden dedüction yoluyla hesaplanan belli bir düzenle birbirlerini «ışık lekeleri» olarak takip ettikleri görülür. Gerçekte çıkan ışıklarla, hesaplananlar arasındaki korelasyon, teorik olarak delillenmiş elektronlar faraziyesinin dolaysız deney yoluyla bir doğrulanışıdır. Estetik «ışıklar»la teorik «elektronlar» arasında böylelikle ilmî olarak bir korelasyon kurulur ve bunların ikisi birlikte, elektronların tabiatı üstüne «iki - yanlı», yeterli bir tanıma sağlarlar.

«Bilginin ve şeylerin tabiatındaki kurucu-unsurların estetik ve teorik çeşitleriyle, ilmî korelasyonlarını açıklığa kavuşturduktan sonra, Northrop Doğu'nun, özellikle Çin ve Hind'in toptan kültürünün, estetik veya sezgici kavramaya dayanan geniş estetik kültürel üst sistemin büyük ölçüde hâkimiyeti altında olduğunu göstermeye geçmektedir. Öte yandan, toptan Batı kültürü ise, teorik veya ilmî bilgiye dayanan en geniş nazarî kültürel üst-sistemin hâkimiyeti altındadır..

(4) «Misaller»

«Mutlak belirsiz, Jen, Tao, Brahman, veya «boş Nirvana», «estetik sürekliliikleriyle Konfüçiusculuk, Taoizm, Hinduizm, Jainizm, gibi belli başlı Doğu din ve ahlâkları; Çin, Hindu ve Budhist güzel san'atları, özellikle resmi; belirsiz «belki» veya «olabilir»leriyle psikolojileri; bu din ve ahlâkların öteki din ve ahlâklara karşı farklılaştırılmamış estetik sürekliliğin «farklılaşmaları» olarak gösterdikleri tolerans;

kanunları ve hatta ekonomik ve siyasî vetirelerinin birçok şekilleri; bunlar ve daha başka binlerce olay, bu kültürlerin temelinde yatan, esas «estetik - kurucu unsur»un geliştirilmiş hallerinden başka bir şey değildir.

«Öte yandan, Batı ilim ve teknolojisinin önemli derecede ilerlemesi: hepsi inhisarcı bir doğruluk iddia eden ve hepsi teorik olarak delillenmiş ve dolaylı olarak akla uygun kılınmış olan belirli teist ve deist (Tanrıcı ve dinci) Katolik ve Protestan dinleri, üstelik onlara Yahudiliğin ve İslâmlığın eklenmesi; Batı'nın belirli-akılcı-ahlâk ve hukuku; daha çok teorik bir şekilde ulaşılmış birtakım fikir ve değerleri iletmenin bir yolu olan Batı güzel san'atları, hâkim Batı felsefesi-thomistik Aristotalescilik, kartezyen akılcılık, Lockecu-Humecu deneycilik (ampirizm), Kantçı tenkitçilik, Fichteci ahlâk idealistliği, Comtecu-Spencerci pozitivizm, Hegelci Marxcı diyalektik; bunlar ve Batı'nın daha başka binlerce kültür olayı, dayandıkları teorik kurucu-unsurun geliştirilmiş şekillerinden başka bir şey değildir.»

Northrop'un, «**Büyük Kültür Sistemleri**»ni ayırdetmek için kullandığı, ve sistemlerin dayandığı bilginin mahiyeti bakımından, «sezgici» ve «nazarî» olarak isimlendirdiği iki büyük kültür hakkında söyledikleri, kısaca bunlardır. Hemen belirtelim ki, sistemlerin dayandıkları bilginin mahiyeti, sistemleri sınıflamada tutarlı ve mantıkî bir yoldur. Fakat, «**Büyük Kültür Sistemleri**»nin dayandığı bilginin cinsini, «**sezgici**» veya «**nazarî**» diye dondurmak, yeterli olamaz. Bu konuda biz, kültür sistemlerini tasnife yarayacak dörtlü bîr tasnif ortaya koyduk. Bunlar; «**duyumcu**». «**akılcı**», «**sezgîci**» ve «**bütüncü**» bilgi cinsleri idi. (*)

(*) Zikrettiğimiz tasnif için bkz.; **İslâm İnancının Temelleri-Akaid**. Otağ Yy., 1971, İstanbul, s. 37 - 52.

b) İkinci Tasnif

Şimdi, «**Büyük Kültür Sistemleri**»ni, benzer bir metodla ayırdeden **Sorokin**'in teklif ettiği ölçüleri görelim :

«...Kültür sistemlerinde olduğu gibi, **her üst-sistemin (büyük sistemin) de ideolojisi, geliştirilmiş şekilleri, farklılaştırılmaları, inceltilmeleri; bir üst-sistemin toplam ideolojisini meydana getiren belli büyük mukaddemlere (öncüllere) veya belli nihaî prensiplere dayanır.** Üst sistemlerin ideolojileri, en genişleri olduğuna göre, onların «büyük mukaddemleri» veya «nihaî prensipleri» nihaî ve en genel doğru, hüküm veya değer üstünedir. Nihaî veya en genel bir doğru ise, nihaî doğru gerçekliğin veya nihaî doğru değerin mahiyeti ile ilgilidir. İnsanlık, «doğru, nihaî gerçeklik değerlerinin mahiyeti nedir?» sorusuna başlıca üç tane cevap vermiştir:

(1) **Duyumsal tanıma ve duyumsal doğruluk** : «Nihaî» doğru gerçeklik-değeri duyumsaldır. Onun ötesinde bir başka gerçeklik veya herhangi bir başka duyumsal-olmayan değer yoktur. Böyle bir büyük öncüle (mukaddem'e) ve onun üstüne kurulan dev-boyutlu üst-sisteme **duyumcul** denir.»

«Kar beyaz ve soğuktur», «şeker tatlıdır», «gökyüzü şu anda mavi görünüyor», «o adamın ateşi var», «bu taş ağır» gibi hükümler, bizim duyum idrakimizden çıkarlar ve onların geçerlilikleri, bizim duyum organlarımızın şahadetine dayanır. «Kar»a bakar ve dokunurken onun «beyaz lık»ını görmez veya «soğukluk»unu hissetmezsek, bu hüküm geçersiz olur. **Duyum algılamasından kaynak alan ve (akılcı kıyas ve matematik mantıkla iş birliği içinde) duyum idrakleri (algı) ile denenen dünyanın duyumsal yanları üstündeki bütün hükümler, duyumsaldır; duyum organlarının şahadetine dayanan doğruluk da duyumcul doğruluktur.**

Çağdaş ilmî teorilerin büyük bölümü, (kıyas veya matematik mantığın aracılığı ile aklımızdan çıkan hükümlerin yardımıyla ve onlarla birleşmiş olarak) tam da bu gibi duyumsal hükümlerden meydana gelmektedir. John Locke'un, «nihil esse in intellectu quodnon fuerit prius in sense» (zihnimizde, duyumlardan kaynak almayan hiçbir şey yoktur) vecizesiyle ampirizm, bu duyumsal tanımanın, duyumcul doğruluğun ve «farklılaştırılmamış çokkatlı sonsuzluk»un duyumsal-ampirik görünüşünün mükemmel bir formülleştirilişidir.

(2) Kıyas ve (veya) matematik mantık aracılığı ile ulaşılan **akılcı tanıma** ve aklın doğruluğu, tanıma, bilgi ve doğruluğun ikinci temel türüdür; bu «farklılaştırılmamış doğru» gerçeklik'in «akılcı» görünüşü ile ilgilidir. Saf «Matematik Muhakeme» («Matematik indüction-istikra» veya «intikal-inference») aracılığı ile ulaşılan matematik hükümlerden ve mukaddemlerden dedüktif olarak çıkarılmış «Sokrates ölümlüdür» gibi saf kıyas sonuçları, bu «akılcı» veya «ülkücü» tanımanın, bilginin, doğruluğun ve çokkatlı sonsuzluğun görünüşünün örnekleridir. Bu tanıma yolu, duyumsal yolla birleştirilip duyum verilerine uygulanınca bize çağdaş ilmi, ilmî metodu tanımayı, doğruluğu ve gerçekliliğin ilmî ayıracını verir. Bu, «akılcı» tanıma-doğruluk-gerçeklik yanı, Northrop'un «teorik» veya «ilmî» tanıma-doğruluk kurucu-unsuruna «şeylerin tabiatı»na hayli yakındır.»

(3) **Akıl-üstü ve duyum-üstü tanıma ve düşünsel Doğruluk** : Çokkatlı sonsuzluğun üçüncü tanıma, doğruluk ve görünüş şeklidir. Bunu, dolaysız «sezgi», «lütuf», «vahiy», «mistik deneyim» verir. Budhistlerin «aydınlanma»sı veya «zatori»si, Yoginin «samadhi»si verir. Bu akıl-üstü ve duyum-üstü yolların hepsi ve her biri, duyum algılamasından ve duyum tanımasından olduğu kadar, akılcı, mantıkî-ma-

tematik bilgi ve doğruluktan da temelinde farklıdır. Bu tanımada, tanıyan özne İle tanınan nesne bir olurlar; bu (yaklaşım) tanınan fenomenin «özü»nü verir, bu fenomenler de tabiatları icabı duyum-üstü ve akıl-üstü'dür. (Ama tablat-üstü değildir.) Bunlar —kıyasî veya matematik türünden— akılcı mantıkla olduğu gibi, duyumlarla da erişilmez ve onların aracılığı ile tanınmaz şeylerdir. Sonsuz bir karanlık okyanusundan her zaman bir noktayı (incelenen nesneyi) seçip «iğne-ucu ışıklarını yalnızca bu beneğe tutan sırf duyumsal veya akılcı tanımaların tersine, gerçek sezgici tanıma, yalnız bu noktayı değil, onu saran karanlığı da görür ve kavrar.»

«Bilgeler, peygamberler, kâhinler ve bakıcılar tarafından vaktiyle açıklanan, ampirik-üstü ve akıl-üstü rüya ile ilgili dinî doğrular ve inanışlar; doğru gerçeklik veya «farklılaştırılmamış süreklilik» yahut «kutsal hiçlik» veya «üst-öz» yahut «Tao» veya «boş-Nirvana» yahut «Jen» veya «Çit» veya «Brahman-Atman» veya «Tanrı» üstüne bütün gerçek mistiklerin doğruları ve hükümleri-«söze gelmez» ve «açıklanamaz» olanın bu doğruları ve sembolik işaretleri, bu düşünsel tanıma, doğru ve «söze gelmez» olanın duyum-üstü yanının örnekleridir.

«Bu tanıma ve yaratıcılık yolu, hemen bütün büyük keşiflerde, buluşlarda ve dehanın bütün kültür alanlarındaki yaratıcılığında da kendini gösterir. Büyük keşiflerin, buluşların, yaratışların nasıl yapılmış olduklarının sistemli bir biçimde incelenmesi, duyum-üstü ve akıl-üstü bir «sezgi» nin, «aydınlanma»nın, «ilhamlanış»ın, «lütuf» veya «vahy» in, yaratıcılığın ve bilim ve teknolojideki, din ve felsefedeki, güzel san'atlar ve hukuktaki, ahlâk ve siyasetteki buluşların ilk safhasında en onsuz-olmaz rolü oynadığını gösterir. Düşünsel yol, tabiatıyla, duyumcul ve akılcı yollardan tamamıyla başkadır.»

«Duyumsal ve herhangi bir başka türden gerçeklik veya değerler ya bir seraptırlar veya sonsuz derecede daha aşağılık ve gölgeli bir sözde-gerçekliği ve sözde-değeri temsil ederler. Böyle bir büyük mukaddeme ve ona karşılık olan kültür sistemine **düşünsel** denir.»

(4) **Bütüncül tanıma ve bütüncül doğruluk sistemi**: Eğer, duyumsal tanıma, bize söze gelmez çokkatlı sonsuzluğun duyumsal yanı üstüne bir bilgi veriyorsa, eğer akılcı yol bize onun akılcı yanı hakkında bir şeyler söylüyorsa ve eğer sezgisel tanıma bizi onun duyum-ötesi ve akıl-ötesi yanı bakımından aydınlatıyorsa, o zaman bu yolların her biri gerçekliğin tümünü değil, yalnızca bir bölümünü biliyor demektir. Olsa olsa, bunların her biri bizi «farklılaştırılmamış çok katlılığın» başlıca yanlarından yalnızca biri ile temasa getirir; öteki iki tanıma yolundan ayrılmış olarak, bize kısmen yanılma ile karışık, yalnızca kısmî bir bilgi verir. Bu üç tanıma ve bilgi yolunun hepsi birden kullanılınca ve —bu üç yol ve doğrunun her birinin ötekileri denetlediği, düzelttiği, tamamladığı ve zenginleştirdiği— tek bir bütüncül tanıma ve doğruluk sistemi içinde birleştirilince, bilgimiz ve doğru gerçekçilikle temasımız, öncekilere oranlanamayacak kadar daha tam ve daha yeterli olur. Böyle bir bütünlenme, bize, doğru gerçekliğin tek bir yanı yerine, başlıca üç yanını birden kavrama imkânını verir. Buna, Northrop'un ikili «ilmî korelasyon»u yerine, üçlü bir «ilmî korelasyon» denilebilir.

(5) **Devşirmecî tanıma**; herhangi bir birleşmiş ya da tutarlı sistem halinde organize edilmemiş, yalnızca kargaşalık durumunda (kaotik) ve büyük bölümü de kendi içinde mütenakız bilgi parçacıkları verir.

«İşte, düşünsel, duyumcul, ülkücü (artı bütüncül ve deyşirmeci) tanıma, doğruluk yolları ve çokkatlı sonsuzluğun yanları veya unsurları üçlemesi, kısaca böyledir.»

c) Tasnif Konusunda Varılan Neticeler

Sorokin'in, gerçekten âlimane tasnifi üzerinde itiraz kayıtlarımızı belirtmeden önce, onun **Northrop**'un ikili taksiminin çürük yanlarını nasıl ortaya koyduğunu zikredelim.

Northrop'un başlıca hatası, «**sezgici**» yahut «**estetik**» tanımayı çok geniş bir çevre içinde mânâlandırmasıdır. Ona göre «doğrudan doğruya sezme», «**dolaysız olarak kavrama**», «**doğrudan doğruya idrak etme (algılama)**», sırf «**dolaysız kavrama -algılama**» oldukları için «**estetik tanıma**» sayılır. Eğer böyle ise; «**mavi**»nin doğrudan algılanması, bir Çinli ressamın dolaysız-kavrayışı, bir velînin ilhamı, bir peygambere gelen vahiy ile aynı kefeye konulmuş olur. Bu ise; dolaysız olmak kaydıyla, «**duyumcul ve düşünsel**» (zihnî) tanımanın Sorokin'in «**ülkücü**» (sezgici) tanımasıyla bir sayılması demektir. Yukarda Sorokin'in tasnifinde görüleceği gibi, bu tanıma şekilleri (duyumcul, akılcı ve düşünsel tanıma) Northrop'un «**estetik**» ve «**nazarî**» şekilleri kadar farklıdır. Bu bakımdan, Northrop'un bizde de **P. Safa** vasıtasıyla tanınmış «**Doğu-Batı Kültür Sistemi**» şeklinde sonuçlanan sezgici (estetik) - nazarî tanıma şekli ayırımı, kifayetsizdir. (*) Bu ayırımdan hareket eden Northrop, ilmî bakımdan müdafaa edilemeyecek sonuçlara da, yer yer ulaşmaktadır. Meselâ, ona göre:

«Her türlü duyum verileri, duygular, acılar, hazlar, Nirvana, Tao, Çit, Jen, Atman, üst-öz, hatta Rus Ortodoks dininin esasları, Meksika veya İspanyol ruhunun coşkunluğu,

---

(*) **P. Safa**'nın Doğu-Batı Büyük Kültür Sistemlerini **Northrop**'a benzer bir şekilde ayırımlaması ve tıpkı **Northrop** -gibi «sentez» fikrine ulaşmasını görmek için bkz.; **Türk İnkılâbına Bakışlar**. İnkılâp Kitabevi. İkinci Baskı, İstanbul, s. 170-173. Ayrıca: **Doğu-Batı Sentezi**. Yağmur Yy., İstanbul. 1963. s. 11-19.

(Yahudilik, İslâm ve Şintoizm dışındaki) hemen bütün Doğu dinleri, **Samadhi** durumunda bir Yogi veya Zatori durumunda bir Zen Budhisti veya vecdi içinde... Tanrı'yı hatta bütün «teorik» Hristiyan inanışını unutan bir Hristiyan mistiği hemen bütün Doğu sanatından başlayarak —fakat Batının sembolik dinî san'atı değil— Fransız intibacılarının (izlenimcilerinin) (*) resimlerine ve Georgia O'Keefe'nin soyut tablolarına kadar, bize farklılaştırılmamış sürekliliği sembolik ve intibacı olarak aktaran bütün san'at-için-san'atlar; Doğunun kültür fenomenlerinin çoğu, herhangi bir nazarî fikir veya konulmuş kavramlar olmaksızın doğrudan doğruya algılanan, kavranan, duyumlanan, sezilen, anlaşılan daha başka bir sürü şeyler.»

Ayrıca **Northrop** ve **Sorokin**'in müşterek hatası; bütüncül bir sistemi ikili veya üçlü bir korelasyonun neticesi olarak görmeleridir. Northrop'un «**estetik**» ve «**ilmî**» tanıma yolu, Sorokin'in «**duyumcul**», «**akılcı**» ve «**düşünsel**» tanıma yolları, bir bütüncül tanıma yolunda nasıl birleşebilirler? Bu ikili veya üçlü tanıma yolunu, devşirmeci bir tanıma halinde bir «**papara**» haline gelmekten kurtaracak şey nedir?

Gerek **Sorokin** ve gerekse **Northrop**; kendi tanıma ayırımlarının, «**bütüncül bir sistem**» halinde bir araya geldiği bir «**tanıma yolu**» ve bunlara tekabül eden bir «**büyük kültür sistemi**» göstermemektedirler. İkisi de, kendi bütüncül tanıma yollarının ve bunlara uygun düşen büyük kültür sisteminin, istikbalde oluşacak bir vakıa olduğuna inanıyorlar. Bu izah, şüphesiz değerlidir. Northrop, «**estetik-Doğu**», «**nazarî-Batı**» küttür sistemlerinin; Sorokin ise, Batı'da hâkim çağının son anlarını yaşayan «**duyumcul sistem**»in ve diğer

(*) Varlığın fizik ve psişik gerçekliğini, duyu intihalarına (izlenim) irca eden san'at akımı.

tek yanlı (aklî - düşünsel sistemlerin) yaşama sürelerini doldurduğunu, inandırıcı bir şekilde ortaya koyuyorlar. Bu, istikbalin Büyük Kültür Sistemi'nin de «bütüncül» özünü ortaya koymaktadır.

Bütün dünya kültürlerinin âlimane ve yüksek seviyede incelemesini yapan bu iki düşünür, diğerleri gibi; **Northrop**'un iki zıt (fakat nedense ilerde birleşecek, kaynaşacak) tanıma yolu ve kültür sisteminin bir bütünleşmesini; aynı şekilde Sorokin'in üç kültür sisteminin sentezini, dünya tarihinin çok küçük bir bölümünde gerçekleşmiş olarak bile zikretmiyorlar.

Mademki, iki veya üç büyük sistemi tarihte-gerçekleşmiş olarak görüyor ve büyük kültür sistemlerinin ayırımlanmasını, tarih gerçeğine dayıyoruz. Bütüncül bir sistemin gerçek olabilmesi, istikbalin gerçeği olması için, tarihî - gerçek de olması gerekmektedir.

Ayrıca, birbirinden tamamıyla farklı, hatta **Northrop**'un tasnifinde zıt iki ve (veya) üç tanıma yolunun korelasyonu, sentezi kültür fenomenlerinin yayılması konusunda elde edilen neticelere de aittir. Farklı, özellikle zıt kültür fenomenlerinin yerleşmesi, yayılımı, kültür ortamlarının farkı ölçüsünde muhaldir. Öyleyse, farklı kültür sistemlerinin korelasyonu, mümkün olmayacak kadar güçtür. Bu müspet veri, tarihin gözlemci yolu terkedilmedikçe ve **Hegel diyalektiği**'ne yapışılmadıkça sırf mantık hududunda bile, bir kenara itilemez.

Ayrıca, zikrettiğimiz tarih felsefecileri ve toplum düşünürleri, her büyük sistemin dayandığı ve bütün sistemin sımsıkı bağlandığı temel faraziyeler, hipotezler, prensipler, aksiyomlar veya nihaî gayeler olduğunu, çok inandırıcı ve sistemli bir şekilde göstermişlerdir. Bütüncül bir sistem de, netice olarak bir «sistem» olduğundan kendine has aksiyomlara, hipotezlere, faraziyelere veya nihaî gayelere da-

yanacak ve onların üzerinde yükselecektir. Bu bütüncül sistem, kendisi dışındaki bütün kültür sistemlerinin korelasyonu olduğundan değil, onları gerçekten bütünleyebilir, sentezleyebilir, barıştırabilir, düzenleyebilir ve onlardan da-ha üstün temel aksiyoma sahip bulunur olduğundan, filozoflarımızın beklediği korelasyonun kurucu, yönetici ve sentezleyicisi olabilir.

Demek ki, **Sorokin**'in veya **Northro**p'un ilmî korelasyonunun bir «ütopya» halinde kalmaması için; farklı zıt kültürlerin sentezlenmesini yönetmeye elverişli olduğunu ispat etmiş bir büyük kültür sisteminin tarihî - gerçek olması şarttır. Böyle bir tarih fenomeninin var olup olmadığını araştırmak vazifesi ise, bu incelemenin dar alanına sığmaz.

Yeri gelmişken belirtmeliyiz ki, Türkiye'de yeretmiş bulunan «**Doğu-Batı sentezi**» veya «**Batı Medeniyeti'ni-Türk Kültür veya Medeniyeti'ne Aşılama**» sloganları da, ilim bakımından müdafaa edilemez ve bir ütopyaya bel bağlamak mânâsına geldiği gibi; pratik olarak; ölme emareleri göstermekle beraber aktüel olarak güçlü durumda bulunan Batı Kültür ve Medeniyeti'nin, Türk Kültür ve Medeniyeti'ni sakatlaması, dejenere etmesi ve Türk milletini Batı'nın etnoğrafik bir malzemesi haline getirmesine, bütün tarih birikiminin ise hoyratça çiğnenmesine göz yummaktan başka bir anlam taşımadığı da bilinmelidir.

Bunlara ek olarak, **Sorokin**'in «**düşünsel**» tanıma yolunun, «**duyumcul**» ve «**akılcı**» tanıma yolu ile korelasyon kurabilmesi için; düşünsel tanıma yolu ile elde edilen bilginin bu iki tanıma yolu ile ne şekilde kaynaşacağının da, «**düşünsel**» denen tanıma yolu ile belirtilmesi gerektiğine işaret edelim. Bu, farklılaştırılmamış sürekliliğin. farklılaştırılmış süreklilikle: muhtelif tanıma yolları ile bulunmuş gerçeklerin nasıl kaynaşacağının da gösterilmesi demektir. Ve son tahlilde, mistiğin gerçek mistik

olup olmadığının objektif olarak araştırılması ve bilinmesi imkânının var olup olmadığı meselesine bağlanır.

E. KÜLTÜR SİSTEMLERİNİN KARAKTERİSTİKLERİ

1) Büyük Kültür Sistemlerinin Ferdiyeti

Büyük kültür sistemlerinin spesifik özelliği; büyük kültür sistemlerinin anlamlı —sebepli birer sistem olmasından ve her sistemin dayandığı büyük mukaddemlerin ve nihaî hedeflerinin farklı olmasından doğmaktadır.

Yukarda «**Büyük Kültür Sistemi**» veya «**Üst-Kültür Sistemi**» diye zikrettiğimiz kültür sistemlerinin anlamlı-sebepli sistemler olduğunu gördük. Sadece bu özellik bize, büyük kültür sistemlerinin; a) tutarlı, b) bölümlerin gerçekliğinden farklı bütüncül gerçeklik, c) bölümlerin birine ve bütüne, bütünün de bölümlere genel ve farka bağlı (differansiyel bağlılığı), d) birlikte değişen, e) bölümlerdeki değişime rağmen bütünlüğün (dolayısıyla) değişim ve kendi hayat tarzını belirleme özellikleri bulunduğunu göstermeye yeter.

Sistemlerin farklı aksiyomatik temellerinin var olduğunun ortaya konması, yukarda zikrettiğimiz zatî özellikleri, daha iyi anlamaya ve pekiştirmeye yarar. Öyleyse sistemlerin aksiyomatik temellerini ve netice itibariyle birbirlerinden farklı varlıklar halinde bulunuşlarını kesin olarak ortaya koymalıyız.

Büyük kültür sistemlerinin apayrı bütünler olduğu gerçeği, bugün bütüncü bir bilgi teorisine dayanan bütün tarih ve toplum düşüncesi tarafından kabul edilmiş bulunuyor.

Meselâ, **N. Danilevsky**, şöyle demektedir:

«Avrupa veya Germen - Roma Medeniyeti, evrensel bir insan medeniyeti değildir. Birçok medeniyetten yal-

nızca biridir.» «Avrupa veya Germen-Roma Medeniyetinin evrensel insan uygarlığı ile özdeş olduğu yolundaki yaygın fikir, birçok yanlış ilkeye dayanmaktadır; meselâ belirsiz ve tutulamayacak bir kültür sistemi veya tarihî inceleme birimi kavramına, «doğru boyunca» bir ilerleme teorisine yahut bütün öteki (medeniyet)ler statik ve yaratıcılıktan uzak iken, yalnızca Avrupa Medeniyetinin ilerici olduğu gibilerden bir inanca dayanmaktadır.»

«**Birçok büyük mimarî üslûpları olduğu gibi; öylece de, her biri kendi yolunda mükemmel olan bir değil, birçok medeniyetler veya tarih-kültür tipleri vardır** ve bunların hepsi birden, insanlığın sonsuz derecede zengin yaratıcı dehasını ortaya koyarlar.

«**Böylelikle şu görüşe ulaşıyoruz ki, birçok farklı tarih-kültür tipleri veya medeniyetleri vardır.** İnsanlığın tüm tarihi bir eğilimi, bir yönü izleyen, gittikçe daha çok bir tek çeşit kültürel başarı ortaya koyan bir doğrusal hareket değildir, gerçekte ayrı çizgiler boyunca gelişen ve birçok farklı medeniyet tipleri aracılığıyla çeşitli yanlar veya değerler gösteren çok yönlü hareketlerden oluşur. (..) Yapay tarih sisteminin tersine **tarihin tabiî sistemi, tarih bölümlerinin ana temeli olarak farklı kültür-tarih tiplerini ayırımlamaktan ibarettir.**»

Sadece bu kadar değil, bir kültür sistemi ile onu ortaya koyan milletin karakteri arasında da ilgiler bulur.

«Yalnızca din, felsefe, güzel san'atlar, toplum ve insan disiplinleri, yaratıcı bir milletin karakteristikleriyle damgalanmış değillerdir. Bütün milletler için özdeş (aynı) oldukları farz edilen ilim ve teknoloji bile, ona karşılık olan bir medeniyetin ve milletin işaretlerini taşır. Bu anlamda ilmin millî karakterinden söz edilebilir. Millî karakter, kendini şu noktalarda belli eder : (a) Her milletin belli ilim dalına karşı gösterdiği ön yatkınlık cinsi, (b) Her milletin,

gerçeği ilmî olarak inceleme yaklaşımında kullandığı görüş açısı, (c) Objektif gerçekliğe kattığı hususî nitelikler çeşidi. Meselâ; Thomas Hobbes, Adam Smith ve Charles Darwin'in ortaya koydukları üç temel İngiliz teorisinin üçü de, İngiliz milletinin ana eğilimini gösterirler : Cihanşümul ve zatî bir vasıf (ethos + pathos) olarak serbest rekabet ve mücadele. İngiliz milletinin bu ana değeri, Hobbes'un «bellum omnium contra omnes» (herkesin herkesle savaşı) teorisinde de, Adam Smith'in ekonomi alanındaki serbest rekabet teorisinde de, Darwin'in varoluş için mücadele teorisinde de kendisini belli eder.

«(Meselâ) güzellik ve estetik değer, Yunan medeniyet ve milletlerinin ana eğilimi olduğu için, bu eğilim Yunanlıların düşünüş ve yaratıcılıklarında «**geometrik yöntemi çözümleyici yönteme**» tercih edişinde kendisini gösterir.»

Zikrettiğimiz, «**bütüncü tarih metodu**»nu uygulamış düşünürler arasında belki de en geniş çapta, «**kültür sistemlerinin farklılığı**» meselesini ele almış düşünür, **O. Spengler**'dir. Ve ortaya koyduğu tezler, bu konuda ortaya konmuş bulunanların en cesurca ortaya atılmış olanıdır. Şimdi Spengler'in dikkate şayan tezlerine bakalım.

«... durumuna göre, resmin Mısırlılardan (veya Mağara adamlarından) intibacılara veya müziğin Homeros'tan Bayreuth'a ve ötesine yahut sosyal teşkilatlanışın, göl evlerinden sosyalizme kadar ilerlemesi, yazarın değerlerine uygun olarak düzenli bir şekilde yükselen doğru bir çizgiyle temsil edilebilir.

«... Ben, o bir tek boş doğrusal tarih uydurmasının yerine... her biri bütün ömrü boyunca sıkı sıkıya bağlı kaldığı bir ana - mahallin toprağından ilkel bir kuvvetle fışkıran; her biri kendi sembolüne göre, kendi malzemesini,

kendi insanlığını damgalayan; her birinin kendi fikri, kendi yaşayış, irade ve duygusu, kendi ölümü olan birçok güçlü kültürün dramasını görüyorum...

«Her kültürün ortaya çıkan, olgunlaşan, çürüyen ve hiç bir zaman geri dönmeyen, kendine mahsus yeni anlatım imkânları vardır. Bir heykel, bir resim, bir matematik, bir fizik yoktur; **her biri süresi sınırlı ve kendi-içinde-bütünlüğü olan, başkalarından farklı birçokları vardır**.»

Neden? Spengler'e göre, bunun sebebi şudur:

«**Her büyük kültür, her kültür için tamamıyla ayrı ayrı olan kendi büyük öncülüne (mukaddemine) veya «baş sembol**»üne dayanır. «Baş sembolün, kültür-ruhunun kendi toprağında benlik-bilincine uyanış anında seçimi... her şeyi tespit eder.» **Bu büyük öncül (mukaddem) veya baş sembol belirli bir kültürün esas karakteristiklerini belirler: İlim ve felsefesinin, zihniyetinin, sandallarının ve inançlarının düşünme, yaşama ve harekette bulunma yolunun karakterini.** Belirli bir büyük kültür, bütün belli başlı bölmelerinde kendi baş sembolünü iyice işler.

«Tek bir sayı veya matematik kavramı, tek bir ruh veya psikoloji kavramı, tek bir felsefe veya din yahut güzel sanatlar kalıbı yoktur-farklı baş sembolleri olan başka kültürlerin sayısınca - birçok böyle kavramlar ve kalıplar vardır. Yalnız bir tek matematik, bir psikoloji, bir tek fizik, bir tek biyoloji veya bir tek sosyoloji olduğu veya olabileceği fikri, «tabiî-ilim» delilleri kadar «fizyonomik-tarihî» deliller ile inkâr edilen düpedüz bir efsanedir.

«Klasik veya Apolloncu Kültürün baş sembolü «yayılmış olanın ideal tipi olarak ihsasiyetle (**duyumsallıkla**) var olan ferdin vücudu»dur. Batılı veya Faustcu kültürün baş sembolü, «mutlak ve sınırsız boşluk»tur. Buna «uygun olarak. «çıplak heykel Apolloncudur, **fugue** san'atı Faustcu. Apolloncular şunlardır: Mekanik statik ilmi, Olympos tan-

rılarının duyumsal (ihsasî) kültü, Yunanın siyasî bakımdan ferdiyetçi şehir-devletleri, Oedipus'un felâketi ve Phallus sembolü. Faustcu olanlar şunlardır: Galileo'nun dinamik ilmi, Katolik ve Protestan dogmatiği... Barok çağının büyük hanedanları, Lear'in kaderi ve Dante'nin Beatrice'sinden Faust II'nin son satırına kadar Madonna - ideali... Ferdin vücudunu dış çizgileriyle ortaya koyan resim Apolloncu'dur, boşluğu ışık ve gölge ile şekillendiren ise Faustcu» (Polygnotus'un freskiyle Rembrandt'ın resmi arasındaki fark). Apolloncu Yunanlı, kendi benliğini ve iç gelişmesini, olmayan bir soma (beden) diye tanımlar. Faustcu insan, kendi benliğini sınırsız, derunî içine dönük bir şey diye görür. Faustcu boşluk, anlık, duyumcu halden kesinlikle ayrı, ruhî bir şeydir. Bu nevi «boşluk», Apolloncu insana anlatılamayacak, zaten onun da anlayamayacağı bir şeydir.

«Toprağa sağlam köklerle bağlı, yalnızca sütunları arasında boşluk bulunan, ayrı ayrı heykel vücutları ve kabartmalarıyla Dorik ve Etrüsk tapınakları Apolloncudur. Dünyayı tümüyle cisimsizleştiren (soyutlaştıran) Gotik bir katedral veya izlenimci (intibacı) bir resim ise Faustcudur. Klasik tanrıların Olympos'unun Yunan toprağında gerçek bir cisimliği vardır. Her türlü duyumsal (ihsasî) özellikten mahrum, içindeki uyumsuz ve yalnız kahramanlarla sınırsız bir boşlukta yüzen Valhalla ise, Faustcudur. Siegfried, Parsifal, Tristan, Hamlet ve Faust, bütün kültürlerdeki en yalnız kahramanlardır. Kendisiyle de tanrıyla da kavgalı ve sonsuz kâinatta yalnız başına bir hac-yolcusu olan kahraman, Faustcu bir adamdır. Bu yalnızlık, Rembrandt'ın renklerinde de, Beethoven'in bağdamalarında da eşit ölçüde hissedilir. Klasik kültürün dünyası, cismani tanrıların eski çok-tanrıcılığıyla temsil edilen ayrı bedenlerin çokluğudur. Apollo'nun ve Atina'nın ruhları yoktur. Faustcu tanrı ise, en iyisi **universalîa ante rem**'den (şeylerden önce gelen

genel kavramlardan) söz eden müzikte veya bir org fugue'-ünün fırtınasında sembolik olarak anlatım kazandırılabilecek bir sonsuz herşey'dir.»

«...Bütün kültürler ve baş sembolleri farklı oldukları için: ne tek bir evrensel olarak özdeş matematik vardır, ne tek bir ilim ne tek bir felsefe, ne de bütün büyük kültürler tarafından eşit olarak kabul edilen, benzer olarak anlaşılan ve özdeş olarak yorumlanan tek bir herhangi önemli inanç, kalıp veya değer.

«...Sayı ve matematik gibi kat'î görünüşlü ve nispeten değişmez kavramların bile, büyük kültürlerin her birinde tamamıyla başka başka anlamları vardır. Kendi başına sayı diye bir şey yoktur ve olamaz. Çeşitli kültürlerin sayısı kadar çeşitli sayı dünyaları vardır. Bir Hint bir Arap, bir Klasik, bir Batı tipi matematik düşünce ve sayı türü olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla, birden çok matematik vardır. Çünkü Euklides Geometrisi'nin iç yapısı, Kartezyen Geometri'ninkinden çok başkadır; Arkimedes'in analizi, Gauss un çözümlemesinden çok başkadır- yalnızca şekil, sezgi ve metodca değil; hepsinin üstünde, özü, sayının derunî ve zarurî anlamı bakımından... Var hale gelen herhangi bir matematiğin üslûbu, bütünüyle içine kök saldığı kültüre, onu tasarlayanın ne çeşit bir insanlık olduğuna dayanır.

«Apolloncu kültürde, bu kültürün baş sembolüne uygun olarak «sayı, duyumlarla algılanabilir bütün şeylerin özüdür» Sayı, yakın ve cismi olan şeyin ölçüsüdür...

«Batı kültüründe, bu kültürün baş sembolüne uygun olarak, «sayılar mükemmeliyetle ihsasilikten arındırılmış anlayışın, saf düşünüşün sembolleridir ve kendi mücerret geçerliklerini kendi içlerinde taşırlar. Sayı konusundaki Arap belirsizliği de yine Apolloncu ve Batı sayısından çok farklı bir şeydir.»

«... Nihayet, **her kültürün kendi tabiat-bilgisi vardır**. Bir

değil, her biri kültürünün kendi sembolüne göre kalıplanmış birçok fizikler veya kimyalar olmuştur. Klasik kültürün baş sembolünden —ferdin çıplak vücudu— **Yunanın vücutlar (cisimler) statiği, bir yakın fiziği, minyatür bir vücut olarak** Klasik atom ve Apolloncu tabiat-ilminin daha başka karakteristikleri çıkmıştır. Arap Kültürünün baş sembolü- «mağara» veya kemer-esrarlı «filozof taşı» ve can suyuyla (ab-ı hayat) simya'nın kaynağı olmuştur. Faustcu kültürün baş sembolünden **sınırsız bir uzayın dinamiği** olarak bir tabiat fikri, bir uzak fiziği, enerjinin en küçük parçacıkları (minimal quanta) fikri çıkmıştır. Böylelikle, madde ve şekil fikri klasiğe girer, görünür veya gizli sıfatları olan cevher fikri Maği'nin yaratmasıdır. Güç, kütle, enerjinin en küçük parçacıkları fiziği ise, Faustcu tabiat-anlayışına aittir. Dolayısıyla fizik ve kimyanın, en objektif ilimler olduğu bir efsanedir. Batı'nın parçacıklar fiziği, Faustcu kültürün ruhunun Kudret-iradesinin bir anlatımından başka bir şey değildir.»

Spengler'in farklı «Büyük Kültür Sistemlerinin, alt kültür sistemlerini kendi **baş sembolüne** göre inşa edişini ortaya koyan fikirlerinin pek kısa bir özeti, budur.

Ama hemen belirtmeliyiz ki, **Spengler**'in yer yer düştüğü hata. Büyük Kültür Sistemlerinin baş sembollerini ararken, son derece geniş bir alanda kıyaslamalar yapmak mecburiyetinden doğmaktadır. Kim, bütün insanlığın kültür dünyasını ayırımlarken hataya düşmekten korunabilir? Hele sembolü, gerçeği tanıma yolu gibi nispeten «**objektif**» bir ölçü yerine, «**varlığa verilen anlam**» gibi son derece «**sübjektif**» sayılabilecek bir ayıraç, kültürlerin karakteristikleri hakkında bazen büyük yanılmalara sebep olmaya mahkûmdur. Meselâ, **Spengler**, Arap, İslâm, İran, Yahudi, Süryanî, Bizans, Manikeen ve ilk Hristiyan Kültürlerini «**Maği Kültürü**» adı altında birleştiriyor. Bunları bir araya getiren sembol

de; «**Mağaramsı.. Kemerli boşluk**» ve «**Mağara duygusu**» oluyor. Üzerinde durulmayacak kadar, «**sübjektif**» bir ölçü!

Büyük kültürlerin farklılığı ve bu farklılığın, büyük sistemin aksiyomatik temellerinin farklılığından doğduğunu gösteren başka bir örneği de, daha önce zikrettiğimiz **Northrop**'tan alalım :

«Müşahhas olarak çeşitli unsurlardan kurulu bulunan, «Birleşik Devletler'in ruhu, temelinde Anglo-Amerikan vasıflıdır, tıpkı Meksika'nın ruhunun İspanyol-Amerikan vasıflı oluşu gibi». Birleşik Devletler'in... kültürü içinde bu hâkim Anglo-Amerikan Kültür Sistemi geniş ölçüde (David Hume, Piskopos Berkeley ve öteki İngiliz ampiristlerinin felsefeleriyle desteklenmek üzere) John Locke'un felsefesine dayanmaktadır. Bu felsefe ise, Galileo'nun, Huygens'-in ilmine ve hususen Newton'un **principia**'sına dayanmaktadır. Bağımsızlık Bildirisi, Birleşik Devletler Anayasası, mülkiyet ve öteki haklarla ilgili başlıca kanunlar, hükümetin rolü ve insan hakları konusunda hâkim anlayış bütün bunlar ve Birleşik Devletler Kültürünün başka birçok temel özellik ve değerleri, Locke Felsefesi temellerinin hemen harfi harfine geliştirilerek uygulanışıdır. Esas itibariyle, bu ülkenin ekonomik bakımdan «İşadamının dünyası» olarak teşkilâtlanışı da öyledir. İktisadı ve ahlâkı, geniş anlamda, Jeremy Bentham'la J. S. Millîn «faydacılık» ahlâklarına ek olarak, Adam Smith'in, Malthus'un, Ricardo'nun ve Jevons'-un iktisadıdır- bunlar da Locke'un prensiplerinin iktisat ve ahlâk alanında bir çeşit uygulanmalarıdır.

«Yine, ülkenin ağır basan Protestan dini de, geniş ölçüde, Locke'un prensiplerinin din alanındaki bir belirimidir.»

Bu örneklerle yetinebiliriz. Yukarda verilen örnekleri daha önceki bölümde verilen örneklere ilâve ettiğimiz takdirde; «**Büyük Kültür Sistemleri**»nin aksiyomatik temelle-

rinin farklı oluşu ve kültür sistemlerinin **«anlamlı birer bütüncü sistem»** oluşunu ifade etmek üzere, her Büyük Kültür Sistemi'nin «**farklılığı**» ve «**ferdiliği**» kavramına varırız. Böylece bu bölümün başlangıcında, kültür sistemlerinin özellikleri diye zikrettiğimiz karakteristikler, kesin bir anlam kazanır. Zira bunlar, kültür sistemlerinin sadece «**anlamlı-sistem**» olmasının değil, kültür sistemlerinin farklı aksiyomlara dayanan anlamlı sistemler oluşunun da zarurî-mantıkî neticeleridir. (*)

Bu zatî özellikler, bir kültürün yaşayışı boyunca ve hususen içinde yaşadığımız Türkiye şartları bakımından kültür sistemlerinin karşılıklı münasebetlerinde, bir sistemde meydana gelebilecek değişmelerin incelenmesi konusunda bir kılavuz hizmeti görür.

2) Büyük Kültür Sistemlerinin Hayat Devreleri ile İlgili Karakteristikler

Belirtmeliyiz ki, tarihin Pitolemeuscu anlayışını reddeden, ve tarih incelemesinin alanı ve birimi olarak «**Büyük Kültür Sistemleri**»ni alan düşünürlerden bir kısmı bir halkın toplam kültürünü veya bir kültür sistemini, «**organizmacı**» bir anlayışla ele almışlardır. Meselâ, **Danilevsky** ve **O. Spengler** ve bir dereceye kadar **Toynbee**.

Bir örnek olmak üzere **Spengler**'i zikredelim. Ona göre, bir kültürün hayatında şu safhalar görülür: (a) Kültür-öncesi safha, (b) Kültürün ilk dönemi, (c) Kültürün sonraki dönemi, (d) Medeniyet dönemi.

(*) Kültür sistemlerinin ferdiyeti meselesinde daha önce ulaştığımız benzer neticelerin neler olduğu konusunda bkz.; İlmi Sağ. **İdeolojilerin İnhisarcılığı Kanunu**», Y. Millî Mücadele. Sayı. 13 (28. Nisan 1970), s. 2.

Bu görüşe göre; medeniyetlerin (büyük sistem mânâsında), tıpkı canlılar gibi, doğması, gelişmesi ve nihayeti-ölümü-bulunmaktadır. Bu sonuç, hem nazarî bakımdan hem de tarih verileri bakımından savunulamaz. Çünkü, her şeyden önce, bir «**kültür sistemi**», nihayet bir «**teşkilâtlanmış canlılar birliği**» olan sosyal gruplarla ne aynıdır, ne de aynı boyuttadır. Bu görüşün birinci yanılma noktası buradadır. İkinci yanılma noktası ise; ölmüş —dondurulmuş— sayılan medeniyetlerin bir kere değil, birçok defa uzunca bir durgunluk devresinden sonra yeniden parladıklarıdır.

Meselâ; «**Mısır Medeniyeti**» en azından dört kere yükselmiş ve yıkılmıştır. Aynı şekilde, bir medeniyetin, organizmacı anlayışa göre sadece bir «**parlama**» (çiçeklenme) safhası olmak gerekirken Çin'in iki; Japonya'nın dört; Hindistan'ın iki; Yunan —Roma— Bizans Kültürü'nün birçok; Arap (İslâm) Kültürü'nün büyük bir tane; Fransa'nın üç; İngiltere'nin üç; Almanya'nın da dört «**yükseliş çığırı**» olmuştur.

Ayrıca, ölmüş sayılan kültür sistemlerinin gerçek ve önemli değer taşıyan değerler, anlamlar veya kaideleri, son derece uzun ömürlüdür. Büyük diller, büyük dinler (Taoizm, Konfüciusculuk, Budhizm, Yahudilik. Hıristiyanlık, İslâm): büyük ahlâk sistemleri; Altın Kaide, On Emir, faydacılık, Stoacılık, zahitlik, sevgi ahlâkı; **Corpus Juris Civilis, Manu, Briçaspati, Tevrat'ın ve Kur'an'ın Hukuk Sistemleri** binlerce yıldan beri yaşamaktadırlar. Aynı şeyler, büyük estetik, teknik sistemleri ve bir kültür sisteminin belli bir toplumda ferdileşmiş şekli değil de, onun tipik ve jenerik şekli ve nihayet «Büyük Kültür Sistemleri» neredeyse ölümsüz (sınırsız) sayılabilirler.

Bu sistemlerin değişik özel şekilleri ortaya çıkar, yüzyıllar hatta binyıllarca gelişir, sonra da geriler. Belli bir toptan kültürde ya küçük ya da büyük tesire ulaşır, sonra

başkasına yerini terk edebilir. Yüzyıllar hatta binyıllar süren unutulmuşluğunu aşar, yeniden ortaya çıkar, milletin veya pek çok milletin kültürüne hâkim olur. Sonra, bir daha geriler. Ve sonra yine zaman zaman kendini gösterir.

Özetle, bir Büyük Kültür Sistemi, «**hayat devresi**» ile ilgili şu karakteristikleri gösterir.

a) Bir büyük kültür sistemi, sosyal grupların hayat safhalarını aşar.

b) Bir kültürün parlayış, yükseliş hareketinin tek olduğu söylenemez.

c) Bir kültürün parlayış hareketi zaman, ritim, periyod ve parlama dalgasının şekli itibariyle, diğerinin aynı değildir.

3) Büyük Kültür Sistemlerinin Karşılıklı Münasebetleri ile İlgili Karakteristikler

Bu bölümde zikredilen karakteristikler, özet olarak gösterilmektedir. Ayrıca belirtmeliyiz ki, bu özellikler, bir kültür sisteminin farklı bir kültür sistemine ait bir kültür fenomeni karşısındaki tavrını ortaya koymaktadır. Bütün bir farklı kültür sistemi karşısındaki tavrı ve kendi bütününde meydana gelen değişim özelliklerini doğrudan doğruya ortaya koymakta değildir.

Ancak aşağıdaki karakteristikleri genel olarak ifade etmek gerekirse, şöyle diyebiliriz: Bir kültür ortamından geçen kültür fenomenlerinin «**geçiş ve yayılış hızı**» ve «**değişim hızı**» ayrı ayrı kültür ortamları arasındaki farklılığa ve bizzat kültür fenomeninin yapısına bağlı olmaktadır. Şimdi, muhtelif ihtimalleri görebiliriz:

a) İki kültürün karşılaşması hali;

1. İki farklı kültürün yakın ve benzer unsurları veya bölümleri, yakınlıkları (benzerlikleri) ölçüsünde karşılıklı olarak geçer.

2. Farklı unsurlar, farklılıkla doğru orantılı olarak değişerek geçerler.

3. Birbirlerine yakın (benzer) olmayan unsurlar kendiliğinden geçmez.

4. Aynı ölçüde benzer olan kültür fenomenlerinden basit olanlar, kompleks olanlara nazaran, daha hızla geçer ve yayılırlar. (*)

b) Bir kültür sisteminin, dış kültür fenomenleri karşısında tavrı:

1. Bir kültür, kendi temel aksiyomuna uygun kültür fenomenlerini sür'atle benimser,

2. Bir kültür, kendi temel aksiyomuna uygun kültür fenomenlerini benimsediği gibi, uygunluk ölçüsünde o kültür fenomeni, yeni kültürde yayılır ve işlenir.

3. Sistem, kendi temel aksiyomuna aykırı bütün kültür fenomenlerini reddeder, engeller. Veya bu kültür fenomeni çok zayıf bir şekilde sistemin hâkim bulunduğu kültürde var olabilir.

4. Belli bir kültür, başka bir kültürün fenomenlerini benimserse, onu kendi baş sembolüne —temel aksiyomuna— göre şekillendirir.

Oldukça eksik olarak, kültür sistemlerinin farklı kültür ortamından kopup gelen kültür fenomenlerine karşı tavrını belirleyici, belli başlı karakteristikleri zikrettik.

(*) Kültür fenomenlerinden «nötr» olanların (teknik gibi), ideolojik olanlara göre daha hızlı yayıldığı ve bir milletin toptan kültüründen kopan ve başka bir kültüre sızan kültür fenomenlerinin (hükümet sistemi, teknik, ahlâk telâkkiler) vb.) girdiği kültürde, geldiği kültürden tamamen başka, hususen son derece zararlı da olabileceği kabul edilmektedir.

4) Sonuç.

Toplum değişmelerinin bir ölçüsü olmak üzere incelediğimiz, «**Kültür-Medeniyet**» (Büyük Sistem) kavramı hakkında son bölümde ulaştığımız neticelere varmış bulunuyoruz. Şimdi başlangıçtaki soruyu yeniden sorabiliriz:

Birkaç asırdan bu yana, gelişmesi Batı Kültür Sistemi'nin baskısıyla durdurulmuş, sakatlanmış olan Tarihî-yerli Kültürümüzün, yakın veya uzak istikbalde durumu ne olabilir? Bu kültür, milletimizin toptan kültüründe önemsiz bir öbek olarak mı kalacaktır? Ve milletimizin müstakbel kültürü, Batı Kültür Sistemi'nin hâkimiyetinde kalmağa mecbur olacak mıdır?

Bu soruların doğru ve namuslu cevabı: daima üstünkörü bir şekilde ortaya konan, hatta geçiştirilen şu soruya bağlı görünüyor: **Türk milleti, inşa ettiği veya devralıp incelttiği, geliştirdiği, derinleştirdiği bir «Büyük Kültür Sistemi»ne sahip olmuş mudur?** Bu, gerçekte acı, ama mutlaka cevap verilmesi gerekli sorudur.

Eğer Türk milleti, dünya tarihinde pek mahdut sayıda ortaya çıkmış bulunan «**Büyük Kültür Sistemleri**»nden birine sahip ise veya idiyse, ne ölmesinden bahsedebiliriz, ne de başka kültür sistemlerinin kültür fenomenlerinden keyfimize uygun gelenlerini yamayabilir, sentezleyebilir veya bütünüyle, yabancı bir kültür sistemini iktibas edebiliriz. Bu, Türk milletinin bir «**Büyük Kültür Sistemi**»ne sahip olduğu ölçüde gayri aklîdir.

Türk milletinin yerli —tarihî kültür— medeniyetini; başka medeniyetlerle birleşmeğe veya değişik ölçülerde yabancı medeniyetin bir kısım unsurlarını almağa davet edenler, gerçekte Türk kültürünün-medeniyetinin gerçekten yüksek ve büyük bir kültür sistemi olduğuna inanmış olmayanlardır.

Eğer bir «**Türk Kültür Sistemi**» varsa, ne bunu ölmüş farz ederek, ne de Batı Kültür Sistemi'ni üstün kabullenerek; Türk Kültür-Medeniyetini Batı Kültürü'nün baskısı altına sokmak teşebbüsleri makul görülemez. Zira «**Büyük Kültür Sistemleri**»nin, ölümlü olmadıklarını görüyoruz. Ayrıca bir kültür tipinin en azından, başkası kadar önemli bulunduğunu da biliyoruz. O halde muhayyel bir «**ölüm**» faraziyesi (tarihî medeniyetimizin) ve aşağılık duygusundan doğan Batı Kültürüne tapınma duygusu, yerini gerçeğe terk etmeİldir.

Diğer bir sonuç da; Türk milleti «Büyük Kütür Sistemi» ortaya koymuş, veya devraldığı sistemin farklılaştırılmış, inceltilmiş, geliştirilmiş özel şekillerini ortaya koymuşsa ve bu sistem müstakbel dünyanın kültürünün hâkim karakterine uygunsa, «Büyük Türk Kültür Sistemi», yeni bir yüceliş dönemini yaşayacak demektir.

Elde edilen kültür tarihi ve kültür sosyolojisi verilerine bakacak olursak; tarihî kültürümüzün «gerçeği tanıma yolu» bakımından bütüncül olduğunu ve mevcut kültür sistemlerinin, istikbalde yerlerini bu sisteme bırakacaklarını söyleyebiliriz.

Bu bakımdan, Türk milletinin ve aydınının bugün tarihî vazifesi; kendi «**Büyük Kültür Sistemi»**ni yalnızca tarihî bir olay olmaktan çıkarıp; «müstakbel» kılabilmesidir. Yani, **Türk Kültür Sistemi**'nin bilgi ve ideoloji alanında ortaya konmasıdır. **Türk Büyük Kültür Sistemi**nin aksiyomatik temelleri nelerdir? Bütünüyle «**gerçeği tanıma**» yolunda, özelliği nedir? İlim, felsefe, ahlâk, güzel san'atlarının; politik, ekonomik, askerî teknik ve hukuk sistemlerinin gösterdiği özellikler nelerdir? Dini ve din hayatının esasları, usulleri ve gayeleri nelerdir? Bir bütün olarak tarihi kültür **sistemimiz**; dünyaya geçici ve kalıcı ne gibi anlamlar, değerler, kalıplar ve kaideler getirmiştir? Bunların farklı medeniyetlerde-

ki tesirleri ve bu medeniyetlere nazaran farklılıkları nelerdir?

İşte, Türk âlim ve düşünürlerinin «**Türk Kültür Sistemi**» ni sadece «**tarihî**» olmaktan kurtaracak ve onu «**aktüel**» hale getirmeye hizmet edecek araştırma alanları bunlardır.

Sonuç olarak, araştırmamız açısından şunları söyleyebiliriz: İnsan-toplum problemine cevap olarak kabul ettiğimiz sosyo-kültürel sistemler, birer kültürel sistem olarak tasnif edilebilirler. Ve bu tasnif en doyurucu ve en tutarlı şekilde, dünya görüşleri veya bilgi teorisi açısından yapılabilir. Çünkü her sistem bir başlangıç ilkesine dayanır. Sosyo-kültürel sistemler, ister dünya görüşü, isterse bilgi teorisi diye isimlendirilmiş olsun, sonuç olarak, felsefi görüşe irca edilmiş olurlar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOSYO-KÜLTÜREL SİSTEMLERİN TEMELİ OLARAK METAFİZİK

A. Giriş

Sosyo-kültürel sistemleri başlangıçlarına irca ettikten sonra, felsefi sistemlerin esas karakterine bakmak gerekiyor. Zira insanın problemlerinin çözümünde, din, felsefe ve ilim dışında, onun problemlerini çözmeye talip, başka bir vasıta yoktur. İnsan probleminin cevaplanması için, münhasıran insani imkânlarla, insan aklıyla varılabilecek bir çözümün tatminkâr olduğunu doğrulamak için insan ve objektif varlığın mahiyetinin insan bakımından kat'î bir bilgiyle bilinebileceğinin de ispatı şarttır. Eğer insan bilgi vasıtalarının bu soruya gerçek bir cevap verebileceği kabul ve ispat edilirse, herhangi bir mesele kalmaz.

Ancak, bu soruya müspet cevap verilemezse, münhasıran insan bilgisine dayanan bir zihin için, insan problemlerinin çözümü mümkün değildir, demek gerekir. Nitekim böyle cevap verenler de vardır. Bunlar varlığı inkâr etmedikleri için, varlığı bir saçmalık olarak vasıflandırmaktadırlar.

İnsanoğlu, insanlık kültür tarihinin apaçık gösterdiği gibi, insanoğlunun birinci sınıf kafalarının, asırlardır uğraşmalarına rağmen, bilmeye çabaladığı «mutlak gerçek», «yaradılış», «kader», «madde-enerji,» «beden-ruh», «deney-düşünce», «madde», «cevher-araz», «sebep-netice» v.b.. sınırsız bir şekilde çoğaltabileceğimiz ve münhasıran insan imkânları ile kurulması düşünülen bir sosyal sistem bakımından mutlaka bilinmesi, gerekli olan temel kavram ve ilişki formları konusunda kendini tatmin edici bir sonuca varamamıştır.

Elbette, sosyal problemin çözümü için, en azından yukarıda zikrettiğimiz muammaların cevabını bilen bir akla, ilme ihtiyaç vardır. Kadiri mutlak, ilmi her şeyi kuşatmış, zatı asla bilinmez Allah'a inanılıyorsa, bu takdirde problem. Allah'ın insanlığa mesajının ulaşıp ulaşmadığını tahkikten ibaret kalır. Gerçi batı sosyal bilimlerinin sık sık sözünü ettiği bir din kavramı vardır. Ama, insan problemlerinin çözümü için, mücerret bir din kavramı da yeterli değildir. Hatta çok tehlikelidir. Önlerinde huşu ile eğilinmesi gerekli hakikatleri, tahriflerle bozmuş, yüz kızartıcı ve tiksinti verici basitliklere, safsatalara düşmüş sözde dinler de var. Bu takdirde yapılacak şey, Allah'ın mesajının ulaşıp ulaşmadığını tahkik etmek. Ve bu mesajı olduğu gibi, tastamam koruyan din hangisi ise onu kabullenmekten ibarettir.

Kısaca, insanın problemlerinin cevabını arayan ve düşünen bir beyin için yoklanılması, tahkik edilmesi gerekli ihtimalleri, kapıları işaret etmiş bulunuyoruz.

Bu ihtimallerden birincisini tahkik etmeye başlayabiliriz. Acaba felsefi düşüncenin konusu nedir? Neyle uğraşmaktadır. Hemen ifade edelim ki, ilimler, Batıda felsefenin bağrından çıkmışlardır. Konularını ve metodlarını tayin ve tahdit ettikten sonra ilim olmuşlardır, yani felsefeden kurtuldukça ilim haline gelmişlerdir.

Felsefî düşüncenin tahkikinde ilk ele alınması gereken şey, felsefenin konusudur. Bu hususu belirteceğiz. Sonra, Batı felsefesinin ilk çağlardan bu güne kadar belli başlı temsilcilerinin varlık konusunda ortaya koydukları düşünceleri kısaca göstereceğiz. Ve konunun iyice anlaşılması için, filozofların, neyi savunduğunu, nelere karşı bulunduklarını gözleyeceğiz.

B. ÖZET OLARAK FELSEFE

Felsefenin konusunu ve mahiyetini tetkike girmeden önce, felsefe akımlarının nelerden ibaret olduğunu gösterecek minik bir özet veriyoruz. Bu, metafizik konusuna temas edilen yerlerin daha kolay kavranılmasına hizmet edecektir. Bilindiği gibi, felsefe, pagan Yunanistan'da kendi aralarında çekişen, insanların saadetini kıskanan ve ona her vesile ile tuzak kuran tanrılar yerine, onların üstünde mutlak bir kanun bulmak gayretinden doğmuştur.

Felsefe varlık hakkında külli bir izah denemesidir, deniyor. Tabiatın bir prensibi olarak, onu meydana getiren, kendi kendine var, sebep-netice zincirinin durduğu ilk sebep, her şeyin aslı olan prensip nedir? Aşağıda bahsedeceğimiz gibi konusu gerçekte, mutlakın, yani Tanrının incelenmesi olduğu için, bizim tamamıyla zıddımız, bu yüzden anlamakta zorluk çektiğimiz bir düşünce tarzı, felsefe.

Zamanımız felsefe tetkiklerinde kullanılan ve felsefe lügatlerinin yardımı ile, esas mahiyeti kavramlamayacak durumda olan bir düşünce tarzı bu. Bu yüzden sık sık kullanılan ve metinde kullanılmış bulunan kavramların iyice anlaşılması gerekiyor. Elbette bunların, gerçekte son derece basit olan mahiyetlerinin bizim kendi kavramlarımıza ve kültür kalıplarımıza göre, ifade edilmesi gerekiyor. Her nedense, bu konuda, felsefe kavramlarının bize göre, bizim

kendi yerli kültürümüze göre manalandırılması şimdiye kadar ihmal edilmiş. Ve batıda söylendiği gibi, bizde de basitçe tekrarı ile yetinilmiş.

Önce felsefe, iki konuya ayrılıyor. Birincisi, insanın dışında var olan, eskilerin alem eşya dedikleri, dışımızdaki dünya. Buna «**varlık**», «**tabiat**», «**objektif gerçek**» gibi değişik adlar takmışlar. Eğer felsefe, tabiatın, dışımızdaki varlığın ilk sebebi nedir? diye sorar ve bunu aydınlatmaya kalkar, tanrılık bir kanun bulmaya çabalarsa «**varlık teorisi**», «**ontoloji**», «**metafizik**» veya «**spekülatif felsefe**» adını alıyor .

Eğer, tabiatı değil de, insanı ele alıyorsa, şu problemler karşısına dikiliyor. İnsan faaliyetlerine hâkim olan bir ruh var mı, yok mu? Bilgim, nereden geliyor, nasıl bilebiliyorum, neyi bilebiliyorum? Demek ki bir kısım felsefenin neyi bildiğini araştırmasının konusu yapan felsefe de, **tenkîd, nooloji, bilgi teorisi** adını alıyor.

Metafiziğin konusu olan mutlak'ı, Tanrıyı, varlığı kesinlikle bileceğine tecrübeden önce veya sonra inanmağa dogmatizm, deniyor. Dogmatizm, insanın mutlak hakikati bulacağı inancında, sadece akla güveniyorsa, buna rasyonalizm deniyor (Akılcılık) Mutlak hakikatin, insan deneyi yoluyla bulunabileceğine inanırsa, buna da tecrübecilik (amprîzm) denir. Ve elbette Dogmatik (yani mutlak hakikatin bilinebileceğine) inanmadan metafizik yapılmaz.

Rasyonalizmin metodu, **a priori düşüncedir** (Deneyden önce kabul edilen, hiçbir deneye başvurulmadan kabul edilen). **Ampirizmin metodu** ise, gözlem deney ve tümevarım sonunda varılan son düşünce —**a posteriori düşünce**— dir. Varlığın ilk sebebinin (Tanrının kendisinin akıl, ruh, düşünce olduğuna inanılırsa —idealizm—), bu ilk sebebin varlık-Tanrı, akıl yoluyla, akılda var olan ide kategorilerinin mu-

hakemesiyle bulunacağına inanılırsa, idealizmin metodu **a priori spekülasyon**dur.

İdealizm, ilk sebebi bir şahıs haline getirince **spirtualizm** olur. Spirtualizm de **Theizm** ve **Deizm** olur. Theizm, eşyayı serbest iradesine göre idare eden bir varlık kabul eder. Deizm ise eşyayı değişmez kanunlarla idare eden bir Tanrı-varlık kabul eder.

Düşüncemizin, dış dünyanın bir yansıması, bilgimizin ise intihaların zihinde toplanmasından ibaret olduğuna inanılırsa buna **realizm** denir. Realizmin bilgi kaynağı beş duyudur (Sensualizm).

Varlığın ilk sebebinin sonucu olarak kabul edilen tabiat şuursuz bir sebep-sonuç bağı ile açıklanırsa realizm **mekanizm** ve **materyalizm** şeklini alır.

Realizm, sebep fikrini bırakır, ilk sebebin cevher olduğunu kabul ederse, eşyanın cevheri (Tanrının alem, eşya içinde kabul olunması - immanence Dieu) **Naturalizm, Pantheizm ve monizm** olur. **Naturalizm**, kâinatı bizzat kendi kanunlarıyla kendini idare eden bir birlik ve toplu varlık sayar. Realizmin Tanrıyı veya cevheri alemin içinde kabul etmesi ve canlı bir birlik olarak görmesine **Monizm** denir. Eğer bu cevher mutlak bir birlik ve bütünlük ise mutlak **Monizm**den söz edilir. Değilse, yani birbirine irca edilelemeyen birliklerden ibaretse, monizme **Mürekkep Monizm** denir. Mürekkep Monizm de Dynamizm ve Atomizm diye - ikiye ayrılır. Cevherin birlikleri mekânda yer işgal ediyorsa Atomizm (atomlar); yer işgal etmiyorsa **Dynamizm**'den (Monadlar) söz edilir.

