

FELSEFE VE İÇTİMAİYAT

Mecmuası

Üç ayda bir çıkar

Türk Felsefe Cemiyetinin resmî organıdır

Müdürü : Mehmet Servet

Müessisi : Agâh Sırrı

M. Şekip — Felsefe ve ilmin bugünkü hudutları

A. Franceschini — İtalyada muasır felsefe cereyanları

NOTLAR VE TENKİTLER

A. Niyazi — Behaviorism

Mahmut Ragıp — Anadolu türküleri

M. Sekip — Orta zaman felsefesi

Mehmet Servet — Metafiziğe dair

HULÂSALAR VE TAHLİLLER

VII inci İtalyan millî felsefe kongresi — GIOVANNI GENTILE : Felsefe ile devlet; A. ALIOTTA : Usûl olarak aklilik ve akliliğin tarihi tecribi.

Adres: İstiklâl Lisesi, Şehzadebaşı, İstanbul

İstanbul Sanayii Nefise matbaası

1930

FELSEFE VE İLMİN

BUGÜNKÜ HUDUTLARI

Mehmet İzzet Beyden, liseler için yazdığı içtimaiyatta ne için aynı zamanda hem gaiyetçilik (Melkûre), hem de determinism prensiplerini iltizam ettiği Hayat mecmuasında sorulmuş ve bu sual geçen kış içtimalarında Felsefe Cemiyetinde de münakaşa mevzuu olmuştu. Filhakika içtimaiyat, bir ilim haysiyetiyle tedvin ediliyorsa, bunda mihanikî bir determinism prensipinden başka bir prensipin yer bulamaması lâzımdır. Çünkü şimdiye kadar teessüs ve inkişaf etmiş olan müspet ilimlerden hiçbirisi bu prensip haricinde bir istisna ve imkân numunesi göstermiş değildir. Yalnız ilimlerin tarihine bakıldığı zaman ilk başlangıçlarda bütün ilimlere gaiyet prensipinin müdahale etmiş bulunduğu görülür, çünkü ilmî zihniyet ve terbiyeye te-kaddüm eden din zihniyet ve terbiyesi bizi gaiyetçiliğe alıştırmıştır. Filozoflar da bu tesirden kurtulamamışlardır. Binaenaleyh gaiyet zihniyetçiliği her fırsatta zaif bulunduğu sahalara nüfuz etmiştir. Fizikî ilimler kendilerini bu zihniyetten kurtardılar; fakat hayat, ruh ve cemiyet ilimleri hâlâ bocalamakta ve bu bocalamalar onların edebiyatında buhranlı akisler yapmaktadır. Hayatiyat bir dereceye kadar, fakat ruhiyat ve içtimaiyatın birbirlerine zıt te-lekkileri ve bunların hararetli müntesipleri daimî bir mücadele içindedirler. Bu mücadelenin sebepleriyle mahiyet ve kıymetini anlamak için meselenin bir tarihçesini Rudolf Eucken'in *Muasıf*

Tefekkürün Büyük Cereyanları nam eserini esas ittilah ederek gözden geçireceğiz. Mesele mekanik ve organik telekkileri kadar eski ve bu telekkilerin muhtelif zaman ve muhitler içinde aldığı ince hatlar ve temevvüçler nisbetinde mütenevvidir. Aristo « mekanik » tabirini makina imalâtında ve ihtiralarda müstamel teknik manasında olarak çok kullanmıştır. Asırlarca bu manada kullanıldıktan sonra Descartes bu tabiri « mekanizm nazariyesi » ne kalbetmiştir. Bu nazariyeye göre fizikî tabiat, insan ihtiraları tarzında izah edilmelidir, yani bu tabiat derunî bir ilca kuvvetiyle vücut bulmuş olmayıp, zatî hareketlerle muttasıf küçücük madde parçalarının bir trekkübü eseridir. İnsan ihtiralarıyla fizikî tabiat arasındaki fark, mahiyet farkı olmayıp bir kabalık ve incelik farkıdır. Yani bu fark keyfiyette olmayıp kemiyettedir. Binaenaleyh fizikî tabiat, nazari bir mekanik ile izah olunabilir. Mekanizm nazariyesinin hayatî, ruhî ve içtimai vetirelere de tatbiki evvelâ hiç düşünülmedi. « Mihanikî » ve « Maddî » tabirleri bu esnada ekseriyetle muadil manada telekki edildi. Spinoza dahi ruha « manevî makina », « manevî otomatizm » namını verdi. Manevî makina fikri evvelâ mecazen kullanılırken gitgide tekâmül ederek nihayet Herbart'ta derunî hayata da tatbik edilmek ve hakikî manada bir « manevî makina » tasavvur edilmek üzere şöyle ifade edildi: « Aklî organism dahi basit elyafa, tasavvur serilerine tahlil edilmek lâzımdır; çünkü aklın asıl ve esası ancak zihnin bir mihanikî yapılmak şartıyla izah olunabilir. »

