

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN “FELSEFE-İ ŪLÂ”SININ ÇEVİRİ
YAZISI VE ESERDEKİ KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN TAHLİLİ**

Hande Nur BOZBUĞA

2501160162

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL

İstanbul, 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HANDE NUR BOZBUĞA Numarası : 2501160162
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL
Tez Savunma Tarihi : 25.07.2018 Saati : 11:00
Tez Başlığı : "İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN FELSEFE-İ ÜLÂ'SININ ÇEVİRİ YAZISI VE ESERDEKİ
KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN TAHLİLİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYBİRLİĞİ~~ YLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. AYDIN TOPALOĞLU		Kabul
2- PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL		Kabul
3- PROF. DR. RAHİM ACAR		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. İSMAİL LATİF HACİNEBİOĞLU		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ ESAT BURAK ŞAMAN		

ÖZ

İzmirli İsmail Hakkı'nın “Felsefe-i Ūlâ”sının Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili Hande Nur Bozbuğa

Bu tez, İzmirli İsmail Hakkı'nın metafizik alandaki çalışmalarından biri olan **Felsefe-i Ūlâ**'dan hareketle hazırlanmıştır. Çalışmamızı Osmanlıca olarak yazılmış olan bu eserin çeviri yazısına yer vererek meydana getirdik. Tezimizde, din felsefesinin bazı temel problemleri bir son dönem Osmanlı düşünürünün eseri ekseninde sorgulanmıştır. Bu nedenle İzmirli'nin kötülük problemine karşı savunuları, bilgi ve varlık anlayışı, metafiziğin bir başka mevzuu olan isbât-ı vacip hususundaki görüşleri, Allah ile âlem ilişkisi bağlamındaki yaklaşımları tahlil edilmiş; bu görüşlerle din felsefesi alanının ilişkisi tesis edilmiştir. Çalışmamızın esas konusunu din felsefesi disiplininin temel meselelerinden biri olan kötülük problemi konusunda İzmirli'nin **Felsefe-i Ūlâ**'daki görüşleri oluşturmaktadır.

Eserde kötülük problemi bağlamında ilahi inayet ve cüzi irade teodiselerinin ele alındığı fark edilmiştir. İnayet bahsi, bu konuda temel teodiseyi oluşturmaktadır. Düşünürümüzün kötülük problemi hakkındaki çözümlerinin güçlü ve başarılı olduğu söylenebilir. Zira o, kötü olgu ve olayların Allah'tan sâdır olmayacağı tezini temellendirirken bu görüşünü insanın cüzi iradesine vurgu yaparak desteklemiştir. Buna ilaveten İzmirli'nin **Felsefe-i Ūlâ** eseri metafiziği konu edinen bir diğer çalışması olan **Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa** ile şekil ve içerik açısından karşılaştırılmıştır. Bu mukayesede düşünürümüzün metafizik sahadaki kavram ve muhteva tercihleri incelenmiştir. Böylece bu tezde İzmirli'nin metafizik meseleler hakkındaki görüşlerine yer verilmiş olup onları muhtelif açılardan ele alarak onun tercihlerinde nasıl bir yaklaşım benimsediğine işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe-i Ūlâ, Mâ-ba'dü't-tabîa, Din felsefesi, Kötülük problemi.

ABSTRACT

Translation of Izmirli Ismail Haqqi's Work "Felsefe-i Ūlâ" and Analysis of the Problem of Evil in this Work

Hande Nur Bozbuğa

The thesis has been prepared with the motive of **Felsefe-i Ūlâ**, one of the works of Izmirli Ismail Haqqi in the metaphysical field. We have formed our study on the basis of the translation of this work, written in Ottoman Turkish. In our thesis, some fundamental problems of the philosophy of religious have been questioned in the frame of the work of the late Ottoman philosopher. Therefore, the arguments of Izmirli against the evil problem, his philosophy of epistemology and ontology, his opinions of the other issue of metaphysics in terms of the *isbât-ı wâjib* his perspective to the context of the relationship between God and universe have been analyzed and his views have been associated with the field of philosophy of religion. The main issue of our study is the ideas of Izmirli on the evil problem, one of the fundamental issues in the discipline of philosophy of religion, in **Felsefe-i Ūlâ**.

It has been perceived that the providence of God and the free will of human theodicies exist in the work within the context of the evil problem. The issue of providence has been concluded as the basic theodicy in this regard. His solutions to the evil problem can be said to be convincing and effective. He supported his views by emphasizing the free will of the human being as he is basing the thesis that the badness could not be from Allah. In addition, the **Felsefe-i Ūlâ** of Izmirli has been compared with his other work of metaphysics, called **Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa** in terms of format and content. This comparison examines the conception and content preferences of the philosopher in the metaphysical field. Thus, in this thesis, the views on the metaphysical issues of Izmirli have been investigated, and by addressing them from various perspectives, it has been pointed out how he adopted the approach in his preferences.

Keywords: Izmirli Ismail Haqqi, Felsefe-i Ūlâ, Mâ-ba'dü't-tabîa, Philosophy of religion, The problem of evil.

ÖNSÖZ

XX. yy. düşünürlerinden İzmirli İsmail Hakkı, pek çok alanda eser vermiş önemli şahsiyetlerden biridir. Metafizik konusunda iki eseri olduğu bilinmektedir. Bunlar, **Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ūlâ**'dır. **Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa**, Darülfünun Edebiyat Fakültesi öğrencileri için ders notu niteliğinde hazırlanmış bir çalışmadır. **Felsefe-i Ūlâ** ise 1329 yılında yazılmış matbu bir çalışmadır. Epistemoloji, ontoloji ve ilahiyat konularını tutarlı ve sistemli bir şekilde içeren bu eser, üç bölümden oluşmaktadır. Her bir bölümdeki konular, modern Batı düşüncesi ve düşünürleri ekseninde tartışılmıştır.

Felsefe-i Ūlâ'nın din felsefesi disipliniyle ortak pek çok meselesi bulunmaktadır. Bu nedenle eser, din felsefesi literatürü kapsamında değerlendirilebilecek bir muhtevaya sahiptir. Bu tezimizi temellendirmek adına çalışmamızda **Felsefe-i Ūlâ** üç yönüyle ele alınmıştır: 1. **Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ūlâ** şekil ve muhteva açısından karşılaştırılmıştır. Her iki eser de bu şekilde incelendiğinde İzmirli'nin metafizik konusunda bazı kavramları tercih hususunda birtakım değişikliklere gittiği görülmüştür. 2. İkinci olarak **Felsefe-i Ūlâ**'nın bazı konuları, din felsefesi disiplini çerçevesinde tahlil edilmiştir. Böylelikle düşünürümüzün din felsefesine katkı sağlayacak görüşleri ön plana çıkarılmıştır. 3. **Felsefe-i Ūlâ**'nın konularından kötülük problemi, eserin din felsefesiyle ilişkisini somut bir örnekle gösterebilmek adına seçilmiş ve incelenmiştir. Metafizik, cismani ve manevi olmak üzere üçe ayrılan kötülük türlerine karşı İzmirli eserinde iki teodise önermiştir: İlahi inayet ve cüzi irade. Bunlardan ilahi inayet bütün kötülük çeşitlerine karşı temel arka planı oluşturan teodise olmuştur. Cüzi irade teodisesinden ise kötülüklerin insan kaynaklı olduğu, insandan kaynaklanmayan olgu ve olayların kötü olamayacağı düşüncesinin izahında yararlanmıştır.

Bu çerçevede tezimiz üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde muhtasar bir çerçevede İzmirli'nin hayatından ve **Felsefe-i Ūlâ**'nın genel özelliklerinden bahsedilmiştir. **Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ūlâ** bu bölümde karşılaştırılmıştır. İkinci bölümde **Felsefe-i Ūlâ**, din felsefesinin de konuları olan, bilgi ve varlık teorileri ile ilahiyat görüşü konuları bağlamında tahlil edilmiştir.

Ayrıca bu bölümde kötülük problemi, ayrı bir konu olarak ele alınmıştır. Son bölümde ise, **Felsefe-i Ülä**'nın çeviri yazısı verilmiştir.

Tez sürecinde yardımlarını ve rehberliğini benden esirgemeyen, çeşitli yönlendirmeleriyle ufku genişleten ve beni geliştiren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezimle ilgili tavsiyeleriyle bana destek olan sayın Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU'na ve Prof. Dr. Rahim ACAR'a şükranlarımı sunarım. Araştırmalarım esnasında kaynaklara ulaşma noktasında yardımcı olan İSAM Kütüphanesi çalışanlarına teşekkür ederim. Ayrıca tezimin her aşamasında maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen sevgili eşim Yunus BOZBUĞA'ya, annem Emine TURAK'a ve babam Recep TURAK'a sonsuz minnettarım.

Hande Nur BOZBUĞA

İstanbul, 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ	xiv
KISALTMALAR	xv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI VE “FELSEFE-İ ŪLÂ” ADLI ESERİ

1.1. Düşünürümüzün Hayatı	6
1.2. “Felsefe-i Ūlâ”nın Genel Özellikleri	11
1.3. “Felsefe-i Ūlâ”ya Dönük Tenkitler	15
1.4. “Felsefe-i Ūlâ”nın Sadeleştirilmiş Neşri: “Metafizik”	19
1.5. İzmirli’nin Metafizik Tasavvurunun Gelişimi: “Mâ-ba‘dû’t-tabîa”dan “Felsefe-i Ūlâ”ya	21

İKİNCİ BÖLÜM

2. “FELSEFE-İ ŪLÂ”NIN MUHTEVA AÇISINDAN TAHLİLİ VE ESERDE METAFİZİĞİN BİR KONUSU OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİ

2.1. İzmirli’nin “Felsefe-i Ūlâ”daki Ontoloji ve Epistemoloji Tasavvuru	35
2.2. “Felsefe-i Ūlâ”da Bazı Din Felsefesi Konuları.....	43
2.2.1. Materyalizm Eleştirisi	43
2.2.2. İsbât-ı Vacip Delilleri.....	45
2.2.3. Allah ile Âlem Münasebeti	47

2.3. Kötülük Problemi ve “Felsefe-i Ülä”da Teodise Anlayışı.....	49
2.3.1. Metafizik Kötülük ve İlahi İnayet Teodisesi.....	51
2.3.2. Ahlaki ve Doğal Kötülüklere Karşı Cüzi İrade Teodisesi.....	53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. “FELSEFE-İ ÜLÂ”NIN ÇEVİRİ YAZISI

MUHTASAR FELSEFE-İ ÜLÂ.....	60
CÜZ-İ SÂNÎ	61
MUHTASAR FELSEFE-İ ÜLÂ.....	61
FELSEFE-İ ÜLÂ’NIN TARİFİ VE MEVZÛU VE TAKSİMİ	61
Tarifi.....	61
Mevzû.....	61
Vech-i Tesmiyesi.....	61
Taksimi.....	62
Felsefe-i Ülä’nın Kanunî Bir İlim Olduğu	62
Menhec-i Felsefe-i Ülä.....	64
BAB-I EVVEL	66
İLM-İ İNTİKÂD VEYA MARİFET NAZARİYESİ	66
İLM-İ İNTİKAD	66
Hisbâniye ve İkâniye Mezhepleri.....	66
İkâniye.....	66
Hisbâniye Mezhebi.....	67
Edille-i Hisbâniye.....	68
Mezheb-i Tedribiyye’nin Israrı	69
İhtimaliye Mezhebi	71
Münakaşa	72

Şekk-i Mutlak veya Şekk-i Katî İle Şekk-i Muvakkat	72
Îkâniye Mezhebi	73
Îzâfiye Mezhebi	73
Îzâfiye-i Âfakiye veya İsbâtiye Mezhebi	74
Edille-i İsbâtiye	76
Fransız İsbatiyunu	81
İngiliz İsbatiyunu	82
Tedribiye Mezhebi	82
Araziye Mezhebi	83
Mezheb-i İzâfiyye-i Enfüsiyye veya İntikadiyye	85
İntikad-ı Akl-ı Mahz	86
İntikad-ı Akl-ı Amelî	92
İntikad-ı Meleke-i Tasdik (Hüküm)	94
Kavvâm	95
Mezheb-i İntikadiyye'nin Mebâdîsi	95
Edille-i İntikadiye	96
Mezheb-i İntikadiye'yi İntikad	96
Neo-İntikadiye Mezhebi	101
Mezheb-i Misâliyye	104
Misâliye-i Âfakiye Mezhebi	105
Marifetin Kıymet-i Âfakiyesini İzah	107
Îkâniye ve Sıdk (Hak)	109
BAB-I SÂNÎ	112
İLM-İ MÜKEVVENÂT (Mevcûd Nazariyesi)	112
İlm-i Kiyânî-i Aklî	112

Fasl-1 Evvel: Tahlil-i Mevcûd	112
Mevcûd.....	112
Ehâsîl-i Tahlil – Zat	113
Vücûd (Eys)	114
Cevher	115
Kuvve ve Fiil.....	119
Mebâdî-i Üvel	120
Mebâdînin Suret-i Keşfi.....	125
Mebâdî-i Üvelin Evsâf-ı Selâse-i Zatiyyesi	126
Tahlil-i Mebâdî.....	127
Meâni-i Evvelin Tabiat ve Aslı	128
Mebâdî-i Üvelin Aslı.....	132
İlel	133
Fasl-1 Sâni.....	139
Mebâdî-i İlm-i Kiyânî (Mebhas-i Madde)	139
1. Âlem-i Haricinin Varlığı.....	139
Mezheb-i Misâliyyûn	139
Hakîkiyyûn Mezhebi.....	145
2. Tabiat-ı Ecsâm	147
3. Tabiat-ı Madde	149
İlmü'n-nefs-i Aklî (Ruh)	155
Hayat Nazariyeleri	156
Mihanikiye Nazariyesi	157
Mizâciye ('Âliye) Nazariyesi	159
Hayeviye Nazariyesi	159

Ruhiye (Nesemiye) Nazariyesi	160
Vücûd-i Ruh	161
Ruh ile Cismin İttihadı	177
Neşet-i Uhrâ (Bekâ-i Ruh)	182
BAB-I SÂLİS	183
İLM-İ İLAHİYAT (Mebde-i Evvel ve İlet-i Ūlâ Nazariyesi)	183
Mihanikiyet veya Mezheb-i Maddiyyûn	183
Mezheb-i Gâiyyûn	186
Vücûd-i Bârî Teâlâ	188
Edille-i Cismâniye	188
Edille-i Mâ-ba‘dû’t-tabîiye	196
Edille-i Ahlakiye	202
Kant’ın Edille-i Vücûd-i Vacibi Tasnifi	203
Edille-i Vücûd-i Vacip Cetveli	204
Kant’ın İntikadâtı	206
Sıfât-ı İlâhiyye	207
Tekvin-i Âlem	212
İnâyet-i Sübhâniyye	215
Âlemin Kıymeti	218
HÂTİME	223
FELSEFE-İ CEDÎDE VE FELSEFE-İ HÂZIRA	223
Felsefe-i Cedîde’nin Suret-i Zuhûru	223
Mesâlik ve Medâris-i Felsefiyye	227
Edvâr-ı Felsefiyye	229
Safahât-ı Felsefe-i Cedîde	230

Asr-ı Ahîr Felsefesi	241
1. Alman Felsefesi.....	241
2. İngiliz Felsefesi	245
3. Fransız Felsefesi.....	247
4. İtalya Felâsifesi	257
Mâ-ba'dü't-tabîye'nin Lüzumu.....	258

DERÛN-İ KİTAPTA MÜST'AMEL OLAN ISTİLÂHÂT VE TABİRÂT-I

FELSEFİYYE	260
Harfû'l-elif	260
Harfû'l-be	265
Harfû't-te	266
Harfû's-se	269
Harfû'l-cim.....	269
Harfû'l-ha	270
Harfû'l-hı.....	273
Harfû'd-dal	273
Harfû'z-zal	274
Harfû'r-ra	274
Harfû'z-ze.....	275
Harfû's-sin.....	275
Harfû'ş-şın.....	276
Harfû's-sad	278
Harfû'd-dâd	278
Harfû't-ta	279
Harfû'z-za.....	279
Harfû'l-ayn	279

Harfü'l-gayn.....	283
Harfü'l-fa.....	284
Harfü'l-kaf.....	285
Harfü'l-kef.....	287
Harfü'l-lam.....	288
Harfü'l-mim	289
Harfü'n-nun.....	297
Harfü'l-vav.....	298
Harfü'l-he.....	299
Harfü'l-ya.....	300
SONUÇ	301
KAYNAKÇA.....	305

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa ile Felsefe-i Ūlâ'nın muhtevasına dair bir örnek.....	15
Tablo 2: İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa ile Felsefe-i Ūlâ'dan bir başka örnek.	16
Tablo 3: İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa ile Felsefe-i Ūlâ'dan bir alıntı.	16
Tablo 4: İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa ile Felsefe-i Ūlâ'dan bir alıntı.	17
Tablo 5: Mâ-ba'dü't-tabîa ile Felsefe-i Ūlâ'nın karşılaştırmalı içindekiler tablosu.	28
Tablo 6: Mâ-ba'dü't-tabîa ile Felsefe-i Ūlâ'nın muhteva açısından karşılaştırılması. .	29
Tablo 7: Mâ-ba'dü't-tabîa ile Felsefe-i Ūlâ'nın kavramsal açıdan karşılaştırılması. ...	30
Tablo 8: Mâ-ba'dü't-tabîa ile Felsefe-i Ūlâ'nın kavramsal açıdan karşılaştırılması. ...	30
Tablo 9: Mâ-ba'dü't-tabîa ile Felsefe-i Ūlâ'nın kavramsal açıdan karşılaştırılması. ...	31
Tablo 10: Mâ-ba'dü't-tabîa'dan Felsefe-i Ūlâ'ya değişen kavramlar ve Fransızcaları.	32
Tablo 11: Felsefe-i Ūlâ'da ontoloji konusunda ele alınan meseleler.	39
Tablo 12: Felsefe-i Ūlâ'da geçen isbât-ı vacip delilleri.	46

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
Bkz.	: Bakınız
Bs.	: Baskı
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İ. İ. H.	: İzmirli İsmail Hakkı
s.	: Sayfa
s.s.	: Sayfa Sayısı
sad.	: Sadeleştiren
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Tarih yok
v.d.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yer yok
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Bu tezde İzmirli İsmail Hakkı'nın, **Felsefe-i Ūlâ**¹ adlı eseri ekseninde metafizik düşünce dünyası incelenmiştir. 1911 yılında telif edilmiş olan bu çalışma; epistemoloji, ontoloji ve ilahiyat konularını ihtiva etmektedir. Eserin muhtevası detaylı olarak incelendiğinde içerdiği meselelerin, din felsefesinin problemleriyle örtüştüğü fark edilmiştir. **Felsefe-i Ūlâ**'da geçen bilgi konusundaki teoriler, varlık, isbât-ı vacip, Allah'ın sıfatları, kötülük problemi ve benzeri konular din felsefesi literatüründeki eserlerde de karşılaşılan meselelerdir. Çalışmamızın temel tezi de **Felsefe-i Ūlâ** ile din felsefesi arasındaki bu benzerlik üzerine inşa edilmiştir.

İzmirli, **Felsefe-i Ūlâ**'da geçen konuları modern Batı düşüncesi ve düşünürleri çerçevesinde ele almıştır. Düşünürümüzün bu metodunda, yaşadığı dönemin siyasi ve ilmi şartları da etkili olmuştur. İzmirli, dönemindeki Osmanlı toplumunda yayılan ve İslâm dininin temel esaslarına aykırı olan kimi ideolojilere karşı onların metodolojilerini kendi ilmi çalışmalarına tatbik ederek Osmanlı'nın da ilmi açıdan yeniden ilerleyebileceğini düşünmüştür. Bu düşüncesini öncelikle kendi eserlerine uygulamıştır. Bu kaygıyla telif ettiği eserlerinden biri de **Felsefe-i Ūlâ**'dır.

İzmirli **Felsefe-i Ūlâ**'da, Batılı filozofların eserdeki konularla ilgili ideolojilerinin bir kısmını onaylamış bir kısmını da eleştirmiştir. Bu eleştirilerini eserinde “intikâd” başlığı altında vermiştir. İzmirli, metafizik sahada yazdığı bir diğer eseri olan **Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa**'da da aynı metodu takip etmiştir. Esasında ders notlarından oluşan bu eser, İzmirli tarafından Darülfünun Edebiyat Fakültesi öğrencileri için hazırlanmıştır. Bu tez kapsamında da düşünürümüzün metafizik alandaki bu iki eseri de karşılaştırılmıştır. Bunda, İzmirli'nin metafizik alana dair kavramsal tercih farklılıklarını açığa çıkarmak amacı güdülmüştür.

Bu çerçevede tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İzmirli'nin hayatından, felsefî kişiliği ve zihin yapısının şekillendiği ortam çerçevesinde bahsedilecektir. Düşünürün hayatı ve eserleri, daha önce hazırlanmış pek çok

¹ İzmirli İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329.

çalışmada ayrıntılı olarak yazıldığından,² burada hayatının yalnızca tezimizle alakalı yönlerine yer verilmiştir. Ayrıca **Felsefe-i Ūlâ**'nın genel özelliklerine ve **Felsefe-i Ūlâ** ile **Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa**'nın içerik ve şekil açısından mukayesesine yer verilecektir. Bu meseleyi tezimize dâhil etmemizin sebebi, İzmirli üzerine hazırlanmış çalışmalardan ulaşabildiğimiz kadarında bu eserin içeriğine dair bir bilgiye rastlanamamış olmasıdır. Tezimizin ikinci bölümünde **Felsefe-i Ūlâ**, din felsefesi bağlamında tahlil edilecektir. Ayıca din felsefesinin meselelerinden biri olan kötülük problemi, **Felsefe-i Ūlâ** ekseninde değerlendirilecektir.

Kötülük problemi konusu, din felsefesiyle eser arasındaki istibatın somut bir örneği olması açısından tercih edilmiştir. Bu konuyu tercih etmemizdeki bir diğer sebep ise kötülük problemi meselesini uzun süredir çalışmak istememden kaynaklanmaktadır. Bu konuyu bir Osmanlı düşünüründen hareketle çalışmaya karar verdikten sonra İzmirli hakkında bugüne kadar yapılan çalışmalarda kötülük problemine dair görüşleri üzerine bir çalışmanın olmadığını fark ettim. Bunun üzerine bu konuyu, İzmirli'nin görüşleri merkezinde çalışmaya karar verdim. Tezimizin “Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili” başlıklı kısmı, çalışmamızın ikinci bölümünde anlam kazanacaktır.

Bir tez olarak “İzmirli İsmail Hakkı” ve onun “**Felsefe-i Ūlâ**” adlı eserinin tercih edilmesinin sebeplerinden bir diğeri, çok yönlü ve üretken bir yazar olan İzmirli'nin Türkiye'deki çalışmalarda epeyce bir ilgi görmesine rağmen **Felsefe-i Ūlâ**'nın özel olarak çalışılmadığının fark edilmiş olmasıdır. Bununla birlikte eserin sadeleştirilmiş bir neşrinin bulunduğu da belirtilmelidir. Fakat çalışmamızın devamında da değineceğimiz gibi, bu sadeleştirmede **Felsefe-i Ūlâ**'nın aslından çok şey kaybolmuştur. İzmirli'nin özgün ıstılahları gözden kaçırılmıştır.

Tezimizin hazırlık sürecine **Felsefe-i Ūlâ**'nın çeviri yazısını oluşturarak başlanmıştır. Öncelikle eserin, din felsefesi disiplini açısından genel bir tahlili hazırlanmıştır. Ardından, daha özelde, kötülük meselesine ise bir problem olarak ayrı bir başlık altında yer verilmiştir. Tezimizin üçüncü bölümü ise **Felsefe-i Ūlâ**'nın çeviri yazısına ayrılmıştır.

² İzmirli'nin hayatı ve eserleri hakkındaki hazırlanmış çalışmalar için tezimizin “Düşünürümüzün Hayatı” kısmına bakılabilir.

Çalışmamızın varmayı hedeflediği asıl amacı ve iddiası şudur: **Felsefe-i Ülä**'nin sistematigi ve muhtevası, çağdaş din felsefesi çalışmalarıyla paraleldir. Bu iddiamızı zaten ileride açacağız. Ancak maksadın anlaşılması için burada şu kadarından bahsedilmelidir. **Felsefe-i Ülä**'da konular sistematik bir şekilde işlenmiştir. Bilgi ve varlık teorisiyle ilgili meseleler incelenmiş, bunlar daha ziyade ilahiyatla ilgili konular etrafında ele alınmıştır. Aşağıda verilen **Felsefe-i Ülä**'ya ait ibareler incelendiğinde İzmirli'nin izlediği yol daha iyi görülecektir:

“Mâ-ba‘dü’t-tabîa veya felsefe-i ülä üç büyük nazariyeyi muhtevîdir: 1. Marifet nazariyesi, 2. Mevcûd nazariyesi, 3. Marifet ve mevcûdun mebd-i ülä nazariyesi (Mutlak, Cenâb-ı Hak). Birinci nazariyeden bâhis olana ilm-i intikâd, ikinci nazariyeden bâhis olana ilm-i mükevvenât, üçüncü nazariyeden bahsedene ilm-i ilahiyat itlâk olunur.”³

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, aslında yukarıda geçen konular, bugünkü din felsefesi meseleleriyle de alakalı görülmektedir. Çünkü din felsefesinin meseleleri de tıpkı **Felsefe-i Ülä**'daki gibi bu konular eksenindeki meselelerdir.

Araştırma esnasında iki grup kaynaktan yararlanılmıştır. Öncelikle İzmirli'nin diğer teliflerine müracaat edilmiştir. Bu eserlerin konumuzla ilgili olanlarından yararlanılmıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi İzmirli'nin eserlerinden **Felsefe-i Ülä**'yla muhteva açısından benzerliği olan **Muhtasar Mâ-ba‘dü’t-tabîa**'ya bu çalışmada ayrıca yer verilmiştir. Bu iki eserin içerik tablosu çalışmaya dâhil edilmiştir. Kullandığımız diğer kaynakları, tezle ilgili ikincil kaynaklar oluşturmaktadır. Bu kaynaklardan İzmirli'nin hayatı ve metafizik meseleler bağlamında yararlanılmıştır. Ayrıca tezimizde yer vereceğimiz kavramların açıklamaları için sözlük niteliğindeki eserlerden ve ansiklopedi maddelerinden de istifade edilmiştir.

Bu çalışmada yer alacak konulardan bir diğeri ise **Felsefe-i Ülä**'nin aslında geçen kavramsallaştırmalarla ilgilidir. İzmirli bu eserinde, kendi döneminde Osmanlı'ya giren Fransızca kavramlara karşılık, o güne kadar Osmanlı düşüncesinde bilinen ve kullanılan kavramları kullanmayı tercih etmiştir. Böylelikle içinde

³ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 4.

bulunduğu düşünce geleneğinin kendi kavramlarını kullanarak Batı düşüncesine, toplumunu aşına hale getirmeye çalışmış gibi görünmektedir.

Felsefe-i Ūlâ'nın 1329/1911 tarihinde yazılmış olmasından kaynaklanan zaman farkı ve Türkçede bu süreçte yaşanan değışim ve dönüşümler, bugün İzmirli'nin dilinin anlaşılmasını zorlu bir hale getirmiştir. Bununla beraber İzmirli'nin, **Felsefe-i Ūlâ**'nın sonuna, eserde geçen ıstılahları alfabetik bir sıra halinde ve Fransızca karşılıklarıyla sunması oldukça önemlidir. Çünkü bu lügatçe, eserdeki zorluğu aşmaya imkân verecek nitelikte bir bölümdür. Eserde geçen kavramların Fransızca karşılıklarıyla verildiğı bir bölümdür. Bu kavramların geçtiğı yerlerde bugünkü kullanımları bu çalışmamıza dâhil edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI VE “FELSEFE-İ ÜLÂ” ADLI ESERİ

1.1. Düşünürümüzün Hayatı

İslâm ve Batı düşüncesine vâkıf olan İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında (XIX. yüzyılın sonu-XX. yüzyılın başı) yaşamış bir düşünürdür. Hayatı, ilmi kişiliği ve telifleri üzerine pek çok çalışma yapılmış ve ansiklopedi maddeleri yazılmıştır.⁴ Hâlihazırda İzmirli hakkında hazırlanmış yüksek lisans ve doktora çalışmaları da bulunmaktadır.⁵ Ayrıca 1995 yılında İzmir'de, düşünürün ilmî yönleriyle ele alındığı bir sempozyum gerçekleştirilmiştir.⁶ Hakkında pek çok çalışma yapılmış olması sebebiyle burada, kısaca İzmirli'nin hayatı ve fikir dünyasının şekillendiği ortam ele alınacaktır.

İsmail Hakkı 1868 yılında İzmir'de doğmuştur. Yaşadığı dönemin şartları itibariyle hem bir Osmanlı eğitim-öğretim kurumu olan medresede hem de Tanzimat döneminde Batılı değerlerle kurulan mektepte öğrenim görmüştür.⁷ 1892'de tahsilini Darü'l-Muallimîn-i Âliye ve Edebiyat şubelerinde tamamlamıştır. İstanbul Üniversitesi (İlahiyat, Edebiyat ve Hukuk Fakültesi), Maliye Yüksek Okulu, Darüşşafaka, Süleymaniye Medresesi, Medresetü'l-Mütehassısîn, Medresetü'l-

⁴ İzmirli İsmail Hakkı'nın hayatı ve fikirleri üzerine kaleme alınmış birincil kaynak niteliğindeki çalışma için bkz.: Celâleddin İzmirli, **İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkîi**, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1946. Ayrıca bkz.: Bayram Ali Çetinkaya, **İzmirli İsmail Hakkı**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000; Osman Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri, **İzmirli İsmail Hakkı, (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)**, haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu, Ankara, TDV Yayınları, 1996, s.s. 77-92; Sabri Hizmetli, **İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996; Sadık Albayrak, **Son Devir Osmanlı Ulemâsı**, İstanbul, Zafer Matbaası, 1980, s.s. 279-281; İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul, Risale Yayınları, 1987; Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXIII, s.s. 530-536, 1988; Ahmet Hamdi Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", **Selamet**, İstanbul, 1949, s.s. 6-74.

⁵ Bu tezlerin bir kısmı için bkz.: Sabri Hizmetli, "La Vie et les Oeuvres d'Izmirli İsmail Haqqi", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Paris, Sorbonne Üniversitesi, 1976; Hizmetli'nin Fransızca olarak hazırladığı bu yüksek lisans tezi, Türkçeye kazandırılmıştır: Hizmetli, **İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1996. Ayrıca İzmirli üzerine iki doktora tezi bulunmaktadır. Bunlardan biri Fransızca olarak hazırlanmıştır ve Hizmetli'ye aittir: Hizmetli, "Les Idées Théologiques d'Ismail Hakkı İzmirli (1868-1946) Dans Le 'Yeni İlm-i Kalâm'", Basılmamış Doktora Tezi, Paris, Sorbonne Üniversitesi 1979. Bir diğer doktora tezi için bkz.: Bayram Ali Çetinkaya, "İsmail Hakkı İzmirli ve Felsefe", Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 1999. Çetinkaya'nın bu çalışması, kitap haline dönüştürülmüştür: Çetinkaya, **İzmirli İsmail Hakkı**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000. Bu eser, 2013 tarihinde İngilizceye tercüme edilmiştir: Çetinkaya, **Izmirli Ismail Haqqi His Life, Works And Views**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2013.

⁶ **İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)**, haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu, Ankara, **TDV Yayınları**, 1996.

⁷ Hizmetli, **İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946**, s. 6.

Vâizîn’de görev almış ve bu kurumlarda dersler vermiştir.⁸ İstanbul Üniversitesi’nin Edebiyat Fakültesi’nde müdürlük yapmıştır. Bu fakültede mantık, felsefe ve metodoloji dersleri vermiştir. Yapılan çalışmalardan tespit edebildiğimiz kadarında düşünürümüzün felsefi yönü üzerinde durulmamış, daha çok onun kelimacı kimliği ön plana çıkarılmıştır.⁹

Düşünürün Kur’an, hadis, İslâm tarihi, ilm-i hilaf, fıkıh, kelam, mezhepler tarihi, din dersleri, ahlak, tasavvuf, dinler tarihi, mantık ve felsefe gibi muhtelif alanlarda eserleri bulunmaktadır.¹⁰ Ayrıca iyi seviyede Fransızca, Arapça, Rumca ve Latince bilmektedir.¹¹ Bu hususta Orhan Hançerlioğlu şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Arapça ve Farsçayı çok iyi bilen bir İslâm bilimleri bilginiydi. Batı felsefesini de çok iyi bilmekle Batılı Tanrı bilimcilerin pek çoğundan daha değerliydi.”¹² Diğer yandan İzmirli, pek çok cemiyette bulunmuş; gazete ve dergi gibi yayınlarda faaliyet göstermiştir. 31 Ocak 1946 yılında Ankara’da vefat etmiştir.¹³

Düşünürümüzün felsefeyle alakalı bazı eserlerini burada zikretmek istiyoruz: **Mantık-ı Tatbikî Yahut Fenn-i Üslûb**, 1327/1909; **Muhtasar Felsefe-i Ülâ**, 1329/1913; **Arap Felsefesi** 1329-1331; **Felsefe Dersleri**, 1330/1922; **Felsefe-Hikmet**, 1333; **Felsefe-i İslâmiyye Tarihi (Ebu’l-Hükemâ Ya’kûb el-Kindî)**¹⁴, 1338; **İhvân-ı Safa Felsefesi**, 1337; **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri**

⁸ Hizmetli, **a.g.e.**, s. 8; Ali, **a.g.m.**, s. 531.

⁹ İzmirli’nin mantık ilmine dair Darülfünun Edebiyat Fakültesi felsefe dersi öğrencileri için hazırladığı ders notu olan **İlm-i Mantık**’ın kapak sayfasındaki yazı da bu sözümüzü desteklemektedir: “Edebiyat şubesi üçüncü sene derslerinden İlm-i Mantık”, “Muallimi İsmail Hakkı Bey”. Bkz.: İsmail Hakkı, **İlm-i Mantık**, İstanbul, y.y., t.y., Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü, Demirbaş No: 3746. Aynı ibare, İzmirli’nin metafizik alanda bir eseri olan **Muhtasar Mâ-ba’dü’t-tabîa**’nın kapak sayfasında da geçmektedir. Bkz.: İsmail Hakkı, **Muhtasar Mâ-ba’dü’t-tabîa**, y.y., t.y., Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü, Demirbaş No: 03746.

¹⁰ Hizmetli, **a.g.e.**, s. 100.

¹¹ Fransızca ve Arapçaya olan vukûfiyeti Celâleddin İzmirli’nin, düşünürümüzün biyografisini sunduğu eserinden çıkarabiliriz. Burada, İzmirli’nin şahsi kütüphanesinde Arapça ve Fransızca yazılmış eserlerin bulunduğu bahsedilmiştir. Bkz.: Celâleddin, **a.g.e.**, s. 32. Ayrıca Hizmetli tezinde, İzmirli’nin annesinden Rumca ve Latinceyi, yahudi bir bilginden Fransızca’yı ve Farsçayı da kendi imkanlarıyla öğrendiği bilgisini aktarmıştır. Bkz.: Hizmetli, **a.g.e.**, s. 4.

¹² Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü**, 2 c., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1981, C. I, s. 276.

¹³ Birinci, **a.g.m.**, s. 531.

¹⁴ İzmirli’nin İslâm düşünürü Kindî ile alakalı olan bu eseri, Iraklı âlim Abbas Azzavî tarafından Arapçaya çevrilmiştir: İsmail Hakkı, **Feylesûf’l-Arab Ya’kub b. İshâk el-Kindî**, çev: Abbas Azzavî, Bağdat, Matbaatü Es’ad, 1963.

Arasında Mukayese¹⁵, 1944; **Müslüman Türk Feylesofları**, 1936. **Tasnifu'l-Ulûm**, Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü, Demirbaş No: 3759, vr. 1-56. **Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa**, y.y., t.y., Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü, Demirbaş No: 03746, Sayfa sayısı 134; **İlm-i Mantık**, y.y., t.y., Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü, Demirbaş No: 3746, Sayfa sayısı 64.

İsmail Hakkı'nın bu eserlerini andıktan sonra kısaca ilmi kişiliğinden de söz edebiliriz. Oğlu Celâleddin İzmirli, onun hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna göre İsmail Hakkı dindar, hurafelere inanmayan, kabul ettiğini delille kabul eden, reddettiğini de yine delil göstererek reddeden, hiçbir şeye sorgusuz sualsiz bağlanmayan bir düşünürdür.¹⁶ İzmirli'nin eserlerinde yer alan aşağıdaki ibaresi de Celâleddin İzmirli'nin bu değerlendirmelerini doğrulamaktadır:

“...akâid-i İslâmiyye'nin mebnası olan vahyin, semiyâtın imkânını nazariyât-ı cedîde ile ispat eylemek, hasmın şübhâtını ona göre şâfi olan tarîk ile def eylemek, bugünkü felsefiyâtı tetebbu' ve intikâd ederek akâid-i İslâmiyye ile kâbil-i tevfik olanları an burhan kabul, bilakis gayr-i kâbil-i tevfik olanları yine an burhan red eylemek...”¹⁷

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi İzmirli'nin eserlerindeki tahlillerde akıl önemli bir yer tutmaktır. Elbette bundan, İzmirli'nin mutlak akılcı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. O, aklın yanında eş zamanlı olarak vahye de yer vermiştir. Bununla alakalı **Yeni İlm-i Kelam** adlı eserinde, bilgiyi elde etme hususunda aklın yanında nakli de kapsayan metodun üstünlüğünden bahsetmiştir.¹⁸ Öte yandan onun düşünce dünyası itibarıyla anti pozitivist olduğu söylenebilir.¹⁹ İslâm mirasını bilen anti pozitivist bir düşünür olsa da eserlerinde, pozitivist Batılı düşünürlere de yer ayırmıştır. **Felsefe-i Ülâ** bunun en bariz örneğidir. Onların metafizik alandaki görüşlerinden kimisini onaylamış kimisini de eleştiriye tabi tutmuştur.