C. FELSEFİ DÜŞÜNCENİN KONUSU NEDİR?

Felsefe, tabiat (alem) konusunda külli bir izah denemesidir denmiştir. Ancak burada tabiat kavramına ilâve edile-

cek bir de insan süje bulunmaktadır. Demek ki felsefi düşüncenin iki farklı konusu ortaya çıkmaktadır. Birincisi, insandan bağımsız olarak mevcut bulunan alem, tabiat, varlık, realite. İkincisi, insanın bilgisinin nasıl meydana geldiği ve neyi bilebileceğidir.

Bunlardan birincisini araştıran **felsefeye**, **metafizik, ontoloji veya spekülatif** denir. Biz bu bölümde, varlık teorisi (ontoloji), metafizik üzerinde duracağız.

Metafiziğin, gerçekten konusu nedir? Bizim için, varlık hakkında külli bir izah tecrübesi ibaresi yeteri kadar açık görünmemektedir. Burada tesirleri hala süren bazı filozoflara müracaat edeceğiz.

Aristoteles

Aristo'nun tasnifinde metafizik, birinci sırayı alır. Zira filozof, bilmek, icra etmek ve yapmak gibi üç zihin fonksiyonuna üç uygun disiplini karşılık sayar. Bilme melekesine teorik ilimler, icra etme melekesine tatbiki bilimler, yapma melekesine estetik bilimler paraleldir. Metafizik teorik bir bilim olarak birinci sırayı alır, Aristo'nun eserleri arasında.

Aristo'nun metafiziği üç disiplinden meydana gelir. Maddeden ayrı suretlerin (şekillerin) ilmi: metafizik ve matematik. Madde ile şekillerin (zihnin maddeden ayırdığı şekiller) ilmi: fizik. Fizik muhtelif varlıkların ayrı ayrı tetkikini yapar. Metafizik ise, varlık olma itibariyle varlığın, yani sırf, mutlak varlığın tetkikidir. Varlık olmak itibariyle varlığın tetkiki.

Bu tetkikin amacı, felsefenin ilim olmasını icap ettiren illetler ve prensiplerdir.

Aristo'nun varmak istediği felsefi bilginin özellikleri de felsefi bilginin mahiyeti hakkında fikir verir. Aristo'nun aradığı ve ismine felsefe adını verdiği bilginin vasıfları,

Metafizik'inde şöyle sıralanır. Bu bilgi Küllîdir. (Her şeyin mecmuunu bildirmesi) (Umumi, külli ilme sahip olunursa, bu genellik içine giren bütün hususi haller de bilinir.)

Felsefi düşüncenin mutlak ve geneli —külliyi— aradığını görüyoruz. Diğer bir özellik de, felsefi bilginin, en kati bilgi olmasıdır. Kat'î, sarih, apaçık bilgi.

İşte bu yüzden, bütün cüzî ilimlerin esası, her şeyin kendisine nazaran yapılması gereken ilim felsefedir. Çünkü, hususi teferruat prensipleri bilmeğe kâfi gelmediği halde, illetler ve prensipler vasıtasıyla ve onlardan çıkan sonuçlarla, bütün teferruat bilinebilir. Ve sonuç olarak felsefenin doğrudan doğruya «umumi konusu yoktur. En eski filozofların misali de bunu doğrular.

Felsefi bilgiye (bilme ve sevme anlamına gelen iki Yunanca kelimeden meydana gelmiştir) sahip olma iktidarının, insan imkanının üstünde olduğu haklı olarak söylenmiştir der. Aristo.[1] Zira, ona göre insan esirdir ve Simonide'nin sözünü zikreder. «Hürriyetin bu mukaddes imtiyazından istifade edebilen ancak Allah'tır». Ve devam eder: Eğer insan ulaşabileceği ilmi araştırmış olmasaydı, kendi kendini kaybederdi. Şairlerin doğru söylediğini ve Tanrının bir kıskançlık duygusuna kapılmayacağını, farz ve kabul etmek, bilhassa burada fazla kıskanç olmak gibi geliyor. Ve bu ilimde ilerleyenler, ilâhların tazyik ve zulmü altında ezilmeye mecbur olacaklardır.

Aristo'ya göre felsefe en yüksek ilimdir; çünkü, ilâhî ve en yüksek ilimdir. İlâhîdir; zira, bütün ilimlerden ziyade Allah'a vergi olması gereken ilim felsefedir. Bu yüzden bütün ilimler arasında en ilâhisidir.

---

1 Bu durumda, Aristo'ya göre, felsefe yapmak yalnız Allah'a mahsustur. Felsefe yapmak, insanı acaba Allah'a mı yaklaştırır yoksa şirke (paganisne) mi sürükler.

Aynı zamanda en yüksek ilimdir, zira ilâhî eşya ile meşgul olması gereken ilimdir.

Çünkü bütün insanlığın itirafı ile sabittir ki, Allah, eşyanın illeti ve prensibidir.

Küllinin ilmi (üniversel ilim) diye tarif ettiği Felsefe, umumi bir teori olmak mecburiyetindedir. Demek ki ne kadar ilim varsa, o kadar kısmî felsefe vardır. Genel felsefe tarafından düzenlenen, sistem haline konan o kadar özel teori vardır. Ama ilk genel felsefe veya tam anlamıyla felsefe (porote filosofia)nin hakiki konusu, **kendiliğinden varlık** (L'etre en son), **Tanrı, Mutlak'tır**. Fakat aynı zamanda bütün hususi bilgileri kucaklayan ve özetleyen Küllî ilimdir. Konusu olan Tanrı (?), bütün ilimlerin prensiplerini ve var olan her şeyin ilk sebeplerini kendinde toplar ve ihtiva eder. [2]

Kant'a göre Metafizik ve Metafizik'in konusu:

Metafizik, kozmos, ruh, Tanrı hakkında felsefi bilgidir. O, tabiat prensiplerini de içine alan bir kozmoloji olmak istiyorsa, çök sıkı bir **dedüctiv** sistem olarak kurulmalıdır.

Başka bir yerde, «**Saf Aklın Kritiği**»nin birinci baskısının önsözünde, felsefenin konusunun Tanrı, cozmos, ruh olduğunu ifade etmektedir. Der ki, felsefe, bizim en yüksek metafizik ilgilerimizin objeleri olan Tanrı, Kozmos ve Ruh hakkında insan aklının ispat etme kabiliyetine dayanan bir sistem olarak kurulduğu zaman, kritiğe dayanacak kuvvette emin bir bilgi değildir. [3]

Hegel'de Felsefenin konusu **mutlak**'tır. Ruh ve tabiat, mutlak'ın cepheleri, müteakip tavırlarıdır. Mutlak hareket-

---

[2] **Metafizik**, s. 1, 2, 14.

[3] Kant. **Saf Aklın Kritiği**, önsöz.

siz değildir, hareket eder, o, tabiatın ve ruhun prensibi değildir. Kendisi tabiat ve ruhtur ve birbirini müteakip tabiat ve ruh olur. Mutlak vetirenin kendisidir, o hareketin ve hayatın sebebi değil, kendisidir. Hiçbir surette eşyanın dışında kalmaz. Tamamıyla onun içindedir. Ve hiçbir surette insanın zihnî kabiliyetini aşmaz.

Francis Bacon'a göre, felsefenin üç konusu vardır: Tanrı, Tabiat, İnsan. Nesnelerin bizi aydınlattığı ışık da üç türlüdür. Tanrı, muhitinin eşitsiz oluşundan (yaratıklar demek istiyorum) zihne kırık bir ışıkla çarpar. Tabiat doğrudan doğruya bir ışıkla zihne çarpar. Sonra kendi kendine gösterilmiş ve arz edilmiş insan, zihne yansıyan bir ışıkla çarpar. Öyleyse, felsefeyi üç doktrine bölmek uygun olur. Tanrı üzerine doktrin, tabiat üzerine doktrin, insan üzerine doktrin. (Teoloji, kozmoloji ve psikoloji) [4]

Descartes'e göre, Felsefe birkaç kısımdan ibarettir. Ama önce insan, mantık öğrenmelidir. Lâkin öğrenilecek mantık (skolastiğin mantığı değildir. Çünkü o, yeni insana bir şey öğretmez. Bilinen şeyleri başkalarına anlatma vasıtalarını öğretir ve sağduyuyu bozar. Asıl incelenmesi gereken mantık, hakikati bulmak için aklın nasıl kullanılması gerektiğini öğreten mantık. Bu mantık, bilinmeyen yeni hakikatleri bulmaya yarar. Bu mantık matematik kaidelere dayanan bir mantıktır.

Ancak bundan sonra, hakikati arayan kişi, felsefeyi incelemelidir. Felsefenin ilk bölümü metafiziktir. Metafizik, bilginin prensiplerini ihtiva eder. Bu prensiplerle, Allah'ın başlıca sıfatlarının, ruhumuzun ölmezliğinin ve bizde mevcut bütün açık ve basit mefhumların izahı bulunur.

İkinci bölümü fiziktir, bununla maddi şeylerin hakiki prensipleri bulunduktan başka, umumi bir surette bütün

[4] Bacon, Instauratio magna sclentlarum.

kâinatın nasıl kurulduğu da tetkik edildiği gibi, yerin ve yerin çevresinde bulunan bütün cisimlerin, hava, su, ateş, mıknatıs ve diğer maddelerin, tabiat ve mahiyeti hususi olarak tetkik edilir. Bundan sonra yine hususi bir şekilde, insana faydalı olacak diğer ilimleri bilahare bulabilmek için, nebatların, hayvanların ve ayrıca insanın tabiatını da tetkik etmek lâzımdır. **Böylece bütün felsefe bir ağaç gibidir. Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden fışkıran dallar da diğer ilimlerdir.** Onlar da (ilimler) üçe irca edilir: Tıp, mihanik ve ahlâk.» [5]

Batı felsefesinin belli başlı temsilcilerinin, felsefenin konusu hakkındaki görüşleri, bunlardan ibarettir. Ve bu görüşler, «**varlık hakkında külli bir izah denemesi**», ibaresinden çok daha öğreticidir.

D. METAFİZİĞİN GERÇEK ANLAMI

Görüldü ki, filozoflar, genel olarak metafiziğin konusu olarak Tanrı-varlık-insan konusunu göstermektedirler. Bu konu üzerinde durmak mecburiyetindeyiz. Hegel'in dediği gibi Şark'a çok yabancı ve garip gelen bir konudur bu. Özel likle, Allah'ı bir incelemenin konusu yapmak sözü, felsefi düşüncenin temel karakteristiğini bize vermektedir. Bu konuda, kullanılan metod ne olursa olsun, Allah'ı incelemenin konusu yapmak demek, bir karıncanın, bir hücrenin incelenmesine benzer şekilde, bizzat Allah üzerinde, bilim yapmak demektir.

Felsefî düşüncenin bir konu olarak Allah'ın zatı üzerinde inceleme yapma hayali, biz Müslüman toplumların çocuklarına açıkça, bir küfür olarak görünür. Ve bu tastamam doğru bir kanaatten ibarettir.

---

[5] Descartes. **Felsefenin ilkeleri**, (önsöz)

Mutlak gerçek, varlık, külli vakıa, veya tabiatın bilinmesi hedefi, netice olarak, felsefi düşünceyi, asla bilinmesi mümkün olmayan Tanrının zatı hakkında düşünceye sürükler. Burada birbirine yakın, iki sonuçla karşılaşır felsefî düşünce.

Birincisi şudur: Düşüncenin varlığın sebebi olarak her hangi vakıa veya varlığı bulduğunu farz edelim. Varlığın esası; yani onun temel illeti demek, aslında, varlığını hiç bir şeye borçlu olmayan, kendi kendine var olan varlığı, yani varlığı vacip, zaruri olanı (vacibü vücut'u) kastediyoruz demektir. Yani açıkçası, varlığı zaruri olan, var olmak için hiçbir şeye muhtaç bulunmayan demektir. Yani Tanrı demektir.

Bütün bir Batı felsefesini incelediğimizde, metafiziğin varlık veya oluş üzerinde durduğunu görürüz. İster varlık, isterse oluş, yani tabiattaki daimî değişme üzerinde durmuş olalım, bir sonuca varmışsak eğer, dışımızdaki bütün alemin temel sebebini, prensibini bulduk sanırız. Bu bulunan şey, bizim bildiğimiz, en azından tayin ve tahdit ettiğimiz şeydir. Bu ilk çağ filozoflarında, meselâ ateştir, sudur, boşluktur, fikirdir, yani bildiğimiz veya bildiğimizi kabul ettiğimiz bir varlıktır veya mefhumdur. Bütün orta çağ Hıristiyan felsefesi de, Platon ve Aristo boyunduruğu altında kalmış bir düşünce olarak farklılık göstermez. Yeni çağın filozoflarında da bir değişiklik bulunamaz. Meselâ Hegele göre, bütün oluş aklın cevelanından ibarettir. Yani Hegel'in tanrısı akıldır.

Schopenhaur'un, varlığı izah eden prensibi, iradedir. Descartes'in üç realitesi —gerçeği— vardır. Tanrı, ben ve cisimler. Bunların üçü de, ona göre cevherdir. Tanrı, mutlak ve sonsuz cevherdir. Ben ve cisim ise izafi cevherdir. Tanrı, her şeyin kendisine tabi olduğu, hiçbir şeye tabi olmayan sonsuz cevherdir (Substance). Ruh düşünen bir

cevherdir, cisim ise, yer kaplayan bir cevherdir. Cevher kavramından, Descartes'in anladığı, var olma için başka hiç şeye muhtaç olmayan varlıktır.

Burada Descartes'in, mutlak cevherle izafi cevher kavramları ayırımının tutarsızlığını bir tarafa bırakarak, kurduğu sistemin üçlü cevher kelimesiyle ifade edilebilecek mahiyetinden, görünüşteki son derece kesin spirtüalist özelliğinden, tamamen farklı bir izahın doğmasının kaçınılmaz olduğuna işaret etmekle yetinelim.

Descartes, bütün dış alemi bir makinaya benzetmiştir. Her şey ama her şey, cisim ve hareketle izah edilebilir. Bitkilerin hareketlerinden, insanın hareketine, ondaki bütün değişmelere kadar her şey, cismin yer kaplama özelliği ile izah edilebilir. Bütün hareket tipleri, yer kaplamaya irca edilebilir. Ancak cisim tamamıyla pasif olduğundan bir dış hareket ettiriciye ihtiyaç vardır.

O'na göre, başlangıçta, Tanrıdan yayılan doğru çizgi yönünde yayılan bir hareket alan madde, kasırgalara ayrılır. Bu kasırga, önce yıldızları, sonra sönmüş yıldızları ve nihayet bütün gök cisimlerini teşkil eder. Madde alemi, bir makinadan ibarettir. Ve hareket kaynağı da Tanrıdır.

Görülüyor ki, bu filozoflar varlığı, kendi kendine var olanı bizim tayin ve tahdit ettiğimiz bir şeyle aynılaştırıyorlar (Benzetmiyorlar). Dikkat edilirse, metafiziğin ister başlangıç olarak kabul etsin isterse nihai sonuç olarak görsün, varlığı külli olarak izah ettiğini kabul eden filozoflar, Tanrı ile yaratılmış herhangi bir şeyi, bir ve aynı kabul ediyorlar Böyle bir sonucun, sınırsız, sonsuz ve mücerret olan Tanrıyı şeyleştirmek anlamına geldiği açıktır. Kaldı ki Müslüman bir toplumun insanları olarak şeyleştirilmiş bir Tanrı kavramının 'Allah'tan başka Tanrı olmaya lâyık hiç bir Tanrı yoktur' ebedi hakikati ile asla uzlaştırılması bize göre mümkün değildir. Bu Kur'an'da İslâm öncesi bazı topluluk-

ların «Tanrıyı bırakıp kendilerine putlar edindiler» yolundaki hatırlatmasının ne kadar anlamlı olduğunu gösteriyor.

Yahut filozoflar, varlığın külli izahında buldukları bizzat var olan varlıkla tabiat arasında, şeyler arası münasebetleri izahta kullandığımız münasebet formüllerini hatırlıyorlar. Meselâ Aristo'nun tanrısı ile kainat ilişkisi bir sebep-netice ilişkisidir. Platon'un ide-Tanrısı ile tabiat arasındiki ilişki, Yeni-Platonculardа göreceğimiz üzere hulul ve sudur ilişkisinden ibarettir. Spinoza'nın cevher-Tanrısı ile tabiat arasındaki ilişki cevher-araz (tavır) ilişkisidir. Hegel'in tanrı aklı diyalektik biçimde gelişir... Görülüyor ki Felsefenin tanrı-tabiat, tanrı-insan ilişkisi fenomenler arası münasebetleri incelemede kullandığımız kalıplardır. Bu kalıpların da yaratan-yaratılmış ilişkisinin yerini tutamayacağı açıktır.

Metafizik düşüncenin açıkça inkâr etmediği hallerde sarahaten ifade ettiği veya kozmolojik sistemin önemli veya önemsiz bir parçası haline indirgediği tanrı tasavvuru, açık bir şirke yani puta-taparlığa dönüşür.

Metafizik düşüncede filozofların yaşadıkları toplumun tanrısını inkara da rastlanır. Aslında inkâr da bir izahdır. Çünkü inkardan önce izah gerekir. İnkâr edilenin zatı hakkında düşünülmeden, inkâr düşünülemez.

Görüldü ki metafizik ister inkârla, ister kabulle sonuçlanmış olsun; kavranılamaz, bilinemez Tanrının tayin ve tahdidi ile sonuçlanmaktadır. Tanrının tahdit ve tayini ise, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, inkâr veya paganizm demektir.

Diğer taraftan metafizik yapmak için dogmatik olmak da gerekmektedir. Çünkü, Tanrı - varlığın, yahut mutlak gerçeğin bilinebilirliği ön kabulünden yola çıkılmak gerekir. Mutlak hakikatin insan tarafından kavranabileceğine, bili-

nebileceğine inanç olmadan, metafizik konuların incelenmesi ve sonuçlandırılabileceğine de inanmak kabil değildir. Ancak şüpheci ve kritikçi filozoflar insan bilgisinin mutlak gerçeği bilebileceğine inanmaz. Kısaca, mutlak hakikatin insan tarafından bilinebileceğine inanmak, felsefede dogmatizm diye isimlendirildi. (Dogmatizm kavramının gerçek anlamı budur ve ülkemizde yer etmiş şekliyle, bir doğmayı-akıl üstü bir inanca bağlanmak ve onu savunmak anlamında kullanılan doğma ve dogmatizm kelimeleri ile herhangi bir ilgisi yoktur.)

Demek ki, metafiziğin konusu olan mutlak hakikatin araştırılmasında, müspet bir sonuca varabileceklerine inanan metafizik ve dogmatizm eş anlamlı hale geliyor. (Kritikçi felsefe ve şüpheciler bir yana bırakılırsa). Böylesine bir inanç, insan bilgisinin mahiyeti, imkânları, vasıtaları ve sınırları gibi, zarurî olarak yapılması gereken bir muhakemeye ve tenkide dayanmaz. Bu bir ön kabuldür. Mutlak hakikatin bulunabileceğine inanan metafizikçilerin, hemen hiç birisinin, böyle bir zahmete katlandıklarını söyleyemeyiz. Birkaçı istisna edilirse filozoflar, insan bilgi vasıtalarından birinin kritiğini yapsalar bile, kendilerini hakikate götüreceğine inandıkları bir bilgi vasıtasına bağlanmak ihtiyacını duyuyorlar. Meselâ Descartes, insan duyularının, insanı mutlak hakikate götüremeyeceği kanaatindedir. Ama, aklın basit apaçık ve genel prensiplerini bulduktan sonra hakikatin bulunabileceğine inanıyor. Bunun yanında aklın kritiğine asla yanaşmıyor. Bu misali genişletebiliriz. Mutlak hakikati bulma konusunda, filozoflar, insan bilgi vasıtalarından birini kritik etmekle, kendi buldukları veya inandıkları bir bilgi kaynağını, mutlak hakikate götüren yegane yol ve prensip olarak kabul ediyor. Buna bilgi teorisinin tek prensibe irca edilmesi, bilginin monizmi diyebiliriz.

Burada dikkat edilmelidir ki, sadece metafiziğin, fel-

sefenin değil, Batı medeniyetinin de en can alıcı yanıyla temas halindeyiz. Metafizik, insan bilgisinin kaynaklarından hangisinin «**mutlak hakikati**» keşfe müsait olduğuna inanırsa inansın, Türkçesi şöyle konuşmaktadır: 1. Ben, mutlak hakikati, yani (haşa) Tanrıyı maden, bitki, hayvan ve benzeri şeyleri nasıl inceliyor, araştırıyor ve ne olduklarını anlıyorsam, işte öyle Tanrıyı da araştırır ve incelerim. 2. Bu incelemeyi neticelendirmek için yeterli vasıtalara malikim. Bu vasıtaların (göz, kulak, burun, ağız, üst deri tabakası dokunma duyusu veya akıl, yahut da sezgi gücü), beni hakikate götüreceğinden, onu anlamamı ve kavramamı sağlayacağından asla şüphe etmem.

E. BATI METAFİZİĞİNİN TANRISI

Dikkat edilecek konu, burada insanın hangi vasıtalarının, mutlak hakikatin araştırılmasında elverişli vasıtalar olduğu değildir. Dikkat edilecek, hem de pek çok dikkat edilecek şey, ilk çağlardan itibaren Batının, gerçek bir Tanrı inancı ile, bizzat Tanrının kendisi ile kavga halinde oluşudur. İnkârında da, tasdikinde de Batı, Tanrı kavramı ile mücadele halindedir ve ister inkâr etsin, isterse kabul etmiş olsun, onun yerine geçmek ve Tanrılaşmak arzusundadır. Batılı insanın ben merkezciliği, maddeciliği ve dünyayı zapt etme ihtirasının kaynağı budur.

Ahdi atik, isminden de anlaşılacağı üzere, bir anlaşmadır. Tanrı ile insan arasında yapılmış bir anlaşma. Bir mü'minin asla anlayamayacağı bir şeydir bu. Ahit iki gerçek veya tüzel kişi arasında yapılan ve iki tarafa da karşılıklı olarak, haklar ve vecibeler yükleyen bir münasebet şeklidir. Tanrının yarattıklarına karşı, yerine getirmekle zorunlu olduğu yükümlülükleri tasavvur etmek, onu belli şartlar-

la bağlı saymak demektir. Ve bir anlaşmada, biz tarafları eşit olarak görmeye temayül ederiz.

Kısaca, Ahdi-atik, şöyle demeğe getirir. Tanrı Tanrıysa, insan da insandır. Burada bir baş kaldırış var. Tanrı karşısında insan yer almaktadır. Buradan bir adım atıp, isyan ve inkâra geçmek mümkün, hatta pek kolaydır.

Bu telakki, Kabbala'nın ve incelediğimiz Yunan felsefesinin etkileri ile bir süre sonra, insanın Tanrılaşmasına varacaktır.

Yunan mitolojisine baktığımızda, konumuzun bütün ip uçlarını görmemiz mümkün. Ksenofenes'in tevhid çağrısının, eski Yunanda hiçbir iz bırakmadan kaybolduğunu söyleyebiliriz. Mitolojilerin, akıl çağından itibaren kaybolduklarını sanmak hatalıdır. Jung'un belirttiği gibi, atalardan devralınan kanaatler, çok defa tarihin karanlıklarında kaybolmuş efsanelere kadar uzanır. Ve fakat insanların şuuraltlarında dip diri yaşar.

Yunan mitolojisinin Tanrıları, hep insan şeklinde tahayyül edilmiştir. Burada Tanrının ancak insan suretinde olabileceğinin kabulü vardır. Temiz bir tevhid inancının yüceliği ile asla kıyas edilemez bir durumdur bu. Ama, bir hakikati ortaya koyar. Neden eski Yunanlı, dişili erkekli, oğlanlı kızlı bir yığın ilâh tasavvur ederken, onları hep insan suretinde tahayyül etmiştir? Tanrının sadece insan şeklinde tasavvur edilebileceği demek, Tanrı olmaya lâyık, sadece insan vardır demektir.

Diğer taraftan, Yunan tanrılarını hiç bir ahlâki ilkeleri olmayan, yüz kızartıcı suçlar irtikap eden, tıpkı Yunan insanı gibi görmek eğer bir projeksiyon değilse, tanrı kavramı ile bir alaydır, protestodur. Gerçekten, Yunan tanrıları, sadece kendi aralarında kavga etmezler, insanla da çekişirler. Mitoloji, Tanrı ile insanın çekişmesine ait pek çok garip olayı anlatmaktadır.

İşte Yunan felsefesi, doğuşundan batışına kadar hep bu özelliğini ve mahiyetini muhafaza etmiştir. Tanrı ile insanın savaşı ve Tanrının yerine geçmek, Tanrılaşmak.

İşte Hz. İsa'nın getirdiği tevhid inancı, o çağlarda insanı Tanrı ile kavgaya çağıran, Judaizm ve Yunan felsefesi ile karşılaşacaktı. Brahmanizm'le birlikte, insana sen Tanrısın diyen Elen felsefesi, bir geçiş döneminin mesajı karşısında ortak bir düşman buluyordu.

Hz. İsa'nın getirdiği Tevhid gerçeğinin pek kısa süre içinde yerini teslise bıraktığını görürüz. Hz. İsa'nın büyük düşmanlarından biri olan haham Paul'un esrarengiz bir şekilde İsa Mesih'e inanması, tevhid esasının yerine teslisin geçmesinin başlangıcı olmuştur. «Allahtan başka ilâh olmaya lâyık hiçbir ilâh yoktur.» ebedi gerçeği, birbirleriyle boğuşan Hıristiyan mezheplerinin kavgaları arasında kaybolup gitti. Ancak bir kısım Hristiyanlar, resmi kilise tarafından rafizi olarak ilân edilmelerine rağmen, 5 ve 6. Asırlara kadar tevhid inancına bağlı olarak yaşadılar.

Gerçekten, Hz. İsa'nın talimatının kendisinden sonra bir peygamberin geleceği ve kendisine inananlara, eğer müjdelenen peygambere yetişirlerse, bu son peygambere inanmayı ve bağlanmayı telkin ve emrettiği, bu gün elde mevcut tarihi belgelerin tahkikinden anlaşılmaktadır.

Yukarıda İncillerin tahrif edilmiş olduğunu söylemiştik. Bilindiği gibi, kilise tarafından kabul edilen İnciller, Hz. İsa'dan yüzlerce sene sonra, 112 İncil arasından seçilmiştir. Teslis akidesi ise ancak Yuhanna İncili ile savunulabilir. Kaldı ki, Yuhanna İncili, İncillerin tarih itibariyle, en sonuncusudur. Kitab-ı mukaddesin tercümelerinde birçok kelimelerde mana ihtilaflarına düşülmüştür. Bu yüzden kiliseler kendilerince doğru olan metni takip ederler.

Tevrat'a gelince, Hıristiyan Kitab-ı mukaddesinin Tevrat kısmı, Yahudilerin elindeki Tevrat'tan daha eskidir. Şim-

diki Yahudi Tevrat'ı M.S. XII. asırda, muhtelif Tevratlardan parçalar alınmak suretiyle meydana getirilmiştir. Hıristiyan Tevrat'ına tertip ve muhteva itibariyle uymaz. [6]

Hz. İsa'nın kendisinden sonra geleceğini haber verdiği Paraklet, kelimenin gerçek anlamında bu günkü İncillerde bile, silinmeyen izler halinde kalmıştır ve tastamam Mekke'de 570 tarihinde doğan ve 610'da nübüvvet ve risaletini ilân eden Hz. Peygamberdir.

Kilise tarafından Tanrı ilhamı ile yazdırıldığı kabul edilmiş Tevrat ve İnciller dışında, kilisenin asırlar boyu gizlediği bazı İnciller de bugün malumumuz bulunmaktadır. Özellikle, Barnaba İncili'nde Hz. Muhammed'in gelecek çağların insanlığa şamil peygamberi olduğu konusu hiç şüpheye meydan bırakmayacak şekildedir.

Bu konuda sadece İncillerin şehadeti ile de yetinmek mecburiyetinde değiliz. Hıristiyanlığın ilk beş asrı bu konuda tek başına yeterli bir delil hüviyetindedir.

İncillerde bahsedilen Paraklet'in, bir peygamber olduğuna ve gelmesinin yakın bulunduğuna inanan bazı cemaatleri biliyoruz. Bunlardan birincisi, kilisenin Montanus'lar dediği ve rafizi ilân ettiği tevhidci bir cemaattir.

Montanuslar

Montanus, Frikya'da, Hz. İsa'dan iki asır sonra zuhur eder. (Miladın ikinci asrı ortaları). Bu zat, Hz. İsa'nın kendisinden sonra geleceğini haber verdiği Paraklet'in öncüsü olduğunu söylüyordu. Söyledikleri sözleri, vecd ve istiğrak anlarında ilham yoluyla öğreniyordu. Tanrı ilhamı ile

[6] The fourth Gospei, Emst F. Scot, Die Entstehung der Alten Testaments, D. W.Staerk, Mistisizm, True and false, Dom S. louisment. Felsefe sözlüğü, Volter.

istikbalde bütün dünyaya yayılacak Paraklet'in (Hz. Peygamber) fikirlerinin, ön hazırlığını yapmakla görevlendirildiğini açıkladı. Kendisine, vecd ve istiğrak sahibi iki hanım katıldılar. Bunların isimleri Priscilla ve Maximilla idi. Bu hareket kısa süre içinde ilk Hristiyanlar arasında yayıldı. Mark Orelius zamanında Hıristiyanlara yapılan zulümler sırasında Hıristiyan cemaatlerini dolaşarak, Paraklet'in çok yakında zuhur etmesinin ihtimal dahilinde bulunduğunu ve muhtemelen Frikya'da Pepuza'da zuhur etmesinin beklendiğini söylüyorlardı. Ayrıca din uğrunda ölenlerin doğrudan doğruya cennete gideceğini müjdeliyorlardı.

Kendilerine sonradan montanuscular denen bu insanların yaydıkları inançlar şunlardı :

1. Hz. İsa'nın geleceğini haber verdiği Paraklet'e (Hz. peygamber), şimdiden iman, 2. Oruç, 3. İbadet, 4. İbadette rahiplerin aracılığına son vermek, 5. Resim ve heykellerden yüz çevirmek, 6. Kadınların süslü elbise giymemeleri. 7. Yetişkin bakirelerin örtünmeleri, 8. Zevke ve safaya dalınmaması, 9. İncil ile amel Hz. İsa ile son bulmuştur. Hakiki din Paraklet gelinceye kadar, ilham-ı rabbani ile Paraklet dinini (İslâm) sezmekten ibarettir.

Bu kanaatlerin İslam'a çok yakın olduğu görülmektedir. Ve Hz. İsa'nın talimatının bir geçit dönemine inhisar ettiği ve asıl görevinin kendisinden sonra gelecek peygamberi müjdelemekten ibaret olduğu anlaşılmıştır. Bu inanç pek kısa süre içinde ilk Hristiyanlar arasında yayıldı. Ve bunların fikirleri bazı kilise babaları tarafından kabul gördü. Özellikle Tertülyen ve İrenaus. Tertülyen, bu fikirleri, aynen kabul ediyor, ancak şunları da açıklamaktan geri durmuyordu. Din, Tertülyanus'a göre dört basamaklı bir merdivene benzemekteydi. İlk basamak insanda fıtri olan Tanrı duygusudur. İkinci basamak Tevrat'tır. Üçüncü basamak Hz. İsa'nın

hayatına münhasır İncil'dir. Dördüncü ve son basamak, Paraklet nizamıdır (İslâm nizamı - şeriat-ı Ahmediye). İrenaus ise Paraklet'in, Roma İmparatorluğu dağıldıktan ve dünyayı kısa bir dinsizlik dönemi kapladıktan sonra gözükeceğini söylüyordu.

Eboniler

Bir başka tevhidci cereyan da, Eboniler'di. Eboni, İbranice fukarayı sabirin demektir. Eboniler'e Filistin, Kıbrıs, Anadolu hatta Roma'da rastlanıyordu. Bunlar dördüncü asra kadar varlıklarını sürdürdüler. İbrani diliyle yazılmış bir İncilleri vardı. Ancak bu İncil sonradan kaybolmuştur. Ebonilerin inançları kısaca şunlardan ibaretti.

1. Hz. İsa yahudilere vaad olunan mesihtir, fakat asla tanrı değildir, Hz. Musa, Hz. Davut gibi bir peygamberdir. Bozulan Museviliği ıslaha çalışmış ve Hz. Musa şeriatını esas tutmuştur... Her Hıristiyan erkeği sünnet olmalıdır.

2. Tarsuslu putperest dönmesi Paul bir sahtekârdır. Asıl dini olan putperestlikten yahudiliğe dönmüş, sonra Hıristiyanlığın yayılma kabiliyetini görünce, yüzünü bile görmediği Hz. İsa'ya bağlanmış görünmüş, azizliğini ilân etmiş, bir çok safdil hıristiyanı, hakiki Hıristiyanlıktan ayırmıştır. Onun sunduğu Hıristiyanlık putperestlikten ibaret tir. Mektuplarını ona şeytan yazdırmıştır. Paul'un maksadı ölmeğe mahkûm putperest dinini Hıristiyanlık maskesi arkasında yaşatmaktır.

3. Yakında... Hz. İsa ile aynı ruhu hamil bir zat gelecek, yeryüzünde bütün peygamberlerin manevi saltanatını kesin olarak hâkim kılacaktır. (Dr. Philippe Schaff, Kilise-i Kadim Tarihi)

Bunlara ek olarak **Eboni'lerin vaizi Clemen**'in yirmi

vaazında yaydığı inançlar ve fikirleri de gözden geçirmeliyiz. Vaazlar şu fikirleri ihtiva ediyordu.

«Hıristiyanlık, Tanrının ilk insana vahyettiği dinin tekrarıdır. Asıl dine süfli maksatlarla hurafeler karıştıranlar olmuş, ancak Tanrı icap ettikçe gönderdiği peygamberlerle onu asli haline iade etmiştir. Hz. Musa'dan sonra, yahudilerin çığırından çıkarttığı dini, asli safiyetine çevirmek için Tanrı, İsa peygamberi göndermiştir. Hz. Adem'den Hz. İsa'ya kadar gelen peygamberler asıl dinin yeryüzündeki direkleridir. Bu direklerin sekiz tanesi baş direktir. Adem, İdris, Nuh, İbrahim, İshak-Yakub, Musa ve **İsa'dan sonra bir baş direk daha gelecektir...** Tevrat'ta Tanrının oğullarından, kızlarından bahseden, melekle Tanrıyı karıştıran, peygamberlere sarhoşluk, zina, zevk ve safa, israf, sefahat gibi kötü fiiller ve ameller atfeden yerlerde şeytanın parmağı vardır. Şeytanın iğvasıyla Leviler, Tevrat'ı istedikleri gibi değiştirdiler. Asıl din, her türlü nakiseden münezzeh olan Tanrının insanlığa lâyık kıldığı yegâne yoldur. Hz. Âdem, Hz. Musa ve Hz. İsa o yolu tutmuş, rnabud olarak ancak Tek Tanrıya inanmışlardır.»

Ancak bir geçit dönemi ve mahalli bir din olarak sadece Hıristiyanlığı zikretmek doğru değildir. Kuran'ın «**eskilerin sahifeleri**» dediği bütün semavi menşeli kitaplar insanlığın peygamberi olarak Hz. Muhammed'i müjdelemişlerdir.

Zerdüştlerin istikbâlden haber veren kitabı Zend **Avesta**'da (Yacht 13, XXVIII, 129) «**ziyadesiyle öğülmüş**» (Arapça, Ahmed), «Alemlere rahmet» olan bir put düşmanının geleceği yazılıdır. Avesta ve Esatir'de de buna benzer parçalar vardır.

Puruna ve **Vedalar** ise istikbali şöyle anlatırlar: «Çölden methü senaya lâyık —Muhammed— isimli hikmet sahibi bir zat çıkacaktır, onun burağı göğe erecektir (Miraç). O hikmet sahibi develerle gezer, büyük zaferlerinden ikisi

300 (Bedir) ve 10.000 mücahitle gerçekleşecektir (Mekke'-nin fethi).

Bundan başka **Kalniki Purana**'da şöyle denmektedir: «Babasının adı» Allah'ın kulu (Abdullah), annesinin adı, «İtimada lâyık» (Amine)dir. Ayrıca burada da bir kum ülkesinde doğacağı ve doğduğu şehrin kuzeyine (Medine) hicret edeceği zikrediliyor.

Ayrıca biliyoruz ki, Budha vazifesini tamamlamak üzere kendisinden sonra «Metteya» veya «Meytreya» (rahmet) geleceğini önceden haber vermiştir.

Özetle, Allah'ın kulu ve resulü olan İsa Mesih, teslisin yerleşmesiyle birlikte Tanrı haline getirildi. Bu inanca göre, Tanrı, üç şahıs veya sıfatta tecelli eder. Baba, oğul ve ruhul kudüs. Ve gene bu inanca göre, Hz. İsa, idam edilmiş (?!) ve sonra göklerdeki babanın yanına dönmüştür. Istırap çeken insanlığı kurtarmak için insan şekline bürünen (cesetleşme-reinkarnasyon) bir Tanrı inancı haline dönüşmüştür. Böylece, doğmamış doğurmamış ve şeriksiz ve benzersiz bir olan Tanrı, baba-oğul olarak insanlaştırılmıştır. Demek ki Hıristiyanlığın ilk iki asrının sonunda saplanıp kaldığı batak, Tanrının insanlaştırılması olmuştur. Tıpkı, Yunan mitolojisinin, insan suretindeki tanrıları gibi. Elbette bu telakki, mitolojinin son derece basit ve hatta ahlâksız putları ile ahlâki bakımdan mukayese bile edilemez. Ama, ne olursa olsun Tanrı, bir defa insanlaştırılmış, suretleştirilmiştir.

Hıristiyan kiliseleri, Allah'ın hem bir, hem üç olduğunu iddia edince, ister istemez akli izahlara muhtaçtılar.[7]

[7] Katolik kilisesinin akaid kitabına baktığımızda bu konunun şöyle ortaya konduğunu görüyoruz. Baba, Oğul ye Ruhul Kudüs isminde ve zatında Allaha iman etmekle, üç Allaha iman etmiş olmuyoruz. Ancak, baba, oğul ve Ruhul Kudüs isminde bilinen bir Allaha iman etmiş oluyoruz.

Böylece Yunan felsefesi, tahrif edilmiş bir dinin, o çağların Avrupa'sının hocası ve birlik sembolü kilisenin bağrında, yeniden yaşama imkânı bulacaktı. Önce, Tanrının insanlaşması ile başlayan bu şirk, modern çağların en büyük şirkini hazırlayabilecekti. Yunan ilkel dininden sıyrılarak felsefe haline gelen metafizik, Tanrının insanlaşması inancından, pek kısa bir süre sonra, insanın Tanrılığına varabilecektir, Protestan kiliseleri ve modern felsefe ile. Binlerce yıl evvelinin, «sen Tanrısın» sözü, Tanrının inkârından daha tehlikeli bir sonuçtur. Ve metafizik şimdi başladığı yere gelmiş bulunuyor.

Metafiziğin temel karakterini ortaya koyacak başka bir tahlile geçmeden önce, metafizikle aynı anlama gelmiş bulunan doğmatizmin, son bir manalandırılması üzerinde duralım. Yukarıda, dogmatizmin, insan bilgisinin mutlak gerçeği-Tanrıyı kavrayabileceği inancından ibaret olduğunu söylemiştik. Metafizik, başlangıcında veya sonunda doğmatik olacağına göre (meselâ Platon'da, Aristoteles'in ilk fizikçiler dediği filozoflarda Hegel'de dogmatizm) bir ön kabulden geçer. Ama, Kant'ta, Bergson'da ve Descartes'te bir kritikten sonra dogmatizm başlar. Kritikleri, bir metafiziğin yapılmasının imkânsızlığına götürmez, bu yüzden metafiziğe dönüşür. Dogmatizm, ya akılcılık (rasyonalizm) ya ampirizm veya sensualizm (duyumculuk) veya sezgicilikten ibaret olur. (Bilgi teorisi bakımından)

Bu takdirde ya insan duyularını (beş duyuyu) veya ak-

Ve Allaha Rab dediğimiz gibi, Baba'ya da Rab deriz. Oğula da, Ruhul kudüse de Rab deriz. Fakat üç Rabbe değil, bir Rabbe iman ederiz. Baba.. Oğul.. Ruhul Kudüs Allah'ı zat tanıdığımızda dahi. Allah'ın üç zat değil ancak bir zat olduğuna inanırız... Çünkü... üçü.. aynı cevhere maliktir. (Hıristiyan Dini-Katolik kilisesinin akaid kitabı Immanuel, s. 88.)

Iı ve yahut da sezgiyi mutlakın, hakikatin, Tanrının bilinmesi, anlaşılması ve kavranılmasında yegâne yol gösterici olarak kabul eder. Bu vasıtalar netice itibariyle, insanda mevcut kuvvetler demek olduğundan, yapılan şey, Aristo'nun ifade ettiği şekliyle Tanrıya has ilmi, insanlaştırmaktan ibarettir. Metafiziğin bu dogmatik haliyle, daha önce vardığı sonuca burada da varması kaçınılmaz bir şeydir. Sanki Batı metafiziği, Hz. Musa'dan pek çok sonra Tevrat'a ilâve edildiği sabit bulunan, başlangıçta zikrettiğimiz, «insan iyiyi ve kötüyü bilmekle bizden biri gibi oldu» sözünü hatırlatan bir şekilde, kendini tanrılaştırarak korkunç bir ateist olmaktadır. Bu kendine tapınmadır. «İnsanlık dini» hayalleri, «Tanrı öldü, yaşasın insanlık» haykırışları, Batı kültür hayatında gördüğümüz insanın Tanrılaşma çabasından doğmaktadır.

Mutlağın bilinmesi konusunda şaşmaz bir kılavuz olduğunu ilân ettiği insan bilgi vasıtaları da, bilgi vasıtası olmaktan çıkarak, onu, ateizme götüren birer put olmaktadır.

İşte kısaca, Batı kültürünün ve bu kültürden kaynaklanan bütün sosyal sistemlerin ve sosyal hayallerin çıktığı metafizik batağı böyle bir bataktır.

Şimdi metafiziğin tarihîni tahkike geçebiliriz.

F. METAFİZİĞİN TARİH İÇİNDE KRİTİĞİ

1) Paganizm ve Metafizik

Felsefenin doğuş yeri, eski Yunanistan'a bakalım. Felsefenin çıktığı Yunan putperestliği, Natüralist idi. Onlara göre ışıklı hava (Diaus Zeus), Güneş ve sıcaklıklar (Apollon), fırtına bulutu ve yıldırımları (Pallas - Athena), Tanrıların kendileri idiler.

Daha sonra, Homeros ve çağdaşları için, tabiat olay-

ları bu olaylar arkasında saklı, insan ruhuna benzeyen, fakat insandan daha güçlü, onun gibi ölmezliğe malik, görünmez tanrıların, duyulur görünüşleridir. Alem onların eseridir, onların malikanesi, iradelerinin, kendi aralarında yaptıkları kavgada yenildikleri veya galip geldikleri yerdir. Sevmekten çok insanı kıskanırlar. Bu tanrılar iktidarları konusunda kıskanç oldukları gibi en şiddetli şekilde yaşama arzusu ile doludurlar.

Bu kıskanç tanrılar, insandan tam saadeti esirgerler. İyi talihimiz onların hoşuna gitmezse eğer, ayinler, kurbanlar, onları yumuşatmaya yetmez.

Yunan mitolojisinin Tanrıları (yani putları) son derece sefihtir. Bayağıdır. Hind-Avrupa dillerinin tümüne giren veya hepsinde müşterek olan Zeus kelimesi, şu şekilleri almıştır. Yunancada **Zeu** ve **di** olarak iki şekilde görülür, özne hail, zeus, genetiv hali, **Dios**; dativ hali, **Dii**; akuzativ hali **Dia** dır. Sanskritçede, Pers ve İtalya dillerinde, sonradan Lâtince ve lâtinceden doğan dillerde bu kök zeu-, dyeu-, dieu-, diu-diye belirir. Eski Hintçe **Devas** , **die**, **diewas**, lâtincede Dies-piter (zeus baba) Fransızcada **Dieu** vb.

İşte bu Yunan Tanrısı, yer yüzündeki pek çok güzel genç kızı baştan çıkarır, bir taraftan Titan soyundan tanrıçalarla evlenir ve **kendi soyundan kardeşleriyle evlenir**, hem zevcesi hem de karısı olan İyonya'yı kıskandırarak kahreder. Venüz kocası Volkan'a ihanet eder ve savaş Tanrısı Mars'la metres hayatı yaşar. Dionisos şarap tanrısıdır. Öç alma tanrıçaları olarak bilinen Erinys'ler, babalarının hayalarını tırpanla keserler...

Homeros devrinin Tanrılarını takiben, bu tanrı telakkisinde bir değişim görülür. Eşil ve Sofokles'in tanrıları, daha evvelkilere nazaran daha doğru ve hâkim gözükürler. Ama, Yunanistan bir türlü politeizmden kurtulamaz. Yapabildikleri tek şey, bu ilâhlara bir **baba** (Zeus) bulmak, ve ilâhları bir sıraya dizmekten öteye geçmez.

İşte eski ölenler, bu bocalama içindeyken, Mısır ve Kildan'dan gelen ilimler, Elen düşüncesinde değişmelere yol açar. Matematik (Aristo'ya göre tamamen Mısır menşelidir), ilkel fizik ve astronomi, Yunanın çok tanrıcı düşüncesinde, bir ahenk, birlik fikri uyandırırlar, Hıristiyan felsefesinde itirazcı filozofların sık sık kullandıkları, «eğer bir üçgen yüz seksen derece ise bu tanrı için de böyle olmalıdır» veya «iki kere iki dört ediyorsa, bu tanrı için de böyledir» gibi, Yunan tanrılarının keyifleri ve çoklukları üstünde, bir irade (anangke, moira, adrösteia, tykhe), tanrılık bir kanun (theios nomos), en yüksek bir zekâ (theios logos) bulunduğu fikrine vardılar. Yunanistan'ın ilk filozofları sayılan Thales, Phytogoras vb.lerin vardığı sonuçlar bunlar oldu.

İşte Aristoteles'in fizikçiler adını verdiği bu insanların, kendilerinden önceki Elen ilâhiyatçıların aksine hareket ederek, tabiatı prensipler ve sebeplerle (arkhai kai aitiai) izah için, geleneksel **Tanrıları masal sahasına sürdükleri gün felsefe doğmuştur**.. Görünüşte Tanrılar ortadan kalkmıyor, onları unsurlar (element) haline getiriyor, ilkel Yunan teolojisinin yaptığı gibi tanrıların en yükseği ve ilkini ararcasına ilk unsurun hangisi olduğunu arıyor. Böylece, teogoni'ler kosmogoniler haline geliyorlar.

Demek ki, Yunan felsefesi, çok tanrıcı bir toplumda, tanrıların inkârı ve onların yerini tutacak yeni tanrılar arayışı ile başlıyor. Ve bu kargaşa arasında Ksenofenes'in, tevhide yaklaşan çağrısı hiçbir yankı bulmuyor.[8]

---

[8] «Bir tanrı vardır diye bağırıyor, ne vücutca, ne zekaca Homeros'un Tanrılarıyla veya insanlarla mukayese edilemeyen bir tek ve yüksek tanrı vardır. Bu tanrı bütün gözdür, kulaktır, bütün zihindir. Değişmez.. iradelerini yaptırmak için sağa sola gitmeye ihtiyaç duymaz, fakat her şeyi yalnız düşüncesiyle zahmetsizce idare eder. Gerçi insan-

2) Hıristiyanlık ve Felsefe

a) İlk Karşılaşma

Bu bahsin sonunda. Yunan felsefesinin kısa bir tahlilini yapacağız. Bu tahlille de bu bahsi sonuçlandırmış olacağız.

Şimdi Tanrıyı inkârla başlayan ama yeni bir Tanrı aramaktan ve kendini Tanrılaştırmaktan başka bir sonuca varmayan Yunan Felsefesinin, Hıristiyanlıkla karşılaşmasına bakalım. Yunan Felsefesi Aristo'dan itibaren kendini tekrara başlar ve kavga eden felsefe mektepleri güçten düşerek uzlaşır ve kaybolmağa yüz tutarlar. Artık metafizik, İskenderiye'de Yeni-Platonculuk şeklindedir. Roma da bir başka merkezdir.

Hıristiyanlık bir din olarak doktrinlere ve Yunan Felsefesine hayat hakkı tanımıyordu. Onun başlangıçları ile Felsefenin başlangıçları asla aynı değildi. Gerçi Yunan tefekkürü Sokrat ve Aristo'da müphem bir Tanrı fikrine yaklaşır. Ancak metafiziğin (felsefenin) «bu mutlak ve tek Tanrısı, düşünülen alemin ta kendisiydi. Alemden ayrı bir şahıs değildi. Bir ezeli ve ebedi cevherinde düşünülen, bu alemin ta kendisiydi. Bu bir varlık değildi. Ferdi varlıkların mekan bakımından parçaları, zaman bakımından keyfiyetleri ve anları olduğu varlığın (to on) ta kendisiydi. Bu ale-

---

lar, Homeros ve Hesekfos'un sözü üzerine, tanrıların kendileri gibi doğduklarını, kendileri gibi duyguya bedene malik olduklarını sanırlar ve insanlar arasında ayıp ve rezalet sayılan her şeyi onlara isnad ederler.

Hırsızlık, iffetsizlik, yalan... Bu uydurma varlıklar yerine, bizi sinesinde taşıyan ve kendisinde ne doğuş, ne bozulma, ne değişme bulunan bir ve sonsuz varlığa tapalım.» (Weber. Alfred **Felsefe Tarihi**, s. 15.

min hür yaratıcısı (ktistes) değil, fakat tabii ve mukadder yolla kendisinden çıktığı mündemiç sebebiydi (Fhysis Natura). Bir kelime ile Politeizmden doğan Metafizik, hakikat te Monoteizm değil, fakat Panhteizmdi.

İşte bu Tabiat-tanrıya, Hıristiyanlık, malzemesini kendinden ve kendi öz cevherinden değil, hiçten (yoktan) çıkardığı bir alemin şuurlu yaratıcısını, şahıs-Tanrıyı karşı koyuyordu. Yunan Metafizik sistemleri tarafından ittifakla söylensin ex nihilo nihil'e (yoktan hiçbir şey çıkmaz), ex nihilo (yoktan) yaratma ile cevap veriyordu. Çünkü Tanrı'dan çıkan bir alemin kendisi de Tanrı olacaktı. Yalnız "oğul» ve «Ruhul Kuds» (Saint Esprit) Tanrıdan çıkmışlardır. Ve şu hâlde hakikaten tanrıdırlar. Şüphesiz böylelikle Tanrının şahsı üç defa çoğaltılmış oluyordu.

Hıristiyanlık bu dönemde, Hıristiyan Tanrısının şahsiyetini, karakterini muhafaza etmeye çalıştı ve filozofların şahsi olmayan mutlak'ını, Tanrının varlığından çıkarmaya uğraştı.

Üç ilâh inancını, bazıları, Tanrının şahsiyeti fikrinin kuvvetlenmesi olarak görürler. Ancak kilise, reincarnation (tecessüm)u kabul etmesine rağmen (insan-tanrı), İsa'da birbirinden ayrı iki varlık (Tanrılık ve insanlık) olduğu kanaatini de ısrarla savunmuş ve Tanrılık ile insaniyi, İsa'daki «iki tabiatı» aynı sayanları rafizî ilân etmiştir.

Lâtin kilise babalarının gözünde felsefe, sakınılması gerekli bir müşriklik olmasına karşılık, Yunan ve Suriye babaları felsefe yapmaktan geri durmadılar. Yunan dili vasıtasıyla, Hıristiyan mezhepleri ve akımları üzerinde çok farklı tesirler meydana getiren felsefe, özellikle, Kabbalanın etkisinde doğmuş bulunan, gnostisizmde ve kilisenin savaştığı bazı rafizi akımlarda derin izler bıraktı.

Lâtin babalarının -özellikle Lactanius, Arnobius ve meşhur Tertullianus'un - felsefeyi bir düşman olarak görme-

lerine rağmen, Yunancanın hâkim bulunduğu doğu kiliselerinde felsefe devam etti.

Felsefenin baskısı altında ve filozof kilise babalarının elinde Hıristiyanlık, sistemleşti ve kendini doğmalar halinde ifade etti. Bazı kilise babaları, müşrik Yunan filozoflarında, İncil'e benzer ilâhî bir vahiy gördüler. Özellikle Platon'la, Hıristiyanlık arasında inkâr edilmeyecek yakınlıklar vardı. Bu yüzden, bazıları, Ahdi Atik'i Platon'un okumuş olduğunu sanıyordu.

Ancak bu kanaat hiç de yeni değildi. Putperestlikten Hıristiyanlığa, dönenler dışında, ilk hristiyanlar menşe olarak yahudi idiler. Hristiyan olan Yahudiler içinse, felsefe yeni bir şey değildi. Bir bakıma yahudlliğin kapalı bir cemaat dini olmaktan çıkarak evrensel yayılışı denediği ilk yer, İskenderiye olmuştu. «Yahudilik milli ve inhisarcı şeklini muhafaza ettiği müddetçe, (felsefe için) hiç de korkulacak bir rakip değildi. Fakat Aristobulos ve İskenderiyeli Filon, Yahudiliği Platon'la uzlaştırmaya çalışınca, Paulos Yahudiliği milli kabuğundan kurtarınca, artık hiçbir şey onun Yunan-Roma aleminde ilerlemesine engel olamıyordu.

Uzun zamandan beri, efkârı umumiye zaten monoteizm (Tek tanrıcılık) tarafını tutuyordu. Peripatetizm ve Roma Stoacılığı buna yatkındılar, ama sadece okumuş münevver azınlığa hitap etmekteydiler, halbuki Hıristiyanlık bir dindi ve herkese hitap ediyordu. Bu yüzden felsefe mektepleri, bu korkunç rakip karşısında toplanma ve kuvvetlerini birleştirme yolunu tuttular.

Mukaddes kitabın vahyine karşı Pyhtogoras ve Platonu, Yahudilerin ve Hıristiyanların Tanrısına karşı, Ksenefones'in, Sokrates ve Aristoteles'in Tanrısını koydular. Stoalılar ve bir çok Plotin'ciler gibi, politeismle (çok tanrıcılıkla - geleneksel Yunan ve Roma çok tanrıcılığı) tek tanrıcılığı, pantheizm vasıtasıyla uzlaştırmağa çalıştılar. Böyle-

ce şahsi olmayan bir prensip etrafında, geleneksel Yunan ve Roma tanrıları bir sıraya sokuldular. Kısaca Yunan ve Roma'nın değişik görevlerle yüklü tanrıları, bir süre sonra Gnostiklerin Jean'ları ve kabbalistlerin sefirotları haline gelebilecekti.

Hıristiyanlık karşısında birleşen felsefe mekteplerine göre, güzelle iyi, çirkinle fena, metafizik fena ile ahlaki fena bir ve aynı şeydi. Bu aynileştirme, Yunan felsefesine uygun ama Hıristiyanlığa zıttı. İyiyi, formel yahut ideal prensip olan ruhtan, fenayı idenin kucaklaşmasına karşı savaşan maddeden çıkarıyorlardı. Bazıları için Tanrı, maddeden olduğu gibi zekadan da üstün olan ve her ikisini de doğuran tarafsız bir prensip, diğerleri için, o, manevi veya ideal prensiple aynı şey idi. O, artık, zıtların birliği değil, fakat bundan dolayı şimdi kendi mahsulü, çocuğu olmayan, fakat onun kadar ezeli ve kudretçe eşit bir rakip olan maddenin zıddı idi.

Eğer yalnız Tanrı günahsızsa, bu onun maddesiz olduğundandır ve madde fenalığın kaynağı olduğundan, her maddi varlık bundan dolayı günahkârdır, diye düşünülüyordu. Vücudun ölümden sonra dirileceği itikadına karşı, felsefe bedenden ayrılan ruhun ölmezliğini (Platcyıcu telakki), ex nihilo (yoktan) yaratmağa, ruhların önceden varlığı ve maddenin ezeli olması fikri ileri sürülüyordu.

«Orfeus'u, Pyhtogoras'ı, Platon'u, Musa ile Eşiya ile, Paulos ile bir hizaya koyuyor, eski Yunanistan'ın düşünürlerini ezeli ve ebedi logosun organları diye tanıtıyorlardı. Bütün dinlerin kardeş ve ilk vahyin çocukları olduğu, milliyet ayrılıklarının bunları ayrı yönde değiştirdiği söyleniyordu. En serbest düşünürleri.. Musa'ya yahudi ve Platon'a Attikia Musa'sı demekten hoşlanıyorlardı.»

Ancak Hristiyanlar, Platon'da dağınık bir halde bulunan hakikatler önünde eğilmeğe hazır olmakla beraber, bunla-

rın Mukaddes Kitap'tan alınmış olduğu kanaatini ileri sürüyorlardı.

Felsefe ile temas halinde bulunan ve felsefenin teklif ettiği yukarıdaki uzlaşmayı reddedenler de dahil olmak üzere, Yunan felsefesinde var olduğu ileri sürülen ve Kitabı Mukaddesle paralel bulunan fikirleri, kabul ettikleri için, felsefenin yapacağı iki şey vardı. Ya metinleri şahit tutarak, Hıristiyan inancı ile uzlaşmış görünerek yaşamak yahut boyun eğmek. Felsefe birinci yolu tuttu. Yunan filozoflarının kabul edilmiş otoritesine sığınmak Platon ve Aristo'nun eserlerinin şahit tutulması ve tefsirini yaygınlaştırdı.

«Attikia büyük filozoflarının yazıları bir nevi mukaddes kitap, esas itibariyle de, bir nevi tabiat üstü vahiy haline geldi. Onların benzeri bulunmayan şaheserler olduğu söylendi. Ve her cümleyi, her kelimeyi ilham edilmiş sayacak derecede bunlara bağlanıldı. Filologlar, gramerciler, tenkitçiler; metinleri tahlil etmek ve tefsir etmek hususunda birleştiler. Platon'un yalnız düşünme tarzını değil, fakat, şekle âşık olan Yunanlılar için, eserlerinin hemen hemen muhtevası kadar kıymetli olan üslubunu da taklid eder göründüler». [9]

Münevver azınlık, filozof denmeye lâyık filozofların Nasıralı İsa'da kendini gösteren aynı Tanrılık akıl (logos) tarafından ilham edilmiş olması lâzım geldiği neticesini çıkardı. Hıristiyanlığın bir «apologi»sinin yazarı Justinus «Martyr» logo'un külli bir tesirini kabul ediyor ve Sokrates, Herakleties için ve umumiyetle İsa'yı tanımadan Akla göre yaşamış müşrikler için ebedî saadet istiyor.

«**Ölülerin dirilmeleri hakkında**» adlı bir kitap yazan Athenagoras.. İskenderiyeli Klemens (İskenderiye Hristiyan

[9] Waber Alfred. **Felsefe Tarihi**, s. 109.

mektebinin kurucularından), Hristiyan dogmatizminin kurucusu Origenes (Yeni Platonculuğun kurucusu Ammonias Sakkas'ın talebesi) sıra ile yazılarında Platon'un, Aristoteles'in ve stoalıların doktrinlerini aksettiriyorlar. Kilisenin felsefesi bütün orta çağ boyunca, bunların uzayıp giden bir aksi sedasından başka bir şey değildir.

Origenes'e göre, havariler, iddialarının sebeplerini araştırmayı kendilerinden sonra gelen ruhla (esprit) mücehhez olanlara bırakarak, âlimler tarafından olduğu gibi cahiller tarafından da anlaşılacak şekilde imanın esaslı fikirlerini izah etmişlerdi. Şu hâlde, Origenes, Hıristiyan imanının havarilerin izahındaki şekliyle filozofun zihnindeki izahın farklı olduğunu ifade ediyor.

Ona göre, Tanrı varlıkların yaratıcısıdır, yaratır, değişmez olup ruhtur, bu iki sıfatla ezelden yaratır ve yalnız ruhlar, kendine benzeyen zeki iradeler yaratır. Mahdut sayıda olan bu ruhlar (çünkü sonsuz Tanrı için bile anlaşılır değildir) **actu** (fiil) halinde bulunmaz. «Çok yükseğin (Tres-Haut) in etrafında, onun şerefini aksettiren bir hale gibi dururlar [Çok - yükseğin (yani Tanrının) cisimleşmiş kelamı İsa da böyledir.] Bunlar yaratıcıları gibi asıllarında iyi ve mükemmel olup, onun gibi, iyiliğin kendisi, asıl iyilik değillerdir. Yalnız ona iştirak ederler ve kötü ile bir arada bulunamayan Tanrılık iradeden farklı olarak, onların hürriyeti, iyi ile kötü, Tanrı ile yokluk arasında hür bir seçmeyi tazammun eder...

Tanrıdan manevi olarak ayrılaraktandır ki, hakikatte, farklı ve birbirlerinden cismani olarak ayrı fertler haline gelirler. Cisimler yaratılmışlardır, fakat tam manasıyla yaratma olmayan bir yaratılış ile yaratılmışlardır. Hakikatte ancak ruhlar vardır ve ancak onlar var olabilirler. Madde

Tanrı kadar ezeli olan bir varlık değildir... Cisim nispeten yok edilmiş, azalmış ve düşmüş ruhtur.» [10] (*)

Demek ki metafizik (Yunan-Roma metafiziği) Saint Poul'un elinde aldığı teslisci (üç tanrıcılık) ile asli mahiyetinden uzaklaşıp, ilk defa dejenere edilince, hem felsefeye muhtaçtı, hem de onun kısa süre içinde avı olacaktı. Bu nasıl oldu? Şimdi onu görmeliyiz.

Yunan, Mısır, Suriyeli kilise babalarının ve İskenderiye mektebinin Kabbala-Platon eklektizminin Hıristiyan Batıya nasıl nüfuz ettiğini yukarıda gördük. Hemen hemen, Katolik ve Ortodoks inancı bugünkü haliyle, üçüncü asırda tamamlanmış ve bitmişti.

b) Paganizme dönüş

Ancak haçlı seferleri, İslâm dünyası ile temas ve belli belirsiz müspet ilimlerdeki gelişme, akıl dışı ön kabullere dayanan kilisenin bir krize yuvarlanmasına sebep olacaktı. Nitekim böyle oldu. 12. asra gelindiğinde, daha önce fısıltı şeklinde duyulan itirazlar, daha net hale gelir. Saint-Victor manastırının reisi, İskoçyalı Richard, «yalnız bir tanrı olduğunu, bu varlıkların varlığının cevher itibariyle bir, şahıs itibariyle üç olduğunu, tanrılık ile şahısların ayırdedici bir hassa ile birbirlerinden ayrıldıklarını, bu üç şahsın üç tanrı olmadığını, fakat yalnız bir Tanrı olduğunu çok defa oku-

---

[10] Weber Alfred, **Felsefe Tarihi**, s. 128.

(*) Buraya kadar yaptığımız iktibasların, bir mümini (bu kitap Türkçe ile ve bir Müslüman ülkede neşredildiğine göre, asgari İslâm terbiyesi almış ve her şahsı) ve her akıl sahibini (ilimlerin olağanüstü geliştiği 20. asırda) çileden çıkaracak saçmalıklar, şüpheler ve inkârlarla dolu olduğu hemen fark edilir. Demek istediğimiz şudur. Felsefenin dini bir duygu veya mesajla karışmış veya dinle bir uzlaşmaya girmiş olduğu tekdirde dahi mülhld kaldığı apaçıktır.

dum... Bütün bunlar sık sık söylenir ve okunur, fakat bunun nasıl ispat edildiğini her hangi bir yerde okumuş olduğumu hatırlamıyorum. Bu meselelerde otoriteler pek boldur, fakat hiç de bol olmayan şey ispatlar, deliller, sebeplerdir.» der.