« Organik » tabiri de ilk defa olarak Aristo'da görüldü. O bu kelimeyi gaiyetçi bir tarzda teşekkül etmiş bir canlı cismin heyeti umumiyesinden ve ekseriyetle bedeninin gayri mütecanis unsurlarından tereküp etmiş muhtelif aksamından bahsederken kullanırdı. Mefhum bu suretle ancak ve munhasıran canlı mevcutlar hakkında kullanılmakla beraber organik tabirinin medlûlünde derunî bir hayat manası asla yoktur. Aristo'un organik kelimesini bu istimâl tarzı hiç değişmeksizin bütün orta zamanı katettikten sonra yeni zamanda on sekizinci asra kadar geldi. Kelimenin bu ma-

nasında «organik makina» dan başka bir mana kastedilmiş değildir.

Vaktaki alman idealismi başladı, bu idealizm tabiata bir ruh ve zafî bir hareket vermek arzusunu duydu ve bunun neticesinde organik tabiri hayatın kendisine mahsus farikasıyla yekvücut bir şey oldu ve bu farika rüçhanlı bir mevki aldı. Netekim Kant: « Tabiatın organik bir mahsulü, kendisinde her şeyin aynı zamanda hem gaye, hem de vasıta olduğu bir varlıktır » dedi. Keza: « Uzvileşmiş bir varlık basit bir makina değildir. Çünkü makina muharrik bir kuvvetten başka bir şey değildir. Uzvileşmiş bir varlıkta ise bilâkis plastik bir kuvvet ve fazla olarak plastik bir şekil vardır ki bu şekil ve kuvvet kendi plastikliğini plastikliğe malik olmayan maddelerde geçirir. » Jacobi dahi: « Organik bir varlığın imkânını düşünmek evvelâ onun vahdetini vücuda getiren şeyi düşünmektir; bütün, parçalardan evveldir. » demekle organik kelimesine yeni bir mana kazandırmışlardır. Bu yeni manadaki organik telekkisi tabiatın canlı varlıklarından evvelâ « Devlet ve Cemiyet » e, sonra hukuk, tarih ve ilah. « Tabiat taazzuvunun malûmumuz olan illiyetlerden herhangi biriyle hiçbir mümaseleti yoktur » deyen Kant bu ifadesiyle uzviyetin mihanikîden başka ve ayrı bir şey olduğunu söylemiş oluyor. Mebdede hemen hemen aynı manaya gelen « mihanikî » ve « organik » tabirleri bu suretle nihayet iki zıt tez haline geliyor. İşte esasları itibariyle birbirine zıt iki nevi dünya telekkisi bu suretle tebarüz ediyor ve bu telekkiler bugün halâ devam ediyor.

Mes'elenin ilk zamandaki şekli bu suretle olmamakla beraber gene mevcuttu. Mihanik dünya telekkisini Demokrit'te, organik dünya telekkisini de Aristo'da görüyor ve Yunan *citéciliğ*inin kemale geldiği devirde organik telekkinin mihanik telekkiye galebe ettiğine şahit bulunuyoruz. Artık tahlilî düşünüş yerine terkibî ve bediî bir düşünüş makbul oluyor, canlı cansıza tekadüm ettiriliyor; kül, cüzden daha mühim oluyor; ve külden cüz'e, canlıdan cansıza, terkipten tahlile gitmek ve ikincileri birincilerle izah etmek revaç kazanıyor. Fert filosoflarında bu fikir « devlet »,

« kâinat » ve « beşeriyet » e teşmil ediliyor. Bundan sonra Hıristiyanlığa nüfuz ederek burada dinî bir hususiyet alıyor. Daha sonra İsanın mistik vücudu olarak « kilise fikri » halinde cesetleniyor ve bu suretle orta zamanın cemiyet nazariyesini organik kilise nazariyesi temsil ediyor. Fert burada bütün manevîliğini küllü temsil eden kiliseden alıyor ve orta zamanın bütün teşkilâtı organik nazariyeye tevafuk ediyor.