¹⁵ Bu eser günümüz Türkçesinde sadeleştirilerek yayınlanmıştır: İzmirli, **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese**, sad. Süleyman Hayri Bolay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981.

¹⁶ Celâleddin, **a.g.e.**, s. 27-29.

¹⁷ İsmail Hakkı, **Muhassalü'l-Kelam ve'l-Hikme**, İstanbul, Evkâf Matbaası, 1336, s. 14-15.

¹⁸ İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, İstanbul, Şehzadebaşı Evkâf Matbaası, 1339, C. I, s. 47-50.

¹⁹ İzmirli'nin eserlerinden çıkardığımız bu epistemolojik tutum, daha sonra Mümtaz'er Türköne'nin çalışmasında da fark edilmiştir. Bkz.: Mümtaz'er Türköne, **Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 275-276.

Peki, İzmirli'nin pozitivist bir ideolojik zemine sahip olan Batılı kaynaklardan yararlanmasına sebep ne olmuştur? İzmirli sözgelimi **Felsefe-i Ūlâ** adlı eserinde metafizik meseleleri, Modern Batılı düşünürlerin görüşleri ekseninde incelemiştir. Yaşadığı dönem itibariyle Tanzimat Fermanı'yla gelen Batılı düşünce akımlarıyla karşı karşıya kalan düşünürlerden biri olmuştur.²⁰ Nitekim XIX. yüzyılda, Modern Batı düşüncesindeki akımlar Osmanlı'da İslâm inancını tehdit etmeye başlamıştır.²¹ Zaman içerisinde de bu akımlar, İslâm coğrafyasında toplumun inanç esasları açısından tehdit oluşturmuştur. Zira bu düşünce sistemlerinde İslâm inancıyla bağdaşmayacak esaslar bulunmaktadır.

Pozitivizm, Materyalizm, İdealizm, Natüralizm ve Dogmatizm bu akımların geniş çaplı yayılma sahası bulabilenlerindendir. Epistemolojide rasyonaliteden başka bir şey kabul etmeyen bu ideolojiler, temel ön kabul itibariyle “ilahî olanı inkâr”ı savunmaktadırlar.²² Nitekim bu ekollerden biri olan Pozitivizm'e göre gözlem ve tecrübeye dayanmayan hiçbir şey kabul edilemez.²³ Bir diğer ekol olan Materyalizm ise zihni ve metafizik hiçbir şeyin var olamayacağını savunmaktadır.²⁴

Bu gelişmeler yaşanırken İzmirli bir düşünür olarak bu problemlere karşı nasıl bir yaklaşım benimsemiştir? Öncelikle Osmanlı topraklarında yayılan bu akımların etkisiyle toplumun aydınlarının bir kısmı nazarında akla dayanmayan faaliyetler, geri kalmışlığın bir ifadesi olarak görülmeye başlamıştır.²⁵ Böylece bu gelişmeler; Batı edebiyat, bilim ve felsefesinden yararlanma konusunda Osmanlı düşünürleri arasında farklı tercihlere sebep olmuştur.²⁶

İslâm'ın inanç esaslarının tehdit edildiğini gören, aralarında İzmirli'nin de bulunduğu bir grup Osmanlı düşünürü, İslâmcılık akımının²⁷ modernist cenahını savunmuşlardır. Bu aydınlar, İslâm ve Batı düşüncesini sentezleyerek meselelere

²⁰ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1986, s. 193.

²¹ Necati Öner, **Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s. 12.

²² Süleyman Hayri Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi**, İstanbul, Yağmur Yayınları, 1966, s. 45.

²³ İlhan Kutluer, “Pozitivizm”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXXIV, 1988, s. 334.

²⁴ Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXVIII, 1988, s. 137.

²⁵ M. Sait Özervarlı, **Kelâmda Yenilik Arayışları**, 2. Bs., İstanbul, İsam Yayınları, 2008, s. 21.

²⁶ Özervarlı, **a.e.**, s. 46.

²⁷ İslâmcılık akımı hakkında detaylı bilgi için bkz.: Mümtaz'er Türköne, “İslâmcılık”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXIII, S.s. 60-62, 1988.

çözüm üretmeyi hedeflemişlerdir. Böylelikle İslâm'ın, çağın yeniliklerine açık ve gelişmelerle ilgilenen bir din olduğuna inanmışlardır.²⁸ Hilmi Ziya Ülken, onların düşünce yapısını şu şekilde tanımlamaktadır: “İçlerine kapanacak yerde dikkatlerini çağdaş medeniyete çevirmişler ve asrın icâblarıyla dinin inançları arasında ahenk kurmaya çalışmışlardır.”²⁹ O halde neticede başta İzmirli olmak üzere bir grup Osmanlı aydını İslâm'ın değerleriyle Modern Batı'daki gelişmeleri takip ederek, İslâm inancıyla uyuşmayanları dışarıda bırakıp İslâm mirasını yeniden yorumlamaya girişmiştir.³⁰

Sonuç olarak İzmirli'nin yaşadığı dönemle ilgili yukarıda verdiğimiz malumatlar, çeviri yazısını ve tahlilini sunacağımız **Felsefe-i Ülâ**'nın maksadının daha iyi anlaşılması amacıyla çalışmaya dâhil edilmiştir. İzmirli, öğrenimini gördüğü ikili eğitim sistemi (medrese-mektep)'nin de etkisiyle, hem İslâm'ın hem de Batı'nın ilmi ve felsefi birikimleriyle tanışmıştır.³¹ Eserlerinden de fark edilebilen bu eklektik yapı, onun çok yönlü bir ilim adamı ve aydın olmasında büyük bir role sahip olmuştur.³² Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu problemleri daha tarafsız ve gerçekçi bir yaklaşımla değerlendirebilmesine de katkı sağlamış olabileceği kanaatindeyiz.

²⁸ Türköne, a.g.m., s. 61-62.

²⁹ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2 c., İstanbul, Ülken Yayınları, 1966, C. II, s. 443.

³⁰ Sait Özervarlı, “İzmirli İsmail Hakkı, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XLIII, 1988, s. 535.

³¹ Korlaelçi, a.g.e., s. 178.

³² Çetinkaya, a.g.e., s. 14.

1.2. “Felsefe-i Ūlâ”nın Genel Özellikleri

İzmirli'nin **Felsefe-i Ūlâ (Philosophie Premiere)** adlı eseri, metafizik alanda bir çalışmadır. Eser 1329/1911 tarihinde, Darülfünun Hukuk Matbaası'nda Osmanlıca olarak basılmıştır. Ana metni 274 sayfadan oluşmaktadır. Ayrıca sonunda, 55 sayfadan oluşan ve eserde geçen kavramları ihtiva eden bir lügatçe bulunmaktadır. Bu lügatçede, kavramlar alfabetik olarak sıralanmış ve her birinin Fransızca karşılıkları verilmiştir. Eserin bu kısmı, Fransızca bir kavram karşılığında İzmirli'nin Türkçedeki tercihinin tespit edilebilmesi açısından önemlidir.

Felsefe-i Ūlâ'nın muhtevasına bakıldığında bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluştuğu görülmektedir. Giriş bölümünde felsefe-i ūlânın tanımı, konusu ve taksimine yer verilmiştir. Metafiziğin meşru bir ilim olup olmadığı Batı felsefe ekollerinden Pozitivizm ve Kritisizm ekseninde tartışılmıştır.

Birinci bölümde “epistemoloji (bilgi nazariyesi)” konusu incelenmiştir. Yine Batılı felsefi sistemlerin bilgi nazariyelerinden bahsedilmiş, bilginin kaynağı konusunda onların görüşlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde “ontoloji” bahsi ele alınmıştır. Ontoloji teorisi rasyonel kozmoloji ve rasyonel psikoloji olmak üzere iki kısma ayrılarak incelenmiştir. Bu bağlamda varlığın mahiyeti ve ruhla münasebeti üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise ilahiyat konusu ele alınmıştır. Burada vücûd-i vacip delilleri, Allah'ın sıfatları, evreni yaratması ve inayeti, İzmirli açısından tahlile tabi tutulmuştur.

“Hâtime” adı verilen sonuç kısmında metafizik konuların dışına çıkmıştır. Bu bölümde İzmirli'nin “yeni felsefe” dediği modern Batı felsefesinin tarihine yer verilmiştir. Yeni felsefenin ortaya çıkışından, son yüzyılın felsefesine gelinceye kadarki felsefi dönemler ve doktrinler verilmiştir. Bu kısımda isimleri verilen düşünürler, eserde metafizik konuların işlendiği kısımda görüşlerinden istifade edilen şahsiyetlerdir. Çalışmada takip edilen bu sistematik düzen, İzmirli'nin konuları belli bir iç tutarlılıkla ele aldığını göstermektedir.

Felsefe-i Ūlâ'da bilgi, madde, varlık, Tanrı, ruh ve yeni felsefe tarihinin İslâm ve Modern Batı felsefesi ekseninde tahlil edilmesi, çalışmayı değerli kılmıştır. Modern dönem İslâm ve Batı düşüncesinin metafizik alandaki fikirleri, yazarın kendi ölçütlerine göre değerlendirilmiştir. Bu bağlamda felsefi düşünce ekolleri arasında

karşılaştırmalar yapılmış, kimi ekole daha yakın bir duruş sergilenirken kimisi de eleştirilere tâbi tutulmuştur.

Burada **Felsefe-i Ūlâ**'nın teşekkülünde yararlanılan kaynaklara da bakalım. Düşünürümüz, bu çalışmayı oluştururken daha çok “Yeni Felsefe” adını verdiği Modern Batı felsefesinden yararlanmıştır. Eser boyunca metafizik konular, İslâmi kaynakların yanı sıra çoğunlukla Batılı düşünürlerin görüşleri ekseninde tartışılmıştır. Bunun yanı sıra çalışmada, İslâmi ekollerden de bahsedilmiştir. Burada örnek olarak Cebriye ekolü zikredilebilir.³³ İzmirli, “eski felsefe” adını verdiği felsefeye ve Thales, Anaksimendros ve daha pek çok Antik Yunan filozoflarından oluşan zümreye eserinde hiç yer vermemiştir.

Eserin kıymetli muhtevasından gerek yazıldığı dönemde gerekse günümüze kadar gelen süreçte yararlanılmıştır. Bir örnek olarak Babanzâde Ahmed Naim'i verebiliriz. Ahmed Naim, İsmail Hakkı'nın ilmî çalışmalarından yararlanan düşünürlerden biridir. Eserlerinde yer yer İzmirli'ye atıf yaparak onun kavramsallaştırmalarını ve tespitlerini kullandığını belirtmiştir.³⁴ Ayrıca bir eserinde İzmirli için “İzmirli İsmail Hakkı Efendi biraderimiz” şeklinde hitapta bulunması, iki çağdaş düşünürün iyi bir ilişkiye sahip olduklarını da göstermektedir.³⁵

Burada **Felsefe-i Ūlâ** ile din felsefesi disiplini arasında tespit ettiğimiz birkaç özellikten bahsetmek istiyoruz. Yukarıda eserin muhtevasından söz ettik. Ele alınan konular itibariyle bu eser, din felsefesi alanındaki çalışmalarla benzer bir içeriktedir. Bunu daha somut bir şekilde şöyle ifade edebiliriz.

Felsefe-i Ūlâ, din felsefesinin temel meseleleriyle benzer meseleleri içermektedir. Öncelikle eser, epistemoloji (marifet nazariyesi) konusuyla başlamıştır. Daha sonra ontoloji konusuna yer verilmiş ve son olarak da ilahiyat konusu ele alınıp incelenmiştir. Eser bu muhtevasıyla din felsefesi disiplini bağlamında bir eser olarak

³³ Örnek olarak bkz.: İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 164. **Felsefe-i Ūlâ** boyunca bu ekolün adı, daha pek çok yerde geçmektedir.

³⁴ Bkz.: Babanzâde Ahmed Naim, **Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-Nefs**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1915, s. 65.

³⁵ Ahmed Naim, **a.e.**, s. 64. Babanzâde, İzmirli'den dört sene sonra (1872) doğmuştur. Her ikisi de Edebiyat Fakültesi felsefe hocalığı yapmıştır. Fikir dünyası açısından da oldukça yakın bir tutuma sahip oldukları her ikisinin eserlerinden çıkarılabilir. Bu hususta Ahmed Naim hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: İ. Lütfi Çakan, “Babanzâde Ahmed Naim”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. IV, S.s. 375-376, 1988.

değerlendirilebilir. Esasında metafizik ve din felsefesi, birbirinden uzak alanlar değildir. Çünkü metafiziğin temel uğraşı da salt teoloji olmayıp varlığı, var olması bakımından incelemek ve böylece ilk varlığa ulaşmaya çalışmaktır.³⁶ Din felsefesi disiplinin üzerinde durduğu meselelerin başında da “metafizik problemler” gelmektedir.³⁷

Felsefe-i Ūlâ’nın genel özelliklerinden söz ettikten sonra, eserde fark ettiğimiz birkaç yazım yanlışına da burada yer verelim.³⁸ Bu yanlışlardan biri, ana metinde sayfa 48’dedir: “Kant **İntikad-ı Akl-ı Mahz** ile kabul etmediği üç kavvâmdan ikisini (ruh, Cenâb-ı Hak) **İntikad-ı Akl-ı Mahz** ile kabul ediyor...”³⁹

Yukarıdaki ifadeye göre bir eserle kabul edilmeyen bir mesele, yine aynı eserle kabul edilmiştir. Bu ise mantıksal açıdan bir paradoksu ifade etmektedir. Kant’ın metafizik alandaki **İntikad-ı Akl-ı Mahz**, **İntikad-ı Akl-ı Amelî** ve **İntikad-ı Meleke-i Tasdik** adında eserleri vardır. İzmirli, **Felsefe-i Ūlâ**’da Kant’ın **İntikad-ı Akl-ı Mahz**’da numenlerin (kavvâm) hiçbirini kabul etmediğinden, **İntikad-ı Meleke-i Tasdik**’te ise üç numenden “âlem-i harici”ye yer verdiğinden bahsetmektedir.⁴⁰ Geriye sadece iki numen ve bir eleştiri eseri kalmıştır. O halde İzmirli, diğer iki numenin de (Allah ve ruh), **İntikad-ı Akl-ı Amelî** adındaki bu eserde yer aldığını ifade etmek istemiştir diyebiliriz.

Fark ettiğimiz bir başka yanlış, eserin “vücûd-i ruh (ruhun varlığı)” kısmında yer almaktadır. Ruh bahsinde birbirine muâriz fikirlere sahip olan Materyalistler ve Spiritüalistler’in görüşlerinden alıntılar yapılmıştır. Eserde her iki ekolün benimsediği temel ideoloji verilirken manayı değiştirecek ölçüde bir yazım yanlış yapılmış gibi görülmektedir:

“Bir taraftan Maddiyûn (Materyalizm) ‘Ruh bedenden başka değildir, nefis maddenin eser-i mahzıdır’ diyorlar. Diğer taraftan ona muâriz olan Maneviyûn

³⁶ İzmirli, **a.g.e.**, s. 4; İlhan Kutluer, “Metafizik”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXIX, 1988, s. 399.

³⁷ Mehmet S. Aydın, “Din”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. IX, 1988, s. 339.

³⁸ Yanlışların tespit edildiği nüsha, bu çalışma boyunca kullandığımız Darülfünun Müderrislerinden Seydişehirli Mahmut Esad Efendi’nin ailesi tarafından İstanbul Üniversitesi’ne hibe edilmiş olan nüshadır.

³⁹ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 48.

⁴⁰ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 48.

(Ruhâniyûn, Spiritüalizm) ‘Ruh bedenden başka değildir, ba‘de fenâi’l-beden bile hayy olur’ diyorlar.”⁴¹

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılabilirceği üzere İzmirli hem Materyalizm’in hem de Spiritüalizm’in “ruh bedenden başka değildir” görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Buradaki yazım yanlış, ruh konusunda birbirine zıt kanaatlere sahip olan iki mezhebin aynı görüşü benimsiyormuş sonucuna bizi ulaştırmasından kaynaklanmaktadır. **Felsefe-i Ülâ**’nın elimizdeki nüshası olan Seydişehirli Mahmut Esad Efendi’nin terekesinde de, Spiritüalizm’in “ruh bedenden başka değildir” ifadesi “başkadır” şeklinde düzeltilmiştir.

Felsefe-i Ülâ’da görüşlerine yer verilen düşünürlerin doğum ve vefat tarihlerinin eserde verilmesiyle ilgili usul, üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Bugün yapılan akademik çalışmalardan farklı olarak, eserde isimleri geçen düşünürlerin bazen geçtikleri ilk yerde bazen de birkaç defa geçtikten sonra, doğum ve vefat tarihleri verilmiştir. Eserin bazı yerlerinde de bir düşünürün doğum ve vefat tarihi, eser boyunca birkaç farklı yerde zikredilmiştir. Birinci duruma örnek olarak Auguste Comte’u verebiliriz. Eserin ilk sayfalarından itibaren adı geçen Pozitivist düşünür Auguste Comte (1798-1857)’un doğum ve vefat tarihi, isminin geçtiği on yedinci yerde verilmiştir.⁴² İkinci duruma verebileceğimiz örneklerden biri, Fransız düşünür Fouillee (1838-1912)’dir. Onun doğum ve vefat tarihi iki farklı yerde verilmiştir.⁴³ Bir diğer Fransız düşünürü Ravaisson (1813-1900) için de aynı durum söz konusu olmuştur.⁴⁴

⁴¹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 139.

⁴² İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 34.

⁴³ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 161 ve 264.

⁴⁴ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 160 ve 262.

1.3. “Felsefe-i Ūlâ”ya Dönük Tenkitler

Yukarıda **Felsefe-i Ūlâ**’nın özgün niteliklerinden bahsettik. Ancak kimi kaynaklarda eserin, Emile Boirac’ın metafizik alandaki telifinin bir tercümesi olduğu iddia edilmiştir. Emile Boirac, İzmirli’nin “Yeni Felsefe Dönemi” olarak isimlendirdiği Modern felsefe döneminde yaşamış Fransız bir düşündürdür. Boirac’ın **Cours Élémentaire de Philosophie**⁴⁵ adlı eseri, **Felsefe-i Ūlâ**’dan da görülebileceği üzere, İzmirli üzerinde etkili olmuştur. İzmirli, **Felsefe-i Ūlâ**’sını oluştururken bu çalışmadan çokça istifade etmiştir. Bunu, **Felsefe-i Ūlâ** boyunca Boirac’a yapılan atıflardan da anlamak mümkündür. Bu istifadenin boyutu ise eleştirilere konu olmuştur.

Bekir Topaloğlu, “İzmirli İ. Hakkı’nın ‘**Muhtasar Felsefe-i Ūlâ**’sı aslında Boirac’ın aynı kitabından aşağı yukarı bir terceme mahiyeti arzeder”⁴⁶ diyerek bir tenkitte bulunmuştur.

Bu iddiadan yola çıkılarak, her iki eserin içerikleri, her bir bölümden birer alıntı yapılarak burada mukayese edilecektir. Eserlerin giriş bölümlerinden bir pasaj şöyledir:

İlm-i Mâ-ba’dü’t-tabîa	Felsefe-i Ūlâ
“İlm-i mâ-ba’dü’t-tabîa” üç büyük nazariyeyi ihtiva eder: 1. Marifet nazariyesi 2. Mevcûd nazariyesi 3. Marifet ve mevcûdun mebd-i ūlâ nazariyesi (Mutlak, Cenâb-ı Hak). ⁴⁷	Mâ-ba’dü’t-tabîa veya felsefe-i ūlâ üç büyük nazariyeyi muhtevîdir: 1. Marifet nazariyesi. 2. Mevcûd nazariyesi. 3. Marifet ve mevcûdun mebd-i ūlâ nazariyesi (Mutlak, Cenâb-ı Hak). ⁴⁸

Tablo 1: **İlm-i Mâ-ba’dü’t-tabîa** ile **Felsefe-i Ūlâ**’nın muhtevasına dair bir örnek.

⁴⁵ Emile Boirac, **Cours Élémentaire de Philosophie**, ed. Félix Alcan, Paris, Annience Librairie Germer Baillié Et Cie, 1891. Fransızca yazılan bu eser, bir giriş ve dört bölümden müteşekkildir: Psikoloji (psychologie), mantık (logique), ahlak (morale), metafizik (metaphysique) ve felsefe tarihine dair kavramlar (notions d’histoire de la philosophie). İzmirli, **Felsefe-i Ūlâ**’yı oluştururken bu eserin metafizikle ilgili üçüncü bölümünden istifade etmiştir. Felsefe düşünürü Ferit Kam (1861-1944) tarafından bu bölüm, **İlm-i Mâ-ba’dü’t-tabîa** adıyla Osmanlıcaya çevrilmiştir. Bkz.: Boirac, **İlm-i Mâ-ba’dü’t-tabîa**, çev. Ferit Kam, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1341. Eserin aslının Fransızca olması nedeniyle, her iki çalışma arasında daha rahat bir mukayese yapabilmek için tezimizde Ferit Kam’ın çevirisinden yararlanılacaktır.

⁴⁶ Bekir Topaloğlu, **İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah’ın Varlığı**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t. y., s. 162.

⁴⁷ Boirac, **a.g.e.**, s. 6.

⁴⁸ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 4.

Çalışmaların ikisinin de giriş bölümüne bakıldığında, aynı üslupla yazıldığı görülmektedir. Eserlerde aynı bakış açısını yansıtan pek çok ifadeye rastlanmak mümkündür. Her iki kitabın da birinci bölümlerine bakalım. Her iki eserin birinci bölümleri, bilgi teorisi üzerinedir. Yine bu bölümlerde aralarında ortak pek çok üslup ve yaklaşım tespit edilmiştir. Bunlardan biri, aşağıdaki gibidir:

İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa	Felsefe-i Ülâ
Felsefe-i kadîmede şu vechile îrâd-ı sual edilmiştir: Acaba marifetin yakînî olması mümkünü'l-vukû' mudur; yoksa marifet, her zaman şekki mütezammin midir?... Nefs, mâ-vak'ada ale'l-ekser mukin, yahut mukin olduğuna mu'tekiddir; fakat bu îkan, muhik midir?... Acaba teemmül, bunun esbâbını tetkik etmiş olsaydı daima şekke mübeddel olmayacak mıydı? ⁴⁹	Felsefe-i kadîmede dava şöyle idi: Marifet kat'an yakînî olabilir mi? Veyahut daima bir şekki mütezammin olur mu? Nefs-i nâtika ekseriya yakîn itikad ediyor. Bu yakîn kanunî midir? Acaba teemmül yakîninin devâ'isini tetkik ederse daima yakîn bir 'adem-i yakîne tevahhül etmeyecek mi? ⁵⁰

Tablo 2: **İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ülâ**'dan bir başka örnek.

Her iki eser, yine aynı şekilde “varlık teorisi” açısından da incelemeye tâbi tutulmuştur. Bu konu, iki eserin de ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Bu konudaki örneklerden biri aşağıdaki gibidir:

İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa	Felsefe-i Ülâ
“Mâ-ba'dü't-tabîa” yahut “felsefe-i ülâ” mesâili, bi't-tab' fikr-i insânînin üç büyük mevzûu olan “madde”, “ruh”, “Zat-ı Bârî” meseleleridir. ⁵¹	Marifet nazariyesi hallolunduktan sonra mâ-ba'dü't-tabîa veya felsefe-i ülâ mesâili bi't-tab' fikr-i beşerînin üç büyük mevzûuna isnad olunuyor: Madde, ruh, Cenâb-ı Hak. ⁵²

Tablo 3: **İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ülâ**'dan bir alıntı.

⁴⁹ Boirac, **a.g.e.**, s. 9.

⁵⁰ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 10.

⁵¹ Boirac, **a.g.e.**, s. 36.

⁵² İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 109.

İki eser arasındaki son ortak konu başlığı ilahiyat konusuyla ilgilidir. Bu konu, her iki eserin de üçüncü bölümünü oluşturmaktadır. Allah'ın varlığının ispatıyla ilgili çalışmalarda, şu ibarelere yer verilmiştir:

İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa	Felsefe-i Ülâ
“İlmü'n-nefs” te akla dair icra edilen tetkikât, nefs-i insaniyyenin “mutlak”, “nâ-mütenâhi”, kâmil ve kâffe-i eşyanın illet-i ülâsı olmak üzere Zat-ı Bârî tasavvuruna nasıl irtikâ ettiğini bize göstermiştir. “Vücûd-i mutlak” (diğer illetlerin kâffesinden müstakil olarak li-zatihi mevcûd olmak), “zat-ı kâmil” (kemal-i vücûdu bizatihi hâiz olmak), “illiyet-i külliyye” (diğer mevcûdiyet ve mahiyetlerin sebep ve illeti olmak); işte terkipleri, “Zat-ı Bârî” mefhum-i felsefisini tesis eden üç tasavvur budur. Fakat acaba bu mefhum bir hakikate tevâfuk ediyor mu?⁵³	İlmü'n-nefs'te beyan olunduğu vechile akli tettebbu' sayesinde nefs-i insaniyye Cenâb-ı Hakk'ı bir mevcûd-i mutlak ve gayr-i mütenâhi ve ekmel olmak ve eşyanın illet-i ülâsı bulunmak üzere tasavvur etmiş idi. Vücûd-i Mutlak: Diğer her türlü ilele tâbi olmaksızın li-zatihi var olmaktır. Zat-ı Ekmel: Bi-zatihi kâffe-i kemalâtı hâvî olmaktır. İllyet-i külliyye: Kâffe-i zatın, kâffe-i vücûdun sebep ve illeti olmaktır. Cenâb-ı Hakk'ın tasavvur-i felsefisi hakkındaki me'âni-i selâse bunlardır: Mevcûd-i mutlaktır, zat-ı ekmeldir, illet-i külliyyedir. Fakat bu üç tasavvur bir tahakkuka mutâbık mıdır?⁵⁴

Tablo 4: **İlm-i Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ülâ**'dan bir alıntı.

İki eser şekil ve içerik açısından karşılaştırmalı olarak ele alındığında, aralarında muhteva ve konuları ele alış üslupları açısından benzerliklerin var olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵ Eserlerin muhtevalarında bir benzerlik olduğu burada verilemeyen daha pek çok örnekten de anlaşılmaktadır. Ancak bu benzerlik ilişkisinden yola çıkarak, **Felsefe-i Ülâ**'nın bir çeviri eser olduğu iddia edilemez gibi görünmektedir. Çünkü düşünürümüz çalışmasında metafiziğin İslâm ve Modern Batı felsefesi ekseninde bir değerlendirmesini sunmuştur. Sözelimi eserde Ortaçağ felsefesinden

⁵³ Boirac, **a.g.e.**, s. 81.

⁵⁴ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 177.

⁵⁵ Boirac'ın eserinin metafizikle ilgili bölümünün içindekiler tablosuna Bayram Ali Çetinkaya'nın İzmirli İsmail Hakkı ile ilgili çalışmasından ulaşabilmek mümkündür. Bkz.: Çetinkaya, **a.g.e.**, s. 69. İçerikle ilgili benzerlik kıyaslamasına dair burada birkaç örnek verilecektir.

bahsederken, İslâm felsefesi düşünürlerinin isimlerini de zikrettiği görülmektedir.⁵⁶ Bununla birlikte **Felsefe-i Ūlâ** boyunca birkaç yerde, bir meselede Batılı bir düşünürün görüşlerini verildikten sonra o görüşün İslâm düşüncesiyle de kıyaslandığı olmuştur.⁵⁷ Ayrıca yer yer konularla ilgili olarak ayetlerin de esere eklendiği görülmektedir.

İzmirli'nin **Felsefe-i Ūlâ** boyunca konularla ilgili olarak iktibas ettiği şiirler, bu eserin orijinal yönünü yansıtan bir diğer boyuttur. Zira mevzuların anlatımını zenginleştiren bu şiirlere, Boirac'ın çalışmasında rastlanamamıştır. Burada örnek olarak, şiirlerden birine yer verelim:

To ez hod rûz u şeb ender kemânî
Hemân bihter ki hod râ mi nedânî
Çü encâm-ı tefekkür şod tehayyür
Bedincâ hatm şod bahs-i tefekkür⁵⁸

Felsefe-i Ūlâ kaynakları açısından incelendiğinde de en çok Fransız düşünürler olan Boirac, Fouillee ve Fonsegrive'ye atıf yapıldığı fark edilecektir. Bu Fransız kaynaklardan yararlandığını düşünürümüzün bizzat kendisi de ifade etmektedir: “Me’ hazlarımız Fransızca kitaplar olduğundan nâşi Fransız felâsifesi adeden daha ziyade yazılmıştır.”⁵⁹

Muhtelif düşünürlerin görüşlerine karşı cevap verilirken Fransız düşünür Boirac'ın fikirlerine yer verildiğini⁶⁰ ve kavramsallaştırmalarından yararlanıldığını

⁵⁶ “Kurûn-i vustâda memâlik-i İslâmiyye’de Arap Felsefesi var idi, Kindiler, Farabiler, İbn Sinalar, İbn Rüşdler, İbn Bacceler, Ebu’l-Berekâtlar, Şihâbü’d-dinler...ilh bu devire renk veriyorlar idi.” Bkz.: İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 232.

⁵⁷ Örnek olarak Leibniz’in “ahenk-i mukadder (uyum teorisi)” ile Cebriyye doktrini arasında irtibat kurulduğundan bahsetmiştir. İzmirli bu alakanın, Cebriyye’nin ihtiyar-ı cüz’ünün varlığını kabul etmemesinden kaynaklandığını açıklamıştır. Bkz.: İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 166. Bir başka örnek İzmirli’nin **Felsefe-i Ūlâ**’da yeni felsefenin safhalarını açıkladığı kısımdan olacaktır. Buna göre İzmirli Hegel felsefesini açıklayıp taşıdığı nitelikler bakımından Cebriyye ile alakasını kurmuştur: “Hegel Felsefesi’nde mezheb-i Cebriyye mündemiçtir.” Bkz.: İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 244.

⁵⁸ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 274. Bkz.: Şeyh Mahmut Şebüsterî, **Gülşen-i Râz**, haz. Ali Muhammedzade Kurban, Bakü, İdare-i İntişârât (İlim), 1976, s. 36.

⁵⁹ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, 272.

⁶⁰ İsmail Hakkı **Felsefe-i Ūlâ**’da çeşitli konularda, düşünürlerin görüşlerine karşı Boirac’ın fikirlerine yer vermiştir. Buna örnek olarak, eserdeki ibarelerden biri verilebilir: “Boirac Hamilton’a şöyle cevap veriyor: Bu delilde bir iltibâs vardır. Mutlak ile hiçbir kimse ‘Bütün eşyaya izâfe olunmadan

da görmek mümkündür.⁶¹ Netice itibariyle İzmirli, Boirac'tan yararlanmıştır, ancak bununla birlikte, İslâm düşüncesi başta olmak üzere, başka kaynaklara da müracaat etmiştir. Evet, yararlanmıştır, ancak Boirac'ın çalışmasını, mensup olduğu kültürel mirasla da zenginleştirerek kendi diline dökmüştür diyebiliriz.

1.4. “Felsefe-i Ūlâ”nın Sadeleştirilmiş Neşri: “Metafizik”⁶²

Bugün, elimizde **Felsefe-i Ūlâ**'nın sadeleştirilmiş bir neşri mevcuttur. **Metafizik** adlı bu eseri inceleyip kimi noktaları açısından tezimizde değerlendireceğiz.

Felsefe-i Ūlâ'da yer alan başlıklar **Metafizik** adlı çalışmada, eserin kendi iç sistematğinde herhangi bir değişiklik olmayacak şekilde numaralandırılmış ve bölümlere ayrılmıştır. Diğer yandan **Felsefe-i Ūlâ**'da geçen kimi kavram ve ifadeler, sadeleştirmede, “(sad.)” ibaresiyle dipnotta açıklanmıştır. Bununla birlikte **Felsefe-i Ūlâ**'nın muhtevasında yer alan kimi değerli kısımların, söz konusu sadeleştirme çalışmaya taşınmadığı görülmektedir. Eksik bırakıldığını düşündüğümüz konuları üç kısma ayırarak burada açıklamaya çalışacağız.

Birincisi, **Felsefe-i Ūlâ**'nın sonunda yer alan “lûgatçe” kısmına, sadeleştirmede yer verilmemesiyle ilgilidir. 55 sayfalık bir hacme sahip olan bu kısım, **Felsefe-i Ūlâ**'da geçen kavramların bir dökümünü sunması açısından oldukça kıymetlidir. Ayrıca her bir kavramın Fransızca karşılıklarının da bu lûgatçede verilmesi, bu bölümün kıymetini artırmıştır. Çünkü bu durum, metafizik alanında Fransızcada kullanılan kavramlara karşılık İzmirli'nin Türkçede hangi kavramı tercih ettiğinin görülmesine yardımcı olmaktadır.

Sadeleştirmeye dâhil edilmeyen bir diğer şey, **Felsefe-i Ūlâ**'da geçen dipnotlarla ilgilidir. Dipnotların bir kısmı, bu sadeleştirmede verilmemiştir. Örnek

müberraîd' manasını anlamaz, belki herkes ‘diğer eşyaya nispetle olan kâffe-i izâfetten intizâ olunmuştur’ manasını anlar. Mutlak nefy-i izâfî demek değildir, belki diğer eşyaya tealluku yok demektir.” Bkz.: İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 99.

⁶¹ Felsefe-i Ūlâ'da bu konuda geçen ibarelerden biri şudur: “Boirac hüküm tabirine bedel kuvve-i müdrike tabirini kullanıyor.” Bkz.: İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 38.

⁶² İsmail Hakkı, **Metafizik**, sad. Refik Ergin, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2012.

olarak Vacherot adındaki bir Fransız düşünürün, **Tarih-i Felsefe** adlı eseriyle alakalı **Felsefe-i Ūlâ**'da geçen bir dipnot, **Metafizik** adlı sadeleştirmede yer almamaktadır.⁶³

Sadeleştirmede eksik bırakılan üçüncü şey, **Felsefe-i Ūlâ**'daki şiirlerdir. Eserin farklı kısımlarında geçen ve on altı ayrı kıtadan oluşan bu şiirlerin büyük bir kısmı Farsça ve bir kısmı da Arapçadır. İzmirli, diğer bazı eserlerinde de görülebileceği üzere, incelediği konulardan sonra yer yer, o konu ile ilgili Farsça veya Arapça şiirlere yer vererek mevzunun anlatımını zenginleştirmiştir.⁶⁴

Sadeleştirme eserle ilgili bir diğer husus, **Felsefe-i Ūlâ**'da geçen kavramlar bağlamındadır. İzmirli, **Felsefe-i Ūlâ** boyunca felsefî terimleri, Osmanlı Türkçesiyle vermiştir. Sadeleştirmede ise bu ve benzeri Osmanlıca kavramların, eserin aslındaki kullanımı verilmeden, bugünkü karşılıklarının verilmesiyle yetinilmiştir. Bir örnek verilecek olursa; ana metinde geçen Hisbâniye⁶⁵, İzâfiye⁶⁶ ve İkâniye⁶⁷ kavramları, sadeleştirmede verilmeyerek, bunların yerine sırasıyla Septisizm⁶⁸, Rölativizm⁶⁹, Dogmatizm⁷⁰ kavramları kullanılmıştır. Kanaatimizce **Felsefe-i Ūlâ** boyunca geçen bu ve benzeri felsefî kavramlar, önemli kavramlardır. Parantez içerisinde asıllarının sadeleştirmede verilmesi gerekmektedir.⁷¹

Sonuç olarak bu tez bağlamında inceleme fırsatı bulunan **Metafizik** adlı eserde tespit edilen eksikliklerin giderilmesi, çalışmanın kıymetini artıracaktır.

⁶³ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 259 dipnot; Karş. İsmail Hakkı, **Metafizik**, s. 239.

⁶⁴ Bir önceki kısımda verdiğimiz şiire bakınız.

⁶⁵ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 10.

⁶⁶ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 20.

⁶⁷ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 19.

⁶⁸ İsmail Hakkı, **Metafizik**, s. 27.

⁶⁹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 35.

⁷⁰ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 34.

⁷¹ Sadeleştirmede tespit edilen ana hatalar, yukarıdaki gibidir. Bununla birlikte eserde birkaç dizgi hatası tespit edilmiştir. Bunlardan biri, Cuvier (1854-1888)'in doğum tarihiyle ilgilidir. 1854 olan tarih, **Metafizik**'te, 1845 olarak geçmektedir. Bkz.: İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 244; Karş.: İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 266. Bir diğeri, İtalyan felsefesinin on sekizinci yüzyıl temsilcilerinden biri olan Maissoli (1733-1881)'nin ismi, **Metafizik**'te yazılmamıştır. Bkz.: İsmail Hakkı, **Metafizik**, s. 249; Karş.: İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 273.