Arap pantheizminin tesiri altında, itirazı seven bazı zihinler, «immananence» felsefesinin tarafını tutmaya cesaret ederler. Onlar için, Teslisin üç şahsı, gerek sonsuz varlığın müteakip üç görünüşüne, gerek Tanrının insanî mefhumunun gelişmesinde ayrı üç dereceye irca ediliyor. Baba, Eski Ahidin Tanrısı, gökte yerleşmiş olan Tanrıdır. Oğul, Yeni Ahidin Tanrısı, kendisini insanlıktan ayıran uçurumu aşan Tanrıdır: Mukaddes Ruh geleceğin Tanrısı, küllî ve her yerde hazır varlık olarak düşünülen hakiki Tanrıdır, her şeydir ve her şeyden her şeyi meydana getirir. Şu hâlde o, takdis edilmiş ekmekte olduğu kadar, günlük ekmekte de bulunur. O'nun ruhu peygamberlerin, havarilerin ve babaların ağzıyla olduğu gibi, Yunanistan'ın büyük adamlarının ağzıyla da konuşur. İyi vicdandan başka gök, vicdan azabından başka cehennem yoktur.

Bu durumda kilise, rafizileri ateşe atmak ve bu görüşlerin kaynağını teşkil ettiğine inandığı Aristoteles'in fiziğini afaroz etmekle, sarsılan birliğini geçici olarak sağlayabildi.

Nihayet Batı, dinini yeniden kendi istediği gibi tanzim etmek istediği Rönesans ve Reform çağında, sadece Katolik kilisesinin prensiplerinden ayrılmıyor, ama bir yere de gidiyordu.

Rönesans Avrupa'sında, özellikle Rönesans'ın beşiği İtalya'da, Yunan dili tetkikleri bir tutku halindeydi. Zaten Rönesans hareketinin model olarak aldığı şeyler, ilk çağların Yunan klâsikleriydi. Bunlar sadece edebî klâsiklere inhisar etmiş değildir.

Yunan -klâsiklerine ve onun diline olan bu tutku, skolâstikten nefretle beraber büyüyordu. Derken, Yunan bilgilerinin tetkikine olan meraka, felsefi Rönesans'ın iki babası Marcellius Ficinus ve Kont Mirandola, özellikle ikincisi Yahudi Kabbalası'nı, Platon ve Mukaddes Kitap kadar önemli bir hikmet kaynağı saydığından, Yunan dil ve edebiyatının tetkikine İbraniceyi de katmaktadır. Böylece Hristiyan Batının bir türlü içinden çıkamayacağı ve hep onu tekrar edeceği üç şey Rönesans'ta birleşmiş oluyordu. Aslında birleşen üç şey değil, Hristiyanlık adı altında, onun Hz. İsa'dan sonra musallat fikri haline gelmiş Kabbalizm ve Grek felsefesinin kurbanı oluyordu.

Gerçekten, eski Yunan dil ve edebiyatına tutku ve skolastik dilden nefret, kilisenin kardinallerine ve psikoposlarına kadar geçti. Nitekim Kardinal Nicolaus Cusanus, skolastiğin yanlışlarını açıkça tenkid etmeye ve zihninde Pyhtogorascıların sayı teorisi ile birleşen Platon felsefesini, hâkim olan sisteme her noktada tercihe lâyık bir sistem gibi tavsiyeye cesaret etti. Klâsisizm dalgası ruhani reisin tahtına kadar yükseldi. X. Leon'un ve kâtibi Bembo'nun Cicero'yu Kitabı Mukaddese ne kadar tercih ettikleri malumdur. Lâik âlimlerin, şairlerin, artistlerin düşüncelerinde olduğu gibi, **kilisenin yüksek ricalinin zihnînde Virgilius ve Homeros'un dinî - Yunan puta-taparlığı – İsa'nın dininin yerine; neşeli Olimpos, ciddi Golghota (İsa'nın haça gerildiğine inanılan dağ) yerine geçiyordu. Yehova, İsa, Meryem, sırasıyla Jüpiter, Apollon ve Venüs oluyorlardı, kilisenin azizleri, Yunanistan'ın ve Romanın tanrılarıyla karışıyordu; bir kelime ile müşrikliğe (paganizme) dönülüyordu.**

İncelememizin bu alt bölümünde, tahrif edilmiş dinlerle metafiziğin ilişkisini pratik olarak inceledik. Teorik olarak metafizik - felsefe konusunda varılan sonuçlar, pratik olarak yaptığımız incelemede aynı sonuçlara ulaşmış bulu-

nuyor. Grek felsefesinin, ilk doğuş sancılarını çektiği Yunanistan'da, Yunan tanrılarıyla insanın yaptığı savaşın âleti olduğunu gördük. Yerdeki insan, göktekinin yerini almak istemektedir. Bunu, tanrılaşma temayülü olarak manalandırdık.

Metafiziğin temel özelliğini tespit etmek için yaptığımız incelemede, felsefe tarihi bakımından çok önemli sayılması gerekli dönem üzerinde durduk. Bu dönemler, Batı için, tarihin akışına yön verecek tercih anlarıydı. Ama üçünün de ortak özelliği felsefenin, dinle, din duygusu ile teması idi. Batı düşüncesinin dolayısıyla Batının hayatındaki en önemli üç dönüm noktası şifalardı. 1. Eski Yunan felsefenin, dini efsane alanına iterek, onun yerini almaya savaşarak doğuşu. Gerçekten, sofistlerin (bilgelerin) Yunanistan'a milâddan önce V. yüzyılda gelişleri ile, eski Yunanda felsefe başlar.[11] Felsefe hareketinin bir eğitim aracı olarak kullanılması, pek kısa süre sonra hiçbir zaman dinmemiş bir nefreti de peşinden getirir. Aristo'nun ilk fizikçiler dediği bu insanlar ve sonra gelenler, daimi şekilde dinsizlik ve vatana ihanetle suçlanmışlardır. Bundan başka, Yunan filozoflarının hemen tümü, ahlâksızdır. Bu konuda, Yunan filozofların en büyüğü sayılan Platon'un Şöleni, ilk filozofların şahsi ahlâkları bakımından ne kadar aşağılık olduğunu göstermeye yeter. Öyle ki, eski Yunanda, namuslu aileler, çocuklarının bu filozoflar tarafından iğfal edilecekleri (hem manevi, hem maddi) korkusundan bir türlü kurtulamamışlardır.

İlk Yunan filozoflarının eseri, M.Ö. 84'te doğan Aristo'ya kadar uzanır, onda tamamlanır ve biter. Demek ki, felsefenin başlangıcını M.Ö. VI. asır kabul edersek, IV. asrın üçüncü çeyreğinde, felsefe kendini tekrara başlar ve biter.

---

[11] M.Ö VI. asırda yaşamış yedi Bilge (Hâkim) istisna edilirse.

Bu dönem esnasında, felsefe yoluyla eski Yunanlıların ahlâklarında bir yükselme meydana gelmediği gibi, Yunan sosyal ve siyasal hayatında başlayan ve doruğa çıkan didiniş Ariston'un talebesi İskender zamanında yıkılışla sonuçlanır. Eski Yunanın şehir devletleri, siyasi hâkimiyetlerini yitirirler ve İskender İmparatorluğu'na tabi hale gelirler.

3) Judaizm, Yeni Platonculuk ve Kabbala

Batı felsefesinin önemli bir dönemeci, İskenderiye mektebinde Yahudi mistisizmi (Kabbala) ile Grek felsefesinin karıştırılması olayı olur. Yahudi felsefesinin Tanrı karşısında insanı bir süje, (inkıyad etmiş süje değil, karşı çıkan bir süje) hatta, tanrının varlığı kadar gerçek bir prensip olarak kabul eden ve baştan aşağı dünyacıl karakteri, pek kısa süre içinde uzlaştı.

Kabbalizm

Bu uzlaşmanın ne şekilde gerçekleştiğini görmek için, ilk çağlardan zamanımıza kadar kilisenin rafizi saydığı pek önemli akımlarda, gizil cemiyetlerde ve bugün gnostik olduğunu zaman zaman ifade eden masonizmde çok kuvvetle müessir bulunan Kabbalizm'i incelemek gerekiyor.

Yahve:

«Bütün felsefesini, dört harften ibaret olan yalnız bir kelime ile ifade etmekle işe başlar Yehova. Bu kelime, bu fikir kendisinden evvel mevcut değil idi. Hz. İbrahim'in Allah'ı «Saday-Scha dai» yahut «Elohim» tesmiye ediliyordu. Ellerinde Hz. Musa'nın metni bulunan Tevrat müellifleri esasen «Yehova» kelimesini «Elohim» ile birleştirdiler **Fakat aslında «Elohim» enbiyaya verilmiş yegâne nam**

idi. Cemi şekliyle «Kuvvetli efendi» demektir. Kitab-ı Hurucun 4. faslının 16. âyetinde «o (Harun) senin namına millete hitap edecek. Sana lisan hizmetini görecek ve sen onun «Elohim»i olacaksın. Yani sen onun efendisi ve muallimi olacaksın deniyor. Bazı kere «Elohim» kelimesi hâkim makamında kullanılmıştır. En kuvvetli Allah olan «Elohim» hakikatte Hz. İbrahim kabilesini intihab etmiş olan Yunanlıların bir nev'i adil ve hayırhah «Zeus»ü makamında idi ki, bu intihabın ne suretle vukua geldiği bilinmez. Nitekim müşriklerin herhangi bir Allah'ının «Hektor»dan ziyade «Aşil»i himaye ettiğinin sebebi bilinmediği gibi. Bu ilâhlar daima kendi hizmetlerine koşanları, kendilerine mümaşat edenleri, tercih ederler. Halbuki «Yehova» böyle değildir. Hz. Musa kendisine ismini sorduğu vakit (Kitab-ı Huruç, Fasıl 13, Ayet 14) «Elohim» «Chica asher ehieh» yani 'daima olacağım kimse olacağım' diye cevap verir. Fakat bir satır ilerde «Elohim» daima olduğu şeyi olacak olan ve asla değişmeyen «Yehova» olur. **Ve Allah «işte benim ismim ve edebiyat için bıraktığım hatıram» diyerek ilâve eder. Bu artık bir kelime oyunu olmayıp, tamamen bir meslektir. Allah kuvvetli olduğu için, Allah değildir. Allah olduğu için Allah'dır, daima mevcut olmuş olan bir vücuttur. Asla tekrar bir sıfat almayan ve olduğu gibi kalan bir vücuttur!** Öyle bir vücuttur ki, olduğu gibi kalacaktır, yani kendisinde bir terakki meşhut değildir. Ne asıl, ne arzu ve ne de kaideyi esasiye itibariyle değişmez; **«Elohim»den ibaret olsa idi, mazide terakki ettiği ve artık terakki edemeyeceği zannedilebilir idi. Fakat «Yehova» aynı zamanda: Allah mazide olmuş olduğu şimdi olduğu şeyden başka bir şey ne olmuş olan ve ne de olmuş olacak olan bir vücuttur, der.**

Yahve İnancının Sonuçları:

Hz. Musa'nın bütün mesleğinin «Yehova» kelimesinde

hülasa edildiğini söyledik. Filhakika eğer Allah, mazide aynı olmuş olan ve istikbalde daima aynı olacak olan kanunu ilâhiyi temsil ediyor ise, bu kanunu ilahi gayri kabili tahvildir. Kendisine has kanunu takip eder ve asla, ne sağa ve ne sola kaçar. İmdi Allah karar verdiği bir şeyi tekrar bir karara almaz. Evvelâ tecziye ve sonra affetmek isteyemez. Ve hatta ne tecziye ve ne de af edebilir.

Bu kanunu ilahisi (mantıki) itibariyle herhangi bir sebep, bir hayatı müstakbelde değil, fakat dünyamız üzerinde daimi aynı eseri husule getirmeye mecburdur. Eğer bu kanunu ilahi müthiş bir surette değişmez olmasa idi, insan serbest olmazdı. Ve irade-i cüz'iyesinin sebep ve manası kalmazdı. Eğer insanın yaptığı fenalık Allah tarafından izale edilebilseydi ve yaptığı iyilik irade-i ilahiye ile kendi aleyhine fenalık olmak üzere denebilseydi, «Yehova» «Yehova» olmayıp, «Elohim» olacak ve insan hür olmayacaktı. Evvelkisi ancak keyfi, hercai bir hakem, garip ve şayanı nefret bir zalim olur ve insan da sefil ve alçak bir esir olur idi. Tam ve geniş bir hürriyete iman eden ve insanı kendi saadet ve bedbahtlığının faili addeden Hz. Musa Esfari Hamsenin onbirinci faslı ve yirmi altıncı âyetinde : «Bak, sizin önünüzde hayır ve şerri serhettim» ilh. Ve 30. faslın 15. âyetinde: «Bak, senin önünde hayat ve hasenatı, mematı ve şerri teşhir ettim, intihab et!» diyerek kanunu ilahinin değişmezliğini mantıkî bir surette istintaç ve bir kelime ile ilmil gayb, irade-i cüziye, lütuf ve ilham, kaza ve kedere aid olup «Feriziyen» ler ve Taberiyeli Hıristiyanlar tarafından gayri kaabili hail kılınan bütün mesaili felsefeyi hali ve fasl eder, bunlar böyle meselelerdir ki, asla eser ile müessir arasına girmeyen, asla insanın mukadderatıyla meşgul olmayan ve şüphesiz bir eğik düzlemde yuvarlanan bir taşı durdurmadığı gibi, lâyık olduğu cezasının peşinde koşan bir kimseyi de durduramayacak olan tek «Yehova» kelimesinin

önünde tamamen kaybolur Bizzat «Yehova» gibi her biri kendi kanununu takip eder.»

Zaten (Muharref Tevrat) bütün kaza ve kaderi, bütün mukadderatı ve bunun neticesi olarak mağfiret prensibini katiyen inkâr eder.

(Muharref Tevrat'ın) mesleği, tabiat ötesi bir «Elohim» değildir. Ve bizzat (Muharref Tevrat), bu mesleği aklın mantıkî bir neticesi gibi kabul etmiştir... » [12]

Muharref Tevrat'ın ilk beş kitabının ortaya koyduğu «Allah inancı» yukarıda aktardığımız satırlara dayanarak, şöylece özetlenebilir:

1 — Allah'ın ismi, Hz. Musa'ya gelesiye kadar hiç bir peygamberin malûmu değildir. «Allah'ın ismi Yahve'dir.

2 — Yahve değişmez. Bir sıfat olmaz.

3 — Hür değildir. Mecburdur. Kaza ve kader ile alâkası yoktur.

4 — Tabiat üstü veya ötesi değildir...? (Tabiatta mündemiçtir?)

5 — Mağfiret etmez, af etmez, emrini değiştirmez, değiştiremez?.

İleride göreceğimiz gibi, Muharref Tevrat'ta (İlk beş kitab-Tora) ruhun bekâsı, ölümden sonra dirilme ve vahiy gibi; Yahve dışı Allah inancının temeli olan inançlar kabul edilmemiştir.

Adonay Nedir?

Catholle Biblical Encyclopedia, Adonai hakkında şu bilgiyi veriyor :

«Efendim» veya «kumandanım» anlamına gelen bu İb-

[12] Alexandryev. **Hayat-ı Musa**. M. Nahld, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 130, s. 11, 12, 13.

ranice söz, Tanrı'nın mukaddes bir çok isimlerinden biri olarak kullanılmıştır. (Ex. 6, 3: jvd. 16, 16)

Kuvvetli insan anlamındaki El ve «kendisine ibadet edilmeğe değer olan» anlamındaki Elohim kelimeleri gibi Tanrı'nın sıfatlarına delâlet etmektedir. Tanrı, Musa'ya, kendi ilâhî varlığının zâti isminin dört harfini ilham etti. Küfre karşı yasağın yanlış anlaşılmasından dolayı (Lev, 24.)

Yahudiler Tetragramatton (söz konusu dört harf)u telaffuz etmeğe cesaret edemediler ve Sinagoglarda, kelime daima, sanki Adonaimış gibi okundu.

Aynı konuda, Yahudi Ansiklopedisi şu bilgiyi vermektedir. Allah'ın isimlerinden bahisle.

«Bunların en mühimleri: El (etimolojisi bilinmemektedir) El sözü bütün samî dillerinde mevcuddur. Kitabı mukaddes'de bu söz sık sık Tanrı'ya izafeten görülmüştür. Fakat zatî sıfatlar içinde bir element durumundadır. Eloah, çoğulu Elohim kelimesinden daha sık görülür.

YHVH (tetragrammaton) veya Shem - ha Meforash, İsrail Tanrısının zata mahsus ismi idi. Ve Kitabı Mukaddes'de de hemen hemen 7000 kez tekrarlanmaktadır. YHVH'nın orijinal telaffuzu bilinmemektedir.

Septuagint zamanında telaffuz edilmez, fakat Adonai diye okunurdu. Adonai efendim, mânâsına gelir.

Bu sonraki kelimenin sesli harfleri isme ithal edilmiştir.»

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılıyor ki, YHVH, meçhullerin meçhulü olarak ifade edilen, sonsuz varlığın zatî ismi olduğu halde, diğerleri ebedî meçhul (!), sonsuz varlığı sınırlayan sıfatlar olduğu için puttur! Aşağıda Kabbala'dan ve Yahudi filozoflarından örnekler vereceğiz.

Zohara Göre Sonsuz Varlık :

«Dünyada hiç bir şekil ve suret vücuda gelmeden ev-

vel Allah şekilsiz ve hiç bir şeye teşbih edilemeyecek bir halde idi. Onun hilkatten evvelki halini kim tasavvur edebilir? Bir şekil yoktur ki tasavvur edilebilsin! Binaenaleyh Allah'ı herhangi bir şekil ve surette göstermek, hatta ismi celilini zikr etmek, yahut bu ismi bir harf veya bir nokta ile irae etmek memnudur... Fakat Allah, (Adem-i Ula) [Buna ademi Kadim de denir] yı halk ettikten sonra, aşağıya doğru inmek... ve Yahova ismiyle anılmak istemiştir. Aynı zamanda sıfatlarını birer birer tanıtmak istemiş ve rahman, adil, kadir, orduların ilahı, vücudu hakikî diye tavsif olunmuştur. Maksadı ulvisi zat ve sıfatını ilam ve adi ve rahmetini dünyaya ve beşeriyete nasıl serptiğini irade etmekti. Zira envarı kudsiyet nisarını cemi mevcudata bezi etmemiş olsa idi, bizler onu nasıl tanıyabilirdik? O zaman, kâinatın Cenabı zevail celalin nam ve şaniyle malî olduğunu söylememiz nasıl sahih olurdu? Eyvah, o kimseye ki, Allah'ı sıfatlarından birine kıyas ede! Hele topraktan neşet eden ve fanî olan insanlara asla kıyas edilemez. Allah'ı bütün mevcudatın ve bütün evsafın fevkinde bilmek lâzımdır. Halbuki bütün bu şeyler kalkınca, ne sıfat ne şekil, ne suret ne de hiç bir vücut kalmaz... İşte illeti ulaya (na mütenahi) denilmesi ondan ileri gelir. Zira illeti ulayı, o halde iken idrak edebilmek için, bir vasıta, bir imkân yoktur.» (Zohar - Kitab-ı Ziya'dan nakleden B. İsrail, s. 146-147).

Bu metne nazaran, Allah her şeyden evvel «namütenahidir. Binaenaleyh ne mevcudatın hepsi, ne de sıfatlarının toplamı olarak düşünülemez. Fakat bu sıfatlar ve onlardan doğan neticeler olmazsa, yani (bir şekli muayyen - une forme determinee) tahayyül edilmezse Allah'ı anlamak ve tanımak mümkün olmaz.

O halde sefirot, Allah hakkında edinmemiz imkân dairesinde bulunan fikirdir.

İsminin zikredilmesi yasaklanmış Allah inancı, mason ritüellerinde olduğu gibi, Yahudilerin dinî inançlarını açıklayan bütün kaynaklarda aynen mevcuttur. Bilindiği gibi, XIV. dereceye kadar aranan hakikat (Allah)ın ismi telaffuz ettirilmez. Hatta, yine aynı derece ritüelinde «İnancını harflerin mânalarına istinat ettirmekten sakınması» istenmektedir. Daha önce zikrettiğimiz Catholic Biblical Encyclopedia'ya göre, Yahudiler, YHVH'yi telaffuz etmediler. Ve bu kelimenin orijinal telaffuzu bugün bilinmemektedir.

Aynı şeklide, zikrettiğimiz Kabbala metninde Allah'ın ilk sebep olarak zikredildiğini, sonsuz ve meçhullerin meçhulü olarak tanıtıldığını görüyoruz. Mason ritüellerinin, biraz dikkat sarf edilerek tetkiki, bilhassa XIV. dereceye kadar yapılmış telkinler göz önüne getirilirse, Kabbala'nın bu garip fikrinin bir tekrarından başka bir şey olarak görünmezler.

Kabbala Ne Demektir?

«Kabbala, kabul manasına gelen (Kibbel) İbranice kelimeden gelmedir. Mütefekkirlerin öteden beri kabul ettikleri fikirler, yani an'aneler demektir. Gerçekten bu felsefe okulu, bir şahsın eseri değildir. Kabbalistler bu geleneğin tıpkı Tevrat gibi Allah tarafından inzal edilmiş ve Hz. Musa vasıtasıyla Turu Sina'da halkın en seçilmiş ve en yüksek sınıfını teşkil eden yetmiş kişiye tebliğ ve talim edilmiş olduğunu iddia ederler.»[13]

Kabbala'ya Ait İlk Kitaplar :

«Kabbala'ya dair olan ve halen mevcut bulunan eserlerin en meşhurları, (Sifri Yetsira - Yaradılış Kitabı) ile (Zo-

[13] A. Barb. **Tarihi Felsefe**, s. 136.

har - Işık Kitabı)dır. (Yaradılış Kitabı), (Ziya Kitabı)nın bir mukaddimesi gibidir. Asıl Kabbala nazariyatı, bilhassa ikincisindedir. (Zohar'ın zeyilleri) adlı bir eser daha vardır ki, Işık kitabı kadar eski sayılır.

Kabbala'yı teşkil eden prensipler umuma ifşa edilmezdi. Bu mesleğe ait problemlerle uğraşmak için mümtaz bir zekâya sahip olmak, âlim, fazıl ve oldukça yaşlı bulunmak gerekli idi. Binaenaleyh Museviliğin dinî felsefesi olan bu ilmi ancak, âlimlerin en yüksek sınıfı talim ve tetkik ederdi. Talmud'da zikredilen ve (Tanaim) denilen İbranî hâkimlerinin çoğu aynı zaman da (Kabbala uleması) idiler. Lâkin bu mütefekkirler cesim ve muntazam okullarında hukuk meselelerine ait serbestçe tedrisat ve müzakereler icra ettikleri halde (Kader ve Kâinatla ait sırları büyük bir ihtiyat ve itina ile yalnız bazı seçilmiş talebelere ve gayet tedrici bir surette öğretirlerdi.» [14]

Kabbala'ya Göre Sonsuz Varlık :

«Pythagorascı sayıcılıktan ilham alan Sifir Yetsirah, Tanrılık bilgeliğinin 32 yolunu yahut sefirot, yani yaratıcı ve tekâmülün ve varlığın umumî şekillerinin derecelerini ayırır. İlk on tanesi şunlardır; tanrılık, ruh, içinde her şeyin tohum veya şekilsiz bir halde önceden bulunduğu ilk prensip; ruhtan gelen nefes yahut, can veren hava, su; tanrının tahtı ve semavî ordu ateş; baş istikameti; ayak istikameti ve dört cihet noktası, ilk dört tanesi ruhî - maddî alemi teşkil eden unsurlar, kalan altı tanesi, onların mekândaki şekil ve dağılışlarını önceden gösterirler. Bu on s. (mukaddes

[14] A. Barb. **Tarihi Felsefe**, s. 139.

on) (La decade sacrâe), kendisinden söz veya yaratıcı kelâm olarak çıktıkları tanrıda ezelden beri olduğu şekildeki ideal âlemi teşkil ederler. Sonra gelen 22 tane, bu sözün teşkil edici unsurları olan alfabenin harflerine karşılıktırlar ve sonsuz değişen bir terkiple, gerçek âlemi, çok-yüksek'in mabedini meydana getirirler...

O bize, artık Tanrıdan ayrı olan bir âlemin doğuşunu değil, fakat Tanrının doğuşunu gösterir. Gerçekten sonsuz varlık (Ein sof) henüz ne Tanrı ne de herhangi belli bir şeydir; onun hiçbir sıfatı yoktur. Çünkü her sıfat bir tayin, bir ayırma ve her ayırma, bir sınırlamadır; o, varlığın çıkacağı yokluk, yalnız bizim için değil fakat kendisi için de bilinmeyenlerin bilinmeyenidir. Var olmak için, gelişmesi, belli olması, kendine sıfatlar vermesi, şekillere bürünmesi lâzımdır (kelime). Kendi kendini doğuran varlığın müteakip görünüşleri (Sefirot) on tanedir, (krş, Aristoteles'in on kategorisi) ve üç teslis, bir de onları hülâsa eden ve onu (ladecade) tamamlayan en yüksek teslisi yani, sonludan ayrılan sonsuz, fikirleri meydana getiren akıl (Aristoteles'in aktif zihni) ve onları düşünen zekâ (İlk teslis passif veya dişi zihin âlemi) lütuf adalet ve onların terkibi güzellik (İkinci teslis ahlâk âlemi); galebe (yayılma kuvveti?) şeref (Yer kaplama kemiyet) temel (ölçü, nispet.) (Üçüncü teslis maddî alem): nihayet önce gelen dokuz sefirotun ahenkli neticesi Krallık. Hepsine (Adam Kadmon), örnek insan deniliyor, yani insan nevi, kâinatın, Tanrı veya bütünlüğünde gerçekleşen varlığın hülâsasıdır. «Bu ilahiyat gibi ona bağlı olan ruhlar ilmi, yahut cinler ilmi ve antropoloji, netice itibariyle tanınmayacak derecede Platinos'un, Jambilikos'un, Proklos'un, Scottus Eriugena'nın doktrinlerine benzemektedir.»[15]

[15] A. Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 185-186.

Sifir

«Kabbala'da, ... birbiri ile ilgili ve birbirine benzer üç kelime mevcuttur ki, son derece şayan-ı dikkattir: Sifar. Sipur, Sifr.

Sifar, adet demektir. Bir varlığın, bir cismin en birinci hali diğer varlıklara karşı sahip olduğu vaziyet ve nispeti, yani kemmiyetidir. Ondan sonra hareketi ve diğer halleri gelir. Gerek kemmiyet, gerek hareket ve diğer hallerinin ifadesi ancak sayı ile olur.

Sipur, kelam demektir.

Sifr, yazı demektir.

Allah'ın yazısı, eser-i hilkatidir. Allah'ın kelamı bu yazının aynısıdır. Allah'ın fikri bu kelamda mündemiç olan manadır. O halde beşerde, ayrı ayrı üç hadise olan fikir, söz ve yazı nezdi ilâhide aynı şeydir.»[16]

Birbirini tamamlayan bu üç kelimeyi gördükten sonra Kabbala'ya göre, sonsuz varlığın nasıl sıfatlandığını görelim. Safirotun, sonsuzun belirmesine hizmet ettiğini anlıyoruz. Sonsuz olan, bu sebeple sıfatsız ve meçhul bulunan, kendini tayine, belirmeye ve doğmaya başlar ki, bu birbiri ardınca ve birbirinden doğan karşılıklı tesirleri ve terkip teriyle yeni sentezler meydana getirip gerçek alemi.. yahut çok yükseğin mabedini meydana getirirler.

Varlığın Sıfatlanışı

I.SİFİR

Birinci sifir (Tac) olup, Allah'ın ilk ve en yüksek tezahürü mebdei meadı, sırrul esrar ve hikmeti evveldir. Tac (en sof) değildir. En sof (sonsuz varlık) bütün sıfatlara te-

[16] A. Barbe **Tarihi Felsefe** s. 141-142.

kaddüm eder. Ve meçhullerin meçhulü, yani gaybül guyubtur. Fakat Taç (bizatihi vücud), yani vücud-u mutlaktır. Kadimlerin kadimi ve meçhullerin meçhulü olan Allah tezahür etmek istediği zaman, nuru zatisini temerküz ettirerek, bir nokta husule getirdi.

«İşte vücut bu nokta ile başlar. (Vücudu mütenahi - L'etre fini) den mütemayiz ve başka bir şey olan Allah (adem-i vücuttur - non etre) dir ve hikmetin, akıl ve zekânın ve her türlü keyfiyetin fevkinde bir mebde-i mualladır, Lâkin bir adedi ile temsil edilen, vahdet mefhumuna lâyık olan o noktai mazidir ki (noktai evvel) dahi tesmiye olunur. Bu nokta kelamı ilâhîdir. Zira sifirahların hepsini cami ve hilkati âlem hakkındaki fikri ilâhiyi tamamen muhtevidir. Bu itibarla, bu birinci sifiraha (Tac)dan başka birkaç isim dahi verilir. (Beyaz Baş), (Kadim), (Büyük Sima). (Adem-i ula yahut Adem-i Kadim). **Beyaz baş**... bütün renkleri, yani bütün mefhumları ihtiva eden remzi azamdır. **Kadim**, diğer safirlerden evvel zuhur eden manasınadır. (Büyük sima) tabiri. (küçük sima) denilen sair sıfatların toplamına nispetledir. (Ademi kadim, yahut Ademi ûla) âlemi ûla (macro-cosme) demektir, zira felsefe bahislerinde ekmeli mahlukat olan insan arz üzerinde temsil-i uluhiyet addolunur.

II.SİFİR

İkinci ve üçüncü sifirler, birinciden zuhur eden biri erkek ve faal biri dişi ve pasif iki başlangıçtır. (Hikmet ve zekâ)... Hikmet ve zekânın esrarengiz ve ebedî izdivacından bir oğul vücuda gelmiştir ki, hem babanın ve hem ananın cevherinden hissemend olduğu için Allah'ın en büyük evlâdı (!) tesmiye olunur. Bu oğul ilimdir. Bu üç şahsiyet her şeyi cami ve mebdei evvelde dahildir. Bunun için mebdei mezkûre bazen üç başlı bir vücud tarzında temsil edilir.

(Alemi Tabii - Monde physigue) tezahüratı dördüncü

sifirden itibaren başlar. Bunlar dahi (kalan yedi sifir) teslis halinde gelişir. Ancak bu teslislerde iki sifir aralarında haddi vasati (ortalama) teşkil eden bir üçüncü sifire bağlı bulunur. Gelişme şekillerine gelince:

III.SİFİR

Üçüncü sifir olan zekâya gelinceye kadar Cenabı Hak, sırf zat-ı kudsiyeti itisamlarına ait tezahüratını ikmal etmişti. Ondan sonra tabiata ait tezahüratı başlar. Fikri ilahi ilim derecesinde ortaya çıkınca, ondan biri erkek, biri dişi iki başlangıç daha zuhur eder: (rahmet), (adalet). Birinciden erkek ruhlar, ikinciden dişi ruhlar doğar. Bu iki ilahi sıfat, mutlak vücudun iki koludur ve dünyanın devamı için, her ikisinin aynı zamanda hüküm icra etmesi lâzımdır. Rahmetsiz adalet olamaz. İkinci teslisin taraflarını teşkil eden bu sıfatlar aralarında bir nur gibi parlayan (Hüsün - Güzellik) de birleşir. Güzellik, ahlâk sıfatlarının neticesi ve muhassılasıdır. Özel remzi, —iki kol arasında bulunan— göğüs, yahut kalbdir.

Bundan sonraki üç sifir, mebdei Fail (ilk yapıcı - yapıcı prensip) ve sırf hareketle ilgili bir mahiyeti haizdir, fikrî ve ahlâkî değildir. Namütenahiyi illeti külliye tarzında tarif eder. Bu üçüncü teslisde erkek başlangıç (nusret), dişi başlangıç (şan) dır ki, kuvvet ve teksir demektir. Bunun için, bu iki sıfata rabbani askerler denir. Bunlar arasında (esas) denilen sifir vardır. O da mevcudatın kaynağı ve kökü sayılır. Sembolik işareti, tenasül aletidir.

Saltanat adı verilen onuncu sifir, diğer sifirler arasında tam ahengi ve bunların yekvücut olarak, dünya üzerindeki mutlak hâkimiyetlerini temsil eder. Sifirlerîn bütünü, ademi alayı teşkil eder. Kabbalistler onlara (âlem-i hazret) de derler.

Netice :

Buraya kadar verilen izahattan anlaşıldığı üzre, ilk üç sifir, fizik ötesi olup, vücut İle fikrin mutlak ayniyetini temsil ederler. Kabbala'da buna (âlem-i makul) denilmiştir. İkinci takım, sırf ahlâkî bir mana ve mahiyettedir. Bir taraftan, hikmet-i rabbaniyeden rahmet ve adaletin, yani hayrın sudurunu gösterir, diğer taraftan hayrı, hüsnün kaynağı olarak gösterir. Bu iki sınıf tecelliyata (âlem-i mahsus - monde sensible) denir. Allah'ı illeti kâinat, kuvve-i külliye, sani-i küll olarak gösteren üçüncü takım (âlem-i tabii - Monde naturel)dir. İşbu üç âlem dahi, bir büyük teslis teşkil eder, bu son teslisi ifade için kullanılan sıfatlar: taç, hüsn ve saltanattır. Bunlar aynı vücudun, aynı şeyin üç tecellisidir. Tac, cevheri evvel ve vücud-u mutlak, hüsn, hayatın ve ahlâkî kemalin en yüksek derecesi, saltanat yani Allah'ın eseri, hilkat ortasında mevcudiyeti hakikisidir. Bu itibarla, saltanata faaliyet-i kevniye dahi denir.[17]

Böylece, sonsuz varlığın (Kabbala'ya göre Allah'ın) belirmesini görmüş bulunuyoruz. Şüphesiz ki bu belirme 32 sifirden sadece 10'unu anlatmıştır. Sonsuz varlık, Pytagoras'cı geleneğe uygun olarak, ilk on sifirle taayyün ediyor. Her sifir, kendisinden sonra gelen sifirlerin aslıdır. Her sifir, birbirine zıt, dişi ve erkek, aktif ve pasif iki sifir meydana getiriyor. Ve bu sifirler izdivaç (!) ve imtizaç ederek yeni varlıkları meydana getiriyorlar.

Önce Tac, beliriyor. Tac olan dişi ve erkek iki sifir beliriyor; akıl ve hikmet. Bu iki sifirin birleşmesinden ilim doğuyor. Tacın meydana getirdiği teali bu... Akıl, hikmet ve ilim...

İkinci teali şöyle; içinden biri erkek, diğeri dişi iki si-

[17] A. Barbe, **Tarih-i Felsefe**, s. 148-150.

fir oluyor. Rahmet ve adalet. Bu iki sifir birleşip güzelliği meydana getiriyorlar.

Üçüncü teslis ise; zafer ve şerefin birleşmesinden ölçü doğuyor.

Bu üç teslisin birleşmesinden ise krallık meydana geliyor.

Bizi burada ilgilendiren, varlığın ve oluşun izahında, birbirine zıt prensiplerin, daha yüksek prensiplerde birleşmeleri ve teslis vücuda getirmeleridir. İşte bu kabbalist düşünce metodudur ki, masonluğun ve gnostisizmin üçlemesi ve ulûhiyetin zıt prensiplerine inancı, düşünce yapısında inkâr edilemez bir yer tutmaktadır.

Batı kültürünü etkileyen en önemli kültür olgularından birisi işte bu Yahudi Kabbalası'dır.

İncil'le beraber yazılan **Tevrat**, Tevrat'la Grek düşüncesinin uzlaşması, İskenderiye mektebinin felsefesi (Yeni-Platonculuk) ve yukarda özetlediğimiz Yunan düşüncesiyle uzlaşmış Yahudi mistisizmi Kabbala, Batı kültürünün özünü meydana getirmektedir.

Yahudi düşüncesiyle Grek felsefesinin uzlaşmaları bunlar oldu. Ama ilk uzlaşma denemesi ise, Tevrat'ın Latinceye ve Yunancaya tercümesi ile başladı.

Tahrif edildiği pek aşikâr bulunan Tevrat'ın, İskenderiye'de Yunancaya tercümesi, mutaassıp bazı yahudileri ne ölçüde kızdırmış olursa olsun, zaten felsefeleşmiş ve mutaassıp bir dini duygu haline gelmiş bulunan judaizmin, Roma âleminde yayılması gerçekleşecekti.

4) METAFİZİĞE TOPLU BAKIŞ VE SONUÇ

Müsavilerin, Hz. Musa ve Kur'an'ın zikrettiği İsrail peygamberlerinin talimatından ayrılmış ve dini tahrif etmiş oldukları bugün açıkça bilinmektedir. Tevrat ve İncil konusunda

yapılan araştırmalar, Tevrat'ın ilk sifirlerinin Hz. Musa'dan çok sonra yazıldığı gerçeğini ortaya koymuştur. Kaybolan Tevrat'ın bir mabedde tomar halinde bulunuverilmiş olması, kimseyi tatmin etmemektedir. Hz. Süleyman'a atfedilen, «neşideler neşidesi»ndeki ifadelerin bir peygamber şöyle dursun, mazbut ahlâklı herhangi birinin ağzından dökülecek sözler olmadığı açıktır.

İşte bu dönemde, felsefe haline gelmiş judaizmle Grek felsefesinin birleşip kaynaştığını gördük.

Üçüncü Dönemde (Rönesans) Grek düşüncesi ve judazimin kaynaştığı metafiziğin Hıristiyanlıkla kavgasını ve sonra nasıl uzlaştığını gördük. Milâdın altıncı asrına kadar çok zayıf bir akım halinde Eboniler ve benzeri topluluklar gibi tevhidci, İncil'in aslına sadık akımlar her türlü metafizikten sakınarak, dini inançlarını korudular. İnançlarını kesin surette bilemediğimiz Latin kilise babaları da, metafiziği, sakınılacak bir cereyan olarak görüyorlardı. Katolik ve Ortodoks kiliseleri ise, Saint Paul'un tahrif ettiği fakat, ruhçu, kaderci, dünyaya sırt çevirmiş, tabiattan ayrı, tabiat üstü, şahıslaşmış bir Tanrı inancını yok edememişti. Bütün bunlara rağmen iki kilise de, Doğu ve Batı Roma İmparatorluklarının çöküşüne rağmen, onun siyasi mirasçısı olarak yaşadı. Bütün bunlara karşılık kilise, üç tanrıyı kabul etmesine rağmen, Tanrıyı Tabiat üstü telakki ediyordu. Bu yüzden varabileceği son nokta pantheizm olan (bu pantheizm ister spirtüalist ve idealist pantheizm, isterse materyalist pantheizm olsun), ancak tabiatın bir elementi veya prensip olarak kabul edebileceği bu telakki Tanrı telakkisi ile asla uzlaşmazdı. Kilise hiç olmazsa. Tanrıyı, üç şahısla sınıflamıştı. Baba, Oğul ve Ruhül Kuds. Ama felsefe, pantheizme varabildiği her yerde, Tanrının bütün bir kâinat olduğu şirkine yuvarlanacaktı. Gerçekten realist veya mater-

yalist tarzda tefsir edilirse, haşa kâinat Allah'ın vücudu olur. Ve bu sebepten her şey Allah olurdu.

Hülasa, üç sıfat ve zat ile tahdit edilmiş olan bir Tanrı inancı için bile, metafiziğin varacağı sonuçlar çok tehlikeliydi. İşte bu tehlike sebebiyle, kilise metafizikle önce kavga etmesine rağmen onu sınırlayarak kabul etmek mecburiyetinde kaldı. Çünkü akli olmayan bir inancı, akıl yoluyla savunmak mecburiyetinde idi.

Medeni ilerleyişinin derecesi ne olursa olsun insanlar için din, mutlak ve vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Doğu ve Batı Roma'nın, aynı zamanda siyasi müşaviri ve daha sonra mirasçısı sıfatıyla kilise, bu imparatorlukların yıkılışından sonra, artık rakipsiz bir kudretti. Hem siyasi (cismani) kudret, hem de ruhani.

Bu yüzden uzunca bir süre yaşayabildi. Ve metafiziği de baskı altına alarak, onu bir süre kullanarak. Kilise önce, Platon'a dayandı. Daha sonra Aristo'ya. Ancak felsefe, Kiliseye, onun manevi ve fikri yayılışına katkısı ölçüsünde, bizzat kilise içinde rafizi hareketlerin zuhurunda da aynı ölçüde, belki de daha fazla etkili oldu. Kilise, kendi içinden çıkan bir sürü mülhidle savaşmağa mecbur oldu. Bunların tümünün judeo-grek feylesofları olduğunu ilâve etmeye lüzum yok.

Batı, tarihinin en büyük macerasına sürüklendiği haçlı seferleri sırasında, artık kilise karşısında onunla cismani iktidarı paylaşamayacak kadar palazlanmış kralları buldu. Ve İslâm dünyasının çok müsait ortamında gelişen ve sistematik bir hal almış bulunan müspet ilmin alınması ve tedrisi, krallar için bir hayati zaruretti. Böylece kilise karşısında, metafizik ve müspet ilimler tetkiki yapanlar kralların safına geçmeye başlamıştı. Doğudan gelen bir felsefi akım da, o zamanın Batısında büyük akisler uyandırdı. Kendilerine pek haksız bir şekilde İslâm filozofları denen ve fakat Aristo'-

nun sadık birer talebesi olan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüştün felsefesi, metafiziği bir süre kullanan kilisenin yıkılışını hızlandırdı. Batıda bu Yunana dönüş hareketi, kilisenin manevi otoritesi karşısına eski Yunanın müşrik filozoflarının bir otorite halinde yükselmesi demekti.

Bir geçit devri mesajı olan ve öylece kalması ve Tarihi misyonunu, 7. asrın başlarında zuhur edecek olan İslâm'a terk etmesi gereken Hz. İsa'nın talimatı, bir ruhban sınıfının dünyevi hükümranlığına dönüşünce, bir din olmaktan da çıkmıştı.

Önce rönesans hareketi, Batıyı katoliklikten uzaklaştırır ve Yunan-Yahudi ihtiras ve tefekkürüne doğru yöneltirken, hazırlanan siyasi ve manevi ortamdan istifade ile kilisenin rafizi saydığı dini cereyan, yani protestanlık ortaya çıkar ve yayılır. Bu cereyan, Ortodoksluğu benimsemiş Slavlar dışında bütün kuzey kavimlerinde değişik isimler altında tutar. Ve böylece, bu ikinci kısmın 1. bölümünde çok uzun iktibaslar yaptığımız tarihçilerin, hümanist kültür ve Prometheuscu kültür dönemi dedikleri dönem başlar.

Katolik ve Ortodoks kiliselerinin elinde, Tanrı üç şahısla sınırlandırılmıştı. Tecessüt doktrini ile Tanrının insan suretine girdiği kabul olunuyordu. Bu onların diliyle Tanrının insanlaşması, insanileşmesi ve yere inmesi idi. Ama üç şahısla tahdit edildiğinden, insanın tanrılığına (haşa) geçilemezdi. İşte protestan mezheplerinin tümünde, kilise doğmalarına rağmen çok açık bir şekilde Hıristiyanlığın dünyevileştirilmesi, ancak İncil'den Tevrat'a dönmek suretiyle (dinî bakımdan) şarttı. Rönesans, Yunan ve Juda felsefesine dönerken, Protestanlık İncil'den Tevrat'a dönüyordu.

Yeni Eflatunculuktan getirilen maddenin kötülüğü ve günahkârlığı, İncil'de yer alan kaderci ve dünya hayatını (O çağ Roma'sının ve yahudi mezheplerinin dünyevi ihtirası karşısında bu zaruri idi) küçümseyen ve hiç bir ilmi ilerle-

meye açık olmayan Hıristiyanlığın birinci dönemi, yerini bir ikinci döneme bırakıyordu. Yukarda zikrettiğimiz kültür tarihçilerinin özellikle kaynaklarını zikretmedikleri bu ikinci dönem, yukarda izah ettiğimiz, temel kültür formlarına Avrupa milletlerinin bir dönüşünden ibaretti.

Batının bu ikinci döneminin de sona ermek üzere olduğunu bildiren tarihçilerin, Prometheuscu, hümanist-laik veya akılcı tanımında birleştikleri bu dönemin bariz vasfı tahlil kısmında etraflıca bahsettiğimiz üzere, Tanrının insanlığı kurtarmak için insanlaşması diyebileceğimiz ilk Hıristiyanlığın yerine, Tanrıyı alaşağı etmek, onun yerine geçmek ve nihayet Tanrılaşma, Tanrılık hayaline yönelen bir yeni dinî devirdi. Bunun kaynağı protestan mezheplerin tümünde muharref Tevrat, felsefede ise Yahudi-Yunan metafiziğinden ibarettir. Batının pek az başarılı olabilmiş Haçlı seferlerinden sonra, genellikle büyük mağlubiyetler ve kayıplarla dolu bu seferlerinden sonra, doğunun o günlerde bir efsane olan zenginliklerinin göz kamaştırıcı tesiriyle hızlanmış olarak, dünyayı zapt etmek dayanılmaz tutkusu, işte onun uzun asırlar boyu (Hıristiyanlığın zuhurundan haçlı seferlerinin sonlarına kadar) dünyayı bir hapishane sayan kaderci Batının, tahrif edilmiş İncil'in kaderci, uyumlu felsefesine karşı korkunç bir başkaldırımı idi. Tabiatın maddi güçlerini, maddeyi kontrol altına alarak bütün dünyaya, hâkim olma meyli, Rönesans ve Reformdan sonra daha üç asır hazırlandı, kökleşti. Ve Batının emperyalist yayılışının karşısındaki tek engelin (Osmanlı cihan devleti) 18. asırda artık sadece kendini müdafaa eden bir kudret haline dönüşü ile, Batının, cihanı kontrol ettiği maddi güçle zapt ve teshir etmesi mümkün oldu.

Ancak, bu dönemin de sonuna yaklaşıldığını görmekteyiz. Batı, bu ikinci döneminde, benimsediği Yunan ve Judaizm kültürünün, kaderini yaşamağa başlamıştır. Müşrik

bir dine itiraz ile başlayan, sonra kendini onun yerine koyan bir metafizikte karar kılan, metafizik doktrinlerin çokluğu ve birbirini yıkan çelişmesi ve uzlaşması karşısında şaşıran ve şüpheye düşen ve nihayet ilimde karar kılarak —geçerli bir din ve ahlâk kurma cesaretini, şüphe döneminde büsbütün yitiren— ansiklopediciliğe, teferruatçılığa dönüşen ve kendini bitiren metafiziğin başlangıcı ve bitişi, en genel hatlarıyla böyle bir sıra takip etmektedir. Gerçek bir din yerine yeni bir din kurma macerası, gerçek anlamda bir çaresizlikle bitmektedir.

Eski Yunanistan'da, macerası çok iyi takip edilebilen metafizik Batıda da Descartes'le başlayan birinci safhasında en öldürücü darbeyi Kant'ın eleştirilerinden yer. Ancak Hegel'in imdada yetişmesiyle Matematik rasyonalizmden, Dialektik rasyonalizme geçen ve Hegel'le ikinci baharını yaşamış olmasına rağmen, 20. asrın başlangıcından itibaren müspet ilimler sahasındaki şaşırtıcı gelişme akla ve tecrübeye dayanan Batının elinden bu silahları da almak üzeredir. Newton, Descartes fiziği ve Copernik astronomisi artık yıkılmıştır. Ve bunlara dayanan Batı kozmogonisi çökmüştür. Descartes'in Rasyonalizmi -matematik rasyonalizm- Kantçı okulun tenkidlerinden sonra farklı geometrilerin ortaya çıkmasıyla, mutlak inanılırlık özelliğini yitirmiştir. Bacon'ın tecrübeciliği, Heisenberg'le, yıkılmak üzeredir.

Descartes'ten sonra ikinci zirve Hegel'in (Rasyonalist sistemleri birincisinin spirtüalist, ötekinin de katıksız bir idealist olmasına rağmen, mekanik ve dialektik materyalizme dönüşmüşlerdir) akla bir övgü, hatta bir destan sayılan ve insan zihninin tabiat ve tarih üzerindeki şaşırtıcı yayılışı, sadece bir izah olarak kalmış ve Prusya militarizminin, insanlığın son safhası olduğunu ifade eden basitliklerine rağmen kısa süre içinde zıddına dönüşmüş bulunuyor.

Batı resmî ilminin aksini savunmasına rağmen (savun-

maya mecburdur, tıpkı kilise filozofları gibi) Batının çöküşü, Batının ikinci en büyük zirvesi Hegel'den bu yana büyük bir alçalma safhası içindedir. Ve zikrettiğimiz kültür tarihçilerinin ve sosyologlarından bazılarının Batıyı diriltecek bir aşı aradıkları da muhakkaktır. Bu aşı Schwaltzer'de, 18. yüzyıla dönmektir. Toynbee'de evrensel bir kiliseye dönmektir. Nortrop'ta, ise bir Doğu-Batı sentezidir.

Batıda bugün ilimler sınırsız bir ihtisaslaşma çığırında ilerlerken bütüncül vasıflarını kaybediyorlar.. Ve gözlerin Doğuya çevrilişi yeni değildir. Özellikle Hind'e çevriliş, Saint Simon, Goethe ve Nietche'de barizdir.

Bütün bu dediklerimizden şu çıkar ki; Batı kültürünün aslı ve esası olan pagan Yunan ve Juda düşüncesi, ahlâkı ve nizamı, artık Batı için bitmek üzeredir.

Büyük bir güvenle söylenebilecek söz şudur. «Metafizik ölmüştür» (Russel.) Ve elbette gizil veya açık metafiziğe dayanarak, insan problemlerini çözmeye elverişli bir sosyal sistem umudu da, kelimenin gerçek anlamında bir vehimden ibarettir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN BİLGİSİ ÜZERİNE

Bilgimizin ana hatlarıyla iki kaynaktan doğduğunu kabul edebiliriz. Bunlardan birincisi duyu verilerimizdir (Duyum, duyu idraki). İkincisi ise akıldır. Bunlara iki bilgi kaynağı daha eklenebilir. Haber ve sezgi. Ancak haberi, duyu verisi sınıfına dahil etmek mümkündür ve doğrudur. Dış alemdeki herhangi bir değişikliği duyularım aracılığı ile, bu değişimi duyu organlarım aracılığı ile şuurumda duymam, idrak etmem nasıl oluyorsa, böylesine bir değişikliğin olduğu bana sembollerle (söz, yazı v.b.) iletildiği anda duyu verisi olarak idrak edebilirim.

Sezgi ise, önemi ne ölçüde büyük olursa olsun son derece sübjektif bir kaynak. Bu sebepten sezgi üzerinde duramayacağız.

İncelememizin amacı, insan probleminin çözümü konusunda, bilgi vasıtalarımızın ve kaynaklarımızın forksiyonlarının tespiti idi. Bu sebepten biz iki bilgi kaynağımız üzerinde duracağız. Acaba insanoğlu, bu iki kaynağa dayanan bilimleri ile, problemine cevap olacak bir sosyal sistem kurabilir mi? Daha önceki bölümde, insan probleminin hangi ilişkiler serisinden çıktığını gördük. Demek ki insanoğlunun, bir sosyal sistem kurması için, yukarda tespit ettiğimiz aslî

sorulara cevap vermesi gerekir. Ve bu cevabın doğruluğundan, gerçekliğinden ve kesinliğinden emin olmalıdır.

Bunu önce duyu verilerinin bilgisinde arayacağız. Sonra apaçıklığından şüphe edilmeyen matematik biliminin verilerini araştırarak akla dayanan bilgimizin fonksiyonunu tespite gayret edeceğiz. Sonra insan biliminin en kusursuzu olanı fizik'in verilerini gözden geçirerek, bilimlerimiz hakkında derli toplu bir fikir edinmeye çalışacağız. Ve nihayet bilgilerimizin, insan problemine emin, kesin ve doğru bir çözüm getirip getirmeyeceği sorusunu cevaplayabileceğiz.

A. DUYUMLARIN BİLGİSİ

1) Duyulara dayanan bilgimiz nedir?

Bilgilerimiz bize hangi yoldan gelir? Bu günkü bilgilerimize göre, bize dış dünya hakkında bilgi veren kaynak duyularımızdır. En basit bilgilerimizi nasıl edindiğimizden başlarsak, bilgimizin kaynakları konusunda bir fikir edinmemiz kabil olur.

Herhangi bir şeye baktığımızda onu, bize görünen şekliyle rengiyle tanırız. Diyelim ki, bu kitap olsun. Renginin açık yeşil, ebatlarına bakarak onun dikdörtgen olduğunu görebiliriz. Elle temasımız, düzgün bir satıh olduğunu bize bildirir.

Kitap ismi verildiğini küçüklüğümden beri öğrendiğim, bu nesnenin bir şekli olduğunu ve bir rengi bulunduğunu biliyorum. Duyularımın bana verdiği intiba, böyledir. Ama renginin gerçekten yeşil olup olmadığını kesinlikle söyleyebilmem için emin olmam lâzım. Kitabın üzerine düşen ışığın şiddetine göre bazı tarafları daha parlak, bazı tarafları daha donuk gözükecektir. Işığın dik olarak çarptığı yerler ise, beyaz gibi gözükecektir. Elimin teması ile kitabın kapağının düzgün, pürtüksüz bir yüzey olduğunu anlı-

yorum. Ama mikroskop altında kapağın tepeciklerle ve çukurlarla dolu olduğunu fark edebilirim. Kitabımın dikdörtgen olduğunu biliyorum, buna rağmen bakış açıma göre karşılıklı olarak iki ters köşenin açılarından ikisi dar açı, ikisi de geniş açı olarak gözükecektir.

Demek ki eşyadan aldığım intibalar, benim durumuma uygun olarak birbirinden çok farklı veriler oluyor. Burada iki meseleyle karşı karşıya kalırız. Benim kitap dediğim nesnenin kendisi ile görüntüleri, bende bıraktığı intibaları arasında ne gibi bir münasebet vardır. Bu görüntüler kitabın kendisi midir, yoksa görüntüleri mi? Bana görünen eşyanın kendisi midir, yoksa görüntüleri mi? Basit bir muhakeme ile anlaşılır ki, bu görüntüler eşyanın kendisi değildir. Meselâ rengi, üzerine ışık düşmedikçe, bana yeşil olarak görünmez. Karanlıkta bir renge sahip olmaz. Renk için söylediğimiz şeyleri şekil ve doku için de söyleyebiliriz. Kitabın dokusu bana önce, düzgün bir yüzey olarak görünmüştür, mikroskop altında pürtüklü bir yüzey olarak görünüyor. Demek ki, renk, şekil eşyanın özü değildir; görüntüleridir.

İşte bu görüntüler, benim aracısız ve duyumlar yoluyla algıladığım duyu verileridir. Eşyanın kendisi değildir. Demek duyu verileri aracısız verilerdir ve bunları algılamak için yaptığım tecrübeye de duyum (sensation) denir.

Misalimize dönersek, iki soru ile karşı karşıya kalırız. Gündelik tecrübelerimle, kitap olduğunu öğrendiğim, şekil, renk ve dokusunu duyu organlarıyla kavradığım bu nesne hakkındaki vasıtasız bilgim, bu görüntülerden ibarettir. Bu görüntüler; 1. gerçekte var olan bir kitabın var olduğunu gösterir mi? Böyle bir kitap var mıdır? 2. Eğer varsa bu nasıl bir şeydir?

Vasıtasız ilk bilgilerim olan duyu verileri (eşyanın görüntüleri olarak kabul ettiğimiz görüntüler) acaba gerçekten

kitabın (bütün fizik nesnelerin toplamı olarak maddenin) gerçekten var olduğunu gösterir mi? Buna idealizm, varlığın esası olarak kabul ettiği fikir veya ruhu; realizm ise maddeyi gösterdiği cevabını verir. Aslında ikisinin de verdiği cevap aynıdır. Bu görüntü ile objektif âlemin müspet ilişkisinin kabulü demektir. Bu görüntüler (şekiller, renkler dokular vb.) var olanın (maddenin veya idenin) görüntülerinden ibarettir denmiştir.

Berkeley, madde gibi bir şeyin asla mevcut olmadığını ve alemin (eşyanın) ancak ruhlar ve bu ruhların tasavvurlarından ibaret olduğunu ifade eder. Berkeley (Marksistlerin tahrif ettikleri görüşünün aksine) bizim doğrudan doğruya bilgimizin aslını meydana getiren duyu verilerinin (görüntülerin) bir gerçeğe işaret ettiğini, onun kitaba ait olduğunu kabul eder, bunun umumi görüşe uygun olarak var olduğunu düşünür ve misalimizdeki kitabı, Allah'ın Ruhunda bir tasavvur olarak açıklar. Leibniz, eşyayı bir ruhlar silsilesi olarak görür. Platon, bir fikirler yekûnu olarak ele alır.

Demek ki umumen kabul edilmiş olan şey, görüntülerin eşyanın belirtileri olduğudur. Sadece, eşyanın dokusu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bize tabi olan şekil, renk ve düzlük gibi görüntüler, eşyanın görüntüleridir. **Ve bunlar bizden ayrı olarak herhangi bir hakikat değildir. O eşya ile bizim aramızda oranlara tabi olan duyu verileri hakkında bir hakikattir.** Bu görüntüler arkasında realitenin saklı bulunduğu, realitenin alametleri olduğuna inandığımız görüntülerden ibarettir.

Demek ki pek basitçe ele alınan duyu idraki, eşyayı, objektif âlemi ispat etmez. Duyu verisi objektif alemle münasebeti bizce pek az bilinen bir münasebete işaret eder. Ama kuşkusuz olan insanın idrak olayıdır. Duyu verileridir. Ancak bunların neye taalluk ettiği değildir.

Görülüyor ki, duyulara dayanan bilgimizin kıymeti ile onların neye, ne ölçüde işaret olduklarını araştırmak gerekiyor.

Önce duyularımız aracılığıyla nasıl algılama yapıyoruz, ona bakmalıyız.

2) Eşyayı nasıl algılarız? (Algılamanın fizyolojisi)

Organizmalar iç ve dış çevrenin değişmelerine karşı tepki gösterirler. Bu çevre değişmelerine uyartı (stimulus) denir. Hayvanlarda, bu uyartıları alan ve onları yorumlayan özelleşmiş sinir hücreleri ve dokuları gelişmiştir. Bir hücreliler ve bitkilerde böyle sinir hücreleri bulunmamakla beraber, bu organizmalar da uyarılan noktadan muhite doğru yayılabilen tepkiler gösterebilirler. Uyartılara verilen cevapların hızı hayvanlara nazaran çok yavaştır. Bundan da anlaşılan, uyartılara karşı cevap verme özelliği bütün hücrelere has bir özelliktir. Ancak sinir hücreleri, özelleşmeleri sebebiyle, en seri tepkileri gösterirler.

Canlı organizmalarda —özellikle insanda sinir sistemi— üç temel görev yapmaktadır. Bu görevlerden birincisi, vücutta ve çevrede oluşan uyarıların sisteme has olaylara dönüştürülmesi, ikincisi, bu uyarıların santral sinir sistemine ulaştırılması, üçüncüsü, adı geçen implusların çevreye, belli görevleri olan faaliyet organlarına iletilmesi.

Bir sinir sistemi, bilindiği gibi sinir hücrelerinden meydana gelir. Bir sinir hücresine gelince (nöron), üç kısımdan teşekkül eder. Dandritler, esas sinir hücresi kısmı ve akson. Aksona sinir teli de denir. Dandritler ve akson, asıl hücre kısmından çıkan uzantılardır. Dandritler, implusları hücreye doğru taşırlar, aksonlar ise uzaklaştırmaya yararlar. Nöronun çekirdeği hücre kısmında bulunur. Nöronların şekilleri, farklı hayvanlarda farklılık gösterir.

Bir çok sinir hücrelerinde, hücre zarına ek olarak iki örtü daha bulunur. İçteki örtü bir miyelin tabakası olabilir. Miyelin, yağlı ve hücre özelliği göstermeyen bir maddedir. Miyelin üzerinde ise, hücresel bir dış örtü bulunur. Buna «schwan kını» denir. Bu örtüler, «Ranvier boğumları» denen girintilerle, yer yer çökmüştür. Bu boğumlar, iletimin hızında önemli bir rol oynarlar. Miyelin, bir telefon kablosundaki tellerin etrafında bulunan izole edici tabakalar gibi, izole edici bir iş görür. Miyelin örtüsüne sahip olan lifler implusları daha hızlı bir şekilde naklederler. Bu hız, saniyede 120 m. kadar olabilir. Miyelini olmayan liflerde ise hız, daha yavaştır. Bu hız, saniyede 12 m. civarındadır.

Sinir dediğimiz yapılar, nöron demetlerinden meydana gelmiştir. Bu demetlerdeki nöronlar, birinin dandritleri ötekinin aksonlarına temas edecek şekilde yerleştirilmişlerdir, Sinir demetlerindeki yerleşen sinir hücreleri arasında ancak elektro-mikroskoplarla görülebilen bir açıklık vardır. Yani, bir sinir lifinde nöronlar, implusların birinden diğerine geçmesine yetecek bir açıklıkla dizilmişlerdir. Ancak, sinir implusunun nasıl cereyan ettiği konusunda, yapılan araştırmalar herhangi bir sonuç vermemiştir.

Bir uyartı ile sinir hücresi uyartılırsa, bu uyartı sinir teli boyunca bir seri, elektriksel ve kimyasal değişikliklere sebep olur. Bu değişikliklere, sinir implusları denir. Sinir implusların sebep olduğu kimyasal reaksiyonlar şunlardan ibarettir. Oksijenin tükenmesi ve karbon diokslt meydana gelmesi. Enerji ihtiyacının artması ve ısı ortaya çıkması. Bu kimyasal değişiklikler yanında elektriksel değişiklikler de ortaya çıkar. Yapılan incelemelerde, uyarılmamış bir sinir telinde, sinir telinin dışının pozitif yüklü, iç tarafının negatif yüklü olduğu görülmüştür. (Polarizasyon)

Sinir hücresinin dandriti uyarılırsa, elektriksel değiş-

şikllkler bir sinir implusunun başladığını gösterir. Uyarılan noktada, elektriksel durum tersine döner. Yani, implusun bulunduğu noktada, nöronun iç tarafı pozitif ve dış tarafı negatif elektrikle yüklü hale gelir. Bu implus, bitişik bölgede, benzer bir değişiklik meydana getirir. Demek ki impluslar sinir teli boyunca, bir noktada olan kimyasal ve elektriksel değişiklikler dalgası halinde ilerler.

Bir implusun geçmesinden sonra, o nokta bir süre sonra eski haline gelir. Yeni bir implusun geçmesine hazırlanır. Bir implusun geçmesinden yeterli bir süre tamamlanmamışsa, hücre yeni bir implusun geçmesine hazır değildir. Bu süre bazı hallerde, saniyenin binde biri kadarıdır.

Ancak bir sinir hücresinde bir implusun meydana getirilebilmesi için, uyartının belli bir şiddet seviyesinde olması gerekir. Bu minimum şiddete eşik şiddeti denmektedir. Diğer taraftan, eşik şiddetini aşmış bulunan her uyartı, sinir hücresinde meydana getirdiği implusun hızı ve etkisi sabit kalır. Sinir hücrelerinin tepkilerinin nispeten sabit oluşu impluslar için, hücrenin enerjiyi uyartıdan değil, kendisinden almasından ileri gelmektedir. Demek ki, impluslar, normal şartlarda nöron boyunca aynı hız ve şiddette ilerler.

Ancak bir sinir lifi boyunca ilerlemede, implusların sinapslardan (nöronlar arasındaki aralıktan) nasıl geçtiği bilinmemektedir. Bu konuda bildiğimiz pek az şey vardır. Bildiğimiz, implusların hangi yönde geçtiğidir. Yani implusların, aksondan dandrite doğru geçtiğini biliyoruz. İki sinir hücresi arasında, bir hücrenin dandriti boyunca ilerleyen implusun bitim noktasında, mesajını, öteki hücreye nasıl geçirdiğidir. Salgılanan hormonun, bu konudaki fonksiyonu henüz bilinmiyor.

Sinir sistemimizin en küçük birimini ve yaptığı temel görevi gördükten sonra, bir bütün olarak sinir sistemimi-

zin dış dünya, iç dünyamız ve benliğimiz arasında nasıl bir ağ kurduğunu ve bu alanda neler olup bittiğine bakmalıyız.