Yeni zamanda canlı varlıklardan mülhem olunan ve Alman romantismince pek makbul olan organik nazariye hayatiyatta vitalismi doğurmakla ilimde de tesirini gösterdi ve bu zamandan itibaren hayat, ruh ve cemiyet telekkilerinde vitalizm ile mekanizm mezhepleri birbirine zıt usul ve gayelerle çalışmak yolunu tuttular. Organik nazariyeye daha Yunanlılar zamanında mukavemet edildiyse de bu mukavemetler nâzım bir rol oynamaksızın sadece aksül amellerden ibaret kalmıştır. Nâzım bir rol oynayacak mukavemetler ancak yeni zamanlarda başladı. İntibah ve Reform hareketleri organik nazariyeye karşı içtimaî hayatın umumî bir temayülü olarak tezahür etti. Yani milliyetçiliğin zuhuru organik nazariyeyi kıymetten düşürerek mihanikî nazariyeye revaç verdirdi. Siyasî ve iktisadî istiklâl hareketlerinde de bu zihniyetle yüründü ve bu zihniyetin ilk kılauzu İngiltere oldu. Cemiyetin bu suretle doğrudan doğruya ferde ve ferdiyete istinat ettirilmesiyle fert kuvvet, akıl ve hakikat cihetlerinden müthiş bir surette izam edilmiş oldu. Burada bütün münasebetler fetlerin eseri gibi görünür ve her münasebetin yegâne meşruiyeti ferdin buna rızasına mütevekkif kalır. Netekim bu devrin içinde bulunan Leibnitz fertte kâinatın bütün namütenahiliğini görür ve onu kendinden çıkardığı şeyle inkşaf etirir; burada organik nazariyeden ne kadar uzaklaşmış olduğu görülür. Bu telekkiye göre ilimde de bir inkilâp oluyor. Tabiatı külde ve içten başlayarak izah etmek an'anesi tamamen enfüsî bir tefsir, basit bir tahayyül yerine geçiyor. Çünkü yeni zaman insanı hayale kapılmak istemiyor gerçek bir izah arıyor. Hakikî bilginin

esas şartı tabiatla her türlü deruniliği atmak ve bütün külleri en küçük unsurlarına ayırmaktır. Bu sayede hem şeniyet aydınlanır, hem de üzerine müessir olacak bir iktidar kazanılır. Bu tarzda bir iktidar olmadıkça mevcudatın kılına bile dokunulamaz. Ancak cüzlerden başlamakladır ki mevcudat tahrik ve tahvil olunabilir. Eskilerin teki bî ve bedî tefekkür tarzlarındaki büyüklükten bunlar hiç bir şey anlamıyorlar. Çünkü bu tefekkür tarzı kendilerinden evvel gelmiş olan Skolastikler tarafından berbat edilmişti. Binaenaleyh bunlara tamamen zıt bir telekki ve usul lâzımdı: kül yerine unsurları başlıca şey addetmek ve her şeyi bunlardan başlamakla tesis etmek, derunî her türlü münasebetleri inkâr etmek, bunlarca organik mülâhaza, antropomorfik, karanlık ve kısır. Tabiatın vahdeti gayelerde değil belki her yerde ve her zamanda bir şekilde hakim ve müessir olan kanunlardadır. İşte ancak bu yeni tefekkür tarzıyla ilk defa olarak hakikî bir bilgi ve bir ilim devresi tahaddüs etmiş oluyor.

Mihanikî telekkinin ortaya çıkmasıyla an'anevî olan organik ve gaiyetçi nazariye bir darbede yere serilmemiştir. Sebebi de cemiyetlerin bünyelerini gayet ağır değiştirmeleri yani an'anevî müessese ve sınıfların uzun zamanlar mukavemet etmesi ve bil-hassa Avrupa cemiyetlerinin tekâmüllerini aynı zamanda yapmamış olmalarıdır.