1.5. İzmirli'nin Metafizik Tasavvurunun Gelişimi: “Mâ-ba‘dü’t-tabîa”⁷²dan “Felsefe-i Ūlâ”ya

Çalışmamız esnasında İzmirli'nin atıf almayan bir eserini fark ettik. Bu eserin adı **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**’dır. **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**’nın kapak sayfasında geçen “Darülfünun-i Osmânî Edebiyat Şubesi Üçüncü Sınıf Derslerinden” ibaresinden, bu eserin, İzmirli tarafından ders notu olarak kullanılmak amacıyla oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Bu eseri yakından incelediğimizde **Felsefe-i Ūlâ** ile önemli benzerliklere sahip olduğunu gördük. Ayrıca **Felsefe-i Ūlâ**’nın bir ön hazırlığı olduğunu fark ettik. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi’nde **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**’nın, üzerine İzmirli’nin el yazıyla notlar aldığı bir baskısına ulaştık.⁷³ Bu eser üzerinde İzmirli’nin yaptığı düzeltmeler de gösteriyor ki, **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**, **Felsefe-i Ūlâ**’dan daha önce telif edilmiştir.⁷⁴ Ancak daha önceki çalışmalardan ulaşabildiğimiz kadarında bundan bahsedilmemiştir.⁷⁵

Bu iki neşri mukayese edip aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak, İzmirli’nin metafizik konusundaki fikri gelişimini görebilmek açısından önemlidir. Bu amaçla, aşağıda öncelikle iki eserin içindekiler tablosu karşılaştırmalı olarak verilecektir. Ardından iki eser arasındaki muhteva benzerliği değerlendirilecektir. Burada, anlatımı somutlaştırmak adına her iki eserden de

⁷² İsmail Hakkı, **Muhtasar Mâ-ba‘dü’t-tabîa**, y.y., t.y. Tezimizde eserin adı sık geçeceği için bundan sonra sadece **Mâ-ba‘dü’t-tabîa** kullanılacaktır.

⁷³ İsmail Hakkı, **İlm-i Mantık**, İstanbul: y.y., t.y, Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü, Demirbaş No: 3746.

⁷⁴ Bu yargıya bizi ulaştıran temel etken, İzmirli tarafından **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**’daki bazı ibarelerin karalanarak onların yerine yazılan ibarelerin aynısını, **Felsefe-i Ūlâ**’da görebilmemizden kaynaklanmaktadır. Örnek olarak; **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**’da geçen bütün “tenkit” kavramları, bu eserin üzerinde düzeltmelerin yapıldığı nüshada “intikâd”a çevrilmiştir. **Felsefe-i Ūlâ**’ya bakıldığında orada da eser boyunca “intikâd” kavramının tercih edildiği görülecektir. Bkz.: İsmail Hakkı, **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**, s. 4; İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 4. Bir örnek daha verecek olursak **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**’da “merkez-i arz” olarak geçen ifade, aynı çalışmanın düzeltilmiş nüshasında “küre-i arz” olarak değiştirilmiş, **Felsefe-i Ūlâ**’da da “küre-i arz” kullanılmıştır. Bkz.: İsmail Hakkı, **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**, s. 84; İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 130. Bu konudaki bir diğer örneğimiz şudur: **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**’da “şart-ı mücîp” ifadesi yerine eserin düzeltilmiş nüshasında “şart-ı tam” tamlaması kullanılmış, **Felsefe-i Ūlâ**’da da aynı ifade tercih edilmiştir. Bkz.: İsmail Hakkı, **Mâ-ba‘dü’t-tabîa**, s. 90; İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 136. Bunun gibi daha pek çok örnek için bu eserlerin aslına müracaat edilebilir.

⁷⁵ **Mâ-ba‘dü’t-tabîa** adlı eserden, Ali Birinci tarafından yazılan “İzmirli, İsmail Hakkı” maddesinde de bahsedilmemiştir. Bkz.: Ali Birinci, “İzmirli İsmail Hakkı”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXIII, S.s. 530-536, 1988. Bayram Ali Çetinkaya’nın İzmirli İsmail Hakkı üzerine hazırlanmış olduğu çalışmada da bu eserden bahsedilmemiştir. Bkz.: Bayram Ali Çetinkaya, **İzmirli İsmail Hakkı**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

alıntılar yapılacaktır. Benzerliklerden sonra bu iki çalışma arasında tespit edilen farklılıklardan bahsedilecektir.

[İki eserin içerik tablosu aşağıdaki gibidir. Her konu başlığının sayfa numarası, başlıkların yanında verilecektir. Bununla birlikte her iki eserin arasındaki konu farklılıklarının gösterilebilmesi amacıyla dipnotlar verilerek açıklamalar yapılacaktır.]

Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa	Felsefe-i Âlâ
Mâ-ba'dü't-tabîanın Tarifi ve Mevzûu, 3	Felsefe-i Âlânın Tarifi ve Mevzûu ve Taksimi, 3
Tarifi, 3	Tarifi, 3
Mevzûu, 3	Mevzûu, 3
	Vech-i Tesmiyesi, 4 ⁸⁷
	Taksimi, 4 ⁸⁸
Mâ-ba'dü't-tabîanın Tahkîki, 4	Felsefe-i Âlânın Kanuni Bir İlim Olduğu, 5
Nefs-i Nâtikanın Ahvâl-i Selâsesi, 7 ⁷⁶	Menhec-i Felsefe-i Âlâ, 7 ⁸⁹
Marifetin Kıymeti ve Hudûdu, 10	Bab-ı Evvel: İlm-i İntikad ve Marifet Nazariyesi, 10
	İlm-i İntikad, 10
Reybiye Mesleği, 11	Hisbâniye ve İkâniye Mezhepleri, 11
Reybiye'nin Eş'ibeleri, 12 ⁷⁷	Hisbâniye Mezhebi, 12
Edille-i Reybiye, 14	Edille-i Hisbâniye, 12

⁷⁶ Nefs-i nâtikanın üç hali olan yakın, zan ve şek kavramlarının incelendiği bâhistir. **Felsefe-i Âlâ**'da yer almamaktadır.

⁷⁷ Bu konunun büyük bir kısmı, **Felsefe-i Âlâ**'da "Hisbâniye ve İkâniye Mezhepleri" başlığı altında verilmiştir. Bkz.: İsmail Hakkı, **Felsefe-i Âlâ**, s. 17-18.

⁸⁷ Bu konu, **Mâ-Ba'dü't-tabîa**'da yoktur.

⁸⁸ Bu konu, **Mâ-Ba'dü't-tabîa**'da "Mevzûu" bahsinde geçmektedir.

⁸⁹ **Mâ-Ba'dü't-tabîa**'da İzmirli'nin metafizik ilmine dair metodu ayrı bir başlık halinde açıklanmamıştır. Ancak yer yer metin içerisinde "teemmül ile anlıyorum ki" gibi ifadeler rastlamak mümkündür. Bkz.: İsmail Hakkı, **Mâ-Ba'dü't-tabîa**, s. 59.

Meslek-i Haberiye (Tecrübiye)nin İtirazatı, 15	Mezheb-i Tedribiyye'nin Israrı, 15
Münakaşa, 17	İhtimaliye Mezhebi, 17
Şekk-i Mutlak ve Muvakkat, 18	Münakaşa, 18
	Şekk-i Mutlak veya Şekk-i Katî ile Şekk-i Muvakkat, 18
İzâfiye Mesleği, 18	Îkâniye Mezhebi, 19 ⁹⁰
İsbâtiye veya İzâfiye-i Âfakiye Mesleği, 19	İzâfiye Mezhebi, 20
	İzâfiye-i Âfakiye veya İsbâtiye Mezhebi, 22
Halât-ı Selâse Kavânîni, 23	Edille-i İsbâtiye, 24 ⁹¹
	İntikad, 27
Tasnif-i Ulûm, 25	Tasnif-i Ulûm, 29
Fransız İsbatiyunu, 26	Fransız İsbatiyunu, 30
İngiliz İsbatiyunu, 27	İngiliz İsbatiyunu, 31
	Tedribiye Mezhebi, 32 ⁹²
	Araziye Mezhebi, 32 ⁹³
İzâfiye-i Enfüsî veya Tenkidî (İntikad), 29	Mezheb-i İzâfiyye-i Enfüsiyye veya İntikadiyye, 35
Misâliye, 31 ⁷⁸	
İntikadiye Mesleğinin Mebdeleri, 32 ⁷⁹	
Kant'ın Tenkitleri, 35	
Tenkid-i Akl-ı Mahz, 36	İntikad-ı Akl-ı Mahz, 37
Tenkid-i Akl-ı Ameli, 41	İntikad-ı Akl-ı Amelî, 45
Tenkid-i Hüküm, 46	İntikad-ı Meleke-i Tasdik (Hüküm), 48

⁷⁸ **Felsefe-i Ūlâ**'da bu konu, sayfa 62'de, daha ileriki sayfalarda ele alınmıştır.

⁷⁹ **Felsefe-i Ūlâ**'da "Mezheb-i İzâfiyye-i Enfüsiyye veya İntikadiyye" konusu kapsamında yer almaktadır.

⁹⁰ Bu konu, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da "Kat'iyye" adıyla geçer. Bkz.: İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 48.

⁹¹ Bu konu, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da "İsbâtiye veya İzâfiye-i Âfakiyye Mesleği" başlığı kapsamında işlenmiştir.

⁹² Bu konu, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da "İngiliz İsbatiyunu" bahsi içerisinde ele alınmıştır.

⁹³ Bu konu, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da "İngiliz İsbatiyunu" bahsi içerisinde yer almıştır.

Numen, 47	Kavvâm, 49
Kat'ıyye Mesleği, 48	
Kat'ıyye'nin Edillesi, 49	
	Mezheb-i İntikadiyye'nin Mebâdîsi, 50 ⁹⁴
	Edille-i İntikadiye, 50 ⁹⁵
	Mezheb-i İntikadiyye'yi İntikad, 51 ⁹⁶
	Neo-İntikadiyye Mezhebi, 52 ⁹⁷
	Mezheb-i Misâliyye, 62
	Misâliye-i Âfakiyye Mezhebi, 64
	Marifetin Kıymet-i Âfakiyyesini İzah, 66
Felsefe-i Ūlâ veya Mâ-ba'dü't-tabîa-i Umûmiyye, 51	Îkâniye ve Sıdk (Hak), 69
	Bab-ı Sâni: İlm-i Mükevvenât (Mevcûd Nazariyesi), 73
	İlm-i Kiyânî-i Aklî, 73
Mevcûd, 51	Fasl-ı Evvel: Tahlil-i Mevcûd, 73
Aksâm-ı Mevcûd, 52	Mevcûd, 73
Zat, 52	Mevcûdun A'râzı, 74
Havâss-ı Zat, 53	Ehâsıl-i Tahlil-Zat, 75
Varlık, 54	Havâss-ı Zat, 76
Mevcûdun Evsâf-ı İlmiyyesi, 54	Vücûd (Eys), 76
Cevher, 56	
Hâdisiye ve Cevheriye Meslekleri, 57	Cevher, 77
	Cevher ile Zat ve Vücûd Arasındaki Nispet, 79
Kuvve ve Fiil, 59	Kuvve ve Fiil, 82
İlel, 59	
İlel-i Sevânî, 61	
Mebâdî-i Üvel, 61	

⁹⁴ Mâ-ba'dü't-tabîa'da "İntikadiye Mesleğinin Mebdeleri" konusunda geçmektedir.

⁹⁵ Mâ-ba'dü't-tabîa'da "İntikadiye Mesleğinin Mebdeleri" konusunda geçmektedir.

⁹⁶ Mâ-ba'dü't-tabîa'da "İntikadiye Mesleğinin Mebdeleri" konusunda geçmektedir.

⁹⁷ Bu konu, Mâ-ba'dü't-tabîa'da yoktur.

Mebde-i İttihâd, 84	Mebâdî-i Üvel, 84
Mebde-i Sebep, 63	Mebde-i İttihâd, 84
Mebde-i Gâiyet, 63	Mebde-i Sebep, 87
	Mebde-i Gâiyet veya Mebde-i İlel-i Gâiyye, 88
Mebde-i İlliyyet, 64	Mebde-i İlliyyet, 88
Mebde-i Cevher, 64	Mebde-i Cevher, 90
	Mebâdînin Suret-i Keşfi, 91 ⁹⁸
	Mebâdî-i Üvelin Evsâf-ı Selâse-i Zatiyesi, 92 ⁹⁹
	Tahlil-i Mebâdî, 94
	Mebâdî-i Üvelin Tabiat ve Aslı, 95
	Mutlak, 97
	Nâ-mütenâhi, 97
	Ekmel, 97
	Mebâdî-i Üvelin Aslı, 100
	İlel, 102
	Aksâm-ı İlel, 103
	İllet-i Gâiyye, 104
	İllet-i Suveriyye, 104
	İllet-i Fâiliyye, 105
	İllet-i Maddiyye, 105
	İlel-i Sevâni, 105
Mebhas-i Kiyâni veya Madde	Fasl-ı Sâni: Mebâdî-i İlm-i Kiyâni (Mebhas-i Madde), 109
Mebâdî-i Kiyâni, 66	Âlem-i Haricinin Varlığı, 109
Âlem-i Haricinin Varlığı, 66	Mezheb-i Misâliyyûn, 109
	Mezheb-i Misâliyye'nin Suver-i

Tahakkukiye Mesleği, 71	Muhtelifesi, 114
Maddenin Mahiyeti (Tabiatı), 73 ⁸⁰	Hakikiyûn Mezhebi, 117
Mihanikiye ve Kuvâiye'nin Mukayesesi, 78	
Mahiyet-i Ecsâm (Madde ve Suret), 78	
Tahlil-i Cisim, 79	Tabiat-ı Ecsâm, 120
Ecsâmın Keyfiyâtı, 81	Tahlil-i Cisim, 121
Kavânîn-i Tabiat, 83	Tabiat-ı Madde, 123
	Kavânîn-i Tabiatın Ciheti, 129
Mebhas-i Ruh, 86	Kavânîn-i Tabiat, 129 ¹⁰⁰
Hayat, 86	İlmü'n-Nefs-i Aklî (Ruh), 132
Nazariye-i Mihanikiye, 88	Hayat Nazariyesi, 132
'Uzviye ve Hayatiye Nazariyeleri, 91	Mihanikiye Nazariyesi, 133
	Mizâciye ('Âliye) Nazariyesi, 136
Ruhânîye Nazariyesi, 92	Hayeviye Nazariyesi, 137 ¹⁰¹
Ruhun Varlığı, 92	Ruhiye (Nesemiye) Nazariyesi, 138
Ruhiye Mesleği, 94	Vücûd-i Ruh, 139
Ruhiyûn'un Edillesi, 94	
	Araziye-i Nefsiye, 139
	Araziye'ye Göre Ruhun Mufârik (Manevi) Olması, 140
Maddiyûn Tarafından İtirazat, 99	Mezheb-i Maddiyyûn, 146
	Edille-i Maddiyyûn, 147
Ruhiyûn'un Şubeleri, 102	Maneviyûn (Ruhâniyûn), 150 ¹⁰²
Ruh ile Cismin İttihâdı, 103	Ruh ile Cismin İttihâdı, 161
Meslek-i Maddiyûn, 105 ⁸¹	

⁹⁸ **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da "Mebde-i Cevher" bahsi kapsamında bu konuya yer verilmiştir.

⁹⁹ **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da "Mebâdî-i Üvel" başlığı altında bu konu da işlenmiştir.

⁸⁰ **Felsefe-i Âlâ**'da sayfa 123'te gelecek olan "Tabiat-ı Madde" konusuyla aynıdır.

⁸¹ **Felsefe-i Âlâ**'da bu bahis sayfa 146-147'de ele alınmıştır.

¹⁰⁰ **Felsefe-i Âlâ**'da yer alan "Kavânin-i Tabiatın Ciheti" ile "Kavânin-i Tabiat" başlıkları altında yer alan konular, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da "Kavânin-i Tabiat" başlığında işlenmiştir.

¹⁰¹ Bu konu **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da "'Uzviye ve Hayatiye Nazariyeleri" başlığı dâhilinde incelenmiştir.

¹⁰² **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da bu konu sayfa 94'te geçmektedir.

Mebhas-i İllet-i Ūlâ: İlm-i İlâhi, 108 İsbât-ı Vacip, 113 Edille-i Fizikiyye, 113 Hareket Delili, 117⁸² İllet-i Gâiyye Delili, 119⁸³ Tekâmüliyyûn Nazariyesi, 123⁸⁴ Nâ-mütenâhi Fikri, 127 Hakâik-i Ezeliyye Fikri, 127⁸⁵ Kemal Delili, 128⁸⁶ Ahlak Delilleri, 130 Kant'ın Edille-i Vacibe İtirazları, 130 Sıfât-ı Bârî, 132 Rabbü'l-Âlemîn ve Âlem, 133	Neşet-i Uhrâ (Bekâ-i Ruh), 169 Bab-ı Sâlis: İlm-i İlâhiyat (Mebde-i Evvel ve İllet-i Ūlâ Nazariyesi), 170 Mihanikiyet veya Mezheb-i Maddiyyûn, 170¹⁰³ Mezheb-i Gâiyyûn, 174¹⁰⁴ Vücûd-i Bârî Teâlâ, 177 Edille-i Cismâniye, 177 Neticenin Mukaddimeteyn ile Olan Nispetine İtiraz, 188 Edille-i Mâ-ba'dü't-tabîiye, 189 Edille-i Ahlakiye, 197 Kant'ın Edille-i Vücûd-i Vacibi Tasnifi, 199 Edille-i Vücûd-i Vacip Cetveli, 201 Kant'ın İntikadâtı, 202 Sıfât-ı İlâhiye, 204 Tekvin-i Âlem, 219 İnâyet-i Sübhâniye, 213¹⁰⁵ Âlemin Kıymeti, 217¹⁰⁶

⁸² **Felsefe-i Ūlâ**'da "Edille-i Cismâniyye" başlığında yer verilmiştir.

⁸³ **Felsefe-i Ūlâ**'da "Edille-i Cismâniyye" başlığında yer verilmiştir.

⁸⁴ Bu konu **Felsefe-i Ūlâ**'da yer almamaktadır.

⁸⁵ **Felsefe-i Ūlâ**'da "Edille-i Mâ-ba'dü't-tabîiyye" başlığı altında incelenmiştir.

⁸⁶ **Felsefe-i Ūlâ**'da "Edille-i Mâ-ba'dü't-tabîiyye" başlığı altında incelenmiştir.

¹⁰³ **Mâ-ba'dü't-tabîa**'daki "İlm-i İlâhi" başlığı altında ele alınmıştır.

¹⁰⁴ **Mâ-ba'dü't-tabîa**'daki "İlm-i İlâhi" başlığı altında ele alınmıştır.

¹⁰⁵ Bu konu, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da yoktur.

	Hâtîme: Felsefe-i Cedîde ve Felsefe-i Hâzıra, 222 ¹⁰⁷ Felsefe-i Cedîdenin Suret-i Zuhûru, 222 Mesâlik ve Medâris-i Felsefiyye, 228 Edvâr-ı Felsefiyye, 230 Safahât-ı Felsefe-i Cedîde, 232 Asr-ı Ahîr Felsefesi, 248 Mâ-ba'dü't-tabîye'nin Lüzumu, 273 Derûn-i Kitapta Müsta'mel Olan Istîlâhât ve Tabirât-ı Felsefiyye

Tablo 5: **Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ülâ**'nın karşılaştırmalı içindekiler tablosu.

Yukarıdaki tabloda da görülebileceği üzere, her iki çalışmada pek çok ortak konu bulunmaktadır. **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da olup da **Felsefe-i Ülâ**'da yer almayan konular şunlardır: “Nefs-i Nâtıkanın Ahvâl-i Selâsesi” ve “Tekâmüliyyûn Nazariyesi”.

Felsefe-i Ülâ'da yer alıp **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da olmayan konular, “Vech-i Tesmiyesi”, “Menhec-i Felsefe-i Ülâ”, “Neo-İntikadiye Mezhebi”, “İnâyet-i Sübhâniye”, “Âlemin Kıymeti” ve “Felsefe-i Cedîde ve Felsefe-i Hâzıra” olmuştur.

Her iki eserin başlıklarından sonra şimdi de muhtevalarına bakalım. **Mâ-ba'dü't-tabîa**'nın bütün muhtevasına bu tezde değinmek, konumuzun sınırlarını aşacaktır. Bundan dolayı burada, iki çalışmadan da birkaç örnek vermekle yetinilecektir.

[Tabloların sol tarafında **Mâ-ba'dü't-tabîa**'nın, sağ tarafında ise **Felsefe-i Ülâ**'nın içeriğinden pasajlara yer verilecektir. Alıntıların geçtiği sayfa numaraları, başlıkların yanlarında olacaktır.]

¹⁰⁶ Bu konu, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da yoktur.

¹⁰⁷ Bu bölüm, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da yoktur.

Konu Benzerlikleri:

Mâ-ba'dü't-tabîa'nın Tarifi ve Mevzûu [3]	Felsefe-i Ülâ'nın Tarifi ve Mevzûu ve Taksimi [3]
Mâ-ba'dü't-tabîye mebâdî-i üvelden, il-el-i ûlâdan, mevcûd-i mutlakdan bâhis bir ilimdir. Ulûm-i sâire bu mevcûddan bahseder. Fakat ulûm-i sâirenin bahsi muhtelif surettedir. Mesela hendese imtidâdı itibariyle, hesap adet itibariyle, mekanik hareket itibariyle, fizik sıklet, hararet, savt, elektriklenme itibariyle, kimya basit ve mürekkep olması itibariyle, tarih-i tabîi maden, nebât, hayvan olması itibariyle mevcûddan bahseder. Fakat hiçbir cevheri itibariyle tettebbu' etmez.	Mebâdî-i üvelden, il-el-i ûlâdan veya mevcûd-i mutlakdan bâhistir. Ulûm-i sâirenin bahsettiği mebâdî ve il-el: Mebâdî-i müteferria ve il-el-i sevânîdir. Felsefe-i ûlânın bahsettiği mebâdî ve ilelden evvel hiçbir mebd, hiçbir illet yoktur. Kezâ ulûm-i sâire mevcûddan muhtelif surette bahseder: Mesela hendese imtidâdı haysiyetiyle, hesap adet olması haysiyetiyle, mekanik hareket etmesi haysiyetiyle, fizik sıkleti, harareti, savtı, elektriklenmesi ve görünmesi haysiyetiyle, kimya basit ve mürekkep olması haysiyetiyle, tarih-i tabîi maden, nebât ve hayvan olması haysiyetiyle mevcûddan bahseder. Fakat bu ulûmun hiçbir mevcûddan ma'kûl-i cevher olması haysiyetiyle bahsetmez.

Tablo 6: **Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ülâ**'nın muhteva açısından karşılaştırılması.

Yukarıdaki tabloda her iki eserden de aynı konuda yapılmış alıntılara yer verilmiştir. Görülebileceği üzere her ikisinde de aynı konu, aynı üslup ve içerikle verilmiştir. Metafiziğin tarifi konusuyla ilgili her iki eserde de verilen misal, bunun en somut örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra iki çalışmada da bir dil birliğinin olduğu fark edilebilmektedir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.¹⁰⁸

Kavram Benzerlikleri:

¹⁰⁸ Her iki eserden de bu konuda pek çok örnek vardır. Ancak burada bir örneğe daha yer verelim: **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da "mevcûd" bahsinde geçen "mevcûd mefhumu nefis-i nâtikanın en umûmî olan mefhumudur. Herkes mevcûd mefhumuyla ne ifade ettiğini pekâlâ bilir. Mesela birine siz misiniz diyelim demek ki biz mevcûdun ne olduğunu ve var olduğunu biliyoruz. Siz varsınız demek istiyoruz. Ve siz misiniz der isek bildiğiniz bir şeyi talep etmiş oluruz" ibaresini, **Felsefe-i Ülâ**'da da "mevcûd mefhumu nefis-i nâtikanın en 'âmm olan mefhumudur. Herkes mevcûd mefhumuyla ne ifade ettiğini pekâlâ bilir. Her kim düşünür veya söyler ise onunla mevcûdun var olduğunu bilir. Mesela birine siz misiniz? demekle ne istediğinizi bilmez misiniz? Eğer "sizsiniz" dersiniz siz mevcûdun ne olduğunu, var olduğunu bilirsiniz" gibi benzer bir şekilde ifade edilmiştir.

İzâfiye Mesleği [18]	İzâfiye Mezhebi [20]
Marifetin İzâfeti Hakkında İki Meslek – İzâfet-i marifet mesleği hiç değilse iki muhtelif mektebe, bir taraftan Kant’a “Mekteb-i Tenkidiye” diğer taraftan Auguste Comte’a “Mekteb-i İsbâtiye”ye aittir. Mekteb-i İsbâtiye’nin taraftarları meyânında Hamilton, Stuart Mill, Herbert Spencer ve sâire zikrolunuyor.	Marifetin izâfî olması hakkında hiç olmaz ise iki mezhep vardır: Biri Kant mezhebi yani Mezheb-i İntikadiyyûn, diğeri Auguste Comte mezhebi yani mezheb-i İsbatiyyûn’dur. Mezheb-i İsbatiyyûn’un taraftarânı meyânında Hamilton, Stuart Mill ve Herbert Spencer ve sâire zikrolunabilir.

Tablo 7: **Mâ-ba’dü’t-tabîa** ile **Felsefe-i Ülâ**’nın kavramsal açıdan karşılaştırılması.

Yukarıdaki tabloda İzmirli’nin, bugün, Rölativizm denen ekol için her iki eserinde de “İzâfiye” kavramını kullanmış olduğu görülmektedir. Ancak bazı kavramlarda iki eser arasında farklı tercihler yapıldığı da olmuştur. Bunlardan aşağıda bahsedilecektir. Buraya kadar iki eser arasındaki benzerliklerden bahsettik. Her iki çalışma arasında birtakım farklılıklar da bulunmaktadır.

Kavram Farklılıkları:

İzmirli’nin **Mâ-ba’dü’t-tabîa**’da yer verdiği herhangi bir kavram yerine, **Felsefe-i Ülâ**’da farklı bir kavram tercih ettiği de dikkatimizi çeken hususlardan biri olmuştur.

Reybiye Mesleği [11]	Hisbâniye ve İkâniye Mezhebi [11]
Kat’iye ve Reybiye: Kat’iye mesleği şöyledir: Nefs-i nâtika yakîne vusûla kâdirdir ve yakînî olan hükümleri tensik edebilir. Nefs-i nâtikanın yakînî müteallıkâtın “mevzuât” tahakkuku ile “vukûu” mütevâfıktır.	İkâniye: Bir mezheb-i felsefidir ki o felsefe mücebince nefsi nâtika yakîne vusûla kâdirdir. Tasdikâttan yakînî olanları ilmî olarak tensik edebilir, nefsi nâtikanın yakînî eşyanın tahakkukuna tevâfuk eder. İkâniye hem ilmi, hem ilmin kıymet-i hariciyesini (Âfakiyesini) hem felsefe-i ülâyı kabul ediyor.

Tablo 8: **Mâ-ba’dü’t-tabîa** ile **Felsefe-i Ülâ**’nın kavramsal açıdan karşılaştırılması.

Numen [47]	Kavvâm [49]
Bunlar Kant tarafından felsefeye mal edilmiştir. Numen hâdiseye zihnîdir hissî değildir. Marifet Tecrübiye'nin müteallıkı değildir. Numen şey-i bizatihi manasınadır. Hâdisе onun tezâhürüdür. Numen kâbil-i marifet değildir. Zira fikre zâhir olmuyor. Eğer fikre zâhir olsaydı hâdisе olacak idi.	Kavvâm lafzı ile tercüme ettiğimiz nouméne kelimesi Kant tarafından felsefeye mal edilmiştir. Kavvâm (cevher) araza (hâdisе) ya mukâbildir, zihnîdir hissî değildir, tecrübe ile bilinemez. Kavvâm şey-i bi-zatihi manasınadır, hâdisе onun tecelliyâtıdır. Kavvâm kâbil-i marifet değildir, fakat mevcûddur.

Tablo 9: **Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ūlâ**'nın kavramsal açıdan karşılaştırılması.

Yukarıdaki tablolardan birincisinde, iki farklı başlık altında aynı konunun ele alındığı görülmektedir. Birinci tabloda İzmirli, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da Reybiye olarak yer verdiği düşünce ekolüne, **Felsefe-i Ūlâ**'da Hisbâniye demiştir.¹⁰⁹

İkinci tabloya bakacak olursak, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da Kant'ın “numen” kavramı için yine “numen”in tercih edildiği görülecektir. Ancak düşünürümüz, **Felsefe-i Ūlâ**'da bu kavram yerine yeni bir kavram üretmiştir: kavvâm. İzmirli'nin de ifade ettiği gibi numen lafzı, söz konusu eserde “kavvâm” olarak tercüme edilmiştir.

Aşağıdaki tabloda İzmirli'nin, bazı Fransızca kavramlar karşısında, eserlerinde kullandığı Türkçe kavramları, tespit edebildiğimiz kadarıyla vermeye çalışacağız.

Kavramın Fransızcası ¹¹⁰	Mâ-ba'dü't-tabîa	Felsefe-i Ūlâ
Dogmatisme	Kat'ıye s. 22	İkâniye s. 23
Evolutionisme	Tekâmüliyyûn s. 19	Tehâvüliyyûn s. 22
Métaphysique ¹¹¹	Mâ-ba'dü't-tabîa s. 11	Felsefe-i ūlâ s. 11

¹⁰⁹ Burada örnek olarak zikredilen Reybiyye-Hisbâniye ile numen-kavvâm kavramları dışında, iki eser arasında daha pek çok kavramsal farklılıklar vardır. Bunlara aşağıda değinilecektir.

¹¹⁰ Kavramların Fransızcaları için **Felsefe-i Ūlâ**'nın “Derûn-i Kitapta Müst'amel Olan Istilâhât ve Tabirât-ı Felsefiye” adlı lügatçe bölümünden yararlanılmıştır.

¹¹¹ Metafizik için eserlerde çeşitli isimlendirmeler görülmektedir. Mâ-ba'dü't-tabîa ve felsefe-i ūlâ da bunlardan biridir. İlk sebepten ve ilk ilkeden bahseden metafizik ilmi için İzmirli'nin **Felsefe-i Ūlâ**'da yer verdiği isimler şunlardır: “‘Felsefe-i ūlâ’ya ‘mâ-ba'dü't-tabîa’ da denir, çünkü felsefe-i ūlâ ulûm-i tabiattan sonra gelir. Felsefe-i ūlâya ilmü'l-mutlak da denir.” Bkz.: İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 4.

Monade	Monad s. 77	Cüz-i la-yetecezzî s. 127
Nouméne	Numen s. 38	Kavvâm s. 42
Phénoméne	Hâdise s. 8	Araz s. 3
Phénoménisme	Hâdisiye s. 57	Araziye s. 32
Réalistes	Tahakkukiye s. 66	Hakîkiye s. 70
Scepticisme	Reybiye s. 10	Hisbâniye s. 10
Vivant	Zî-hayat s. 90	Hayy s. 136

Tablo 10: **Mâ-ba'dü't-tabîa**'dan **Felsefe-i Üîlâ**'ya değışen kavramlar ve Fransızcaları.

Konu Farklılıkları

Felsefe-i Üîlâ'da hâtıme isimli sonuç bölümünde “felsefe-i cedîde” nin tarihi incelenmiştir. Felsefe-i cedîdenin ortaya çıkışı, geçirdiğı safhalar, dönemin ekolleri ve düşünürleri bu bölümde tahlil edilmiştir.¹¹² Ancak **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da felsefe tarihine dair bir bölüm bulunmamaktadır.

Bu konuda bir diğerkonu farklılığına bakacak olursak, İzmirli, **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da herhangi bir kavramın Fransızca karşılığını metnin içerisinde vermişken, **Felsefe-i Üîlâ**'da ana metin içerisinde bu tür eklemelere yer vermemiştir. Fransızca kavramları ve Türkçelerini, eserin sonunda bir lügatçe ile vermiştir.

Şekilsel Farklılıklar

Felsefe-i Üîlâ'da düşünürlerin doğum ve vefat tarihlerine de yer verilmiştir. Ancak **Mâ-ba'dü't-tabîa**'ya baktığımızda böyle bir bilgiye eserin hiçbir bölümünde rastlanamamaktadır. Sözelimi her iki çalışmada da Maddiyûn (Materyalizm) ekolüyle ilgili başlıkta Büchner adlı bir düşünürden bir alıntıya yer verilmiştir.¹¹³ Ancak yalnızca **Felsefe-i Üîlâ**'da bu düşünürün doğum ve vefat tarihi (1823-1899)nden bahsedilmiştir. Bu konuda bir diğerkonu örnek de Maneviyûn (Spiritüalizm)

¹¹² İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 222-274.

¹¹³ İsmail Hakkı, **Mâ-ba'dü't-tabîa**, s. 106; İsmail Hakkı, **Felsefe-i Üîlâ**, s. 147.

ekolüyle ilgili olan başlıktadır. Burada, bir sözü alıntılanan düşünürlerden biri olan Cuvier'in doğum ve vefat tarihi (1773-1838) **Felsefe-i Ūlâ**'da verilmiştir.¹¹⁴ Fakat **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da, bu konuda herhangi bir tarihe rastlanamamıştır.¹¹⁵

İki çalışma arasında bir diğer fark, şiirle ilgilidir. **Felsefe-i Ūlâ**'da konularla ilgili yer yer anlatımı zenginleştiren şiirlere yer verildiği görülmektedir.¹¹⁶ Oysa **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da sadece eserin sonunda bir adet şiir yer almaktadır.¹¹⁷



¹¹⁴ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 154.

¹¹⁵ İsmail Hakkı, **Mâ-ba'dü't-tabîa**, s. 97.

¹¹⁶ Örnek olarak bkz.: İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 34.

¹¹⁷ İsmail Hakkı, **Mâ-ba'dü't-tabîa**, s. 124.

İKİNCİ BÖLÜM

2. “FELSEFE-İ ŪLÂ”NIN MUHTEVA AÇISINDAN TAHLİLİ VE ESERDE METAFİZİĞİN BİR KONUSU OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİ

2.1. İzmirli'nin “Felsefe-i Ūlâ”daki Ontoloji ve Epistemoloji

Tasavvuru

Felsefe-i Ūlâ adlı eserin içeriğini marifet nazariyesi, mevcûd nazariyesi ve marifet ve mevcûdun mebd-i ūlâ nazariyesi oluşturmaktadır.¹ Eserde bu üç mevzu üzerinden felsefe-i ūlânın konusu olan “ilk varlık”a ulaşılmaya çalışılmıştır. Episteme alanında verilecek bir yargı, geri kalan alanlarda da etkili olmaktadır. Sözelimi bilginin kökeniyle ilgili ön kabuller, kişilerin Tanrı algılarını da etkileyecektir.² Konusu “ilk ilke” olan metafizik, esasında aklın sınırlarını aşan bir alandır. İzmirli de metafizik bilgi ile metafizik bilgiye götüren bilgiyi iki grup olarak kategorize etmiştir: Mâ-ba’dü’t-tabîa-i derekî ve mâ-ba’dü’t-tabîa-i derecî.³ Mâ-ba’dü’t-tabîa-i derekî, bilgi ve varlık teorilerinden oluşmaktadır. Mâ-ba’dü’t-tabîa-i derecî ise ilahiyatı ifade eder. İzmirli’ye göre bilginin tahlil edilmesiyle ilk ilkelere ulaşılır. Varlığın tabiatını tahlil ile de ilk varlık düşüncesine varılır. Bu da en nihayetinde kişiyi hakiki varlığa ulaştırmaktadır.⁴

Felsefe-i Ūlâ’daki ontolojik ve epistemolojik incelemeyi tahlil etmeden önce “felsefe-i ūlâ” ifadesiyle ne kastedildiğini anlamak gerekmektedir. İzmirli, felsefe-i ūlâyı mâ-ba’dü’t-tabîa (metafizik) anlamında kullanmıştır:

“Bu ilim mebdî-i üvelden, ilel-i ūlâdan veyahut mevcûd min haysü hüve mevcûddan bahsetmesi sebebiyle felsefe-i ūlâ ismiyle tesmiye olunmuştur. Felsefe-i ūlâya **mâ-ba’dü’t-tabîa** da denir, çünkü felsefe-i ūlâ ulûm-i tabîattan sonra gelir. Felsefe-i ūlâya **ilmü’l-mutlak** denir. Çünkü felsefe-i ūlâ eşyanın zat-ı mutlakını tayine çalışır da mevcûd-i mutlak kadar, eşyanın illet-i ūlâsına ve illet-i külliyyesine kadar vâsıl olur.”⁵

Felsefe-i Ūlâ dışındaki kaynaklarda da felsefe-i ūlâ ile metafizik kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir:

“Métaphysique: İlm-i mâ-ba’dü’t-tabîa. Bu ilim ekseriya “ilel-i ūlâ ve mebdî-i üvelin ilmidir” diye tarif olunmakta ve buna felsefe-i ūlâ namı dahi verilmekte... Hâsılı

¹ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 4.

² Alpyağıl, **Din Felsefesine Dair Okumalar I**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, s. 15.

³ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 4.

⁴ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 4.