Çevreden alınan uyarıların, belli alıcı organlarda, özel bir durum değişikliği meydana getirdiğini biliyoruz. Bu durum değişikliğine uyarılma denir (Eksitasyon). Ancak uyarılma fiziksel ve kimyasal olaylarla açıklanamıyor. Uyarılma esnasında belli bir elektriksel değişim de mevcuttur. Ancak bunları ne elektriksel, ne fiziksel ne de kimyasal bir olaya irca edemeyiz. Uyarılma, yalnız canlılığa has bir hayat olayı olarak beliren bir enerji formudur. Biz sürekli olarak uyaranları şuurumuza ve vücudumuza aktarmaktayız. Meselâ belli frekanstaki hava titreşimlerini retinadaki alıcılar (reseptörler) de uyarılma meydana getirirler. Bunlar, bizim şuurumuzda (beynimizde) ışık ve renk algıları halinde kendini gösterir. Belli frekanstaki hava titreşimleri de işitme organımızın duyu hücrelerinde uyarılma oluşturur. Ve biz bunları ses tonları, gürültüler şeklinde algılarız. Bazı maddeler koku mukozamızda, bazıları tat goncalarımızda uyarılmalar meydana getirir. Böylece bir tat duyumu ve koku duyumu almış oluruz. Vücudun belli yerlerinde bulunan reseptörlerden başka, derimizde bütün vücudu kaplayan duyu organlarımız da bulunmaktadır.

Ancak organlarımıza dağılmış bulunan alıcıların belli bir kapasitesi bulunmaktadır. Meselâ, gözün alıcıları, ancak kısa dalgalı mordan, uzun dalgalı kırmızıya kadar değişik ışık dalgalarıyla uyardır. Bu dalgalar, çevremizde bulunan ses dalgalarının pek küçük bir kısmını teşkil eder. Gerçekten, elektro manyetik dalgalardan kozmik, gamma ve x ışınları ile, kırmızı ötesi ışıkları, radyo dalgalarını ve elektrik dalgalarını gözlerimiz ışık olarak algılayamaz. Algılama sınırımızı rakamla ifade edecek olursak 0.000 1 angstron ilâ 51.10^{15} angston arası olarak bilinen elektro

manyetik spektrumun 4.000 ilâ 7.000 angstronlar arasında dar bir şerit işgal etmektedir.

Demek ki etrafımızda duyu organlarımızla fark edemediğimiz devamlı bir faaliyet var. Ve biz bunların pek azını algılamaktayız.

Bizim dış ortamımız olarak bildiğimiz ortam, türlü uyaranların duyu organlarımızda yaptığı etkilerden oluşur. Eğer duyularımız olmasaydı, ne dış dünyamız olacaktı, ne de kendi varlığımızdan haberimiz. Şu hâlde duyularımız, bizim dış dünyaya açılan kapılarımızdır. **Bir canlının dış dünya ile ilişki kurabilmesi önce duyu organlarının sağlamlığına ve bir de sinir sisteminin iletim yeteneğine bağlıdır. İnsanların duyu organları saniyede yalnız 18 uyarıyı alabilmektedir.** Saniyenin 18 de biri kadar bir zaman için bizim dünyamız durmaktadır (bulunmamaktadır). Eğer saniyede 18 tane şekil retina özerine düşerse, o zaman biz hareket duygusu almış oluruz. Saniyede 18 defa gelen dokunma duyumları tek bir etki şeklinde algılanır, saniyede 18 ayrı ses tonu bir tek ses tonu gibi algılanır. İnsanda olduğu gibi diğer canlılarda bir an (moment) vardır. Bu canlının kendi anına sahip olması demektir. Bu insanda saniyenin 1/18'i kadar, salyangozda saniyenin 1/4'ü kadardır. Yırtıcı kuşlarda bu kendi anı, süresi daha kısadır.

Duyu organlarının kapasitesi bakımından insan belirli üstünlüklere sahip değildir. Hatta, bazı duyular bakımından insanoğlu diğer canlılardan çok geridir. Meselâ koku duyusu bakımından, insan, diğer memelilerden çok geride kalmaktadır.

Bir başka önemli konu da, duyularımızla algıladıklarımızın önemli bir kısmının şuuraltımıza kaymasıdır. **Duyuların pek azı ise şuurumuza yönelmektedir.**

Alıcılarımız vasıtasıyla gönderilen uyarı dalgaları afferent yollar aracılığıyla santral toplayıcı istasyonlara gönde-

rilir ve uyaranlar santral sinir sisteminde karşılaştırılır, işlenir ve sinyaller yine çevreye implus dalgaları biçiminde afferent yollarla geri gönderilir. Bir eksitasyon iletisinin hızı, elektrik iletisine göre düşünülürse çok yavaş olmaktadır. İmplus dalgasının hızı, lifin kalınlığına göre değişmektedir. İmplus hız, yukarda zikrettiğimiz gibi, miyelinsiz sinirlerde 12 m. iken, kalın miyelinli sinirlerde 60-120 m. kadardır.

Santral sinir sisteminin görevi yalnız afferent impulsları bir birine bağlamak değildir. Yerleri ve sayıları çok değişik olan implusları entegrasyona uğratır. Tek tek implusların birbirine uygunluğunu sağlar, buna koordinasyon denir. Öyleyse sinirsel substans (öz), birçok bağlantıları kuran ve ortadan kaldıran bir sistemdir. Ve sürekli olarak bir çok fonksiyonel değişikliğin etkisi altındadır. Düşünce ve ruh olayları, santral sistemin en önemli görevi sayılmaktadır. Santral sinir sistemine gönderilen sinyaller önce bir anlam taşımazlar. Daha sonra bunlar akıl tarafından yorumlanır ve uzun senelerin deneyiminden sonra özel bilgi elemanları olarak kazanılır.

Sinir sistemine gelen tek uyaranlar önce tek olgular olarak yazdırılır. Daha sonra ünitelere, kavramlara ve imajlara çevrilir ve böylece saklanır. Yaşama deneyimi olan, iş gören ve düşünen bir fert olarak bizim benliğimizin şuuru daha önce organizma tarafından yaşanmış olan olaylara bağlı bulunmaktadır. Sinir sistemimizin en dikkate değer ve bilinmeyen olayı, ruhi hayatımızın bedensel ve maddi olmayan elemanlarını meydana getirmiş olmasıdır. Sinirsel substansta (varlıkta) olayların hepsi şuursuz olarak geçer, dolayısıyla psişik değildir. **Fakat her nasılsa bilinçsiz olandan, bilinçli ve ruhsal olan doğar.** Bu nasıl olmaktadır. Bunu bilmiyoruz. Psişik olayların doğuşu bizim açıklayama-

yacağımız bir son aşama tarzında olmaktadır. Bilinçli ile bilinçsiz sürekli olarak bir değişim halindedir. Önce psişik materyal şuursuz olarak sınıflanır, fakat bunlardan birdenbire şuurlu olan doğar. Buna karşılık birçok vücut fonksiyonlarında olayların şuurun ışığı altında cereyan etmesi gerekmez. Bizim duygusal ve aklî yüksek psişik faaliyetimiz, şuurun kılavuzluğunu gerektirir.

Sinir sistemi, periferiden gelen implusların sonuçlarını tekrar görevleri belli faaliyet organlarına gönderir. Mesela hareket için, kasların uyarılması, kas geriliminin değişmesi, damarların genişleyip daralması, herhangi bir sekresyon faaliyetinin yükseltilmesi veya durdurulması gibi sinirsel substans üzerinde bütün hayat boyunca veya en aşağı hayatın büyük bir kısmında orada kalacak bazı izler bırakır. Sinir sistemi kendisine gelen bu değişiklikleri saklama yeteneğindedir (Engraphle). Fakat sinir sisteminin rolü yalnız önce bunları yazdırmak ve gerektiğinde tekrar dışarıya vermek değildir (Ekporle). Tersine sinir sisteminde geçmiş deneylerle şimdiki durum sentez edilir, bir kombinasyon yapılır. Bellek (hafıza) bu durumdan ortaya çıkar. **Uyarının alınması, işlenmesi ve uyarana bir cevap verilmesi ayrılmaz bir bütündür.** Sürekli olarak gelen uyaranlar olmasaydı hayat imkânsızlaşırdı. Öyleyse sinir sistemi hiçbir zaman tam bir istirahat halinde değildir. Faaliyet uyku sırasında bile tam olarak durmamaktadır. Herhangi bir faaliyetin, istemli kontrolü, bir spor faaliyetinin, bir zanaatın öğrenilmesi için sinir sisteminde yeni bazı bağlantıların kurulması gerekir. Sinir sisteminde yeni şeylerin öğrenilmesi kapasitesine sistemin plastisitesi deriz. Ayrıca, normal şartlar altında sinir sistemi üzerine aynı zamanda gelen uyarıcı ve inhibe edici impluslar sinir sisteminin o anki durumuna göre bir etkide bulunabilirler. Tek bir uyaran bile bütün

sinir sistemi üzerine yayılıcı bir etki gösterir. [1]

«İnsan duygu, düşünce ve iradesinin fiziko-kimyasal esaslarının analitik biyolojik metodlarla aydınlatılıp aydınlatılmayacağı hususunda başta ortaya atılan soru kısmen cevaplandırılmıştır. Şimdiye kadar bulunan deneysel metodların takdimi sinirsel olayların analiz ve sentezinin mümkün olduğu ve bilgilerimizin hızla geliştiğini göstermiştir. Seçilen tek objeler üzerinde bulunan kanunlar daha komplike sistemlerde önceden tahmin edilen sonuçlara ve pozitif olarak yapılan sağlama deneylerine götürdüğü müddetçe **nörofizyolojide sinirsel haberlerin iletisi ve değerlendirilmesinde tümevarım metodu esas temeli temsil edecektir. Bugün bilgilerimizden memnun değiliz. Reseptörlerdeki transformasyon olayları hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Eksitasyonun doğuşu ve iletisi hakkında ise bilgilerimiz çok azdır. Hafıza, irade, tecrübe ne ifade eder; tamamen meçhuldür.** Karışık yapılı elektronik hesap makinaları sinir sistemi modeliymiş gibi düşünülürse, henüz ancak solucan sinir sistemi seviyesine erişebilmişlerdir. Bilimsel aletlerimizle donanmış olarak yavaş yavaş canlı harikalar bahçesinde dolaşırken ancak birkaç bağlantı gözlerimizde aydınlanıyor. Uzak bir gelecekte büyük kargaşalık (Chaos) ve her şeyin dümdüz olması eğilimine karşı «entropie»nin arttığı bir dünyada hayat olaylarının anlaşılmasını belki bilimden bekleyebiliriz. Bu bilgilerle hayat harikasını kavramak biyolojik bir problem değil itikat (inanç) meselesidir. Unutmayalım ki kâinat içinde dünyamız ufacık bir toz zerresi, dünyadaki hayat seli içerisinde 2000 yıllık dünya tarihimiz bir saniyedir.» [2]

---

[1] Hariri, **Sinjr fizyolojisi**, s. 27.

[2] Hariri, Nuran, Prof. Dr. **Sinir Fizyolojisi.** Bornova, Ege Üniversitesi Matbaası. 1976.

3) Duyu İdrakinin Psikolojisi

a) Psişik Sentez

Şuurlu veya şuursuz her psişik olay, daima bir sentezin mahsulüdür. Psişik hayatın hiçbir alanında unsurlara varılamadığı için, sentez, psişik hayatın mutlak bir kanunu gibidir. Bir duyum yahut bir istek ne kadar basit olursa olsun, daima kompleks bir oluşumdur. İstendiği kadar tahlil edilsin, daima bir sentezin yaptığı şey olarak görünür. Psişe vakıası, tahlil vasıtasıyla bulunacak sözde unsurların toplamından veya kombinezonundan daima daha başka ve fazla bir şeydir. Bu itibarla biriciktir, başka hiçbir vakıaya irca edilemez. Psişe vakıası işte bu manada bir sentezin mahsulüdür.

Psişik sentezde mahsuller ile bunları yapan oluşumları (processus'u) ayırdetmek lazımdır. Bir şeyin tasavvuru, bir mefhum, bir fikir, bir teessüri temayül, bir kasıt, yahut itiyada cevap olan hareketler bir sentezin mahsulü gibi mülahaza olunabilir. Yahut, vasıflandırılan ve tarif edilen her şey psişik hayatın bir mahsulüdür. Oluşum ise bu mahsulü yapan, onu varlığa çıkaran ameliyedir. İç güdü, hafıza, dikkat, dil ve itiyad, oluşumun karışık bütünlerini gösterir.

Ruhi sentezler, fizyolojik ve kimyevi sentezlerden tamamen farklıdırlar.

Kimyevi sentez, netice olarak mekanik bir halitadır. Bu sentezin ölçüye gelir unsurlarını tahlil yoluyla ayırmak mümkündür. Psikolojik tahlilde ise aynı sonuca varmak mümkün değildir. Çünkü, psişik sentezde unsurlar değil, ana yapılar (strüktür) vardır. Ayrıca, bir şeyin tasavvuru gibi, sentetik bir mahsulün kendini meydana getiren terkip edicilerden başka ve fazla bir şey olduğu daima görülür. Kimyevi sentezle, psişik sentezin asıl farkı budur.

Psişik sentez, fizyolojik sentezden de farklıdır. Psişik

sentez oluşumları tayin edilmesi mümkün bir faaliyet gösterir. Bu oluşumlar içten birlermişlercesine bir fonksiyonel birlik gösterir. Fizyolojide de fonksiyonel birliklerden bahsedilir. Ancak bunların, bu birliklerini mekanik korelasyonlarla izah etmek abes değildir. Meselâ vücutta birbirinden epeyce uzak bulunan salgı bezlerinin salgılamalarında görüldüğü üzere, bir fonksiyonel bütünlük ve birlik vardır. Ama bu birliği izah edecek mesela kan gibi bir müşterek bağlantı, fizyolojik birliği izah edebilir.

Ama psişik birliği ve bütünlüğü böyle izah etmek mümkün değildir. Psişik sentezde, oluşumlar arasında gerçekten bir uzlaşma, bir birini tutma ve bir merkezde toplanma (sinerji) hali vardır. Muhtelif oluşumların birleşmiş bir fiilde bu içten kaynaşmalarına bir biri içine girme (interpenetration) denir. Bu hal, bütün psişik hayata, yani en müphem duyumdan en karışık muhakemeye kadar istisnasız bir kanundur. Çünkü burada parçalara hâkim olan bir bütün vardır. Parçalar ancak bu bütünle anlaşılabilirler.

Diğer taraftan psişik sentez fizyolojik ve şimik sentezin objektif olmasına karşılık, ferdî bene bağlıdır, yani sübjektiftir. Psişik sentez, manevi hayatın bütün belirtilerine hakim bir süjeyi tazammun eder. Yani bir realite olan ferdî varlığa bağlı sübjektif bir faaliyettir.

Özetle, psişik her mahsul ve oluşumun tam manasıyla tahlile gelmez sentetik bir karakteri vardır. Psişik hayatın her vakıası, tahlilin çıkardığı unsurlardan başka ve fazladır. Ruhî sentez orijinaldir. Ne kadar karışık bir mekanizma ile olursa olsun ruh oluşumlarının mekanik kanunlarla izah edilmeleri imkânsızdır. Ruh hayatının oluşumları birbirinin içine girmiştir. Ruh hayatının parçalarına da bütünlük hakimdir. Nihayet psişik faaliyeti, bir deneğe (Süje), gerçek bir varlık olan ferdiyete bağlamak mecburiyeti vardır. Bütün bunlar psişik sentezi tarif eden karakterlerdir.

Bu karakterlerden hiçbiri kaldırılamaz. Hepsi birbirlerine bağlıdır. Birbirlerini tutarlar. Bunlardan bir tek tanesi kaldırılırsa bu hayat anlaşılır bir şey olmaktan çıkar.

b) Duyum Nedir?

Condillac, duyumları ruh hayatının en basit bir unsuru gibi mülahaza ettiği zaman, hakikatte tamamıyla mücerret bir şey ihdas ediyor, daha doğrusu, en karışık bir oluşumu, basit bir realite gibi mülahaza ediyordu.

Halbuki tam manasıyla duyum, daima diğer unsurlarla karışıktır. Basit bir duyum yoktur. Duyum hiçbir keyfiyeti olmayan basit bir temasa irca edilse dahi, bunda bile bir şey fikri ve bize mahsus bir faaliyetin hissi vardır.

Eğer bir iç ve dış duyu elyafının tembih edilmesi neticesinde bu tembihin intikali vasıtasıyla davet edilen bir beyin hareketinden sonra duyduğumuz intibaa duyum diyorsak, bu duyumun karışık (complexe) bir hadise olduğunu söylemek doğrudur. Duyumun olması (yani şuurlu bir vakıa olması) için tembihin şuura intikal etmesine yetecek bir şiddette olması lazımdır. Bu intikal aynı zamanda hem beyin kabuğunun altındaki reflex hareket merkezlerine, hem de beyin kabuğundaki merkezlere doğru olur. Böylece tembih, beynin duyumları alan merkezlerinde imaja münkalip olmaz. **O bir harekettir ve hareket olarak kalır.** Sinir sisteminde mahiyetini henüz bilemediğimiz bir şekilde yayılır. Aynı zamanda hareketler (reflexler) ve tedailer davet eder.

Burada Tecrübi Psikolojinin, Felsefenin, mücerret tahlilini (özellikle Condillac'ın tahlili) bıraktığını görüyoruz. Her duyum şuura ne kadar basit görünürse görünsün, muhtelif unsurların bir sentezi gibi mülahaza olunur.

İç müşahede ile bakarsak çok kere müphem, aynı zamanda kendini sarmağa ve yerine geçmeğe hazır bir takım tasavvurlardan ayrılacak gibi olmadığını görürüz. Bir ses işi-

tiyorum basit bir duyum denecek... Fakat kendi kendime diyorum ki, bu ses, bir şeyin veya bunu husule getirecek canlı bir varlığın işaretidir. İşte burada ses, yalnız kalmayarak geçmiş tecrübelerime bağlı olan bir takım fikirler tarafından istila edilivermiştir. O halde duyum tabiri basit bir vakıa değil, bir takım hareket şekilleriyle organizmadan bu hareketlere karşı davranan alıcı organlar arasındaki bir **münasebeti** gösteriyor.

Duyum tabiri umumi olarak, herhangi bir tembih vasıtasıyla alıcı organlarımız üzerinde husule getirilen intibaı göstermek için kullanılıyor. Aynı zamanda bizi dış ve iç tembihlerin mevcudiyetinden haberdar eden insan şuurunun bir özelliğini göstermeğe teşmil edilmiş bulunuyor. O halde duyum, reaksiyon oluşumu bakımından bir harekettir, kendisini davet eden sebep bakımından **tembihtir**.

Şuurun tahlili bakımından **duyum** daima tasavvurun bir parçasıdır. Zaruri olarak bir tasavvur uyandırır. Her tasavvur mekanî bir şekil aldığından her tasavvura bir şeyin **tasavvuru** yahut kısaca **şey** (objekt) denir. Bu manada şey ile tasavvur birbirine bağlıdır. Bir şeyi, hatta kendisi ve aktüel duyumu bulunmadığı halde davet edebilmemiz haysiyetiyle vaki olan bu davet edilmiş tasavvura **imaj** denir. Bunun için imaj tabiri ile bir şeyin tasavvuru tabiri çok kere aynı manada alınmışlardır.

Nihayet, şimdi kullandığımız **duyulur** idrak tabiri bilhassa bir vakıa veya bir şeyi bilmek için kullandığımız faal oluşumu gösterir. Bu faal oluşum, dıştan gelen intibaın duyular vasıtasıyla alınmasını, sinir sisteminin çalışmasını ve bir duyumu duymanın şuurlu vakıasını, bize intiba veren şeyin tasavvur veya şuuruna sahip olmayı ihtiva eder.

Ancak bu tabirler, elektrikteki bir amper, yahut bir milimetre veya saniye kavramları gibi kati sarahatten mahrumdur. Fakat unutmamalı ki psişik kaideler esasen çok ka-

rışık biyolojik oluşumlardan başka bir de şuur olaylarını ihtiva eder. Ve bu iki katlı karışıklık, onların tahlilini bir kat daha güçleştirir. [3]

c) Duyular ve Tasavvurlar

Bir tasavvur teşkil etmek için, umumi olarak zihni bir yapıda topladığımız duyumlardan hareket ettiğimiz ve onlara ancak bu bütünleştirme dolayısıyla mana verdiğimiz görülür. Tasavvurlar, duyumların basit bir toplamı değil. Aksine, imajlar ve hatıralarımızın da işe karışmasıyla, biz birkaç duyuyu bir bütün içinde bütünleştirir ve öylece idrak ederiz. Her hangi bir şeyi tanımak için onun her tarafına bakmaz, yalnız bir göz atarız. Bu göz atış o kadar süratli olur ki, eşyayı birbirine karıştırarak aldandığımız da olur.

Mesela kolay okunan bir metinde, biz harfleri teker teker okumayız. Harflerin bir kısmına bakar ve onları kelimeler halinde idrak ederiz. Demek ki birkaç harf işareti ile kelimenin bütününü idrak ederiz. Gerçekten, 885 harflik kolay bir metin aşağı yukarı 30 saniyede okunuyor. Bu demektir ki saniyede 29,5 harf okunuyor. Ve her harf için 34 sigmalık bir zaman ayrılmış oluyor. Halbuki göz idrakinin süresi aşağı yukarı 150 sigmadır. Eğer biz her harfi ayrı ayrı tanıyarak okumuş olsaydık, 30 saniyede ancak 79 harf okuyabilirdik, saniyede 29,5 harf okuyacak yerde ancak 2,6 harf okuyabilecektik.

Bir trenin tekerlek seslerini duyduğumuzda, hemen bildiğimiz bir tren sesi temposunu buluruz. Keza, birkaç nota sesi işitmekle, tam bir musiki cümlesini yanlışsızca hatırlarız.

Bu hal, bir duyumdan tasavvura geçerken de olur. Me-

[3] G. Dwelshauvels, **Psikoloji**.

sela bir çan sesi duyduğumuzda onun şekli hemen hatırımıza gelir. Karanlıkta bir mermer parçasına dokunduğumuzda onun serinlik duyumu bizde mermerin hem göz hem de dokunma duyularının hatırasını uyandırır. Bunun aksine bir mermere baktığımızda onun sertliğini tasavvur ederiz.

Bütün bu sentetik oluşumlarda unsurlar haysiyetinde kıymetleri olan unsurlar tedaisi veya unsurlar kaynaşması görmek yanlıştır. Bu sözde unsurların tek başlarına berdavam kaldıklarını iddia eden kimse kalmamıştır. Yalnız tedai ruhiyatçıları denen İngiliz Ampristlerinin sisteminden ilham alan bazı psikologlar, tasavvur komplekslerini, tahlil yahut deney yoluyla ayırabileceklerini sanmaktadırlar. Yani, psişik sentez oluşumundaki unsurları birer tecrit olarak değil birer realite olarak alıyorlar. Gerçi tedai halleri vardır, ama verilen misallerdeki kaynaşma, unsurların bir kaynaşması veya kümelenmesi değildir.

Mesela bir resimdeki çizgiler, resmin toptan görülüşü itibariyle bir unsur sayılamazlar. Çünkü, idrakte bu çizgiler, ayrı ayrı ve bizatihi görülmüş değillerdir.

Ayrıca bir çizgi, bulunduğu bütüne göre başka başka idrak olunur. G. E. Müller, Petzoldt, Koffka, Werhelimer deneyleri bunu göstermiştir. Bir şema ile ayırdığımız bir şeye bazen fizikçi gözüyle unsur demek hevesine kapılıyorsak da, Psikoloji bakımından burada unsur olmadığı gibi, idrake girmeyen intibalarda ve göz imajıyla kaynaşan gayri şuuri hareket duyumlarında da unsur yoktur.

Taşistoskopla yapılan okuma deneylerinde, pek kısa bir süre içinde (Saniyenin binde biri kadar bir süre) kelime baştan başa görülmüş değildir. Gözün ağ tabakasına ancak birkaç harf dokunduğu halde, denek kelimenin tamamını gördüm sanmaktadır. Hakikatte onu kendi hatıralarıyla tamamlamıştır. Daha doğrusu kelimenin **sentetik bir imajına daha**

önceden sahiptir. Harfler burada bilinen bütünlerin eczasıdırlar.

İdrakin sentetik çalışmasını daha iyi gösteren bir misal şudur: Deneğe karanlık bir zemin üzerinde birkaç beyaz leke, yahut birkaç beyaz çizgiden ibaret olan bir takım gölgeler gösterildiği vakit, denek hiç tereddüt etmeden bir takım şeyler gördüğünü sanır. Halbuki bu resme yakından bakınız, deneğin gördüğü gibi olmaktan uzaktır. İşte buradada müşahede eden kimsenin idrake neler kattığı ve idrakin nasıl bir sentetik çalışma olduğu görülür. Elhasıl idrak unsurları ne kümelem, ne yan yana toplama, ne de birleştirmedir. İdrak ile elde edilen tasavvurlar, unsurlar olmaksızın, sırf idrak etme vakıasıyla husul bulmaktadır. Çünkü idrak ameliyesinde mevzu olan şey unsurlar değil bütünlerdir. Reel olan da yalnız bunlardır. Ruhi bakımdan hiçbir unsur yoktur, unsurlar tecritlerden başka bir şey değillerdir. Biz bunları ancak deneyledikten sonra, idrakin deney altına alınabilmesi için tahlil ettiğimizde keşfederiz. Bu keşif yani tecrid, aslında kendisinde olmayan bir realiteyi ona yüklemektir. Kısaca bu sözde unsur, tasavvurun tahlilinden çıkan bir tecrittir, psişik bir gerçek değildir.

d) Psişik Sentez ve Duyum

Tamamıyla münferit duyumların elde edilmesi nadirdir. Bir duyuma dikkat etmeden ona bir duyum olarak alaka gösterdiğimiz nadirdir. Bunu meselâ, diyapozonun la sesinin tonunu anlamak istediğimizde yaparız. Bu halde bile duyumumuzun basit olduğu söylenemez. Burada işitme imajlarıyla sesin hareki imajları arasında bir münasebet kurmak icap eder.

Velev ki ayrılmış ve başlı başına alınmış olsa da bu duyumları karışık olan muhtevalarından ayırmak imkânsız ol-

duğu gibi, bu duyumları doğuran fizik tembih ve bu tembihin duyuların dışarıya açılan uçlarında hasıl ettiği tembihler incelenirse duyu organlarının yapılarıyla duyum arasında son derece uzaklık olduğu görülür. Bu uzaklık, fizik tembih ile sinirlerin özel kudretleri arasında da vardır. O halde iki aynı fizik tembih duyu organlarında ayrı duyumlar hasıl eder. Bunun sebebini bilmiyoruz. Yalnız diyebiliriz ki, tek başına alınan bir duyum ile bunu tevlid eden fizik amil arasında müşterek hiçbir şey yoktur. Her duyum teşekkülü için muhtaç olduğu sinir unsurlarının alıcılık hassalarından başka ve fazla bir şeydir.

Ancak duyumun flziko - fizyolojik şartlarıyla duyum arasında daha tam bir tekabülün bulunduğu haller de vardır. Mesela bir sesin armonikleri böyledir. Armonikler duyum bakımından renklere tekabül ederler. Bir insan sesini müzik aletlerinin muhtelif seslerinden ve ihtizaz eden cisimlerden armonikler sayesinde ayırırız. Fizikçiler armonikleri diyapozon vasıtasıyla ayırmayı başardılar. O halde tembihte, sesi ve bunun armoniklerini göz önüne almak lazımdır. **Halbuki bu unsurlar duyumda ancak bir bütün teşkil ederler ve burada armoniklere karşılık olan şey, duyumun bir keyfiyet kıymetidir.** Bizim duyumlarımız armoniklerin adedine ve sesin terkibine giren armoniklerin tizliğine göre farklı tonlar alır. Burada duyumla tembih arasında karşılıklı münasebetler bulmak nispeten kolaydır. Bununla beraber duyumlarımızın aldığı renkler armoniklerden başka bir şeydir.

Eğer duyumda armonikleri bırakarak sadece tek başına alınan bir gürültü, yahut sesin kıymeti göz önüne alınırsa mesele daha çok karışır. Bir demir yahut tahtaya vurmaktan hasıl olan fizik titreşiminin mahiyeti ile duyulan tasavvurun arasında bir keyfiyet farkı vardır. Demirden çıkan ses az çok madeni olarak, tahtadan çıkan ses de kuru ve boğuk

olarak duyulur. Bunu yapan şey hükümlerimiz, belki de hislerimizdir. Burada keyfiyet halinde olan bir idrak ve takdir görülür. Zihin bu gürültüleri mekanik bir surette kaydetmiyor, ferde has bir reaksiyonla alıyor. Bir daha tekrar edelim, duyum, tahlil ile bulunan unsurların (titreşimler, armonikler...) toplamından başka ve fazladır.

Uzvi duyumlar da unsurlar değil, sentezlerin mahsulleridir. Mesela açlık veya susuzluk, basit değil ama karışık duyumlardır. Tegaddinin açıklarından gelirler. Şuura çıkan ve Dr. Turro'nun tabiriyle gıda isteyen ve «gayri meşrû gıdai bir hassasiyet», uzvi bir duyum halinde duyulan şey bu karışık açıktır. Açlık ve susuzlukta, aynı zamanda ağızdaki sinir uçları, boğazın ve hazım borusunun muhtelif kısımları müteessirdir. Fakat bütün bunlardan aldığımız şuur hiç de **yerleştirilmiş** bir duyum değildir. Tek başlarına gayri şuuri olan bu asabi intibalar (fiziko-şimik) kendilerinden çok farklı bir sentezde erimişlerdir ve bu sentez açlık ve susuzluk tarzında keyfiyet olarak duyulan bir kıymettir. Buradaki psikolojik sentezin de, kendisini vücuda getiren amillerden daha fazla bir şey olduğunu söylemek lazımdır. Çünkü açlık ve susuzlukta sıkıntı, istek ve ıstırap gibi teessür halleri vardır. Bu ihtiyaçlar hakkında söylediğimiz şeyler uzvi diğer ihtiyaçlar için de söylenebilir. Bütün bu misallerde rol oynayan sentezdir. Binaenaleyh şuur vakıası tahlilin sonradan bulup çıkardığı unsurlardan fazla ve başka bir şeydir.

Fiziko-şimik unsurlarla izah edilebilecek gibi gözüken duyumlarda da bir sentez olayı vardır. Mesela terleme halinde olduğu gibi. Besbelli ki bazı reaksiyonlar şuur hali olmadan da cereyan edebilir. Sadece aşağı sinir merkezlerinin idare ettiği refleks faaliyetleri böyledir. Ancak bu mekanik ve şimik faaliyet başlar başlamaz, dikkat hemen uyanır. Titreme halinde mekanik hareket, cildin hareketi ile hava arasındaki bariz farktan ileri gelen bir reflextir. Bu

reflex vücuda yayıldığı için bir ürperiş yapar ve titreme hareketinden gelen duyumla tatsız bir üşüme intibaı birbirinin içine girerek bir üşüme duyumu halinde, sentetik bir mahiyet alır Bunun için şuur ve ruhi sentez müterafiktir, yani şuur demek sentez demektir.

İç duyumlarda olduğu gibi (ceht, kas gerginliği duyum-- ları), dokunma, görme gibi dış bir tembihin idrakine bağlı olan duyumlarda da, fizik tenblh duyu organlarına çarparak önce reflex halinde intibak hareketlerini (bu hareketlerin çoğu insanda ırsi temayüllerle kolaylaştırılmış olmakla beraber, itiyatla taazzuv ettirilmiştir) davet eder, fakat bu hareketlerde de duyumda eriyen hususi kas duyumları ve tembihin duyu azalarına yaptığı periferik tahavvüller bulunduğundan en basit, en küçük duyum bile şuura karışık olarak girer. Bütün bu muhtelif amilleri bir şuur vakıası haline koyan ve bunların şuuruna imkân veren «ben» sentezidir.

Fizyolojik yapımız da bunu göstermektedir. Hiçbir hareket, hatta tamamıyla makinalaşmış lokal bir hareket bile, bedenin muhitinde meydana gelmez. Her tembihin bir sinir merkezine varması gerektiği gibi, sinir faaliyeti (innirvation) de kaslara bu merkezden gönderilir. Sinir sisteminin her hücresi aldığı tembihten ve bu tembihe karşılık vermek zaruretinden gelen bir mukabele istidadını muhafaza eder. Her faaliyet temayüller ve izler bırakır (Les engrammes). Fazla olarak hücreler bağlantısız değildir. Birbirlerine birçok bağlarla bağlı olduklarından tedai yoluyla birbirlerine bağlı bulunan hücreler de harekâta geçirilebilir. **Chronaxi** adı altında toplanan tecrübi vakıalara göre bu hücreler aynı reaksiyon müddetine sahip oldukları için birbirleriyle daha kolaylıkla tedai ederek daha kolaylıkla harekete gelebilirler.

Nihayet, sinir sistemi üzerine tesir etmek için lazım olan asgari haddi geçen her tembih yalnız bir hücre, yahut

fonksiyonları bir cinsten olan hücreler kümesine varmakla kalmaz, aynı sinir merkezinden başka kattaki diğer hücreler kümesine yayılarak bunları da harekete geçirmeğe başlar (meselâ omuriliğin muhtelif kısımlarına yayılır). **Tembih** oldukça şiddetli ise, yukarı yahut aşağı merkezlerin hücrelerine kadar gider. Elhasıl geniş bir hareket reaksiyonunun olması ve bu yukarı merkezlerde birçok yeni intibalar yapması için tembihin biraz şiddetli olması kafidir. Psikolojik oluşumun derece derece kazandığı, karıştığı ve nihayet şuurlaşması için lazım gelen şartları yerine getirdiği, yani beyin kabuğunun tedai sistemine tesir ettiği görülüyor. Engrammelerin (izler ve temayüller) bilhassa burada olabileceğini düşünmek lazımdır. Bir hücre kümesi mukabele ederken sadece pasif değildir. Evvelce kazanılmış olan değişikliklerden gelen hazırlıklar, yani mekanizmasını bilmediğimiz, fakat vakıalarla belli olan irsi istidatlarla mukabele eder. Demek ki sinir sistemi, şimdi yapılan hareketlerin verasetle kazanılmış ve işledikçe değişikliklere uğrayan fîziko-şimik dispozisyonlarla her an tamamlanmaktadır. Bütün bunlar bize, hiçbir duyumun, hatta en basitinin bile ne için basma kalıp bir iz, yahut beyinin aldığı bir fotoğraf olmadığını, her duyumun, hatta hareki reaksiyonları ve çok kere sinir sisteminin muhtelif noktalarındaki merkezleri ilgilendiren hücrelerin birlikte çalışmalarını sürükleyen tedaili bir çok intibalar terkip ettiğini izah eder.

Özetle, tamamıyla münferit duyumların elde edilmesi nadirdir. Münferit intibalar ancak, patolojik vakalarda görülür veya laboratuvar incelemelerinde, suni bir takım vasıtalarla deneğin dikkatinin bir tek intiba üzerinde toplandığı hallerde görülür. Böylece, cildimiz üzerinde sıcaklık, tazyik, acı duyan noktalar, şebeki tabakanın çevresindeki hassasiyet, ses ıskarasında idrak ettiğimiz, en küçük titreşim farkları, bazı kimyevi maddelerin son derece az miktarlarına

karşı dil ve burnumuzun hassasiyeti gibi muhtelif neviden duyumlar bu tarzda bulunmuşlardır. Yalnız bu duyumlar pek istisnai olarak vaki olur. Umumi kaide olarak diyebiliriz ki; bir çok duyumları bir arada toptan idrak eder ve bunları eşyanın tasavvurları denen şuurlu bütünler halinde toplarız. Tasavvur deyince duyumlar bütününü, yahut kayıp bir şeye atfettiğimiz imajlar kümesini ihtiva eden şuurlu bütün vakıalar anlaşılır.

4) Duyu Verilerinin Sınırları

Gerçeğin, eşyanın belirtileri olarak kabul ettiğimiz duyumlarımızın nasıl algılanıldığını gördük. Bunların eşyayı ne ölçüde bize duyurduğu, mahiyetini bilmediğimiz eşya ile, ne ölçüde bilinebilir olduğunu kesinlikle bilmediğimiz varlığımız arasında bir oran olduğu sonucuna vardık. Şimdi inceleyeceğimiz konu duyu organlarımızla, gerçek arasındaki ilişkinin ne olduğunun araştırılmasıdır. Buna duyu organlarımızın sınırı meselesi de diyebiliriz.

Burada idrak yanılmalarını ve ilkel idrak şekillerini örnek olarak göreceğiz.

İdrak:

İdrak terimi, kendimizi ve dünyamızı bilmek olayının temelini teşkil eden nispeten karışık duyum ve sinir proseslerini bildirmek için kullanılır.

İllüzyonlar, yanlış idraklerdir. Bir illüzyon hali yaşadığımız zaman, durumun objektif ölçüsüne uymayan bazı şeyler yaşarız.

Bu illüzyonlardan bazıları şunlardır: 1. Müller - Lyer İllüzyonu: Gerçekte, aynı uzunlukta bulunan iki doğru parçasını birbirine eşit idrak ederiz. Ama AB ve A'B' doğru parçalarının uç noktalarına ilave edeceğimiz ikişer dar açı, as-

Iında eşit olan bu iki doğru parçasından birinin kısa, ötekinin uzun görünmesine sebep olur.

2. Kesintili - devamlı İllüzyonu: Uzunlukları aynı iki doğru parçasından birisini kesintili hale getirirsek, gerçekte aynı uzunluktaki bu iki doğru parçasından biri ötekinden uzun görünecektir.

3. Dikey - yatay İllüzyonu: Birbirine eşit iki doğru parçasından birisi ötekinin orta dikmesi olacak şekilde yerleştirilirse, orta dikme ikiye ayırdığı doğru (yatay) parçasından daha uzun görünür..

4. Dikdörtgenlerin genişliği İllüzyonu: Tabanları aynı ama yükseklikleri farklı iki dikdörtgen, aynı doğru üzerine aralarında asgari bir uzaklık bulunacak şekilde yerleştirilirse, küçük dikdörtgenin tabanı daha geniş görünür.

Bunlara ilave olarak Wuud İllüzyonu ve daha kompleks yapılı illüzyonlar vardır.

5. Zahiri Hareket İllüzyonları: Bir film seyrettiğimiz zaman İllüzyon hareketini yaşarız. Ticarette kullanılmakta olan filmlerde aşağı yukarı sıra ile şu olaylar görülür: Bir kapak (optüratör), projekte edilen her ışığı keser ve evvelki resmin yerine bundan azıcık farklı olan başka bir resim geçer. Bundan sonra optüratör açılır ve resim perde üzerine projekte edilir. Bu sabit resim yerinde dururken, bunun önünden bir optüratör geçerek titreşme yapan inkıtaların (kesilmelerin) frekansını artırır. Ve daha az idraki mümkün titreşimler meydana getirir. Optüratör, tekrar projektörü kapar ve bunun önüne yine sabit bir resim geçer. Bu resimle de sıra ile aynı şeyler olur.

Öyle ki perde üzerinde sadece bulanık bir lekeye benzeyecek hiçbir objektif hareket yoktur ve insan filmde en güzel bir sentetik hareket örneği görür.

Şu hâlde münasip bir hız ile birbiri ardı sıra projekte

edilen sabit resimler, bize hareket varmış illüzyonunu gösterir. Buna **fi-fenomen** denir. Bunu yalnız filmlerde değil, elektrikli reklâm levhalarında da görürüz. Bir vaziyetten diğerine geçiyor gibi gözüken ok hakikatte hareket etmez. Başka başka vaziyetlerde duran iki ok, bir biri ardı sıra yanar.

İki veya bir fazla ışığı birbiri ardı sıra göstermek imkânını veren bir cihaz kullanmak suretiyle fi-fenomen ölçülebilir. Deneyler göstermiştir ki ışıklı sabit iki noktanın insanda bir hareket intibaı uyandırması için a) ışıkların gerekli parlaklıkta, b) asgari boyda c) iki ışık kaynağı arasında gerekli mesafe ve iki ışık kaynağının yanıp sönmesi arasında münasip bir süre bulunmalıdır. Ancak bu şartlarda A ışık kaynağından B ışık kaynağına doğru hareket eden bir ışık kayması görülür.

Diğer taraftan idrak yanılmaları yanında, bizde ilkel idrak şekillenmeleri de vardır. Bunlardan **biri idrakin değişmezliği** (perseptual constancy) dir. İdrak değişmezliği, nesneler, bizi farklı farklı uyarsa da onları daima aynı şekilde idrak etme temayülümüzden kaynaklanır.

Meselâ boy değişmezliği denen şey, bildiğimiz bir nesneyi kol mesafesinde, bu nesne bize ne kadar yaklaşırsa yaklaşsın, gene aynı hudud içinde kalmak şartıyla ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın daima aynı boyda görürüz. Bir kalem, bir madeni para veya bir kitap gözümüzün önüne yaklaşsa, onu ufalmış görmeyiz. Aynı nesneyi kol boyu kadar uzaklaştırdığımızda da boyu ufalmaz. Bir daireye baktığımızda, gözümüzün bu nesneye nazaran aldığı vaziyet değiştiği ve bu yuvarlak cismin imajı gerçekte bir elips olması lâzım geldiği halde biz onu yuvarlak olarak idrak ederiz. Bir masaya baktığımızda da böyle olur. Gerçekte aldığımız konuma uygun olarak, dikdörtgen şeklindeki masa yüzü, bunu değiştiren imajlar aldığımız halde, bize dikdörtgen şeklin-

de görünür (Şekil değişmezliği). Bir kömür üzerine düşürülen ışık, şiddetini bir beyaz gömlekten gelen ışıktan daha fazla ışık verecek şekilde aydınlatılsa dahi, onu siyah olarak görmeye temayül ederiz.

Ancak bu idrak olaylarındaki izafi değişmezlik (sabitlik) ne kadar garip görünürse görünsün bir gerçektir ve yaşayabilmemiz için faydalıdır. Eğer dış dünyamızın değişmelerinde göz retinasındaki gibi daimî surette değişen imajlara sahip olsaydık, tabiatın çok çeşitli değişkenliği içinde şaşırır kalırdık. Görülüyor ki burada da nesneleri olduğu gibi görmekten çok, onları bildiğimiz yahut tasarladığımız gibi görmekteyiz.

Dış dünyanın tembihleri ile bunların insan idrakinde uyandırdığı imajlar arasında, etkilerini tayin edemediğimiz bir çok faktörün karıştığı bir nispet bulunabilir. Ancak bu nispetin ve bağıntının dışında, dış dünya ile duyumlarımız, duyumlarımızla idrakimiz arasında sabit bir oran kurmak istediğimizde daima karşılaşacağımız bir belirsizlik sınırı mevcuttur. Yukarda söylediklerimize ek olarak, iki uyarıcı arasındaki farkı anlamakta karşılaştığımız sınıra bakalım.

Umumiyetle biz, iki uyarıcı arasındaki fark oldukça küçük olduğu takdirde, bunları incelemek için özel bir gayret sarf etmeden iki uyarıcı arasındaki farka pek dikkat etmeyiz. Klâsik Psikoloji kitaplarında çok öğretici bir misal vardır. Bu kurbağa deneyidir. Madeni bir kap içindeki suya konmuş bulunan kurbağa bir deneye tabi tutuluyor. Su yavaş yavaş ısıtılıyor. Ta kaynama noktasına kadar suyun sıcaklığı tedrici şekilde artırılsa dahi kurbağadan herhangi bir tepki (ısı değişimine karşı) alınmamaktadır. Bunun sebebi, ısı öylesine azar azar artırılmış (son verilen ısı, öncekinin o kadar küçük bir nispetidir ki), kurbağa hiçbir anda sıcaklığın arttığını duymamıştır. Yahut fark hiçbir zaman ayırdetme eşiğinin üstünde olmamıştır.

Aynı şekilde, karanlık bir odada yanan iki muma ilâveten bir mum daha yakılırsa, ışıktaki artma fark edilir. Ancak, iki yüz mumluk bir ampulün aydınlattığı odaya, bir mum şiddetinde bir ışık kaynağının ilâve edilmesi, bu farkı anlamaya ne kadar hazır olursak olalım fark edilmeyecektir.

Bu misallerden çıkan sonuç şudur ki, bir şiddet farkı fark edilsin veya edilmesin bu fark uyarıcı şiddetindeki değişme ile bu değişme meydana gelmeden önce tesir eden uyarımın şiddeti arasındaki nispete tabidir. Başka bir deyişle, a uyarıcısının şiddeti ile b uyarıcısının şiddeti arasındaki farkın, fark edilip edilememesi, a ile b arasındaki değişikliğin, a'ya olan nispetine bağlıdır. Buna Weber kanununu denir. Formüle etmek istediğimiz zaman şöyle ifade edebiliriz. Hissedilir bir şiddet farkının, standart şiddete oranı sabittir: DS/S=C.

Ancak Weber sabitesi, ölçülen duyarlığın cinsine tabidir. Görme şiddetinde bu oran, işitme şiddetine nazaran çok küçüktür. Görme için bu oran 1/100 dür. İşitme şiddeti için ise 1/5 tir. Takribi olarak söylemek istersek, biz ancak, bir ışık şiddetinde 1/100 oranındaki bir artışı fark edebiliriz. Sesin artan şiddetindeki farkı duymak için de, şiddet farkının 1/5 den yukarda olması lâzım gelir.

5) Duyumlara dayanan bilginin özellikleri

İnsanoğlunun pek mahdut olan bilim kaynaklarından, duyu idrakini incelemiş bulunuyoruz. Ancak burada hemen hatırlatalım ki, duyu organları dış dünya ile insanın temas yeri olarak, sinir sistemimizden, beyinden ayrı olarak mütalâ edilemez. Burada duyu organları ile, beyin arasında kesin bir ayırım çizgisi var olduğunu sanılmamalıdır. İnsanoğlunun bilgi kaynağı olarak duyu organları ve düşünce

ayırımı, bu vakıaların karışık ve çok girift münasebetini, hatta diyebiliriz ki ayrılmaz münasebetini inkâra götürmemelidir. Bu ayrımın daha çok konuyu aydınlatmak üzere yakılmış bir zaruri ayırım ve tecrid olduğunu düşünmeliyiz.

Bilgimizin başta gelen kaynağı duyu verileri ve duyu idraki üzerinde yaptığımız incelemeden şu sonuçları çıkarabiliriz:

1. Duyu organlarımız, dış dünyanın kendisini, zatını değil görüntülerini, tezahürlerini algılamaktadır. Yani biz, gerçekle, varlıkla, duyu, organlarımız aracılığı ile doğrudan temas halinde değiliz. Ancak görüntüler, tezahürlerle temas halindeyiz.

2. Bu tezahürler (belirtiler), duyu organlarımızda değil ama beyinin muhtelif loblarında, sinirsel hareketler halinde idrak edilirler.

3. Eşyanın tezahürleri, duyu organlarına yaptığı tembihi (titreşimleri), yani fiziksel hareketi, duyu organlarımız nasıl alır, onları sinir sistemine nasıl nakleder, sinir sisteminde bu fizik hareket ne gibi dönüşümler geçirir ve ne gibi etkiler hasıl eder, bu, meçhuldür.

4. Ama eşyanın belirtileri saydığımız fizik hareket, transformasyonu sırasında değişmek mecburiyetinde olduğu gibi (fizyolojik verilerin zaruri sonucu), her duyu verisi benzerleriyle birlikte bir üst psişik yapıda bütünleşerek (imaj ve tasavvurda) idrak edilebilir (Psişik verilerin sonucu). O halde, dış dünyanın belirtileri, organik ve psişik yapımızın özelliklerine uygun ve zaruri bir değişim geçirerek algılanabilirler. Kısaca değişirler.

5. Bizdeki duyu idraki, eşyanın belirtilerini ancak belli (her duyu organı için ayrı ayrı) sınırlar içinde algılayabilir. Bu sınırlar ötesinde, fizik belirtiler bizim için meçhul kalır. İdrak yanılmaları da duyu idrakinin sınırı mese-

lesi içinde mütalâa edilebilir. İdrakimizdeki bu yanılmalar, başka bir duyu verisi üzerinde muhakeme sonucu ortaya konabilir. Demek ki biz eşyanın belirtilerini de psikolojik ve organik yapımızın kanunlarına uygun olarak değiştirerek, belli sınırlar içinde ve yanılma ihtimali daima mevcut olabilecek şekilde idrak ederiz.

B. AKIL YOLUYLA BİLGİ

1. GİRİŞ: (Duyuların bilgisinden akıl yoluyla bilgiye)

Duyu idrakini inceledik. Duyuların bize bildirdiği şeyin, doğrudan gerçekleri değil, ama eşyanın belirtilerinin sınırlanmış, değiştirilmiş ve yanılma ihtimali mevcut olabilecek bilgileri ihtiva ettiğini gördük. Bunlara ilâve edilmesi gerekli olan, pek önemli bir husus daha var. Bu, duyu verilerimizin bilgi olarak oldukça sınırlı olması keyfiyetidir. Eğer sadece duyu verilerine dayanan bir bilgiye inhisar etseydi ilmimiz, pek cılız bir şey olurdu bu. Ve aslına bakarsanız buna bilim denmez, sadece dağınık imajlar yığını demek gerekirdi. Gerçekten algıladığımız renkler, şekiller, kokular, sesler ve dokunma duyularının algıladığı doku insanda bilim haline gelmiş bir bilgi hasıl etmez.

Kısaca duyu verilerinin hasıl ettiği bilgiler insan ilminin çok dar bir alanına inhisar ederdi. Eğer bu bilgiler akıl tarafından işlenmiş olmasa idi.

Hemen aşağıda göreceğimiz gibi, insan düşüncesi tasavvurları mefhumlaştırır. Mefhumları kelimelerle veya kelime grupları ile ifade eder. Ve mefhumları birleştirerek anlamlı cümleler kurar (Kaziye veya önerme). Ve bu kaziyeler arasında da bilinenlerden bilinmeyenleri bulmak için istidlaller yapar. Yani insanoğlu bildiği bir şeyden bileme-

diklerini çıkarmak için akıl yürütür. Bu işlem, bilinen şeyin genel veya özel olmasına göre değişir.

İnsan biliminin en önemli bölümünü meydana getiren, hatta bütün insan biliminin kendisinden doğduğu akıl yürütme şekli, tümevarımdır. Biz tümevarım ve benzeri pek çok başlangıç ilkesiyle, dağınık, birbiriyle ilgisiz ve son derece çeşitli bulunan olaylar ve şeyleri bir kanun altında toplamağı başarabiliriz.

Ancak duyu verilerinin son derece mahdut bilgi alanında kalsaydık bunu başaramazdık. Çünkü duyu verilerimiz. oldukça sınırlı, eşyanın belirtilerini, değiştirerek ve hatalı olması mümkün doğrular halinde bize vermektedir. Sırf bu bilgilerin çelişik ve tutarsız özelliği göz önünde tutularak, varlığı dahi mantıkî olarak inkâr etmek mümkündür. Pek mantıkî olarak denebilir ki, madem ki bilgimin başlıca kaynağı olan duyularımın beni aldatması mümkündür, o halde bunlara dayanarak, ne eşyayı bilmek, ne de varlığını tasdik etmek için bir sebep yoktur. Sadece renkler şekiller algılayan ve bunda da yanılmalara düşen insanoğlu için, bu duyuların bir aldanma veya bir hayal görme olduğunu ispat eden şey nedir?

Gerçekte şüpheciliğin en önemli delili budur. Ve bu delil duyu verilerine dayanarak çürütülemez. Zaman zaman kullanılan pratik delili bir tarafa bırakırsak (İmam Gazali, Descartes gibi), aklın bir ilhamla aydınlanması dışında, görüntüler arkasında bir âlemin, gerçeğin var olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir.

Aslında, bugünkü bilgilerimizin ışığında düşünürsek, insan idrakinin hudutlu olmasının bir tesadüf eseri olmadığı hemen kabul edilir. Bilgi ve ilmi düşünce ne ölçüde kıymetli olursa olsun, bizzat insandan daha değerli değildir. Bizim idrak dediğimiz şey, ne tek başına vardır, ne de yegâne gayesi bilgi edinmektir. İnsanda mevcut bütün si-

nir sisteminin asıl amacı, insan varlığını sürdürmekten ibarettir. Bilgi, insanın içinde yaşadığı fizik ve beşeri çevreye uyumunu sağlar. Aldıkları gibi tepkileri de okur. Denge durumunun her seferinde yeniden sağlanması, sinir sistemimize ait bir şey gibidir. Ve faaliyetlerimizin tümü iradî değildir.

Biz sinir sistemimizi sadece bir bilgi devşirme merkezi gibi görürsek yanılırız. Ve bazı gerçekleri de gözden kaçırırız.

Eğer, idrakimiz sınırlı olmasaydı, ne olurdu acaba? Hemen cevap verebiliriz ki yaşamak mümkün olmazdı. Demek, ortalama olarak yaşamaya elverişli bulunan bu dünya seferinde yaşama, objektif olarak sınırlanmış şartlar içinde cereyan edeceği gibi, insan organizması da onu yaşatabilecek şeyleri algılamaya yarayacak bir seçim mekanizması ile donatılmıştır. Burada hayatı seçmeyi görürüz. Bu tespit de bizi, dünyayı ve tabiatımızı yaşamaya elverişli kılacak sınırlarla sınırlayan, iradesi her şeye nafiz bir varlığı kabul ve tasdike götürür.

Gerçekten, yeknesak, değişmez kanunlar bulunduğu, bu kanunların her yerde ve her zaman hükümferma olduğu yolunda bir inancımız yoksa, duyu organlarımızın dağınık ve sınırlı bilgi alanını asla aşamayız.

Duyu verilerinin verdiği bilgi alanının son derece dar olduğunu ifade ettik. Duyu verilerinin daimi surette değişen dış alem konusunda verdiği bilgiler, parçalar hakkında bir fikirdir. Bu bilgiler dağınıktır, ardarda idrakimizde dış dünyanın tembihlerine organizmamızın verdiği cevaplar silsilesine sahibiz. Bu parçalara hâkim, daha genel daha sabit hakikatlere varamazsak ilmi bilgiyi elde etmemiz mümkün olmaz. Bu da duyu verileriyle iktifa edemeyeceğimizi gösterir.

Elbetteki bizde hasıl olan ilim, duyu verilerinin idraki

olmadan mümkün değildir. İlmî bilginin muhakkak ki maddi başlangıcı dış dünya ve onun idrakidir.

Ancak yukarda belirttiğimiz gibi, bu bilginin alanı son derece dardır. Ve hiçbir sabit özelliği yoktur. Bu bilgiler sabit bir kanun içinde ifade edilmedikçe ilmi bilgi doğmaz. Burada aklın, duyu verileri üzerinde çalıştığını görürüz.

Şu hâlde biz, ilmi bilgi nasıl teşekkül ediyor, zihnimiz bu bilgileri keşfederken hangi vasıtalara müracaat ediyor, hangi temellerden hareket ediyor ona bakmalıyız.

İlimler, pek çeşitli şekilde tasnif edilmişlerdir. Bu tasnife değişik âmiller tesir etmiş olabilir. Aristo, ilimleri, a) nazari ilimler (Metafizik, Fizik, Matematik) b) Ameli ilimler (Ahlâk, İktisat, Siyaset) c) Edebi ilimler diye üçe ayırır. Bacon da üçe ayırır, a) hafıza ilimleri b) Muhayyile İlimleri c) İstidlal ve muhakeme İlimleri. Spencer de üçlü bir tasnif kabul eder: a) mücerret İlimler (Mantık, Matematik) b) Mücerret-müşahhas ilimler (Mekanik, Fizik, Kimya) c) Müşahhas ilimler (Astronomi, Jeoloji, Biyoloji, Sosyoloji).

Konuları bakımından yapılmış bu ilimler tasnifini kabul edersek, üç öbek halinde toplanmış bu ilimlerin iki temele irca edilmesi kolaylaşır. Böylece mücerret ilimler ve müşahhas ilimler diye kabaca bir tasnif şemasına ulaşırız.

Görülüyor ki mantık ve matematik sırf akli ilimler olarak incelenebilir. Bunların mevzuu bizzat düşüncenin kendisi olur. Müşahhas ilimler ise elle tutulur bir realiteyi araştırmalarının konusu yaparlar. (Burada bu bilgi dalları arasındaki münasebetler üzerinde münakaşaya girmiyoruz. Yani bu akli ve pozitif bilimlerin münasebetlerini incelemek niyetinde değiliz).

Şu hâlde bu bölümde araştırmamızın ana hatları belli olmaktadır diyebiliriz. Önce insan düşüncesinin en yüksek ürünü olan matematik ve mantık üzerinde duracağız. Bu, sırf

düşüncenin kanunları, vasıtaları mahiyeti hakkında sonuçlara varmamızı sağlayacaktır. Bundan sonra, insan bilgisinin en önemli dalı olan müspet İlimlerin prensipleri, vasıtaları, vardığı sonuçlar üzerinde çalışacağız. Böylece insan ilminin a) bizzat düşüncenin b) objektif gerçek üzerinde insan biliminin, hakikate varma imkânlarını araştırmış olacağız. İnsan bilimlerini iki büyük öbekte topladık. Akil ilimler ve pozitif ilimler. Burada bizi alakadar eden konu, bu bilgi disiplinlerinin ele aldıkları konunun araştırılmasındaki hakikati ne ölçüde bulmaya müsait oldukları meselesidir. Ancak bu konuyu aydınlatmak üzere, aklın bilgiyi nasıl hasıl ettiğinin incelenmesi gerekmektedir. İşte bu yüzden, düşüncenin temel taşlan olan mefhumlar, mefhumlar arası bağlantılar, dil ve zihin faaliyeti ve son olarak da düşünce konusunda varılan sonuçları özetlememiz gerekiyor.

2. Akıl vasıtasıyla bilgi nasıl meydana gelir? (Düşünce ve düşüncenin elementleri)

a) Mefhumlar ve kelimeler

İnsan şuurundaki tasavvurlar duyumlara irca edilemezler. Ve tasavvur, zihin tarafından ancak mefhum haline gelince **anlaşılır** (duyulur, değil). Bir mefhumla kaynaşmadıkça, ifadelendirilmedikçe, bir tasavvur bizim için idrak olunur bir şey değildir. Gerçi tasavvurlar bizde, heyecanlar, izler, hatıralar bırakır ve bunlarla kaynaşabilir. Ancak, mücerret tasavvur düşünülebilir bir mahiyet almaz, zihne girmez.

Şimdiki bilgilerimiz bizi, hayvanda da bir sentezin olduğunu kabule götürüyor. Ancak bu sentez, mefhum sentezinin hâkimiyeti altında değildir. Hassi-hareki (duygusal-oluşum) bir sentez görülür, hayvanlarda. Yani hayvanlar sadece, imajlar ve duyumlar tasavvur eder. İnsanı hayvandan

ayıran başlıca şey, eşyayı **ayırması**, onlara bir **ad** takmasıdır. Eşyaya ad koymak, imajla tasavvuru aşmak, yani **tanımak**, gayri şahsi umumi bir kanuna yükselmektir.

Mefhumların sadece duyumlardan çıkarılması için gayret gösteren sensüalistlerin görüşlerine rağmen, mefhumlar «muhtelif eşya resimlerinin birbiri üzerine konarak çekilen karışık fotoğraflardan ibaret» değildir. Bu tarzda mefhumlar oluşmaz, olsa olsa, fotoğrafların müşterek çizgileri çıkacağı için, genetik bir imaj hasıl olur. Kısaca mefhumu doğuran zihnin sentezidir. Mefhum bir fotoğraf veyahut maddi bir intiba değildir.

Mefhumları imajların bir tortusu gibi gösteren hipotez, ancak ağaç veya bitki gibi cinsleri gösteren mefhumlarda müdafaa edilebilir. Fakat eşyada müşterek olan karakterleri değil de karışık münasebetleri sentezleştiren sayı, hareket, tesir, cevher ve ilh. gibi tamamıyla mücerret olan kavramlar tortu hipotezi İle izah edilemez. Bu mefhumlar faal müdrikenin yaptığı çalışma ve anlaşılan münasebet hevenkleridir. Bu kavramlar, tasavvurların ortalama bir şeklinden veya istatistiklerinden çıkmamışlardır. Hareket eden cisimlerle hareket kavramı arasında bu mefhuma irca olunabilecek bir tasavvurlar arıtması olamayacağı meydandadır. Hareket mefhumu cisimlerin yer değiştirme veya değişmesinin şuurda kalan bir tortusu olmadığı gibi cevher mefhumu da vakıaların akışından şuurda kalan bir tortu değildir. Hareket mefhumu, bütün cüz'î hareketleri, cevher mefhumu, eşyanın değişen görüşleri arasında değişmeyeni anlaşılır kılan bir şeydir. Bu mefhumların hepsi zihnin tasavvurlar vasıtasıyla çalışmasıyla kurulmuştur. Bir nevi zihin kimyası vasıtasıyla duyumlardan çıkarılmadıkları gibi, duyumlar halitasının bıraktığı bir tortu da değillerdir.

Belirttiğimiz gibi, zihin doğrudan tasavvurlardan mefhum yapabilir. Çocuk bir şeyin tasavvurunu yaparken aynı

zamanda hâkim karakterini basitleştirir ve sentezleştirir. Bunların ikisi de aynı zamanda olur. Çünkü mefhumlaştırma işi idrak ile başlar. Bunun içindir ki, konuşmaya başlayan çocuk aynı cins karakterleri gösteren bütün fertlere aynı kelimeyi kullanır. Yine aynı sebeple çocuk resimleri kaba şemalardır. Bunlarda birkaç genetik çizgi ile bariz birkaç teferruat bulunur. Teferruat, duyuların umumi çizgiler de mefhumi çalışmanın ifadesidir. Çocuk resimleri bir dildir. Yalnız imaj ile kelime arasında olan bir dil. Çocuk bir şey söylemek, bir fikrini veya takdirini bildirmek için resim yapar. Bu sebeple çocuk resimleri kelimelerden daha az mücerret duyumlardan gelen intihalara daha yakın bir dildir.

Mefhum, zihin tarafından tasavvurun hâkim karakterini tebarüz ettirmeye yönelen bir sentez faaliyeti sonucudur. Bu mefhumda, tasavvurun hâkim karakteri dışında, zihnin reaksiyon sırasında ve bu reaksiyona bağlı keyfiyet intibaları pek az yer işgal eder. Ancak tasavvur, idare eden mefhumdur. Mefhum, müdrike —L'intellect— tarafından kavranmıştır. Tasavvur ancak müdrikenin kavrayışı sayesinde **mana kazanır**. Bir tasavvur vesilesiyle bir mefhumu düşünürken, zihin onu kendisi izah ve manasını tasrih eder. **Duyuların mefhumda sentezleşmesi**, bu ameliyeye bağlıdır.

Zihnin bir sentezi olarak ortaya çıkan ve tasavvurların zihin tarafından anlaşılmasının yegâne şekli olan kavramlar kelime ile ifade edilir.

Kelime, zihnin tecrit ve tamim için yaptığı çalışmaları hülasa eder. Mefhum sentezinin **mahsulü kelimedir**. Hassi-hareket sentezin mahsulü tasavvur olduğu gibi.

Her kelime bir mefhumun işaretidir. Bir kelimeyi işitmek, okumak ve tasavvur etmekle onun taşımakta olduğu mefhum kavranır. Kelime, mefhumun mümessil ve muha-

fızıdır. Mefhum ile kelime birbirinden ayrılmazlar. Mefhum, şuurun mahsulü, kelime de mefhumun maddi bir ifadesidir. Mefhum olmadıkça tam manasıyla bir dil de yoktur. Mefhumlar olmazsa, hayvanlarda görülen saf heyecan dili kalır. Düşünceyi tespit etmeğe, sağlamağa ve başkalarına aktarmağa yarayan işaretlerin akılla yoğrulmasından ibaret olan hakiki dil mefhumla birlikte doğar.

b) Önermeler

Analitikçi bir gözle bakıldığında önermelerin (kaziye) mefhumlardan teşekkül ettiği kabul edilir. Acaba bu her zaman böyle midir? Bazı mantıkçılar aksi kanaattedir. Onlara göre, mefhumlar önermelerden önce mevcut olmazlar. Mefhumlar, önermelerin terimleri arasındaki münasebete göre şekillenirler. Zira mefhumların tazammun ve şümulü (içlem ve kaplam) nün kurulabilmesi münasebetlerin bulunmasından ileri geldiği gibi, her kavramın da diğer kavramlarla bir bağını gerekli kılar.

Bu ifadenin ancak kelimelerin terkip içine girdikleri şartlarda doğru olduğunu kabul etmemiz gerek. Meselâ bildiğimiz kalem kelimesi, bazı terkiplere girer. Kalem odası, kaleme gelmez gibi terkiplerde, kalem kelimesinin anlamı değişir. Ama bu haller dışında, mefhumlar ve onların sembolleri olan kelimeler, metinlerde manalarını değiştirmeden kalırlar.