Alman Humanisinin XVIIIinci asırda başlaması organik nazariyeye romantik bir şekil verdi ve bu cereyan tabiatla daha mahrem, daha mistik bir münasebet arzusunu duyunca yine külden başlamak suretiyle mevcudatı görmek iştiyakı muzaffer bir halde tekrar yükseldi. Mistisismi ve iki tezat içinde düşünmeyi seven Alman ruhu mihanikî telekkinin yanında organik telekkiyi canlandırmadan düşünemezdi. Bu itibarla organik telekkinin mistik bir ruhtan geçerek dirilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Fazla olarak Alman idealismi organik nazariyeye Schelling ile git gide bedî bir şekil veriyor ve şimdiye kadar statik bir surette telekki edilmiş olan bu nazariye dinamik bir şekil

alıyor ve artık dünya, olmuş bitmiş bir şey değil, daima olan bir sayruret gibi gözükmeye başlıyor.

Ve bundan böyle sayruret, dinamik mefhum ve tabirleri sūr'atle yayılıyor; ve organik fikri burada artık bir sayruret hayalini taşıyor. Şeniyet dahi tamamlanmış bir san'at eseri değil, belki kendi vasıtalarıyla terekki eden canlı bir varlık oluyor. Bu görüş evvelâ tabiattan ziyade tarih sahasında müsmir oluyor ve büyük bir cazibe kazanan bu telekkiye göre tarihin bütün sayrureti ihtilâl darbeleriyle değil, sâkin adımlarla: sun'î mülâhazalarla değil, gayrı şuurî bir insiyakla, sırf fertten başlayarak değil, bütünü kuvvetiyle vücade gelmektedir. Bu organik nazariyeyi hararetle ilk benimseyenler fertlerin muhtariyetini ve yaşanan hayatın icaplarını tanımayarak orta zaman zihniyetine siyasî ve dinî aksül'amel yapmak isteyenler oldu. Bundan başka organik nazariyede inhisarcılık ve münakaşa edilecek mes'eleler vardı. Meselâ tarihî sayruretin sâkin bir yürüyüş olduğu fikri ispat edilmiş değil, farzedilmiş bir şeydi. Fazla olarak bu görüş insanı, bütünü karşısında ancak temaşacı bırakıyor, ve yalnız itaatçı bir tipi beğendiriyordu.

Bunun üzerine mihanikî nazariye gene rüçhan kazandı, ve eski esaslarını muhafaza etmekle beraber pek cüz'î bir fark ile tekrar sahneye çıktı. Yeni liberalism ve serbest mübadele mezhebi vasıtasıyla bol bol inkişaf etti. Netekim Adam Smith'in bu baptaki cezrî nazariyesi XIXinci asrın ikinci nisfina kadar en büyük âlimler tarafından mükemmel bir hakikat ve kat'î bir netice gibi tedvin edildi. Tabiat ilimleri tabiat felsefesinin hiç bir spekülâsıyonuna iltifat etmez oldu. Vitalist nazariye bir tarafa bırakılarak uzvî bünye ve onun hayatı fizik ve kimyanın aslî kanunlarına irca edildi. Mihanikiyet haricinde her türlü spekülasyon metafiziğe bırakıldı. Daha iyi anlaşılmiş ve daha tedbirli tatbik edilmiş olan bu mihanikiyetçilik büyük mes'elelerin kat'î bir halli gibi göründü ve daha pek çok inkişafa muhtaç olmasına rağmen prensip itibariyle hertürlü şüpheden masun zannedildi.