⁵ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 4.

felsefenin en yüksek, en müşkil ve en umumî mesâiline ilm-i mâ-ba'dü't-tabîi namı verilmektedir.”⁶

Düşünürümüz metafizik ilmini, konusu varlık olan diğer ilimlerden ayırt etmiştir. Şöyle ki İzmirli'ye göre mesela geometri ilmi varlığa uzunluğu (imtidâdı); matematik sayı (adet) olması ve fizik ağırlığı (sıkleti), sıcaklığı (harareti), sesi (savtı) ve elektriklenmesi bakımından yaklaşmıştır.⁷ Oysa metafizik varlığı, ona sonradan eklemiş olan niteliklerinden ötürü değil, varlık olması cihetiyle kendine konu edinmiştir. Bu niteliğinden dolayı **Felsefe-i Ūlâ** boyunca metafizik disiplininin önemi ve diğer ilimler arasındaki konumu vurgulanmıştır:

“...böyle bir mevzû-i ‘âliye mâlik olan felsefe-i ūlâ şüphe yok ki ulûm-i sâireden eşreftir, fakat en karışık ve en güç bir ilimdir. Başı kavgalı bir ilm-i azizdir. Auguste Comte'un dediği gibi en basit olan ilim en kolay, en mürekkep olan ilim en güçtür felsefe-i ūlâ hem eşrefü'l-ulûm ve hem es'abü'l-ulûmdur.”⁸

Diğer ilimlerden konu bakımından ayrılan metafizik ilmi için İzmirli, **Felsefe-i Ūlâ**'da yeni bir metot da önermiştir. Bu metoda göre metafizik, somut bir ilim olmadığı için deneye konu olamaz. Ancak o, soyut bir ilim olarak da kabul edilemez; bu durumda akla da konu olmayacaktır. Buna karşın İzmirli, eserinde alternatif olarak “düşünce metodu (menhec-i teemmülî)”nu savunmaktadır.⁹ İzmirli bu metodu şu şekilde tarif etmiştir:

“Menhec-i teemmülî öyle bir menhecdir ki burada nefis kendine rücû eder. Kendinde yalnız hâdisâta değil, belki mevcûda, bir mevcûd-i zihnîye ve bir mevcûd-i mutasavvere değil, belki bir mevcûd-i mahsûsa ve bir mevcûd-i müdrike vâsıl olur. Bu menhec Descartes'in, Leibniz'in, Biran'ın, hatta Hegel'in de menhecidir. Felsefe-i ūlânın menhec-i zatisidir.”¹⁰

Teemmül metoduyla İzmirli'nin, metafizik sahada birkaç metodu birleştiren bir yol takip ettiği söylenebilir. Böyle bir metot geliştirmesinde metafizik ilminin, metot

⁶ İsmail Fenni Ertuğrul, **Lûgatçe-i Felsefe**, haz. Recep Alpyağıl, Konya, Çizgi Kitabevi, 2015, s. 258-259.

⁷ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 3.

⁸ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 274.

⁹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 8.

¹⁰ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 8.

olarak ne salt aklın sınırlarında kalan ne de dış dünyada deney yoluyla ulaşılabilen bir ilim olmaması etkili olmuştur. Zira o, hem var olanla hem de aklî olanla ilgilidir.

İlk felsefenin konusuna bakacak olursak, İzmirli'ye göre onun konusu, ilk illettir. Bu ilim aşağıdan yukarıya, maddeden hareket ederek maddeden tamamen soyutlanılan salt varlığın hakikatine ulaşmayı amaçlamaktadır.¹¹ İzmirli açısından metafiziğin, ilimlerin hem en üstünü hem de en zoru olarak kabul edilmesi de bundan kaynaklanmaktadır.¹²

Felsefe tarihinde metafiziğin meşru (kanonik) bir ilim olup olmadığıyla ilgili felsefî ekoller arasında tartışmalar vardır. **Felsefe-i Ūlâ**'da Modern Batı düşüncesi akımlarından Pozitivizm ve Kritisizm ekseninde metafiziğin bir ilim olarak kabul edilebilip edilemeyeceğinden söz edilmiştir. Her iki sistemin de metafiziği bir ilim olarak kabul etmediği görülmektedir. Kritisizm'den Kant (1724-1804), metafiziği akıl için imkânsız kabul eder. Ona göre metafiziğe dayanan apriori formlar ruh, Tanrı, zaman ve mekan kavramlarıyla ilişkilidir. Oysa bu formlar akli değil, ahlakidir. O nedenle metafiziğin ilmi sahada varlığı kabul edilemez, ahlaki alana aittir.¹³ Pozitivizm ise varlık alanını “deneye konu olabilir olan” ile kayıtladığı ve bunun dışında hiçbir şeyi kabul etmediği için metafiziği bir ilim olarak görmemiştir.¹⁴ Pozitivizm'in kurucusu Auguste Comte (1798-1857), buna gerekçe olarak, metafizik düşüncülerinin kendilerinin dahi ilim saydıkları şeyin kökeninde ittifaka varamadıklarını iddia etmiştir.

İzmirli bu iddiaya, Boirac'ın açıklamasıyla cevap vermiştir. Boirac'a göre, felsefe-i ūlânın kanonik bir ilim olduğunu reddedenlere karşı, mâ-ba'dü't-tabîa taraftarları arasında fiilen uygunluk yok ise de bundan metafiziğin bir ilim olmadığı anlamı çıkarılamaz. Çünkü hakikatin henüz ortaya çıkmamış olması, onun asla ortaya çıkmayacağı anlamına gelmez.¹⁵ İzmirli'ye göre Comte, metafiziğin varlığını inkâr yolunda çeşitli teoriler üretmiş olsa da nesnelerin zihinsel biçimlerini intizam eden metafiziğin insan yaşamı ve düşüncesi üzerindeki etkisi ona göre bile

¹¹ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 4.

¹² İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 274.

¹³ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 45-46.

¹⁴ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 259.

¹⁵ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 6.

kaçınılmazdır.¹⁶ Zira nasıl ki pozitif bilimler insan ruhunun ihtiyaçlarına cevap vermekteyse metafizik de aynı şekilde ihtiyaçlara cevap veren bir disiplindir.¹⁷

Felsefe-i Ūlâ adlı eserde İzmirli, konusu “mutlak varlık” olan metafizik ilmine, ancak eşyanın tabiatının tahlil edilmesi suretiyle gidilebileceğinden bahsetmektedir: “... ilm-i mükevvenât sayesinde eşyanın eysini (varlığını) tahlil ile veya tabiatını tahlil ile tâbi olduğu ilel-i ūlâya kadar suûd eder...”¹⁸

Felsefe-i Ūlâ’da ilk sebebe ulaşmak için bir araç olarak görülen varlık teorisi, yapısı itibariyle tek tek olayları değil, genel olarak “varlık”ı bir problem olarak görüp onun tabiatını inceleyen bir disiplindir.¹⁹ Diğer ilimlerden farklı olarak metafizik de varlığın özüyle, çözümlenmesiyle, ilkeleriyle ve cevherle ilgilenmektedir.²⁰ Bu nedenle varlık teodisine metafizik disiplini kapsamında yer verilmektedir.

Çeşitli lügatlerde bizzat varlık teorisi (ontoloji) için **felsefe-i ūlâ** veya **umumî ilm-i Mâ-ba’dü’t-tabîa** terkiplerinin kullanılmakta olduğu görülmektedir.²¹ Bunu, İzmirli’nin erken dönem eserlerinden olan **Mâ-ba’dü’t-tabîa**’da da görmek mümkündür. Adı geçen eserde ontoloji bahsi, “Felsefe-i Ūlâ” veya “Mâ-ba’dü’t-tabîa-i Umûmiyye” başlığıyla isimlendirilmiştir.²²

İzmirli **Felsefe-i Ūlâ**’da en uzun kısmı ontoloji teorisi (ilm-i mükevvenât)ne ayırmıştır. Bu kısımda yer alan konular aşağıdaki tablodaki gibidir:

İlm-i Mükevvenât (Mevcûd Nazariyesi)				
İlm-i Kiyânî-i Aklî		İlmü’n-nefs-i Aklî		
Mevcûd	Mebâdî-i İlm-i Kiyânî	Hayat Nazariyeleri	Vücûd-i Ruh	Mezheb-i Maddiyyûn ve Maneviyyûn
Zat	Âlem-i Haricinin Varlığı	Mihanikiye	Araziye-i Maddiye	

¹⁶ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 7.

¹⁷ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 6-7.

¹⁸ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 4.

¹⁹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003, s. 297.

²⁰ Bkz.: İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 73-108.

²¹ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 291.

²² İsmail Hakkı, **Mâ-ba’dü’t-tabîa**, s. 51.

Vücûd	Misâliyyûn ve Hakîkiyyûn Mezhepleri	Mizâciye	Maddiyyûn	
Cevher	Tabiat-ı Ecsâm	Hayeviye	Maneviyyûn	
Kuvve-Fiil	Tabiat-ı Madde	Ruhiye		
İlel				

Tablo 11: **Felsefe-i Ūlâ**'da ontoloji konusunda ele alınan meseleler.

Yetkin olan ilk varlıkla onun dışında kalan nâkıs varlıklar, “varlık olma” bakımından tür olarak ortaktır.²³ Varlık kavramı, canlı-cansız bütün her şeyi kapsayan bir kavramdır. Bundan dolayı varlık, tanımlı yapılamayan bir kavram olarak kabul edilmektedir.²⁴

İzmirli, **Felsefe-i Ūlâ**'da varlık teorisi bağlamında “varlıkların yüklem alabilme potansiyeli” olarak tanımlanan **kuvve** ve **fiil** konusuna da yer vermiştir. Buna göre İzmirli, cevherdeki kuvve ve fiil güçlerinin bir varlığa arız olduğunda o varlıkta ne gibi niteliklerin zuhur edeceği konusu üzerinde durmuştur:

“Demek oluyor ki mevcûdda bi't-tab' mâlik olduğu mahmulât ile mâlik olmadığı fakat mâlik olabileceği mahmulât vardır. Böylece mevcûdun bazı mahmulâtı iktisâ etmesi istidâdına Aristo “kuvve” ve mevcûdun varlığı farz olduğu zamanda mâlik olduğu mahmulâtın mecmûuna “fiil” tesmiye etmiştir. Artık tecrübe olunan cevher, vâkı'ı (mütehakkıkı) ve mütevakkı'ı hâvî olduğundan dolayı fiil ve kuvveye ayrılabilir bir mevcûd var oldu mu onun cevheri bazı vâkı' olan mahmulât ile birleşmiş olur. Mevcûd bilfiil var oldu mu onun araziyyât-ı mümkinisinin bazılarının bilfiil ve mâlik olmadığı araziyyâtı bilkuvve var olmuş olur. Mesela balmumu hem muakkeb, hem müdevver olabilir ve elimizdeki balmumu müdevver olduğundan balmumu bilfiil müdevver ve bilkuvve muakkebdir denir.”²⁵

Kısaca bir eylemde bulunabilme gücü ve potansiyeli için kuvve, o şeyin aktüaliteye geçmesine fiil denmektedir. Bununla birlikte **Felsefe-i Ūlâ**'nın geneline hâkim olan varlık tahlilinden ilk varlığa ulaşma çabası, bu kısımda da görülür. Çünkü burada, yetkin-nâkıs varlık karşılaştırılmıştır. Buna göre, eğer bir varlık tüm yüklemeleri alma kapasitesine sahip değilse şüphesiz ki eksik (nâkıs) bir varlıktır. Bunun aksine bilfiil

²³ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 74.

²⁴ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 74.

²⁵ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 82-83.

bütün fiiliyâta mâlik olan bir varlıkta eksik hiçbir şey kalmaz. O artık yetkin bir varlık olur:

“Bir mevcûd, mâlik olmaya müsta‘idd olduğu bütün mahmulâtın bazılarına mâlik olmaz ise şüphe yok ki nâkıstır. Bir mevcûd ki bilfiil bütün bu mahmulâta mâlik olur ise pek ziyade kâmil olur. Kuvve tasavvuru bir tasavvur-i mütehakkıktır, tecrübeden müteferri‘dir. Bu takdirce mevcûdun manasında zati değildir.”²⁶

Cevheri itibariyle tüm fiiliyâta “bilfiil” sahip olan ilk ilkeleri bilmek, cevher ve arazın mahiyetini daha iyi kavrayabilmek açısından katî bir zorunluluktur.²⁷ Çünkü ilk ilkeler, düşüncenin bütün aşamalarında mevcut olan ilkelerdir. **Felsefe-i Ūlâ**’da ilk prensip ve ilk sebebi belirleme konusunda, Materyalistler ve onların karşıtlarının görüşleri arasında mukayese yapılmıştır. Bu konuda her iki cenâhın da görüşlerine temel teşkil eden bir prensip vardır. Materyalizm’in alt kolu olan Kozmolojik Materyalizm (Maddiyûn-i Kiyâniyye) veya Ūniversal Materyalizm (Maddiyûn-i Külliyye) bu konuda kendi görüşlerini savunmak için “mekaniklik prensibi”ni kullanmışlardır. Teist yaklaşım ise “gayelilik prensibi”ni görüşleri için dayanak olarak tercih etmiştir. Böylelikle İzmirli, birbirine muâzır iki ekolü, benimsedikleri temel ilkeye dayanarak mukayese etmiştir. Materyalistlerden “Mehanikîler” adlı grup evrendeki her şeyi madde ile açıklayan ve her konuda fizik kanunlarına dayanan mekaniklik prensibiyle Allah’ın varlığını inkâra ulaştıkları gibi teistler de gayelilik prensibi ile ilk varlığın ispatına ulaşmışlardır.²⁸

Sonuç olarak varlıktan “varlık olma” yönüyle bahsetmek bize metafizik açıdan bilgi verecektir. Bu nedenle metafizik bir eser olan **Felsefe-i Ūlâ**’da ontoloji noktasında, varlığın özü ve mahiyeti meselesi sorunsallaştırılmıştır. Aynı düşünceyle bilgi nazariyesi konusuna da yer verilmiştir.

Marifet nazariyesini eski felsefe-yeni felsefe ayrımı üzerinden açıklayan İzmirli, bu kapsamda çağdaş düşünce sistemlerinin bilgi teorilerinden, bilginin sınırlarından ve değerinden bahsedeceğini belirtmiştir.²⁹ Bu bağlamda, yeni

²⁶ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 84.

²⁷ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 95.

²⁸ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 135-136.

²⁹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 10.

felsefenin epistemolojik problemleri üzerine “İzâfet-i Marifet Mezhebi ile Misâliye Mezhebi ve bunlara muâriz olan mezâhib vazolunan davaya cevap veriyor” diyerek farklı yaklaşımlar arasında senteze ulaşmaya çalışmıştır.³⁰

Eski felsefede bilgi, kesinlik bağlamında incelenmiş ve kesin bilgi-şüphe bağlamındaki görüşler iki karşıt düşünce dünyası olan Dogmatizm (Îkâniye) ve Septisizm (Hisbâniye) ekollerinden gelmiştir.³¹ Septiklerin kesin bilgiyi kabul etmemesini İzmirli şu şekilde ifade etmektedir: “Ânifen zikrolunduğu üzere Hisbâniye’ye göre hakikat ve yakîn daire-i ittılâmızdan hariçtir... Hisbâniye’ye göre nefis-i nâtika efkârı, istihzârâtı cem edebilir ise de bu istihzârât arasında her nasıl olur ise olsun bir nisbetin bulunduğuna emin olamaz.”³²

Septikler insan ruhunun kesinliğine ulaşip oradan kesin bilgi elde edemeyeceğini, ne müşâhede âleminde ne de ilk neden konusunda herhangi bir şeyin bilinemeyeceğini kabul etmektedirler. Böylece hakiki bilginin, insanın ulaşamayacağı bir şey olduğu düşüncesini savunmaktadırlar.³³ Eserde Septiklerin konu hakkındaki delillerine de yer verilmiştir.³⁴ Buna göre, insan ruhu koyu bilgisizliğinden ve ruhunun zayıflığından dolayı küllîleri dahi bilemez.³⁵ Matematik ve fizik kanunları gibi apriori bilgilerden bile şüphe eden Septiklere İzmirli, karşıt cevap olarak: “Kavânîn-i ulûm-i riyâziyye’de, fizik kanunlarında, mebâdî-i külliyye ve zarûriyyede, müteârifâtta insanlar mütesâdik olurlar. Bu kazâyâ her yerde, her zaman sâdık tanınmıştır, akl-ı selim sahibi olan hiçbir insan bu kazâyâyı inkâr edemez”³⁶ demiştir.

Yeni felsefi anlayışta ise İzmirli’ye göre bilginin kesinliği kabul edilmekle birlikte bilginin mutlak-izafî olması, tartışılan bir konu olmuştur. Rölativizm ve

³⁰ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 11.

³¹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 10.

³² İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 12.

³³ Hanifi Özcan, “İzmirli İsmail Hakkı’da Bilgi Teorisi”, haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu, **24-25 Kasım 1995 İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu**, Ankara, TDV Yayınları, 1996, s. 29.

³⁴ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 12.

³⁵ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 13.

³⁶ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 14.

İdealizm doktrinleri ve bunlara karşıt olan düşünce sistemleri bu mevzuda tarafları oluşturmaktadır.³⁷

Felsefe-i Ūlâ'da episteme teorisiyle ilgili olan bu kısımda Kant'ın metafizik eleştirisi, epistemoloji anlayışı ve bu anlayışın bir mahsulü olan numen-fenomen ayrımı geniş bir yer tutmaktadır. Kant, kendisinden önceki bütün filozofların aklı sadece nesneler hakkında bilgi edinmek için kullandıklarını ifade etmektedir. Aklın yetersizliğini savunan Septikler de, insan ruhunun/aklının kesinliğe ulaşabileceğini savunan Dogmatikler de Kant'a göre bize aklın mahiyetini, delillerini ve gücünü verememektedir. Ona göre ekoller arasındaki tartışmanın nihayete ermesi ancak aklın eleştiriye (intikâda) tâbi tutulmasıyla mümkün olacaktır. Kant'ın bu çabasındaki esas gayesinin, aklın sınırlarını belirlemek olduğu ifade edilmiştir.³⁸

Kant bağlamında işaret edilmesi gereken bir diğer nokta, Kant tarafından felsefeye mal edilen **numen** kavramıyla ilgilidir. İzmirli bu kavram yerine **Felsefe-i Ūlâ**'da **kavvâm**³⁹ kavramını tercih etmiştir. Numenler, deneye konu olmayan ve aklın mevcut sınırlarıyla bilinecek olan şeylerdir.⁴⁰ Kant numenleri esasında **kayyûm** kavramına denk düşen bir manada kullanmaktadır. Ancak İzmirli kayyûmun, Allah'ın esmaü'l-hüsnasından olması dolayısıyla onun yerine **kavvâm** kavramını tercih etmiştir.⁴¹ Bundan İzmirli'nin kavvâm ve ürettiği diğer kavramları belli bir analiz sonucunda, hassasiyet göstererek kullanmış olduğu çıkarılabilir.⁴²

³⁷ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 10-11; Ayrıca bu konu hakkında görüş beyan etmiş Rölativizm (İzâfiye), İdealizm (Misâliye) ve bunların alt kollarına ait görüşler için bkz.: İzmirli, **a.e.** 11.

³⁸ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 35; Ayrıca İzmirli İsmail Hakkı'nın Kant'ın yukarıda adı geçen üç eseri hakkında ele aldığı detaylı bilgi için **Felsefe-i Ūlâ**'ya müracaat edilebilir.

³⁹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 49.

⁴⁰ Immanuel Kant, **Prolegomena: Gelecekteki Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe**, çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, 2. Bs., Ankara, Felsefe Yayınları, 1995, s. 85.

⁴¹ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 49.

⁴² İzmirli bunun dışında daha pek çok kavramsallaştırmaya sahiptir. Bunlardan birini, Babanzâde Ahmed Naim **İlmü'n-Nefs** adlı eserinde zikretmiştir: "Déterminisme kelimesini en evvel İcâbiye lafzı ile tercüme eden İzmirli İsmail Hakkı buna bu buluşlarından dolayı müteşekkirdir." Bkz.: Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs**, s. 437.

2.2. “Felsefe-i Ūlâ”da Bazı Din Felsefesi Konuları

2.2.1. Materyalizm Eleştirisi

Felsefe-i Ūlâ’da birbirine düşünce olarak karşıt olan Materyalistler ile teistler karşılaştırılmıştır. Eserde ilahiyat bahsi bağlamında Materyalist anlayışın “mekaniklik” prensibi değerlendirilmiştir. Teistler ise “gayelilik” ilkeleri doğrultusunda tahlil edilmiştir.

İzmirli, Materyalist zihniyeti ilahiyat görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir. Çünkü her şeyi maddenin hareketine indirgeyen Materyalizmin mekanist cenahı, evreni ve evrende olup bitenleri yine bu evrenin sınırları içerisinde kalarak ve evrende var olanlar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurarak açıklamaktadır. Onların savunduğu görüşler, aşkın bir Tanrı müdahalesini saf dışı bırakmaktadır.⁴³ Bununla ilgili İzmirli bir tenkidinde, Emile Boirac’tan alıntı ile kendi düşüncesini açıklar: “İşte Dijon Akademisi reis ve felsefe muallimi muhakkik-i şehîr Boirac’ın dediği gibi mezheb-i Maddiyyûn asla tetkike mütehammil değildir.”⁴⁴

Aşkın bir varlığın bulunması fikrini iptal etmeye yönelik görüşleri savunan Materyalizm’e karşı İzmirli, felsefi açıdan Allah’ın üç vasfını ele almıştır: Mevcûd-i mutlak, zat-ı ekmel ve illet-i külliyye.⁴⁵ Ona göre Materyalist ideolojinin aksine insanda fitrî olarak mutlak ve yüce bir varlık tasavvuru bulunmaktadır: “Nefs-i insaniyye mevcûd-i mutlakı, zat-ı kâmilî, illet-i ūlâyı tasavvur eder, yani Cenâb-ı Hakkı mantikî olarak düşünür zihnen varlığını kabul eder.”⁴⁶

Materyalizmin mekanizmi, iki biçimi ihtiva eder. Birincisi her şeyi matematik kanunlarına dayanarak açıklayan İdealist Mekanistlerdir. Bu türe aynı zamanda Mekanizmin soyut biçimi de denmektedir.⁴⁷ Her şeyi matematik kanunlarıyla açıklayan bu anlayış, İzmirli tarafından problemli görülmüştür. Çünkü onlara göre bu durumda fizik kanunları da matematik kanunlara indirgenecektir. Bir diğer kanun olan mantık kanunları da aynı şekilde matematik kanunlarına eşitlenecektir. Bunun

⁴³ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 171.

⁴⁴ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 176.

⁴⁵ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 177.

⁴⁶ İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, 2 c., İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1340, C. II, s. 3.

⁴⁷ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 170.

neticesinde fizik kanunları da mantık kanunlarına eşitlenecektir. Bu durumda İdealist Mekanizm, Mutlak İdealizme dönüşür ve idealist vasfını kaybeder.⁴⁸

Materyalist Mekanizmin ikinci şekli İttihâdî (aynî) Mekanizmdir. Mekanizmin somut biçimini temsil eden bu anlayışa göre her şey madde ve hareketle açıklanır. Madde ile hareketi birleştiren bu tasavvur, her şeyi yine bu birleşimle açıklamak ister. Fakat İzmirli'ye göre İttihâdî Mekanizmin bu anlayışı ne psikoloji ne biyoloji ne de fiziğin temel kanunları tarafından kabul edilebilir.⁴⁹ Çünkü Materyalizmin bilimsel biçimini oluşturan İttihâdî Mekanizm, her şeyi atom ile açıklar. İzmirli'nin bu ekole dönük tenkitlerini daha açık bir şekilde temellendirebilmek için bu sistemin temel önermelerine bakalım:

1. Sonsuz atomlar vardır.
2. Atomlar ezelîdir.
3. Bu atomların doğal hareketleri vardır.

İzmirli, İttihâdî Mekanizmin bu önermelerini fizik kanunları açısından problemli bulur. Çünkü her şeyi hareket halindeki atomlarla açıklamak, maddedeki hareketsizlik niteliğini safdışı bırakmaktadır. Ayrıca herhangi bir şey, hareket edebilmek için kendisi dışında hariçten bir müsebbibe ihtiyaç duyar. Madde hareket etme veya etmeme konusunda eşit şartlara sahiptir. Kendi kendine hareket edebilme gücüne sahip değildir.⁵⁰

Düşünürümüz bu bağlamda bir paradoksa daha dikkat çekmiştir. Buna göre şayet atomlar ezeliyse hareketsiz olmalıdır. Ancak bununla birlikte üçüncü önermede atomların doğal hareketlerinin olduğu ifade edilmiştir. Bu durum, ikinci ve üçüncü önerme arasında bir paradoksa yol açar. Çünkü fizik kanunları açısından ikinci ve üçüncü önermeyi eş zamanlı olarak söyleyebilmek mümkün değildir.

Materyalistler, dayandıkları “mekanik” prensibiyle evreni salt maddi olanla irtibatlandırırken bunun aksine teist düşünürler, gayelilik prensibiyle evrenin arka planında yüce bir otoritenin olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Evren hakkında benimsedikleri temel ilke olan “gayelilik” prensibine göre evrende her şey belli bir nizam ve gayeye göre var edilmiştir. İnsanın bireysel düşüncesinden evrendeki

⁴⁸ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 170-171.

⁴⁹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 171.

⁵⁰ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 172.

umûmî düzene kadar her şeyde birbirleriyle uyum içerisinde olan bir düzen bulunmaktadır. Teist anlayışta bu küllî düzen ve gaye yüce bir kanunla irtibatlandırılmıştır.⁵¹

2.2.2. İsbât-ı Vacip Delilleri

Gayelilik ilkesiyle evrenin düzen ve gayesinin yüce bir kanuna dayandığını iddia eden teistler, bu yüce otoritenin varlığını ispat yolunda çeşitli deliller öne sürmüşlerdir.

İzmirli'ye göre her fert bu delillerden kendi kapasitesine göre Allah'ın varlığına ulaşacak bir yol takip edebilir. Herkes mevcûd-i mutlakı, zat-ı kâmilî ve ilk illeti tasavvur edip Allah'ı mantıkî yollarla düşünerek varlığını kabul edebilir.⁵² Çağdaş din felsefesinde de İzmirli gibi Tanrı'nın ilahî bir vahiyden bağımsız olarak akıl ile ispatlanabileceği kabulüne dayanan teşebbüslerin var olduğu görülmektedir. Teşebbüstür, çünkü her delil kesinkes medlulünü ispatlayacaktır şeklinde bir iddiada bulunulmasının zor olduğu çeşitli din felsefesi eserlerinde de belirtilmiştir.⁵³ Bunun sebebi herkes için genel geçer mürecceh bir delilin olmamasıdır.

Felsefe-i Êlâ'da zorunlu varlığın delilleri iki şekilde sınıflandırılmıştır. Bunlardan birincisi üç gruba taksim olunmuştur: Edille-i cismaniye, edille-i mâ-ba'dü't-tabîiye ve edille-i ahlâkiye.⁵⁴ Diğer sınıflandırma ise Kant'a ait olup bu deliller üç kısma ayrılmıştır: Kozmolojik delil, ontolojik delil, düzen delili.⁵⁵ **Felsefe-i Êlâ'**da geçen bu delillerden ilk kategorideki deliller, aşağıdaki tablodaki gibidir:

“Felsefe-i Êlâ”daki İsbât-ı Vacip Delilleri		
Edille-i Cismaniye (Fiziksel Deliller)	Edille-i Mâ-ba'dü't- tabîiye (Metafizik Deliller)	Edille-i Ahlâkiye (Ahlaki Deliller)

⁵¹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 175.

⁵² İsmail Hakkı, **Yeni İlmi Kelam**, C. II, s. 3.

⁵³ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 13. Bs., İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014, s. 26.

⁵⁴ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 177.

⁵⁵ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 199.

İmkân-ı Âlem Delili (Evrenin İmkânı Delili)	Hakâik-i Ezeliye Delili (Ezeli Gerçeklikler Delili)	Kabul-i ‘Âmme Delili (Genel Kabul Delili)
Hareket Delili	Nâ-mütenâhi Tasavvuru Delili (Sonsuz Düşüncesi Delili)	Melekât-i Ruh-i İnsani Delili (İnsan Ruhunun Özellikleri Delili)
İlel-i Gâiye Delili (Ereksel Neden Delili)	Delil-i Mükevvenî veya Delil-i Evveli veya Kemal Delili (Ontolojik Delil)	Vazifeden Müstahraç Delil (Görevden Çıkarılan Delil)

Tablo 12: **Felsefe-i Ūlâ**’da geçen isbât-ı vacip delilleri.

Çağdaş din felsefesinde de deliller kapsamında çok farklı taksimler yapılmıştır. İzmirli birinci gruptaki fizikî delil kategorisi kapsamında imkân, hareket ve gaye-i illet deliline yer vermektedir. Bu deliller evrenin varlığından Allah’a, maddenin hareketinden Allah’a ve evrendeki nizamdan Allah’a ulaştıran deliller olarak üçe ayrılmaktadır. Bu bağlamda **Felsefe-i Ūlâ**’da İzmirli, ilk iki delile “kozmozolojik deliller (delileyn-i kiyâniyeyn)” dendiğinden bahsetmiştir.⁵⁶

İzmirli dış evrenle bağlantısından ziyade aklın düşünceleri olan metafizik delilleri, felsefî düşüncedeki tam ve ekmel Tanrı’yı ispatlama ihtimalinin olabileceği delil olarak görmektedir.⁵⁷ Bu düşüncesinin sebebi, metafizik delilin salt aklın düşüncelerinden çıkarılmasındandır.

Felsefe-i Ūlâ’da metafizik deliller (edille-i mâ-ba’dü’t-tabîiye) ezeli gerçeklikler, sonsuzluk düşüncesi ve ontoloji olmak üzere üçe taksim edilmiştir. Bu delillerden Skolastik dönem filozoflarından Anselmus’a mal edilen ontolojik delil, isbât-ı vacip konusunda gerek kelam ilmi gerekse felsefe ilminde önemli delillerden biridir.

Felsefe-i Ūlâ’da yer alan ikinci grup deliller, “delil-i mükevvenî” adıyla adlandırılmıştır. Bu delil mantıkî istidlalde şu şekilde formüle edilmiştir:

⁵⁶ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 182.

⁵⁷ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 189-190.

Kübrâ (Büyük Önerme) = Mutlak olarak kâmil (ekmelî) olan bir mevcûd kâffe-i kemalâta mâliktir.

Suğrâ (Küçük Önerme) = Varlık bir kemaldır.

Netice (Sonuç) = Öyle ise Cenâb-ı Hak vardır.⁵⁸

Üçüncü kategorideki deliller ise “ahlâkî deliller (edille-i ahlâkiye)”dir. Ahlak kanunlarından ve insanların kişisel maneviyatından çıkarılan bu tür deliller, cismani ve mâ-ba’dü’t-tabîi delillere nazaran daha zayıftır. Nitekim kabul-i ‘âmmе, melekât-ı ruh-i insanî ve vazifeden çıkarılmak üzere üçe taksim edilen bu delil kümesi, İzmirli’ye göre şu esasa dayanmaktadır: “Mademki bir kanun-i ahlâkî vardır onun herhalde bir vâzı (şârii) vardır işte o da Cenâb-ı Hak’tır.”⁵⁹ İzmirli’ye göre bu delilde, cismanî ve metafizikî delillerdeki gibi bir yakîn yoktur.⁶⁰

Netice itibariyle belli bir felsefî mesele etrafında geliştirilmiş bu delillerden her birinin, herkesi aynı neticeye ulaştıracağı iddia edilememektedir. Çünkü İzmirli’nin de dediği gibi herkesin akılları ve kapasiteleri farklıdır.⁶¹ Bu nedenle düşünürümüz, yer verdiği deliller arasında belirgin bir tercihte bulunmamıştır.⁶²

2.2.3. Allah ile Âlem Münasebeti

Felsefe-i Ūlâ’da ontoloji bahsinde “evrenin varlığı”, teoloji bahsinde de “Allah’ın varlığı” İzmirli tarafından çeşitli teoriler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu eserde, evrenle Tanrı arasındaki ilişki de yine ele alınan konulardan biri olmuştur. İşte bu konuda İzmirli üç doktrinden bahsetmiştir: Düalizm (Seneviyye), Panteizm (Vücûdiye) ve Yaratma (Tekvin-i Âlem) doktrinleri.⁶³

İzmirli, Tanrı’nın ve evrenin sonsuzluğunu savunan Düalist düşünceyi ve Tanrı ile evreni tek bir cevher olarak kabul eden Panteizm’i eleştirmiştir. Ona göre bu iki doktrin, Tanrı’nın ahlaki sıfatlarını iptal etmektedir.⁶⁴ Düalizm, yetkin bir varlıktan

⁵⁸ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 192-193.

⁵⁹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 199.

⁶⁰ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 197.

⁶¹ İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, C. II, s. 3.

⁶² Özervarlı, a.g.m., s. 114.

⁶³ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 210.

⁶⁴ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 212. Ayrıca Allah’ın ahlaki sıfatları için aynı eserin 208. sayfasına bakılabilir.

eksik bir varlığın çıkarılmasını reddeder. Onlara göre hem Tanrı hem de evren kadîmdir. Düalizmin bu konudaki görüşleri **Felsefe-i Ülâ**'da şu şekilde ifade edilmiştir:

“Seneviyye mesleğine göre hem Cenâb-ı Hak, hem âlem kadîmdir. Çünkü bir mevcûd-i ekmelin bir mevcûd-i nâkısı ihdâs etmesi mümkün olamaz âlemde iki mebde vardır biri mebde-i noksân, diğeri mebde-i kemaldır mebde-i noksân madde, mebde-i kemal Cenâb-ı Hak'tır. Cenâb-ı Hak artık maddenin musavviri ve nâzımı olur, yoksa hâlık olmaz.”⁶⁵

Kâmil olan bir varlıktan eksik olan bir başka varlık çıkamayacağı anlayışına dayanan Düalizm, İzmirli'ye göre katî bir sebebe dayanmamaktadır.⁶⁶ Çünkü ona göre, kemal düzeyindeki bir varlığın yine kendisi gibi tam bir varlığı var etmesi, eksik bir varlığı var etmesinden daha problemlidir. Kâmil olan, ancak diğeri bir varlıktaki eksiklikle ayırt edilmiş olur.⁶⁷

Diğeri yandan düşünürümüz, Panteist ideolojinin Tanrı-âlem görüşünü de tenkit etmiştir. Panteizme göre Tanrı ile evren tek bir cevherdir. Evrende bu cevherden başka bir şey yoktur. Bu cevher dışındaki her şey arâzı oluşturur.⁶⁸ İzmirli, cevherin kesretini savunarak bu düşünceye karşı çıkmıştır. Ona göre evren izafidir; Allah da nesnelerin cevheri değil, sebep ve illetidir.⁶⁹ İzmirli, bu konuda Hızır Bey'den kendi görüşlerini destekleyecek bir alıntıya yer vermiştir:

Bi-küll-i şey'in muhît lâ ittihadile
Ve lâ hulûl ledî ashâb-ı ırfân

Hızır Bey⁷⁰

Bu beyte göre Allah her şeyi kuşatandır. Fakat bu kuşatma, Panteistlerin savunduğu gibi “kuşatılan şeyle birleşme” olmadan gerçekleşir.

⁶⁵ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 210.

⁶⁶ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 210.

⁶⁷ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 210.

⁶⁸ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 210-211.

⁶⁹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 211.

⁷⁰ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 213. Beytin manası: “O hiçbir şeyle birleşmeden her şeyi kuşatmıştır. İrfan sahiplerini de onlara hulûl etmeden ihâtâ etmiştir.”

Felsefe-i Ūlâ boyunca bilginin kaynağı, evren, hakiki varlık konularının tahliline yer veren İzmirli, neticede şu soruyu sormuştur: “O halde içinde yaşadığımız hayatın kıymeti nedir? Bu hayatın ne kıymeti vardır?”⁷¹

Bu konuda pek çok görüşe yer veren İzmirli açısından tercih edilen görüş, âlem ve Tanrı’nın mutlak iyi oldukları fikrine dayanır. Bu anlayışa göre evren, mümkün bir varlıktır ancak bununla birlikte mümkünlerin en güzelidir. Evrende var olan kötülükler ise onun mutlak niteliği olmadığı için onun kıymetinden bir şey kaybettirmez. Şöyle ki âlemde insana cüzi irade veren Allah, aynı zamanda ona bu iradeyle iyiyi ve kötüyü de yapabilme istidadını vermiştir.⁷² O halde insanın sahip olduğu bu gücü, iyiye ya da kötüye kullanması kendisine bırakılması açısından evrende hâdis olan kötülüklerin asıl kaynağıdır.⁷³ İzmirli’nin bu meseleye, “ليس في الامكان أبدع مما كان – Olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir” diyen Gazzâlî (505/1111) gibi yaklaşmış olduğu görülmektedir.⁷⁴

2.3. Kötülük Problemi ve “Felsefe-i Ūlâ”da Teodise Anlayışı

Kötülük problemi, din felsefesinin temel meselelerinden biridir. Evrende var olan kötülüklerin bir problem olarak görülmesi, teist anlayıştaki Tanrı tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Teizmde Tanrı; mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olarak tanımlanmaktadır. Bu niteliklere sahip bir Tanrı’nın mevcudiyeti ile kötülük olgusunun varlığı, bir problem olarak görülmüştür.⁷⁵

Çeşitli zulüm, işkence, hastalık ve benzeri sıkıntıyla karşılaşan fertlerden bir kısmı, bunların üstesinden gelmeyi başarmıştır. Bir kısmı da karşı karşıya kaldıkları bu sıkıntıları sorgulamış ve zamanla bu olgular çözüm bekleyen meseleler dizini halini almıştır. Tarih boyunca insanların zihinlerini meşgul eden ve etmeye devam

⁷¹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 217.

⁷² Bu konuda daha ayrıntılı bilgi, tezimizin kötülük problemi ve teodiseyle ilgili kısmında verilecektir.

⁷³ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 221.

⁷⁴ Gazzâlî’nin teodise konusu kapsamına dâhil olan “mümkün âlemlerin en iyisi” görüşü ve bu konudaki tartışmalar için bkz.: Eric L. Ormsby, **İlahi Adalet Sorunu (Teodise)**, çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2001, s. 43-51; Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Theodise**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 155.

⁷⁵ Aydın Topaloğlu, **Teizm ya da Ateizm**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s. 205.

eden bir mesele olmuştur.⁷⁶ Bu bağlamda kötülük problemi genel olarak, “evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı”⁷⁷ tasavvuru çerçevesinde bir anlayış olarak tanımlanabilir.