Mücerret kavramlar ise bir kelime ile gösterilmişlerdir. Hayır, adalet, hareket, illiyet, gerçek v.b. kavramlar. Bu kavramların teşekkül etmesi için uzun süreli zihnî bir çalışma gerekir. Ve bu kavramlar, teessürî haller ve heyecanlar ve muhtelif tasavvurlarla birleşiktir. Hareket, hayır ve adalet gibi mücerret kavramları düşünmek bizde çok zengin imajlar hasıl eder.

Herhangi bir metin, yan yana getirilmiş mefhumlardan ibaret değildir. Bu metini manalandıran şey o metnin bildirmek istediği şeydir. Yani onu ifade edenin meramı, maksadıdır. Bu yüzdendir ki bir şey dinlediğimiz yahut okuduğumuz zaman, kelimelere ayrı ayrı dikkat sarf etmeyiz. Kelimeleri kelime olarak ihmal ettiğimiz gibi, tasavvurları da, ayrı ayrı ele alınınca belli bir telkin gücüne sahip olacakları için ihmal ederiz. Bizi ilgilendiren netice —maksat— ve kavramlar arasındaki münasebettir.

Meselâ «Augustus Roma için ne idiyse, Napolyon da Fransa için odur» dediğimiz zaman, kavramların ötesinde iletilmek istenen bir münasebettir. Bunu matematik olarak da ifade etmek mümkündür. A/B=C/X. Burada X'in kıymeti, ifade edilmiş orandaki yeri ve orantının cinsine bağlıdır. Kısaca, ister matematik ve mantık dilinde olsun isterse gündelik dilde olsun, manayı ortaya koyan bu münasebetlerdir. İstidlâl de bu mana üzerine kurulur.

Demek ki, düşüncemizin bütün ifadelerinde iki esaslı unsur bulunur. Mefhumların muhtevası ve bunlara verilen rasyonel anlam ve münasebet.

Acaba biri diğerine irca edilebilir mi? Yani mefhumlarımızın gayri şuuri bir çalışma sonucu, mefhumların teşekküllerine, mefhumlar arası münasebetler mi öncülük etmektedirler? Yoksa, böyle bir gayri şuuri çalışma olmaksızın mı, mefhumlarımız teşekkül etmektedir?

Yahut şöyle sorulabilir. Acaba her bir önerme, evvelâ sentetik olan bir düşüncenin gelişmesi midir? Yoksa, önermeler, fikirleri birbirine ekleyerek, yoklama ve denemeler yapmakla mı meydana geliyor?

Bu konuda çok kesin şeyler söyleyememekle beraber, dil konusunda yapılan araştırmalar, söylemek istediğimiz şey konusunda, bizde toplu bir düşüncenin doğduğu istikametindedir. Bu düşünce bizim kasıt ve meramımızdır. İfade-

ye kuvvet veren de odur. Bu durumda düşüncenin iki farklı anından bahsedilebilir. Düşüncenin sentetik anı (Düşüncenin bir bütün olarak doğuşu) ve düşünce hareketinin gerçekleşme anı.

Bu görüşü destekleyen bazı deneyler ve gözlemler bulunmaktadır. Yazı ve konuşma dilinde sık rastlanan anticipation'lar (dil sürçmeleri), tamamen şuursuz olarak yapılır. (Aslında dil sürçmeleri de rüyalar gibi, psikanalizin çok önem verdiği çalışma alanları ve bulguları teşkil eder. Ve dil sürçmeleri, şuur altının belirtileri olarak yorumlanır, tıpkı rüyalar gibi). Çok kere ifade etmek istediğimiz bir şeyi bildiren cümleler yaparken, önde gelmesi gereken kelimenin arkadan geldiği veya söylemeği düşünmediğimiz bir sözün ağzımızdan veya kalemimizden döküldüğünü görürüz. Bu olay, harflerde de olur. Eğer dilimizin duygusal davranış mekanizmasını tahrik eden, zihnin sentetik bir aksiyonu, bir meram, bir toplu düşünce olmasaydı, bu dil sürçmeleri izah edilemezdi. (Bu görüşü destekleyen deneyler üzerinde durmayı gerekli bulmuyoruz.)

c) Düşünce:

Düşünce konusunda pek az bir şey bildiğimiz kabul edilmelidir. Buna araştırma konusunun son derece komplex bir vakıa olması ve bu komplex vakıayı incelemek için herkesi tatmin eder bir metodun bulunamayışı sebep olmaktadır. [4]

[4] Freud, psikoloji alanında sadece, beden ve beyini (sinir sistemimizi) bildiğimizi ifade ediyordu. Beden-beyin ve bilinçsiz eylemler dışında bildiğimiz herhangi bir şeyin bulunmadığına inanıyordu. Eylemlerle, beyin arasında dolaysız bir ilişkinin bulunacağından şüpheliydi, bunların beyin yerleri tayin edilse bile, şuur olaylarını anlamamızın İmkânsız olduğu kanaatindeydi.

Zira düşünce fizyoloji ile doğrudan alakalı değildir. Bu bakımdan ne psiko - fizyolojik fonksiyonlarla ne de daha önce gördüğümüz strüktür veyahut sentezlerle izah edilemez. Çünkü düşüncenin, organizmamızda hiç bir merkezi yoktur. Dış tembihleri alan merkezler omurilikten beyine kadar yerleştirilebilir. Yerleri aşağı yukarı tayin edilebilir. Hareket merkezleri incelenmiştir. Tedai yollarının, hassi - hareki irtibatlarının, koordinasyon yapan merkezlerin, sinir sisteminin belli noktalarına yerleştirilebildiğini biliyoruz. Bütün bu merkezleri idare eden tek bir merkez (Wund'un aperception merkezi) bulma teşebbüsleri sonuç vermemiştir. Alma (reception) koordinasyon ve hareketten başka merkezlerin yerleştirilmesinde artık tereddüt ediyoruz. Ve Psiko-fizyolojik fonksiyonlar fikri sarih bir şeye işaret etmediği gibi, hafıza, muhayyile, dikkat gibi psişik proseslerin yerlerini tayin konusunda da artık pek hevesli değiliz.

Demek ki düşünceyi, fizyolojik bir merkeze yerleştirmeğe teşebbüs etmek, çok anlamsız bir şeydir. Çünkü, bir cismi görmekle, gördüğüne hükmetmek birbirinden ayrı şeylerdir. Bir ruhi hal ile bu ruh hali hakkında hüküm vermek birbirinden farklı şeyler olduğuna göre, duyu idraki ile şuur (düşünce) birbirinden farklıdır. Çünkü, idrak olayı bizzat zihnin, duyu verileri üzerinde çalışmasını gerektirir. Locke'un introspektion dediği şuur bizzat zihin tarafından yapılmaktadır. Bu sonuç ise bizi, fiziksel kalitesi olmayan, bedenden ayrı -çünkü bir merkez gösterilemez- ve duyu organı gibi fonksiyonları olan bir ruhun varlığını kabule zorlamaktadır?

Yaptığımız en küçük istidlal (akıl yürütme) faaliyetinde birçok merkezler faaliyette bulunur. Bundan daha fazla

[3] Songar Ayhan. **Psikiatri**. s. 15

olarak, bir terimden diğerine geçen ve kavramları düşünürken, muhakemenin bu tarzdaki faaliyetinde düşünmenin her anında düşünce esnasında işleyen sinir mekanizmalarının aynı olmadığı, belki muhakeme edenin gayesine ve delillerin seyrine göre, sinir mekanizmalarının çok farklı şekiller aldığını kabul etmek lazımdır.

Akıl yürütme, kendisinin maddi şartlarını bünyesinde taşıyan sinir fonksiyonlarına irca edilemeyeceği gibi, imajların tedaisine de irca edilemez.

Çünkü akıl yürütme, imajların tedaisinden büsbütün başka bir yol takip eder. Tedai, sentezlediği duyumlardan daha fazla bir şey olmakla beraber, itiyatla izah edilebilecek otomatizmlere uyar. Akıl yürütme ise, tamamen aksine, tedai kanunlarının düzenini altüst eder. Dış intibaların bitişiklik veya komşuluk münasebetlerini takip etmez. İzah eder. İzah etmesi ve anlaması için de kendi prensiplerine uyması lazımdır. İlmin, hadiseleri göründüklerinden başka türlü izah etmesi ve vakıaların duyulan idrakleri ile aklımızın bunları izah eden objektif kanunları arasında çok büyük bir mesafe olması bu sebeptendir.

Aynı mekanizmanın hem duyulardan gelen görüşü alması, hem de varlığın akli manasını verebilecek durumda olması anlaşılamaz. Olup biten şeyleri gelişigüzel ve düşünmeden görmek tarzı ile, sebeplerini arayan ilmi görüş arasında zaruri bir tenakuz değil, fakat birbirlerine irca edilmesi mümkün olmayan iki faaliyet şekli vardır. Bildiğimiz bir şey varsa düşüncenin duyulara irca edilemeyeceğidir. Çünkü, mekanizma akli düşünceyi izah edemez. Bu konuda ne fizyolojik metodlar, ne patoloji ve ne de iç gözlem yeterli bir fikir vermekten uzaktır.

Fizyolojik metodlar düşüncenin kendisini değil, ama bazı şekilleri hakkında bir fikir verebilir. Patoloji ise, düşünce ve beden diye mutlak bir ikilik farz etmeyip, ferdi tek bir

realite olarak kabul ettiği varlıkta, düşüncenin zaruri olarak müracaat ettiği mekanizmaların noksanından dolayı işlemekte çektiği güçlükleri bildirir. Fakat beynin iyi işlemesi başka, düşünce başkadır. İç gözlemle gözlediğimiz, faaliyet halinde düşünce değildir. Bu yüzden yukarda zikrettiğimiz metodlar, düşünce -bizzat düşünce- hakkında bize pek az şey verebilir.

Bugün psikoloji, bizim bu kitapta genel olarak tatbik ettiğimiz yolu takip etmektedir. Yani düşüncenin mahsullerinden yola çıkarak bizzat düşünce hakkında bir fikre varmağa çalışmaktadır.

Demek ki, dili ve ilmi mümkün kılan mefhumların incelenmesi gerekmektedir. Mefhumları tahlil ettiğimizde ilk gördüğümüz şey bildirme görevi yüklediğimiz mefhumlarımızın, eşyada mevcut olan akli şeyleri zapt ve ihata ederek birbirlerine irca etmeği sağlayacak bir düzeni ifade etmekle yükümlü olduklarını anlarız. Eğer mefhumlar, sadece herkese has ferdi hallerle duyulan duyumları bildirselerdi hiçbir şeyi ne adlandırmak, ne bildirmek, ne hıfz etmek ve ne de bilmek imkânı olmazdı. Mefhumlar olmasaydı, dünyamız, birbirinden farklı küçük bir takım intibalar mahşerine dönerdi. Bilmek, hıfz etmek ve adlandırmak için duyumlardan gelen intibaın yerine mefhumu koymak mecburiyetindeyiz. En basit bir bilginin teşekkülü için bile mefhumlar lazımdır.

Biz duyumlardan gelen intibalar vasıtasıyla mefhumu düşünürüz. Duyu organlarımız bizi intibalar vasıtasıyla uyarır. Ve şuurlarına sahip olduğumuz imajlara meydan verir. Fakat düşüncemiz bu imajlar vasıtasıyla büsbütün başka bir yol tutar. Derhal iyi tarif edilmiş, birbirleriyle akli münasebetlere girmek kabiliyetini gösteren mantıkî ve mücerret fikirlerle çalışır. Mefhum denilen şey işte budur. Biz mef-

humlarla düşünürüz, mefhumlar olmadan hiç bir şey bilmeyiz. [6]

Bazı psikologlara göre, rasyonel prensipler çocuğun düşüncesinde her türlü taklit ve tecrübeden müstakil olarak, zihnî faaliyeti idare eden bir sistem fikri şeklinde bulunur. Mantıki şekiller, bunlara göre, otomatik şekiller vasıtasıyla hazırlanmışlardır, yalnız bu otomatizm bir düzen ve gayeye tekabül eder.

Mefhumlar, görmüş olduğumuz bütün şeylerin imajlarının birbiri üzerine konmasından hasıl olan, karışık imajlardan ibaret değildir. Düşünce ne kadar ilkel olursa olsun, gördüğü imajların her biri hakkında birer mefhum vücuda getirir. Ve bir mefhum yapmak için, o mefhum adı altında topladığı bütün şeyleri bilmesi ve görmesi lazım gelmez. Mesela ağaç mefhumu vücuda getirmek için bütün ağaçları görmesi ve bilmesi lazım gelmez. Zihin, önce mücerret ağaç fikrini, bu kavram ne kadar mücerret olursa olsun, daha ilk hamlede düşünür, tasarlar ve bu bütüncül fikri daha sonra tamamlar ve derinleştirir. Bir şeyin bilinmesi ancak bu sayede mümkün olur.

---

[6] -O vakti hatırla ki, Rabbin meleklere -ben yeryüzünde bir halife yaratacağım» demişti. Melekler de «Biz seni hamdinle tesbih vb noksan sıfatlardan tenzih etmekte olduğumuz halde orada fesat çıkaracak ve kanlar dökecek kimse mi yaratacaksın?» demişlerdi. Allah, «ben sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim» buyurdu. Allah Adem (A.S.)e bütün isimleri öğretti. Sonra eşyayı gösterip meleklere: «Eğer her şeyin iç yüzünü bilen» sadıklarsanız, bunların İsimlerini bana haber verin» buyurdu... Allah, Ademe (A.S.) «Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklere haber ver.» buyurdu Âdem (A.S.) meleklere o isimleri haber verince Allah: «Sen size demedim mi ki, göklerin ve yerin gaybını ben bilirim...» buyurdu.» Bakara süresi, âyet 31, 32, 33.

Zihnin kavramları bir bütün olarak, duyulur idraki manalandırmaya yarayan bir bütün, bir kalıp olarak mefhumlara sahip olduğunu bilhassa, mücerret kavramlarda kesin olarak anlamak, imkânı vardır. İlliyet, kanun, hareket, sükûn, adalet, sevgi, fazilet gibi umumi kavramların, duyu verilerinin tortusu veya karışık imajları olmadığı açıktır.

Zihnin duyu verilerini bir mefhum altında toplayıp, düşüncenin malzemesi haline getirmesi ve mefhumlaştırması, onun düşünme tabiatında olduğunu, bunun ancak ona has olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden düşünme, bir üstyapı olayı değil, ruha has bir şeydir. Çünkü hayvanın mefhum yaptığı asla görülmez. Onda duyumlar ve bunların imajları vardır. Ve buna bağlı olarak imaj tedaileri ve teessür halleri vardır. Fakat bunlar duyuya (dolayısıyla değişene) ve ferdîye ait olduğu için, hayvanlarda düşünce ve ilim meydana gelmez. Bu yüzden hayvan işaretleşmeleri veya dili, aklî bir şekilde organize olmaz ve bu dil ilerlemez ve değişmez; değişmeyen heyecan ifadeleri olarak kalır ve bu dil ona yeter. İnsan ruhu ise, aksine mefhumlar meydana getirerek, manaya ve varlıkların sebebine yönelir. İnsanın ayırdedici özelliği de budur. Bu cihetle sensualizmin bütün akli çalışmaları duyu verilerinin uzantısından ibaret gören görüşleri, insanı maddeye (materyalizm) veya hayvana irca eden -insan zihnini, hayvan zihninden ayırdeden özellikleri inkâr eden- tekâmülcülûk kabul edilemez.

Düşünce, duyu verileri üzerine çalışarak mefhumları yapıyor. Bu demektir ki, duyu verilerinden gelen oluşumları bir değişikliğe uğratıyor ve onları düşüncenin temel taşları yapıyor. Mantıkçılar, aklımızın tecrit ve tamim yoluyla mefhumları yaptığını söylerler. Zihnin mefhumları yaparken tecrid ettiği doğrudur. Bu bir nevi içinde hususilikleri, her ferde has olan özellikleri bir tarafa atmak, sadece müş-

terek olanları almak demektir. Kayın, gürgen, çam ağaçlarına ait hususilikleri bir tarafa bırakmak, bütün ağaçları bir ağaç kavramı altında toplamak. Mantığın tecrid teriminin manası bu. Ancak, bir mefhumun teşekkülü için zihnin sadece menfi tecrid yapması yetmez. Bütün imajları, (bir kavram altında toplayacağımız imajları), onların esasını teşkil eden, ona bir mana veren şeyi de kavramamız gereklidir. Aksi halde imajlar yığınından kavrama geçemeyiz, eşyayı bir münasebetler şebekesine bağlayamayız. İşte bunun için, herhangi bir tasavvurda esası teşkil eden şeyi zihni bir hulul (pönâtration) ile kavramamız gerekir.

Kavramlarımız hiçbir surette değişmez de değillerdir. Bir münasebetler bütünü içinde bulunduklarından, eşyayı idrak ettiğimiz münasebetler şebekesinin değişmesi ölçüsünde kavramlar da değişir? Ama bu bütüne tabi olan bir değişmedir. Mesela, bir insanda mevcut bulunan hareket kavramı sadece etrafında bulunan canlı varlıkların yer değiştirmelerinden doğmuş olabilir. Bu takdirde yerin, yıldızların ve kâinatın hareket halinde olduğunu öğrenmiş olmak, bu kavramı tadil etmez, ama geliştirir ve zenginleştirir.

Burada Platon'un objektif idealizminden izler ve Berkeley'in sübjektif idealizmini hatırlatan şeyler bulunabilir gibi gelebilir. Ancak Platon'un, ide'leri hakikatin kendisi olarak görmesindeki yanlışlık bir tarafa bırakılırsa, bilgi metodu olarak, insan zihninde mevcut ve eşyadan müstakil ve duyulara ihtiyaç duymayan örnek-fikirleri kabullenmek gerekir ki, bu yanlıştır. Zira insan zihninin, duyuların üstünde bir idraki kullanma imkânı yoktur.

Ama duyulur idraki kavrayan ve bu idrakleri bir mefhumda anlaşılır düşünülür hale getiren aklın, kendine has fonksiyonları inkâr edilemez. Her varlığın kendine has bir reaksiyon tarzı olduğuna göre, akıl, duyu idrakinin verilerini kendine has, kendi akli kanunlarına göre işler ve öylece

kullanır. Demek ki akli olan varlık akla has davranış gösterir, kendi taşıdığı prensiplere uygun olarak. Aklın kendine mahsus prensiplerle işleyişi, onun prensiplerinin, dış alemin mekanik, fizyolojik... kanunlarından apayrı olması da demektir.

Ancak aklın prensiplerinin, dış alemin kanunlarından farklı olduğunu kabullenmek ve onu içgüdünün şuursuz bir tepkisinden ibaret görmemek, aklın prensiplerinin eşyanın kanunlarına aykırı oluşu demek değildir. Bu iki alem arasında, belli sınırlar içinde oldukça yüksek bir intibak durumu bahis konusudur. Özellikle akli ilimlerin geçirdiği büyük inkişaf ve hemen bütün müspet ilimlerin matematikleşmeye yönelmesi, akli olanla reel olan arasındaki intibaka iyi bir misal sayılabilir, ilimlerde aradığımız insicam ve ahenk, akli olanın ifadesidir.

Acaba aklın prensipleri dediğimiz şeyler nelerdir? Akıl çalışmasında kendi prensiplerine dayandığına göre bu prensipler nelerdir. Fizikçiler ve matematikçiler bu prensiplerin bazı aksiyomlardan ibaret olduğunu ifade etmişlerdir. (Bunları kısaca aşağıda göreceğiz) Mantıkçılar bunları ayniyet, tenakuzsuzluk, atılan üçüncü prensibi olarak görürler. Bunlar, illiyet, cevher ve gaiyet mefhumlarını aklın prensipleri arasında zikrederler.

Bunlar azaltılsın veya çoğaltılsın veyahut tadil edilsin, aklın, bu ilimlerin tetkikinden çıkan neticeye göre, prensiplerle düşündüğü muhakkaktır.

3. Düşüncenin prensipleri olarak Mantık ve Matematik

a) Mantık

Duyu yoluyla bilgiyi inceledik. Ondan sonra, Russel'ın tavsifli bilgi dediği (knowledge by acguaintance) bilginin

oluşması için insan aklının, duyu verilerini; kendi zati prensiplerine göre işlediğini, düşüncenin yapı taşları haline getirmek için değiştirdiğini gördük. Kısaca düşünceyi ve düşüncenin aletlerini psikolojik açıdan İnceledik.

Şimdi daha önce belirttiğimiz gibi aklî ilimlerin gerçekle kurduğu fonksiyonel ilişkiyi incelemeye geçebiliriz. Önce rasyonel bilgi dallarından başlayacağız. Daha önce sözünü ettiğimiz, mantık disiplini ve matematik.

Burada mantık konusunun incelenmesine girmeden önce bazı temel kavramları ve tarifleri hatırlamamız gerekiyor.

Hemen ifade edelim ki mantık konusunda verilen tarifler birbirini tutmamaktadır. Pek çok mantıkçı, mantığın sahasını ve fonksiyonunu sarahatle tayin etmenin güç olduğu konusunda birleşmiş görünüyorlar. A. Reymond bu konudaki güçlüğün mantığa mevzu olarak kabul edilmiş şeyin nesnesinde ve iliklerdeki (19. asır) inkişafta görür. Aristo'dan Kant'a kadar, mantığın sahası belli idi. Kant bu konuda şöyle diyordu. «Aristo'dan beri hiçbir geri adım atılmağa mecbur olunmaması göstermeğe kafidir ki, mantık pek eski zamanlardan beri sağlam ilmî bir yol tutmuştur. Hakikatte bazı izah tarzlarını daha anlaşılır hale getirme yolundaki çalışmalar Aristo mantığının ıslahı olarak kabul edilemez kanaatındayım.»

Ayrıca bu zat, çok haklı olarak ilimlerin kendilerine mahsus sınırları aşıldığı takdirde genişletilmiş olmayacaklarını ama bozulacaklarını söyler. Ona göre, mantığın muvaffakiyetle kurulabilmesi mevzuunun sarahatle çizilebilmesinden ileri gelmiştir. Mantığın mevzuu ve hudutları şundan ibarettir. Mantık, yalnız düşüncenin «şekli» kaidelerini teferruatıyla ortaya koyan ve onları tam bir surette ispat eden bir ilimdir, der ve ilâve eder: Mantığın meşgul olacağı alan böyle bir defa sınırlanınca, bilgiyi mev-

zuundan tecrid etmek ve aralarındaki farkı düşünmemek kabil, hatta zaruri olur, bu suretle «müdrike» bilgi de mutlak surette kendisiyle, kendisinin bilgiye verdiği «kalıpla» iştigal eder. Kabul edilmeli ki bu mantığın oldukça tutarlı ve sağlam tarifidir. Ancak Kant'ın, mevzu ile düşüncenin münasebeti meselesini başlangıçtan bertaraf ettiğini kabul etmek gerekir.

Bizim hala cari mantık kitaplarımızda da, mantık şöyle tarif edilmektedir. Meselâ «istidlallerimizin bizzat zihnimize ve onun mahiyeti icabı olan başlangıçlara ne şartlar altında uyabileceğini mantık bize öğretir» veya «önermelerin tutarlılığı ile çıkarımların geçerliliğini belirleyen kuralları konu edinen bilim» diye tarif edilmektedir.

Şu halde bizim tetkikimiz bakımından mantık tariflerinin ve alanları konusunun sarahatle ayırd edilememesi meselesi fazla önemli değildir. İster Kant'ın tarifini kabul edelim (gerçekten Mantık'ın bu tarifi ve bu tarife dayanan bilgi dalı tutarlılığını koruyabilir, tıpkı matematik gibi); isterse mantığın iki konusu olduğunu kabul edelim sonuç değişmez. Aradığımız sonuç düşünce ile hakikatin ilişkisi olduğuna göre mantık, bizzat düşüncenin kendisi ile mutabakatı ise; bizim için problem mantık dışında aranacak bir problem haline gelir. Eğer mantık sadece düşüncenin kendisi ile mutabakatını değil, ama düşüncenin gerçekle mutabakatı ve mutabakatının kanunlarını araştırmak ise, sorumuz mantığın alanı içinde kalır.

Ama hemen ifade edelim ki, mantığın alanını beyhude genişletmek arzusu, mantığı bir bilgi dalı olarak uzun süre rahatsız edecektir. Gerçekten mantığı matematiğe irca teşebbüsleri çok haklı itirazlar davet ettiği gibi, matematiği mantığa dahil etmek teşebbüsleri de çözülmesi imkânsız problemlerle karşı karşıya kalmaktan başka sonuç vermez gözüküyor. Hele pozitif ilimlerin temel metodlarını

(deney ve tümevarım) mantığa ithal etmek oldukça zor görünmektedir. Her ne hal ise!

Mantığın önünde aşılması son derece büyük güçlükler arz eden engeller bulunmaktadır. Tekrarlarsak, mantık, zihnimizde fikir dediğimiz ve dilde mefhumlar halinde ifade ettiğimiz ve mantıkta terimler diye ifade edilen kelimelerle, bu terimlerin önermelerle ve önermelerin istidlallerle münasebetini araştırır. Kavramlar ve önermeler arası münasebetin hakikaten insicamlı-mantıki olması için istidlallerin hangi kanuna uyması lâzım gelir? İşte suri mantığın cevap vermesi gerekli olan budur.

Mantığın, düşüncenin bu pek önemli bölümünün önüne dikilen engeller nelerdir:

Birinci engel, dil engelidir. Bilindiği gibi dil, milletten millete değişir. Ve bir millet hayatında da değişmelere maruz kalır. Tabii akışı içinde dil, tekâmül eder. Ayrıca, dili çok kısa bir zaman aralığında incelediğimizde dahi, bir mefhumu bildirme, anlatma görevi yüklenen kelimelerin bu görevi çok sınırlı bir şekilde yerine getirdikleri görülür. Dilin sadece belirtme görevi yüklenmediği bilinmektedir. Buna çok görevlilik diyoruz. Ayrıca kelimeler, yalnız bilgi yüklenmezler, duygusal yük de taşırlar. Bazıları tasvire yarar bazıları değerlendirmeye, kıymet biçmeye. Veya dil etkileme amacıyla kullanılmış olabilir. Bundan başka bildirmeyi aksatan pek çok ciddi engel vardır. Bunlar çok anlamlılık ve belirsizliktir.

Mantıkî düşüncenin bildirim vasıtası ve düşüncenin en küçük ünitesi olarak kabul edeceğimiz kelimeler ve mefhumlar, dildeki değişmeye paralel olarak değiştiği gibi, dilde bildirmeyi aksatan engeller de kelimelerin yüklendikleri kavramları az veya çok değiştirerek ifade ederler.

Diğer taraftan zihnin konusu olarak, kendisinden ayrı bulunan realite (duyular vasıtasıyla şuurlu olarak alınan

ihsaslar, intibalar vb.) ile zihnimizde teşekkül eden mefhumların, fikirlerin, mahiyeti hakkında çok az şey bildiğimiz bir ilişkisi olması lâzım gelir. Böyle bir ilişki asla inkâr edilemez, mahiyetine nüfuz edemesek de. Duyularımız vasıtasıyla aldığımız dış dünyanın intibaları ve idrakimiz, gerçeğin sınırlandırılmış görüntülülerini değiştirerek almaktadır. Ve alınan bu intibaların tümü şuura yükselmemektedir. Alınan intibaların bir kısmı omuriliğe, bir kısmı beyinciğe intikal etmektedir. Alınan intibaların tümünün beyinde toplanmadığını biliyoruz. Münhasıran beyine gelen intibaların da sinir sistemimizin diğer bölümleri üzerinde tepkiler ortaya çıkarması inkâr edilemez. Şu hâlde dış âlem tembihlerinin tümü şuurumuza intikal etmemekte, tümü fikirler halinde ifade edilememektedir. Ve şuura intikal eden tembihler, şuurda pek çok dönüşümlere uğrayarak düşüncenin konusu ve üniteleri haline gelmektedir. Görülmektedir ki, realite ile zihin arasında varlığı muhakkak olan ilişki, göründüğü kadar basit, tek yönlü ve mekanik bir olay değildir. Ama fikirlerimizle realite arasında bize belki de şimdilik esrarengiz gelen bir irtibat vardır ve bu kesindir.

İşte burada apayrı bir güçlük ortaya çıkar. Realitenin değiştiğini tecrübelerimle biliyorum. Fikirlerimin de dış alemle temasta olduklarını biliyorum. Şu halde realitedeki değişmelerin, benim bir dereceye kadar sabit, tekleştirilmiş (çünkü bu sayede düşünebiliyorum) kavramlarımın muhtevası da değişecek demektir. Burada iki mesele çıkar. Birincisi, fikirler sahasında elde ettiğim insicam (mantığın ve zihnimin hedeflerinden biri), dış realitedeki var olduğunu farzettiğim insicama gerçekten uyar mı? Benim zihnî incisamım dış realitede eşyalar arasındaki insicama uyar mı? Gerçekten böyle bir dış insicam var mı, varsa bu dış realite insicamı benim zihnî insicamıma ne ölçüde intibak eder?

Diğer taraftan, mefhumlarımızın sabit olmadıklarını gördük. Dış realite ile esrarengiz bir irtibatlarının olduğunu ve değiştiklerini biliyoruz. Benim değişen mefhumlarımın, dış realiteye uyup uymadıklarını nereden bilebilirim? Eğer bundan emin değilsem, dış realiteye benim değişen mefhumlarımın uyduğunu hangi ölçüye dayanarak söyleyebilirim?

Nihayet düşünceyi idare eden zihin prensiplerinin hakiki mahiyeti ve alanı nedir? Bunlar asırlardan beri teşekkül etmiş, kökleşmiş itiyatlar mıdır? Yoksa bunlar, kendileri olmaksızın zihnin, ne kendisinden ne de dış alemden haberdar olamayacağı anlamda, insan ötesinden mi verilmişlerdir?

Bu problemlerin tetkikine girmeden önce bazı hatırlatmalar zaruri görünüyor. Suri mantık denilen, ama mantığın en esaslı kısmını teşkil eden bilgi dalı üzerinde düşünmeye başlayalım. **Suri mantık**, düşüncenin kendi kendisiyle mutabakatını araştırır demiştik. Buna düşüncenin prensiplerini bulmak, yahut düşüncenin şeklî kaidelerini teferruatıyla ortaya koymak diyelim. Eğer, düşüncenin kaideleriyle, eşyanın prensipleri arasında bir intibak hali varsa, düşüncenin prensipleri, eşyanın da prensipleri olur. Bu konuda Platon ve Hegel aklın prensiplerinin eşyanın prensipleri olduğu görüşünde birleşirler. Bu ayniyet ifadesi, metodunu Hegel'den alan Marx'ta tersine çevrilmiştir. Eşyanın prensipleri demek, insan düşüncesinin de prensipleri demektir. Dikkat edilecek olursa, bu, çözülmesi gerekli olan problemi bir a priori hükümle, çözülmüş varsaymaktan başka bir şey değildir. Ve halis metafiziktir.

Eğer böyle bir ayniyet, tekabül yoksa, o zaman düşüncenin prensipleri, sadece düşüncenin zati prensipleri olur, düşüncenin bu prensiplere uyması eşyayı anlayabilmesinin ilk şartı haline gelir. Kısaca bir ön hükümle, eşya ile dü-

şünce aynileştirilmediği sürece, insan düşüncesinin eşyayı, gerçeği -hakikati- kavramaktaki sınırı, yahut insan düşüncesinin prensipleriyle, eşyanın prensipleri arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği meselesi çözüm bekleyen bir mesele olarak kalır.

İfade ettiğimiz gibi, mantık ancak, mevzuundan, realiteden müstakil bir bilgi dalı, bir sanat olarak yaşayabilir. Doğuşlarında dış dünyanın intibalarına sıkı sıkıya bağlı bulunan ve fakat gelişmelerini bu günkü durumda tamamen akli hale geldikleri için mücerret, kesin ve genel hale gelebilmiş olan matematik ve geometri gibi aklın bir bilgisi olarak kalması, ona, hudutları tayin edilmiş bir alan verir ve mantık böylece akli bir bilim haline gelebilir. Ama mantık zamanımızda yapıldığı gibi, Tatbiki Mantığa teşmil edilirse, önünde çözmesi gerekli olan bir hakikat problemini bulur. Ve bunu çözemez. Zamanımızda mantığın geçirdiği buhranın asıl sebebi bu olsa gerektir.

Şu hâlde biz önce mantığın, özellikle suri mantık üzerinde durmalıyız. Mantığın ilk işi, duyulur idrakin zihin tarafından mefhum haline getirdiği, ilk düşünce elemanları üzerinde durmaktır. Bunlara gündelik dilde mefhum, kavram diyoruz. Mantık dilinde buna (had) terim denir. Mefhumları, Suri Mantık değişik şekillerde sınıflandırır. Mücerret —müşahhas (soyut-somut), genel— tekil, olumlu-olumsuz, külli-cüz'i (tümel-tikel) diye ayırır. Sonra bu mefhumların tazammun ve şümulü (içlem ve kaplamı) aranır ve nihayet tarifler elde edilir. Mantık terimleri kaplamları ve işlemlerine göre, cins, tür, ayırım, özellik, ilinek (tesadüfi olan) şeklinde bölünür. Bunlar mefhumlarımızı eşya realitesine uydurma gayretinden başka bir şey değildir.

Kısaca mantık ilk olarak, bütün mefhumlarımızı, bir şema içinde birbirleriyle birleştirmekle işe başlar. Basitçe, canlı kavramı, hayvanlar ve bitkiler alemini ihtiva eder,

şümulüne alır. Hayvanlar sınıfını da akıllılar, yahut konuşanlar ve konuşmayanlar diye ayırmak kabildir. Mantık, hayvanlar teriminin şümulü içinde insanı konuşan veya akıl sahlbi hayvan diye tarif eder. İnsan kavramı da, ırk, din, memleket gibi özellikleri göz önünde tutulmak şartıyla tahlil edilir ve her hangi bir insana kadar varılabilir. Bu tasnifte gözetilen şey, kavramları asıl özellikleri itibariyle daha üst kavramlarda toplama ve kavramlar arasında bir sistem kurma gayretidir. Bu sadece mantık alanında yapılmaz az çok bütün ilimlerde bu yapılır. Meselâ biyolojinin canlılar sınıfını bir sistem halinde toplaması böyledir. Kimyanın elementleri bir tablo halinde toplaması böyledir. Bundan sonra mantığın tarifler elde etmesi kolaylaşır. Bir terimin içindekini analiz demek olan tarif, yakın cinsle yakın ayırımın (faslın-difference) kesin çizgisi, tarifi verir, denir. Misalimizde hayvan cinsi ile, konuşan ayırımı, insan teriminin konuşan hayvan şeklinde tarifine sebep olur. Ve mantıkçılar buna ideal bir tarif gözüyle bakarlar. Ama tarifler her zaman böyle elde edilemezler. Yani, bütün kavramları böylece tarif imkânı yoktur.

Sonra bu kavramlar, anlam ifade eden, hüküm kalıpları içinde birleştirilirler. Yani bir hüküm bildirmek için mefhumlar, dil vasıtasıyla bir araya getirilirler. Bunlara önerme (kaziye) denir. Kısaca, doğruluk değeri olan (yanlış veya doğru) söz veya işaret dizisine, bildirim cümlelerine önerme denir. Burada asıl mantık alanına girilmiş olur. Yani bir bilinen, doğruluğuna inandığım bir hüküm cümlesinden, bilmediğim fakat doğruluğundan emin olduğum başka bir hüküm cümlesi çıkarma işlemi. Buna akıl yürütme diyoruz (istidlal-raisonnement). Kısaca, doğruluğundan emin olduğum bir önerme, beni hangi önermelerin doğru olduğunu kabule zorlar. Bir doğruluğuna emin olduğum önermeden çıkardığım ikinci önermenin doğru olması için, bu çıkarım

işleminin doğru, geçerli olması şarttır. Meselâ şu istidlal kalıbı geçerli mantıki bir kalıptır. (Ali, ya laboratuvarda olacak veya kitaplıkta. Ali kitaplıkta değil şu hâlde laboratuvarda.) (p veya q, halbuki p değil, şu halde q.) İstidlalleri mantık iki kısma ayırır: Vasıtalı istidlaller, vasıtasız istidlaller. Vasıtasız istidlal, külli bir hükümden cüz'ü çıkarmak demektir. Meselâ, bir üçgenin iç açıları toplamı iki dik açının toplamına eşittir, genel bir hükümdür. Üçgen olduğunu bildiğim, herhangi bir şekli gördüğümde, onun da iç açıları toplamının, iki dik açıya eşit olduğunu söyleyebilirim (Külliden cüz'îyi çıkarma - talil, dedüction). İki önerme arasındaki doğruluk münasebetini, bir üçüncü önerme yardımıyla kabul ediyorsam, bu, vasıtalı istidlaldir (kıyas).

Bir önermeden çıkarılmış bir hükmün doğruluğundan emin olmak için başlangıç önermesinin doğru olduğu gibi, akıl yürütmenin de doğru yapılması lâzımdır.

Bir önermenin doğruluğu konusunda, yeterli açıklamalarda bulunduk sanıyoruz. Geçerli bir çıkarım (istidlal) içinde ortaya konmuş istidlal kalıpları bulunmaktadır. Akis, tekabül, kıyasın şartları, tümdengelimin geçerlilik kalıplarını bildirir. İstidlal şekilleri arasında en çok kullanılanı (istikra-tümevarım-induction) cüz'îden külliyi çıkarmadır. Suri mantığın asıl meşgul olduğu istidlal çeşidi ise, tümdengelim (deduction - talil) dir: Külliden cüz'iyi çıkarma. Külliden cüz'îyi çıkarma, ifade ettiğimiz gibi, genel bir hükümden (hakikatten) cüz'îyi (tikel) çıkarma olduğu için bize objektif olarak yeni bir şey öğretmez. Çünkü istidlalle genelden çıkardığımız şey, zaten genelin içinde mevcuttur. Tümdengelimin bu özelliği özellikle, tümevarımcılar tarafından çok tenkid edilmişse de, bu metodun kıymeti zaten bize yeni bir şey öğretmeyişindedir. Özellikle İslâm fakihlerinin bu metoda verdikleri önem, genele, külliye yeni bir şey ilâveye teşebbüs etmeyerek onu cüzîlerde de anlamak

fonksiyonundan ileri gelse gerektir. Doğruluğu kesin olan küllilerden, kıyas yoluyla çıkarılan önermeler, cüzilerden küllileri çıkardığımızda elde ettiğimiz hükümlerden şüphesiz ki daha geçerli olurlar. Geometrinin ve matematiğin sön derece mantıki ve geçerli oluşu, tümdengelim metodunu kullandığından ötürüdür.

Kısaca istidlalin hangisini yaparsak yapalım, bunların hepsinde uymadığımız takdirde gayri mantıki olan, mantık prensipleri, yahut düşüncenin prensipleri vardır. Bunlar kısaca, özdeşlik, tenakuzsuzluk ve atılan üçüncü prensibidir.

Bu prensipleri kısaca görelim :

1. Ayniyet (özdeşlik - identite). A, kendisidir demektir. A'nın daima kendisi ve kendisinin aynı olduğunu kabul etmeden birbirini tamamlayan yeni fikirler elde etmek mümkün değildir, denir. Meselâ, geometride noktanın daima kendisi ve kendisinin aynı olduğu kabul edilmeden çizgi, düzlem ve hacim tariflerine varılamaz ve geometri kurulamaz. Kısaca A, A'dır. A, kendisidir. Bu prensibin iki sonucu daha bulunur. Bunlar da tenakuzsuzluk (çelişmezlik) ve atılan üçüncü prensipleridir.

2. Çelişmezlik, tenakuzsuzluk (principle of non - contradiction). A, non (değil) -A değildir. Aynı şey hem var, hem yok olamaz. Bir şeye yok dersek varlığını inkâr etmiş oluruz. Bu sebepten bir şey hem var, hem yok olamaz. Birbirlerini nakzeden fikirleri toplamak mümkün olmadığı gibi, onların ikisini de inkâr mümkün değildir. Bir şey hem canlı, hem cansız olamayacağı gibi, ne canlı ne cansız olamaz. Ancak burada önermeler arası münasebette tenakuzla karşı oluşu karıştırmamak lâzımdır. İki zıddın, aynı zaman ve mekânda beraber olması mümkün değildir.

Meselâ, (Bütün insanlar ölümlüdür.) (a, a'dır)
(Bütün insanlar ölümlü değildir.) (a, non-a'dır)
(Bazı insanlar ölümlü değildir.)

Kaide olarak, zıtlar birleşmez denir. Bu prensip bir şey hem var, hem yok olmaz demektir. Mütenakız fikirlerin ikisini birden ne inkâr, ne de tasdik mümkün değildir. İki zıt ihtimalden başkasının mümkün olduğu hallerde ise, bu önermeler karşı önermelerdir. Aykırı önermeler arasında şu münasebet vardır. 1) İki karşı bir arada bulunamaz. (Bu kağıt hem siyah, hem beyaz olamaz) 2) İki karşının ikisi birden ortadan kaldırılabilir (Bu kağıt ne siyah, ne beyazdır).[7].

3. Mantığın üçüncü prensibi de atılan üçüncü prensibidir. A ile, A'dan başka (non-A) arasında üçüncü bir ihtimal yoktur. Yani tenakuz ifade eden hükümler arasında bir üçüncüsü yoktur. İnsan ya canlıdır, ya değil. Yahut, kaya ya serttir, ya değil, İşte Aristo'dan beri düşüncenin prensipleri olarak ifade edilenler bunlardır.

Hakikati araştıran zihnimizin uyduğu veya uyması lâzım gelen prensipler bunlar. Demek ki, zihnimiz ister bu prensipler kabul edilsin veya başkaları kabul edilsin, pek mahdut sayıda prensiple düşünür. Bunların şümulü ve kıymeti nedir acaba? Ne ölçüde bir gerçeklik taşırlar. Ne yazık ki bu prensiplerin doğruluğunu veya yanlışlığını tahkik edecek ölçüler yoktur elimizde. Çünkü, insan bilgisini irca ettiğimiz nihai temellerden biri karşısında bulunuyoruz. Zaten prensip kelimesinin de anlamı bu. Kendisini bir başka şeye irca edemediğimiz şeye prensip diyoruz. O halde bu prensibin doğruluk değerini tayin mümkün değildir. Aynı durum, geometrinin postulatları, matematiğin aksiyomları ve müspet ilimlerin prensipleri için de söylenebilir.

Mantığın bu prensiplerini, ispatla çürütmek veya teyid etmek mümkün değildir. Çünkü bütün ispatlarımızda ve inkârlarımızda biz bu prensipleri kullanıyoruz. Bunların mu-

[7] Bakınız Aristo, Organon II. Keza, Porphlr-Ebheri. İsagoci.

teber olması Kant'a göre külli ve zaruridir. Küllidirler, çünkü istisnaları yoktur. Zaruridirler çünkü, aksini düşünemeyiz. Ama böyle düşünmek için de, istidlalin muhtevadan mahrum olması şarttır. Tıpkı matematik ve geometri gibi.

Ancak, bilgimizin bu günkü durumunda karşılaşılan sonuçlar, Mantık prensiplerinin mutlak doğru oldukları konusundaki kanaatleri büyük ölçüde sarsmış bulunuyor.

Özellikle paradokslar, çok ciddi birer engel durumundadırlar. Çünkü, mantığın mütecanis olduğu, tenakuzsuz olduğuna inanırız. Halbuki, doğru bir istidlal kalıbından, tenakuzlar meydana getirilir. Şöyle bir hüküm cümlesi düşünelim. Jac'ın söylediği yalandır (A). A doğru ise, A'nın yanlış olduğu ortaya çıkar. A yanlış değilse, yalan söylediği doğru değildir, şu hâlde söylediği doğrudur.

Bundan başka iştirak edilsin veya edilmesin, doğrudan doğruya tenakuzun cari olduğu varsayımına dayanarak yapılmış olan bilgi teorileri ve bunların tatbikatları da vardır (Hegel diyalektiği-Dialektik maddecilik).

Bu izahattan sonra, mantığın, hakikat problemi karşısında durumu nedir diye sormalıyız. Nitekim bu soru sorulmuştur. Gerçekten, mantık ilkelerini, kendilerinden daha yüksek prensiplere irca etmek mümkün olmazsa, onlar izah edilmiş olmazlar ve haklarında bir hüküm vermek de mümkün olmaz. Onlar üstünde veya dışında onları değerlendiren, binaenaleyh sınırlandıran prensipler yoksa onların ne kıymetlerini takdir, ne de hudutlarını tayin mümkün olmaz. Kıymetleri tayin edilemez ve hudutları gösterilemezse doğrulukları da tasdik edilemez.

Nitekim, Aristo, Topikler kitabında «yakınlıklarını kendi kendiliklerinden çıkaran şeyler, **doğru ve ilktirler**.» der. «Çünkü ilimlerin ilkelerinin niçinliklerini araştırmak gerekmez, bu ilkelerin her biri, kendiliklerinden yakını olmalıdır.» der. İkinci analitiklerde ilkeleri şöyle tarif eder. «İlkelerden

varlığı ispat edilemeyen hakikatleri anlarım.» Aynı kitapta ilkelerin ne özünün ne de kendilerinin ispat edilemeyeceğini ve ayrıca özün ispat imkânsızlığını belirtir. Demek ki ne tecrübe, ne de bu prensipler dışında bir prensip, bu ilkeleri tahkik edemez demektir. Bu ise kabul edilemez. Nitekim, zamanımızda edilemiyor. Aşağıda bunu göreceğiz. Bu prensipleri doğruluk ve daha ötede hakikat prensipleri ışığında tayin ve tahdit kabil olabilir.

Hakikat —geçici bir tarif olarak— düşünce hesabına hüküm vasıtasıyla gerçekleşen bir zapt ediş diye tarif edilirse, bu fetih, düşünen nefisle düşünülen şeyi ayırmayı gerektirir. Böylece düşünenin karşısında mevzu (obje) olarak aldığı muta vardır. Böylece düşünce ile obje arasında bir fonksiyonel münasebet ortaya çıkar. Bu obje ile süje arasında aynı zamanda hem birleşmeyi hem de ayrılmayı gerektirir.

Çünkü hüküm, bir zapt ediş olarak bir birleşmedir (Mevzu ile süje). Mevzuunu zapt eden düşüncenin kendini ifade edişi ile birlikte haricileşmesi (objektifleşmesi). Düşünce bu hale geldikten sonra, o kendisinden çıktığı şahsın, zamanın ve mahallin dışında, hükmen tahkiki kabil hale gelir. Düşünen her zihin tarafından doğruluğu ve yanlışlığı ile kabul edilmesi gerekmek üzere kendi kendini gösterir.

Acaba, hakikat nedir? Bazıları buna, zihnimizin deneyerek, yanılarak, bilgi edineceği doğru hükümlerin bir bütünü gözüyle bakmaktadırlar. Ancak hakikat gibi bir mefhum hakkında da uzlaşma temin edilemez. Kopya —hareket, kanun— hakikat şeklinde ifade edilen tarifler de yetersizdir.

Mantıkçılar, mantığın prensiplerini ve düşünceyi tayin için farklı hakikat tarifleri arıyorlar. Ancak, işaret ettiğimiz gibi, bir sonuca vardıkları söylenemez. Eğer hakikat, eşyanın (varlığın) bir kopyası ise düşünce ile şey arasında bir mutabakat tesis eder, ama, bu eşyanın sebebi nedir soru-

suna cevap olmaz. Böyle bir soru, eşyanın görünüşü veya eşya ile sınırlanmış hakikat kavramının dışına çıkmaktır.

Hakikat, eğer realitenin tembihi ile zihnimizde uyanan aksiyomlar ve kanunlardan ibaretse, hakikat ile realitenin apayrı varlıklar olduğu sonucuna varılır. Bir fikrin başarısı, hakikat oluşunun ölçüsüdür denirse, bu da kabul olunamaz. Çünkü hakikatle alâkası olmayan pek çok fikrin başarısı, kitleleri peşinden sürükleyişi inkâr edilemez bir gerçektir.

Şu hâlde düşünce prensiplerini tahkike medar olacak, daha üst prensipler bilemiyoruz. Hakikati bir prensip ve insan düşüncesi tarafından gerçekleştirilecek bir fetih diye telakki ettiğimizde. Allah'ı, insanın zapt edebileceği bir hakikat olarak anlayamayız. Aynı şekilde idrak edilen varlıkların ilk temeli olarak da hakikati anlayamayız. Ama varlıkların ilk temeli olan bir prensip veya varlıkların yaratıcısı olan Tanrı kavramını kabullenmemiz, hükümlerimizin ve dolayısıyla bizim bulabileceğimiz hakikatin şartıdır.

«Eğer Allah'ın varlığı reddedilirse, kâinatta cereyan eden vakıalar mecmuunun aynı - sabit hakikati tesis ettiği söylenemez. Vakıaların sürüp gitmesi ve hemzamanlığı, bizatihi hakikati teşkil etmez. Orada hakikat olabilmesi için bu tevali ve hemzamanlığın muntazam hükümlerle tasrih ve ifadesi lâzımdır ki bu da şuurlu bir zihnin işe karışmasını gerektirir.

Bilhassa unutulmamalıdır ki hakikat, yalnız «mevcut olan»a değil, aynı zamanda yanlışa ve mevcut olmayana da aittir. 2+2'nin ne ettiğini bilmeyebilirim fakat herhalde 2 ve 2'nin 5 etmediğini ve böylelikle, menfi şart olmak üzere 2+2'ye ait hakikati bilmeliyim: «2+2'nin 5 etmediği doğrudur.»

Bu suretle bizatihi alınan şe'niyet (realite) ne doğru, ne yanlıştır. Onun hakkında beyan ettiğimiz hükümler doğru

veya yanlış olabilir. Kendisi bizzat hakikat olmak üzere, şe'-niyet... O halde hakikatin şartıdır. Böyle olduğu için onun düşünmek fiiliyle kavranabilen ve aradan doğru hükümleri çıkarmaya müsait tayinleri ihtiva etmesi icap eder.

Bu şart, kaldı ki kendi kendine kâfi değildir. **Orada mümkün hakikatin bulunması için» düşüncenin sırf suri, fakat değişmez bazı kanunlara tabi olması lâzımdır. Bu kanunlar asıl itibariyle ne doğru ne yanlıştır.** Onlar tıpkı şe'nî gibi sadece bütün hakikatin şartıdırlar.

Ayniyet prensibi, meselâ anî bir hüküm fiilinde nazarı itibara alınan mefhumların, kendi kendileriyle aynı kalmalarını tazammun eder. «Bu at kırdır» dediğim zaman, at terimi, kır terimini düşündüğüm anda düşüncemde eşek terimine dönüşmez. Nitekim, yüklem de, «bu at» mevzuuyla hemzaman olarak onu düşündüğüm anda sarıya dönüşmez. Özne ile yüklem arasında kurulan birleşmede, ortaya konduğu anda kendi kendisinin aynı kalır. Eğer bu şartlar tamam değilse hiçbir hüküm mümkün olmayacak ve düşünce fiili anlamdan mahrum olacaktır.

Tenakuz prensibi de aynı surette, bir hükmün, mevzuu birbirini inkâr eden iki yükleme aynı zamanda sahip olamayacağını ifade eder. «Bu hayvan kırdır ve kır değildir.»

Şu hâlde «düşüncenin vaz ettiği ayniyetler ve tenakuzlar ne dereceye kadar gerçekliğin ifadesidir? Bu hususta bütün söyleyeceğimiz şu surette özetlenebilir: Şüphesiz eşyada devam eden bir taraf ve değişen bir taraf vardır. Fakat düşünce tarafından tasdik edilen aynileştirmeleri mümkün kılan bir devamlı tarafın ne ile kaim olduğunu ve diğer taraftan hangi noktaya kadar fark eden tarafın tenakuzu ihtiva etmediğini bize bildiren, tecrübedir (İnanılmayacak ölçüde zayıf).

Sonuç olarak «asıl tabiriyle ne doğru, ne yanlış olan düşüncenin sırf suri prensipler bir tarafa bırakılacak olur-

sa, bütün başka önermelerden müstakil olan ve ezelî hakikatleri itibariyle kendi kendilerine kâfi **axlomatik** önermeler yok mudur? Bu kabul edilemez. Çünkü bu önermeler daima takdir edilmesi lâzım gelen bir sahaya aittirler. Meselâ «bütün parçadan büyüktür» cümlesini alalım. Bu eski mantıkçılar için bizatihi, külli ve apaçık bir axiom idi.

2'nin 1'den büyük olduğunu bilirim. Çünkü 1 + 1 = 2'dir. Burada bütünün parçalarından büyük olduğunu görmekteyim. Ama pozitif sayılardan öyle iki seri yapabilirim ki bütün parçaya eşit olur. Çünkü aralarında, biri ile diğeri ve ikincisi ile birincisi arasında bire bir, bir tekabül tesis edilebilirse iki cümle aynı adettedir. Şu iki seriyi yapabilirim:

A) 0, 1, 2, 3, 4, 5. 6, 7, 8, 9 ...

B) 0, 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18 ...

Bu iki seri arasında her istikâmette bire bir, bir tekabül görüyoruz. Bu durumda çift sayıların tabiî sayılarla (A) aynı sayıda olduğunu söylememiz gerekecektir. Diğer taraftan çift sayılar, tabiî sayıların bir kısmıdır (parçasıdır). Çünkü tabiî sayıların tali bir kısmını teşkil ederler. Şu halde görüyoruz ki, bütünün kısımlarından büyük olduğunu söyleyen Aristoteles'in prensibi sonsuz sayılar için geçerli değildir.[8]

Şu hâlde mantık sahasında yalnız başına alınan bir önermenin ne tek başına, ne de bu önermenin doğduğu kurucu önermeler tecrit edilmiş bir realite parçasını mutabık tarzda ifade etmek üzere göz önüne alınamazlar.

Demek ki, düşünce ile realite münasebeti veya mefruz mutabakatı, tahlili imkânsız nev'i şahsına münhasır fonksiyonel bir münasebetten ibarettir. Ve her halde bu münasebet, düşüncenin realite ile belli bir teması, realite tarafından uyandırılmış ve birini gerekli kılan gayri muay-

[8] H. Reichenbach, **Lojistik.**

yen bir hükümler serisi sırasındaki fonksiyonel bir münasebette tezahür eder.

b) Matematik

Demek oluyor ki, mantık prensipleri, düşüncemizin kanunları, doğru veya gerçeğin kendisi olmadıkları gibi, bunlara ne doğru, ne de yanlış diyebiliyoruz. Onları bir kısım mantıkçılar gerçeğe ulaşmanın şartı olarak kabul ediyorlar. Şüphesiz ki bu, insan zihnini rahatsız eden bir durumdur.

Ancak mantığın, insan düşüncesinin en önemli bir bölümünün, karşı karşıya kaldığı bu meseleyi, akli ilimlerdeki hayrete şayan gelişme ve bu gelişmenin sonucu ortaya çıkan kararsızlık halinde incelediğimizde daha iyi idrak etmek mümkündür.

Gerçekten, Euklides geometrisinin bütün **doğru** önermeleri (teoremleri) aksiyom ve postulat denen az sayıda ilkel önermelerden, sırf mantıkî istidlallerle (çıkarım) elde edilmektedir. Şu hâlde Euklides geometrisinin tümü, ilkel önermeler dediğimiz başlangıçlardan sırf mantıkî istidlallerle çıkarılmış önermeler zinciri demek olur. Euklides, bu ilkel önermelerin, yani aksiyom ve postulatlarının «sezgisel olarak apaçık» olmaları sebebiyle doğruluklarından şüphe edilemeyeceği kanaatinde idi.

Ayrıca, Euklides geometrisinde geçen bütün terimler de, «nokta» «doğru», «düzlem» ve «hacim» gibi ilk terimlerden çıkarılır ve onlar vasıtasıyla izah edilirdi. Belki de bütün terimleri noktaya indirgemek veya ondan çıkarmak imkânı mevcuttu. Tıpkı aksiyomlar ve postulatlar gibi, bu ilk terimlerin de, doğrulukları, onların «sezgisel (hadsî-İnuition) olarak apaçık» bulunmalarına dayanıyordu. Aksiyomlar gibi, ilk terimlerin de doğruluğunun ispatlanması, gereksiz ve imkânsız kabul ediliyordu.

Bu inanç, yani Euklides geometrisinin postulatlarının ve ilk terimlerinin, sezgisel olarak apaçık olduğu, XIX. yüzyılın ortalarına kadar sürdü. Fakat, Gauss, Lobaçevsky, Bolyai, Rieman geometrilerinin en azından, Euklides geometrisi kadar mantıkî ve apaçık temeller özerine kurulmuş olması, bu inancı kökten yıktı. Euklides geometrisinin temel postulatı olan «Bir doğrunun dışında olan bir noktadan bu doğruya ancak bir paralel doğru çizilebilir» postulatının inkârına dayanan Euklidesci olmayan geometrilerin, bu inkâra dayanarak kurdukları geometriler, postulatların, sezgisel olarak apaçık olduklarından ötürü doğru oldukları yolundaki inancı yıkmıştır. Bu noktada artık, bir başlangıç ilkesine, sezgisel olarak apaçık olduğundan dolayı doğrudur demenin imkânı kalmamıştır.

Bu durumda bir uzlaşma yolunun açılması gerekliydi. Nitekim, Euklidesci geometri ile Euklidesci olmayan geometrilerin uzlaştırılmasına çalışılmıştır. Ancak bu uzlaşmada, bazı şeylere veda etmek gerekmektedir. Yukarda işaret ettiğimiz, hakikat veya doğruluk meselesi artık, düşüncenin bu çok insicamlı görünen yapısında, artık bir tarafa atılmış görünüyor. Ve bir mantıkî veya matematik sistemin ilk terimlerine, onların sezgisel olarak apaçık oluşlarından dolayı doğru demek yerine, bunların yorumlanmadan kabul edilmeleri gerektiğinden bahsediliyor.

Artık, ünlü matematikçi Hilbert gibi düşünülmektedir. Ve o, bu konuda yalnız değildir. Geometrinin ve genel olarak matematiğin tümünün ilkel terimlerinin tek başlarına hiç bir anlamları yoktur. Ancak ilkel önermeler yardımıyla zımni (örtük - implicit) olarak tarif edilmek suretiyle belli bir anlam kazandığı söylenmektedir. Bu durumda, artık tek başlarına hiçbir anlamları olmayan sembollerden kurulu, belli bir takım ilkel önermelerden sırf (dedüctif - talili) tümdengelimci istidlaller yoluyla belirsiz sayıda teoremler ku-

rulmasını sağlayan bir sistem düşünülmektedir. Bunlara «aksiyomlaşmış» yahut «yorumlanmamış» veya «sırf sistemler» denir. İlkel önermelerinin sezgisel olarak apaçık oldukları ve bu yüzden doğru oldukları ifade edilen sistemlere ise, yorumlanmış, «içerikli», «sezgisel» veya «çocuksu» (naif) sistemler denmektedir.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, artık bir sistemin ilkel terimleri, sezgisel olarak apaçık olduklarından ötürü doğru kabullenildiklerinden dolayı değil, ama kendisi vasıtasıyla, tek başına hiçbir anlamları olmayan ilkel terimleri, üstü örtülü (örtük-zımni) bir şekilde tarif imkânı sağlamalarından dolayı ilkel önerme olarak kabul etmekteyiz. Görülüyor ki burada keyfi bir seçim bulunmaktadır, şu şartla ki, bir önerme, bize ilkel tariflerimizi zımni bir şekilde tarif etmek imkânını versin. Yahut, biz üstü örtülü olarak ilkel terimlerimizi tarife yarayan her hangi bir önermeyi, ilkel önerme (Aksiyom, postulat veya prensip) olarak serbestçe seçebiliyoruz.

İlkel önermeleri yorumlama zahmetinden kurtulmak (veya kaçmak) suretiyle, ilkel önermelere verdiğimiz bu anlamla, Euklidesci olan ve olmayan geometrileri uzlaştırmak mümkün olduğu gibi, diğer mantıki sistemleri de uzlaştırmak mümkündür. Ama artık, ne mantığın ne de matematiğin prensiplerini, mutlak, hakikat, zaruri veya doğru gibi sıfatlar yükleyerek yorumlayamayız.

Euklides geometrisinin temel postulatı olan, bir doğrunun dışındaki bir noktadan, bu doğruya ancak bir paralel çizilebilir, ilkel önermesi, zımni bir şekilde bu postulat vasıtasıyla, bu postulata uygun nokta, doğru terimlerinin tarifini sağlar. Robaçevsky geometrisinin ilkel önermesi olan, «Bir doğrunun dışındaki bir noktadan, bu doğruya paralel birden çok doğru çizilebilir.» postulatı, bu postulat

vasıtasıyla tarif edilmesi mümkün nokta ve doğru terimleri tarif etmemize imkan verdiğinden, iki postulatın tarif ettiği terimler aynı değildir, bu sebepten bu iki önerme arasında çelişki yoktur, denir.

Demek oluyor ki, ilkel önermelerin (prensiplerin, postulatların, aksiyomların) sezgisel olarak apaçık oldukları ve bu yüzden doğru oldukları kanaati tarihe karışmış bulunuyor. Farklı geometriler, gibi farklı mantıklar da kurulabilir ve bunların ilkeleri artık apaçık doğru değil (uzlaşımsal - conventionnel) itibarîdir.

Yeri gelmişken, geometri ve matematiği, kendine has ilkelere başvurmadan mantığa irca teşebbüslerine temas etmeyi faydalı bulduk. Couturat diyor ki, «Postulatlarla tarif tek bir kavrama değil, bir kavramlar sistemine tatbik olunur. Onları birleştiren ve bütün başka özelliklerini ispat etmeye elveren temel münasebetleri saymaktan ibarettir, bu münasebetler bir takım postulatlardır.»

Bütün bu kavramlar, biri müstesna, önceden tarif olunmuşsa, o zaman bu tarif olunmayan tarif gereğince bu postulatları gerçekleyen konu olacaktır. Böylece matematiğin ispat olunamayan bazı aksiyomları, ancak kılık değiştirmiş tarifler olacaklardır.

Bu durumda kılık değiştiren bir tarif olunabilecek aksiyom değil, bunun aksine kılık değiştirecek olan aksiyom tarif olacaktır. Matematikte var olmak demek, ancak çelişmeden ari olmak demek olduğuna göre, bir nesneyi tarif ederken tarifin çelişmeyi tazammun etmediğini tasdik ederiz.

O halde bizim postulatlar sistemimiz varsa ve bu sistemin çelişmeyi tazammun etmediklerini ispat edebilirsek, onları orada yer alan kavramlardan birinin tarifini temsil eder gibi göz önünde tutmaya hakkımız olacaktır. Bunu ispat edemezsek, onu ispatsız kabul etmemiz gerekir. Bu da

o zaman bir aksiyom olacaktır. Sonuç olarak postulat altında tarifi aramak istemişsek, aksiyomu tarif altında yeniden elde etmiş olacağız.

Tarifin çelişmeyi ihtiva etmediğini göstermek için iki yola müracaat edilebilir. Bunların ikisi de hatalıdır. Birincisi misal yoludur. İkincisi, sık sık düşülen bir hatadır: İspat edilmek isteneni delil yerine alma.

Postulatlarla tarif misalini ele alalım. Bir A kavramını tarif etmek istiyorsunuz ve tarif gereğince bu A nın bazı postulatların, kendileri için doğru oldukları her nesne olduklarını söylüyoruz. Bütün bu postulatların herhangi bir B nesnesi için de doğru olduğunu doğrudan doğruya ispat edebilirsek, tarif doğrulanmış olacaktır.

Fakat böyle bir misal yoluyla doğrudan doğruya ispat mümkün değildir. Çünkü, bu postulatların çelişmeyi tazammun etmediklerini ortaya koymak için öncül olarak göz önünde tutulan bu postulatlardan çıkarılabilecek bütün önermeleri göz önünde tutmak ve bu önermeler arasında biri öbürünün çelişiği olan iki tanesinin bile bulunmadığını ispat etmek gerekir. Bu önermeler sınırlı sayıda iseler bunun gerçekleşme imkânı vardır. Bu önermeler sonsuz sayıda iseler, artık doğrudan doğruya gerçekleşme imkânı yoktur. Bu durumda bir takım ispat yollarına baş vurmak gerekecektir ki, bunlar da umumi olarak muhakkak gerçekleşmesi gerekli bulunan tam tümevarım ilkesine müracaat demektir ki ispat edilmesi gereken de budur.

Bazı mantıkçılar, aritmetiği aksiyomlara irca etmeyi denemişlerdir. Üzerinde en çok durulan aksiyomlar, Pearo ve Padoa'nın ispat ettikleri gibi beş müstakil aksiyomdur. Bunlar şöyledir: 1. Sıfır, bir tam sayıdır. 2. Sıfır, hiçbir tamsayının ardından gelen değildir. 3. Bir, tamın ardından gelen bir tamdır. (Her tamın bir ardından geleni vardır). 4. Ard-

larından gelenler eşit iseler, iki tam sayı eşittir. 5. Tam tümevarım ilkesi.