Fakat büyük senayiın ilk zuhuru mihanikiyet nazariyesine umulmadık bir mukavemet teşkil etti. Bu mukavemet artık eski devirlerin şeniyet hakkındaki bedîi telekkisine imrenmek ve bunu daha mükemmel görmek ihtiyacından doğmayıp sırf yeni hayatın intizar edilmeyen kesif bir san'at hayatına girmesinden doğdu. Bu hayat yeni tecrübeler, yeni vakıalar, yeni vazifeler getirdi. Yeni hayatı saran iktisadî ve sınaî şekil, insanları birbirine daha sıkı ve çok temas edecek bir hâlde topladı. Çalışmayı farklı ve mudil yaptı ve bundan gene bütünün ehemmiyet ve kudreti meydana çıktı. Organik nazariye bu sefer artık bir içtimaiyat nazariyesi oldu ve bu nazariye ferdi, bütünün bir mahsulu gibi görmek ihtiyacı karşısında kaldı. Auguste Comte ahlâk ve siyasetini işte bu nazariye üzerine kurdu. Aynı zamanda organism fikrinin eski bedîi ve ahlâkî telekkisini *uzvî tesanüt* fikrine kalbetmek suretiyle mühim bir tadile uğrattı, çünkü yeni iş bölümü ferdin başkalarına ve bütüne ne kadar merbut olduğunu her zamandan daha ziyade ve daha vuzuhla gösterdi. Yalnız buradaki bütün, «beşeriyet» denilen müşahhas bir şeniyetten ziyade manası tefsire bağlı bir kıymet mefhumu oluyor. Binaenaleyh organik telekkinin ötedenberi kurtulamadığı muzlimlik burada da eksilmiyor, belki daha çok artıyor. Durkheim vakıa bu bütünü muayyen cemiyetlere hasretmekle müphemiyete bir serahat veriyorsada maşerî vicdanı yalnız tavsif ediyor, fakat izah etmiyor. Bu yapılmayınca içtimaiyatta müstakil bir ilim olamıyor; çar naçar felsefi spekülasyonların istilâsına uğrayor ve binnetice birbirine zıt mutlak ihtilâllara kadar yol açılıyor. Netekim organik nazariye içtimaiyatçılar nazarında daha çok makbul olduğu halde iktisatçılarda bu derece makbul olmuyor.

Mekanizm ve organism nazariyelerinin bu kısacık tarihi gösteriyor ki ruh ve cemiyet hayatının bizde bıraktığı muammalı intibaları henüz fizik hadiseler gibi tahlil edemiyor ve bunun neticesinde medeniyetlerin her safhasında çalışma ve maişet tarzlarının başlıca temayüllcrine terceman olacak fikir sistemleri

yapıyoruz. Bu hâl mazide böyle olduğu gibi hâldede böyledir; istikbalde ne olacağın bütün şeniyeti müspet bir surette kavrayıp kavrayamayacağımıza tâbidir. Bu kavramanın pek yakın olduğu hiç gözüküyor. Şu hâlde daha çok uzun bir zaman için yaşanılan ve gidilmesi istenen medeniyetlere göre gâh mekanism nazariyesine gâh gaiyetçi bir organisme baş vuran tecrübî, aklı yahut hadsî sistemler yapılacaktır. Keyfiyet böyle olunca ne hadis, ne mantık, ne de tecrübeyi yalnız başlama hakim kılmamanın gayri muayyen bir zaman için mümkün olmadığı pek güzel anlaşılır. Bu gün hem hadsçi, hem rationalist, hem tecrübeci fikir sistemlerinin mevcut olması ve hepsinin kuvvetli şahsiyetler tarafından temsil edilebilmesi de işte bu zaruretendir. Çok temenni edilir ki bu gayri muayyen zaman pek çok sürmesin. Bununla beraber fazla nikbinlikte saflık olur. Mekanism ve organism nazariyelerinden şimdiye kadar en çok muvaffak olanı hiç şüphe yok ki ilk nazariyedir. Organism nazariyesinin en müspet rolu mekanism nazariyesinin basit ve isticali hüküm ve sistemlerini tenkit etmek oluyor; fakat kendi prensipleriyle mekanism telekkisinde teşekkül ve terekki etmiş ilimlere rakip olabilecek bir ilim vücuda getiremiyor. Mekanism telekkisinin şaşmaz mezhebî monismdir. Gaiyetçi organism telekkisi ise daima düalist yani ikilikçidir. Evvelkisi dünyada yalnız basit ve mürekkep varlıklar görüyor, ikincisi basit varlıklara hakim bir mudiliyet yani yegâne malûm olan mihanikiyet hadiselerini aşan ayrı keyfiyette bir «bütün» tasavvur ediyor. Mes'elenin düğüm noktası böyle bir «bütün»ün bir şeniyet mi yoksa beşerî ve enfüsî bir intiba mi olduğunda toplanıyor.

Öyle zannediyorum ki Mehmet İzzet Bey de işte bu noktadaki tereddüde bir makes olmuştur. Elhasıl görülüyor ki henüz ilim ile felsefenin hudutları filî ve kat'î bir surette ayrılmış değildir. Fizikî ilimler haricindeki bütün ilimlerde felsefî tefekkürle ilimî tefekkürü birbiriyle müteakabil hülûl ve nüfuz halindedirler.