Kötülüğü bir problem olarak görmeyenler tarafından bu probleme karşı çeşitli cevaplar ve savunular geliştirilmiştir. Bunlara felsefe literatüründe, “teodise” denilmiştir. Teodise sözcüğü, Yunanca “theos (Tanrı)” ile “diché (adalet)” kavramlarının bir araya gelmesinden oluşmuştur.⁷⁸

Biz bu çalışmada İzmirli’nin **Felsefe-i Ūlâ** ekseninde kötülük meselesine yaklaşımı ve ona karşı önerdiği çözümler üzerinde duracağız. Kötülük meselesine karşı **Felsefe-i Ūlâ**’daki temel savunuyu, ilahi inayet anlayışıdır. İzmirli, eserde evrendeki inayete dikkat çektikten sonra bunu kötülük meselesiyle şöyle bağdaştırmıştır:

“Kâinata birtakım şer vardır bu şerrin varlığı inayetin bulunmadığını göstermez mi? Eğer Cenâb-ı Hak var ise dünyayı da yaratmış ise âlemde nasıl şer bulunabilir? Cenâb-ı Hak cevâd olmakla şer hulk edemez eğer ederse şerrin men’ine kâdir iken şerre müsâade eder ise cevâd olmaz, eğer men edemez ise kâdir olmaz.”⁷⁹

İzmirli’nin bu mesele etrafındaki temel çabası, kötülükleri Alah’tan tenzih ederek insanla ilişkisini kurmaktır. Bunu, **Felsefe-i Ūlâ**’da, kötülük problemine karşı yer verilen iki teodisenin “ilahi inayet” ve “cüzi irade” ile ilgili olmasından da çıkarabilmek mümkündür.

Aşağıda İzmirli’nin **şerr-i mâ-ba’dü’t-tabîi**, **şerr-i cismânî** ve **şerr-i manevî** olarak üç gruba taksim ettiği kötülükleri ve onlara karşı geliştirdiği teodiseleri inceleyeceğiz. Düşünürümüz, evrenin ve evrendeki varlıkların sınırlı olmasına dayanarak ortaya atılan kötülükler için metafizik kötülük; tabiat olayları sonucu

⁷⁶Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2001, s. 16. Kötülük problemi ve teodisenin tarihi gelişimi için bkz.: Adam Morton, **Kötülük Üzerine**, çev. Zeynep Okan, İstanbul, Güncel Yayınları, 2000; Yaran, **a.g.e.**; D. Z. Philips, **The Problem of Evil and the Problem of God**, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2005; Eric L. Ormsby, **İslâm Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise)**, çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2001; John Hick, **Evil and the God of Love**, London, The Macmillian Press LTD, 1993; Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Ankara, Elis Yayınları, 2003.

⁷⁷Yaran, **a.g.e.**, s. 11.

⁷⁸Robert M. Adams, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, ed. Robert Audi, New York, Cambridge University Press, 1996, s. 794.

⁷⁹İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 215.

ortaya çıkan acı ve keder için cismani kötülük ve insanın tercihlerinden kaynaklanan kötü olgular için de manevi kötülük demiştir.

Din felsefesi literatüründe bu kötülük çeşitlerinden manevi kötülük yerine “ahlaki kötülük”, cismâni kötülük için de “doğal kötülük” kullanılmıştır. İzmirli, metafizik kötülüklere karşı ilahi inayet teodisesini, ahlaki ve doğal kötülüklere karşı da cüzi irade teodisesini savunmuştur. Bununla birlikte eserinde, bütün kötü olgularının arka planına ilahi inayet teodisesi yerleştirilmiştir.

2.3.1. Metafizik Kötülük ve İlahi İnayet Teodisesi

İzmirli’de üç gruba ayrılan kötülüklerden ilki metafizik kötülüktür.⁸⁰ Metafizik kötülük, sınırlı evren anlayışından doğmuştur. Mükemmel olan ve kemal sıfatına sahip olan Tanrı’dan, onun varlık sahasına çıkardığı nesnelere geçildiğinde yetkinlik giderek azalmakta, bazı noksanlıklar ortaya çıkmaya başlamaktadır.⁸¹

Tanrı her ne kadar eksiksiz olsa da yarattığı varlıklar, bir noksanlık taşımaktadır. Bu durum, birtakım insanlar tarafından problem olarak görülmüştür. Tanrı’nın cömertlik, kudret ve adalet vasıfları, bu kötülük türü göz önünde bulundurularak tartışılmıştır.⁸²

Varlıklarda bulunan birtakım eksikliklerin, onları sınırladıkları için kötü olduğu iddia edilmiştir. İzmirli’ye göre metafizik kötülük, gerçek bir kötülük türü değildir. Çünkü evrende Tanrı’nın dışındaki varlıkların yetkin olmaması, bir kötülük sebebi olamaz. Varlıkların her biri bir sebebe bağlıdır. Ona göre Allah dışındaki varlıklar, Allah’a göre sonuç niteliğindedir. Sonuç her durumda sebebine kıyasla eksik olacağı için nesnelerin, sebep olan Tanrı’ya nazaran eksiklik içermesi, bir kötülüğü ifade etmez. Bu kötülükler yalnızca varlıkların sınırlılıklarıyla ilgilidir.⁸³ Ona göre bir varlığın sınırlı yaratılması, hiç varlık düzeyine çıkarılmamasından veya yok edilmesinden daha iyidir:

⁸⁰ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 214-215.

⁸¹ Charles Wenner, **Kötülük Problemi**, çev. Sedat Umran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000, s. 120.

⁸² Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, s. 73.

⁸³ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 215.

“Cenâb-ı Hak halkı irade etmekle ancak mevcûdât-ı nâkısaya kudreti tealluk eder çünkü ma‘lûl daima illetine nazaran nâkıstır, ma‘lûl hiçbir vakit illete müsâvî olamaz. Bu mevcûdâtın nâkıs olarak bulunmaları hiç bulunmamalarına, madûm olmalarına müreccih değil midir? Mevcûdât mevcûd olmak itibariyle hasendir mevcûdâtın mahdûd olmaları, iyiliklerinin mahsur bulunmaları nâkıs olmalarına bâdî oluyor...”⁸⁴

İzmirli’nin metafizik kötülüğü gerçek bir kötülük olarak kabul etmemesinin ardında, kötülükle kaynağı arasında kurduğu irtibat vardır. Ona göre “kötü” olarak nitelendirilebilecek olgular, cüzi iradenin olumsuz bir doğrultuda kullanılmasıyla meydana gelir.⁸⁵ İnsanın sebep olduğu olumsuz tutumlar, tabiatta hâkim olan ve düzen içerisinde işleyen kanunun aksi yönünde eylemde bulunmasıdır.⁸⁶ Metafizik kötülükler de insanın iradesinden tamamen bağımsız bir kötülük türü olduğundan, düşünürümüze göre bir kötülük değildir.

Metafizik kötülüğe karşı, İsmail Hakkı’nın savunduğu temel teodise ilahi inayettir. İnayet İzmirli tarafından “İlmibarinin kâinatın nizami hayir üzere, en layik olan vecih züre olmasına taalluk itmesi, kâinatın bu taalluku veçhile hayrı mahzın sadır olmasıdır”⁸⁷ olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte ona göre inayetin temel ilkesi şudur: “Eşyadaki bu intizâm ve tevâfuk, bir hakîm ve habîrin vücûduna delalet eder.”⁸⁸

İsmail Hakkı, inayet tasavvurunu şu örnek üzerinden somutlaştırmıştır: Evrende madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan da insanlara doğru, birbirini düzen içerisinde takip eden bir ilerleme vardır.⁸⁹ Bu intizamlı ilerleme, tabiatta esasında bir nizamın olduğuna delalet etmektedir. Belli bir düzeni seyreden bu sistemde kötülükler nasıl var olmuştur?

Düşünürümüz, **Felsefe-i Ülâ**’da kötülüklerin varlığını temellendirirken, evrenin amacından başlayarak onda kötülüklerin varlığına doğru bir yol takip etmiştir. Buna

⁸⁴ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 215.

⁸⁵ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 216.

⁸⁶ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 216.

⁸⁷ İsmail Hakkı, **İslâm’da Felsefe Cereyanları**, İstanbul, Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, 1930, s. 36.

⁸⁸ İsmail Hakkı, **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, İstanbul, Kanaat Matbaası, 1338, s. 90.

⁸⁹ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ülâ**, s.214; İsmail Hakkı, **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s.85. İzmirli’nin evrendeki düzeni açıklarken evrim teorisine benzer bir anlatımı da bulunduğu görülmektedir. Evrim teorisi ise esasında Tanrı’nın varlığını inkar eden gruplar tarafından öne sürülen bir yaklaşımdır. Bununla birlikte düşünürümüz de, Tanrı’nın evreni bir kanunla kontrol altında tuttuğu düzenden bahsederken bu görüşe yer vermiştir. İzmirli, bir başka eserinde, bu tahlilimizi destekleyecek bir ifadeye yer vermiştir: “En müşkil zamanlarda girizgahları olan intihâb-ı tabîi kanunu Hakîm-i Mûteâl için en vâzih bir burhandır.” Bkz.: İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, C. II, s. 69.

göre evrenin amacı; azamet-i ulûhiyye, bizatihi iyilik ve inayettir.⁹⁰ Allah bu azametini izhâr etmek için evrende iyilik esasına dayanan bir düzen var etmiştir: “Bu kanunun gayesi hayır bi-zatihi olduğundan ancak hasen olur bundan dolayı inayet nâmına müstehak olur.”⁹¹

Buraya kadar verdiğimiz bilgilere dayanarak, İzmirli’nin inayet anlayışı, özetle şu şekilde ifade edilebilir: Evrende Tanrı’nın hâkim kıldığı kanununa dayanan bir düzen vardır. Her varlık bu kanuna uygun bir şekilde birtakım eksiklikler taşımaktadır. İnsanın seçimlerine dayanmayan bu eksikliklere kötülük denemez. Çünkü tabiattaki kanunda, varlıkların noksanlıklarının olması doğal bir durumdur. Kötülük olarak nitelendirilebilecek olay ve olgular Tanrı’dan değil; tabiat kanununa aykırı davranılmasından kaynaklanmaktadır. Bir düzenin aksi yönünde eylemde bulunabilmek için o konuda bir özgürlüğe sahip olmak gerekir. Cüzi iradesiyle seçme ve eylemde bulunma hürriyetine sahip olan tek canlı insandır.⁹² O halde kötülükler, insanın kendisine verilen iradeyi, evrende hâkim olan kurallara aykırı bir yönde kullanılmasından kaynaklanmaktadır:

“Elem kavânîn-i tabiata ‘adem-i riâyette hâsıl olan ‘adem-i nizamdan gelir. Kavânîn-i tabiata ‘adem-i inkiyâda kâdir bildiğimiz kuvvet ancak ihtiyar-ı cüzidir. Binâen aleyh elem insanların ihtiyar-ı cüzisine isnad olunur.”⁹³

2.3.2. Ahlaki ve Doğal Kötülüklere Karşı Cüzi İrade Teodisesi

İzmirli tarafından kötülük olarak kabul edilen olgular, ahlaki ve doğal kötülüklerdir.⁹⁴ Metafizik kötülükler her ne kadar kötülük olarak zikredilse de düşünürümüze göre evrendeki eksikliklere işaret etmenin ötesine geçemediği için gerçek anlamda bir kötülük değildir. İzmirli açısından bir şeye kötü denebilmesi için, o şeyin insanın cüzi iradesinden sadır olması gerekmektedir. Zira Allah’tan ancak iyi ortaya çıkar. Doğal ve ahlaki kötülükler de düşünürümüze göre insan kaynaklı

⁹⁰ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ulâ**, s. 213.

⁹¹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 214.

⁹² İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 214-215.

⁹³ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 217.

⁹⁴ İzmirli, **a.e.**, s. 216.

kötülükler olduğu için gerçek birer kötülüktür.⁹⁵ İzmirli'nin ahlaki ve doğal kötülükleri ortak bir teodise (cüzi irade teodisesi) ile açıklamasından dolayı, bu iki tür, tezimizde aynı başlık altında değerlendirilecektir.

Önce ahlaki kötülüklerle bakalım. Ahlaki kötülükler, insanın iradesini kötü yönde kullanması sonucu meydana gelen kötülüklerdir.⁹⁶ Yalan, hırsızlık, haset, adam öldürme ve benzeri insan eylemleri, bu kategoriye girmektedir.⁹⁷

İzmirli bu kötülük çeşidini, insanın cüzi iradesine dayanarak yaptığı yanlış seçimlerinden dolayı düştüğü hata ve günahlar olarak tanımlamıştır.⁹⁸ Başka bir deyişle, insanın, âlemin düzenine (nizam-ı âleme) aykırı bir eylemde bulunması sonucu ortaya çıkan düzensizlik ('adem-i nizam) durumudur.⁹⁹ Buna göre ahlaki kötülükler, metafizik kötülüklerden farklı olarak İzmirli tarafından insana isnâd edilen kötülüklerdir. O nedenle bu türü, düşünürümüz, hakiki bir kötülük çeşidi olarak kabul etmiştir. **Felsefe-i Ülâ**'da ahlaki kötülükler, cüzi irade teodisesiyle açıklanmıştır.

Düşünürümüz, **Felsefe-i Ülâ**'da, ahlaki kötülüklerin cüzi irade ile ilgisine bir soru ile dikkat çekmiştir: "İnsanın ihtiyar-ı cüzi sahibi olması mı, yoksa asla ihtiyar-ı cüzisi bulunmaması mı iyidir?"¹⁰⁰

Kendisine hem iyiyi hem de kötüyü yapabilme gücü verilen insan, bu gücünü kullanarak yaptığı eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır. Eğer iradesiyle iyi olanı tercih ettiyse sevap ve fazilet, kötü ve yanlış olana yöneldiyse günah kazanır. Nitekim "irade" kavramı, terim olarak, "bir zorunluluk söz konusu olmaksızın – yapılması veya yapılmaması- mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat"¹⁰¹ anlamını taşımaktadır.

İzmirli için irademizle seçim yapma yetisine sahip olmasaydık günah işleyemeyeceğimiz gibi, sevap da elde edemezdik. Böylece o, insanın aklını

⁹⁵ İzmirli, **a.e.**, s. 216.

⁹⁶ Yaran, **a.g.e.**, s. 30.

⁹⁷ Yasa, **a.g.e.**, s. 17.

⁹⁸ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 216.

⁹⁹ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 216.

¹⁰⁰ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 216.

¹⁰¹ Mustafa Çağrı, Hayati Hökelekli, "İrade", 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXII, 1988, s. 380.

kullanmasını, onu kemale ulaştıracak bir vasıta olarak görmüştür.¹⁰² Bununla birlikte İzmirli açısından insanın iyi ve kötüyü tercih edebilme gücü, kötü bir şey değildir.¹⁰³ Ona göre insan, esas itibarıyla fitrat bakımından iyi olanı yapmaya meyilli olarak yaratılmıştır. “Şerre tevcih olunmuş irade. (Başkalarını izah için iradei cüzîyenin sui istimâline ve kötü iradeye müracaata müsaade olunmuştur...)”¹⁰⁴ şeklinde tanımlanan “kötü irade”ye dayanan kötü eylemler ise, fitrata uygun olarak işlenmemektedir.¹⁰⁵ İnsan her ne kadar kötü eylemlere meyletmek istese bile, fitratında var olan ahlak, onu, iyi olanı tercih etmeye teşvik edecektir.¹⁰⁶

Şayet Allah, kötü eylemlerde bulunmasına yol açacak iradeyi insandan kaldırarak ona sadece iyi olanı tercih edebilme gücünü verseydi bu durum mantıksal açıdan bir paradoksu ifade ederdi. Çünkü bu durumdaki bir özgürlük, kısmi bir özgürlük olacaktır. Bu nedenle Allah, insanın kötülükleri yapmasına müdahale etmeyerek esasında insana bir özgürlük alanı açmıştır. Bunu, İzmirli’nin ifadelerinden aktaralım:

“İnsanın ihtiyar-ı cüzî sahibi mi olması mı, yoksa asla ihtiyar-ı cüzîsi bulunmaması mı iyidir? Herhalde ihtiyar-ı cüzî sahibi olmak müreccettir insanın ihtiyar-ı cüzîsi olmasa idi insan onla günah işlemez idi fakat ne sevaba, ne fazilete de müstehak olmaz idi...”¹⁰⁷

Nitekim insan, bilimsel ve sanatsal etkinlik gösterebilen tek canlıdır. Bu faaliyetlerini ancak iyi ve kötüyü tercih konusunda bağımsız bir güce sahip olarak gerçekleştirebilir.¹⁰⁸

¹⁰² İsmail Hakkı, **a.g.e.**, 216.

¹⁰³ Kur’an-ı Kerîm de, insanları akıllarını kullanmaya teşvik etmiştir. Bkz.: Bakara Suresi 2/242.

¹⁰⁴ Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, 3 C., İstanbul, Nebioğlu Matbaacılık, 1958, C. II, s. 441.

¹⁰⁵ İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, C. II, s. 220.

¹⁰⁶ İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 156.

¹⁰⁷ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 216.

¹⁰⁸ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 156. **Felsefe-i Ūlâ**’da kötülük ile insan iradesi arasındaki ilişkiyi bu şekilde kuran İzmirli’nin konuyla alakalı diğer eserleri de incelendiğinde orada bunlara ek olarak, kötülük fenomenine başka değerler yüklediği görülecektir. **Yeni İlm-i Kelam** adlı çalışmada kötülüğe, iyiliğin tamamlayıcı bir cüzü olması perspektifinden yaklaşmıştır. Bu yaklaşım, iki savunuya dayanmaktadır: Birincisi, kötülüklerin varlığının bir hikmetinin olması; ikincisi, eşyaların zıtlarıyla bilinebileceği. Ayrıntılı bilgi için bkz.: İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, C. II, s. 214-216.

Felsefe-i Ūlâ'da insanın cüzi iradesiyle yaptığı tercihlerinin sonucunun da yine kendisini etkileyeceği ifade edilirken, bu hususta bir ayet refere edilmiştir: “ **إِنْ أَحْسَنْتُمْ** ¹⁰⁹ **أَحْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا**”

Doğal kötülöklere bakacak olursak, “ahlaki olmayan (nonmoral) failler yüzünden ortaya çıkan tüm kötölöklere işarete kullanılır” şeklinde tarif edilmiştir.¹¹⁰ Buna göre “hastalık yapan bakteriler, depresimler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlar...”¹¹¹ Bu tür kötölöklere kapsamina dâhil olmaktadır.

Doğal kötölük, bazı din felsefesi kaynaklarında insandan bağımsız gerçekleşen kötölük türü olarak tanımlanmıştır.¹¹² Ancak İzmirli'ye göre bu çeşit kötölöklere, insanla doğrudan ilgilidir. Aşağıda, **Felsefe-i Ūlâ**'dan alıntılanan pasaj, düşünürümüzün doğal kötölöklere cüzi irade arasında kurduğu bağlantıyı daha açık görmemizi sağlayacaktır:

“Lezzet ve elem tetebbu‘ olunursa görülür ki ne vakit kavânîn-i tabiata mürâât olunursa orada bir lezzet vardır, bilakis ne vakit ki kavânîn-i tabiata karşı [217] gelinirse orada bir elem vardır burası tebeyyün edince âlemdeki nizam-ı tabîi hasendir ondan elem gelmez. Cenâb-ı Hak nizam-ı âlemin vâzı-ı müstakilli olmakla elem Cenâb-ı Hak'tan gelmez.”¹¹³

Öncelikle şunu biliyoruz ki İzmirli için doğal kötölöklere, sonucunda elem uyandıran eylemlere dayanan kötölöklere. Bu acı İzmirli'ye göre evrenin kurallarına uymamaktan kaynaklanır. Tercih hakkını kullanarak iyi eylemlere yerine kötüyü seçebilecek tek canlının insan olduğu da bilinmekteyse elem, insandan doğmaktadır. Bu acının kökenine giden İzmirli, evrendeki kanunu ve bu kanunun vâzını elemi ortaya çıkaran olmaktan tenzih etmiştir. İnsanı da bu acının sorumlusu olarak tayin etmiştir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, İzmirli açısından doğal kötölöklere insanla bağlantısı, cüzi iradeye dayanmaktadır. Ona göre doğal kötölöklere, insanın özgür iradesiyle irtibatı bakımından ahlaki kötölöklere gibidir: “Âlemde elem vardır burası

¹⁰⁹ İsrâ Suresi 17/7; İsmail Hakkı, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 216. Ayetin manası: “İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz, kötölük yaparsanız yine kendinize yapmış olursunuz...”

¹¹⁰ Yaran, **a.g.e.**, s. 25.

¹¹¹ Yaran, **a.g.e.**, s. 28.

¹¹² John Hick, **Evil and the God of Love**, London, Macmillan Press, 1993, s. 12.

¹¹³ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 216-217.

gayr-i kâbil-i itirazdır bu elemin de şerr-i maneviye yani en nihayet ihtiyar-ı cüziye isnad ettiğini irâe etmek müstahil değildir.”¹¹⁴

Yukarıdaki alıntıdan da hareketle, burada öncelikle ahlaki kötülükler ile doğal kötülükleri karşılaştıralım. Böylece İzmirli’nin iki türü, birbirleriyle hangi yönlerden ilişkilendirdiği daha net anlaşılabilir. Ahlaki kötülükler, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, insanın cüzi iradesine dayanan kötü eylemlerdir. Sözgelimi hırsızlık yapmak gibi bir ahlaki kötülükte öznenin niyeti de kötüdür.¹¹⁵

Doğal kötülüklerde ise İzmirli’nin kötü bir fenomen olarak kabul ettiği şey, doğa olayları değildir. İnsanın iradesiyle yaptığı seçimlerin doğa olaylarının da etkisiyle acıya sebep olmasıdır.¹¹⁶

Ahlaki ve doğal kötülüklerin sonucunda ortaya çıkan değer yargılarına baktığımızda, birbirinden farklı olduğunu görülmektedir. Ahlaki bir kötü olgunun değer yargısı, **günah**tır. Bu değer, o kötülüğü yapacak olan öznenin elde ettiği karşılıktır. Doğal kötülükler sonucunda ise **elem** ortaya çıkmaktadır.¹¹⁷

Doğal kötülükleri, insanın, kötü kastının olmadığı eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan acılar olarak tanımladık. Zira doğal afetlerden, yangınlardan, kıtlık veya açlık gibi olaylardan kaynaklanacağı gibi, insan fiilleri sonucu oluşan acı, ağrı ve ölümleri de ifade etmektedir.¹¹⁸ Sözgelimi, şayet insan, ahlaki iyiyi tercih ederse karşılaşacağı sonuç, haz olur.¹¹⁹

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle diyebiliriz ki, İzmirli İsmail Hakkı, cüzi irade teodisesini ahlaki kötülüklerin yanı sıra doğal kötülükleri de kapsayacak ölçüde geniş tutmuştur. Düşünürümüz tarafından gerçek birer kötülük olarak kabul edilebilen kötülük çeşitleri, ahlaki ve doğal kötülüklerdir. Metafizik kötülükler ise, varlıklardaki, doğanın kanununa uygun birtakım eksiklikleri ifade ettiği için esasında bir kötülük değildir. Bununla birlikte üç kötülük çeşidi de Tanrı’ya atfedilemez.

Allah’ın salt iyi olduğu ön kabulüne sahip olan düşünürümüz, onun yarattıklarının da fitrat itibarıyla iyi olduğunu savunmuştur. Ona göre kötülükler ise,

¹¹⁴ İsmail Hakkı, **a.e.**, s. 216.

¹¹⁵ Peterson v.d., **Din Felsefesi Seçme Metinler**, s. 361.

¹¹⁶ Yaran, **a.g.e.**, s. 28; Rafiz Manafov, **John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007, s. 43.

¹¹⁷ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 216.

¹¹⁸ Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s.177.

¹¹⁹ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 217.

insanın iradesini kullanarak, Allah'ın evrende hâkim kıldığı tabiat kanununun dışına çıkmasıdır. Sonuç itibariyle, İzmirli'nin kötülük konusundaki genel kanaatini, onun aşağıdaki cümleleri özetlemiştir:

“Onda şer yoktur, şer mahlukât ve mef’ûlâtadır. Zat-ı Bârî’den ayırır. Çünkü fiili mef’ûlünden ayırır. Fiili kâffeten hayırdır, fakat mahluk ve mef’ûlde hayır da vardır, şer de. Şer mutlak ve ayrı olursa, Cenâb-ı Hak ile kâim olmazsa Cenâb-ı Hak’a da izâfe olunamaz.”¹²⁰

Yukarıdaki pasajdan da çıkarılabileceği gibi, İzmirli, kötülüklerin varlığını tamamıyla reddetmemiştir. Yalnızca kötü olgularla Allah'ın bir ilişkisinin olmadığını savunmuştur.¹²¹ Şayet insan, inayet-i ilahîye tam olarak, eksiksiz bir şekilde uyarak cüzi iradesini “iyi” olana sevk ederse, kötü olgular da ortaya çıkmaz.

Sonuç olarak metafizik alanının temel konularından biri olan isbât-ı vacip, tekvin-i âlem, Allah'ın sıfatları ve teodise meselelerinin yer verildiği ilahiyat bahsiyle **Felsefe-i Ūlâ**'nın üçüncü kısmı tamamlanmıştır. Ancak eser, “Felsefe-i Cedîde ve Felsefe-i Hâzıra” başlığı ile “Hâtime” bölümüyle devam etmektedir. İzmirli, metafizikle ilgili bir esere neden böyle bir ek yaptığı hususunda herhangi bir bilgi vermemiştir.

İzmirli'nin felsefe ve bilim konusunda Batı-İslâm düşüncesinden müteşekkil eklektik zihniyetini bilmek,¹²² metafizikle alakalı bir esere yeni felsefe tarihini neden eklediğini anlamamızda yardımcı olacaktır. Nitekim **Felsefe-i Ūlâ** boyunca yer verilen referans eserlerden de yola çıkarak eserin “Batılı düşünce sistemlerinde metafizik anlayışın nasıl olduğu” problemi çerçevesindeki meselelerden teşekkül ettiği söylenebilir.

¹²⁰ İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, C. II s. 218.

¹²¹ İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 216.

¹²² İzmirli'nin yeni felsefeyle meşguliyetinin ardında yatan sebepler için bkz.: İsmail Hakkı, **Muhassal**, s. 5-10.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
3. “FELSEFE-İ ÜLÂ”NIN ÇEVİRİ YAZISI



MUHTASAR FELSEFE-İ ŪLÂ
PHILOSOPHIE PREMIERE

Ulûm-i Şer‘iye ve Edebiyat Fakülteleri Müdürü ve Felsefe Muallimi

[İsmail Hakkı]

Fenn-i Menâhic’e cüz’-i sâni olmak üzere muhtasar surette yazılmıştır.

Tâb‘ı ve Nâşiri: Hukuk Matbaa ve Kütüphanesi Sahibi

[Eşref Hudrî]

[Hukuk Matbaası]

Bâbîâli: Ebussuûd Caddesi Numara 19

[3]

CÜZ-İ SÂNÎ

MUHTASAR FELSEFE-İ ÜLÂ

FELSEFE-İ ÜLÂ'NIN TARİFİ VE MEVZÛU VE TAKSİMİ

Tarifi

Felsefe-i Ülâ: Mebâdî-i üvelden, ilel-i ûladan veya mevcûd-i mutlaktan bâhistir. Ulûm-i sâirenin bahsettiği mebâdî ve ilel: Mebâdî-i müteferria ve ilel-i sevânîdir. Felsefe-i ûlânın bahsettiği mebâdî ve ilelden evvel hiçbir mebde, hiçbir illet yoktur.

Kezâ ulûm-i sâire mevcûddan muhtelif surette bahseder: Mesela hendese imtidâdı haysiyetiyle, hesap adet olması haysiyetiyle, mihanik hareket etmesi haysiyetiyle, fizik sıkleti, harareti, savtı, elektriklenmesi ve görünmesi haysiyetiyle, kimya basit ve mürekkebi olması haysiyetiyle, tarih-i tabîi maden, nebât ve hayvan olması haysiyetiyle mevcûddan bahseder. Fakat bu ulûmun hiçbiri mevcûddan makûle-i cevher olması haysiyetiyle bahsetmez. Artık bütün ulûm-i hâssanın haricinde bir ilim kalıyor ki o ilim mevcûddan şöyle, böyle bir şey olması; şöyle, böyle bir keyfe mâlik olması; şöyle, böyle bir araz olması haysiyetiyle değil, belki mahza mevcûd olması haysiyetiyle mevcûddan bahsetmiş olsun.

İşte bu ilim felsefe-i ûlâ nâmıyla be-nâm olur.

Mevzûu

Felsefe-i ûlânın mevzûu mevcûd bi-ma hüve mevcûd (mevcûd min haysü hüve mevcûd)dur. Veyahut mebâdî-i üvel ve ilel-i ûlâdır. Mebâdî-i üvel ve ilel-i ûlâ mevcûdun kavânîn-i külliyye ve esbâb-ı külliyyesidir.

[4]

Vech-i Tesmiyesi

Bu ilim mebâdî-i üvelden, ilel-i ûladan veyahut mevcûd min haysü hüve mevcûddan bahsetmesi sebebiyle felsefe-i ûlâ ismiyle tesmiye olunmuştur.

Felsefe-i ûlâya “mâ-ba’dü’t-tabîa” da denir, çünkü felsefe-i ûlâ ulûm-i tabiattan sonra gelir.

Felsefe-i ûlâya ilmü’l-mutlak denir çünkü felsefe-i ûlâ eşyanın zat-ı mutlağını tayine çalışır da mevcûd-i mutlaka kadar, eşyanın illet-i ûlâsına ve illet-i külliyyesine kadar vâsıl olur.

Taksimi

Ulûm-i sâire ancak izâfât ve hâdisâtтан bahseder.

Mâ-ba’dü’t-tabîa veya felsefe-i ûlâ üç büyük nazariyeyi muhtevîdir:

1. Marifet nazariyesi.
2. Mevcûd nazariyesi.
3. Marifet ve mevcûdun mebd-i ûlâ nazariyesi (Mutlak, Cenâb-ı Hak).

Birinci nazariyeden bâhis olana ilm-i intikâd, ikinci nazariyeden bâhis olana ilm-i mükevvenât, üçüncü nazariyeden bahsedene ilm-i ilahiyat itlâk olunur.

Felsefe-i ûlâ ilm-i intikâd sayesinde marifeti tahlil ile marifetin mebnâsı olan mebdâd-i üvele, ve ilm-i mükevvenât sayesinde eşyanın eysini (varlığını) tahlil ile veya tabiatını tahlil ile tâbi olduğu ilel-i ûlâya kadar suûd eder, ilm-i ilahiyat sayesinde de Cenâb-ı Hak’tan, mebd-i evvelen, illet-i ûlâdan hakâik-i mevcûdâtın izah-ı küllisine kadar hubût eder. Bundan dolayı ilm-i intikâd ve ilm-i mükevvenâta mâ-ba’dü’t-tabîa-i derekî ve ilm-i ilahiyata mâ-ba’dü’t-tabîa-i derecî itlâk olunur.

[5]

Felsefe-i Êlâ’nın Kanunî Bir Êlim Olduğu

Felsefe-i Êlânın kanunî bir ilim olması muterezun fihtir: Başlıca Êntikâdiye¹ ve Êsbâtiye mezhepleri² bu ilmin kanunî olmasına itiraz ediyor.

Êsbâtiye reisi Auguste Comte’a göre mâ-ba’dü’t-tabîa kanunî bir ilim değildir, çünkü mâ-ba’dü’t-tabîa ulemâsı ilim addettikleri şeyin mebdelerinde ittifak

¹ Kant’ın telâmizesi.

² Auguste Comte’un telâmizesi.

edemiyorlar. Buna mebni mâ-ba'dü't-tabâyı münhasıran müspet olan bir felsefeye yani ulûm-i hâssanın ehâsıl-i umûmiyyesi (netâyic-i umûmiyye) üzere mübteni bir felsefeye ibdâl etmek lazımdır.

Cevap: Bu felsefe de bir nev'i felsefe-i ûlâdır. Yani ulûm-i hâssanın müsait olduğu derecede bir istiksâ-i terkib-i küllî ve bir istiksâ-i izah-ı küllîdir.

Buna mebni Auguste Comte felsefe-i ûlâyı büsbütün ref' edemiyor, Auguste Comte'un ref' ettiği felsefe-i ûlâ: Akl-ı mahz üzerine mübteni bir felsefe-i ûlâ veyahut teemmül-i vicdan üzerine mübteni bir felsefe-i ûlâ-yı enfüsîdir.

Sâniyen – Felsefe-i ûlâ erbabı beyinde mâ-vak'ada (fiilen) ittifak yok ise bundan “nefsül-emirde (hakkan) bu ittifak bulunmak mümkün değildir” neticesi çıkmaz. Bir hakikatın henüz münkeşif olmamasından bu hakikat asla münkeşif olamayacaktır neticesi lazım gelmez.

Boirac'ın Auguste Comte'a verdiği bu cevap mütekellimînin kabul ettikleri 'adem-i in'ikâs-ı delil esasına müstenittir. Buna mebni mütekellimîn [6] “delilin 'ademinden medlulün 'ademi lazım gelmez, 'adem-i ilim delil-i 'adem değildir, 'adem-i ilim 'adem-i vücûd iktiza etmez” derler.

Felsefe-i ûlânın kanuni olmadığının delil-i sâdığı zihn-i beşerîyi tahlil ile felsefe-i ûlâ mesâilinin zihn-i beşerînin daire-i salâhiyetinden hariç olduğunu irâe etmekten ibaret olacaktır.

İşte bu delili Kant irâe ettim zannediyor.

Kant diyor ki: Felsefe-i ûlâ eşyayı olduğu gibi marifet iddia ediyor. Halbuki zihn-i beşerî hiçbir şeyi mutlak olarak marifet edemez.

Cevap:

Kant'ın bu sözünden şu netice çıkıyor ki yakînî olarak felsefe-i ûlâ mümkün değildir, fakat bu 'adem-i imkânı bi-tariki'l-iftirâz ibrah (ispat) eden intikâd da bir nev'i felsefe-i ûlâ değil midir?

Aristo'nun dediği gibi feylesof gibi bahsetmek lazım ise feylesof gibi bahsetmek lazımdır. Feylesof gibi bahsetmek lazım değil ise 'adem-i lüzumu da ispat etmek için yine feylesof gibi bahsetmek lazımdır. Artık her hususta feylesof gibi bahsetmek, daima bir delil îrâd etmek lazımdır.

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَبُحَيِّى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ³

Bundan başka mahiyât-ı eşya hakkında bir marifet-i mutlakanın fikdânından nâşi zihn-i beşerî mahiyât-ı eşyayı bir marifet-i izâfiye ile teharîr eder. Bu da olamaz ise az, çok muhtemel olan iftirâz ile iktifa olunur.

Nazari olarak gayr-i kâfî olan bu iftirâzâtın bazı kıymet-i ameliyyesi [7] olabilir, artık herhalde münakaşa zahmetine değmez mi?

İşte böyle felsefe-i ûlâ zarurî olur. Hatta bahsettiği mesâilin kâffesini müspet olarak halletmeye muncerr olamadığı farz olursa bile yine bu hususun ‘adem-i imkânını izah ve ibrah etmek münhasıran felsefe-i ûlâya aittir.

Elhâsıl ilim nefs-i insaniyyenin hâcet-i asliyyesine nasıl cevap verir ise felsefe-i ûlâ da öylece nefs-i insaniyyenin hâcet-i asliyyesine cevap verir. Felsefe-i ûlâ nefs-i insaniyyenin ortaya koyduğu ber vech-i âti en küllî emsilesine cevap verir:

1. Marifetin kıymeti nedir?
2. Bu âlem haricî fikrimize tâbi olmaksızın mevcûd mudur? Maddenin mahiyet ve cevheri nedir?
3. Ruh bedenden başka mıdır?
4. Kâinatın illet-i ûlâsı nedir?
5. Cenab-ı Hak mevcûd mudur?

Bundan başka felsefe-i ûlâ eşyanın suret-i zihniyelerini tensik ve teslik hâcetine de cevap verir, felsefe-i ûlânın hallettiği bu tensik: Kanuni ve ihtimalki elzemdir, çünkü Auguste Comte’un da itirafı vechile fikrin, hayat-i beşeriyyenin tanzimi bu tensike tâbidir. Tabir-i âhar ile felsefe-i ûlânın bahsettiği meânî beşeriyete hâkim ve beşeriyetin rehberidir.

Menhec-i Felsefe-i Ûlâ

Felsefe-i ûlâda menheci tayin etmek müşkildir. Felsefe-i ûlânın mevzûu ilel-i ûlâ, mebâdî-i üvel olmakla ve bi-ibaretin uhra, felsefe-i ûlâ ilmü’l-mutlak [8] olmakla aslen felsefe-i ûlâ bir ilm-i mahza, bir ilm-i akliye, bir ilm-i evveliyeye

³ Enfal Suresi, 8/42: “...ölen açık bir delille ölsün, yaşayan da açık bir delille yaşasın diye...”

benziyor. Çünkü mutlak ber minval-i tecrübîde nasıl tettebbu‘ olunabilir? Eğer felsefe-i ûlâda istidlal-i talîli tatbik olunmak suretiyle münhasıran mutlak, mevcûd manalarına ircâ olunmak istenirse “mutlak mutlaktır” kaziyyesinin suver-i muhtelifesini istihsâl etmekten başka bir şey müfid olmaz. Bu ise haşvdır. Mevcûdun be-gayet-i zihnî be-gayet-i aklî olan ilmi Parmenid’in “Mevcûd vardır, la-mevcûd yoktur” kaide-i külliyyesinden başka bir şey değildir.

Felsefe-i ûlâ bir ilm-i mücerred ve bir ilm-i zihnî değildir. Lakin fizik gibi bir ilm-i müşahhasdır. Çünkü mevzûu “varolan”dır. Yoksa “olabilen” değildir.