Yukarda söylediğimiz gibi bunları tarif olarak ele almak mümkün değildir. Tarif olarak ele alınırlarsa, onların çelişkili olduklarını göstermek gerekir. Bu, misal yoluyla ispatlanamaz. Bu tariflerden çıkaracağımız önermeler sınırsız olacaklarından bütün tariflerimizi ispat için tümevarıma baş vurmamız gerekecektir ki, bu da yukarıda ifade ettiğimiz gibi ispat edilmesi gereken bir önermedir.

Özetle, Poincare gibi, Analitik Mantığın ilkeleri üzerine gerçekten kurulmuş olan bir ispat, ard ardınca gelen birtakım önermelerden teşekkül edecektir. Öncül işini gören bir kısmı, özdeşlikler veya tarifler olacaktır. Öbür kısmı da adım adım ilerleyerek birincilerden çıkarılacaktır. Fakat her bir önerme ile sonraki önerme arasındaki bağın doğrudan doğruya farkına varılsa da birinciden, yeni bir hakikat gibi almaya kalkılabilecek olan sonuncuya nasıl geçilebildiği hemen görülmeyecektir. Ama burada yer alan türlü türlü deyimlerin yerine ard ardınca tarifleri konulursa bu işlem gücün yettiği kadar ileri götürülürse, sonunda özdeşliklerden başka bir şey kalmayacaktır. Öyle ki hepsi de büyük bir ontolojiye müncer olacaklardır. O halde sezgi tarafından verimlileştirmedikçe mantık kısır kalır.. Kısaca eski lojistik ölmüştür.

Geometrinin temel kavramlarının tarifinde bir anlaşmaya varılamadığı gibi matematiğin temel kavramlarından da bir uzlaşmaya varılamamıştır. Umumiyetle sayı konusunda verilmiş olan tarifler, çok defa ispat edilmesi gerekeni delil yerine almaktadırlar. (Bkz. H. Poincare Bilim ve metod.) Mesela, sıfırı düşünelim. Coutrat'a göre sıfır, yok sınıfının unsurlarının sayısıdır, yok sınıfı nedir? Hiçbir unsur ihtiva etmeyen sınıftır.

Bu, sıfırı yoklukla, yoku da hiçlikle tariftir ki, burada ispat edilmesi gerekeni delil yerine alma vardır. Bir sayısı hakkında verilen tariflerden, mesela şu «herhangi iki unsuru özdeş olan, bir sınıfın unsurlarının sayısıdır.» (Couturat). Ancak burada bir, iki ile tarif edilmiştir. İki kelimesinin ne olduğu sorulursa, her halde bir sayısı ile tarif edilecektir.

Geometrinin, temel tarifleri olan nokta, doğru ve düzlem hakkında yapılacak tanımlamalar da, böyledir. Mesela noktayı, iki doğrunun kesişme noktası diye tarif ettiğimiz zaman, tarif ve ispat etmemiz gereken doğru kavramını, noktanın tarifinde ispat edilmiş bir tarif gibi ele almaktayız. Doğruyu ise çok kere nokta ile tarif etmek mecburiyetini duyarız. Doğruyu, noktaların yan yana gelmesi diye tasavvur ederiz.

Burada ortaya çıkan güçlük, geometrinin ve matematiğin bütününü, suri mantığın üç -hatta iki- prensibine irca etmek gayretinden ileri gelmektedir. Ve çok defa dikkatten kaçan şey, matematik, mantık ve geometrinin formel bir bilgi dalı olduklarıdır. Burada bahsi uzatmamak için matematiğin formel ilim olduğunu gösteren, yalnız asal sayıları veren bir formül bulmanın imkânsızlığını, Cantor antinomilerini ve lojistiğin ortaya koyduğu antinomileri sadece zikretmekle yetiniyoruz.

Kısaca matematik ve mantığın bilgisi, bazı öncüllere indirgendiğinde, bunları nasıl bildiğimiz meselesi yeniden ortaya çıkar. Bu konuda mantık ve matematiğin zamanımız yorumu şöyledir. «Fiziksel eşya ile ilgili bilgilerimiz, hiçbir misalini veremeyeceğimiz genel bilgilerin imkânına bağlıdır.. Eşya hakkındaki (diğer şeylerden çıkarılan bilgimiz) tavsife, bilgimiz, hem bir şeyi tanımak bilgisini ve hem de gerçeklerin bilgisini ihtiva eder. Gerçekler hakkında aracısız bilgimize sezgisel (intuitif) diyebiliriz. Bu suretle bili-

nen gerçeklere ise bizzat açık gerçekler denir. Böyle gerçekler arasına, sadece duyumlarla elde edilen şeyi ifade eden gerçeklerle, matematik ve mantığın bazı soyut prensipleri ve ahlaki önermeler girer. Diğer şeylerden çıkarılan gerçeklere dair bilgimiz, bizzat apaçık olan gerçeklerden, bizzat apaçık olan sonuç çıkarma prensiplerini kullanarak elde edeceğimiz şeylerden ibarettir. Eğer yukarıdaki mütalaa doğruysa, bütün gerçekler hakkındaki bilgimiz, sezgisel bilgilerimize tabidir.»[9]

C. REALİTE VE İNSAN BİLİMİ

Duyu verilerini ve düşünce verilerini inceledik. Kısaca mahiyetleri, sınırları ve fonksiyonları konusunda mevcut bilgilerimizin nelerden ibaret olduklarını yeniden gözden geçirdik. Eşyanın, zihnimiz tarafından ancak onun görüntüleri olan mefhumlar haline getirildikleri takdirde düşünebileceğimizi gördük. Mefhumlarımızı, anlam ifade eden diziler halinde ifade eder ve düşünürken, bunlar arasında mantıki bir bağ kurmaya zihnimizin dikkat ettiğini fark ettik. Zihnimizin mefhumları ve mefhum gruplarını bir birine bağlar ve yeni yükümler ifade ederken riayet ettiği mantık prensipleri ve matematik prensiplerin önsel (a priori - deneyden bağımsız ve önce,- kabli) öncüller olduğunu gördük. Ve bunların, hakikat, doğru olarak yorumlanmadıklarını, bunların uylaşımlı prensipler olduğunu ve kendilerinden çok mantıki olarak sınırsız ve doğru olduğunu kabul ettiğimiz önermeler türetebileceğimizi biliyoruz.

Böylece düşüncenin formel yanını incelemiş oluyoruz. Ama bütün bilgilerimiz mantık, matematik ve geometriye

---

[9] B. Russel, **Felsefe meselesi, The Analysis of Mind, The Scientifik Outlook, An Diriline of Philosofhy.**

Keza, H. Poincare. **Bilim ve Değeri, Bilim ve Metod.**

irca olunamazlar. Bu alanda, akıl yürütme şeklimiz hep tümdengelim metodunu kullanmaya dayanmıştır. Yani genel hükümlerden, onların ihtiva ettiği özel hükümler çıkarmaya çalışan alanda inceleme yaptık. Buna tümdengelim (talil - deduction) deniyor.

1. POZİTİF BİLİMLERİN TEMELİ: TÜMEVARIM

Şimdi inceleyeceğimiz alan, aklın, düşüncenin, fizik realiteyi nasıl anladığı, onun bilgisini nasıl elde ettiği meselesidir. Pozitif ilimlerin alanına gelmiş bulunuyoruz. Zihnimizin formel bilgisi (Mantık ve geniş anlamda Matematik) şuursuz şekilde türetme görevine sahiptir. Ama elde edilecek bütün bilgiler, onları ne derece zaruri ve genel kabul edersek edelim, daima formel olacaktır. Duyu verilerimizin idraki ise daha önce işaret ettiğimiz gibi çok sınırlı bir bilgi veriyordu bize. Bunlar, mevcudun varlığın ve eşyanın görüntüleri idiler. Eşyanın bir birlik olarak idraki, eşyanın değişen ve çok çeşitli görüntülerini daha sabit ve daha genel ifadeler altında toplayamaz mıyız? Aksi halde, birbirleriyle bağlı bir kanun altında cüz'üleri toplayamazsam ve onlar arasında bir ilişki bulamazsam eşyayı bilemem ve bende onun bilgisi teşekkül etmez.

Bunu nasıl yapabilirim? Bunu Tümevarım (enduction—istikra) dediğimiz, akıl yürütme prensibini kabul ederek yapabilirim. Ama tümevarım nedir, nasıl ifade edilebilir ve bu prensibi haklı kılan nedir?

Deneylerim bana gösteriyor ki, bir yerden duman çıktığını görsem, bir ateşin yanmakta olduğuna İnanmaya mecburum. Yağmurlu havalarda yıldırımın parıltısını görünce, yıldırımın hasıl ettiği gök gürültüsünü duyacağıma inanırım. Yediğim yemeklerin kendine has bir kokusu, lezzeti vardır. Ve belli gıda değeri bulunur. Ekmeğin, etin, sütün, gıda de-

ğerleri ayrı ayrıdır. Bunların hiçbirinin birden öldürücü bir zehir haline gelivereceğine asla İnanmam. Demek kİ, şeylerin a) birlikte bulunuşu —besinler ve besin değerleri-, b) birbirini takip edişi - yıldırım parlaklığı ve gök gürültüsükonusunda olaylarla sarsılmamış, (aksine teyid edilmiş) tecrübelerim ve onlara dayanan bilgim vardır. Ancak bu bilgimi, tahayyül edilebilecek en uzak zamanlara ve mekanlara teşmil edebilir miyim? Ancak böyle yapabilirsem, bendeki bilgi kesin bir bilgi olabilir.

Yarın hava moleküllerinin odamın bir köşesinde toplanacakları ve odanın diğer hacminin havasız kalacağı, yemeğimin birden zehre dönüşmeyeceği, yıldırımın parlamasını takiben gök gürültüsü duymayacağımı veya (Russel'in misali) yarın güneşin doğacağını nerden biliyorum? Yarın güneşin doğacağına alt delilim ne?

Güneş misali üzerinden yürüyelim. Yarın güneşin doğacağını nerden biliyoruz? Hangi delile dayanıyor bu inancımız, umudumuz? Böyle bir soruya vereceğimiz cevap şu olabilir: «Güneş, her zaman doğmuştur, yarın da doğacaktır» Hemen hemen cevabımız budur. Newton mekanik prensiplerine dayanarak, dünyamızın güneş etrafında döndüğünü, hareket ettiğini, dışardan bir müdahale olmadığı takdirde, dönüşüne devam edeceğini söyleriz. Bu takdirde karşılaşacağımız soru, hareket kanununun yarın da cari olacağını nereden bildiğimizdir.

Güneşin doğması bir cüz'i olaydır. Ama güneşin doğması dediğimiz olayın bağlı olduğu hareket kanunu genel bir prensiptir. Çünkü güneşin doğması gibi pek çok olayı hareket kanunu ile açıklayabiliyorum. O halde, olayları birbiriyle ilişkili kılan kanunların, yarın da geçerli olacakları konusundaki inancımın, umudumun doğruluğunun ispat edilmesi gerek. Yarın da hareket kanunu cari olacak mı?

Bu kanunun, gözlediğim ve denediğim bütün olaylarda

geçerli olduğunu görüyorum. Deneylerimle doğrulanmış olayların sayısı n olsun. A ile B olayları arasında bir sabit oranın var olduğunu, n defa doğrulamış olurum. Bunun doğru bir önerme halinde (n-1) olayda da cari olacağını ifade edemem.

Halbuki şeyler arasında tecrübelerimle doğruluğunu ispatladığım önermeyi bir kanun halinde ifade etmem demek, A ile B arasında kurduğum oranın tecrübe sayısının ∞ (sonsuza) yaklaştığında da cari olduğunu ifade etmem demektir.

Bunu, yani geçmiş deneylerin bilgisine dayanarak aynı kanunların cari olacağını mantıken ispat etmemiz mümkün değildir. Parça için cari olan şeyin, bütün için de carî olduğunu, parçada cari ilişkiyi, delil göstererek ispat etmiş olmayız (Bu konuda bir önceki bölümde yeterli açıklama yapmıştık).

Tümevarım ilkesini mantıken ispat edemeyiz demek, onun ifadesini küllî ve zaruri sayamayız da demektir. Bu ilkeyi her ilke gibi ne deneyle ispat edebiliriz, ne de deneyle inkâr edebiliriz.

İki şeyin ekseriya beraber bulunması, hiç ayrı vukua gelmemesi, inceleyeceğimiz yeni bir olayda, o iki şeyin bulunacaklarını, aslında ispat etmez. En çok umut edilebilir ki, iki şey ne kadar çok birlikte vuku bulursa, diğer bir zamanda yine beraberce bulunması o kadar fazla muhtemeldir ve yeter derecede çok kere birlikte vuku bulunca, bu kesinliğe yakın bir ihtimal haline gelir. Ama bu bilgimiz hiçbir vakit, kesin bilgi halini alamaz. A ile B'nin birlikte olmama ihtimali (bir defa olsa bile), daima mevcuttur.

Deneyle, küllî bir önerme ifade edemeyiz, demiştik. Çünkü deney belli bir adede inhisar eder. Onu istisnası olmayan bir hüküm halinde ifade edemeyiz. Eğer A ile B arasında bir kanun olarak ifade edilebilecek bir ilişki varsa,

bunu bulduğumuzdan emin olamayız. Kanunun istisnasını, keşfetmiş olmamız da pekâlâ mümkündür.

Deneyin bilgisi, belli bir adetle —geçmişle— sınırlanmıştır. Deneyin bilgisi mantıken aşılamaz, n + 1 defa n için doğru olan, muhtemelen doğru haline gelir. Deneyden hasıl olan bilgiyi bir kanun halinde ifade için, ispatını aramadığımız tümevarım ilkesine farkına varmadan müracaat edilir. Bu ilke ise şöyle bir inançtan İbarettir. «Tabiatın tekdüzeliğine inanmak, vaki olan veyahut vaki olacak olan her şeyin, ayrılığı olmayan bir genel kamın hükmü olduğuna inanmak. İncelediğimiz kaba saba gözlemlerin hepsinin ayrılıkları vardır. Ve binaenaleyh bu gözlemde bulunanları, hayal kırıklığına düşürmeye elverişlidir. Fakat bilim, ayrılıkları olan, genel kuralların yerine, ayrılıkları olmayan genel kurallar konulabileceğini, hiç olmazsa işe yarar bir **faraziye** gibi kabul eder.»

Demek ki duyu verilerimizin bilgisini bir kanun halinde ifade etmek için, bir inanca, hipoteze başvuruyorum ve elde ettiğim bilginin mutlak, genel ve istisnası olmadığını biliyorum. Çünkü deneylerimi mutlak surette cari olan bir kanunun keşfi saymamın ne aklî ne de gözleme dayanan kesin delilinin olmadığını biliyorum. Şu hâlde benim realiteyi kanunlar halinde ifade etmem, aslında gözlemlerimi ve deney sonuçlarını genelleştirmeye dayanan, kesin bilgi vermeyen, ama tecrübe sayısı arttığı ölçüde kesinliğe yaklaşan (daima bir sınır kalacaktır) ihtimali bilgilerden ibarettir.

Tümevarımın, tıpkı diğer bilgi prensipleri gibi doğruluğu, kesinliği ispatlanamayan bir inanca dayandığını görüyoruz. Bu durumda A ile B vakıasının birlikte bulunmuş olmasını şöyle ifade etmemiz gerekir: **«A nev'inden bir şeyin B nev'inden bir şeyle birlikte bulunması, olayların sayısı ne kadar çok olursa** (A ile B nin birlikte bulunduğu-

nu inkâr eden hiçbir olay bilinmemek şartıyla) **A ile B nin birlikte bulunması ihtimali o kadar büyüktür.»** Ve diyebiliriz ki, aynı şartlar altında (yukarda söylenen şartlar), yeter derecede çok defalar A ile B nin birlikte bulunması olayları, A ile B nin daima beraber bulunabileceğini kesin bilgiye yaklaştırır. Ancak ihtimal daima bazı verilerle orantılıdır.

Bizim misalimizde verilen A ile B nin birlikte bulunması gibi bilinen olaydır. Fakat hesaba katılacak başka veriler de bulunabilir. Meselâ birçok beyaz Kuğu kuşları görmüş bir adam için, bu ilkeye dayanarak bu renk verisine dayanarak, bütün Kuğu kuşlarının beyaz olması gerekir. Bu pek sağlam bir akıl yürütme de olabilir. Bu akıl yürütme bazı Kuğuların siyah olmasıyla çürütülemez. (Burada ki yanlışlık, renk karakteristiğinin hayvan nesillerini tasnife yetersiz olduğunun farkına varılmamış olmasıdır.) Demek ki bazı verilerin bir şeyi umulmaz kılması vakıasına rağmen, o şey vaki olabilir. Binaenaleyh bazı şeylerin, tahminlerimizi tatmin etme özelliği, (yarın güneşin doğacağı, dün doğmuş olması vakıasına nazaran) bazı şeylerin tahminlerimizi herhangi bir ahvalde tatmini ihtimali olmayacağına bir delil değildir.

Demek kanunlar ancak yaklaşıktır. Onların bize tam ve kesin gözükmesi kendilerini sun'î olarak prensip adını verdiğimiz şeyler haline dönüştürmemizden dolayıdır. Bu dönüşümü hür olarak yapmışızdır, böyle yapmamıza karar verdiren kapris ise ihtimali olduğundan, biz aynı ihtimali, kanuna da nakletmiş oluyoruz.

Endüksiyon prensibi şöyle de ifade edilebilir: Aynı sebep hasıl olduğu zaman, aynı sonuç meydana gelmelidir. İşte prensibin bayağı ifadesi budur. Ancak aynı sebebin hasıl olduğunu söyleyebilmek için, bütün durum ve

şartların hasıl olduğunu söyleyebilmek lâzımdır. Zira içlerinden hiçbiri önemsiz değildir. Aynı zamanda o durum ve şartlardan her biri tam olarak hasıl olmalıdır. Böyle bir hal ise asla vaki olamayacağından, prensipte (tümevarım, dolayısıyla kanun ifadelerimiz) tatbik edilemez.

O halde prensibin ifadesini tadil etmeli ve şöyle demeliyiz: Bir A sebebi bir defa bir B sonucunu hasıl ettiyse, A'dan az farklı olan bir A' sebebi, B den az farklı olan bir B' sonucu hasıl edecektir. Fakat A ve A' sebeplerinin birbirinden «az farklı» olduğunu nereden anlayabiliriz. Eğer durum ve şartlardan biri bir sayı ile ifade edilebilirse ve bu sayının değeri her iki halde birbirine pek yakın olursa «az farklı» kelimesinin manası nispeten açıktır. O zaman prensip, olarak sonuç, sebebin sürekli bir fonksiyonudur manasına gelecektir. Bundan, pratik olarak da **enterpolasyon** yapmakta haklı olduğumuz hükmüne varırız. Gerçekten bilginler, her gün böyle hareket yapmakta ve enterpolasyonsuz bilgi mümkün olmamaktadır.

Bununla beraber bir şeye dikkat edelim Aranan kanun bir eğri ile gösterilebilir. Deney bize bu eğrinin bazı noktalarını bildirmiştir. Az önce beyan ettiğimiz prensibe (tüme varım) dayanarak, bu noktaların sürekli bir çizgi ile birleş tirilebileceklerine inanıyoruz. Yani deneyler bize eğrinin yeni noktalarını verecektir. Eğer bu noktalar, peşinen çizdiğimiz çizginin dışında kalıyorsa, eğrimizi tadil etmemiz gere kecektir. Fakat prensibimizi terk etmeyeceğiz. Noktaların sayısı ne kadar çok olursa, birtakım noktalardan daima sürekli bir eğri geçirilebilir. Şüphesiz bu eğrinin kaprisli gözükmesi hoşumuza gitmez. (Hatta o zaman deneyin hatalı olduğundan şüphe ederiz.) Fakat böylece prensip doğrudan doğruya kusurlu olmuş sayılmaz.

Fazla olarak bir olayın durumu ve şartları içinde bazıları vardır ki, bunlara ihmal edilebilir gözüyle bakarız.

Birbirlerinden ancak bu tali durumlar ve şartlarla fark eden A, A' olaylarını da çok az fark eden olaylar gibi mütalaa ederiz. Meselâ uzak cisimlerin yer yüzü olaylarına hissedilir bir tesir yapamayacağını kabul ederiz. Fakat öyle haller vardır ki fiilen ilgisiz olan durum ve şartların sezilişi daha fazla sayıda **keyfilik** taşır.

Bir şey daha ilâve edelim. Tabiatta birbirine benzeyen, yahut aşağı yukarı birbirine benzeyen pek çok cisim bulunmasaydı, endüksiyon prensibi tatbik edilemez olurdu.

Bu mütalaalar üzerinde durursak, determinizm ve ihtimaliyet bize yeni bir ışık altında gözükecektir.

Zaman sırasıyla kâinatın bütün olaylarını ihata edebileceğimizi farz edelim. Bu takdirde diziler denebilecek olan şeyleri, yani sebeple sonuç arasındaki bağları göz önüne alabiliriz. O zaman bu diziler arasında tamamen iki dizinin bulunmadığını fark edeceğiz. Ama endüksiyon prensibi doğruysa, içlerinden aşağı yukarı birbirine benzeyenler bulunacaktır. Ve bunları birbirlerinin yanında sıralayabileceğiz. Başka bir deyişle dizilerin bir tasnifini yapmak mümkündür. İşte en sonunda determinizm böyle bir tasnifin imkân ve kanunluğuna indirgeniyor.

Burada ayrıca tesadüf kanunu üzerinde durmak faydalı olurdu. Hatta olguları nasıl seçtiğimizi de sorabilirdik. Gerçekte tesadüfün de tatminkâr bir tarifi yoktur.

İhtimal, kesinlikten uzak olmak demektir. Bir şeye kesin nazarıyla bakamıyorsak, o hesap da edilemez demektir. Eğer kâinatta determinizm hâkim ise bu kanunlara vakıf olan bir kafa için tesadüf diye bir şey bulunmayacaktı. Halbuki bizim için apansızın beliren olaylar vardır. Demek ki bunların kanunlarını bilmiyoruz. O halde **Poincare** gibi biz de şöyle diyebiliriz: «Sebepler karanlık olduğundan ötürü bu tabiatta olan olguları biz

tesadüfe vermeye kalktık, ama bu gerçek tesadüf değildir. Biz, doğrusu sebepleri bilmiyoruz. Hatta onlar karışıktır. Fakat bir şey muhafaza ettiklerinden ötürü yeter derecede değillerdir.»

Demek ki bütün müspet bilimlerin temel hipotezi olan tümevarımı kabul etmeden, deneylerden hasıl olmuş bilgileri, kesinliğe yaklaşan bir ihtimali bilgi halinde ifade edemem. Ama tümevarımı, ne mantıken ispat edebilirim, ne de onu deneyle çürütür veya ispatlayabilirim.

«Çünkü deney temeli üzerinde, geleceğe yahut geçmişe veya şimdinin deneylenmemiş kısımlarına ait bütün akıl yürütmeler, tümevarım ilkesini farz ve kabul eder. Bu yüzden, bilinmeyeni bilinen, henüz ispatlanacak şeyi pozitif gibi farz etmek şeklinde mantıki hataya düşmeden endüksiyon ilkesini ispat için asla deneyi kullanamayız.» (Russel)

Kısaca, kendisine başvurulmadan deney verilerini, bir kanun halinde ifade etmemiz mümkün olmayan bir tümevarım ilkesi de, deney olgularının kendisi kadar bizim zihin alışkanlıklarımıza nüfuz etmiş bir inançtan başka bir şey değildir. Acaba bizim bütün müspet ilmimizin esası olan tümevarım, yani dış aleme hâkim, her zaman ve mekânda hükmünü icra eden ve alemi zihnimiz tarafından az çok bilinmeye salih halde tutan bir Yaratıcıya iman etmeden ilim yapmak kabil olur mu?

Mikro kozmos ve makro kozmos ile ilgili bilimsel gelişmeler, yukarda varılan sonuçları teyid etmektedir. Batının üç asırlık ilmi gelişmesi, onu başlangıç prensiplerinden çok uzaklara götürmüş ve batının ilmi gelişmesini bir süre sağlamış bulunan ön kabuller çok ciddi şekilde sarsılmış bulunuyor. Descartes ve Newton'un büyük bir inançla ortaya koydukları rasyonel mekaniğe dayanan determinizm çok ciddi şekilde sarsılmış durumdadır.

2. DETERMİNİZM :

Determinizm (illiyet), alemde meydana gelen bütün olayların sebep-netice ilişkisi sonucu doğduklarını kabul eder. Zihnimiz tesadüflerden hoşlanmaz ve olayları izah eden kavramları ve onlara hâkim olduğunu kabul ettiği genel kabullerini sınırlamaktan hoşlanmaz. Yukarda, tümevarımı inceledik ve bu ilkeye başvurarak kanunları nasıl ifade etmemiz gerektiğini gördük. Kanunları, bir ihtimal ifadesi olarak yazabileceğimizi, bugün biliyoruz. Ancak, kanunların, deneye dayanan genellemelerin, yapılan tecrübe sayısının artışı ile doğru orantılı olarak ve fakat menfi bir şartı daima muhafaza ederek (birlikte bulunuş ve birbirini takip ediş olaylarını inkâr eden bir olaya rastlamamak şartıyla), kesinliğe yakın ihtimali bilgi olduğunu biliyoruz. Fakat kanunların böylece ifadesi, müspet ilimlerde şaşırtıcı değişikliklerin ortaya çıkmasından sonra mümkün hale gelebilmiştir. Bunun için, yukarıda zikrettiğimiz determinizm telakkisinin Batıda geçirdiği tekamüle göz atmak gerekiyor. Önce bu ilke nasıl telakki ediliyordu, şimdi nasıl manalandırılıyor.

Tabiat kanunlarının mevcut olduğunu söylemek, olayların değişmez bir sıra ile birbirlerine bağlı olduklarını ve bir şartlar bütünü gerçekleştiği takdirde, belirli bir olayın zaruri olarak ondan çıktığını söylemektir. Belki de ilk müspet gözlemlerin yapıldığı en eski medeniyetlerde, gök cisimlerinin gözlenmesi insanlarda, fizik alemde, daima tahkik edilen ve sayısı gittikçe artan kanunlar görülmeye başlanmış ve tabiat kanunlarının değişmezliğine olan inanç gittikçe artmıştır.

Bu inanç, ilk fizikçilerin kafasında, fizik alemin işleyişinin değişmez surette belli bir makina olduğu, dolayısıyla bu andaki halinin tam olarak bilinmesiyle, gelecekteki bütün durumlarının kestirilebilmesinin gerektiği inancı haline

geldi. İlk Batı fiziğinin kurucuları Galileo, Newton, Kepler ve Descartes'ten sonra, Laplace, «İhtimali hesap üzerine deneme» adlı eserinde bu kati ve külli determinizm anlayışını şöyle dile getiriyordu. «Bir an için, tabiatta mevcut bütün mahlukların karşılıklı vaziyetlerini bilecek olan bir zekâ, eğer ayrıca bu verileri analizleyecek kadar genişse, aynı formülde kâinatın en büyük cisimlerinin ve en hafif atomlarının hareketini kavrayabilirdi. Bu zekâ için hiçbir şey katiyetsiz ve belirsiz olmazdı. Ve geçmiş gibi gelecek de gözleri önünde serili bulunurdu. «Matematikçi için, tabii olayların determinizmi, bu olayların denklemlere tabi olmaları ve bu denklemlerin çözümlerinin verilen bir ilk anda bazı kemiyetlerin değerleri bilindiği takdirde zamanın bütün değerleri için belirli olması vakıasıyla izah edilir.»

Olayları izah eden teme! olaylar bulma fikri, ilmi çalışmanın esasıdır. Bunu kabul etmeden ilim yapılamaz. Ama bunu küllî bir gerçek olarak kabul ettiğimiz zaman, onu bir araştırma kılavuzu olmaktan çıkarır metafizik bir inanç haline getiririz ki, bu saçma ve yanlıştır.

Elde edilen en son bilgiler, determinizmin küllî ve kati bir prensip olarak kabul edilemeyeceğini göstermiştir. Şimdi bu prensibi kati ve evrensel telakki etmiyoruz ve ona sınırlar getirmeyi zaruri telakki ediyoruz.

Bunun için determinizmin ilk ifade ediliş şekilleri üzerinde, bugünkü bilgilerimiz ışığında durmak gerekiyor. Dışardan aldığımız intihaların çerçevesi üç boyutlu mekândır. Ve bütün fizik tabiatın bu üç boyutlu mekân çerçevesi içinde ifade ve temsil edilebileceğine inanmaya temayül ederiz. Fakat intibalarımız değişmez değillerdir. Üç boyutlu mekân tasavvurumuza sığdırdığımız bu kâinat, her an mekânda yer işgal eden elemanlardan ibaret olmalıydı ve kâinatta değişim olduğuna göre de, elemanlarımızın, mekân-

daki yer değiştirmeleri de kâinattaki değişikliğe tekabül ediyordu. Böyle telakki edilince, XVII. asırda kabul edildiği gibi, madde dünyasının verilen bir andaki hali, belli bir şekil alma ile, tamamen tayin edilebilirdi. Demek ki madde dünyasının değişimi, bu konfigürasyonun değişikliklerine tekabül edecekti. İşte bu yüzden, modern ilmin programını önceden çizmek isteyen Descartes, fizik olaylarını «şekiller ve hareketler vasıtasıyla» izaha çalışmak lâzım geldiğini yazıyordu. Eğer fiziki âlemin ilerdeki bütün hareketlerini tamamıyla tayin için, elemanların verilen bir andaki mevkii ve hızlarının bilinmesi kafi olsaydı, böyle bir görüş determinizm doktrininin tam bir zaferi olarak kabul edilecekti.

Descartes fiziğine en mükemmel örnekler zerre teorileridir. Bu teorilerde, maddenin zerrelerden veya madde noktalarından, yani noktalarla karşılaştırılabilecek derecede küçük elemanlardan teşekkül etmiş olduğu farz edilir. Bu zerrelerin mekândaki yayılışları ve zaman boyunca yer değiştirmeleri, maddenin özelliklerini izah edeceklerdir.

Zerre teorilerinin geçici zaferini görmek için bir bekleyiş dönemi geçti. Zerre teorilerini kabul ettiğimizde, kâinatın temel taşları olarak kabul edilen bu zerrelerin ne olduğunu bilmek gerekiyordu. Bunların mahiyeti ve varlığı ispat edilmeliydi. Kimya biliminde geçen asırda meydana gelmiş gelişmeler, bir zerre teorisinin kurulmasını haklı gösteriyordu. Netice İtibariyle gördüğümüz şu dış alem, H, O, C, gibi basit elemanlardan yapılmıştı. Elemanlar, bileşikleri meydana getiriyordu. Netice olarak çok büyük çeşitlilik arz eden kâinatı, 103 basit elementten yapılmış kabul ediyoruz. Böylece tespit ettiğimiz bu elementleri, kendi özelliklerini taşıyan en küçük parçacıklara kadar hayalen bölebilirdik. Böylelikle atom kavramı yeniden ortaya çıkıyordu. (İlk Yunan fizikçilerinden bazılarının doktrinleri böyleydi) Bundan sonra fizikte zerre teorisi ilk neticeyi aldı.

Ve atom telakkisinin kabulüyle gazların kinetik teorisi kuruldu. Ancak o günlerde, 92 elemanın en küçük parçacıkları, bizi değiştirilmesi imkânsız, 92 ilk eleman var olduğunu kabule zorluyordu. Halbuki ilmi araştırmaların gayesi, daha basit, daha genel kanunlara varmaktır.

İnsanoğlunun basitleştirmeye, tekleştirmeye yönelen zekâsı, kâinatın yapıtaşları olarak 92 (o günlerde) unsuru ve nihayet 92 farklı atomu kabul edemezdi. Bu 92 farklı atom da, daha basit bazı noktalaşmış ve mekânda yer işgal eden zerrelere irca edilmeliydi. İşte bu sıralarda elektriğin taneli yapısı deneylerle ispatlanınca, zerre teorisinin önünde yeni bir ufuk açılıverdi.

Deney negatif elektriğin fevkalade küçük bir kitleye ve elektrik yüküne sahip çok küçük zerrelerden meydana geldiğini gösteriyordu. Bundan pozitif elektriğin de, benzer bir elementer yapısının olması gerektiği düşünüldü. Böylece elektron ve protonun tasarlanması, atomların, daha küçük fakat elektrikle yüklü zerrelerden meydana geldiğini gösterdi. Artık atomlar da, daha küçük zerrelere irca edilebilirdi. O günün atomist fiziği için bir engel halinde bulunan 92 farklı atom, böylece iki zerreye irca edilmiş oluyordu. (Bugün bu elemanların sayısı üç olarak kabul edilmektedir. Nükleon, elektron, nötrino)

Böylece zerre teorisi, büyük bir başarı elde etmiş görünüyordu. Yalnız bir şey vardı. Sadece iki cins zerre ile bütün maddi alem izah edilebilecekti. Kâinatın yapı taşları bulunmuştu. Bütün mesele Laplace'ın yıllar evvel söylediğini gerçekleştirmek yahut Descartes'in çizdiği programı gerçekleştirmekti. Eğer bu zerrelerin uyduğu hareket kanunları bulunursa, hem karteziyen program gerçekleşmiş, hem de külli determinizm doktrini tatmin edilmiş olacaktı. Ve her halde o günkü fizikçiler, bu pek küçük elektrikli çekirdeklerin uyduğu hareket kanunlarının, Newton'un yıllar ön-

ce ifade ettiği hareket kanunları olduğu kanaatinde olmalıydılar.

Gerçekten Newton'un klâsik mekanik kanunları, gök cisimlerinin hareketlerinde ve etrafımızı çeviren maddi cisimlerin hareketinde hayret verici şekilde doğru çıkmıştı. O halde ekstapolasyonla bunu maddenin teşekkül etmiş göründüğü son elemanlara da tatbik etmek meşru ve akla yakın gözüküyordu. Halbuki zerrelere tatbik edilen Newton mekaniğinin esas karakteristiklerinden biri, determinizme uygun olmasıdır. Klâsik telakkide, zerre, boyutları ihmal edilebilir bir madde noktasıdır. Her anda uzayda iyice belirli bir yeri vardır (Mevkii). Ve zaman boyunca bir eğriyi, kendi yörüngesini çizer. Klâsik mekaniğin denklemleri, verilen bir zerrenin verilen bir andaki yer ve hızı bilindiğine göre, zerrenin sonraki bütün hareketini tam olarak tahmin etmemizi mümkün kılar. Eğer klâsik mekanik maddenin zerrelerine hakikaten tatbik edilebilseydi ve eğer madde alemini teşkil eden bütün zerrelerin verilen bir andaki yerlerini ve hızlarını tam olarak bilmemiz mümkün olsaydı, bu madde aleminin gelecek bütün gelişmesi, kesinlikle tespit edilmiş olurdu. Ve Laplace'ın hayaline hiç değilse prensip itibariyle erişilmiş bulunurdu.

Kâinatı son derece küçük elektrikli çekirdeklere indirgedikten sonra bunların, yer ve hızlarının ölçülebileceği klâsik mekanikte tereddütsüz kabul edilen bir inançtı.

Klâsik mekaniğin kanunlarının ve mefhumlarının maddenin en son elemanlarına tatbiki başlangıçta cesaret verici neticeler doğurduktan sonra, son tahlilde tecrübenin verdiği olayları izahtan aciz olduğu anlaşıldı. Bu başarısızlığın sebebi yeni bir olay sınıfının keşfidir; kuantumlar. Kuantum olaylarını izah için sadece küçük zerrelerin kabulü yetmiyordu. Kuantum olaylarını izah için ayrıca dalga

dediğimiz bir kavramı da fiziğe ithal etmek gerekiyordu. Diğer taraftan bu olayları izah etmek için sadece dalga kavramına baş vurmak yetmiyor, aynı zamanda Planck sabitesi denen bir sabiteyi de işe karıştırmak gerekiyordu Denklemlerde h harfiyle gösterilen bu sabite klâsik Newton fiziğinde hiçbir anlam verilmeye müsait değildir. Bu, fiziğin yıllar boyu bir muamması olarak telakki edildi. «Tabiat bilmecesi»

Şimdi kısaca fiziğe giren dalga kavramı üzerinde durmak lâzımdır. Fizik iki zıt kavrama da aynı zamanda hak verir hale gelmiştir. Hem zerre, hem dalga. Hem süreklilik, hem de ferdiyet.

Eski çağ filozofları ve daha sonra XIII. asır âlimlerinin hepsi, ışığın atomik teorisini kabul etmişlerdi. Ancak daha 17. asırda Huygens, tamamen farklı bir telakkiyi savunuyordu. Huygens'e göre ışık, sürekli bir ortam (esir) içinde yayılan bir dalgalanma idi. Bu vasat bütün maddi cisimleri içine almıştı. Ve uzayın bize boş görünen bölgelerini doldurmaktaydı. Bu görüş bir süre sonra deneyler ve teorilerle doğrulandı. İnterferens ve difraksiyon olaylarının Young tarafından keşfedilmeleri ve bunun Fresnel tarafından tekid edilmesi ve daha sonra gene Fresnel tarafından dalgaların Matematik teorisinin kurulması ve bu teorinin deneyle doğrulanması, 19. asrın ilk yarısında dalgalar fikrinin genel olarak kabul edilmesini sağladı. Bu suretle zerre kavramına (ferdiyet-süreksizlik) hiç müracaat edilmeyen bir fizik dalı olan optik kurulmaya muvaffak olundu. Homojen ve sürekli bir vasatta —esir— matematikçinin kısmi türevli bir denklemini (ışığın yayılma denklemini) tatmin eden fonksiyonlarla temsil ettiği teşevvüşleri yayar. Böylece dalganın hakikaten zerreye üstün olduğu sanıldı. Zira bu teori kendi kendine kâfi gelmektedir ve hiçbir yerde zerre mefhumuna müracaat etmeksizin tutarlı bir fizik teorisi

kurmaya müsaade etmektedir. Halbuki zerre anlayışına dayanan teoriler eninde sonunda bir kuvvet alanı tasavvurunu kabul etmekte, ona müracaattan vaz geçememektedirler (Lorentz teorisi). Ancak bu durum, asrımızın başına kadar sürdü. Özellikle fotoelektrik tesirin keşfedilmiş olması, dalga kavramının da tek başına izah edemeyeceği problemleri ortaya koydu.

Çünkü, bir teşevvüş sürekli bir ortamda yayıldığı vakit, zayıflayarak dağılma eğilimindedir. Frensnel'in anlayışına göre nokta halinde bir kaynaktan salınan ışık, yarı çapı zamanla artan bir küre üzerine düzgün tarzda yayılır. Ve bu tarzda ışık enerjisinin yoğunluğu gitgide azalır. Dalga hareketi genişler ve tesir kabiliyeti durmadan zayıflar. Burada bir ferdiyetin (atomun veya zerrenin) Eğer vasat hakikaten sürekli ise, yani bir zerreler topluluğuna bölünemiyorsa, teşevvüşlerin gitgide daha küçük mikyaslarda meydana gelen gitgide daha süratli titreşimlere dönüşmek hususunda tabii bir eğilime sahip oldukları ispat edilebilir. O halde tabii olayların bir süreklilik halinde tasavvuru (dalga-kuvvet alanı) bizi bütün ferdiyetlerin kaybolmasına enerjinin gitgide daha rakik şekillere doğru gittiği, homojen bir hale doğru bir eğiliminin var olduğunu kabule götürecektir. Bu ise kabul edilemez, çünkü madde bize kendini, özellikleri değişmeyen basit veya bileşik kimya cevherleri halinde gösterir. Elektrik bize, daima kendine benzeyen elektronlardan teşekkül etmiş görünür. İşte bu gerçekler karşısında maddede ve enerjide gördüğümüz ferdiyetin, sırf süreksizlik (dalga-kuvvet alanı) kavramı yardımıyla, madde ve enerjinin bu özelliklerini ifade etme imkânı kaybolur. Bütün bu problemlere rağmen, deneyin ışığın dalga tasavvurunu ispat eder görünümü dolayısıyla, esir kavramı ile zerre kavramının telifine gayret edildi. Bu uzlaşmaya göre, madde ışıklı esir içine dalmış zerrelerden

teşekkül etmiş olacak ve bu zerreler esir içinde yayılan dalgalar vasıtasıyla birbirleri üzerinde tesir edebilecek, bir madde zerresi büyük bir ivme ile hareket halinde olunca, etrafındaki sürekli vasata bir fiske vurmuş olacak ve bu fiske, vasat tarafından her doğrultuda, zayıflayarak dağılan bir dalga şeklinde iletilecekti.

Ancak sürekliliği esire, süreksizliği ise maddeye veren bu uzlaşma yaşayamazdı.

Işık olaylarının tamamıyla sürekli olan bir tasavvurunu (esir, dalga) muhafaza etmek imkânsız olduğuna göre, kuantumların ortaya çıkışının ilk şekillerinden biri ışığın fertlerden (zerrelerden) teşekkül ettiği fikrinin tekrar ortaya çıkmış olması tabii idi. Gerçekten ışık zerreleri, fotonlar tasavvuruna dönüştürüldü. Madde zerreleri gibi, bu fotonlar da enerjileri ve hareket miktarları ile belli olacaklar ve mekânda yer değiştirirken şahsiyetlerini muhafaza edeceklerdi. İtiraz götürmez vakıalar bu hipotezi teyid ettiler, bu vakıaların başında, daha önce zikrettiğimiz fotoelektrik tesir gelmektedir. Eğer Frensnel'in dediği gibi, bir ışık kaynağı küresel bir dalga yaysaydı, salınan enerji mekâna dağılırdı ve ışığın hasıl edebileceği tesirler, uzaklık arttıkça azalırdı. Zerre hipotezinde durum farklıdır. Zerre, enerjisini muhafaza ederek, kaynaktan ne kadar uzakta olursa olsun, patlayıcı madde ile dolu bir obüsün, silahın ağzından her uzaklıkta aynı tahrip kudretine sahip olmasına benzer tarzda aynı tesiri hasıl edebilir.

Fotoelektrik tesir ise şundan ibarettir. Işık tarafından, atom üzerinde hasıl edilen tesirler, kaynağa olan uzaklık ne olursa olsun aynıdır. Bu vakıa, ışık enerjisinin zerrelerden ibaret olduğu görüşünü kabule zorlar. Ama interferenslerin ve difraksiyonun izahında zerre teorisine zıt olan, dalga teorisiyle yapılabilmektedir.

Demek ki interferenslerin ve difraksiyonun izahı için

dalga hipotezine başvuracağız. Fotoelektrik tesiri izah için de, dalga hipotezine zıt bir başka hipotezi kabulleneceğiz. Demek ki birbirine zıt iki hipoteze, baş vurmak mecburiyetinde kalınıyordu. İşte, fiziğin buhranı olarak ifade edilecek olan ilk çelişme buydu. Işığı neyle izah edecektik? Zerrelerle mi, dalga ile mi?

Buhranı kuvvetlendiren ikinci olay da kuantumlar buhranıdır. Deneyler, Bohr'un atom modeli içindeki elektronların hareketine mekaniğin kanunlarının uymadığını gösterdi.

«Burada güçlük elektronların, gezegenler gibi olmayışından, yani bir elektrikle yüklü olmalarından ileri geliyordu. Genel fizik kanunlarına göre, dönen veya titreşen bütün elektrik yükleri, bu esnada elektro manyetik ışınlar şeklinde enerji yayınlarlar. O halde elektronların çekirdek etrafındaki hareketlerinden de elektro manyetik bir ışının hasıl olması lâzımdır. Işınımın sebep olduğu enerji kaybı dolayısıyla, elektronun hareketi gittikçe yavaşlar, atom çekirdeğinin çekimini karşılayamaz olur ve spiral bir yörünge üzerinden ona doğru iner. Sonunda elektronun kinetik enerjisi büsbütün tükenince çekirdeğin üstüne düşer. Hem de bu akıbet pek çabuk gerçekleşir. Elektronların bilinen elektrik yükleri ve dolanım frekanslarından bunların tüm enerjilerini kaybedip çekirdeğin üstüne düşmeleri için saniyenin yüz binde biri kadar bir zamanın yeteceği hesaplanabilir. Demek ki, bilinen fizik kanunlarına göre, gezegen sisteminin bir benzeri olan atom yapısı ancak saniyenin çok küçük bir bölümü süresince var olabilecek ve her atom doğar doğmaz adeta ani bir ölüme mahkûm bulunacaktı» (Gamaov - Bilimin Uzak Sınırlarında)

«Atomlar içinde, her şey sanki iç hal oldukça uzun periyotlar boyunca kararlı kalıyor, sonra birdenbire başka bir kararlı hale geçiyordu. Ve bu transizyonun izahı mümkün

değildi. Ve bizim eşyayı izahta kullandığımız alelade mekân ve zaman kavramlarımızın, atom içindeki olayları tasvir için hakikaten elverişli olup olmadıkları pek ciddi ve haklı olarak düşünülüyordu... Bu derin buhran, ilmi bilgilerimizin eski binasını sarsmış, bütün alanlarda birbirine zıt tasavvurları karşı karşıya koymuş ve bu kavramlardan birinin muzaffer olduğu yerde zıddının belirmesi gecikmemiştir. (Madde-enerji, zerre, dalga, madde —alan, süreklilik— süreksizlik, belirlilik —determinizm— belirsizlik prensipleri vb.) ...Bu buhran, insan düşüncesine, gerçeğin giriftliğinin çok basit kalıplara dökülemeyeceğini... çok acı bir tarzda göstermiştir.» (Louis de Broglie)

Bugün yeni mekanik, ışık teorisinde olduğu gibi, madde teorisinde de, zerre mefhumu ile dalga mefhumunu hemzaman olarak telakki etmek mecburiyetini duyuyor. Her zerreye bir dalganın refakat ettiğini ve her dalganın bir veya birkaç zerrenin hareketine bağlı olduğunu kabul ediyoruz. Ancak burada klâsik mekanikten çok uzaklarda olduğumuzu kabul etmek lâzımdır. Zira dalgayı, «kelimenin dar manasında bir zerreyi teşkil edecek olan özel bir noktaya malik» telakki edemeyiz. Çünkü, yeni mekaniğin bizi göz önüne almaya sevk ettiği dalgalar, Fresnel'inki gibi sürekli ve homojendirler. Özel nokta arz etmezler ve neticesiyle, hiçbir şey zerreye bunun neresinde yer vermek lâzım geldiğini söylememize müsaade etmez. Mesele eşilirse, hakikatte dalgaların, refakat eden zerrelerin ferdi hareketlerini tasvire müsaade etmediklerinin, fakat sadece mümkün hareketlerinin istatik bir temsilini verdiklerinin farkına varılır.

Bu suretle, zerreleri, tam olarak belirli ve uzayda mükemmel olarak yer almış fiziki fertler gibi mütalaa etmeğe devamın hakikaten mümkün olup olmadığı meselesi ortaya çıkmıştır. Ve buna verilen cevap şimdiki bilgilerimize göre, menfidir.

Klâsik fizikte maddi noktaya, her an mekânda mükemmel surette yer alıyormuş gibi, yani her anda mükemmel surette belirli koordinatlara malik gibi bakılır. Ayrıca, hali, enerjisi ve hareket miktarı ile, hızından itibaren bulunabilen ve onların da her anda mükemmel surette belirli bir değere malik oldukları farz edilen kemiyetlerle belirlidir. Eğer bir t anında, koordinatları, enerjisi ve hareket miktarı belli değerlere malik idiyseler ve maruz bulunduğu kuvvet alanı biliniyorsa, mekanik kanunları sayesinde, daha sonraki bir t anında, hangi mevkii işgal edeceği, enerjinin ve hareket miktarının hangi değere malik olacağı söylenebilir. Demek ki bu eski görüş tarzında, mekanik olayların kati bir determinizmi vardır.

Mikrokozmos boyutunda bunu diyebilseydik, bu tam anlamında determinizm hipotezinin zaferi olurdu.

Ancak bugün biliyoruz ki, sonsuz şekilde mükemmelleştirilmiş ölçme metodlarıyla dahi bir zerrenin yerini ve hızını mutlak bir presizyonla hemzaman olarak tayin etmek imkânsızdır. Diğer taraftan zerre, ancak başka zerreler özerinde (mesela ölçü aletlerimizi teşkil edenlerden biri üzerine) yaptığı tesirle kendini gösterir. Her zerre bize zaman zaman, uzaktan uzağa, kendini gösterir ve bundan zerrelere sürekli bir yörünge veya ani bir hız atfetmeğe imkân olmadığı veya hiç olmazsa bunun lüzumsuz olduğu, sonucuna varılabilir. O halde yeni mekanik, zerrenin müteakip ve süreksiz olan muhtelif tezahürlerini, arada vuku bulanları tasrih iddiasında bulunmaksızın, birbirlerine bağlamakla iktifa etmelidir.

O halde, klasik fizikte ifade edilmiş determinizm formülünûn, yeni mekanikte ifade ediliş şekline bakalım. İlk anında, zerrenin birinci defa kendini gösterdiğini farz edelim. Ve yukarda zikredilen iki belirsizlik sebebiyle, sadece bu ilk anda zerrenin bir hacim içinde olduğunu ve enerjisi-

nin ve hareket miktarının belli limitler içinde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Böylece ilk verilerin bu belirsizliğini temsil eden bir dalga inşa ederiz. Sonra bu dalganın uzayda yayılmasını hesaplarız. Dalganın t anından sonraki bir t anındaki şeklinin bilinmesi sayesinde şunu söyleyebileceğiz. Eğer t anında zerre bize ikinci bir defa kendini gösterirse, bu zerrenin yeri uzayın filan bölgesi içinde bulunmasının ihtimali filandır, enerji ve hareket miktarının filan limitler arasında bulunması ihtimali filandır. O halde zerre, bir dereceye kadar enerjisinin filan değeri veya falan değeri ile burada veya şurada belirmek hususunda «serbesttir», fakat, ilk veriler hesaba katılarak, birini veya diğerini seçmesi ihtimali kati surette hesaplanabilir. Bu ihtimaller dalgaların uzaydaki yayılması yardımıyla temsil edilebilmek ve hesaplanabilmek gibi dikkate değer bir özelliğe sahiptirler. Burada Alman müelliflerinin dedikleri gibi, «ihtimallerin dalgalı genişlemesi» vardır. Demek ki zerreler hakkında bu günkü tasavvurlarımız, sarih lokalizasyonları ve tarifleri imkânsız, mevcudiyetleri kesikli, şeklinde İfade edilebilir.

Acaba, gündelik hayatımızda gördüğümüz ve bize kati bir determinizm ilhamını veren olaylarla, bu son gerçeklerin uyuşması mümkün müdür. Bu iki zıt hipotez şöyle uzlaştırılmak istenir. Morroskobik olaylarda fiziğin gördüğü belirlilik, modern fiziğin kabul ettiği belirsizlik nispetinin, ölçmelerin mükemmel olmayışından ileri gelen belirsizlikten çok düşük oluşu sebebiyle, doğru olarak kabul edilebilir. Yani, eşyadaki belirsizlik, denel hatalarla örtülmüş ve sanki mevcut değilmiş gibi gözükür. Ama, atom mikyasına varıldığında, esas belirsizliğin rolü o kadar bariz olur ki, belirlilikten bahsedemeyiz. Demek ki, insan boyutundaki olaylarda görülen determinizm zahiridir.

Kısaca eski fizik, bütün olayları kati ve istisnasız ka-

nunlara bağlamak iddiasında olduğu halde, yeni fizik bize ancak ihtimaliyet kanunları verir. Şüphesiz bu ihtimaliyet kanunları sarih formüllerle ifade edilebilirler, fakat her şeye rağmen bunlar, gene de ihtimaliyet kanunlarıdır. O halde bütün fizik olaylarda bir emniyetsizlik payı bulunur ve bu emniyetsizlik payının adeta h sabitesi ile ölçüldüğünü anlamak mümkündür. Müşahhas olarak ifade etmeğe çalışırsak, fizik determinizmin duvarında, genişliği Planck sabitesi ile ölçülen bir çatlak mevcut olduğu söylenebilir. Bu suretle h sabitesi beklenmedik bir tefsir bulur: Bu, determinizme sınırını gösteren bir hudut taşıdır.

Determinizmin fizik eşyayı izah etmekten karşılaştığı sınırları, fiziğin dört asır içindeki tekamülüne paralel olarak inceledik. Eski fiziğin sarsılmaz görünen, bu hipotezinin mukadder sınırlarıyla karşı kaldığını gördük.

Diğer taraftan, determinizm prensibinin dayandığı temel kavramlar konusunda da, bu prensibin gerçek mahiyetini kavramamıza yarayacak mantıki, hatta matematiksel pek çok şey söylenebilir.

Hatırlanacağı gibi, tümevarım ve tümevarım ilkesine zaruri olarak müracaat suretiyle ifade ettiğimiz kanun formüllerinde sık sık, hemzamanlıktan ve tevali etmekten bahsettik. Acaba bu kavramlar hakkında bilgilerimiz nelerdir? Bunlardan ne anlıyoruz?

«Bir gök gürültüsü duyuyorum, bundan bir elektrik boşalması olduğu hükmüne varıyorum. Fizik olayının şuurumda meydana gelen ses hayalinden önce olduğunu düşünmekte tereddüt etmiyorum, çünkü onun bu hayalin sebebi olduğuna inanıyorum.

İşte uyduğumuz ve uyabileceğimiz tek kaide şudur: Bir olay başka bir olayın sebebi olarak belirdiği zaman, biz kendisine daha önce vuku bulmuş gözüyle bakıyoruz.

O halde, bir zamanı sebeple tarif ediyoruz. Fakat çok

defa iki olay bize değişmez bir münasebetle bağlanmış olarak görünüyor. Hangisinin sebep, hangisinin etki olduğunu nasıl kavrayacağız, önce vukua gelen olayın, ötekinin, yani sonucun sebebi olduğunu kabul ediyoruz. Bunu yapmakla sebebi zaman yardımıyla tarif etmiş oluyoruz. Bu (peition de prensipe - müsadere-i alel matlup) iddiayı, ispatlamaktan nasıl kurtulmalı?

Kah, **bundan sonra, o halde bu sebepten ötürü diyoruz. Kâh bu sebepten ötürü, o halde bundan sonra diyoruz.** Bu fasit daireden çıkılacak mıdır?»

Şimdi işin içinden nasıl çıkılmaya çalışıldığını görelim: Bir A iradi fiilini işliyorum, onun ardından bir D duyumunun tesiri altında kalıyorum, o zaman D ye A nın bir sonucu gibi bakıyorum. Öte taraftan herhangi bir sebepten ötürü, bu neticenin araçsız olmadığı sonucuna varıyorum. Ayrıca şuurumun dışında, şahidi olmadığım, B ve C gibi iki olay vukua gelmiştir, öyle ki A nın etkisi B, B nin etkisi C. C nin etkisi D olsun.

Bu niçin? A, B, C, D, olayına bir sebebiyet bağı ile bağlı gözüyle bakmak için ortada sebepler bulunduğuna inanıyorsam, onları niçin A, B. C, D illiyet sırasına ve aynı zamanda A, B, C, D kronolojik sırasına göre dizmemeli? İyice biliyorum ki A fiilini işlerken içimde aktif olma, D duyumunun tesiri altında kalınca da pasif olma duyguları yer alıyor. Bundan dolayı A ya başlangıç sebebi, D ye de son etki gözüyle bakıyorum; bu sebeple A yı zincirin başına ve D yi sonuna koyuyorum. Fakat niçin B yi C den önce almalı da C yi B den önce almamalı?

Bu soru ortaya atılınca şöyle cevap verilecektir. C nin sebebinin B olduğu iyice biliniyor, çünkü daima B nin C den önce vuku bulduğu görülüyor. Bu iki olay, insan kendilerine şahit olduğu zaman, belli bir sıraya göre cereyan ederler.

Fakat bunlara benzer iki olay şekilsiz meydana gelince bu sıranın aksedilmesi için ortada bir sebep yoktur.

Şüphesiz bu böyledir. Fakat dikkat edilmeli. Biz hiçbir B ve C fizik olayını doğrudan doğruya tanımıyoruz. Bildiğimiz şey, sırasıyla B ve C tarafından hasıl edilen B' ve C' duyumlarıdır. Şuurumuz bize derhal öğretmiştir ki, B' duyumu C' den önce olmuştur. Biz de buna bakarak B ile C nin aynı sırayı takip ettiklerini kabul ediyoruz.

Bu kural gerçi pek tabii gözüküyor. Böyle olmakla beraber, çok defa ona da karşı gelmeye sürükleniyoruz. Biz gök gürültüsünü ancak bulutlardaki elektrik boşalmasından birkaç saniye sonra işitiyoruz. Biri uzak öteki yakın iki yıldırım darbesinden ikincisinin gürültüsü birinciden önce bize geldiği halde, birincisi ikincisinden daha önce vukua gelmiş olamaz mı?

Başka bir zorluk daha var? Bir olayın sebebinden bahsetmeye gerçekten hakkımız var mı? Kâinatın bütün parçaları belli bir ölçü dahilinde birbirleriyle dayanışma halindeyse, herhangi bir olay bir tek sebebin etkisi değil, sonsuz sayıda sebeplerin bileşkesi olacaktır. Yahut çok defa söylendiği gibi, kâinatın bir an önceki halinin neticesidir.

Bu kadar karmaşık şart ve durumlara uygulanabilecek kuralları nasıl bulmalı? Ancak bu sayede o kurallar genel ve kesin olabilir. Bu sonsuz karmaşıklık içinde kendimizi kaybetmemek için daha basit bir hipotez üzerinde çalışabiliriz. Üç gök cismini göz önüne alalım. Güneş, Jüpiter ve Satürn. Kolaylık olsun diye de, bunları maddi noktalara indirgenmiş kabul edelim.

Mekanik kanunları, bu üç cisme verilen bir andaki durum ve hızları bunu takip eden herhangi bir andaki durum ve hızlarını bilmemiz imkânını verir. Cisimlerin t alanındaki durumu, onların t + h anında olduğu kadar, t - h anındaki durumlarını da tayin eder.

Hatta dahası var, Jüpiter'in t anındaki durumuyla Satürn'ün t + a anındaki durumuyla birlikte, Jüpiter'in herhangi bir anındaki durumunu ve Satürn'ün de herhangi bir andaki durumunu tayin eder.

Jüpiter'in t + Σ anındaki durumuyla Satürn'ün t + a + Σ anındaki durumlarının topluluğu, Jüpiter'in t ve Satürn'ün t + a anlarında işgal ettikleri durumların topluluğuna, daha karışık şekilde olmakla beraber, Newton Kanunu kadar belirgin kanunlarla bağlıdır.

Böyle olunca niçin bu topluluklardan birine ötekinin sebebi gözüyle bakmalı? Fakat bu da bizi Jüpiter'in t anıyla Satürn'ün t + a anının zamandaş olduğu düşüncesine götürmez mi?

Öyleyse bütün bunlarda ancak kullanışlılık ve sadelik sebepleri bulunabilir.

Determinizmin dayandığı zamandaşlık veya iki sürenin eşit olduğunu kısmen sezgiye bağlamak mümkündür. Ve sezginin eksik bıraktığını ise birtakım kurallarla tamamladığımız söylenebilir (illiyet prensibi gibi).

Bu kuralların özü nedir, buna cevap veremeyiz.

Genel kural yoksa, kesin kural da yoktur, ortada her özel hale uygulanabilecek küçük kurallar yığını bulunmaktadır. Bu kurallar bize kendilerini zorla kabul ettirmezler, onlar gibi birçoklarını icad etmek elimizdedir. Böyle olmakla beraber, fizik, matematik ve astronomi kanunlarının ifade şeklini aşırı derecede karıştırmaksızın, bu kurallardan ayrılmak elimizde değildir.

O halde biz, doğru oldukları için değil, en kullanışlı oldukları için bu kuralları seçiyoruz. Onları şöyle özetleyebiliriz:

«İki olayın zamandaşlığı, yahut birbirini takip ediş sırası, iki sürenin eşitliği, o şekilde tarif edilmelidir ki, tabiat kanunlarının ifade şekli, mümkün olduğu kadar basit

olsun. Başka bir deyişle, bütün bu tarifler, farkına varamadığımız bir oportünizmin mahsulüdür.» H. Poincare

3. Klâsik mekaniğin çöküşü, ihtimaliyet kanunları ve yeni sınırlar

Demek ki fizik yasalarının, belirliliğin sınırları bulunmaktadır. Mikro-kozmosdaki düzensiz hareketlerin, büyük miktarlar için bir düzene tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Gerçekte var olan belirsiz ve bilinemez, çok büyük miktarları için bir düzene tekabül ediyor, ancak büyük adetlerde de alışılagelmişin, düzenin aksine bir dönüşümün olması daima mümkün bulunuyor. Fakat alışılmış olanın, bize düzen ve kanun şeklinde gözükenin sona erivermesi, meselâ, bir odada eşit şekilde dağıldığı farz olunan hava moleküllerinin odanın bir köşesine toplanıvermesi mümkündür. Ama bu ihtimal, 0'a yakın ihtimalden ibarettir (entropi).

Bu durum bizim bildiğimiz klâsik fizik yasalarının sınırının ne olduğu ve bu sınırlamanın hangi sebeplerden doğduğu özerindeki düşünceleri tahrik etmiştir. Mutlak determinizmin ifadesi saydığımız kanunların, şeyler arasında kurulan sabit oranların, yerini belirsizliğe terk ettiği sınır hakkında tahminlerden ötede hiçbir bilgiye sahip değiliz.

Yukarıda verdiğimiz determinist görüşün izahında, bu görüşü en iyi ifade eden klâsik mekaniğin programı başlıca hareket noktası oldu. Hatırlanacağı gibi, determinist program, kâinatı, bir koordinat sisteminde noktalar halinde temsil edilen maddi noktalara irca ediyordu. Bu noktaların bir anındaki konumları, hızları ve hareket şekli bilinmek kaydıyla, onların her hangi bir andaki yerleri ve hızlarını kesinlikle bilebilirdik. Burada Heisenberg'in belirsizlik prensipleri ve Planck'ın h sabitesi karşımıza çıktı. Uzayın bir bölgesinde, bir zerrenin hızının belli sınırlar içinde olabileceğini veya uzayın belli bir bölgesinde (noktasında de-

ğil) bulunmasının hesaplayabileceğimiz bir ihtimal ifade ettiğini gördük.

Burada başka bir faktörü daha düşünce alanına sokma mecburiyeti bulunmaktadır. Böylece, Newton kanunlarının sınırı meselesi, belki de daha iyi anlaşılmış olacaktır.

Gerçekten bütün mekanik deneylerde, maddi noktaların belli bir andaki konumlarını belirlemek gerekir. Ama, konum her zaman bir şeye göre belirlenir. Cisimlerin konumlarını belirleyebilmemiz için, elimizde mekanik bir dayanak, ilişki sistemi dediğimiz herhangi bir şey olmalıdır. Bir şehirdeki binaların, insanların konumlarını belirlerken, caddeler ve sokaklar ile onlar arasında ilişki kurarız. Hiç kımıldamayan, değişmeyen cisimlerden kurulmuş olan ve bütün gözlemlerimizde kendisine baş vurduğumuz bu ilişki sistemine, **koordinat sistemi** denir (KS)

Çok defa mekanik kanunlarını ifade ederken, gözlemleri değerlendirirken, bunların bir Koordinat sistemine göre (KS) ifade edilmesi gerektiği unutulur. Meselâ, «bir cisim, bir-biçimli —yeknasak, üniform— hareket ediyor derken, gerçekte bir cismin, seçilen bir KS'ne göre ve bir-biçimli hareket ediyor.» dememiz gerekir.

Eğer iki koordinat sistemi, birbirine göre dönüyorsa, o zaman mekanik kanunları, bu iki koordinat sisteminde de birden geçerli olamaz. Bu iki koordinat sistemi birer yüzme havuzu ise havuzlardan biri yataysa, öbüründeki suyun yüzeyi, tıpkı kaşıkla karıştırılan bir bardak çayın yüzeyi gibi çukurlaşır.

Mekaniğin bütün kanunlarını formülleştirirken, onların hangi KS için geçerli olduğunu söylemediğimiz sürece, bütün mekanik yasalar boşlukta asılı kalır. Çünkü bunların hangi KS de geçerli olduğunu bilmiyoruz.