Diğer cihetten şüphe yok ki, tecrübe bize ancak vâkıât ve hâdisâtı yani cüziyi, mümkünü bildirir. Felsefe-i ûlânın mevzûu ise tamamıyla cüziyi mümkünü tecâvüz eder. Yani mevzûu külli ve vaciptir. Artık nasıl tecrübe mahsulü olur? Bu halde felsefe-i ûlâda bir mübâyenet bulunuyor. Çünkü felsefe-i ûlâ akıl ile de, tecrübe ile de mümkün olmuyor. Demek ki felsefe-i ûlâ mümkün değil imiş.

Bu tenâkuzu def‘ (hal) etmek için ancak menhec-i teemmülîye müracaat lazımdır. Menhec-i teemmülî öyle bir menhecdir ki burada nefis kendine rücû eder. Kendinde yalnız hâdisâta değil, belki mevcûda, bir mevcûd-i zihnîye ve bir mevcûd-i mütasavvere değil, belki bir mevcûd-i mahsûsa ve bir mevcûd-i müdreke vâsıl olur. Bu menhec Descartes’in, Leibniz’in, Biran’ın, hatta Hegel’in de menhecidir. Felsefe-i ûlânın menhec-i zatisidir.

[9] S: Menhec-i teemmülî fi’l-vâki bir mevcûda vâsıl olur. Fakat bu mevcûd nefis-i insaniyyeye müteallık olan bir mevcûddur. Yani mahdûd ve mümkün bir mevcûddur bu ise felsefe-i ûlânın mevzûu değildir.

Cevap: Menhec-i teemmülî nefis-i insaniyyeye vâsıl olmakla kalmıyor. Nefis-i mutlakaya vâsıl oluyor.

Descartes tarîkine bakalım: Nefis-i insaniyyede nâ-mütenâhi mefhumu, kemal mefhumu itiraf olunuyor. Ondan da mebd-i illiyyet vasıtasıyla âfakta (hariçte) tahakkuku ibrah olunuyor.

İşte nefis, teemmül vasıtasıyla kendinde bütün felsefe-i ûlânın mebnâsını mevcûdu, mutlakı, nâ-mütenâhiyi keşfediyor. Bunun gibi nefis kendinde tahlil-i teemmülî sayesinde mevcûdun havâssını, keyfiyâtını, tecelliyâtını da keşfediyor. Yani cevher, illeti, vahdeti, ittihadı, fiili keşfediyor.

[10]

BAB-I EVVEL

İLM-İ İNTİKÂD VEYA MARİFET NAZARİYESİ

İLM-İ İNTİKAD

Meleke-i marifeti intikâddan, marifetin hudûd ve kıymetinden bâhistir. Marifet-i beşeriyyenin kıymeti meselesi mesâlik-i muhtelifede ve tarih-i felsefenin edvâr-ı muhtelifesinde aynı ibareler ile mevzubahis olmamıştır. Felsefe-i kadîmede başka, felsefe-i cedîdeye başka suretle mevzubahis oluyor.

Felsefe-i kadîmede dava şöyle idi: Marifet kat'an yakînî olabilir mi? Veyahut daima bir şekki mütezammin olur mu? Nefs-i nâtika ekseriya yakîn itikad ediyor. Bu yakîn kanuni midir? Acaba teemmül yakîninin devâîsini tetkik ederse daima yakîn bir 'adem-i yakîne tevahhül etmeyecek mi?

İşte yakîn ve şek nokta-i nazarından vaz' olunan dava bu tarzdadır. Bu davaya iki mezheb-i mütezâd (Hisbâniye ve İkâniye) cevap veriyor.

Felâsife-i cedîde indinde dava böylece vaz' olunuyor:

Eşya hakkında edindiğimiz marifeti yakînî farz ediyoruz. Acaba bu marifet mutlak mıdır? Yoksa izâfî midir? Bu marifet eşyayı olduğu gibi mi marifettir? Yoksa nefsimize görüldüğü gibi mi marifettir?

Bundan başka bu marifet hakikaten enfüsî midir? Yoksa âfakî midir? Bu marifet eşyayı mı marifettir? Yoksa mahza nefs kendisinin halât-ı [11] hâssasına ve eşyaya tehavvül etmiş olan suver-i zihniyyesine mâlik olduğunu mu marifettir?

İşte İzâfiyet-i Marifet mezhebi ile Misâliye mezhebi ve bunlara muâriz olan mezâhib böylece vaz' olunan davaya cevap veriyor.

Hisbâniye ve İkâniye Mezhepleri

İkâniye

Bir mezheb-i felsefidir ki o felsefe mûcibince nefs-i nâtika yakîne vusûle kâdirdir. Tasdikâtan yakînî olanları ilmî olarak tensik edebilir, nefs-i nâtikanın yakîni eşyanın tahakkukuna tevâfuk eder.

Îkâniye hem ilmi, hem ilmin kıymet-i hariciyyesini (âfakiyyesini) hem felsefe-i ûlâyı kabul ediyor.

Îkâniye'ye göre birtakım hakâik vardır ki oraya şekk-i ferce-yâb duhûl olamaz.

Hisbâniye mezhebince ilmin kıymet-i hariciyyesi yoktur, efkârımız felsefe-i ûlâ menzilesine kadar varamaz, efkârımızı teşkile, ilim teşkiline her nasıl olur ise olsun bir yakîne vusûle kâdir değiliz.

Hisbâniye'ye göre marifet-i yakîniyye mümkün değildir.

Îkâniye: Yakîni, ilmi, felsefe-i ûlâyı kabul ediyor.

Hisbâniye ne yakîni ne ilmi ne felsefe-i ûlâyı kabul etmiyor; her şeyden şek ediyor.

Îkâniye'ye göre bir yakîn, bir ilim, bir hakikat vardır. Bu hakikat, hakikat-i hariciyyedir. Hisbâniye'ye göre ne yakîn var, ne ilim var, ne hakikat vardır: Hiçbir şey yoktur.

[12]

Hisbâniye Mezhebi

Ânifen zikrolunduğu üzere Hisbâniye'ye göre hakikat ve yakîn daire-i ıttılâmımızdan hariçtir. Hakikat ve yakîn daire-i ıttılâmımızdan hariç olması Hisbâniye-i Cedîde indinde hakâikin muhtelit ve müşkilü'l-vusûl olmasından, Hisbâniye-i Kadîme'ye indinde hakikate vâsıl olmayacak derecede nefs-i nâtıkanın pek ziyade zayıf olmasından neşet etmiştir. Hakâikin muhtelit ve müşkilü'l-vusûl olması kudemâ-yı Hisbâniye'nin; nefs-i nâtıkanın zayıf olması Hisbâniye-i Cedîde'nin vasf-ı hâssıdır.

Hisbâniye'ye göre nefs-i nâtıka efkârı, istihzârâtı cem edebilir ise de bu istihzârât arasında her nasıl olur ise olsun bir nispetin bulunduğu emin olamaz. Nefs-i nâtıka hükmün esbâb-ı vukûu ile esbâb-ı lâ-vukûunu vezneder, nazar-ı ehemmiyete alır, fakat esbâb-ı vukû ve lâ-vukû tehavvül eder de nefs-i nâtıka karar veremez. Artık “bilmiyorum” veyahut “ne bileyim?” der.

Hisbâniye tarafından îrâd olunan esbâbı tetkik edelim:

Edille-i Hisbâniye

Delil-i Evvel – Delil-i evvel nefs-i nâtıkanın z‘afından müstahraçtır. Şöyle ki nefs-i nâtıka hakikaten ber vech-i müsâvık (tam) ile hiçbir şeyi bilemez.

Fi’l-vâki nefs-i nâtıka mahdûddur. Her mevcûdu bilemez, her şeyi bilmeyen hiçbir şey bilmez. Çünkü bütün eşya biri illet, diğeri ma‘lûl olmak üzere murtabıt olduğundan birini bilmemek, diğerleri arasında ona merbut olanı da bilmemektir. Binâen aleyh nefs-i nâtıkânın gayr-i kâbil-i itiraz [13] olan hudûdu ne olur ise olsun onu marifet hususunda ‘adem-i kifâyet-i asliyyesini ispat eder.

Cevap: Bu delilde üç mugalata vardır: Delil iki tenâkuzu muktezîdir. Birinin neticesi de netice-i müfritadır (takrîb-i tam değildir).

Evvelen – Her şeyden şek eden Hisbâniye’nin marifet-i beşeriyyenin hudûd-i müsbetesini kabule hakkı yoktur. Hem şek etmek hem marifet-i beşeriyyeye hudûd-i müsbeste koymak tenâkuzdan başka bir şey değildir.

Sâniyen – Kezâ her şeyden şek eden Hisbâniye’nin, İcâbiye-i Külliyye mezhebini kazıyye-i müselleme şeklinde göstermeye de hakkı yoktur. Hem şek etmek; hem İcâbiye-i Külliyye mezhebini kazıyye-i müselleme şeklinde göstermek tenâkuzu kabul etmektir.

Sâlisen – Her şeyi bilmemekten küllü bilmemek lazım gelir ise de hiçbir şeyi bilmemek lazım gelmez. Her şeyi bilmemek başka, hiçbir şeyi bilmemek yine başkadır. Her şeyi bilmemekten hiçbir şeyi bilmemek neticesini çıkarmak mugalatadır, münazara kanununca bu delilin takrîbi tam değildir.

Delil-i Sânî – Delil-i sâni nefs-i nâtıkanın cehl-i mürekkeblerinden müstahriçtir. Şöyle ki: Nefs-i nâtıka bazen aldanıyor, artık nefs-i nâtıkanın daima aldanmadığını kim temin eder?

Cevap: Siz bu sözünüzle aldanmamış olduğunuzu itiraf ediyorsunuz, çünkü sözünüz sizce sâdıktır. Bununla bir hakikate vâsıl oluyorsunuz: Nefs-i nâtıka bazen aldanmaz.

Hisbâniye’nin delili sâdık ise yani nefs-i nâtıka daima aldanabilinir, hiçbir hakikati idrak edemez ise delil kavillerini tekzîb ediyor çünkü [14] bir hakikati idrak etmiş oluyorlar. Eğer Hisbâniye’nin delili kâzib ise delilin kizbini ikrâr etmiş olurlar.

Artık delil gerek sâdık farz olunsun, gerek kâzib farz olunsun her iki halde Hisbâniye kâzibdir.

Bu cevap bir kıyas-ı mukassimdir.

Bundan başka cehl-i mürekkeb kaide-i külliyye olmuş olsaydı cehl-i mürekkeb diye bir nâm vâki olmaz idi.

Delil-i Sâlis – Nefs-i nâtıkanın tenâkuzâtından müstahraçtır. Şöyle ki: İnsanlar efkâr-ı mütenâkızaya mâlik oluyorlar. Sinnin, iklimin tesiri ile bir şahsın kendisi bile tenâkuza düçâr oluyor. Mütenâkizeyn sâdık olamayacağından hiç olmaz ise nefis-i nâtika bir kere kaziyyeye kâzib demiş olacaktır.

Cevap: Tenâkuz mutlak değildir. İnsanların her şeyde ‘adem-i tesâdukları bulunmaz. Eğer biz mutlak olarak hiçbir şeyde müşterek olmaz isek yekdiğerimiz ile asla anlaşılamayız.

Nefs-i nâtika bazı kazâyâ-i külliyye ve asliyyede asla düçâr-ı tenâkuz olmaz. Binâen aleyh “nefs-i nâtika tenâkuza tâbi olur” kaziyyesi sâdık olur ise tenâkuzun nefis-i nâtıkanın bütün hâtalarına şâmil olduğu ve kâffe-i kazâyâ üzerine vârid olduğunu iddia etmek şüphesiz ki kâzib olur.

Kavânîn-i ulûm-i riyâziyyede, fizik kanunlarında, mebâdî-i külliyye ve zarûriyyede, müteârifâtta insanlar mütesâdık olurlar. Bu kazâyâ her yerde, her zaman sâdık tanınmıştır, akl-ı selim sahibi olan hiçbir insan bu kazâyâyı inkâr edemez.

[15] Demek ki tenâkuz var demek doğru oluyor, fakat kâffe-i kazâyâda tenâkuz var demek, tenâkuzu nefis-i nâtıkanın bütün hâtalarına kadar teşmil etmek asla doğru olmuyor.

Mezheb-i Tedribiyye’nin Israrı

Tedribiye ve Stuart Mill iddia ediyorlar ki bugün küllî olarak kabul olunmuş birtakım müteârifât vardır ki onlar mukaddemâ küllî olarak red olunmuş idi. Bugünün (halin) cehl-i mürekkebi yarının (istikbalin) hakikatidir, müteârifât mütebeddildir: Mesela kurûn-i vustada bulunan müteârifeye mücebince asla mütekâtır (semet bâ) yok idi bilakis bugünkü müteârifeye mücebince mütekâtır vardır.

Demek oluyor ki bugün kabul olunan cehl-i mürekkeb, yarın için hakikattir.

Cevap: Stuart Mill müteârifeye ulûmda müst’amel olan manayı vermiyor mütekâtırın bulunup bulunmaması kaziyye-i tecrübiyenin mevzûudur. Yoksa asla bir

kaziyye-i müteârifenin mevzûu değildir. Bu kaziyye küllî olabilir, fakat asla zarûrî olamaz.

Stuart Mill'e pek kolay olarak ispat olunur ki kurûn-ı vustâ ricâli sıkleti merkez-i arz istikâmetine nazaran değil, belki cisimlerin kendilerine has olan şâkûlî istikâmetlerine nazaran kabul etmek gibi bir fikr-i kâzibi kabul ettiklerinden dolayı mütekâtıra kâil olmamışlar idi, eğer biz de onlar gibi sıklet hakkında aynı fikirde bulunmuş olsa idik mütekâtırın 'adem-i imkânı hakkında onlar gibi itikatta bulunacak idik.

Bugünün cehl-i mürekkebi yarının hakikatidir davası dava bilâ-delildir. [16] (dava-yı mücerred). Bugün hakikaten kâzib (bâtıl) olan yarın da öylece kâzib (bâtıl) olacaktır. Bugün hakikaten sâdık (hak) olan yarın da öylece sâdık (hak) olacaktır. Yalnız bugün birtakım kâzib görünen şey yarın sâdık görünebilir. Burada min haysü hüve hüve hakikat veya cehl-i mürekkeb davası yoktur. Ancak insanların 'itâ ettikleri hükm-i arazîlerine nispetle bir hakikat veya cehl-i mürekkeb davası vardır. Bugün bazı kabîh şeyler vardır ki yarın tamamıyla hasen olabilir.

Burada mevzubahis mahsûs ve mütehavvil bir tahmindir, yoksa aklî ve gayr-i mütehavvil bir hüküm değildir.

Binâen aleyh nefis-i nâtıkanın tenâkuzları ne küllî ne zarûrî değildir. Belki mahza arazîdir. Nefis-i nâtıkanın kıymetini selb etmek için tenâkuzlardan ihticâc etmek mümkün değildir.

Delil-i Râbi – Delil-i râbi Hisbâniye'nin en kuvvetli delilidir. Şöyle ki: Nefis-i nâtıka kendi kıymetini bilburhan ispat edemiyor, ancak kıymetini bir mebde-i mefrûza ibtina ediyor. Burhanların kâffesi nefis-i nâtıkanın kıymetini müsellemler farz ediyor. Bütün burhanlar bir kıyas-ı fâside, bir cehl-i mürekkebe müstenid oluyor. Artık burhan vardır demek bir hükm-i kâzib olmuyor mu?

Cevap: Her şeyden şek eden Hisbâniye nasıl oluyor da bu delilden şek etmiyor?

Kıyas-ı fâside müstenid olan bir kaziyyenin kâzib olması lazım gelir mi? Olsa olsa gayri müberhen olması lazım gelir. Her hakikatin bilburhan olması şart değildir. **Fenn-i Menâhic**'de zikrolunduğu üzere birtakım hakâik-i gayr-i müberhene [17]

vardır: “Nefs-i nâtkanın bir kıymeti vardır” kaziyyesi de bu hakikatlerden biridir, bilburhan sabit değildir.

İhtimaliye Mezhebi

Hisbâniye iki kısma ayrılıyor: Birine Hisbâniye-i Mutlaka diğetine Hisbâniye-i İzâfiye denir. Hisbâniye-i İzâfiye’ye İhtimaliye de denir.

İhtimaliye’ye göre her zan bizzarûre gayr-i yakînîdir. Fakat gayr-i yakînîde birtakım derecât vardır ki her zan, mütekâbiline nazaran daha çok veya az muhtemel olur. Demek oluyor ki bir zan ihtimal-i gâlip nispetinde amelî olarak zann-ı zayıfa tercih olunuyor.

Hisbâniye-i Mutlaka’ya göre zann-ı gâlip ve zann-ı zayıf yoktur. Zan alesseviye gayr-i yakînîdir. Gayr-i yakînîde derecât yoktur. Bundan dolayı Hisbâniye-i Mutlaka hüküm vermeden imtina ediyor, İhtimaliye ise hüküm veriyor.

İhtimaliye’nin iddiaları tahdîd olunmuş olsaydı mesela “insan için ihtimal asıldır, yakîn istisnadır” denmiş olsaydı İhtimaliye mezhebi bir hakikat olacak idi. Fakat İhtimaliye ihtimali kabul edip yakînî men’ etmekle tenâkuza düşûr oluyor. Filhakika ihtimal az, çok takrîbi olarak yakîn demektir. Yakîn olmayınca nasıl ihtimal tasavvur olunabilir?

Şurası unutulmasın ki İhtimaliye hâdisâtta yakînî kabul ediyor. İhtimaliye asıl Hisbâniye değildir. Ekseriya Hisbâniye, İhtimaliye ve İkâniye’ye mütekâbil zikrolunur.

İhtimaliye’nin delilleri de Hisbâniye’nin delilleri gibidir.

Hisbâniye-i Mutlaka mezhebine sâlik olanlar Sofistâiye, Pyrhoniye, Aenesidem, [18] Agrippa, Sextus Empiricus, Montaigne, Pascal ve sâiredir.

İhtimaliye mezhebine sülûk edenler de Arkesilaos, Karnead ve Çiçeron’dur. Elhâsıl Hisbâniye-i Mutlaka’ya göre hükmün iki tarafı seyyândır. İhtimaliye’ye göre hükmün bir tarafı râcihtir, her ikisine göre yakîn yoktur.

Münakaşa

Bugün ilmin varlığı bir vâkıdır ki fî mâ-ba'de Hisbâniye mezhebini daire-i imkândan ihrâç ediyor. İlmin imkânı hakkında artık münakaşa cereyan etmiyor, yalnız mevzûun ilmin mâhiyeti ve menzilesi hakkında münakaşa cereyan ediyor. Artık Hisbâniye'nin öteden beri dermiyân ettikleri edillenin yalnız bir kıymet-i tarihiyesi kalmıştır. Bu edilleyi cerh de bir mûmârese-i cedelden başka bir şey değildir. Bugün hakikaten mübâhase hitam bulmuştur. Terakkiyât-ı ulûm Hisbâniye'ye öyle bir darbe vurmuştur ki bir daha belini doğrultamayacaktır. Bugün kim kendini ciddi olarak Hisbânî göstermeye cesaret edebilir? Filhakika bazı eşyadan şek olunabilir: Kısmen Hisbânî olmak mevzubahis ise Hisbânî bulunabilir. Fakat tam-ı Hisbânî nasıl bulunabilir? Şu kadar ki Revvâkiye'yi, Epiküriyeyi, İkâniye'yi nasıl intikâd ediyor isek Hisbâniye'yi de öylece intikâd etmek lazım gelir.

Şekk-i Mutlak veya Şekk-i Katî İle Şekk-i Muvakkat

Şekk-i mutlak veya şekk-i katî Hisbâniye'nin şekkidir. Şekk-i mutlak Hisbâniye için gayr-i kâbil-i icrâ bir fikirdir. Hisbâniye kendi mezheplerini ispata cehd etmekle tenâkuza düçâr oluyorlar. Çünkü burhan her iki tarafın kabul ettiği [19] mebdâdiye ve bedihî ve küllî olan kavâide bizzarûre müracaat eder.

Şekk-i muvakkat Descartes ile taraftarlarının şekkidir. Hisbâniye'nin şekkinden başkadır. Şek Descartes'e göre hakikate vusûl için bir vesiledir. Fakat Hisbâniye'ye göre bir gayedir. Şek Descartes için muvakkat ve bir meslek, Hisbâniye için katî ve bir menhecdir. Descartes ancak zanlardan şek ediyor, Hisbâniye ise aklın kendisinden şek ediyor.

İşte şekk-i Hisbâniyûn ile şekk-i Kartiyûn arasındaki fark budur.

İnsan Hisbânî olmaksızın da şek edebilir: Bernard'ın dediği gibi âlim şâktır. Bossuet'in dediği gibi lazım olduğu vakit şek etmek iyi hüküm etmenin bir cüzüdür, bir kimse yakînî olanı yakînî olarak, meşkûk olanı meşkûk olarak hüküm ederse iyi bir hâkimdir.

Elhâsıl âlim de, hayatın amelî kısmında şekkin bir mevki-i kanûnîsi vardır.

Îkâniye Mezhebi

Mezheb-i Hisbâniyye itirazdan, tenâkuzdan sâlim olduğundan mezheb-i Îkâniyye'nin kanûnu olacağı sabit oluyor.

Mezheb-i Îkâniyye marifetin muhakkak ve câzim olduğunu, eşya hakkında bir marifet-i müsâvakanın, bir marifet-i mutlakanın imkânını kabul ediyor.

Hisbâniye hiçbir şey söylememeye, düşünmemeye, hükmetmemeye mahkumdur. Îkâniye hem söyler, hem düşünür, hem hükmeder. Hisbâniye amelî olarak itikada mecbur olacaktır. Çünkü yaşamak hareket etmektir, hareket ve ef'âl-i mümkün arasında daha iyi olanı tercih ve intihâb etmektir, hükümsüz hiçbir fiil yoktur. Eğer fiilde de Hisbânî mesleği tatbik olunacak olur ise [20] artık hükmü ta'lik etmek lazım gelmeyecek mi? Şekk-i küllî ve mutlak ve katî meslek-i Hisbâniye için gayr-i kâbil-i icrâ bir gaye oluyor.

Port-Royal mantığının beyanı vechile tâife-i Pyrrhoniyye felsefiyûndan değil belki kazibîndendir.

Hisbâniye'nin Îkâniye'ye karşı en kuvvetli silahı şu mebeddir: Her kaziiye-i gayr-i müberhene gayr-i yakînîdir. Îkâniye bu mebedi kabul etmiyor. **İlm-i Menâhic**'de beyan olduğu vechile bazı mebâdî gayr-i müberheneyi kabul ediyor. Havâs ve vicdanın bilâ vasıta olan malumâtı gibi bazı hakâik hadsen zabt ve idrak olunmuştur, bu hakâikin burhana ihtiyacı yoktur.

İzâfiye Mezhebi

Felsefe-i Cedîde'de Hisbâniye mezhebi İzâfiye ve Misâliye mezheplerine kalb olunuyor. İzâfiye ve Misâliye bazı mukaddemâtta Hisbâniye'ye iştirak ediyorlar ise de aynı neticede iştirak etmiyorlar.

Marifetin izâfî olması hakkında hiç olmaz ise iki mezhep vardır: Biri Kant mezhebi yani mezheb-i İntikadiyyûn, diğeri Auguste Comte mezhebi yani mezheb-i İsbâtiyyûn'dur. Mezheb-i İsbâtiyyûn'un taraftarânı meyânında Hamilton, Stuart Mill ve Herbert Spencer ve sâire zikrolunabilir.

Bu mezheb-i felsefî Misâliye mezhebinden her vakit vuzûh-i kâmil ile tefrik olunamıyor, umûmiyetle tabîrât-ı mübheme ve müşekkeke ile temsil olunuyor. Evvel emirde hiçbir vechile müttehid ve merbut olmayan iki matlûbu tefrik edelim:

Nefs-i nâtika mutlağı bilemez.

Nefs-i nâtika mutlak olarak hiçbir şey bilemez.

Birinci matlûbda mutlak lafzı bi-zatihi ve li-zatihi kendinden başkasıyla bir göz [21] izâfeti hâiz olmaksızın müstakillen mevcûd olan manasınadır: Zat veya illet-i ûlâ kelimeleriyle müterâdiftir.

Bi-zatihi: Zatında mevcûd olup varlığı diğerinin varlığına muhtaç olmayandır: Cevher gibi.

Li-zatihi: Bi-zatihi olmakla beraber varlığı başka bir mevcûdun varlığından neşet etmeyen ve kendi kendine varolandır: Vacip li-zatihi gibi.

İşte mutlak bu manaya olduğuna göre Cenâb-ı Hak, madde, kuvvet bilfarz eşyanın zatı veya illet-i ûlâsı ise biz Cenâb-ı Hak'tan fazla olarak maddeyi veya kuvveti bilmiyoruz, fakat eşyanın kendilerini mutlak olarak bilmekten bizi hiçbir şey men' edemez. Nefs-i nâtika ancak izâfîyi bilir, onu da belki mutlak olarak bilir.

İşte İsbâtiye mezhebinin esası budur.

İkinci matlûbda mutlak kelimesi nefis-i tahakkuka (vukû') kendisine mutâbık ve müsâvıktır hiçbir şerâit-i enfüsiyeye tâbi olmaksızın âfakta nasıl ise enfüste de öyledir.

Bu manaya göre biz mutlağı bile biliriz, fakat onu mutlak olarak bilemeyiz, onun hakkında edindiğimiz marifet, müsâvık (tam) değildir: Mutlağı hads değildir; hatta doğru bir istihzâr da değildir.

Eşya hakkında edindiğimiz marifet bizzarûre nâkıs bir tercümeden, az, çok âdî bir remizden başka bir şey değildir. Lakin bizzat izâfîyi de başka türlü bilemeyiz!

Hülâsa hiçbir şeyi olduğu gibi bilemeyiz.

İşte İntikadiye mezhebinin esası budur.

[22]

İzâfiye-i Âfakiye veya İsbâtiye Mezhebi

Zikrolunan iki matlûbdan matlûb-i evvel bilhassa İzâfiye-i İsbâtiye veya İzâfiye-i Tehâvüliye (Auguste Comte, Herbert Spencer) matlûbu olduğu zan olunuyor. Matlûb-i sâni ise İzâfiye-i İntikadiye (Kant) matlûbu olduğu zâhir oluyor.

Filhakika Auguste Comte ile Spencer'ın zihn-i beşeriyyenin idrakından hariç tuttıkları zannımıza göre hâdisâtı ve kavânîn-i kâinatı mutlak olarak bilmek iktidari değildir: Zihn-i beşeri bunları anlamaya kâdir olduğuna, ilim veya felsefeleri eşyayı nasıl istihzâr etmiş ise hâdisât ve kavânîn-i kâinatın öylece olduğuna şüphe etmezler: İlim veya felsefeleri eşyayı olduğu gibi istihzâr etmiştir. İlim veya felsefeleri eşyayı nasıl istihzâr etmiş ise eşya öyledir.

Auguste Comte ile Spencer'ın bizi cehli ile ithâm ettikleri: Eşyanın asl-ı mutlağı, eşyanın il-el-i ûlâ, eşyanın gayât-ı ahîreleridir.

Mâ ez âgaz ve ez incâm-ı cihân bî haberim

Evvel ü âhir-i in köhne kitâp oftâde est

Kelîm-i Hemedânî

Bu mezhep marifetin kendisinin izâfî olmasından ziyade marifetin müteallıkına (âfakına) ait bir mezheb-i izâfettir: İzâfet müteallıkta (âfakta)dır, yoksa marifette değildir. Bundan dolayı mutlağı idrak edemezler, izâfeti idrak ederler, mezheplerine İzâfiye-i Âfakiye denir.

Auguste Comte tarafından Fransa'da **Felsefe-i İsbâtiye Dersleri** nâm kitabında talim olunan mezheb-i İsbâtiyye'ye göre nefs-i nâtika nesak-ı tecrübîden hâsıl olan hakâika veya hakâik-i müspeteye vusûle kâdirdir. Fakat deâvi-i [23] mâ-ba'dü't-tabîa gibi bir tahkîk-i tecrübîye kabiliyeti olmayan deâviyi halledemez.

Nefs-i nâtika hâdisâtı tebyîn edebilir, ondan da hâdisât-i umûmiyyeden başka bir şey olmayan kavânîni istihraç eyleyebilir. Fakat marifet ilele vâsıl olamaz.

Hâdisât ve kavânînin hîta-i müspetesi hâricinde il-el-i mâ-ba'dü't-tabîiyyenin gayr-i kâbil-i vusûl, gayr-i kâbil-i marifet olan bir kıtası tevessu' ediyor, ilim bu babda bir şey söyleyemez.

Mamafih Littre ve Herbert Spencer gibi bazı İsbatiyun indinde bu gayr-i kâbil-i marifet olan şeyin varlığı itirazdan bi'l-küllîye sâlimdir.

Diğerleri bir "lâ yu'kal"ın varlığını tebyîn etmekle iktifâ ediyorlar. Fakat bu lâ yu'kalın zatı itibariyle asla kâbil-i marifet olmadığı, belki ulûm-i müspetenin terakkiyatı sayesinde yavaş, yavaş bilineceği fikrinde bulunuyorlar.

Hakikatü'l-Hak lem yu'kal bi-âlina
Lakin terüddühüm fî dâr-i Rıdvân

Hızır Bey

Gerek evvelkiler gerek sonrakiler böyle demekle bize İsbâtiye mezhebini tecâvüz etmiş görünüyorlar.

Evet bir lâ yu'kal vardır. İsbâtiye'nin tebyînine mecbur olacağı budur. Fakat İsbâtiye zatına (esas mesleğine) sâdık kaldığı surette artık “bu lâ yu'kal kâbil-i marifettir veya gayr-i kâbil-i marifettir” diyemez. Böyle bir hak kendisine verilemez.

Elhâsıl İsbâtiye bir İkâniye-i Tabîiye ve bir Hisbâniye-i Mâ-ba'dü't-tabîiye'dir. [24] Âlem-i tabiatta İkâniye, mâ-ba'dü't-tabîada Hisbâniye'dir.

Evvelâ İkâniye tabîiyedir çünkü âlem-i tabîinin âfakiyetini (hariçte varlığını) kabul ediyor.

Sâniyen Hisbâniye mâ-ba'dü't-tabîiyedir: Çünkü mâ-ba'dü't-tabîiyenin mevzuâtının eysi (varlığı), mahiyeti hakkında beyan-ı efkâr edemiyor.

Demek oluyor ki İsbâtiye mezhebi bir taraftan İkâniye'nin bir kısmı, diğer bir taraftan Hisbâniye'nin bir kısmı oluyor. Böylelikle üç isim ile tesmiye olunuyor: Hisbâniye-i Mâ-ba'dü't-tabîiye, İkâniye-i Tabîiye, İzâfiyet-i Âfakiye.

Edille-i İsbâtiye

Delil-i Evvel – Nefs-i nâtika mutlak gibi bir müteallıka mahsûs bir tarz-ı marifete mâlik değildir.

Fi'l-vâki havâssımız vicdanımızda dâhil olduğu halde bize ancak yekdiğerine gayr-i mahsur bir surette izâfeti bulunan hâdisâtı bildiriyor.

Bizim havâssımızdan başka vesâit-i istihbârımız yoktur.

Binâen aleyh mâ-ba'dü't-tabîa ulemâsının mutlağın mâhiyeti hakkında dermiyân edegeldikleri bilcümle iftirâzât aralarında asla vesile-i tercih bulunmaksızın veya beynlerini tevfiik etmeksizin hem hakka şebîh (ma'kûl) hem gayr-i yakînîdir.

Cevap – Acaba tecrübe-i hissiye tahakkuku (hakikat-i hariciye) bilmek için yegâne bir vasıta mıdır? İşte bunu bilmek bir meseledir.

Evvel emirde birçok felâsife nefs-i nâtika tarafından mutlağın doğrudan doğruya hadsini kabul ediyorlar. Hatta Spencer’ın kendisi bile mutlağı şuur-i izâfîyi şuuru müstemildir diye talim ediyor.

Herhalde tecrübe-i hissiyeden başka bir tecrübe vardır: Yahut tecrübe-i hissiyenin [25] kendisi de başka bir nesakta bir tecrübeyi mütezammin olduğu gibi nefs-i nâtika kâffe-i hâdisâtın katî olarak kendisine nispeti olan bir mevzu olması haysiyetiyle kendi eys-i hâssına (kendine mahsûs varlığına) mâlik olması hakkındaki hadsini de mütezammindir yani tecrübe-i hissiyede nefs-i nâtikanın kendini bilmesi keyfiyeti de vardır. Bu biliş hads tarîkiyledir, nefs-i nâtika bir mevzûdur ki kâffe-i hâdisâtın ona katî olarak nispeti vardır.

Nefs-i nâtika kendisini böyle zabt ve idrak ederse mutlağı ve fikrin ve mevcûdun zatını zabt ve idrak edemez mi? Bundan başka tecrübe-i hissiyenin veya tecrübe-i mâ-fevk’al-hissiye fukdânından dolayı zannolunur ki zihn-i beşerî kendi tasavvurâtı ve kendi istidlalâtı vasıtasıyla tahakkuka (hakikat-i hariciye) vâsıl olabilir.

Ulûm-i riyâziyyenin bundan başka bir menheci var mıdır? Filhakika ulûm-i riyâziyye hiçbir eys-i mutlağı bilemez fakat hiç olmaz ise hakâik-i mutlakayı bilir.

Ulûm-i tabiat cüz-i fertler, zerreler, esîr, harekât-ı ferdiye ve harekât-ı zerreviye ve harekât-ı esîr vesâire gibi ilel-i gayr-i mahsûse-i hâdisâtı tayin etmeye bu tarîk ile teşebbüs eder. Bunları idrak etmiyor muyuz? Niçin mutlakta böyle bir marifetin mevzûu (müteallık) olmuyor.

S: Bu husus bir iftirâzdır ki hiçbir tecrübe ile tahkîk olunamaz.

C: En büyük iftirâzât-ı ilmiye de tecrübe ile kâbil-i tahkîk değildir.

S: Ulûmun böyle bir tahakkuka vâsıl olabileceği tasavvurât hiç olmaz ise tecrübeden me’hûz olan birtakım anâsırdan müteşekkildir. Hâlbuki [26] mutlak tasavvurları böyle tecrübeden me’hûz olan anâsırdan müteşekkil değildir.

C: Bu itiraz bilâ-delil şöyle farz ediyor: Eşya-yı İzâfîye ile mutlak arasında bizzarûre bir ‘adem-i mucâneset-i asliyye vardır.

Hâlbuki mutlak mutlak olması haysiyetiyle izâfiden başkadır. Fakat neseb-i sâirenin kâffesinde bizzarûre başka değildir. Tecrübenin akla kendi tasavvurlarının mevâdîni tedarik hususunda medârı olabilir: Artık akıl ona bir suret, mutlak sureti ilave eder.

İsbâtiye'nin bu delilinden istihraç olunan netâyic şöyledir: Nefs-i nâtika mâ-vakada mutlak hakkında bütün şüpheleri izâle edecek derecede oldukça tam, oldukça mütemâyiz bir marifete mâlik değildir.

Fakat bu neticeden “Nefs-i nâtikanın nefsi”l-emirde (hakkan) mutlağı marifete vâsıl olamaz” neticesi istintâc olunamaz.

Eğer mutlak hakkında bir marifet-i tamme edinemez isek onu tasavvur edemez miyiz? Mutlağın varlığına emin olamaz mıyız? Ne Hamilton ne Spencer mutlağın varlığından şek etmiyorlar.

Artık varlığı bilinen bir şey hakkında bir tasavvura mâlik olmak o şeyi bir dereceye kadar bilmek demek değil midir?

Elhâsıl İzâfiye-i Âfakiye “Mutlak yani eşyanın zatı ve illet-i ûlâsı hakkında hiçbir marifete hatta izâfî olarak bile bir marifete mâlik değiliz” diye serdettikleri davayı ispat edemiyor.

Delil-i Sânî – Auguste Comte mezheb-i İsbâtiyye’yi izah ve felsefe-i ûlâyı ilm-i beşer hudûdunun haricine def etmek için birtakım esbâb dermiyân ediyor ki bu esbâb tehâvül-i ilmî tarihinden müstahriç ve halât-ı [27] selâse kavânîni tesmiye ettiği şey üzerine müessistir.

Turgot’tan me’hûz olan bu kanun nefsi-i nâtikanın ale’t-teakkub bir vech-i âti üç hâl geçirdiğini teyit ediyor: Hal-i rubûbî, hal-i mâ-ba’dü’t-tabîi, hal-i müspet.

Hal-i rubûbîde nefsi-i nâtika hâdisâtı iradât-ı ‘âliyât ile izah ediyor. Her hâdisa ona mümâsil olan bir irade-i ‘Âliye (fevka’t-tabîa) ye istinâd ediyor.

Hal-i mâ-ba’dü’t-tabîide nefsi-i nâtika hâdisâtı kavî veya il-el-i müstekinne ile (Nevâmîs⁴) izah ediyor.

Hal-i müspette nefsi-i nâtika hâdisâtı müspet olarak mütebeyyin olan ve tecrübî olarak müberhen olan kavânîne nispet ederek izah ediyor.

⁴ Tabiattaki gizli kavî ve havâssa Nevâmîs-i Tabîiye itlâk olunur.

Bilcümle ulûm teşkil etmek için evvelki iki hali geçmiş ve ancak üçüncü gelince tesis etmiştir. Mesela vaktiyle gök gürlemesi Jüpiter'e isnad olunarak onun iradesiyle oluyor denilmiş idi. İşte bu hal hal-i rubûbidir.

Sonra kehrubâiyet (elektirikiyet) ile izah olundu, bu da hal-i mâ-ba'dü't-tabîyedir.

Bugün müspet ve menfi olarak elektriklenmiş olan iki bulutun tesâdümü izah olunuyor, bu da hal-i müspettir.

Binâen aleyh hal-i müspet nefis-i nâtıkanın müktesebât-ı tecrübiyesinden mütehassıl olan bir mizâc-ı ilmî sayesinde makam-ı katîsini bulmuş bir hal gibi zâhir oluyor.

İntikad

Bu kanunun felsefe-i tarih ilmi hakkında gayet mahirâne bir nokta-i [28] nazar olduğunu teslim edeceğiz. Bu hususta Auguste Comte ile beraberiz. Bunun gibi ulûm-i cismâniyenin ancak rubûbiye ve mâ-ba'dü't-tabîye nazariyâtı haricinde müteşekkil olduğu da doğrudur.

Fakat ulûm-i Cismâniyenin teşekkülünden yeni bir hal, yeni bir menhec tevellüt ediyor ise de ahvâl-i kadîme ve menâhic-i atîkayı bozmuş olmuyor. Yalnız saha-i teharri, saha-i tefahhus, hüccet tevassu' etmiş oluyor. Şu kadar ki bu tevessu' teharri ve tefahhus ve hüccetin nesak-ı atîkasını ihlal etmiyor.

Fi'l-vâki ulûm-i müspete ve cismâniye nefis-i nâtıkanın dermiyân ettiği deâviden birine cevap veriyor. Mesela bu hâdisе nasıl husûle gelebilir? sualine cevap veriyor; hâdisenin suretini veya kanununu bildiriyor. Fakat nefis-i nâtika buna kâni olmayıp sormaya devam ediyor: Bu hâdiseyi kim husûle getirdi? Bu hâdisе niçin husûl buldu? gibi es'ilenin cevabını istiyor, menşe-i (asıl) gaye, illet-i fâiliye, illet-i gâiye sualleri temâdi ediyor.

Hal-i rubûbi ile hal-i mâ-ba'dü't-tabîi sebeb-i hudûsu bildiriyor.

Hal-i rubûbi ile hal-i mâ-ba'dü't-tabîi ve hal-i müspet ayrı ayrı şeyler olduğundan birinin ispatı diğerini efnâ etmez. Bir kimse hem hal-i rubûbiye kâil olur: Mu'tekid olur, hem feylesof ve mütefennin olur. Meşhur Leibniz, Newton, Amper,

Kûşî hem nasaradan hem mâ-badü't-tabîiûndan, hem en yüksek derecede ulemâdan değiller mi?⁵

Şu kadar ki bu zevât her bir ilmin hâtalarını tefrik ederler ve bütün nesak-ı [29] taharriyâtta ona mutâbık olan menheci muhafaza ederler. Nitekim Claud Bernard şu sözleri söylemiştir: Ne vakit darü't-tecrübeme girer isem ibadetgâhımın kapısını kaparım.

Demek oluyor ki halât-ı selâse kanunu fizik ve ilm-i müspetin teşkili için şart-ı zarûridir. Fakat mâ-ba'dü't-tabîiyyeyi ilgâ için bir sebep-i tam değildir.

Tasnif-i Ulûm – Auguste Comte mezheb-i İsbâtiyye'yi bir tasnif-i ulûma⁶ müncerr kılmak suretiyle itmâm ediyor.

Auguste Comte'a göre ulûm öyle tertip olunmuştur ki daima birinciler ve en ziyade mücerred olanlar ikincileri, ikinciler üçüncüleri, ilâ âhirihi izah eder ve en mürekkeb ve en müşahhas olan ulûma varıncaya kadar böylece devam eder.

Mesela riyâziyât heyet ve fizik ve kimya ve ilmü'l-hayattan geçerek ilm-i ictimâiye müncerr olur.

Auguste Comte'un tasnif-i ulûmda kabul ettiği bu nesak yalnız felsefî değildir. Belki her ilmin tehâvül-i tarihîdeki zaman-ı vuku-i nisbiyesini de işâr eder. Böylece riyâziyât birinci olarak teşekkül etmiş sonra heyet, fizik, kimya, ilmü'l-hayat, ilm-i ictimâi zuhûr eylemiştir.

İntikad – Filhakika en ziyade müşahhas olan ulûmun ulûm-i mücerredede bir nokta-i istinâdı vardır. En ziyade müşahhas olan ulûm bi't-tahlil bu ulûm-i mücerrededen me'hûz olan desâtire râci olabilir veya râci olmalıdır. Mesela bir kanun-i kimyevi kavânîn-i fizikiyyede, desâtir-i riyâziyyede hallolabilmelidir: Riyâziyât olmasaydı ilm-i heyet olmaz idi, ilm-i heyet [30] olmasaydı, ilm-i fizik ve ilm-i fizik olmasaydı ilm-i kimya olmaz idi ilh.

Fakat şurası unutulmasın ki hâdisât-ı müşahhasayı kavânîn-i mücerrede izah-ı tam ile izah edemez. Daima şu noktayı öğrenmek ciheti bâkî kalır: Kavânîn-i mücerrede şöyle bir hâdis-i müşahhasayı böyle bir hâdis-i müşahhasaya bi't-tercih

⁵ Phonsgoryo bunları misâl olarak îrâd ediyor, ulemâ-i İslâmiye içinde de bunun emsâli çoktur.

⁶ Fenn-i Menâhic'e müracaat.

meydana getirmek için tamamıyla mümkün olan her iki suretten birini diğerine niçin ve nasıl tercih etmiştir? Müreccih kimdir?

İşte en mücerred olan ulûm bu nokta-i müzlimeyi halledemeyeceğinden daima bir unsur-i gayr-i muvazzıh bâkî kalacaktır. Bunun ehemmiyeti az değildir. Çünkü eysi (varlık) tayin edecek olan budur.

Fransız İsbatiyunu

Fransız İsbatiyun'u ile İngiliz İsbatiyun'u arasında fark vardır: Fransız İsbâtiyûn'u Maddiyûn-i Küllî ile karıştırılıyor.

Bir mezheb-i felsefî olan Mihanikiye Demokritos zamanından itibaren âlemi desâtir-i riyâziyyeye ircâ etmek suretiyle izah ettiğini iddia ediyor idi. Âlem ancak desâtir-i riyâziyye ile izah olunur. Bu mezheb-i Mihanikiyye mezheb-i Maddiyûn'un suret-i âlimânesinden başka bir şey değildir.

Auguste Comte ilk felsefesinde Mihanikiye'nin bu iddialarını kabul etmekle kendisini mezheb-i Maddiyûn ile ithâm eden husamâsına ve teallüm ettiği telâmizesine zımnen hak veriyor idi.

Auguste Comte'un düstur edindiği Fransız İsbâtiyesi tahakkuk-i hariciyi kabul ettiği halde istibsâr-ı bâtınînin imkânını inkâr ediyor idi.

Demek oluyor ki Auguste Comte hem îkânî ve hem âfaki oluyor, bu âfakiyeti kabul etmekle Maddiyûn'a takarrub ediyor.

[31] Auguste Comte bilâhare ulûm-i hayatiyeyi pek 'amîk bir surette tettebbu' ederek bu tettebbu'u sayesinde eşyanın izah-ı küllîsini Mihanikiye-i riyâziyye'de görmeyi reddediyor. Artık Mihanikiye-i riyâziyye'nin eşyayı izah-ı küllî ile izah edeceğini kabul etmiyor. Her ne kadar riyâziyât Auguste Comte'a daima ehem görünür ise de yine ulûm-i müşahhasadan daha 'âli görünmüyor. Bilakis fî mâ-ba'de ulûm-i müşahhasayı 'âli addediyor ve mezheb-i Maddiyûn'u "âliyi sâfil ile izahtan ibarettir" demekle mahkum etmeyi 'itîyâd ediyor.

Auguste Comte ikinci felsefesinde artık istibsâr-ı bâtınıyi inkârda da ısrar etmiyor.

İngiliz İsbatiyunu

İngiliz İsbatiyunu ancak hâdisâtı kabul ediyor, İngiliz İsbatiyunu'na kavânî: Nefs-i nâtıkamızın gayr-i mütehavvil olan tetâbuât-ı tasavvurâtıdır. İngiliz İsbatiyunu bir nev'î Hisbâniye mezhebidir, adeta mezheb-i “Araziyye”dir.

İngiltere’de çoktan beri David Hume “Her kim ki ancak tecrübeye itimat eylerse ihsâs veya vicdan haricinde hiçbir şeyi kabul etmemelidir” davasını ispat etmiş idi.

Yalnız tecrübeye itimat İsbâtiye mezhebinin hâssasıdır.

Tecrübe olunmayan hiçbir şeyin tasdik olunamaması İsbâtiye mezhebinin mebd-i zatisidir. Artık İsbâtiye mezhebi Tedribiye mezhebine râci olmuş oluyor.

Halet-i vicdan haricinde olan bir şey tecrübe olunabilir mi? Küre-i tecrübe ile küre-i vicdan seyyândır. Tecrübe vicdandan daha öte gidemez, [32] hatta tecrübe şuur-i hâzırı (vicdan-ı hâzır) da tecâvüz edemez. Çünkü şuur-i mazi tecrübe olduğu kadar bulunur ve bir fiil, hayalde bulunduğu kadar tecrübe olunur. Binâen aleyh vicdan hâdisesinin mâverâsında ve şuur-i hâzırdan mâ-adâ hiçbir şey yoktur. Bakiye-i eşyanın mevcûd olmasına gelince onların mevcûd olması min haysü hüve hüve gayr-i zamani ve gayr-i mütehayyiz olan bu şuur-i hâzırın zamanda ve mekânda menâzırının temdîdi demektir. İşte ‘alâ bir Tedribiye mezhebi.

Artık bi’n-netice mezheb-i İsbâtiyye bir Araziye-i Misâliye mezhebine râci oluyor.

Tedribiye Mezhebi

Buna Tecrübiye mezhebi de denir. mezheb-i Tedribiyye, tecrübeden neşet etmeyen hiçbir şeyi tanımaz. İhsâs (havâss-ı zâhire) ve vicdandan başka esbâb-ı ilim yoktur. İstidlal (nazar) ilmi müfid değildir.

Mezheb-i Tedribiyye hâdisât-ı tabiat ile hâdisât-ı nefsanîyeden başka bir şey bilmez.

Hissiye mezhebi Tedribiye mezhebinden başkadır. Hissiye mezhebi yalnız hâdisât-ı tabiatı yani ihsâsı tanır, hâdisât-ı nefsanîyeyi yani vicdanı reddeder. Vaktiyle Hint’ten zuhûr eden Semeniyeye tâifesi bugün Hissiye fırkasına kalb olunmuştur.

Araziye Mezhebi

Hâdisât (arâz) tan başka hiçbir tahakkuk yoktur. Cevher ki hâdisâtın (arâzın) müsnedün ileyhi olduğu bir mevzûdur. Kendisine başka bir mahmul ilave olunan hâdisât (arâz) kümesidir. Bir cevher mefhumu yoktur, her şey arazdır, mahmuldür, sıfattır. Hiçbir şey mutlak olarak mevzû değildir. Mesela bu masa beyazdır diyecek olsak burada beyaz sıfatını masa cevherine isnad etmiyoruz. Belki beyaz sıfatını nefis-i nâtıkamızda henüz müteşekkil olan sıfat takımına, masa kelimesiyle işaret olunan takıma ilave ediyoruz.

[33] Zat mevzû-i müfekkire gelince o da kendisine hal-i şuur-i hâzır ilave olunan birtakım halât-ı şuurât-ı sâbika silsilesidir.

Araziye mezhebinde cevher yoktur ancak arâz ve arâzın nispetleri vardır.

Yani arâz (hâdisât) ve kavânîn vardır. Hume ve Stuart Mill'e göre bu kanunlar tedribidir. Hariçte tahakkuk eden ancak arâzdır.⁷ Kanunların arâz haricinde hiçbir tahakkukları yoktur. Mesela (a) (b) arasındaki nispeti vaz eder isem bu nispet (a) ile (b) haricinde mevcûd olamaz.

Araziye mezhebine mütezâd olan mezhep, Cevheriye mezhebidir.

Cevheriye mezhebinde arâzın bir mercii ve onları rabt eden bir mevcûd vardır o da cevherdir. Cevheriye mezhebi bab-ı sâlide zikrolunacaktır.

Araziye mezhebinde hiçbir kanun müstemirren devam etmez. Buna mebni hiçbir ilmin emin bir surette kıymeti yoktur. İlm-i fizik kendisini teşkile hizmet eden tetâbu'-i tasavvurât kadar muvakkittir.

Bu netâyici İngiltere'de Stuart Mill, Bain, Lewes kemal-i cesaretle kabul ediyorlar. Bunlar için hiçbir hakikat, hiçbir müteârifeye yoktur ki yarın ona münâkız olan bir tecrübe ile tekzîb edilmiş olmasın işte böyle bir tasavvur zati olarak Hisbâniye'den tefrik olunamaz. Nitekim yukarıda bu mezhep cerh olunmuş idi.

⁷ Mütakelliminden Ebu'l-Huzeyl 'arâz bi-nefse kâim olunabilir. Ve İbn Keysân el-Asım âlem cevâhirden mürekkebirdir. 'arâzın vücûdu yoktur demişler idi.

Elhâsıl mezheb-i İsbâtiyye hakikatte menhec-i küllî suretine ifrâğ olunmuş bir ulûm-i cismâniye menhecidir. Hiçbir vechile mâ-ba'dü't-tabîiyyûnun tefahhusâtını mene hakkı yoktur.

[34] Nefs-i nâtıkanın dermiyân ettiği meseleyi ne fizik ne riyâziyât halledemiyor. Mâ-ba'dü't-tabîa, menhec-i hâssı ile o meseleyi tatbik etmek hakkına mâliktir. Neticede onun hak veya bâtil olduğu meydana çıkacaktır.

Fransız İsbatiyunu'nu temsil eden Auguste Comte'a (tevellüdü: 1798, vefatı: 1857) göre felsefe yukarıda zikrolunan ulûm-i sitte-i asliyyeye râci olan ulûmun bir terkib-i tertibîsidir. Ulûm-i sitte-i asliyye gayr-i kâbil-i reddir (kâbil-i tenkis değildir), menzûd (mutabbık) dur.

İlm-i ahlak ilm-i ictimâiden ayrılamaz, ancak muhabbet kelimesinde hülâsa olunur. İngiliz İsbatiyunu'nu temsil eden felsefe-i Tehâvüliye vaz'ı Spencer (tevellüdü: 1820, vefatı: 1903) mâ-ba'dü't-tabîa-i vücûdiye ile İngiliz Tedribiyesi ikmâl ediyor. Spencer'a göre mutlak gayr-i kâbil-i marifettir, fakat mütehakkıktır: Mutlak bir la-yetegayyer varlıktır ki bütün hâdisâtta mütecelli olur; Kanun: Tehâvülden ibarettir; her şey mütecânisten gayr-i mütecânise bir mürûr-i gayr-i mahsûs sayesinde müteşekkil olur, hareket-i nevbetle hayat, ihsâs, fikir olur.

İngiliz feylesofu Stuart Mill (1802-1873) "Mutlak kâbil-i tasavvurdur, fakat gayr-i kâbil-i marifettir" diyor Stuart böylece Fransız mekteb-i İsbâtiyesi'ne tâbi oluyor.

Elhâsıl mezheb-i İsbâtiyye evvel ve âhirden, (mebde ve meâddan) bi-haberdir.

Âgaz ü devân geşten-i zerrîn tâs
Vencâm-ı harâbi çonin nîk esâs
Dânistе nemî şevеd bemi'yâr-ı ukûl
Sencide nemî şevеd bemikyâs-ı kıyâs

Ömer Hayyam

Mezheb-i İzâfiyye-i Enfüsiyye veya İntikadiyye

İzâfet-i marifet hakkındaki mezheb-i hakikî marifetin müteallıkı hakkında değil, belki nefis-i marifet hakkında izâfete kâil olan mezheptir.

İşte bu mezhebe İzâfiyye-i Enfüsiyye mezhebi denir, mezheb-i İzâfiyye-i Enfüsiyye'nin vaznı Kant (tevellüdü: 1724, vefatı: 1804)'tır. Kant felsefede yeni bir menhec dermiyân ediyor: Menhec-i intikâd. Buna mebni ekseriya felsefesine İntikadiye felsefesi denildiği gibi âsâr-ı mühimme-i selâsesine de **İntikad-ı Akl-ı Mahz, İntikad-ı Akl-ı İlmî, İntikad-ı Meleke-i Tasdik** (İntikad-ı hüküm) denir. Kant bu üç büyük âsârından birincisini (1781) de ikincisini (1788) de üçüncüsünü (1790) de yazmıştır.

Kant'tan evvel gelen felâsifenin kâffesi aklın ist'îmâl-i kanunisinin hudûdunu ve şerâitini evvel be evvel tetkik etmeksizin aklı doğrudan doğruya marifet-i eşya hakkında ist'îmâl ederler idi.

İşte mezheb-i İkâniyye'nin bu menheci gayr-i kâbil-i def birtakım tenâkuza müncerr oluyor idi.

Hisbâniyûn bütün mesâliki yekdiğerini hedmeder görmekle aklın 'adem-i kifâyet-i asliyyesi neticesine vâsıl olmuşlar idi.

Artık İkâniyûn ile Hisbâniyûn arasındaki münâzaayı kat için vasıta-i yegâne intikâd-ı akıl idi ki intikâd-ı akıl ile aklın bünyesi tayin edecek, kudreti ölçülecek idi: Aklın ne olduğu tetkik olunacak idi, artık meleke-i marifetimizin nerelere kadar şümûlü bulunacağı, ve nerelerde tevakkuf edeceği bilinecek idi.

[36] Kant birçok zamanlar Wolf'un **Mâ-ba'dü't-Tabîiye**'si ile meşgul olduktan sonra en nihayet İngiliz feylesofu David Hume (1711-1776)⁸, Kant'ı İkâniye uykusundan uyandırdı. Artık Kant da mâ-ba'dü't-tabîanın mebânisini yani istinâd ettiği mebdeleri intikâda koyuldu.

Hume cevâhir ve ilelin varlığına itiraz etmiş idi: Hume'un mezhebinde cevâhir ve ilelin varlığı kabul olunmamış idi.

⁸ İngiliz feylesofu Locke'un (1632-1704) mezheb-i Tedribiyyesi İngiltere'de Berkeley'in (1685-1703) Misâliye mezhebini ve David Hume'un Araziye mezhebini tevliid etmiştir. Tehâvüliye mezhebi Salkinî'de Hume'un mebâdisini ve menhecini yeniden kabul etmeden başka bir şey yapmamışlardır.

Kant için, İkâniye Mezhebi muktezâsınca bizi bu cevâhir ve ilele îsal eden mebâdînin îsale kâdir olup olmadığını bilmek lazım idi. Bu mebâdînin kâffesi evvelî idi. Çünkü külli ve zarûri idi, bu mebâdî tasdikât-ı terkibiye idi. Çünkü ifade ettikleri mahmul mevzû ile müttehid değil idi, mevzû da mahvî değil idi, mevzû da mahvi değil idi. Evvelî olan kâffe-i tasdikât-ı terkibiye tetkik etmek lazım idi.

Kant Wolf'un **Mâ-ba'dü't-Tabîye**'sinde nefis için üç meleke buluyor idi:

1. Kuvve-i müdrike veya akl-ı mahz, 2. İrade veya akl-ı ilmî, 3. Kuvve-i ihtisâsiye.

Bundan dolayı üç nev'î intikâd hâsıl olmuş idi.

Kant'a göre intikâd-ı akl-ı mahzın ehâsılı iki kaziyede hülâsa olunur:

Biz eşyayı hadd-i zatında olduğu gibi bilmiyoruz, ancak bize görüldüğü gibi biliyoruz.

[37]

2- Bize görünen eşya bizim zihnimizden birtakım suver iktisâ ediyor, buna mebni nefis-i nâtika marifetin şerâit-i külliyye ve zarûriyesini evvelî olarak bi-nefsihi hâmindir.

Bu iki matlûb eşyayı nefis-i nâtika etrafına döndürüyor, felsefe-i sâbika ise nefsi eşya etrafında döndürüyor idi. Kant bilakis "Eşya nefis etrafında döner" kaidesini vaz ediyor idi. Çünkü akıl eşyayı olduğu gibi bilemiyor. Bilakis eşya aklın kavânînine tâbi olarak malumumuz oluyor, marifetimiz enfüsî oluyor idi.

Meşhur Kopernik ilm-i heyette nasıl bir inkılap yapmış ise Kant da ilim, ilimde öyle bir inkılap yapmış, tamamıyla aksine bir nazariyeyi ortaya vaz etmiş idi.

İntikad-ı Akl-ı Mahz

Felsefenin bütün mevzûu şu üç davadan ibarettir:

1- Ne bilebiliriz?

2- Ne yapmalıyız?

3- Ne ummalıyız?

Hangi şerâit dâhilinde marifetin mümkün olduğunu teharri etmek intikâd-ı akl-ı mahz meselesi olduğundan birinci davaya **İntikad-ı Akl-ı Mahz** ikinci ve üçüncü davalara da **İntikad-ı Akl-ı Ameli** cevap veriyor.

Kant **İntikad-ı Akl-ı Mahz**'da marifetimizin şerâit-i evveliyesi hangileri olduğunu teharri ediyor. Ve melekât-ı selâse-i marifeti nazar-ı itibara alıyor:

1- Kuvve-i ihtisâsiye ki tasavvurât-ı hissiye-i dâhiliye ve hariciyeyi bize 'itâ eyler.

[38]

2- Hüküm (tasdik) ki marifetleri terkip etmek için tasavvurâtı tevhid eder.

3- Asl-ı akıl ki tasdikâtı tevhid eder ve tasavvurât-ı 'âliyeye isnad eyler.

Mevâdd-ı marifeti tedarik eden kuvve-i ihtisâsiye ve bu maddeye suretlerini müntabı' kılan hüküm ve akıldır. İşte böylece marifet melekât-ı selâsenin masnûudur.

Boirac hüküm tabirine bedel kuvve-i müdrike tabirini kullanıyor.

Artık bu melekât-ı selâsenin varlığının şerâit-i evveliyesini teharri etmek lazım gelecektir. Bundan dolayı **İntikad-ı Akl-ı Mahz**'da üç kısım vardır: Mehâsin-i 'âliyât, tahlilât-ı 'âliyât, cedelât-ı 'âliyât.

Mehâsin-i 'âliyât – Biz bir şey gördüğümüz veya tuttuğumuz zaman bizde hâsıl olan ihsâsât mütehayyiz görünür. Yani eşya eb'âd ile kendisini bize istihzâr eder ve bir mekânda bulunur. Bu gördüğümüz ve tuttuğumuz şey bir mekânda mütemekkin olmasaydı kendisini bize istihzâr edemez idi. Biz ona muttali olamaz idik.

İşte mekânda istihzâr bizim ihsâsât-ı hariciyemizin bir şart-ı evvelîsi veyahut Kant'ın tabiri vechile hâsse-i hariciyenin suretidir.

Bunun gibi vicdanımızın bütün hâdisâtı bize yekdiğerini müteâkıb olmuş ve biri önde, diğeri geride olmak üzere bir silsile teşkil etmiş görünüyor, bu hâdisât da bir zamanda bulunuyor. Biz hiçbir hâdis-e-i vicdaniyeyi zaman haricinde olarak istihzâra kâdir değiliz: Hâdisât-ı vicdaniyeye asla zaman haricinde muttali olamayız. Bu halde zaman istihzârı ihsâsât-ı bâtniyemizin bir şart-ı [39] evveli veyahut Kant'ın tabiri vechile hâsse-i bâtniyenin suretidir.

Zaman ve mekân olmayınca yani bu suretler olmayınca eşya nasıl bilinir? Gerek zaman gerek mekân hariçten gelmez, tecrübî değildir, sânevi değildir; zaman ve mekânı kendimizden çıkarırız. Zaman ve mekân evvelîdir.

Kuvve-i ihtisâsiye tamamıyla kâbil (münfa'il) dir: İki nev'i hâdisâtı hâvidir: Hâdisât-ı hariciye, hâdisât-ı bâtniye.

Kuvve-i ihtisâsiye hâdisâtı ancak zaman ve mekân kadrosunda olarak ahz eder ve suretleri müntabı‘ kılar. Nitekim bir kap ahz eylediği mayiâtın kâffesine kendi suretini müntabı‘ kılar.

İşte hakâik-i riyâziyyenin zarureti böylece izah ve temin olunuyor. Filhakika hakâik-i riyâziyye eşyanın bize mahsûs olması için îfâ etmeye mecbur olacağı şerâiti ifade eder: Biz eşyayı zamanda veya mekânda olmaksızın asla ne görebiliriz ne tehayyül edebiliriz, bilinen şey ihsâsımızın bildirdiği görünüştür.

Bununla beraber mekân ve zamanın ve ondan müteferri‘ olan hakâikin ancak hâdisâta nispeti vardır: Hiçbir surette bi-zatihi olan eşyaya veyahut Kant’ın tabiri vechile kavvâma nispeti yoktur.

Tahlilât-ı ‘Âliyât – İstihzârât-ı münhâzamız tasdikât suretine dâhil olmak için yekdiğerleriyle birleşir.

Her tasdik bazı kavânîne tâbi olur. Her tasdik külli veya cüzi veya şahsi olur? Çünkü her tasdikin bir kemiyeti vardır.

[40] Her tasdik ya icâbi veya selbi olur, çünkü her tasdikin bir keyfiyeti vardır.

Her tasdik ya cevher ile araz arasındaki alakayı ifade eder, o halde katî olur veyahut illet ile ma‘lûl arasındaki alakayı ifade eder. O halde ona iftirâzi veya şarti tesmiye olunur veyahut bir müşâreket-i fiil ifade eder, o halde ona (munfasıl) denir. Çünkü her tasdikin bir alakası (izâfeti) vardır.

Her tasdik ya bir imkân ifade eder o halde ona mümkün-i ‘âmm denir veya bir eys ifade eder. O halde ona mutlak-ı ‘âmm denir veyahut bir zaruret ifade eder o halde ona da zarûri-i mutlak denir. Çünkü her tasdikin bir ciheti vardır.

İşte her tasdikte bir kemiyet, bir keyfiyet, bir izâfet (alaka), bir cihet vardır ki tasdik kemiyet itibariyle ya külli veya cüzi veya şahsi ve keyfiyet itibariyle ya icâbi veya selbi ve izâfet (alaka) itibariyle ya katî veya iftirâzi (şarti) veya munfasıl ve cihet itibariyle ya mümkün-i ‘âmm veya mutlak-ı ‘âmm veya zarûri-i mutlak olur.

Bu tasdikâtı ifade eden kazâyâ ya da sırasıyla kaziyye-i külliyye, kaziyye-i cüziye, kaziyye-i şahsiye, kaziyye-i mûcibe, kaziyye-i sâlibe, kaziyye-i katiyye, kaziyye-i iftirâziye veya şartiye, kaziyye-i munfasıla, kaziyye-i mümkün-i ‘âmm, kaziyye-i mutlaka-i ‘âmm, kaziyye-i zarûriyye-i mutlaka denir.⁹

⁹ Felsefe Dersleri’ne müracaat.

Artık birtakım bir kavânîn-i evveliyeye vardır ki onlar mücebince nefis bir tasdik yapmak için bir mevzûu bir mahmulü ile birleştiriyor ki [41] bu kanunlara ma‘kûlât denir, nefis-i nâtika hissettiği vakit zaman ve mekân nasıl kuvve-i fâilesinin suver-i evveliyesi ise nefis-i nâtika hükmettiği vakit bu kanunlar da öylece kuvve-i fâilesinin suver-i evveliyesidir.

Görülüyor ki, Kant’a göre ma‘kûlât dörttür: Kemiyet (adet), keyfiyet, izâfet (cevher ve illet), cihet (vücûp ve imkân).

Birinci kısımda kuvve-i ihtisâsiye kâbil idi. Burada ise kuvve-i müdrike fâildir: Onun fiili hâdisât-ı mahsûsadaki tenevvüü ve vicdandaki vahdete ircâ etmek, intibââtı terkip ve tevhid etmektir. Bu ise tasdik ile husûl bulur. Tasdik için ma‘kûlât lazım olur.

Cedelât-ı ‘Aliyât – Nefis-i nâtika iki tasavvuru tasdik suretine kalb etmek için birleştirdikten sonra tasdikleri de birleştirmeye ve teslîk etmeye başlar. Mevzûu istihzârât-ı müteâkıbe-i mahza olan tasdikâtın kâffesini birleştirerek ene mefhumuna ve mevzûu istihzârât-ı mütehayyize olan tasdikâtın kâffesini de birleştirerek âlem mefhumuna ve tasdikâtın yekûnunu ve nispetleri birleştirerek bir mevcûd-i vacib-i evvel mefhumuna, Bârî Teâlâ mefhumuna isnad eder.

Ene mefhumu istihzârât-ı müteâkıbemizin, âlem mefhumu istihzârât-ı mütehayyizemizin, Bârî Teâlâ mefhumu kâffe-i istihzârâtımızın merciidir. İşte ruh, âlem, zat-ı Bârî akl-ı mahzın mefhumât-ı ‘âliyâtıdır. Bu mefhumât-ı selâse tasdikâtımızın terkibi için adeta bir nokta-i ictimadır. Aklın evvelî kanunları ve zihnî birtakım kadrolarıdır ki o kanunlar dairesinde, o kadrolar dâhilinde marifetlerimiz tanzim olunur, birleştirilir.

[42] İnkâniyûn’un kabul ettiği mâ-ba‘dû’t-tabîa iddia ediyor ki: Bu üç mefhum mevcûddur, müberhendir.

Diğer cihetten Hisbâniye bu üç mefhumu hiçbir kıymet vermiyor. Fakat bu üç mefhum küllidir, zarûridir, her ilim bu mefhumların etrafında müteşekkil olabilir, bu mefhumlar ilmi tahammül edecek derecede metindir.

Mezheb-i Hisbâniyye mecrûhtur, ilm-i mümkindür.

Fakat bundan İnkâniyûn’un kabul ettiği mâ-ba‘dû’t-tabîa hak kazanabilir mi? İşte tetkik olunacak mesele budur, bu mefhumât-ı selâseyi tetkik edelim.

1. Ene Mefhumu: Bizde bir ene mefhumu vardır. Fakat bundan ruhun, hâdisât-ı vicdanın müsnedün ileyhi olan mevzûun varlığı istintâc olunur mu? Bu ene mefhumu vâhiddir, basittir, huydur. Fakat bundan ruhumuzun vâhid, basit ve huy olması istintâc olunur mu?

Şurası beyyindir ki mâ-ba'dü't-tabîa burada bir kıyas-ı fâsid yapıyor. Zira mefhumdan mevcûda geçiyor: Mevcûd-i zihinden mevcûd-i haricîye atlıyor. Çünkü mevcûda mefhum mahmulâtını isnad ediyor: Mevcûd-i haricîye mevcûd-i zihninin sıfatlarını isnad ediyor.

Bizim marifetimizde ancak bir mefhum vardır, yoksa bir mevcûd yoktur. Biz bir tasavvuru bir vücûda tahvîl etmeye kâdir değiliz.

Artık mâ-ba'dü't-tabîa ruh olan kavvâmı ibrah için gayr-i kâfidir, acizdir.

2. Âlem Mefhumu: Eğer âlemin eys-i mütehakkıkını (hakikat-i hâricesi olduğunu) kabul eder isek gayr-i kâbil-i def' birtakım tenâkuzlara düçâr [43] olacağız bunu tamamıyla ispat edebiliriz.

Şöyle ki dört nev'i mütebâyinât vardır:

1) Matlûb: Âlem zaman ile mesbûktur (Bir bidayeti vardır), mekânen mahdûddur.

Nakîz-i matlûb: Âlem zaman ile mesbûk değildir (bidayeti yoktur), mahdûd da değildir, bilakis zamanen ve mekânen nâ-mütenâhidir.

2) Matlûb: Âlem eczâ-i bastiyeye kâbil-i taksimdir.

Nakîz-i matlûb: Âlem nâ-mütenâhi olarak (ilâ gayri'n-nihâye) kâbil-i taksimdir.

3) Matlûb: Bir fâil-i muhtar vardır, bir illet-i ûlâda nihayet bulur.

Nakîz-i matlûb: Asla ihtiyar yoktur, âlemde her şey kavânîn-i tabîiyyeye tevfi ken cârî olur, silsile-i il el ve ma'lûlât nâ-mahdûddur.

4) Matlûb: Bir mevcûd-i vacip vardır.

Nakîz-i matlûb: Asla mutlak olarak bir mevcûd-i vacip yoktur.

Akıl kendisiyle olan bu tenâzûu bize irâe ediyor ki akıl bu matlûbları tenâkuza düşmeksizin ispat edemiyor. Zira hem matlûbu, hem nakîz-i matlûbu ispat ediyor. Ulûm-i müspetenin müstenid olduğu tecrübeler nakîz-i matlûb ile tevâfuk ediyor.

Artık matlûblar ancak kavvâmların varlığı faraziyesiyle ispat olunmak lazımdır.

Nakîz-i matlûb ilmî olarak sâdıktır, matlûblar ise aynı tarzda değildir. Bundan şu netice çıkıyor ki matlûblar ilmî değildir. Matlûbların müteallık oldukları kavvâmlara bilburhan vâsıl olunamıyor.

[44]

3. Zat-ı Bârî (Mevcûd-i Mutlak ve Ekmel) Mefhumu: Kant ispat ediyor ki isbât-ı sâni‘ hakkındaki delil ancak delil-i mükevvenîdir, delil-i mükevvenî de bir kıyas-ı fâsidi muktezîdir. Çünkü bu delil de mefhumdan mevcûda tabir-i âhar ile mevcûd-i zihnden mevcûd-i hariciye tecâvüz ediyor. İllet-i gâiye delili ise nâzım-ı kâinat olmaya kâdir ve âlim bir zatı ispat eder ise de zat-ı Bârî’yi ispat etmez.¹⁰ Artık zat-ı Bârî’nin varlığı bilburhan sabit olamaz.

Netice – **İntikad-ı Akl-ı Mahz**’ın birinci ve ikinci kısmı (Mehâsin-i ‘Âliyât, Tahlilât-ı ‘Âliyât) neticesinde ilim mümkün oluyor. Çünkü hâdisâtın varlığı yakînî oluyor. Hâdisâtı marifet fikrin kavânîn-i külliyye ve zarûriyesiyle kesb-i intizâm ediyor da bir ilim teşkiline kâfi oluyor. Fakat tamamıyla hâdisâta izâfe olunmak şartıyla ilim mümkün oluyor. İlim için kuvve-i ihtisâsiye ve kuvve-i müdrikenin vermiş olduğu suretler sayesinde mümkün oluyor. Fakat kavvâmlara izâfe ile ilim mümkün olmuyor, kavvâmların varlığı gayr-i yakînî oluyor.

Hâdisât ki eşyanın halât-ı mahsûsesidir. Kâbil-i idraktır, kavvâmât ki eşyanın zevât ve hakâikidir, kâbil-i idrak değildir.

Üçüncü kısım (cedelât-ı ‘âliyât) akl-ı mahzın (nazarî olarak ist‘imâli itibar olunan aklın) kifâyetsizliğini ve mâ-ba‘dü’t-tabîanın gayr-i kanunî olduğunu ispat ediyor.

Mâ-ba‘dü’t-tabîa bir ilim değildir. Zira mâ-ba‘dü’t-tabîa mevzuâtının varlığı hakkında hiçbir burhan tedarik edemiyor. Mefhumât-ı selâsenin müteallık olan ruh, âlem, zat-ı Bârî bilburhan sabit olmuyor: Vücûd-i ruhta ve vücûd-i Bârî’de [45] mefhumdan mevcûda tecâvüz oluyor, bir kıyas-ı fâsid yapılıyor. Vücûd-i âlemde ise tenâkuzlara düçâr olunuyor.

¹⁰ Bab-ı sâliste bu münâkaşât zikrolunacaktır.

Elhâsıl Kant **İntikad-ı Akl-ı Mahz** ile hem Hisbâniye’yi hem İkâniye’yi haksız çıkarıyor.

İntikad-ı Akl-ı Amelî

İntikad-ı Akl-ı Amelî’nin iki mevzûu vardır.

1. Ahlak-i beşeriyyenin mebd-i aslîsini tayin etmek, tabir-i âhar ile ahlakî ilim gibi yapmak.

2. Kavvâmâtın varlığı hakkında bir esas tedarik etmek tabir-i âhar ile **İntikad-ı Akl-ı Mahz**’ın hedmettiği şeyi kısmen yeniden bina etmek yani ihtiyar, zat-ı Bârî’nin varlığı, bekâ-i ruh meselelerini meydana vaz etmek ve böylece bu iki davaya cevap vermektir: 1. Ne yapmalıyız? 2. Ne ummalıyız?

Tecrübe ahlakın bir mâ-vaka olduğunu irâe ettiğinden Kant ahlakın mebd-i aslîsini tayin etmek istiyor: O suretle hareket et ki fiilin bir kanun-i küllî olsun.

Kant evvelâ ruhumuzda bir emr-i vacibi’l-icrâ buluyor. Çünkü ahlakın esasında bir emr-i vacibi’l-icrâ vardır. Bu emr-i vacibi’l-icrâ da vazifedir. Bu emr-i vacibi’l-icrâ kâffe-i beşere bilâ-şart emrediyor. Fakat onları ihtiyarlarında serbest bırakıyor.

Kant da bir mâ-vaka olan vazifeden, bir emr-i vacibi’l-icrâdan başlıyor da “Vazife hiçbir şart-ı hariciye tâbi olmamalıdır. Bu halde vazife ancak iradeye tâbi olur” diyor.