Kabaca, bizim koordinat sistemimizin (mekanik kanunların geçerli olduğu KS nin) yere sımsıkı bağlı bir KS

olduğunu kabul edebiliriz. Bundan dolayı, mekanik kanunlarının geçerli olduğu bir KS bulunduğunu farz ediyoruz. Peki ama, bu KS bu türlü biricik KS midir? Acaba yere göre hareket eden bir tren, bir gemi, bir uçak gibi bir KS de düşünebiliriz. Acaba mekanik kanunları bu sistemler için de geçerli olabilecek midir? Biliyoruz ki hayır. Bir dönemeçten geçen trende sarmal iniş yapan bir uçakta, mekanik kanunların her zaman geçerli olmadığını biliyoruz.

Kısaca Newton-Galileo prensibini şöylece ifade edebiliriz. Mekanik kanunları bir koordinat sisteminde geçerliyse, o koordinat sistemine bağlı olarak bir-biçimli (yeknasak) hareket eden her hangi bir koordinat sisteminde de geçerlidir. Ama birbirine bağlı hareketleri uniform olmayan iki koordinat sistemi varsa, mekanik yasaları onların ikisinde birden geçerli olmaz. Demek ki, bilinen mekanik kanunlarının geçerli olduğu KS ki, biz bu koordinat sistemlerine süredurumlu KS diyoruz (intertial - ataletli) bir intertial sistem varsa, bu sisteme bağlı olarak uniform hareket eden, başka KS ler de düşünülebilir. Ama böyle bir sistemin var olup olmadığı, henüz ortadadır (Einstein). Eğer, mekanik kanunların cari olduğu, bir koordinat sisteminin nasıl teşkil edileceğini bilmiyorsak (ki bilmiyoruz), mekanik kanunların hangi alanlarda geçerli olduğunu, hangi alanlarda ise geçersiz olduklarını da bilmiyoruz demektir. Bunu Einstein şöyle ifade ediyor; «kanunları biliyoruz ama, onlara hangi sınırlar içinde baş vurmamız gerektiğini bilmiyoruz?»

Bu konuda Einstein'in, klâsik fizikçi ile çağdaş fizikçiyi karşılaştıran bir diyaloğu oldukça aydınlatıcıdır.

«Süredurumlu —ataletli— koordinat sistemi nedir?»

«Mekanik kanunların geçerli olduğu bir KS'dir. Böyle bir KS'de hiç bir dış kuvvetin etkilemediği bir cisim, üni-

form hareket eder. Bu özellik, ataletli bir KS'yi herhangi bir KS'yi herhangi bir KS'den ayırt etmemize yarar.»

«Peki ama, bir cismi hiçbir dış kuvvet etkilemiyor demek, ne anlama geliyor?»

«Bu, yalnızca, o cisim, süredurumlu bir KS'de bir-biçimli (üniform) hareket ediyor demektir.»

Burada gene ilk sorumuzu yöneltebilirdik. «Süredurumlu sistem nedir? Ama yukarıdakinden farklı bir cevap alma umudu pek azdır».

Akla şu sorular gelebilir. Acaba yerin yuvarlağı ataletli (hareketsiz, süredurumlu, intertial) bir KS sayılabilir mi? Güneş etrafında döndüğü göz önüne alınarak, yerin ataletli bir KS olmadığını söyleyebiliriz. Güneş için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Çünkü güneşte, birçok mekanik problem bakımından ataletli bir KS olmakla birlikte, döndüğü için onunla bağıntılı bir KS'nin de ataletli bir KS olduğu söylenemez.»

«Öyleyse sizin ataletli KS'niz müşahhas olarak nedir, ve nasıl bir hareket halinde bulunmaktadır?»

«O, yalnızca bir fiksiyondur. Onun nasıl gerçekleştirilebileceğini bilmiyorum. Ancak, bütün maddi cisimlerden çok uzaklaşabilseydim ve bütün dış etkilerden kurtulabilseydim, o zaman, benim KS'm süredurumlu olurdu.

«Peki ama, bütün dış etkilerden kurtulmuş bir KS ile anlatmak istediğiniz nedir?»

«KS'nin süredurumlu olduğunu anlatmak istiyorum.»

«İşte gene başlangıçtaki sorumuza vardık. Görüşmemiz, klâsik fizikteki büyük bir güçlüğü ortaya çıkarmaktadır. Kanunlar var ama onlara hangi sınırlar içinde başvurmamız gerektiğini bilmiyoruz. Ve bütün fizik düşüncesi kum üzerine kurulmuş gibi görünüyor.»

Kısaca klâsik fiziğin kanunlarının cari olduğu alanı bulmak için yapılan çalışmalar da, bir fasit daire içinde kaybol-

maktadır. KS'yi mekanik kanunların cari bulunduğu bir koordinat sistemi diye tarif ediyorum. Tarif böyle olunca, ispat etmek istediğim meseleyi çözülmüş farz ve kabul eden bir cevap alıyorum. Mekanik kanunlar, ancak süredurumlu KS'lerde geçerlidir, diyorum. Süredurumlu KS nedir deyince de, mekanik kanunların cari olduğu KS dir cevabından başka cevap alamıyorum.

Demek ki mekanik kanunların, binaenaleyh determinizmin var olan sınırlarının nelerden ibaret olduğunu, bunun neye göre belirlendiğini bilmekten uzağız. Çünkü, bu sınırlar, sadece benim fizik olayları izah için kabullendiğim fiksiyonu, hiç bir zaman bilemeyeceğime bir dereceye kadar bağlı görünüyor.

Belki bu konuda şaşılacak olan şey, benim bildiğim fizik yasaların geometrik izahına yarayan KS'nin, fizik realiteye büyük ölçüde intibak etmesine şaşmak lâzım gelecektir. Hele fizik realiteyi izahta kullandığım kavramların, kelimenin gerçek anlamında ideal mefhumlar olması, deneyleri ideal şartlarda tasavvur etmem ve elimdeki kanun formüllerinin de ideal şartların bir ifadesi olması karşısında, fizik realite hakkındaki bilgilerimizin fizik realiteye kusurlu dahi olsa intibak etmekte olması, insanın nasıl ilâhi bir lütfa mazhar olduğunu göstermeye yeter. O halde, fizik realite karşısında, fizik anlayışımızın nasıl bir idealizasyon mecburiyetine yöneldiğini görmeliyiz.

Umumiyetle biz, kanunları, ideal şartları tasavvur ederek buluruz. Meselâ, eylemsizlik prensibi, fizikte ilk büyükilerlemeye damgasını basmıştır. Daha doğrusu bu prensip, fiziğin başlangıcına damgasını basmıştır. Bu prensip, idealleştirilmiş bir deney üzerine düşünülerek bulunmuştur. Şöyle tasavvur edilmiştir: Bir cisim, sürtünmenin veya başka bir dış kuvvetin etkisinde kalmadan, hiç durmaksızın hareket etmektedir. Bu örnek ve daha sonraki birkaç ör-

nek, idealleştirilmiş deneyin önemini bize öğretti.

Bu türden idealleştirilmiş deneyler pek çoktur. Diğer taraftan kavramların bir kısmı da faydalı fiksiyonlardır. Yukarda zikrettiğimiz uygun KS «düz dalgalar» vb.

«Dalga, zerre ve enerji kavramları adeta o kadar akışkan hale geldiler ki, bu yeni proteus'un (istediği şekle girebilen eski bir deniz tanrısının adı) gözlerimizin önünde, birbiri ardına zerre ve dalga manzaralarını aldığını görürsek hayret etmemeliyiz. Bununla beraber, ne dendiğini tam olarak bilmeye devam etmek istenirse, kullanılan kelimelerin kâfi derecede sarih bir tarifini bulmak lâzımdır. Modern fizikte bu en esaslı kavramların oynaklığı ve bazen bu sarahatsizliği, güçlüklerden en ehemmiyetsizi değildir.

Bu kavramların henüz ne kadar farazi olduklarını gizlememek lâzımdır. Bugün bu konulara doğru pek kudretli bir tarzda tevcih edilmiş olan denel araştırma, tasavvurlarımızın bugünkü karışıklığını yöneltmeğe muktedir neticeler elde etmekten geri kalmaz.

İnsan zekâsının kendisini sınadığı ve pek büyük başarılar gösterdiği bu alanda, bilgilerimizin gerçek kıymeti hakkında şunları söyleyebiliriz:

«Deneyle doğrulanan veya yanlış olduğu gösterilen şey ler bizim varsayımlar sistemimizin tümüdür. Hiçbir varsayım tek başına sınanamaz. Güneşin çevresinde dolaşan gezegenler örneğinde mekanik sistem çok güzel işlemektedir. Bununla birlikte, başka varsayımlara dayanan başka bir sistemin de pekâlâ, pek güzel işleyebileceğini düşünebiliriz.

Fiziksel kavramlar, insan aklının bağımsız creation'larıdır. Dış alemin eşsiz bir şekilde belirlediği şeyler gibi gözükürlerse de, öyle değillerdir. Gerçekliği anlamağa çalışırken, biraz da kapalı bir saatin işlemesini anlamaya çalışan bir adama benzeriz. Adam, saatin kadranını, akrebi-

ni ve yelkovanının hareketini görmekte saatin tiktaklarını bile işitmektedir, ama saati açmaktan başka çaresi yoktur. Zeki bir kimse de gözlemlediği şeylerden sorumlu olacak bir mekanizma tasavvur edebilir ama, kendi tasarladığı mekanizmanın, gözlemlerini açıklayacak biricik mekanizma olduğuna gerçekten hiç güvenemez. Kendi tasarladığı mekanizmayı gerçek mekanizma ile hiçbir zaman karşılaştıramayacaktır ve böyle bir karşılaştırmanın imkânını veya anlamını hiçbir zaman düşünemeyecektir. Ama bilgisi arttıkça, kendi gerçeklik tasarımının gittikçe basitleşeceğine ve hissî intibalarının gittikçe genişleyen bir kesimini açıklayacağına gerçekten inanır. Bilginin erişilmez (ideal) bir sınırı olduğuna ve insan aklının o sınıra gittikçe yaklaştığına da inanabilir. O erişilmez sınıra objektif gerçeklik diyebilir.

Gerçek fiziğin başlaması, kitle, kuvvet ve süredurumlu sistemlerin bulunuşuyla başlar. Bütün bunlar bağımsız buluşlardır. Ve mekanikçi görüşün sistemleştirilmesine yardım etmişlerdir. 19. yüzyılın başlarında, fizikçi için dış alemimizin gerçekliği, aralarında yalnız uzaklığa bağlı basit kuvvetlerin etki ettiği taneciklerden oluşuyordu... Daha sonraki gelişmeler, eski kavramları ortadan kaldırdı. Mutlak zaman ve hareketsiz sistemi, izafiyet teorisi ile bir kenara atıldı. Artık, bütün olayların çerçevesi bir-boyutlu zaman süreklisi ve üçboyutlu uzay süreklisi değildi, tersine yeni dönüşüm özellikleri taşıyan başka bir buluş olan dört-boyutlu uzay-zaman süreklisi idi. Hareketsiz Koordinat sisteminin artık gereği yoktu.

Kuantum teorisi, gerçekliğimizin yeni ve zaruri özelliklerini yeniden temellendirdi. Süreksizlik - sürekliliğin yerini aldı. Tek tek tanecikleri yöneten yasaların yerine, ihtimaliyet kanunları belirdi. Artık birbirine irca edilmesi asla mümkün olmayan fizik tasavvurlara baş vurmak mecburiyetindeyiz.

Meselâ klâsik fizik iki cevherin var olduğunu ileri sürüyordu: Madde ve enerji. Ve iki değişmezlik kanunu vardı. Artık bunlara veda etmiş durumdayız. İzafiyet teorisine göre, madde ile enerji arasında hiçbir köklü fark yoktur. Enerjinin kütlesi vardır ve kütle enerjiyi cisimlendirir. Çağdaş fizikte, iki değişmezlik prensibi yerine, bir değişmezlik prensibi vardır: madde-enerjininki. Şimdi önümüzde biri birine irca edilmesi mümkün olmayan iki gerçeklik vardır: madde ve alan. Köklü problemler hala önümüzde duruyor. Bütün maddi dünyanın birkaç çeşit tanecikten yapılmış olduğunu biliyoruz. Maddenin çeşitli biçimleri, bu temel taneciklerden nasıl yapılıyor? Bu temel taneciklerle alan, birbirini nasıl etkiliyor? Zerre ile sistem, çünkü zerre, sistem içine angaje olduğu vakit gözlenemez ve zerre teşhis edildiği vakit sistem parçalanmış olur. Zerre ve monokramatik dalga, süreklilik ve süreksizlik vb. fiziğin birbirine irca edilmeyen, ama gerçeğin farklı görünüşlerini izah etmeye yarayan kavramlara sahibiz. Bu kavramların nasıl telif edilebileceklerini bilmiyoruz. Ancak bu kavramlardan herhangi birinin de gerçeği tek başına temsil edemeyeceklerini biliyoruz. «Süreklilik ve süreksizlik kavramları gerçeği ifadeden acizdirler ve gerçeklik daima, bu antinominin iki tarafının ince ve tarif edilmez bir kaynaşmasını gerektirir.»

Kısaca, fizik ilimlerin bu günkü harikalı, fakat, Newton-Descartes anlayışının trajik bir çöküşünü (dolayısıyla bu görüşe bağlı olan batı sosyo-kültürel Sisteminin çöküşünü) ifade eden sonucu şöyle özetlenebilir:

Etrafımızdaki fizik alem fevkalade karmaşıktır, harikulâde zengin bir çeşitlilik arz etmektedir. Bütün ilimler gibi fizik de, bu son derece çeşitli ve kompleks varlığı tecridler vasıtasıyla daha mahdut sınıflara ayırmağa ve bunları da mümkün olduğu kadar mahdut teorik tasavvurlarda birleştirmeğe çalışmaktadır. Fizik bunda muvaffak olmuş-

tur. Etrafımızdaki realitede vakıa çizgilerini tecrit etmemiz ve bunları, mantıkî tarzda birbirine bağlı münasebet ve hayal dizilerine tekabül ettirmemiz mümkün olmuştur. Bu suretle fizik teorisi kurulmuştur ve bunun muvaffakiyeti birçok olay sınıflarını, aklımızla inşa edilmiş bazı lojik şemalar çerçevesine yerleştirmenin mümkün olduğunu kaba bir tarzda ispat etmiştir, fakat gözlediğimiz teferruat ile bu lojik şema arasındaki tek taraflı tekabül ne kadar sürebilir?

D. CANLI VARLIK VE İNSAN BİLİMİ [EK]

İnsan zihnini kurcalayan ana problemlerden biri de, hayatın mahiyeti sorusudur. Bu soruya hayatın başlangıcı ve sonu meseleleri de eklenir. İnsan zihni bu meseleyi çözmek için çok uğraşmıştır. İnsanlığın yeryüzünde görüldüğü andan bu yana, insanoğlu yaşadığı kâinatı ve parçası olduğu hayatı merak edip durmuştur.

Acaba insan, maddenin taşıdığı korkunç kuvveti büyük ölçüde kontrolü altına alabildiği çağımızda, asırlardan beri didiklenen hayat probleminin çözülmesine ne ölçüde yaklaşabilmiştir? Hayat problemini çözmesi kendisinden beklenen biyolojinin elde ettiği neticeler nelerdir? İlmin, bu problemin çözülmesinde bize verdiği bilgiler ve bunların nasıl yorumlandığını ve doğru bir yorumun nasıl olması gerektiğini bu bölümde inceleyeceğiz.

Önce «başlangıcı ne, sonu ne ve nasıl?» diye sorduğumuz hayatın ne olduğunu araştıralım.

Bir parçası olduğumuz ve bütün dünyayı şaşırtıcı bir zenginlikle süsleyen hayatın tarifini bulmaya çalışalım. Can adını da verebileceğimiz hayatın tarifini, biyoloji ilminin neticelerinden istifade ederek arayalım.

Canlı mı, yoksa cansız mı olduğu münakaşalı bulunan virüsler meselesi, dolaylı olarak, hayatın tarifine ışık tutacak bir ipucu gibi gözükmektedir. Bilindiği gibi virüsler,

tanınmalarına büyük ölçüde yardımcı olan elektro-mikroskop bulunmadan varlıkları kabul edilen ve canlı özelliği gösteren son derece küçük varlıklardır. Büyüklükleri, yaklaşık olarak, 15 milimikrondan, 450 milimikrona kadar değişen yaratıklardır.[1]

Virüs, Latince zehir demektir. Virüslerin varlığı, bitkilerde yaptıkları tahribat ve hastalıklar dolayısıyla tahmin edilmiş ve 1935'den sonra özellikleri tanınabilmiştir. Bu son derece küçük canlıların, ancak, canlı bir vücutta üredikleri ve hastalıklara sebep oldukları; beslenecek canlı bir varlık bulamayınca kristal özelliği gösterdikleri görülmüştür. Demek ki, virüsler bazen maden filizleri gibi kristal (billûr) özelliği, yani cansız varlık özelliği gösteriyor, bazen de üreme gibi canlı varlığın (organizmanın) özelliğini gösteriyor. Şu hâlde, «virüsleri canlı mı kabul edeceğiz, yoksa cansız mı?» diyeceğiz. Bu hususta, biyoloji bize şu bilgileri veriyor:

«Virüsler, bağımsız birer varlık olabilmeleri için gerekli enzim (ferment)[2] sistemleri gelişmemiş, ilkel canlı parçacıkları mıdır? Yoksa bir zamanlar kompleks canlı parçacıkları idiler de zamanla bağımsız bir varlık olma yeteneğini mi kaybettiler? Bunu, hiçbir zaman bilemiyeceğiz.»[3]

---

[1] Bir virüsün büyüklüğünün ne olabileceğini tasavvur etmek için, bakteri yiyen virüsün (bakteriofaj) 18.000 defa büyütüldüğünü tasavvur edersek, yaklaşık olarak büyüklüğü 0,288 cm. olur.

[2] Enzimler, canlı varlıklarda besinlerin sindirilmesi, inorganik maddelerden organik yapmak v.s. gibi hayatî faaliyetleri devam ettirmek için gerekli kimyasal birleşmeler, yahut ayrılmalar için gerekli enerji sarfını mümkün olduğu kadar azaltan maddelerdir. Bu bakımdan katalizör özelliği taşırlar. Proteinden yapılmışlardır. Meselâ «bir tek karaciğer hücresinde, her biri başka bir kimyasal reaksiyonu katalize etmekten sorumlu 1.000 kadar enzim bulunduğu hesaplanmıştır.

[3] **Modern Biyoloji I**. Shf. 183. Bifogical Selence Curriculum Study (B.S.C.S.), M.E.B. İstanbul, 1967

Bu neticeyi, İngiliz biyokimyacısı H. W. Pirie şöyle açıklıyor:

«Yeni yeni bulunan sistemlerin ne canlı, ne de cansız olduğu söylenebilir. Böyle olunca canlı ve cansız kelimelerini ya iyice tarif etmeliyiz veya bunları kullanmaktan vazgeçip yerlerine yeni kelimeler bulmalıyız. Virüsün canlı mı, yoksa cansız mı olduğu sorulursa, verilecek cevap şu olabilir: Bilmiyorum. Bildiğimiz, sadece virüsün bazı şeyleri yaptığı, bazı şeyleri de yapmadığıdır...»[4]

«Yukarıdaki sözleri yeterli bulup bulmadığınızı bilmiyoruz. Ama, biyologların içinde bulunduğu durumu oldukça iyi anlatmaktadır... Bugün, bir sisteme canlı diyebilmemiz için, bunun ne kadar kompleks olması gerektiğini tespit edecek bir yor görülmemektedir. Bir insanla bir taş arasındaki fark çok bellidir. Fakat, en basit organizma ile kompleks cansız bir sistem arasındaki fark, o kadar belirli değildir.»[5]

Biyolojinin, hayatın ne olabileceği hakkında verdiği bilgileri araştırmaya devam edelim:

«Bütün bu söylenenler (yani gelişme, hayatlarını devam ettirme ve üreme özellikleri) canlıda görebildiğimiz özelliklerin sıralanmasından başka bir şey değildir. Hayat dediğimiz şeyin ne olduğu ve canlıya has olan özelliklerin ne suretle meydana geldiği problemini çözmüş olmaktan çok uzağız. Hatta, canlının esas maddesi olan protoplazmada mevcut elementleri bilmekle beraber, bunların canlı bir protoplazmada nasıl bir yapıda olduğu meçhulümüzdür. Çünkü, protoplazmayı tahlil edebilmek için evvelâ onu öldürmek mecburiyetindeyiz.»[6]

---

4 **A.g.e**. Shf: 77.

5 **A.g.e.** Shf: 77.

6 Akdlk, Sara Dr. **Genel Botanik**. İstanbul 1964 s. 3.

Aynı şekilde, profesör C. Kosswig de virüsler meselesine temas ederek, canlı varlığın tam bir tarifini vermenin mümkün olmayacağını belirtiyor;

«...Virüslerin, hem canlılar gibi davranabilmeleri ve hem de cansız kristal haline gelebilmeleri göz önünde tutulursa, canlılar ile cansızlar arasında kesin bir sınır ayırmak kabil olmaz.»[7]

Yukarıdaki bilgiler bize, hayat hakkındaki bilgimizin ne olabileceği ve ne olmayacağı hakkında sınırlar çizmek için elverişli olmakla beraber, hayatın ne olduğu hakkında bir izah vermekten uzaktır. İnsan zihninin ilmî düşünme alışkanlığını kazandığı zamanların süresi ihmal edilmeyecek kadar büyüktür. Buna rağmen biyoloji, insanın temel problemi hakkında, bir tarif vermemektedir. Bu durum, insan bilgisi için bir ümitsizlik belirtisi değildir. Aksine, bu bilgiler hiç olmazsa bizi, hayat hakkında yanlış hipotezlerin ve teorilerin karanlığına düşürmekten alıkoyacak tespitlerdir.

İlmin neticelerini özetleyecek olursak, canlı varlığın temel özelliklerini; a) Varlıklarını devam ettirme (büyüme ve gelişme), b) Nesillerini devam ettirme (üreme)'den ibaret olduğunu görürüz. Bu özellikleri gösteren varlığa, canlı varlık deriz. Bu tespit, canlı varlığı, özellikleriyle tarif etmek demektir. Fakat «can yahut hayat nedir?» sualinin tam karşılığı değildir.

Ancak, «böyle bir sualin cevabını biyolojiden beklemekte haklı mıyız?» sorusu, insan aklına gelir. İnsan bilgisinin sınırları meselesinde yaptığımız inceleme ve vardığımız neticeler yardımıyla, biyolojiden ne bekleyebileceğimizi de unutmamalıyız. Hatırlanacağı gibi, insan zekâsı, yapısına uygun bazı prensiplerle çalışır. Bunları, mantığın

7 Kosswig, C. Ord, Prof., **Genel Zooloji** (Çev: Prof. Dr. Atıf Şengün). İ.Û. Yayınları, İstanbul 1960. s. 3.

ve matematiğin prensiplerinde gördük. Gerek mantık, gerekse zihnin aynı derecede mücerret (soyut) mahsulü matematik, mana ifade eden cümleler arasındaki zarurî münasebetlerin ilmidir. Yoksa, cümlelerin realiteyle olan münasebeti ile ilgilenmez. Mantık, «A, A'dır; A, (değil) A'dır.» gibi kavramlar arasındaki zarurî münasebetleri kurar. Matematik de belli bir aksiyomdan hareket ile, aksiyomun diğer kavramlarla münasebetini kurar. Matematik «A = A, yahut A> B, B<C» gibi kavramlar arasındaki münasebetleri inceler. Bu kavramların, gerçekle alâkasının ne olduğunu, inceleme dışında bırakır.

Gerek fizik, gerekse kimya çocukluk çağlarında, Aristo'nun «nedir?» sorusunun cevabını bulmaya çalışıyordu. Uzun bocalamalardan sonra, fizik ve kimya, «madde nedir?, enerji nedir?, kitle nedir?, atom nedir?» sualini ilmin dışına atarken, «nasıl oluyor?» sorusunu da bir tarafa bırakmışlardır. Bugün, modern fizik ve kimya, maddenin birbirinden farklı hadiseleri (olayları) arasında münasebet kurmaya çalışmaktadır. Bugün, «$mc^3 = e$, yahut $m = \frac{m_0}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$

F= m.a» gibi formüller; zaman, kitle, enerji ve ışık hızı arasındaki münasebetleri inceleyen, realite kalıbına dökülmesi son derece güç zaman ve mekân anlayışını temelinden sarsan, determinizmi tahtından indiren, madde anlayışını baştan aşağı değiştiren, mikrokozmosta (en küçük âlem, meselâ atomlar dünyası) mekân ve hız kavramlarını kökünden sarsan görüşleri bünyesinde taşıyan fizik ve kimya gittikçe sembolik bir mahiyet almakta ve matematiğe yaklaşmaktadır. Artık matematiğe, «1 sayısı nedir, irrasyonel dediğiniz sayıların realite ile ilgisi nedir?» diye sorulamaz. Geometriye, «nokta nedir?» diye sormak nasıl manasızlaşmışsa, fiziğe de, «madde nedir?, enerji nedir?» diye

sormak, sadece sembollerle karşılanmaktan başka bir neticeyi davet edemez. Ağabeyleri olan fizik ve kimyaya, nasıl bu soruları sormak bir bakıma manasız hale gelmişse, biyolojiye de «hayat nedir?» suali öylece sorulmaz hale gelmiştir. Ve biyoloji geliştiği nispette bu suali lügatinden silecektir. Çünkü bu husus, bilgi ile gerçek arasındaki münasebet ve bizzat insan bilgisinin tabiatı meselesi ile yakından ilgilidir.

İnsan bilgisi ister analiz, ister sentez etsin, daima basitleştirir. Bütünü kavramak için, onu, bir makinanın parçaları gibi kısımlara ayırır. Yani parçalar. Böylece, bütünün nasıl işlediğini imkânı nispetinde öğrenir. Parçaları, bir toplama ameliyesiyle hayalen veya fiilen birleştirir. Bir makinayla karşılaşan insan bilgisinin, onu öğrenmek için parçalayışı **analiz**'e; onun parçalarını fiilen veya zihnen birleştirmesi de **sentez**'e bir örnektir. Burada yine mantığın, şeyler (kavramlar) arası kıyasının belirtileri görülür. «A, A'dır.» yahut «bütün parçalarından büyüktür.» gibi prensipleri de, insan zihnînin basitleştirme ve kıyas yolunu kabul ettiğini gösterir. Matematikte çıkarma işlemi ve çıkarmanın daha gelişmiş şekli bölme, **tahli**l'e; toplama ve daha kompleks bir toplama işlemi olan çarpma, sentez'e birer örnektir. Matematiğin diğer ameliyeleri de bu işlemlere irca edilebilir. Fakat hepsinde aynı karakter görülür: Basitleştirme ve mukayese etme (ölçme).

Bir ölçme hareketinin başarılı olması için, ölçülen şeylerin değişmediğini, sabit kaldığını farz etmezsek ölçme işini başaramayız. Şu hâlde zihnimiz, mukayese edeceği elemanları değişmez kabul etmeye mecbur kalıyor demektir. Zihin mukayese ettiği kavramları analiz ederken (parçalarına ayırırken veya sentez ederken kavramları toplarken) ne parçaları ve ne de bütünü değişiyor kabul edemez. Matematik «a = a'dır» derken onun değişmediğini, daima

aynı olduğunu kabul eder. «ax - bx - c = 0» denkleminde de, denkliği, x'in belli değerleri için kabul edebilir. Fizik, kitlenin, belli şartlarda kitle olduğunu kabule mecburdur. Ve fiziğin bugün ışığı hem kitle, hem de kitle değil (dalga) olarak kabul mecburiyeti, zihnî rahatsız etmekte ve belirsizlik olarak vasıflandınlmaktadır.[8]

İşte, kâinatın ve hayatın bir makine gibi telakki edilmesi, zihnin bu yapısının ve zihnin gerçeğe son derece sathî bir temasta bulunabilmesinin ortaya koyduğu bir yanılmadır. Descartes'de bulduğumuz, âlemin bir makine gibi tasviri, âlemi hareket halindeki madde olarak anlamaya zorluyordu. Bu telâkkiye göre âlem (kâinat ve hayat), son derece küçük cisimciklerin hareketinden ibaretti. Bir makine nasıl çalışırsa, âlem de öyle çalışıyordu (!). Ona göre, madde atıl ve katı idi. Son derece küçük bilyaların hareketi hayatı ve ruhu izah etmeye yeter sanılıyordu. Gerçekte bu telakki, materyalizmin ebeliğini yapmaktan başka bir şeye yaramamış ve sakat bir âlem tasavvuruna vücut vermiştir. Temel hatası ise şeyleri (meselâ, maddeyi) hareketsiz, sabit ve değişmez telakki etmekti. Bu tasavvurlar bugün tamamen yıkılmış; maddenin atıl, hareketsiz olmadığı anlaşıldıktan başka, maddeye muazzam bir kudretin refakat ettiği, büyük bir şuur belirtisi taşıdığı ve değişmekte olduğu görülmüştür.

Kâinat ve hayat, devamlı (kesintisiz ve sürekli) bir değişme ve gelişme içinde bulunduğuna göre, mahiyeti icabı parçalayarak, durdurarak, dondurarak öğrenen insan bilgisi gerçeği ne kadar bilebilir?

Kâinat ve hayat, donmuş ve sabitleşmiş olmadığına göre, bu akan muazzam nehir hakkında bilgilerimiz de, şüp-

[8] Bakınız W. Heisenberg. **Çağdaş Fizikte Doğa**, Shf. 45 Çan yayınları, İstanbul 1963. L. do Broglie, **Madde ve Işık**, c: 5. Shf: 23 ve devamı, M. E. Basımevi, İstanbul. 1953.

hesiz, gerçeğin bir anlık hayalinden (fotoğrafından) başkası olamaz. Bir fotoğraf, ne derece sadık olursa olsun, gerçeğin anlık bir hayalinden ibaret olacaktır. Heisenberg'in atom dünyasında söylediği, «atomun yerini tayin edersek, hızını tayin edemeyeceğiz. Hızını ölçersek, yerini tayin edemeyeceğiz» sözü, biyolojide de hâkim bir anlayış haline gelmek üzeredir. Nitekim, biyoloji bilgisinde de, canlılığın en küçük parçası telâkki edilen hücre hakkında aynı anlayış belirmiştir. Canlılığın sırrını çözmek için, maddenin proto-plazmadaki işleyişini öğrenmek gerekir. Bu ise, tahlil ile (parçalamakla) olur. Tahlil için ise, onu öldürmek gerekir. Bu ise, mümkün değildir. Zira canlılık, kesiksizlik ve devamlılık demektir. Parçalanmaz birliktir. Parçaladığımız zaman elimizde hayat değil, sadece cansız bir varlık kalacaktır.

İşte bu tespitler, biyolojinin hududunu kesin olarak çizmektedir. Biyoloji bize hayatı değil, hayatın belirtileri arasındaki münasebetlerin bilgisini verebilir. Bu vadide pek çok bilgi vermesi, münasebetlerin bilgisinde daha kat'î bir anlayışa ulaşmasıyla mümkündür. Bu, biyolojinin ilerlemesi demektir.

Bu bölümde kısaca, insan bilgisinin bir kritiğini yaptığımıza göre, Bergson gibi, hayatın ne olduğunu izah edebilecek bir efsanenin veya tılsımlı yolun varlığına da inanamayız. Hayatın ne olduğu suali, insan bilgisinin sınırını aşan bir şeydir. Ne basitleştirerek öğrenen insan zekâsı, ne gerçeğin anlık fotoğraflarını verebilen müşahede vasıtaları ve ne de ilham bu sırrı çözmek iktidarında değildir. Hayatı, muhteşem akışı içinde gözetlemek imtiyazı, hangi vasıta ile olursa olsun, insanın hududunun ötesindedir.

E. İNSAN BİLGİSİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE [EK]

İlim ve Gerçek

İlim, insanın, gerçeği kavrama ve anlama gayretinden doğar. Şu hâlde ilmin gayesi, varlığın ve onun belirtilerinin bilinmesi demektir. İnsan, gerçeği bildiği ölçüde, problemlerini doğru olarak çözme imkânını elde edebilir. Ancak ilmî bilgi sayesinde, gerçek bir hayat görüşü ve insan problemlerinin doğru ve başarılı bir çözümüne ulaşmak mümkün olur. Şu hâlde, insanın ve toplumun problemlerini çözmek için baş vurulacak vasıta, ilimdir.

Öyleyse «**ilim**» ve «**gerçek**» kelimelerinden ne anladığımızı belirtelim:

İlim, insan şuuru ile obje (konu) arasında kurulan doğru (yanlış olmayan, yahut yanlış olma ihtimali az bulunan) bir münasebettir. Bu münasebet, maddî değildir. Zihnin düşünce vasıtalarının mahiyetine uygun olarak, ruhîdir. Yani şuur, kendi dışında var olanın, yani konusunun zihindeki hayalini kavrayan «**kavramlar**» ile düşünür. Şu hâlde zihin, kendi dışında var olanın aynısı ile değil, onun, —tabir yerinde ise— zihindeki fotoğrafı ile düşünür. Bunlara, «**kavramlar**» diyoruz. Burada, kavramlarla düşünme zaruretinin, insan bilgisinin özünü teşkil ettiğini hatırlamalıyız. Bu demektir ki, insan zihninden daha farklı yapıda olan şuurların

bilgisi, bizimkinden, özü itibariyle farklıdır. Yani, varlığın ve varlık belirtilerinin gölgeleri ve hayalleriyle düşünmeyecek bir şuur için, varlığın hayallerine ihtiyaç yoktur. Varlığı doğrudan doğruya kavramak; hayaller, semboller ve gölgeler vasıtasıyla kavramaktan elbette farklıdır. Birisi beşerî bilgidir. Bu bilgi sınırlıdır, ihtimalîdir, gelişmeğe namzettir ve izafîdir. İkincisi ilahî bilgidir. İlahî bilgi sınırsızdır, değişmez ve mutlaktır.

Şimdi gerçeğe gelelim. Burada, «**gerçek**» kelimesine şu manayı verirsek, daha az hatalı bir tarif vermiş oluruz. **Gerçek; varlığın kendisi, tıpkısı ve aynısıdır.** Bu tarif, mantık bakımından tutarlı ve doyurucudur. Ancak, müspet yönü yoktur. Mantık bakımından tutarlıdır. Zira mantığın temeli, «**bir şeyin, kendisinin aynısı olduğunu» kabullenmektir**. Ve gerçek hakkında verdiğimiz tarif de, bunun bir tekrarıdır. Bunun dışındaki tarifler, sadece bir yaklaşma imkânı verir.

İnsan Bilgisinin Mahiyeti ve Neticeler

Gerçeğin bu tarifinin ikinci neticesi ise, gerçeğin bilinme imkânını belirtir. Gerçek, varlığın (kastedilen varlık, zaman ve mekâna bağlı varlıktır.) değişmesinin ve belirtilerinin bizzat kendisi ise, gerçeğin bilgisi, varlık ile bilgi melekesi arasında doğrudan doğruya, vasıtasız bir münasebeti gerektirir. Halbuki, insan düşüncesi ile varlık arasında vasıtalar (kavramlar, deney, gözlem vb.) vardır. İşte bunlar, varlık, yani gerçekle insan arasındaki yegâne, fakat sınırlı vasıtaları teşkil ederler. Bu da, insan bilgisinin sınırlı, tekâmülcü, nisbî, ihtimali karakterini açıklar.

Bu mütalâalar, insan bilgisinin, «**gerçeğin mutlak bilgisi**» olmadığını gösterir. Fakat müspet anlamı şudur ki, insan bilgisi ilerleyecektir. Ve bugün elde edilmiş neticeler-

den çok daha büyük, iyi ve doğru neticeler elde edebilecektir. Ve gayesi, her türlü peşin hükümden ayrılmış olarak, insan hayatını daha müspet, daha faydalı ve daha kolay hale getirmek olacaktır. İnsan bilgisi, bizzat özü ve gerçeği bulmaktaki sınırı meselesini ortaya koyarak, daha faydalı hale gelebilir ve büyük gelişmeler gösterir. Bu suretle, yani insan bilgisinin gelişmesine en büyük hizmet; onu, ilmi donduran ve kalıplaştıran düşünce tarzlarından kurtarmak ve onun ilerlemesini hızlandırmak olacaktır. Bu da İnsan bilgisinin izafî, nisbî ve (nihaî ve son bilgi olmadığı için) gelişmeci mahiyetinin bilinmesiyle kabildir.

Klâsik Rasyonalizm ve Klâsik Pozitivizm Yıkılıyor

Ancak bu suretle, Rönesans'tan itibaren büyük bir ümitle ve ilâhlaştırılarak bağlanılmış bulunulan klasik pozitivizm ve klasik rasyonalizmin içine düştüğü çıkmazdan kurtulmak mümkündür. Bilindiği gibi, Descartes'in Avrupa'da açtığı «**rasyonalizm**» çığırı, uzun bir süre hâkimiyetini devam ettirdi. Böylece aklî ilimlerin (matematiğin) metodu, diğer ilimlere de teşmil edildi ve Avrupa düşüncesinde verimli gelişmeler doğurdu. Bu disiplin, (yani akıl yürütme) verimli olduğu sahalarda kullanıldığı çapta faydalı olabilir ve olacaktır. Ancak, bu disipline ve onun prensiplerine, «**mutlak hakikatin vasıtası**» gözüyle baktığımızda, yanılırız. "Nitekim Bergson, en azından, rasyonel metodun, hayat hadiselerini izahta kifayetsiz bulunduğunu gösterir. Aynı şekilde, Descartes'in «**mekanist âlem**» telakkisi, bugün sarsılmış bulunuyor. Descartes bütün fizik âlemi, madde ve hareket ile izah edebileceğini zannediyordu. Bugün, çekirdek fiziği üzerinde yapılan incelemeler, bu küçücük, fakat hayrete şâyan âlemi, «**madde**» ve «**hareket**» mefhumlarının izah edemediğini gösteriyor. Aynı şey, «makrokozmos» için de varittir.

Aynı hâl, pozitif metodun da başına gelmiş bulunuyor. İnsan bilgisinin aslî kaynaklarından birine dayanan pozitivizm, Hıristiyan dogmatizmini ve skolastiğini yıktı. Ve Avrupa kafasını, tabiatın gözlem ve deney yolu ile bilinmesine yöneltti. Bu metod da, insan düşüncesini ilerleten bir metottu. Ve verimli neticeler hasıl etti ve edebilir. Ancak, Heisenberg gösterdi ki, deney vasıtalarımız, deneylenen şey (obje) üzerinde tesirler meydana getirmektedir, işte bu tesirlerdir ki, gözlem vasıtasıyla elde edilecek bilgilerin gerçeğe göre, sınırını teşkil etmektedir.

Ve bugün ilmî düşünce; sağlam, sarsılmaz ve mutlak zannettiği prensiplerinin ve metotlarının sinirleriyle karşılaşıyor. Bu ise, ilmî düşüncede bir kriz sayılabilir. Sebep ise, basittir. İnsan bilgisinin mahiyeti ve kullanılan metotların sınırlılığının kabul edilmeyişi. Sonra, mukadder sınırlarla karşılaşınca, ya bu sınırı tanımamak yahut derin bir ye'se düşmek.

Bu sebepten, ilmî çalışmanın temel prensibi: hiçbir aksiyom, prensip, teori, kanun ve hipotezin mutlak, âlemşümul ve kesin gerçek olduğu hayaline saplanmamak olmalıdır. İnsan bilgisinin özü, vasıtaları ve neticeleri sınırlı, izafî ve ihtimalidir, unutulmamalıdır.

Aklımıza bir soru gelebilir: «**Eğer beşer bilgisi izafi, sınırlı ve ihtimali ise insanın kâinat ve tarih içindeki yerini nasıl anlayabiliriz? İnsanın müşküllerini nasıl çözebiliriz? Akıl ve duyular vasıtalarıyla idrak edilen bilgiden daha üstün, daha geçerli bilgi mümkün müdür? Mümkünse, nasıl?»**

İnsan Bilgisini Doğrulayan ve Tamamlayan Bilgi Kaynakları

İnsan bilgisini tamamlayan, onu mevcut sınırlarının üstüne yükselten bilgi yolu var olmalıdır. Ve tarih, böyle

bir bilgi vasıtasının var olduğunu gösteriyor. Bu, ruhî müşahededir. Şuurun kalıplaşmış, kaideleşmiş tabakasının, yani zekânın tefekküründen, duyu vasıtalarımızın kapasitelerinden çok daha yüksek bir bilgi vasıtası olan şuurun yüksek fonksiyonlarının, bu vasıtaların nüfuz alanının sınırlarını aşması mümkündür. Burada objektiflikten uzaklaşırız. Son derece serbest bir alanda, bilgi aranır. Hayaller, yanılmalar daima mümkündür. Zekâ ve duyu üstü bilgi alanında, araştırma yapmak son derece zordur. H. Polncare'nin gösterdiği gibi, yüksek tefekkür, eşyanın gözlemi ve deneylenmesi ve zekânın kalıplaşmış, objektif kaidelerinin mekanik bir uygulamasından tamamen başka bir şeydir. Suyun üzerine düşen ışık demetlerinin müşahedesi gibi, ruhumuzun (şuurumuzun) üstüne düşen gerçek kırıntılarının müşahedesidir. Bu, ilhamdır. **İlham, düşüncelerimizi birden aydınlatır ve mütefekkir onu; tutarlı, mantıkî, objektif bir hale getirir.** Yahut getirmeğe çalışır. Yani objektif müşahede ve objektif düşünce (mantıkî düşünce) yüksek tefekkürün, ruhî müşahedenin materyali ve malzemesi olur. Ancak bu yol, son derece nadir insanın «**gerçeği araştırma**» (daha doğrusu) «**gerçeğe yaklaşma**» yoludur. Bu, yüksek bir istidat ve özel bir eğitimi gerektirir. Ve belirtmeğe hacet yoktur ki bu yol; hem kesin doğru yol değildir, hem de insan elinde değildir. Bu bilgi alanında, mütefekkir aktif değildir, pasiftir. Şu hâlde ilham, hem sübjektif bir metottur, hem de vardığı neticeler, en müspet olduğu anda bile, «**muhtemelen doğru**» hududunda kalır.

İlhama akraba olan ve onun en üst noktasını teşkil eden bilgi vasıtası ise; insan şuurunun, «**mutlak gerçeğin bilgisi**» ile doğrudan doğruya temas kurmasıdır. Bu, vahiy'dir. En üst düzeyde doğru, emin ve güvenilir bilgi vasıtası budur. Burada, ilham'a daima karışma tehlikesi olan, hallisünas-

yon'lar yoktur. Hata ihtimali ortadan kaldırılmıştır. Belirtmeliyiz ki, bu bilgi yolunda sadece, «mutlak gerçek»in mutlak, sınırsız, değişmez bilgisinin sahibi Allah'ın iradesi câridir. Kabulde tereddüt edilmez ki, bu vasıta, sırf insan gayretiyle kurulamaz. Ancak Allah'tır ki, hatadan salim, güvenilir, doğru ve emin bilgiyi verme yolunu açar. Muhatabını ruhen, bedenen hazırlar ve bu büyük yükü almağa hazır hale getirdikten sonra, takdir ettiği bilgiyi verir. Allah'ın bilgi vermeğe hazırladığı muhatapları ise, insan tefekkür ufkunun zirvesini teşkil eder. Bu zatlara «**Peygamber**» diyoruz. Vazifeleri ise, bu büyük bilgiyi insanlara öğretmektir. Ancak bu bilgidir ki; mutlak, âlemşümul ve zarurîdir. Beşer bilgisini doğrultan, bütünleyen ve tamamlayan bilgilerdir. (Elbette bu bilgilerden bir kısmı, insan nev'inin o günkü seviyesine uygun, zaman ve mekân bakımından sınırlı bilgileri de ihtiva eder.) Bu bilgiler, dünya tarihinin başlangıcından bu yana, aynı ve değişmez hakikati ortaya koyuyor. Bu bilgiler arasında tenakuz görülemez.

Ayrıca ilâve etmeliyiz ki, bu bilgi kaynağı kesin olarak kapanmıştır. İnsanoğlu kâfi olgunluğa erişmiştir. Ve son peygamber vasıtasıyla bildirilen gerçekler, eğer o isterse, daima istifade edebileceği şekilde korunmuş bulunuyor.

İlmî Bilgiyi Nasıl Elde Edebiliriz?

Bunları belirttikten sonra, şimdi, ilmi bilgiyi nasıl elde edebileceğimizi pratik olarak ortaya koyalım:

İlmî bilginin İki temel vasıtası bulunuyor. Bu iki temel vasıta, duyularımız ve aklımızdır. İlmî bilginin iki pratik vasıtası bunlardır.

Önce, duyularımızın bilgi vasıtası olarak kullanılışı üzerinde duralım. Duyu vasıtalarımız (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) bilgi edinme vasıtalarıdır. Biz, varlık hakkında, bu vasıtalar aracılığı ile bilgi sahibi olabili-

yoruz. Bu vasıtaların kullanılma usulü olarak, iki metot geliştirilmiştir: **Gözlem ve deney**... Gözlem, varlığa ve belirtilerine, dikkatle duyu vasıtalarımızı çevirmektir. Gözlem, bugün, duyu vasıtalarımızı kuvvetlendiren vasıtaların yardımıyla yapılmaktadır. Gözlemin iyi sonuçlar verebilmesi için, gözleyicinin dikkatli, sabırlı ve tarafsız olması gerekir. Şüphesiz ki gözlem, bir hipotezin doğruluğunu aramak için yapılırsa faydalı olur. Ayrıca gözlem vasıtasının, obje ve süje üzerindeki tesirleri de hesaplanarak hata payı ortaya konur. Tarafsız olabilmek için bu, şarttır.

Duyu vasıtalarına dayanan ikinci teknik, deneydir. Deney, araştırıcının tayin ettiği şartlara uygun olarak, aynı olayın tekrar tekrar gözlenebilmesinden ibarettir. Sosyal ilimlerde ise, deney metodu, tabiî ilimlerdeki gibi uygulanamaz. Sosyal ilimlerin bünyesine uygun olarak, farklı metodlar kullanılmaktadır.

Duyularımız vasıtasıyla gelen bilgiler, akıl yoluyla yorumlanır. Burada akıl, deneyden önce bir hipotez kurar. Bu hipotezin doğruluğunu, deney ve gözlem yoluyla, tahkik eder Sonra prensip, aksiyom ve teori gibi, deneylenen konu ile ilgili daha genel hakikatlere yaklaşmağa çalışır.

Burada zihin, sentez faaliyeti içindedir. Yani, önce parçaları, cüzleri gözlem ve deneyle inceliyor, sonra parçalar hakkında edindiği fikri, genel bir fikir haline getiriyor.

İnsan bilgisinin deneylerden, gözlemlerden çıkardığı genel formüller şunlardır:

Teoriler:

Bir konuya ait deneylerin sonuçlarını toplayan ve düzenleyen sentezlerdir. Fizikte **«çekim, mekanizm, enerjetizm, elektron teorisi»**; biyoloji'de «**mekanizm, animizm, vitalizm, evrim teorileri»** vb.

Kânunlar:

Olaylar arasında değişmez münasebetlerin ifadesidir.

Ancak hemen belirtmeliyiz ki; hem tabiat ilimlerindeki. hem de sosyal ilimler alanındaki teoriler ve kanunlar, daima ihtimali bir özellik taşır. Ne kanun, ne de teori mutlak, zarurî ve kesin değildir, ihtimalidir.

Aksiyomlar:

Matematik ve mantık gibi aklî ilimlerin (yani akla dayanan bilgi disiplinlerinin) başlangıcıdır. Bunlar, mantıken zarurî ve apaçık kabul edilirler. Aksiyomlar, kavramlar arasındaki zarurî münasebetleri ortaya koyarlar. Bunlar, ancak mantıken açık ve kabule değerdirler. Yoksa, gerçeğin ifadesi olarak, mutlak, değişmez ve genel değildirler. Yani, mantıken zarurî, genel ve mutlaktırlar. Meselâ, «**aynılık prensibi**», böyledir. Mantığın ve matematiğin dayandığı temel, bodur.

Postulatlar:

İspata ihtiyaç duyulmaksızın kabul edilebilen, mantıken zarurî ve apaçık kabul edilen hükümlerdir. Bu postulatlar, birbirinden farklı olabilir. Ve bu farklı postulatlara dayanan, tamamen farklı fakat mantıkî sistemler ortaya konabilir. Euklides. Laboçevsky ve Riemann Geometrileri gibi...

Prensipler:

Fizikî ilimlerde, bu bilgi disiplinlerinin kabul ettiği, dayandığı temellerdir. Deneylerden elde edilen sonuçlar, bu prensiplere dayandırılır. Meselâ; mekanik'te «eylemsizlik prensibi»; hidrostatik'te «**Pascal ve Arşimet prensipleri**», «**kütlenin sakımı**», «**enerjinin sakımı**» vb. prensipler...

Ancak bu prensipler, deneylerin sonucu gibi gözükseler de, deney yolu ile ispatlanmaları mümkün değildir.

Sonuç :

Sonuç olarak bu bölümde, insan bilgisinin mahiyeti, kaynaklarımızın mahiyeti ve sınırı meselesini görmüş bulunuyoruz. Burada, ilimlerle doktrin arasındaki münasebetleri de belirtmeliyiz.

İlim, kendi araştırma alanındaki şeyler arasındaki zarurî münasebeti (oranı) bulmağa çalışır. Bu tarif, şu gerçeği ortaya koyar: Her ilim, kendisi için bir araştırma konusu seçer. Şu hâlde, konu itibariyle sınırlıdır. Fakat insan, sınırlanmış konular hakkında edindiği bilgi ile yetinemez. Yani, insanın kâinat içindeki yeri, öncesi ve sonrasına ait problemler, konusu sınırlanmış bilgi disiplinleri ile cevaplandırılamaz. Daha genel bir bilgi dalına ihtiyaç vardır. Fakat, bu ilimlerin verilerine aykırı da olmamalıdır. Nasıl ki, bir bina, binayı teşkil eden taşları bilmekle yapılamazsa; insanın kâinat içindeki yerini belirten bilgi de, ilimlerin verilerinin mekanik bir sıralanışı ile meydana gelemez. Bunlar olmadan, kâinat içinde insanın yerini ve problemlerini çözmek mümkün olmaz.

F. DİN, BİLİM VE FELSEFE [EK]

Düşünce tarihi incelenince görülüyor ki, insanoğlunu meşgul eden birkaç temel soru olmuştur. İnsanoğlu, kendi düşüncesi dışında var olan varlığı tanımak, öğrenmek ve bilmek istemiştir. Düşüncesinin konusu olarak kendisi, içinde yaşadığı toplum ve nihayet kâinat onu ilgilendirmiştir. İnsan düşüncesi dışında mevcut olan varlığın bilgisi hakkında, insan düşüncesine temel hizmeti gören disiplinler bulunmuştur. Bunları «**felsefe», «ilim» ve «din»** olarak isimlendirmek mümkündür.

İlimler, maddenin veya canlı varlığın bir bölümü hakkında bilgi vermeğe çalışıyorlar. Meselâ, genel olarak maddedeki değişmeleri inceleyen bilgi dalları; fizik, kimya, fizikî kimya vb... Fizik, maddedeki fizikî değişmeleri, kimya kimyevî değişmeleri inceliyor.

Belirtmek gerekir ki, her bilgi dalının prensibi, teorileri ve metodu kendine hastır. Ayrıca ilimler, «**nedir?», «niçin?», «nasıl?»** gibi, insan düşüncesinin temel sorularını cevaplamayı bırakmışlardır. İlimler, bilhassa müspet ilimler, «**formüle etmeği**» esas alıyorlar.

İlimlerin hem konularını sınırlama mecburiyeti, hem de soyut formüllerle yetinmeleri, «**objektif varlık»** hakkında genel bir fikir edinmeğe mâni bulunmaktadır.

Fakat insanoğlu, kâinat ve zaman, içindeki yerini doğ-

ru olarak bilmek ister. **«Nereden geliyorum, nereye gidiyorum, ben neyim, kâinattaki yerim nedir?»** diye sorar. Bu sorulara cevap veren iki disiplin vardır: Din ve felsefe...

Felsefe, insan bilgisinin vardığı neticelere ve imkânlarına dayanarak yapılmış bir genelleme ve bir sentezdir. Gayesi ise, yukarıda söylediğimiz temel sorulara, doğrudan veya dolaylı olarak cevap verme denemesidir.

Şu halde felsefe, insanın bilgi vasıtaları, yani a) duyuları (âletleri) b) aklı (aklın çalışması - düşünce, hayal gücü ve ilham) ile, varlığın (kâinatın ve hayatın) izahına çalışıyor.

Demek ki felsefe, bu vasıtalara dayanan bir araştırma yolunun vardığı neticeler demektir ve insan bilgisini doğrulayan mutlak bilgi kaynağı ve vasıtasını inkâr etmektedir.

Bilgi edinme yolu (bilgi teorisi) yönünden, felsefenin karakteri budur. Ancak, İslâm mütekellimîni (kelâmcıları), filozofları ve Yahudi ilâhiyatçıları, vahyi kabulde birleşirler. Fakat Yahudi ve Hıristiyan ilâhiyatçıları, sadece kendi peygamberlerine inen vahyi, onun risaletini, temel prensip kabul ederler.

Bilgi Teorisi Yönünden Felsefe

Bu istisnalar dışında felsefeyi bizim, önce bilgi teorisi yönünden tenkit etmemiz gerekiyor. Bu tenkidin dayanacağı esas ise, insan bilgisinin mahiyeti ve insan bilgi vasıtalarının sınırları meselesidir.

Bunlar şunlardır:

a) İnsan düşüncesi, «**toplama**» ve «**çıkarma**»ya ircâ edilebilir. Düşünürken yapılan işlem budur.

b) İnsan düşüncesi, kavramlarla düşünür. Ve kavramlar, gerçeğin aynı değil, onun hayalidir.

c) Bu kavramlardan pek çoğu, dış dünyanın değişik

görünümlerinin zihnimizdeki hayalidir. Ve tam tamına gerçeği aksettirmez.

ç) Kavramlardan birçoğu zihnimizde mevcuttur. Objektif âlemde var olup olmadığını bilmemekteyiz. Mekân, zaman, sebep-netice (yani illiyet), ayniyet, rakamlar, şekiller. vb.

d) Düşüncemizin uyduğu mantık kaideleri, sadece kavramlar arasında bulunan zarurî oranları ortaya koyar. Yani, mantıken doğrudurlar. Realitede doğru olup olmadıklarını bilmemekteyiz.

e) Bilgi kaynaklarımızın dayandığı duyu vasıtaları ve âletlerimiz, bize ancak sınırlı ve ihtimalî bir bilgi verir. Bu sınırlara kısaca işaret ettikten sonra, bazı örnekler üzerinde çalışalım

Meselâ: duyu vasıtalarıyla (deney ve gözlem) alınan hayaller; parçalanmaz, bütün ve daimî seyir halinde olan dış âlem hakkında parçalı, anlık fotoğraflar gibidir.

Misal verirsek, bir deney prosesü içinde, iki bilyanın birbirine vuruşunun fotoğrafını çektiğimizi düşünelim. Öyle gelişmiş fotoğraf makinelerinin olduğunu düşünelim ki. bize, vuruş ânında bilyaların hareketi ile ilgili, 1.000.000.000 fotoğraf versin. Bunun anlamı nedir? Bir salisellk bir zaman dilimi içinde, çarpma ile ilgili, 1.000.000.000 durum fotoğrafı... Fotoğraf sayısını ne kadar artırırsak artıralım, bir hareketi tümü ile değil, sadece hareketin, son derece küçük zaman aralıkları içindeki yerini bilebileceğiz Özetle, bütünü, yani tam gerçeği bulamayacağız.

Ayrıca duyu vasıtalarının ve bilhassa deney vasıtalarının yanılma imkânı olduğu unutulmamalıdır.

Hiçbir terazi, hiçbir ölçme vasıtası hatasız değildir. Meselâ, son derece hassas bir terazinin bile, eşit gösterdiği iki kitle birbirinin aynı olamaz.

Ayrıca gerek matematikte, gerek deneyde bazı kemi-

yetleri ihmal ederiz. Cebir işlemlerinde ihmal edilen sayı £ (epsilon), meselâ piramidin hacminin hesaplanmasında ihmal edilen sayılar ve deneylerde ihmal edilen kemiyetler böyledir.

Bunlara; çekirdek fiziğinde, deney vasıtasının deneylenen üzerinde meydana getireceği değişmeleri ihmal ettiğimizi ekleyebiliriz. (Heisenberg'in izahı...)

Ayrıca, ilimlerin prensiplerinin, tecrübe üstü kabul edilişini ve bazı kanunların ise, ancak tahayyül ettiğimiz şartlarda doğru olabildiğini hatırlamalıyız. Meselâ, basınç ve ısı ile ilgili kanunlar, mutlak boşlukta tam geçerlidir. Halbuki mutlak boşluk reel değildir.

Hülâsa, insan bilgisi (bu kaynaklara dayandığı ölçüde) ihtimalidir, izafidir. Her ilmî ilerleme, daha öncekileri tashih ederek ilerler. İlerleme varsa izafilik de vardır.

İlmî çalışmada (yani sınırlarını çizdiğimiz bir konuda), bize faydalı bilgiler verebilen «**ilim yapma**» imkânımız, kâinat ve hayatın genel izahında tatminkâr değildir. İlmî çalışmaların neticelerinde tatminkâr sonuçlar alabiliyoruz, ama insanın hayatî problemi karşısında birbirini tutmaz nazariyeler içinde bocalıyoruz. Bu da, tabiî bir şeydir. Çünkü her konu, kendisini bilmek için ayrı araştırma yolları gerektiriyor. Mekaniğin kanunları, makrokozmosun kanunları. Mikrokozmosun bilebildiğimiz kanunları farklı... Hiç kimse, çekirdek fiziğini, basit matematik işlemler yoluyla kavramağa çalışmıyor. Yani farklı kanunlar, farklı araştırma metod ve disiplinlerini gerektiriyor.

Kâinat ve hayata, «doğru» bir bakış, insanı, varlığı hiç bir şeye bağlı olmayan, kendi kendine var olan ile temasa getirir. Yani, tamamen farklı bir araştırma ve düşünce alanına girmiş oluruz. Burada, madde ve tezahürlerini incelemede, bize ihtimali bir gerçek bilgisi verebilecek metotlarımız, büsbütün yetersiz kalır..

Ayrıca hatırlamalıyız ki, «şeyler» arasında değişmez, sabit bir oranı ifade gayretinde olan ilmî bilgimizin ortaya koyabildiği mefhumlarımız şunlardır: «**Sebep-netice», «cevher-âraz**» ve nihayet «**eşitlik**.» İşte, varlığın tezahürleri arasında münasebet kurmağa yarayan kavramlarımız bunlardır.

Bu kavramlar, kendi kendine var, değişmez, ebedî ezelî ve sonsuz var olanı ve onun objektif âleme müdahalesini aradığımızda, hiçbir mana ifade etmez. Hele sınırlı, izafî, ihtimalî ve tekâmûlcü bilgi vasıtalarımız ve metodumuzla bu büyük problemin halline çalışmak, manasızdır. Varılan hayalleri ise, hakikat zannetmek, büsbütün hatadır.

İşte felsefe, belirli bir alanda faydalı neticeler veren metodun, daha farklı bir alana tatbikinden doğan bir hatadır.

Bu hata, objektif âlemin ve belirtisinin, onun var oluş şartı yapılmasıdır. Meselâ, varlığı; kitle, hacim, şekil, hareket, enerji ile birlikte görüyoruz.

Ve bunlar arasında bir münasebetin var olduğunu farkediyoruz. Eğer varlığı, bu belirtilerden biri ile izah eder, bunu temel sebep kabul edersek, ilmîlikten uzaklaşırız. Kâinatı ve hayatı, bir sihirli prensiple izah çukuruna düşmüş oluruz.

Meselâ bu prensibi, «**madde**» kabul edersek, maddeci «**zekâ**» dersek stoacı, «**form-suret-fikir**» dersek idealci, «**irade**» dersek iradeci vb. oluruz. Ve burada düşülen hata, sınırlanmış bir konuda, bize ihtimali bir bilgi veren düşünce metodunu; sınırsız, mutlak ve değişmez gerçek alanına da uygulamaktan doğar.

Bir ayırım.

Felsefe mekteplerinin ayırım çizgilerinin birincisi olarak kabul ettiğimiz «**Bilgi Teorisi**» açısından, felsefe okul-

larına bakalım. Bilgi teorisinin de temeli olarak kabul ettiğimiz «**insan bilgisinin özü**» meselesi, bizce felsefe cereyanlarını araştırmada, bir mihenk taşıdır.

Bu bakış açısından, felsefe mekteplerini iki temel okulda toplanmış görüyoruz;

a) İnsan bilgisinin tanrılaştırılması.

b) İnsan bilgisinin inkârı.

Yukarıda, insan bilgisinin, özü itibariyle sınırlı, izafî, ihtimali ve gelişmeci olduğunu belirtmeye çalıştık. Ve bilgimizin gerçekle münasebetinin mutlak, sınırsız ve değişmez olmadığını gösteren deliller üzerinde durduk. Bu bakımdan ister ampirist, ister rasyonalist ve isterse sensualist olsun bütün dogmatik felsefe mekteplerinin, insan bilgisinin özü göz önüne getirildiği takdirde, iflâs etmiş olduklarını söylemek gerekir.

İnsan bilgisinin inkârı temayülü etrafında topladığımız felsefe okulları ise, uzun bir zamandan beri tarih olmuş sayılabilirler.

On-sekizinci asrın dogmatik rasyonalizminin çocuğu materyalizm, yirminci asırda büyük siyasî ve askerî güç elde etmiş olmanın avantajına rağmen, bu asırda pozitif ilimlerin ortaya çıkardığı yeni problemler karşısında derin bir sarsıntı geçirmektedir. Aynı şekilde Hıristiyan düşüncesi, gerek Katolik gerekse Ortodoks olsun, mutlak gerçekle vasıtasız temas imtiyazı iddiasını ispatlayacak ne mantıkî, ne müspet ve ne de tarihî bir delile sahip bulunmamaktadır. Protestan düşüncesi ise, hemen hemen doğuşundan bu yana, ilmî düşünce ile dinî ve felsefî düşüncenin alanını ayırdığı gibi, bu ayrı ayrı alanlarda var olan bulguların birbiri ile alâkası üzerinde düşünmek vecibesini yüklenmekten kaçınıyor, denebilir. Kısaca bu son düşünüş stili; ilim, felsefe ve din alanında birbirinden bağımsız,

hatta birbirine zıt hükümlere aynı anda inanma temayülündedir.

Netice olarak, asrımızda hâkim düşünce şekilleri, insanın en büyük problemi olan «**kâinat ve zaman içindeki yeri**» meselesi karşısında tam bir çıkmaza girmiş bulunuyorlar. Ve böylece, bu azametli soru cevapsız kalmış görünüyor. İnsanın maddî ve manevî aksiyonu, doğrudan doğruya bu soruya cevap vermeğe bağlıdır. Ancak, insan bilgisinin özü ve vasıtalarının sınırı gibi kesin bir sınır çizgisi, bu problemin çözülmesinde en büyük engel durumundadır.

Bu engel, nasıl aşılabilir? Bu engel, ancak, mutlak bir bilgi kaynağı varsa ve bu bilgi kaynağı ile insan şuuru arasında doğru bir münasebet kurulabilirse, insanın büyük problemini çözümlemede, aşılması gerekli sınır aşılabilir. Ancak bu yolladır ki, insan bilgisinin sınırlı, tekâmülcü, izafî ve ihtimalî karakterinden doğacak mahzurlar, mümkün asgariye iner ve insan bilgisi, onu «**en az hatalı**» hududunda tutacak temel, kılavuz ve kontrolcü prensibe kavuşabilir.

Özetle, insan bilgisinin özü ve vasıtalarının mahiyetine dayanarak ihtimalî, izafî, sınırlı ve gelişmeci özellik taşıdığını belirtiyoruz. Bu tespitimizle, insan bilgisini tanrılaştıran bilgi teorilerini reddediyoruz. Aynı şekilde, insan bilgisinin mutlak bilgi ile temas imkânını reddeden, insan bilgisini inkâr eden felsefelerden; mutlak bilgi kaynağının bütün insanlık tarihi boyunca insan şuuruna kendine mahsus vasıtalarla serpilişi vakıasını şahit tutarak ayrılıyoruz.

Temel Soru

Bu konuda, şu farazî ayırıma da dikkat etmek ve bu ayırımın da hiçbir ilmî temeli olmadığını unutmamak gerekir. Ayırımın dayandığı temel soru şudur: «**Var olan ne-**

dir? Düşünce mi vardır, yoksa müşahede edilen, duyulan, hissedilen mi vardır? Eğer, duyulan varsa, düşünce nedir ve var mıdır? Eğer düşünce varsa, duyulan varlık nedir?»

Bu temel sorunun, hiçbir müspet anlamı yoktur. Çünkü, ne duyular vasıtasıyla bildiğimiz âlem, ne de düşüncemiz, zaman ve mekân sınırlarını aşmaz. Yaratıcı değil, yaratılmıştır. Birini diğerinin yaratıcısı saymak saçmadır.

Objektif âlemin, zihnimizde akisleri kavramlar halinde belirir ve düşüncenin konusu olurken, düşüncelerimiz de objektif âlem üzerinde neticeler, değişmeler meydana getirmeğe yarar. Ayrıca, doğrudan doğruya akılda mevcut «**ayniyet**», «**rakam**», «**şekiller**» gibi mantıkî kavramlar bulunmaktadır. Bunlar, objektif âlemin zihnimizdeki neticeleri değildir.

Öyleyse, müspet bir bilgi teorisi açısından, realizm veya idealizm gibi saçma ayırımlara girmek manasızdır. Bilindiği gibi realizm, duyulur âlemi asıl varlık kabul eder ve düşünmeyi realitenin bir gölgesi sayar. İdealizm ise realiteyi düşüncenin gölgesi zanneder.

İde veya madde (duyulur varlık) kâinatın esası kabul edilince, hatalı sonuçlar kaçınılmaz olur.

Duyulur âlem, bize kitle, şekil, hacim, hareket halinde görünüyor. Kitlesiz, hacimsiz, şekilsiz ve hareketsiz varlığı anlayamıyoruz. Ve anlamamıza imkân da yok. Varlıkta; kitle, hacim, şekil, kuvvet ve hareketi birlikte görüyoruz. Demek ki, bu ve benzeri özellikler mümkün varlığın, var oluş belirtileridir. Bu belirme şekillerinden birisini varlığın sebebi, varlık şartı sayamayız. Ve bu belirtilerden birini varlığın sebebi kabullenmek keyfîdir.

Felsefî İdealizm

Bu sebepten ideacılar, objektif varlığı (mümkün varlığı) idenin gölgesi sayarken, yanılmaktadır. Meselâ, insan nev'-

ini düşündüğümüzde, **«Ahmet, Mehmet reel değildir. Bunlar, insan fikrinin (idesinin) gölgesi ve sonucudur»** demek, yanlıştır. Bu yanlış şuradan doğuyor. İnsan nev'ini düşündüğümüzde, onu diğer canlı varlıklardan ayıran özellikleri düşünüyoruz. Onu, dış görünüşü itibariyle en çok benzeyen hayvan cinsinden ayırıyoruz. Ve bir insan tarifi ve kavramı elde ediyoruz. Ve ancak (ayırma yoluyla elde edilmiş) sınıflamaya yarayan kavramı, her insanda görüyoruz. Yani, insan özelliği gösteren her varlıkta, bu insan tarifini (özelliğini) görüyoruz. Bu özellik, insan olarak var oluşun özelliğidir. Diğer hususiyetlerinden keyfî olarak ayıramayız. Kitleyi, hacimden ve kuvvetten ayıramayacağımız gibi.

İşte, objektif idealizmin kurucusu Eflâtun'un düştüğü hata da buradan geliyor. Mümkün varlığı (varlığı mutlak olmayan, varlığı başkasının varlığına bağlı varlık) «yaratma» ile izah yerine, müphem bir tarifle, ide'nin gölgesi olarak gösterme gayreti, zararlı bir hayal doğuruyor. Yaratma düşünülmediği takdirde, insan form'u, suret'i veya tarifi; bir şemadan, bir hayalden başka ne olabilir? Bir insan fotoğrafı ne kadar insansa, ide de o kadar mutlak gerçektir.

Realizm

Aynı şekilde realizm de, yani insan düşüncesini duyulur âlemin bir bölgesi saymak da, kitlesiz madde tasavvuru kadar gülünçtür. Gerek insan ve gerek diğer canlılar, mümkün varlığın, mümkün var oluş formları ve belirtilerinden ibarettir.

Madde âleminde kitle, kuvvet, şekil ve hareket özellikleri gibi, maddenin değişmelerinde uyulan bir kanun olduğuna inanıyoruz. İlmî düşünce bu hipotezle var olabiliyor. Madde âleminde bütün değişmeler tesadüfi, rasgele olsaydı, hiçbir bilgi imkânı da olmazdı. Bu madde öte-

si bir irade, zekâ ve aklı kabul etmeği zarurî kılmaktadır. Biz ahengi ve intizamı; müşahede ettiğimiz kitle, hareket ve hacim gibi var kabul etmek zorundayız. Yani, ahenk gibi, akıl yoluyla var kabul ettiğimiz varlığın özelliği, diğer özelliklerle birlikte görülüyor.

Ancak biz, bütünü, parçalamak yoluyla kavrayabildiğimizden, bölünmez, tek varlığın özelliklerini kendi başlarına var zannediyoruz. Halbuki bunlar, varlığın tezahür şekilleridir.

Maddî âlemde görülen ahenk, maddenin varlık şartlarından birini teşkil ediyor. Bunu, «**yüksek bir iradeye uyma hali**» olarak tavsif edebiliriz. Canlı varlık âleminde ise, en basitten en gelişmişe kadar, basamak basamak şuur halini görüyoruz. «İç güdü» dediğimiz ve canlı varlığın hayatında görülen bu müstesna seçim ve tercih hali, canlı varlığın yaşamasında en belli başlı sebeptir. Dişi alabalık, yumurtalarını bir yere attıktan (yerleştirdikten) sonra, yumurtalar üzerine oksijeni fazla olan su gitsin diye kuyruğu ile yelpazeliyor. Yılan balıkları, kilometrelerce uzak olan atalarının yuvalarına dönebiliyorlar. Ördek yavrusu, yumurtadan çıkar çıkmaz yüzebiliyor. Arılar, milyonlarca seneden beri petekleri aynı şekilde yapıyorlar, vb. Bütün bunlar, canlı varlıkta, onun varlığının ayrılmaz parçası halinde bize benzemeyen bir şuur halinin var olduğunu ortaya koyuyor.

Aynı şekilde insan da, canlı varlığın bütün özellikleri yanında düşünce, hayal, ilham gibi ruh belirtilerini taşıyor. Bu ifade; «**insan pür düşüncedir, ide'nin gölgesidir**» saplantısını cerh ettiği gibi, «**insan düşüncesi sadece objektif âlemin hayalidir**» hayalini de yalanlıyor. Zira, insan düşüncesinin tahlili bunları yalanlıyor.

a) Düşüncede kullanılan kavramların bir kısmı, realitenin hayalîdir. Bir kısmı ise, aklın mahsulüdür.

b) Düşüncenin yüksek şekli ilham ise, objektif âlemin hayalleri olan kavramların statik bir terkibi değildir.

Sonuç olarak, insanı hayalî bir parçalamaya tâbi tutarak. «**ide mi gerçektir, realite mi gerçektir**?» diye sormanın manası yoktur. İkisi de mümkün gerçektir. Biri diğerine tesir eder. Şu hâlde, mümkün gerçeği mutlak gerçek farz etmek ve mümkün gerçeğin var oluş şartlarını ve tezahürlerini, mutlak gerçek yerine koymak, bütün felsefe okullarının müşterek hatasıdır.

G. SONUÇ

İnsan problemini çözmelerini beklediğimiz sosyo-kültürel sistemlerin mümkün temellerini kritik etmiş bulunuyoruz. Metafizik düşüncenin kritiği ve insan bilgisinin tahkiki bölümlerini yeniden özetleyecek değiliz. Çünkü bu bölümler geniş birer özet halindedir. Ancak burada zikrettiğimiz bölümlerde varılan sonuçların, bizi ulaştıracağı zaruri sonuçlardan bazıları üzerinde duracağız.

Bilimlerin temellerini araştırırken, rasyonel ilimlerin külli ve zaruri kabul edilen prensiplerinin artık, külli, zaruri, doğru ve gerçek oldukları için kabul edilmediklerini biliyoruz. Akli bilimlerin, kendilerinden sınırsız olarak yeni ve mantıki bakımdan tutarlı önermeler türetmeye elverişli olarak kabul ettiğimiz ön hükümler üzerine inşa edildiğini biliyoruz. Mantık ve matematik sırf akli ilimler olarak, herhangi bir doğruluk değeri ifade etmeksizin, bize mantıken apaçık ve zaruri görünen temeller üzerine kurulmuşlardır.

Pozitif bilimlerin ise, eskiden beri, akli bilimler gibi, külli ve zaruri önermelere sahip olmadıkları kabul edilmiştir. Pozitif bilimlerin, kanun ifadeleri ihtimalidir.

Kısaca, «eşyanın hakikati», «gerçek», «mutlak hakikat» gibi bir hedef insan bilimlerinin hedefi değildir. Bu tür hedefler artık metafiziğe havale edilmişlerdir.

Kısaca, ilimlerin başlangıçlarının aksiyomatik özelliği; bu aksiyomların ve prensiplerin küllî, zaruri, mutlak, doğru ve gerçek oldukları için kabul edilmiş bulundukları, «realite»nin, «mutlak»ın bulunarak, buna dayanan bir sosyo-kültürel sistemin, insan tarafından doğru olarak kurulabileceği yolundaki asırlık Batı hayaline veda etmeğe zorlamaktadır insanoğlunu.

Bilimler sarih olarak konularını tayin ettikten, bu konunun izahında başvurulacak temel kavramları tarif ettikten ve metotlarını ortaya koyduktan sonra, bilim haline gelmişlerdir. Yunanda felsefeden ilk defa ayrılan, matematik ve geometri olmuştur. Sonra mantık ayrı ve müstakil bir disiplin haline gelmiştir. Pek çok sonra Batıda, fizik müstakil bir bilgi dalı halinde, Galileo hipotezlerine dayanarak kurulmuştur. Astronomi, biyoloji ve diğer müspet bilimler teker teker, mutlağı, gerçeği araştırma konusu yapan felsefeden ayrılmışlardır. Çünkü, konuları bellidir. Amaçları apaçıktır. Kavramları bellidir.

Toplumların bütün tarih boyunca uyduğu yasalardan, bahsetmek, bunların insanlığın geleceğinde de hükümran olacakları, bunların insan tarafından bulunabileceğine inanmak, bunlara dayanarak kurulacak sistemlerin insanların derdine derman olacaklarına inanmak, ilim şeklinde metafiziği diriltmek teşebbüsünden başka bir şey değildir.

Daha da ileri giderek, sosyo-kültürel sistemlerin ve bir sosyo-kültürel sistemin savunulmasına veya izahına yönelecek sosyal disiplinler, sadece metafizik genellemeler olmakla kalmaz, bir medeniyetin, bir toplumun ve topluma hâkim elitlerin, dünya görüşlerini, hayallerini ve menfaatlerini savunmaya hizmet eder. Şu halde insan probleminin çözümüne yarayacak sosyo-kültürel sistemlerden veya insanın tarih ve toplum içinde uyduğu genel ve ebedi kanunlardan bahsetmek (zamanımız hâkim ideolojileri, toplum

felsefeleri ve sosyo-kültürel sistemler göz önüne getirilsin), ilimleri bırakıp metafiziğe sığınmak, evrensel hakikatler adına ilim bakımından çökmüş medeniyetlerin ve bu medeniyetleri taşıyan toplumların politik çıkarlarını savunmaktan başka bir anlama gelmemektedir.

Kısacası, bilimler kendi konularını, metodlarını ve kavramlarını tayin ettikleri taktirde bilim olabilirler. Müspet bilimlerin çağımızdaki vardığı sonuçlar ve sınırlar apaçık olarak ortaya koymuştur ki, tarih ve toplumun genel, mutlak kanunlarını bulmak iddiası bir hayalden başka bir şey değildir.

İnsanın aslî problemine cevap verme konusunda, bilimler kendi konularını sınırladıkları için, onları cevap vermeye zorlamak, bilimleri metafizik olmaya zorlamaktır. O zaman da bilimden eser kalmaz. Ve ilk çağlarda olduğu gibi bütün insan bilimlerini metafiziğin şubeleri haline getirmiş oluruz.

Bir sosyo-kültürel sistem, belli ön kabullere dayanmakla birlikte, kendisinden beklenen; inanılacak, benimsenecek değerler ve idealler sunması ve onu mutluluğa götürecek davranış kalıpları ve kurallar getirmesidir. Ahlâk, din ve hukuk herhangi bir bilime irca edilemez. Sosyo-kültürel sistemlerin, mutlaka cevaplaması gereken soru, insan sorusu, onun normatif bölümü ile ilgilidir. Ve bir kültürde en ağır basan husus budur. Bilimler, gerçeği ararlar, şeyler arasında fonksiyonel bir ilişki kurmak bilimin gayesidir. Bilimlerin konularını araştırırken, bir tek sonuca varmaları beklenir. Bu, objenin, her zaman ve mekânda aynı özelliği göstereceğine olan inançtan doğar. Eşyanın, sabit kanunlara tabi olduğu inancı, bilimin esasını teşkil eder. Onun (eşyanın) iradesini kabullenemeyiz. Eğer böyle olsa idi, veya böyle görünseydi, ihtimali dahi olsa kanunları bulamazdık. Bu yoldan eşyanın tam hakikatini anla-

mış olsak bile insan probleminin cevabı verilemez. Çünkü, bu taktirde düşünen ve düşünülen bir ve aynı şey haline gelirler ki saçmadır. Zira obje ve süjeyi, kâinat ve insanı bir ve aynı şey saymak gerekir. Halbuki alem ve insan ayrı ayrı reeldirler. Biri diğerine irca edilebilecek bir gölge hadise değildir.

Kaldı ki ilmin pratik amacı ve özü insanın çevresini yaşamasına elverişli olarak değiştirmektir. Düşüncenin ve bütün insan davranışlarının gayesi; insan organizması ve diğer canlılar incelenince hemen fark edilir. Bütün canlılara has özellik, varlığını sürdürme ve neslini devam ettirme içgüdüsü, insan davranışlarının ilk hedefi olmaktadır. Kısaca bilgimiz, bize fizik dünyanın güçlerini kullanarak fizik dünyayı ıslah ve imar etmek imkânını bahşeder ve bu imarın dolaylı sonuçları olarak da sosyal çevre şöyle veya böyle değişir. Demek ki, insan biliminin asil fonksiyonu, fizik dünyanın güçlerini kontrol edebilmektir.

Bu amaç dışında bir hedef tasavvuru, bilimleri metafizik haline getirmek ve onları dinden beklenen fonksiyonlara sahip olmaya zorlamaktır ki saçmadır. Ayrıca insanı, eşyanın bir gölgesi ve kitlelerin bir ferdi haline indirgemekle sonuçlanır, bilimi bir sosyal sistem kurmaya zorlamak. Eşyanın kanunları gibi tek düze tarih ve toplum kanunları bulunduğu tasavvuru, ferdin iradesine dayanan iç gelişmeyi inkârla sonuçlanır. Ve elbette bir ahlâk, hukuk ve din tasavvurunu da imkânsız kılar. Bu, eşya kadar gerçek olan insanın; eşya, tarih veya toplumun uzantısı haline gelmesi; eşya, tarih veya toplumun sözde hâkim kanunlarına, insanın kölece itaatinin sağlanılması ile sonuçlanır.

İnsanın iradesine hitap eden, onun hür iradesine hitap eden, dolayısıyla onu insan kabul eden kanunlar, kurallar, iyiyi kötüyü, hayrı şerri göstermelidir. Bütün insan biliminin en kesin dallarında yaptığımız araştırma göster-

miştir ki, insan bilimiyle gerçek arasında bir tam mutabakat yoktur. Kaldı ki, objektif gerçeğe tam tekabül eden bir bilgi dahi, bizi fizik aleme hâkim kılabilir. Ama, gerçeğin bilgisi, hayrın ve iyinin bilgisi değildir. Kaldı ki, bilimler, mutlak'ı, gerçeği aramamaktadırlar. Bilimlerimiz gittikçe daha çok formel hale gelmektedir. Artık Laplace'ın hayaline inanan yok.

Şu hâlde, insanın ve toplumun nihai mutluluğunu sağlayacak inançları, değerleri, ülküleri, davranış kalıplarını, kuralları ve normları keşfetme ve bunları bir sistem halinde inşa etme görevini insan bilimlerinden bekleyemeyiz. Böyle bir hayali haklı çıkaracak, hiçbir delile sahip değiliz.

Bu takdirde insanın aslî probleminin çözümü, ancak bir şekilde gerçekleşecek demektir. Eğer insanın nihai mutluluğunun kuralları, insanı, alemi yaratan Tanrı tarafından insana kelam (söz) ile duyurulmuşsa bu kuralları idrak eder, benimseyebilir ve uygulayabiliriz. Şu hâlde, aslî problemlerinin cevabını arayan insan için, problem, bu mesajın var olup olmadığını araştırmaya indirgenir.

Varsa mesele çözülmüştür. Yoksa, Batının en büyük inkarcıları gibi, bu alemin anlamsız, hatta saçma olduğuna hükmedilmelidir. Böyle bir sonuç, varlığın ve hatta insanın inkârı demektir ki, kabul edilemez. O halde bir Tanrısal mesaj, ilahi olduğundan şüphe edilmeyen ve aslî saffeti ile korunmuş olan bir mesaj, insanoğluna gönderilmiş olmalıdır. Aksi halde insanoğlunun dehşet verici boyutlara varan sosyal yarası devamlı kanayacak ve insanoğlunun dünyası bir cehennemden farklı olmayacaktır. Böyle bir sonuç, insanoğlunun, medenî ilerlemesinin kabul edebileceği bir şey olamaz.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

— Adasal. Prof. Dr. Rasim, **Ruh Hastalıkları**. A.Ü. Tıp Fak. Yayınları, Ankara, 1970.

— Adler, Alfred, **The Science of Living**. George Ailen and Unwin Ltd. London, 1952,

— Ahmed b. Muhammed Emin, **Feraid-ül Fevaid fi Beyan-il Akaid**. İstanbul, 1262.

— Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı Sedat.** Karabet Matbaası, İstanbul, 1303.

— Akdik, Prof. Dr. Sarâ, **Genel Botanik**. i. Û. Fen Fak. Yayınları, İstanbul, 1970.

— Akkirmani, **İrade-i Cüz'iye Risalesi**. Matbaa-I Âmire, İstanbul, 1283.

— Al-Abharl, **Asır ad-din Isagoji**. Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1963.

— Alkin, Prof. Dr. Erdoğan, **İktisat**. İ. Ü. İktisat Fak. Yayınları, İstanbul 1974.

— Ankara, Prof. Dr. Ali Said, **Denel Fizik Bilgisi**. A.Ü. Fen Fak. Yayınları, Ankara, 1961.

— Aron, Raymond, **Main Currents in Sociologıcal Thought**. Vol. MI Translatod by RIchard Howard and Helen Weaver. Penguîn Books Ltd., Micdlesex England, 1974.

— Aristo, **Organon**. C. I-V. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1963 - 1967.

— Aristo, **Metafizik**. I. Kitap, çev. Hilmi Ziya Ülken. Vakit Basımevi. İstanbul. 1935.

— Arnelt, Prof. F., **Denel Organik Kimya**, çev. Dr. Lütfi Ergener. I. 0. Yayınları, İstanbul, 1947.

—- Aster, Von Ernst, **Bilgi Teorisi ve Mantık**, çev. Macit Gökberk. İ. Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1945.

— Augustine, Saint, **Confesslons**. Translated by Coffin Esplne. Penguin Books, Ltd. England, 1975.

— Aurclius, Marcus, **Meditations**. Translated by Maxwell Stenlforth. Penguin Books Ltd. Mlddlesex England, 1975.

— Aydın, Doç. Dr. Ali Arslan, **İslâm inançları ve Felsefesi**. Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara, 1964.

— Baban, Mustafa Zihni, **İlim ve İslam**. Metbaa-I Ebüzziya, İstanbul, 1316.

— Bacon, Francis, **Essays**. J. M. Dent and Sons Ltd., London, 1943.

— Baoheloard, Gaston, **Yeni İlmî Zihniyet**, çev. Hilmi Ziya Ülken. Vakit Basımevi, İstanbul 1935.

— Barbe, Abbö, **Tarih-i Felsefe**, çev. Bahor İsrail. Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1331.

— Batuhan, Doç. Dr. Hüseyin-Grünberg, Dr. Teo, **Modem Mantık**. Kalite Matbaası, Ankara, 1977.

— Barnett, Lincoln, **Einstein ve Evren**, çev. H. Aydın. İstanbul, 1959.

— Bakliyen, Gr. K. Moshos. **Immanuel** (Kilisenin Akaid Kitabı). İstanbul, 1938.

— Beer. Max, **Hegel'in Felsefesi ve Tarih Anlayışı**, çev. F. Sabit. Hilâl Matbaacılık Koll. Şt., İstanbul, 1969.

— Beer. Max, **Sosyalizm ve Sosyal Mücadelelerin Umumi Tarihi**, çev. Galip Üstün. İstanbul, 1965.

— Bergson, Henri, **Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı**, çev. Mehmet Kara san. Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1949.

— Bergson, Henri, **Düşünce ve Devingen**, çev. Miraç Katırcıoğlu. Maarif Basımevi. İstanbul. 1949.

— Bergson, Henri, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. Mustafa Şekip Tunç. Milli Eğitim Basımevi. İstanbul, 1950.

— Bergson. Henri, **Times and Free Wiil: An Essay on the Immediate Data of Consciousness**. Macmlllan Co., New York, 1910.

— Bergson, Henri, **Yaratıcı Tekâmül,** çev. Mustafa Şekip Tunç. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1947.

— Bergson. Henri, **Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü**, çev. Mustafa Şekip Tunç. Devlet Matbaası, İstanbul, 1934.

— Bergson, Henri, **Zihin Kudreti**, çev. Miraç Katırcıoğlu. Maarif Basımevi, İstanbul, 1959.

— Berkeley, George, **Beşeri Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hilâs ile Filonos Arasında Üç Konuşma,** çev. Mehmet Saffet Engin. Devlet Matbaası, İstanbul, 1935.

- Bernard, Claude, **Tıpta Tecrübe Usulünün Tetkikine Giriş**, çev. Galip Ata Ataç. Devlet Matbaası, İstanbul, 1934.
— Bertrand, Aleksi, **Felsefe-i Ahlakiye**, çev. Salih Zeki. Matbaayı Âmire. İstanbul, 1333.
— Bilmen, Ömer Nasuhi, **Muvazzafı İlmi Kelam**. Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul. 1972.
— Bilmen, Ömer Nasuhi, **Mülahhas İlm-i Tevhid, Akaidi İslâmiye**. Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1962.
— Binet, Alfred, **Ruh ve Beden**, çev. Hüseyin Cahid Yalçın. Tenin Matbaası, İstanbul. 1927.
— Birand, Prof. Dr. Kamıran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**. A.Ü. İlâhiyat Fak. Yayınları, Ankara. 1964.
— Boer. Prof. Dr. T. J. de. **İslam'da Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay. Balkanoğlu Matbaacılık Ltd., şt, Ankara. 1960.
— Boirac, Emile, **İlm-i Mâbad-et Tabla**, çev. Ferld (Kam]. Mahmud bey Matbaası, İstanbul, 1343.
— Bordel, Charles, **İlim ve Felsefe**, çev. Mehmed Ali Ayni. Amire Matbaası, İstanbul, 1331.
— Boutroux, Elienne Emil Ivlarie. **İlim ve Din**. çev. Hüseyin Cahid Yalçın. Akşam Matbaası, İstanbul. 1927.
— Boutroux, Emile, **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Üzerine**, çev- Hilmi Ziya Ülken. Milli Eğitim Basımevi. İstanbul, 1947.
— Bouty, Edmond. **Bilimsel Hakikat**, çev. Avni Yakalıoğlu. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952.
— Brill, Dr. A. A. (Translated and edited by), **The Basic Wiritings of Sigmund Freud.** The Modem Library, New York, 1972.
— Broglie, Louis de. **Madde ve Işık**, çev. Prof. Dr Nusret Kürkçüoğlu. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1953.
— Brown, L B., **İdeology**. Penguin Books, Midlesex England, 1973.
— Brown, J. A. C.. **Freud and the Post-Freudians**. Penguin Books, Mlddlesex England. 1974.
— Buber, Martin. **Between Man and Man**. Translated by Robert Gregor Smith. The Fontana Library, U.SA., 1973.
— Bucher, Zeno, **Atomların İç Alemi**, **Atom Fiziğinin Neticelerini, Tabiat Filozofisi Bakımından İnceleme**, çev. Prof. Dr. Avni Refik Berkman. A. Ü. Fen Fak. Yayınları, İstanbul, 1953.
— Buhner, Lui. **Madde ve Kuvvet** çev. Baha Tevfik - Ahmed Nebil. Nuru Osmaniye Basımevi, İstanbul, ts.
— Camiî Mevlânâ, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed, **Tercüme-i Mirat-ül Akaid**. İstanbul, 1272.

— Camus. Albert. **The Myth of Sisyphus**. Penguin Books, Ltd., Midd-lesex England. 1971.
— Carrel, Alexis, **Yarınlara Doğru**, çev. Refik Özdek. Fatih Matbaası,, İstanbul, 1969.
— Casslrer. Ernst, **An Essay on Man**. Yale University Press, 1944.
— Cassirer, Ernst, **Kants Leben und Lehre**. Verlagt bei Brurio Cassirer, Berlin, 1921.
— Ghallayo, Fölicien, **Dinler Tarihi**, çev. Samlh Tiryakioğlu. Varlık Yayınları, İstanbul, 1960.
— Cave, Dr. Madeleine, **L'euvre Paradoxale de Freud**. Presse s Uni versaries de France, Paris, 1945.
— Cipolla, Carlo M., **European Culture and Ovcrseas Expansion**. Pellcan Books Ltd., Great Britairı by C. Nicholls and Co.. Ltd., 1970.
— Cogniot, Georges, **Engelse'e Göre Tabiatın Diyalektiği**, çev. Fırtına Öztürk. Ekin Basımevi, İstanbul, 1965.
— Cohen, Morris, **Reason and Natura**. Hercaurt. Brace and Go., New York, 1931.
— Cohen, Dr. A.. **Everymans Talmud**. J. M. Dent And Sons Ltd.. bandon, 1932.
— Condillac. **Duyumlar Üzerine İnceleme**, çev. Miraç Katırcıoğlu. Maarif Basımevi, İstanbul, 1954.
— Condorcet, **İnsan Zekâsının ilerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo**. C. I- II. çev. Oğuz Peltek. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul. 1966.
— Curle, Madame Pierre, **Radyoaktivite** çev. Tarık Artel - Ali Rıza Berkem. c, I- Il. İ.Ü. Yayınları, İstanbul, 1950.
— Çağıl, Orhan Münir, **Hukuk Metodolojisi**. İ Ü. Hukuk Fak. Yayınları. İstanbul, 1962.
— Çam, Prof.Dr. Esat. **Devlet Sistemleri**. Güryay Matbaası. İstanbul 1976.
— Çankı, Mustafa Namık, **Büyük Felsefe Lügati**. C. I-III. Nebioğlu Matbaacılık Ltd. Şt., İstanbul, 1953.
— Dalton, Georgo. **Economlc Systems and Society Capitaİsm, Communism and the Third World.** Penguin Books Ltd., Kingsport Press İne. U.SA, 1974.
— Darwin, Charles. **İnsanın Türeyişi**, çev. Yavuz Erkoçak. Başnur Matbaası, Ankara, 1968.
— Darwin, Charles, **Türlerin Kökeni**, çev. Ömer Ünalan. Sevinç Matbaası, Ankara, 1970.
— Desqupta. Surendrahath, **History of Indian Phtlosophy**. Vol. I. Cambridge University Press, 1922.

-Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, çev. Mehmet Karasan. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966.

-Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mehmet Karasan. Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1964.

-Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967.

-Descartes, **Metod Üzerine Konuşma**, çev. Mehmet Karasan. Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1947.

--Descartes. **Tabiat İşığı ile Hakikati Arama**, çev. Mehmet Karasan. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966.

-Diderot, **Felsefe**, çev. Haydar Rifat. Sirket-i Mürettibiye Basımevi, İstanbul, 1935.

-Diderot, Deniş, **Felsefe Konuşmaları**, çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul. 1968.

--Doğan, Dr. Lütfl. **Ehli Sünnet Kelamında Eş'ari Mektebi**. Rüzgârlı Matbaa, Ankara, 1961.

-Durant. Will, **Historie de la Civilisation**, Payot. Paris, 1937.

-Durant. Will, **The Story of Philosophy**. Pocket Books İne.. New York, 1956.

-Duverger, Maurice, **Sosyal Bilimlere Giriş**, çev. Unsal Oskay, Bilgi Basım ve Yayınevi, Ankara, 1973.

-Duvignaud, Jean, **Sosyolojiye Giriş**, çev. Samlh Tiryakioğlu. Rekabet Matbaası, İstanbul, 1977.

-Dühring, Dr. E., **Kritische Geschlchte Der Philosophle**. von ihren Anfangen bis zur Geğen wart, Berlin. 1869.

-Dwelshauvers, Georges, **Muasır Fransız Psikolojisi**, çev. Mustafa Sekip Tunç. Maarif Matbaası. İstanbul, 1940.

-Dwelshauvers, Georges, **Psikoloji**, çev. Mustafa $ekip Tunç. Maarif Matbaası. İstanbul, 1952.

-Ebû Hanife, İmam-ı Azam, **El Fıkh-ul Ekber Tercümesi**. Yazma, Fatih Millet Kütüphanesi, şry. 374/1.

--Ebû Hanife, imam ı Azanı, **Kitab-el alim ve-l Müteallim**. Yazma. Fatih Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2124/1.

-Edip Ahmet b. Mahmud, **Atabet-ül Hakayık**. yayına hazırlayan. Reşit Rahmeti Arat. TDK yayınlan. İstanbul, 1951.

-Einstein, Albert, **Dünyamıza Bakış**, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat. Çan Yayınları. İstanbul, 1965.

-Einstein, Albert**, İzafiyet Teorisi**, çev. Ali Tonkay. Fakülteler Basımevi, İstanbul, 1965.

— Engels, Friedrich, **Anti Dühring** (Bay Eugen Dührîng'in Bilimde Devrimi). C. 1-11. çev. Reşat M. Baraner. Başnur Matbaası. Ankara. 1966-1967.

— Engels, Friedrich, **Doğanın Diyalektiği**, çev. Arif Belen, Sol Yayınları, Ankara, 1970.

— Engels, Friedrich, **Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi**. çev. Selahattin Hilâv. Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1964.

— Engin, Dr. Arın - Mehmet Saffet. **Muasır Avrupa Felsefesi**. Milliyet Basımevi, Ankara, 1933.

— Ergin, Muharrem, **Orhun Abideleri** Millî Eğitim Yayınevi, İstanbul. 1970.

— Erhat, Azra. **Mitoloji Sözlüğü**. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972.

— Erişirgil, Mehmet Emin, **Kant ve Felsefesi**. Maarif Vekâleti, İstanbul. 1339.

— Ertuğrul, İsmail Fenni. **Lugatçe-i Felsefe**. Amire Matbaası, İstanbul, 1341.

— Ertuğrul, İsmail Fenni. **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**. Orhaniye Matbaası, İstanbul. 1928.

— Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Akaid Manzumesi**. Yazma, Fatih Millet Kütüphanesi, şry. 812/9.

— Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Ma'rifetname**. Amire Matbaası, İstanbul, 1284.

— Fenari. **Mantık**. Amire Matbaası, İstanbul, 1269.

— Fisher, Prof. Dr. Erioh, **Atom, Çekirdek ve Molekül Fiziği**, çev. Rauf Nasuhoğlu. A. Ü. Fen Fak. Yayınlan, İstanbul, 1957.

— Freud, Sigmund, **Moses ant Monotheism**. Vintage Books, New York. 1967.

— Freud, Sigmund. **Psikanaliz Nedir**, çev. Kâmuran Şipal. Bozok Matbaası, İstanbul, 1975.

— Freud, Sigmund, **Totem ve Tabu**. çev. Niyazi Berkes. Yükselen Matbaacılık Ltd. Şt, İstanbul, 1971.

— Freud,. Sigmund, **The Interpretation of Dreams**. Translated by James Stracey. Penguln Books Ltd., Middlesöx' England, 1977.

— Freyer, Ord. Prof. Hans, **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, çev. Tahir Çağatay. Ayyıldız Matbaası. Ankara, 1963.

— Fromm, Erich, **Hürriyetten Kaçış**, çev. Ayda Yorükan. Tur Yayınları, Ankara, 1972.

— Fromm, Erich, **The Crisis Of Psycoanalysîs**. Penguln Books, London, 1973.

— Fromm, Erich, **The Heart of Man, ita Genius for Good and Evli**. Perennial Llbrary Inc., New York, 1971.

— Fromm, Erich, **The Revoltrtlon of Hope**. Harper Colophon Books. İne., New York, 1970.

— Gablot, Edmond, **İlimler Sistemi**, çev. Fethi Yücel. Maarif Basımevi, İstanbul, 1954.

— Gamow, George, **Bilimin Uzak Sınırlarında**, çev. Sebati Ataman. Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, ts.

— Gamovv, George. **Dünyamızın Hayat Hikâyesi**, çev. Avni Yakalıoğîu. Ekin Basımevi, İstanbul, 1963.

— Gamow, George, **Kâinatın Yaratılışı**. çev. O. Toygar Akman. Gim Yayınları, Ankara, ts.

— Garaudy, Roger. **The Alternative Future**. Trans lated by Leonard Mayhevv. Penguin Books Ltd.. Middlesex England, 1978.

— Gazzali, Ebû Hamid Muhammed, **El-Munkız-u Min ed - dalal**. çev. Hilmi Güngör. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul. 1960.

— Gazzali. Ebû Hamid Muhammed, **Gazzali'de Ma'rifetullah**. çev. Abdullah Cevdet. Orhaniye Basımevi, İstanbul, 1921.

— Godfrey, Llenhardt. **Social Anthropology**. Oxford Universty Press, Oxford, 1969.

— Gönen, Jay Y„ A **Psychohistory of Zionism**. New American Llbrary Inc., New York, 1976.

— Goldbrunner, Josef, **İndividuation**: A Study of the depth Psychology of Cari Jung. London Hollis and Carter, New York, 1959.

— Gökay, Fahreddln Kerim, **Ruh Hastalıkları**. İstanbul. 1926.

— Gökberk, Prof. Dr. Macit, **Felsefe Tarihi**. Bilgi Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1974.

— Guontcr, Herbert V., **Buddisht Philosophy in Theory and Practico**. Penguin Books Ltd., Baltimore, 1972.

— Guillaume, Dr. Paul, **Ruhbilim**. çev. Dr. Refia Şemin. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul. 1945.

— Gürsoy, Prof. Dr. Feza. **Yeni Bir Atom, Yüksek Enerji Fiziği**. Güzel İstanbul Matbaası, Ankara. 1968.

— Haeckel. Ernst, **Kâinatın Muammaları**, çev. A. Haydar Taner. Devlet Basımevi, İstanbul. 1936.

— Haeckel. Ernst, **Vahdeti Mevcut, bir tabiat âliminin dini**. çev. Baha Tevfik — Ahmed Nebil. İstanbul, ts.

— Halevy, Elie. **The Growth of Philosophic Radicalism**. Translatod by Mary Morris. Faber Books. London. 1928.

— Hegel, G. W. F**., Bütün yapıtları**, çev. Hüseyin Demirhan. Onur Yayınları. Ankara, 1976.

— Hegel. **Estetik**, çev. Suut Kemal Yetkin. Vakit Basımevi, İstanbul, 1936.

— Hegel, G. W. F., **On Art, Relîgion, Phîlosophy**. Edited and with an Introduction by J. Glenn Cray. Harper Torch Books, New York. 1970.

— Heicegger, Martin, **Metafizik Nedir**? çev. Mazhar Şevket Ipşir. Vakit Basımevi, İstanbul, 1935.

— Helmsorth, Prof. Dr. Heinz, **Felsefenin Temel Disiplinleri**, çev. T. Mengöçoğlu. I. Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1952.

— Heimsorth, Heinz, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. T. Mengüçoğlu. İ. Û. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul. 1967.

— Heisenberg, Werner, **Çağdaş Fizikte Doğa**. çev. Vedat Günyol-Orban Duru. Gün Basımevi, İstanbul, 1968.

— Heisenberg, W., **Fizik ve Felsefe**, çev. M. Yılmaz Öner. Ertuğ Matbaası, İstanbul, 1976.

— Hocking, W. E„ **Living Religfons and a World Faith**. Locture II. The Macmillan Co.. Nevv York, 1940.

— Hpabctbehboctb, Hayke. **Science and Moralîty**. Progress Publis-hers, Moscovv, 1975.

— Hume. Davîd. **İnsan Zihni Özerinde Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1974.

— Huxley, Aldous, **Denemeler**, çev. Ayseli Usluata. Cem Yayınevi. İstanbul, 1976.

— İbn Abd-ül Muin Lütfl Paşa, **Hayat-ı Ebedî**. Yazma, Fatih Millet Kütüphanesi, şry. 257/2.

— İbn Haldun. **Mukaddime**. C. I -III. çev. Zaklr Kadiri Ugan. Maarif Basımevi, Ankara. 1954 - 1957.

— İmam-ı Rabbani, **Mektubat**. çev. Abdülkadir Akçiçek, Eskin Matbaası, İstanbul, 1977.

— Ishenvood, Cristopher (editör). **Vedanta tor Westem World**, Unwin Books. London, 1975.

— İsmail, Ferid, **İbtal-i Mezheb-i Maddiyun**. Ahmet Celâl Basımevi. İstanbul, 1312.

— İzmirli, İsmail Hakkı. **Yeni İlm-i Kelam**. Matbaa-i Âmire, İstanbul. 134q-1342.

— Jacobl, Jolande, **Complex, archetype, symbol in the Psychoiogy of C- G. Jung.** Nevv York, 1959

— James, William**, Pragmacılık**, çev. Muzaffer Aşkın. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1948.

— James, William, **Pragmatism and Four Essays from of Truth**. Meridian Books. The World Publishing Company, New York. 1969.

— James, William, **Terbiye Musahabeleri**, çev. Mustafa Şekip Tunç. Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul, 1931.

— James, William, **The PrInciples of Psychology**. Dover Publications lncn New York.

— James, WilHam, **The Vartetles of Roligious** Experience, Mentor Book, The New American library, New York, 1958.

— Janet, Pierre, **Hipnotizma**, çev. Cemil Sena Ongun. İstanbul, 1936.

— Janet, Pierre. **Rûhi Mucizeler**, çev. Cemil Sena Ongun. Vakit Matbaası, İstanbul, 1935.

— Jeans, James. **Esrarlı Kâinat**, çev. Salih Murat Uzdilek. Ankara. 1947.

— Jeans, James, **Etrafınızdaki Kâinat**, çev. Salilh Murat Uzdilek. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1950.

— Jeans, James, **Fizik ve Filozofi**. çev. Avni Refik Berkman. Şirket-i Mürettfoiye Basımevi. İstanbul, 1950.

— Jeans, James, **Gökyüzü ve Bugünkü Astronomi**, çev. M. Baha Toven. Kültür Basımevi. İstanbul, 1939.

— Jefferson, Thomas, **Seçme Parçalar**, çev. Mete Tunçay, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1971.

— Jung, Cari Gustav, **Culiected Works**. Vol. I-XVI Edited by Herberı Read, New York Pantheon. (1862-1959) 1953.

— Jung, Cari Gustav, **Memories, Dreams, Reflections**. Recorded and Edited by Aniella Jaffe. Tr. Richand and Clara WInston, Vintage Books, New York, 1973.

— Jung, Cari Gustav, **Metamorphoses et Symboles de la Libido**. Introductlon de Yves le Lay. Editlons Montaigne, Paris, 1927.

— Jung, Carl Gustav, **Psikoloji ve Din**. çev. Ender Gürol. Ersa Koll. şt. Matbaası, İstanbul, 1965.

— Jung, Cari Gustav, **Rûhi Hayatta- Laşuur**. çev. M. Hayrullah, Vakit Basımevi, İstanbul, 1934.

— Kant, Immanuel, **Critique of Pure Reason**. Jntroduction by A. D. Lindsay. Translated by J. M. D. Meiklejohn. Everyman's Library, New York. 1969.

— Kant, Immanuel**, Naturel Science and the Critical Philosophy**. Edited by G. T. Whitney and D. F. Bowers. Princton Universty Press. Printon, 1939.

— Kılıçbay, Prof. Dr. Ahmet, **İktisadın Prensipleri**. İ.Ü. İktisat Fek. Yayınlan, İstanbul, 1976.

— Kurtkan, Prof. Dr. Amiran, **Genel Sosyoloji.** Fakülteler Matbaası. İstanbul, 1976.

— Kutluay, Yaşar. **İslâmiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu**. Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1949.

— Kuusinen**, Dialektik Materyalizm**, çev. K. Sahir Sel. Hilâl Matbaacılık Koli. Şt. İstanbul. 1970.

— Kürkçüoğlu, Prof. Dr. Nusret, **İzafiyet Nazariyelerinin Bugünkü Hali**. Recep Usluoğlu Basımevi, Ankara, 1940.

— Lachelier, Jules, **Tümevarımın Temelleri Hakkında**, çev. Hamdi Ragıp Atademir. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul. 1967.

— La'lizade, Abd-ül Baki b. Muhammed, **Risalesi Mebde ve Mead**. Yazma, Fatih Millet Kütüphanesi, şry. 1332/1.

— Lazarus, Rlchard S. and Edsvard M. Opton, **Porsonality**. Penguin Books, London. 1967.

— Le Bon. Gustav, **Enselgnements Psychofoglues de la Guelre Europeenne**. Paris. 1961.

— Le Bon. Gustav, **Ruh-u İçtimai**, çev. Fuad Köprülü. İstanbul, 1325.

— Le Bon, Gustav, **Tarih Felsefesinin İlmi Esasları**, çev. Haydar Rifat Şlrket-i Mürettibiye Basımevi, İstanbul, 1932.

— Le Chatelier, **Tecrübi İlimlerde Metoda Dair**: çev. Avni Yakalıoğlu. Maarif Basımevi, İstanbul, 1955.

— Leibnitz, **İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma**, çev. Hüseyin Batu. Millî Eğitim Basımevi. İstanbul, 1946.

— Leibnitz, **Monadolojl**. çev. Suut Kemal Yetkm. A. Ü. Basımevi, Ankara. 1962.

— Lemonîe, M. J. — Blanc, M. A., **Genel ve Denel Fizik**, çev. Nusret Kürkçüoğlu — Celâl Saraç. Şirketi Mürettibiye Basımevi. İstanbul, 1947.

— Lenin, Viladimir Ilich, **Felsefe Defterleri**. I. çev. Uluğ Nutku. Maya Yayınları, İstanbul, 1975.

— Lenin, Viladimir Ilich, **Materyalizm ve Ampriokritisizm**. çev. Yüksel Güvenç. Ünal Matbaası, Ankara, 1975.

— Lenzen, V. F.. Pepper. Stephen C., Adams. George P.. Mackey, Strong, W. Edvı/ard, Maldan, A. I„ Dennes,'Wlliiam R., **Civilisation**. Univaraty of Callfomla Press, Los Angeles. 1959.

— Lewis, William C. **Mufassal, Fizik Kimya**, çev. Remziye Hisar, Maarif Basımevi, Ankara. 1942.

— Lindsay, A. D., **Religion, Science and Socіely in the Modern World.** Yale Universty Press. New Havent, 1943.

— Luce, A. A., **Logic**. The English Universites Press Ltd., London, 1973.

— Lugal Necati — Sayılı. Prof. Dr. Aydın. **Ebû Nasr El Farabi'nin Hala Üzerine Makalesi**, T.T.K Basımevi, Ankara, 1951.

— Maoh. Ernst, **Bilgi ve Hata**. çev. Sabri Esat Ander. Devlet Basımevi. İstanbul, 1935.

— Malebrancho, **Hakikatin Araştırılması**, C. I-IV, çev. Miraç Katırcıoğlu. Millî Eğitim Basımevi. Ankara, 1947, 1948, 1950.

— Malebranche. **Metafizik, ve Din Üzerine Görüşmeler**, çev. Bedia Akarsu. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946.

— Malthus. Thomas Robert, **An Essay on tbe Principle of Population**. Edited by Antony Flew. Penguin Books, London, 1976.

— Manastırlı İsmail Hakkı. **Telhis-ül Kelam fi Berahin-i Akaid-il İslâm**. Mahmud bey Matbaası, İstanbul, 1322.

— Mao Çe-Tung, **Teori ve Pratik,** çev. N. Solukçu. Sevinç Matbaası. Ankara, 1974.

— Marcıise. Herbert, **Eros And Civilisation**. Sphere Books Ltd., London, 1973.

— Maritain. Jacques, **The Degress of Knovdedge**. G. Bles. The Gen-tenary Press. London, 1973.

— Marx, Karl,— Engels, Friedrich, **Alman İdeolojisi** (feuerbach). çev. Selahaddin Hilav. Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1968.

— Marx, Karl, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli. Sevinç Matbaası, Ankara, 1970.

— Marx.Karl, — Engels, Friedrich, **Felsefe İncelemeleri**, çev. Sevim Belli. Orsel Matbaası, Ankara, 1975.

— Marx, Karl, **Kapital**. C. Mil. çev. Mehmet Belik. Sevinç Matbaası, Başnur Matbaası, Ankara, 1966-1970.

— Marx, K. - Engels. Friedrich, **Komünist Partisi Manifestosu**. Bilim ve Sosyalizm Yayınlan, Ankara, 1968

— Marx, K. - Engels, F.. **Kutsal Aile**. Sol Yayınlan, Ankara. 1970.

— Maskar, Ord., Prof. Dr. Üveis, **Embryoloji**, Sermet Matbaası. İstanbul. 1969.

— Meriç, Cemil, **Bir Dünyanın Eşiğinde (Hind Edebiyatı).** Ötüken Yayınevi —- İstanbul, 1976.

— Merton, Robert K. -Broom, Leonard - Cottrell, Leonards, (edlted by), **Soalotogy Today**. Vol. I. Harpher Books, New York, 1965.

— Mill, J. Stuart. **Faydacılı**k, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar. Ar Basımevi, Ankara 1946.

— Miller, George A.. **Psychology, the Science of Mental Life**. Penguin Books Ltd., London, 1969.

— Moeller, Charles, Jean — **Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi**. çev. Mehmet Toprak. Remzi Kitabeyi, İstanbul. 1969.

— Moritz, Schllk, **İlim ve Felsefe**. çev. Hilmi Ziya Ülken. Vakit Matbaası, İstanbul, 1934.

— Mosca. Gaeteno, **Siyasi Doktrinler Tarihi**. çev. Samih Tiryakioğlu. Varlık Yayınevi, İstanbul, 1963.

— Muhammed Masun, **Tercüme-i Mektubat** çev. Müstakimzade Süleyman Sadüddin. Fatih Millet Kütüphanesi 956.

— Muller, Max **Introduction d la Philosophie Vâdarta**. Leroux Paris, 1899

— Müller, Max, **L'Orlglne ât Devefopment de la religlon. Reinald,** Paris, 1879.

— Müller, Max, **Nouvolles etüdes de Mytologie**. Felix Alcan, Paris. 1898.

— Neumark, Dr. Fritz, **Genel Ekonomi Teorisi**. İstanbul. 1948.

—- Newton, Isaac. **Principa**. Cajori Etid. Universty of California Press, Berkeley, 1934.

— Nietzche, Friedrlch, **Der Wille Zur Macht** (Versuch Elner Unvertung Aller Worte). Mit Elnem Naohwort von Alfred Baeumler, Alfred Kröner Verlaf. Stutgart, 1939.

— Nietzche, Friedrich, **Tarih Üstüne**, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu. Büyük Matbaa, İstanbul. 1965.

— Nietzche, Friedrich. **Zerdüşt Böyle Dedi**. çev. Sadi Irmak, ikbal Kitabeyi, İstanbul.

— Nordau. Max Slmon. **Felsefe-i Tarih**, çev. Sahib. Hürriyet Matbaası. İstanbul, 1324.

— Northrop. F. S, C., **The Logic of the Sciences and the Humanities.** The Macmillan Co., New York. 1947.

— Okay, Prof. Dr, Selahâddin — Ayan. Faruk — Ökton, Mustafa — Çiloğlu, Nimet (çev. ve Türkçesini hazırlayanlar), **Bilogical selence Curricuhim Study — Modern Biyoloji.** Millî Eğitim Basımevi, Istan-bul, 1970.

— **On The Bhagavat Gita**. Tr, Maharrishl Mahesh Yogi. Penguin Books, London, 1976.

— Ortega, Y. Gassal Josef, **Toward a Philasophy of Hlstory**. W. W. Norton and Co., Nevv York, 1941.

— Osipov, G., **Toplumbilim**, çev. Ünsal Oskay. Sol Yayınlan, Ankara,

— Palmer, W. G., **Denel Fizikokimya**. Şirketi Mürettibiye Basımevi, İstanbul, 1954.

— Pascal, Blaise, **Düşünceler**, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Baha Matbaası, İstanbul, 1966.

— Pascal, **Pensees**. Translated by A. J. Kraisohelmer. Penguin Books Ltd., Middlesex England. 1975.

— Paullng, Prof. Dr. Linus, **Genel Kimya**, **Descriptiv Kimya ve Modern Kimya Teorilerine Bir bakış.** I. T.O. Basımevi, İstanbul. 1965.

— Pavlov. İvan. **Şartlı Refleksler ve Sinir Bozuklukları**, çev. Prof. Dr. Nezahat Arkım. I. 0. Edebiyat Fak. Yayınlan, İstanbul, 1967.

— Perrin. Jean, **İlim ve Ümit**. çev. Avni Yakalıoğlu. Milli Eğitim Basımevi. İstanbul. 1964.

— Plehanov, G. V., **Marksist Düşüncenin Temel Meseleleri**, çev. Selahaddln Hllav. Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1964.

— Poincafe, Henri, **Bilim ve Metod**. çev. Hamdı Ragıp Atademir — Süleyman Ölçen. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951.

— Poincarâ. Henri, **Bilimin Değeri**, çev. Fethi Yücel. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964.

— Poincara, Henri, **Son Düşünceler**, çev. Hamdı Ragıp Atademir— Süleyman Ölçen. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1955.

— Politzer. Georges, **Felsefenin Başlangıç İlkeleri**, çev. Cem Eroğul. Sevinç Matbaası. Ankara, 1969.

— Porpyros, **Isagoji**. çev. Hamdi Ragıp Atademlr. Yeni Kitap Basımevi, İstanbul, 1948.

— Pribram, K. H., **Adaptation**, Brain and Behavior. Penguin Books, London, 1969.

— Râzl, Fahrüddin Muhammed, **İlim ve İslâm**, çev. Mustafa Zihni. Ebüzziya Basımevi, İstanbul, 1316.

— Reisenbach, Hana, **İlmî Felsefe**, çev. Ziya Somar. Vakit Basımevi, İstanbul, 1935.

— Reisenbach, Hans. **Lojistik**, çev. Vehbi H. Eralp. Türkiye Basımevi, İstanbul, 1939.

— Roberts. M. Leigh — Seymour, L. Haileck — Ldob, Martin 3. (Edited by), **Communlty Psychlatry**. Doubleday Company, New York, 1969.

- Reymond, Annold. **Lojlk Prensipleri ve Muasır Tenkid**. çev. Hilmi Ziya Ülken. Maarif Basımevi, Ankara, 1942.

— The Talmud. Translated by H. Polano. Fredrick Warne and Co.. London. Yahudi Takvimi, 5636.

— Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-u Felsefe**. C. I-II. Matbaa-i Amire İstanbul, 1914, 1920 - 1922,

— Rosenfield, Prof. L, **Atom Çekirdeği**, çev. Celal Saraç. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1962.

— Rostand. Jean, **İnsan ve Biiim, insanın Ruh ve Beden Yapısını Değiştirmek Mümkün mü**? çev. Nurhan Özaltın. May Basımevi, İstanbul, 1967.

— Russel. Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi**, C. Mil. çev. Muammer Sencer. Bilgi Basımevi. Ankara, 1972, 1973.

—- Russel, Bertrand, **Felsefe Meseleleri**, çev. Abdûlhak Adnan Adıvar. Yükselen Matbaası. İstanbul, 1963.

— Ruso. Pierre, **Atomlar ve Yıldızlar**, çev. Talat Erben. Cumhuriyet Basımevi, ts.

— Salih Zeki, **Hikmeti Tabiiye-i Umumiyeden Mebhas-ı Cazibe-i Umumiye**. Matbea-i Âmire, İstanbul, 1327.

— Salih Zeki, **Kamus-u Riyaziyat**. Karabet Matbaası, İstanbul, 1315.

— Schonfield. Hugh J., **The Politics of God.** Bentam Books İne., New York. 1972.

— Sears, Francls Weston, **Fizik Prensipleri**, çev. Salih Murat Uzdilek - Nusret Kürkçüoğlu, İT.Ü. Basımevi, İstanbul. 1972.

— Seignobos. Charles. **Avrupa Milletlerinin Mukayeseli Tarihi**, çev Samih Tiryakioğlu. Varlık Yayınları, İstanbul. 1960.

-- Stmon, G. Dognan, A., **Denel Fizik**, çev. Nusret Kürkçüoğlu - Celal Saraç, Şirketi Mürettibiye Basımevi, İstanbul, 1945.

— Smith. Alphepus W. Cooper, Prof. John N., **Fiziğin Temelleri**. C. I-III, çev. Enis Erdik - Fahri Domaniç. Millî Eğitim Basımevi. Ankara. 1964, 1965, 1964.

— Sorokin, Pitirim A., **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, çev. Mete Tunçay. Bilgi Basım ve Yayınevi. Ankara. 1972.

— Sorokin, Pitirim A., **Çağdaş Sosyoloji Teorileri**, çav. Münir Raşit Öymen, C. 1-11. İstanbul Matbaası. İstanbul. 1975. Yeni Desen Matbaası, Ankara. 1974.

— Spencer, Herbert, **İlk Prensipler**. C. I-II. çev Selmin Evrim. Millî Eğitim Basımevi. İstanbul. 1947.

— Stalin, Josef, **Dialektik ve Tarihi Materyalizm**, çev. Zeynep Seyhan. Nüve Matbaası, Ankara, 1967.

-- Strong, John Alexander, **Teorik Mekanik**, çev. Naci İskender. Pulhan Basımevi, İstanbul, 1951.

— Suphi Ethem, **Darvinizm**. Beynelmilel Ticaret Matbaası. Manastır. 1327.

— Suphi Ethem, **Lamarkizm**. Nefaset Matbaası. İstanbul, 1330.

— Şehbenderzade Ahmet Hilmi. **Huzur-u Akıt ve Fende Maddiyim Meslek-i Dalaleti.** Hikmet -Matbaası, İstanbul, 1332.

— Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, **Tercüme-i Milel ve Nihal**. İstanbul. 1263.

— Şengün. Prof. Dr. Atıf. **Evolusiyon**. C. MI. İ.Ü. Fen Fak. Yayınları. İstanbul, 1966, 1969.

— Taftazani, Sadeddln Mesud b. Umar - Ömer Nesefi, **İslâm İnancının Temelleri Akaid.** şrh. M. Seyyid Ahsen. 5. Basılış Otağ Yayınevi, İstanbul. 1978

— Taftazani, Sadeddin Mesud b. Umar. **Şerh-el Makasıd**. İstanbul. 1305.

— Taneri. Kemal Zülfü, **Matematik Prensipleri ve Felsefe**. Matbaacılık Okulu, İstanbul, 1957.

— **The Gospel of Barnabas**. Printed at Fazleesons. Karachi, 1974.

— Thomson. Robert, **The Pelican History of Psyhology**. Penguin Books. Ltd., Middlesex England. 1972.

— Thomson, Robert. **The Psychoiogy of Thinking**. Penguin Books Ltd., Mlddlese* England, 1971.

— Thibaud. Jean, **Atomların Hayatı ve Taransmutasyonları**. çev. Besim Tanyol. Kenan Basımevi, İstanbul; 1946.

— Tocqueville, Alexis de. **Amerika'da Demokrasi**, çev. Taner Timur. Yenilik Basımevi, İstanbul, 1962.

— Topçuoğlu. Hamide. **XIX. Yüz Yıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı**. Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1961.

— Tunç, Mustafa Şekip, **Bergson ve «Kudret-i Ruhiye» üzerine birkaç Konferans**. Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1339.

-- Tunç, Mustafa Şekip Tunç, **Freudizm**. Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul. 1948.

— Turner, Ralph E. **The Great Cultural Traditions**. The Mc Graw - Hill Book Co., New York. 1941.

— Townsend, Harvey. **Philosophical Ideas in the United State**s. American Book Co., Nevv York, 1934.

— Türker. Dr Mübahat, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti.** A. Û. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yayınları. Ankara, 1956.

— Uzdilek. Prof. Dr. Salih Murat, **Değişen Dünyamızın Sırları**. Sinan Basımevi, İstanbul, 1947.

— Uzman. Prof. Dr. Mazher Osman. **Psychiatria**. Kader Basımevi, İstanbul, 1947.

— Ülken. Prof. Dr Hilmi Ziya, **Varlık ve Oluş**. A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları Ankara, 1968.

— Ülken. Prof. Dr. Yüksel, **Yirminci Yüzyıl Dünya Ekonomisi**. İ.Û. İktisat Fak. Yayınları, İstanbul, 1974.

— Valmiki, **Ramayana**. çev. Ömer Rıza Doğrul (İngilizce Dhan Gopal Mükerjl tercümesinden). Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul. 1947.

-- Voltaire. **Felsefe Sözlüğü**, çev. Lütfi Ay. Mili Eğitim Basımevi. İstanbul, 1967.

— Vorlander, Karl, **Felsefe Ta**rihi. C. I-II. çev. Mehmed İzzet-Orhan Sadeddln. Evkaf-ı İslamiye Amedi Matbaası, İstanbul, 1927, 1928.

— Watson, John B.. **Behavlorism**. The Norton Library, New York, 1970.

— Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp. Yükselen Matbaası. İstanbul, 1964.

— Wisinger, Prof. Dr. Robert, **Maddenin Yapısı**, çev. Muvaffak Seyhan. Tecelli Basımevi, İstanbul, 1944.

— Yakuphan b. Nlzamüddln Han. **Ayan-ı Sabite Risalesi**. Yazma, Fatih Millet Kütüphanesi. 911/2.

— Yeniçay, Fahir, **Atom Fiziği**. İ.Ü. Fen Fek. Yayınları, İstanbul. 1968.

— Yeniçay, Fahir, **Çekirdek Fiziği**. C. I-II. İ.Ü. Fen Fak. Yayınları, İstanbul, 1964, 1971.

— Yeniçay, Fahir, **ilim Tarihinde Madde Yapısı**. İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1957.

— Yörük, Abdülhek Kemal, **Felsefe Dersleri**. I. Ü. Hukuk Fak. Yayınları, İstanbul, 1961.

— Yunus Emre, **Bütün Şiirleri**. Hazırlayan Cahit Öztelli. Milliyet Yayınları, İstanbul, 1971.

— Zubar, Ord. Prof. K., **Atom Çekirdeğini Teşkil Eden Bir Yapı Taşı olarak Nötronlar**, çev. Cavid Ener. İsmail Akgün Basımevi, İstanbul. 1949.

- Zuber, Ord. Prof. K., **Denel Fizik** çev. Cavid Ener. Şirket-I Mürettiblye Basımevi, İstanbul, 1965.

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN PROBLEMİNİN TEMEL ÖZELLİĞİ

SAYFA

A. GİRİŞ 19

B. BİLİMLER AÇISINDAN İNSAN PROBLEMİ 23

1) Biyoloji Açısından İnsan Problemi 23
2) Psikoloji Açısından İnsan Problemi 29
3) Psikiatri Açısından İnsan Problemi 32
4) Sosyal-psikolojisi Açısından İnsan Problemi . . . 40
5) Sosyoloji ve Ekonomi Açısından İnsan Problemi . 42

C. İNSAN PROBLEMİNİN SOSYAL İDEALLER AÇISINDAN ELE ALINIŞI 45

1) Judaizmin Sosyal Hayali 45
2) Hıristiyan Batı Toplumunun Sosyal Hayali . . . 58
3) Sosyalizmin Sosyal Hayali 62
4) Liberalizmin Sosyal Hayali 66
5) Hıristiyanlık ve Eski Dinlerde Sosyal İdealler . . 69
6) Sonuç 76

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN PROBLEMİNE CEVAP OLARAK SOSYO-KÜLTÜREL SİSTEMLER

A. PROBLEMİN ORTAYA KONUŞU 81

B. GİRİŞ 84

C. YAŞAYAN BİR KÜLTÜRÜN ANALİZİ

1) Kültür Fenomeni 88
2) Kültür Fenomeninin Sosyo-Kültürel Fenomenler Haline Gelişi 90
3) Kültür Fenomenleri Arasındaki Münasebet Nedir 92
4) Üst veya Büyük Kültür Sistemi 97
5) Kültür Sistemleri ve Sosyal Sistemler 98

D. KÜLTÜR SİSTEMLERİNİN TASNİFİ

1) Büyük Kültür Sistemlerini Tasnif Gereği 101
2) Kültür Sistemlerinin Dünya Görüşüne Göre Tasnifi 104
3) Gerçeği Tanıma Yolu Bakımından Kültür Sistemlerinin Tasnifi 107
   a) Birinci Tasnif 107
      (1) Estetik Tanıma 108
      (2) Teorik Tanıma 110
      (3) İki Tanıma Cinsinin Korelasyonu 111
      (4) Misaller 112
   b) İkinci Tasnif 114
   c) Tasnif Konusunda Varılan Neticeler 118

E. KÜLTÜR SİSTEMLERİNİN KARAKTERİSTİKLERİ

1) Büyük Kültür Sistemlerinin Ferdiyeti 122
2) Büyük Kültür Sistemlerinin Hayat Devreleri ile İlgili Karakteristikleri 130
3) Büyük Kültür Sistemlerinin Karşılıklı Münasebetleri ile İlgili Karakteristikler 132
4) Sonuç 134

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOSYO-KÜLTÜREL SİSTEMLERİN TEMELİ OLARAK METAFİZİK

A. GİRİŞ 137
B. ÖZET OLARAK FELSEFE 139
C. FELSEFİ DÜŞÜNCENİN KONUSU NEDİR? 141
D. METAFIZIĞIN GERÇEK ANLAMI 146
E. BATI METAFİZİĞİNİN TANRISI 151

F. METAFİZİĞİN TARİH İÇİNDE KRİTİĞİ 160
1) Paganizm ve Metafizik 163
2) Hıristiyanlık ve Felsefe 163
a) İlk Karşılaşma 169
b) Paganizme Dönüş 173
3) Judaizm, Yeni Platonculuk ve Kabbala 186
4) Metafiziğe Toplu Bakış ve Sonuç 194

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN BİLGİSİ ÜZERİNE

A. DUYUMLARIN BİLGİSİ
1) Duyulara Dayanan Bilgimiz Nedir 197
2) Eşyayı Nasıl Algılarız
(Algılamanın Fizyolojisi) 205
3) Duyu İdrakinin Psikolojisi
a) Psişik Sentez 207
b) Duyum Nedir 209
c) Duyular ve Tasavvurlar 211
d) Psişik Sentez ve Duyum 216
4) Duyu Verilerinin Sınırları 220
5) Duyumlara Dayanan Bilgimizin Özellikleri 221

B AKIL YOLUYLA BİLGİ
1) GİRİŞ (Duyuların Bilgisinden Akıl Yoluyla Bilgiye) 222
2) Akıl Vasıtasıyla Bilgi Nasıl Meydana Gelir?
(Düşünce ve Düşüncenin Elementleri) 226
a) Mefhumlar ve Kelimeler 229
b) Önermeler 231
c) Düşünce 238
3) Düşüncenin Prensipleri Olarak Mantık ve
Matematik
a) Mantık 254
b) Matematik 261

C. REALİTE VE İNSAN BİLİMİ 262
1) Pozitif Bilimlerin Temeli: Tümevarım 279
2) Determinizm 349

3) Klasik Mekaniğin Çöküşü, İhtimaliyet Kanunları ve Yeni Sınırlar 286

D. CANLI VARLIK VE İNSAN BİLİMİ [EK] 295
E. İNSAN BİLGİSİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE [EK] . . 303
F. DİN, BİLİM VE FELSEFE [EK] 312
G. SONUÇ 323

YARARLANILAN KAYNAKLAR 329