[46] Kant mâ-ba’dü’t-tabîayı kabul etmediği cihetle vazifeyi küre-i vicdanî tecâvüz etmeyecek olan bir esasa istinâd ettiriyor: O emr-i ahlakiye iradenin haricinde olarak teklif edilecek olan bir şer‘ (kanun-i mevzû) ile kâbil-i tevfiq değildir iddiasında bulunuyor. Artık emr-i ahlakî emr-i mâ-ba’dü’t-tabîiye tâbi olmuyor, müstakil oluyor, ancak irade müstakil oluyor. İrâde kanun-i ahlakîyi (vazife) yi esas kılıyor, kendini de vazifeye cebrediyor.¹¹ Böylelikle Kant ilm-i ahlakta İstiklâl-i İrâde mezhebini kabul ediyor.

Artık iradenin ihtiyari olması lazımdır, eğer irade ihtiyari olmasa vazife iradeye tâbi olmayıp belki iradeden hariç şerâit-i mûcibeye tâbi olur idi. Bu halde vazife katî

¹¹ Kant iki şeye “Başımın üstündeki sema-i mükevkeb, kalbimin üstündeki en ‘amîk bir mahallindeki kanun-i ahlakî”. Pek ziyade mürâ‘ât ediyor, hayran oluyor.

olmaz belki iftirâzi olur idi. İşte ihtiyar akl-ı amelînin bir mevzuası oluyor. Böylece akl-ı amelîye vazifeden başlayarak hemen ihtiyarı tasdik ediyor.

Şimdi **İntikad-ı Akl-ı Mahz**'ın bize bırakmış olduğu şekten kurtulmak için bir sebep buluyoruz. İhtiyarın var olmasını tasdike kâdir oluyoruz. Bunun gibi ruhun, ve Cenâb-ı Hakk'ın varlığını da tasdike kâdir oluyoruz. Çünkü ahlaktan maksat adaletin ifâ olunması, saadetin katiyen hüsn-i irade ile tesadüf etmesidir. Bu ise ancak haşr-ı ruha ve Cenâb-ı Hakk'ın varlığına mütevakkıftır. Binâen aleyh bekâ-i ruh ve vücûd-i Bârî akl-ı amelînin mevzûaları olmuş oluyor. Bu takdirce akl-ı amelînin mevzûaları üç oluyor: [47] İhtiyar, bekâ-i ruh, vücûd-i Bârî.

İhtimal ki bekâ-i ruh ile vücûd-i Bârî ihtiyar kadar lâ-büdd değildir. Fakat bizdeki adalet tasavvurunun icrâ olunması için bekâ-i ruh ile vücûd-i Bârî zarûridir. Bekâ-i ruh olmasa irademizin kabul edebileceği kemal hâsıl olmaz idi.

Kant fazileti saadetten tefrik etmiyor. Bundan dolayı fazilet ile saadetin tevâfuku (ahenkdar olması) ancak bir mevcûd-i kâdir ve âdil ve hayra yani bir Allah'a tevakkuf eder. Zat-ı Bârî olmaksızın fazilet ile saadet ahenkdâr olamaz.

İşte eniyet-i (şahsiyet) maneviyede ihtiyar-ı zatiden (hürriyet-i zatiye) evvelâ kâffe-i hukuk, sonra da kâffe-i vezâif sâdır oluyor. Nefse karşı olan vezâiften vezâif-i sâire neşet ediyor. Eniyyet-i beşeriyyeye mürâât her hakkın ve her vazifenin mebdedir.

Kant böylece mâ-badü't-tabîyenin kavvâmlarına itikad ediyor.

Mâ-ba'dü't-tabîye ilim olmuyor, belki akâid mecmuâsı oluyor.

Kant hayır mefhumunu vazife mefhumundan istihraç ediyor. Kant'a göre irade hayırdan tamamıyla ayrı olan bir hayır takip etmek değildir, hayır-ı 'alâ hüsn-i idare demektir. Hüsn-i idare vazifeye itaat etmeyi irade etmek değilse başka ne olur?

Kant **İntikad-ı Akl-ı Amelî** neticesinde şöyle demek istiyor: Vücûd-i Bârî ve bekâ-i ruh yakînen sabittir diyemeyiz. Fakat istiyorum ki bir Allah olsun, istiyorum ki ben muhtar ve bâkî olayım deriz. Burda da bir ilim yoktur. Fakat akli ve saf ve ameli bir itikad vardır.

[48] Görülüyor ki, vazife tecrübeyi tecâvüz eden kâffe-i itikadâtın yegâne esas-ı la-yetezelzelidir.

Kant "İmanı binâ için ilmi ilgâya mecburum" diyor.

Kant'ın bu sözü mâ-ba'dü't-tabîadaki bütün masnûanın hülâsasıdır. Kant zat-ı Bârî'nin kefâleti olmaksızın ilme ve ahlaka bir yakîn-i mutlak teminine gayret ediyor.

İntikad-ı Meleke-i Tasdik (Hüküm)

Kant **İntikad-ı Akl-ı Mahz** ile kabul etmediği üç kavvâmdan ikisini (ruh, Cenâb-ı Hak) **İntikad-ı Akl-ı Mahz** ile kabul ediyor¹², ortada yalnız âlem-i harici kalıyor. Bu kere âlem-i haricinin bazı mertebe tahakkukunu ortaya koymak için üçüncü intikâdı yazıyor. Kant zî-hayat-ı mevcûdâta bakarak neseb-i uzviyenin mahza mihaniki olan nesep ile izahı mümkün olamayacağını ihtar etmekten kendini men edemiyor, bir mebde-i gâiyet tatbik ediyor. Bu mebde akl-ı mahzın mebdeleri gibi sâni'-i tecrübe değil, belki nâzım-ı yegânedir. Filhakika biz bir mevzû olmaksızın bir mahmulü,¹³ veya bir illet bulunmaksızın ma'lûlû¹⁴ kendimize istihzâr edemeyiz, fakat tamamıyla silsile-i hâdisâtı gayelerini düşünmeksizin kendimize istihzâr edebiliriz, fakat gaye mülâhazası bu hâdisâtı tanzim ve tensik eder.

Bundan dolayı mebde-i gâiyete nâzım nâmı verilmiştir.

Zaten mebde-i gâiyetin akl-ı mahzın mebdelerinden daha ziyade bir kıymet-i hariciyesi yoktur. Fakat nefis ona mâlik olunca onu her yerde tatbika [49] başlıyor. Yavaş yavaş onun sayesinde kâffe-i hâdisât kâinatı teslîk ve tertip ediyor. Âlemden illel-i fâiliye kâfi olmadığından gâiyet illel-i fâiliyenin noksanını ikmâl ediyor da mebde-i nâzım oluyor: Böylece bir hâdisenin varlığının şerâiti keşfe yardım ediyor. Mebde-i gâiyetin her ne kadar yalnız bir kıymet-i enfüsiyesi var ise de kâinat hakkında tasavvurâtımızı tertip etmek için pek büyük ehemmiyeti vardır.

İntikad-ı hüküm hasen ve 'âli hükmünün de şerâitini tesis eder. Kant intikâd-ı hüküm ile de sînâatı teşkil ediyor ve zikrolunan üç intikâd ile kuvve-i fâile-i beşeriyyenin üç büyük hâtalarını tettebbu' ediyor: İlim, ahlak, sanat.

¹² Burada yazım yanlışlığı vardır. Bu ifade şu şekilde olmalıdır: "Kant **İntikad-ı Akl-ı Mahz** ile kabul etmediği üç kavvâmdan ikisini (ruh, Cenâb-ı Hak) **İntikad-ı Akl-ı Amelî** ile kabul ediyor..." Bu konuda daha detaylı bilgi için tezimizin birinci bölümündeki "**Felsefe-i Ulâ**'nın Genel Özellikleri" kısmına bakılabilir.

¹³ Cevher mebde-i sâni'dir, akl-ı mahzın mebdedir.

¹⁴ İliyet mebde-i sâni'dir, akl-ı mahzın mebdedir.

Kavvâm

Kavvâm lafzı ile tercüme ettiğimiz nouméne kelimesi Kant tarafından felsefeye mal edilmiştir.

Kavvâm (cevher) araza (hâdisé) ya mukâbildir, zihnîdir hissî değildir, tecrübe ile bilinemez.

Kavvâm şey bi-zatihi manasınadır, hâdisé onun tecelliyâtıdır. Kavvâm kâbil-i marifet değildir, fakat mevcûddur.

Kant felsefesinde en mühim olan cihet kavvâm ile hâdiseyi farketmektir. Bize zâhir olan her şey araz (hâdisé), zâhir olan şeyi izhâr eden her şey kavvâm (cevher) dır, zaman ve mekânın ancak arâza (hâdisâta) nispeti vardır, kavvâmâta (cevâhire) asla nispeti yoktur.

Kayyûm ve kayyâm lafızları esmâ-i hüsnâdan olduğundan tercümede kavvâm lafzını ihtiyar ettik.

[50]

Mezheb-i İntikadiyye'nin Mebâdîsi

Yukarıda zikrolunduğu vechile Kant melekât-ı akliyenin kıymetini ve menzilesini tetkik etmek suretiyle mâ-ba'dü't-tabîanın imkânı meselesini halletmeye koyuluyor. Bu hususta **İntikad-ı Akl-ı Mahz** nâm eserini meydana koyuyor idi.

Kant'a göre zaman ve mekân kuvve-i ihtisâsiyenin suver-i evveliyesidir, zaman ve mekân tecrübeden münbais değildir, belki zarûrîdir.

Hükümlerimiz (tasdikâtımız) bazı kavânîn-i zarûriyye ve evveliyeye mutâbık olur. Yani ne vakit bir hüküm ifade eder isek bizim hükmümüz bu kavânîne mutâbık olur, bu kavânîne ma'kûlât ıtlâk olunur.

Bu kavânîn de asla tecrübeden münbais değildir. Çünkü fikre nispetle zarûridir.

Bu kavânîn veya mebâdî sâni'-i tecrübedir.

Bu mebâdî terki'bîdir. Çünkü ne mevzû mahmulü ve ne mahmul mevzûu hâvi değildir.

Bundan mâ-adâ nefs-i nâtıka ruh, âlem, Bârî Teâlâ gibi üç mefhumât-ı 'âliyât tasavvur eder. Nefs, ruh sayesinde bütün hâdisât-ı vicdanı, âlem sayesinde bütün

istihzârât-ı mütehayyizeyi, ve Bârî Teâlâ sayesinde bütün istihzârâtını tevhid eder. Bu üç mefhumun bizzarûre üç müteallık, üç kavvâmı olduğu zâhir olur.

Edille-i İntikadiye

Dava: Biz eşyayı mutlak olarak bilemiyoruz.

[51] Delil-i Evvel – Bizden hariç olan eşyayı ancak bizim üzerimizde icrâ ettiği intibâât vasıtasıyla bilebiliyoruz: Buna mebni biz ancak zâhir olanlarını veya hâdisâtı zabt ve idrak ediyoruz: Bir şeyi hadd-i zatında olduğu gibi bilmek için o şeyin varlığı ile bizim varlığımız karışmalı, tamamıyla o şeyin mâhiyeti bizim fikrimizin kendi masnûu olmalıdır.

Delil-i Sânî – Eşyaya müteşâbih olan hâdisâtın eşyanın mütekâfieleri veya suver-i mahsûsesi olduğunu hülâsa hadd-i zatında olduğu gibi zâhir olduğunu farz edebiliriz. Bu farz doğrudur. Fakat hâdisâtın eşyaya bu mutâbakatı yalnız gayr-i mümkünî't-tahkîk değil, belki gayr-i mümkünî't-tasavvurdur.

Fi'l-vâki nefis-i nâtika ahzettığı hâdisâtın kısmen içindedir. Nitekim Aristo “İhsâs, hâs ile mahsûs beyninde müşterek bir fiildir” der idi.

Böylece dâhillerinde hâdisâtı gördüğümüz zaman ve mekân eşyanın havâssından değildir. Belki bizim kuvve-i ihtisâsiyemizin suretleridir. Bunun gibi fikir kendine has olan mâhiyetini kendi müteallıkâtının mâhiyetiyle mezc ediyor. Eşya veya tabiat tesmiye ettiğimiz şey eşyayı ahzeden ve mekân ve zaman suretleri içinde saklayan kuvve-i ihtisâsiyemizde eşya bi-zatihi (kavvâmât) nin fiili vasıtasıyla ihdâs olunan hâdisât mecmûasıdır.

Artık marifet meleke-i marifetimizin mâhiyetine nazaran bizzarûre izâfidir.

Mezheb-i İntikadiye'yi İntikad

1. Bu mezhepte mündemiç olan hakikat ile cehl-i mürekkebi yekdiğeriyle halt etmemek için marifet-i hissiye veya tedribiyeyi marifet-i akliyeden kemal-i vuzûh ile ayırmak ve bunları İzâfiye Mezhebi nokta-i nazarına göre tetkik etmek lazımdır.

[52] Evvel emirde marifet-i hissiyenin Filhakika izâfi olduğunda şüphe yoktur. Meşâirimiz eşyayı idrak etmez. Ancak eşya tarafından meşâirimiz üzerine yapılan intibââtı idrak eder:

İdrâk, tahakkuk-i hâricileri hads değildir, idrak ancak ihsâsâtın tefsiridir. İhsâsât bu tahakkukların suver-i mahsûsası değil belki alâmâtıdır.

İşte bu noktaya kadar mezheb-i İzâfiyye'nin hakkı vardır.

Demek oluyor ki marifet-i hissiye bi'l-vâsıta ve bi'l-istihzâr bir marifet olmakla izâfi oluyor.

Bundan iki netice çıkıyor:

Birinci netice: Vicedanda mefrûz olan hangi bir şey marifet bilâ-vasıta olmakla bizzarûre mutlaktır.

Her marifeti bi'l-vasıta farz etmek tenâkuzu mûcib olur, ben eşya-yı hariciyeyi ancak ihsâsâtım vasıtasıyla biliyorum. Binâen aleyh marifet benim ihsâsâtımın kendisine nispetle izâfidir. Fakat bi'n-netice ihsâsâtımı bilâ-vâsıta biliyorum, hadd-i zatında nasıl ise öyle biliyorum. Bu halde ihsâsâtım hakkındaki marifet: Mutlaktır.

Artık marifet-i hissiye ve vicedanda mefrûz olan hadisât hakkındaki marifete ircâ olunur ise mutlak olur ve bu hâdisât vasıtasıyla eşyanın kendilerine vusûle cehd ettiği had dâhilinde izâfi olur.

Eğer Misâliyûn'un kabul ettiği vechile “Eşya tesmiye olunan şeyin kendileri mevcûd değildir ve ancak ihsâsât mütehakkıktır” kaziyyesi farz olunur ise marifet bilâ-kayd ü şart mutlak olur.

[53] İkinci Netice – Marifet-i hissiye ihsâsât veya hâdisât ile istihzâr eyledikleri tahakkuklar arasında bir nispet-i zarûriyyeyi mütezammindir. Bundan dolayı mutlak denilen bir şeyi de mütezammindir. Filhakika hâdisât ile tahakkuk arasında hiçbir alaka olmazsa birini diğerine isnad etmenin ve biri vasıtasıyla diğerini izâfi olsa bile bilmenin hiçbir sebebi olmayacaktır.

Bu takdirce bizim istihzârâtımız ile eşya arasında teşâbüh değilse bile lâ-ekal bazı gûnâ mümâselet bulunmalıdır.

Bir cümleinin kelimeleri arasında bulunan nispetler bu kelimeler ile ifade olunan mefhumâtın nispetlerine -kelimât ve mefhumât arasına hiçbir mâ bihi'l-iştirak

bulunmasa bile- mutâbık olduğu gibi bizim istihzârlarımız arasında bulunan nispetler de eşya arasında bulunan nispetlere mutâbık olabilecektir.

Artık bizim ihsâsâtımız vasıtasıyla eşya-yı hariciyenin tabiat-ı zatiyesi hakkında değilse bile, hiç olmazsa aralarında bulunan alakâtı hakkında bir marifet-i mütehakkıka, bir marifet-i mutlaka iktisap edebiliriz.

İşte bu vechile ilim, marifet-i hissiyeye mübteni olsa bile la-ekal kısmen yine bir marifet-i mutlakadır.

Elhâsıl marifet-i hissiye izâfidir. Şu kadar ki marifeti mutlak olan veya mutlak olabilen anâsırı mütezammin olduğundan kısmen izâfidir.

Ve bu anâsırdan biri zihnimizin hâdisât arasında meşhûdî bulunan ve marifet-i akliyenin mevzû-i hâssı olan nispetlerdir: Nispetleri marifet marifet-i mutlakadır.

S: Bu nispetlerin bir mana-yı âfakisi veya mana-yı mutlağı bulunması [54] İzâfiye indinde sabit değildir: Hâdisât şüphe yok ki bi-zatihi olan eşyanın (kavvâmât) mâhiyetini istihzâr etmez: Hiç olmazsa bizi vücûda (eys) ve illetine muttali kılıyor. Fakat nesep (zaman, mekân, adet, cevher, illet vesâire) bizi fikrimizin suretlerine veya zaruret-i enfüsiyesine muttali kılıyor.

Bizim istihzârâtımızın nispetlerinin mütekâfî-i mutlağı olacak neseb-i hariciye (âfakiye) nin varlığını farz etmek mümtenedir: Her nispet bizzarûre enfüsüdür yegâne meleke-i tasavvurumuzun mâhiyetinden mütehassıldır.

Demek oluyor ki biz hiçbir şeyi hatta hâdisâtı da mutlak olarak bilemiyoruz: Çünkü vicdanda mefrûz olması haysiyetiyle ihsâs nefsi-nâtkanın onu ahzettığı anındaki ona cebr ve teklif ettiği zaman, mekân, kemiyet, keyfiyet vesâir suretleri ile tadil ve ifsâd olunmuştur.

Tabiatın iddia olunan kavânîni asıl itibariyle fikrimizin aynı kanunlarıdır. Riyâziyâtımızın, ilmü't-tabîamızın bütün ilimlerimizin ne mana itibariyle, ne kıymet itibariyle bir tahakkuk-i mutlağı yoktur.

C: Bu dava bir tenâkuz mecmûasıdır. Filhakika eğer nispetler hâdisât haricinde bila-mana, bila-kıymet fikrimizin kanunlarından başka bir şey değilse nispetleri hâdisât ötesine tatbik etmeye, binâen aleyh hâdisâtın vücûduna (elyesine) ve illetine bizi muttali kıldığı eşya bi-zatihiyi (kavvâmât) farz etmeye hakkımız yoktur. Bu takdirce ancak hâdisât vardır fakat bu hâdisât istihzârât olmak veyahut tahakkuk-i

ecnebleri için işarât olmak sıfatıyla değil belki oldukları gibi vardır. Binâen aleyh hâdisât hakkında bir marifet-i mutlaka [55] edinmiş oluruz. Çünkü hâdisât ancak fikrimizde mevcûd oluyor. Ve fikrimizin hâdisâta hamlettiği tahakkuk ve mâhiyetten başka bir tahakkuka ve bir mâhiyete mâlik olmuyor.

Eğer biz bi-zatihi eşyayı (kavvâmât) farz etmek hakkına mâlik olur isek bu farz nispetlere, bilhassa cevher ve illet nispetlerine hâdisât haricinde bir mana, bir kıymet haml ve isnad etmeksizin vâki olamayacağı cihetle kavânîn-i fikrin aynı zamanda kavânîn-i eşya olduğu istintaç olunur.

Binâen aleyh biz eşya arasında mevcûd olan nispetler hakkında onları muttali kılan hâdisât aralarındaki nispetler vasıtasıyla bir marifet-i mutlaka istihsâline kâdir oluruz.

Evet İzâfiye Mezhebi mücebince fi'l-vâki nispetlerin bizim fikrimizin suretleri olduğunu kabul ederiz. Fakat aynı zamanda da nispetlerin tahakkukun suretleri olduğunu kabul etmek lazımdır.

Onları mâ-vakada ancak hâdisâta tatbik edebilmekliğimiz ve marifet-i akliyemizin marifet-i hissiyemizin izâfi olmasına iştirak etmesi mümkündür.

Fakat nefsü'l-emirde onlar her şeye kâbil-i tatbiktir. Hâdisât olsun veyahut Kant'ın kavvâmat tesmiye ettiği mâ-fevka'l-hâdisât-ı mevcûdât olsun (Eğer böyle bir şey var ise).

Çünkü bu mevcûdâtın kendilerini de ancak böyle nispetlere istinâden farz edebiliriz.

Binâen aleyh nefsü'l-emirde marifet-i akliye mutlak olur.

Bizim fikrimizin kanunları nasıl oluyor da aynı zamanda eşya kanunları [56] olabiliyor meselesine gelince gerek kâbil-i izah olsun ve gerek gayr-i kâbil-i izah olsun kavânîn-i asliyyenin enfüs ve âfakta bu (zat mevzû ile müteallık mevzû) ki bu ittihadı marifetin manasının kendisi zımnen mevcûddur. Vâkıan eğer bilfarz marifetimiz ile müteallık arasında hiçbir nispet bulunmasa bizim bu müteallık hakkındaki marifetimiz izâfi bile olamaz idi: Hiç menzilesine iner. Hiçbir derecede hiçbir manada onun hakkında marifet bulunamaz idi.

İşte böylece İzâfiye-i Mutlaka, Hisbâniye mezhebine râci olmuş olur, çünkü bizim marifetimizin tahakkuk ile hiçbir nispeti yok ise marifetimiz bir vehimden başka bir şey olmaz.

Yahut İzâfiye gayr-i kâbil-i marifet iddia olunan bu tahakkukun marifet ile hiçbir nispeti olmadığından nâşi marifetin müteallıkı olmadığını ve olamadığını anlamış olmakla marifetin müteallıkını nefs-i nâtıkanın kendisinden harice vaz etmekten vazgeçerse mezheb-i İzâfiyye, mezheb-i Misâliyye'ye râci olur. Fakat bu ikinci faraziyede artık marifete izâfi demek lazım gelmez. Bilakis mutlak demek lazım gelir çünkü eşyayı nefs-i nâtıkaya zâhir olduğu gibi, veyahut nefs-i nâtıka eşyayı tefekkür ettiği gibi bilmek: Olduğu gibi bilmek demektir.

Marifet-i İzâfiye'ye mutlak demek, marifet-i İzâfiye'den mutlak olarak bahsetmek ya hiç olan bir marifetten veyahut bir marifet-i mutlakadan bahsetmek demektir. Binâen aleyh İntikadiye'nin davası ez her cihet-i tenâkuzdan sâlim olamıyor.

Demek ki marifetin izâfi olması kısmen vâki olabiliyor yoksa mutlak olarak vâki olamıyor.

2. Kant felsefesinde yani Nîm-Misâliyesi'nde daima bir nokta-i müzlime bâki [57] kalıyor: Eşya bi-zatihi (kavvâmât) nin hâdisâtın evsâfını ve nispeti icâb etmeksizin varlığını icâb etmesi nasıl mümkün olur?

Kanun-i illiyet âfaki olmaksızın eşya-yı bi-zatihiden (kavvâmâtın) hâdisât nasıl sâdir olur?

İşte bu nokta-i müzlimeden nâşi Alman feylesofu Fichte, kavvâmâtı ref' etmiştir. Neo-İntikadiye reisi Renouvier de kavvâmâtı ref' ediyor.

3. Kant felsefesi âfaktan nazarı kat' ederek yalnız enfüste yani nefs-i nâtıkada ilim ve ahlakın ve sînâatın¹⁵ şerâit-i tammesini bulmak için bir tesaddidir. Fakat bu tasdide bizzarûre bir muvaffakiyetsizlik vardır, çünkü âfak tamamıyla ilgâ olunmamış veyahut enfüse ircâ olunmamıştır. Bundan dolayı Kant en nihayet vazife mefhumuna bir mana-yı âfaki veriyor.

¹⁵ İntikad-ı mahz-ı ilmin, İntikad-ı Akl-ı Amelî ahlakın, İntikad-ı Meleke-i Tasdîk sînâatın şerâit-i evveliyelerini buluyor.

4. İntikadiye mezhebinde birçok kavânîn veya mebâdî vardır ki münâvebe ile bizim istihzârâtımızı idare ediyor. Fakat burada kâbil-i istizah bir nokta kalıyor. Bu meslek-i tecrübede niçin bu mebde, diğer bir mebdee tercihen tatbik olunuyor? Niçin böyle, şöyle bir mebdei bizim istihzârâtımıza tatbik etmek mümkün olmuyor?

Mesela bir alev görüyorum sonra bir de duman görüyorum, bir de gürültü işitiyorum. Burada niçin mebde-i illiyeti tatbik ediyorum?

Sonra da duman görüyorum hemen onun akabinde bir alev görüyorum. [58] Niçin kuşlar dumanın, duman da alevin illetidir demek benim için mümkün olmuyor işte bu suallerin cevabı yoktur.

Eğer mebâdîmiz hakikaten tamamıyla tecrübenin sâni'i olmuş olsaydı. Daima nasıl mebde olur ise olsun nasıl istihzâr olur ise olsun tatbik edilebilecek idi.

Artık bizim istihzârâtımıza bazı şey vardır ki mebdelerden mütemâyizdir, ayrıdır: Ya mebdelerin tatbikâtına mani olur, veya müsait olur bu şey ise mebdelere gayr-i kâbil-i reddir, mebdelere ircâ olamaz. Bu şeyin bir vücûd-i mütehakkıki vardır. (Mevcûd, mütehakkıktır)

Bizim istihzârâtımızda mebâdîye gayr-i kâbil-i red olan bu şey bazen mebâdîye muvâfak oluyor, bazen muâvak oluyor.

Demek oluyor ki, bu muâvakat ve muvâfakatın da kanunu vardır.

Artık bu kanunları hem istihzârâtta hem mebâdîde teharri etmek lazımdır.

Mebdeler fikrin mahza enfûsi olan kavânînin menzilesinden daha mürecceh bir menzileye mâlik oluyor.

Neo-İntikadiye Mezhebi

Ehl-i ilme hafi olmadığı üzere intikâd: Bir şeyi kıymeti nokta-i nazarından tetkik etmektir.

Yukarıda görüldüğü üzere **İntikâd-ı Akl-ı Mahz**: Aklın nazari olarak ist'îmâl olunması itibariyle kıymetini tetkik etmektir ki gayesi hakikattir.

İntikad-ı Akl-ı Amelî: Akıl fiil ve hareketin müdebbiri olmak itibariyle aklın kıymetini tetkik etmektir ki gayesi ahlaktır.

[59] Akl-ı amelî, akl-ı nazarînin halledemediği mesâil hakkında bazı itikadâtı diğer bazı itikadâta tercih etmek için devâi tedarik ediyor tabir-i âhar ile akl-ı nazarî

ile tesisi mümkün olmayan halli matlûb bazı mesâili matlûb vechile halletmek için akl-ı amelîde devâi-i maneviye bulunuyor.

İşte bu hal, netâyic-i ahîreye kadar ilerleyerek Neo-İntikadiye mezhebinin vassı oldu.

Mezheb-i Neo-İntikadiyye akl-ı amelîden umumiyetle akl-ı nazariye itimat etmenin devâisini talep ediyor. Böylece ahlakı amelin ve bütün yakînin mebnâsı kılıyor.

Neo-İntikadiye mezhebinin reisi Fransız feylesofu Renouvier (1815-1903)'dir.

Neo-İntikâdiye Kant'ın İntikadiye mezhebini bir mezheb-i Araziyye-i Hâlise'ye ircâ etmekle o mezhepteki tenâkuzları tasfiye ettim iddiasında bulunuyor.

Renouvier ve diğer vâzı Locke'iyye Kant'ın İntikadiye mezhebini bir Ferdiye-i Gâliyye-i Felsefiyye mezhebine soktular.

Kant ilmin vâsıl olmayıp fakat ahlakın vaz ettiği kavvâmâtı ve zaruret-i akliyenin âlemin sureti olduğunu kabul ediyor idi belki de bir gayr-i şahsiyet muhafaza ediyor idi.

Renouvier mezheb-i Ferdiyye'yi o kadar tevsi' ettiği artık ilmi ihtiyar-ı cüzi üzerine, itina etmiştir.

[60] Renouvier mâ-vaka olan “Hiçbir mebdede yoktur ki Hisbâniyûn tarafından şek olunmasın” meselesi ile başlıyor ve bir vech-i âti mütâlaât dermiyân ediyor: Ne İnkâniyûn Hisbâniyûn'a karşı ne Hisbâniyûn, İnkâniyûn'a karşı haklı değildirler.

İnkâniyûn ile Hisbâniyûn'dan hiçbir kendileri için değerli bir delil tedarik edemiyorlar. Nazari olarak biri diğerine mürecceh değildir. Hisbâniyûn ile İnkâniyûn hakkındaki karar ancak ameli olur.

Zaten biz kendimizi tarafgirlikten kurtaramayız, bizim ihtiyar ettiğimiz meslek ne olur ise olsun biz onu ilmi olarak tercih edemeyeceğiz, bu tercih ancak an kâsîdin olacaktır.

Artık biz ya biri için yahut diğeri için bir bahis tutalım.

Eğer İnkâniyûn için bahis tutar isek ilmi temin ederiz, bir ahlak tesis edebiliriz.

Ve eğer Hisbâniyûn için bahis tutar isek hiçbir şey kazanamayız, her şeyi kaybederiz. O halde İnkâniyûn için bahis tutmak lazım gelir.

Binâen aleyh akl-ı nazariye tâbi olmaksızın ihtiyari ve manevi bir iman ile nefsin melekâtına inanacağız. Hatta bu imana da mecburuz çünkü vazife vazifeye inanmayı ve mümkün kıldığı her şeye inanmayı bize emrediyor. Biz de vazifeyi îfa hususunda bizi evâmir-i akliye irşad edebilmesi için nefsin kıymetine inanmaya mecburuz. Böylece ilme, melekât-ı akliemizin kıymetine inanmak ihtiyarın bir masnûudur, ilim ihtiyar-ı cüzi tarafından ibdâ olunmuştur. [61] Böyle ibdâ olunan yalnız ilim değildir. Ale't-tafsil bütün kazâyâ-yı ilmiyedir.

Fi'l-vâki hiçbir şey mutlak olarak yakînî değildir, bizzarûre nefse cebretmez.

İhtiyar-i cüzi yalnız ilmin mebnâsını vaz etmiyor, belki bununla beraber tefâsil-i ilme de müdahale ediyor.

İntikad

1. İkâniyûn ile Hisbâniyûn nazari olarak kıymette müsâvidir, davası sâdık değildir. Hisbâniyûn tenâkuz vadisine düşmeye mecbur oluyor, İkâniyûn tenâkuza düşmüyor.

2. “Bütün kazâyâ mu‘teriz fihtir” davası da kâzibdir. Mebde-i ittihad asla itiraza uğramamıştır. Hiçbir Hisbâni kazâyâ-yı riyâziye-i ibtidaiyyeye itiraza cesaret edememiştir. İki kere iki dört eder kaziyyesine kim itiraz edebilir? Bir müsellesin üç zaviyesi mecmûu iki zaviye-i kâimeye müsâvi olur davasında ihtiyar-ı cüzinin nasıl müdahalesi olabilir?

Tarih-i felsefe müellifi meşhur Fouille şöyle diyor “Eğer benim nefs-i nâtıkamın tevâfukları veya istihzârları benim irademe tâbi ise, mavi olanı ben kendime kırmızı istihzâr edersem, beşe müsâvi olanı kendime on diye istihzâr edersem o halde ne kadar masdak var ise hepsi de ilmi ta'til edecektir. Ne vakit bir felekiye gözlüğünün ucunda yeni bir yıldız görmek için bir fiil-i ihtiyar-ı cüzi kâfi gelir ise işte o gün ilm-i heyet yok olacaktır.

Artık ne Hisbâniye, İkâniye ile nazari olarak mütesâvidir ne de ilim ihtiyarın bir masnûudur.

Mezheb-i Misâliyye

Hisbâniye ile İzâfiye-i Mutlaka mezheplerinin her ikisi de: Nefs-i nâtıkadan hariç olup mâhiyeti fi'l-asıl fikrin mâhiyetine gayr-i kâbil-i red olan ve mamafih marifetin mevzû-i hâssı olan bir tahakkuk farz ediyor. Bu farz her iki mezhebin mebnâ-yı müşterekidir.

Bu faraziye-i İkâniye-i 'âmî şöyle yapıyor: Eşya kendilerini tefekkür eden nefis-i nâtıkadan mutlak olarak mütemâyizdir. Mamafih ya doğrudan doğruya eşyayı olduğu gibi zabt ve idrak edebilir veyahut hiç olmaz ise muhkem olarak suver-i mahsûsesini teemmül edebilir. Burası akl-ı selime âşık görünüyor.

Ancak tahlil bize böyle bir faraziye ile marifetin 'adem-i imkânını ispat ediyor: Nefs-i nâtika bilfarz zati olarak fikre yabancı, fikirden hariç olan bir müteallık (âfak) nasıl tefekkür edebilir?

Zihin ile onun müteallık arasında ittihad yok ise de la-ekal bir müşâbehet-i tecânüs bulunmadıkça marifetin mümkün olamayacağı âşıkardır.

Boirac'ın beyanına göre marifet meselesinde hall-i Misâlî'den başka bir hall-i İkâni yoktur zannolunuyor.

Şöyle ki: Tahakkuk, zihnin müteallık, asıl itibariyle fikrin kendisinden başka bir mâhiyete mâlik değildir; tahakkuk bir fikirdir.

Her vakit Misâliye mezhebinde bizzarûre yekdiğerine mülhık olmayan iki matlûb tefrik olunabilir:

Matlûb-i evvel umûmiyetle marifete müteallıktır.

Matlûb-i sâni münhasıran marifet-i hissiyeye veya âlem-i hariciye aittir.

[63] Matlûb-i evvel mücebince marifet fikrin müsnedün ileyhi olan zat mevzûu ile müteallık arasında bizzarûre bir ittihad farz etmez (Enfûs ile âfakta ittihad yoktur). Ancak zat mevzûu ile müteallık arasında (Enfûs ile âfak arasında) bir tecânüs ve müşâbehet farz eder: Zat mevzû ile müteallık tahakkukta adeden ayrıdır: Zat mevzû başka, müteallık mevzû başkadır. Fakat bu başkalık onları marifette birleşmeden men etmez zat mevzû ile müteallık mevzû marifette müttehiddir, tahakkukta mütemâyizdir.

Bu takdirce beni kendilerinden (mevcûdât) haberdar eden ihsâsâta ve vasıtalarıyla (tasavvurât) kendilerini (mevcûdât) istihzâr eylediğim tasavvurâta tâbi olmaksızın benim haricimde başka mevcûdât var olabilir.

Benim mevcûdâtı bilmekliğim için fikr-i hâssımı takvim eden nispetlere ve hâdisâta az, çok mûmâsil olan nispetler ve hâdisât vasıtasıyla mevcûdâtın hadd-i zatında mütekavvim olmaları kâfidir.

İşte zat mevzû (enfüs) haricinde böylece müteallıkâtın (âfak) varlığını kabul eden Misâliye'ye Misâliye-i Âfakiye denir.

Şu kadar ki bu müteallıkâtın herbiri kendilerine nispetle bir zat mevzû, ancak sâirlerine nispetle bir müteallıktır. Alman feylesofu Leibniz (tevellüdü: 1639, vefatı: 1716)'in mezheb-i Misâliyye'si budur.

Matlûb-i sâni mûcebince marifetin müteallıkı zat mevzû ile mütehaddiddir.

Müteallık ancak bizzat mevzûda vardır, müteallık mevzûun bir sureti veyahut bir manzarasıdır. Eğer âlem hakkındaki istihzârımız gözden kaybolur ise âlem de gözden kaybolacaktır: Âlem ancak bu istihzârın kendisinden ibarettir.

[64] Bu mezhebe de Misâliye-i Enfüsiye mezhebi denir. Çünkü bu mezhep her tahakkuku bizim fikr-i enfüsümüzün dairesinde iktizâ ediyor. Alman feylesofu Fichte (tevellüdü: 1762, vefatı: 1814)'nin mezheb-i Misâliyye'si budur.

Yukarıda zikrolunduğu üzere Fichte asla bilemediğimiz eşya bi-zatihi (kavvâmâtı) ilgâ ediyor.

Fichte'e göre bizim haricimizde kanun-i illiyetin bir mahall-i tatbiki yoktur, hâdisât, tasavvurât nefsi-i nâtıkadan sâdır olur. Ene küllidir.

Fichte'nin mezhebine Misâliye-i Enfüsiye denildiği gibi Vücûdiye-i Enfüsiye¹⁶ de denir.

Misâliye-i Âfakiye Mezhebi

Âlem-i haricinin vücûd-i haricisi âfakını (mevcûdiyet-i hariciyesi) bab-ı sânide ibrah olunacaktır. Eğer vücûd mütevâfık ad ve telakki olunur ise bakalım marifet, Misâliye-i Âfakiye nokta-i nazarınca nasıl izah olunacak, nasıl kanuni olacaktır.

¹⁶ Mezheb-i Vücûdiyye bab-ı sâliste beyan olunacaktır.

Evvel emirde marifetin maddesi vicdanımızın malumeleridir. Bu malumeler yalnız her nev‘i ihsâsât, alâim-i müteallıkât ve alâim-i vekâyi-i hariciye değildir. Bir de fiil tahdîk-i vâridemiz ve eşvâk-ı teheyycâtımızdır. Umûmiyetle ruhumuzun bilcümle ‘amâl ve halâtıdır.

Biz bu malumeleri fikir sayesinde basit kılabiliriz, mürekkeb kılabiliriz, nâ-mütenâhi bir surette mezc edebiliriz. Bu vechile kendimizin varlığı ve mâhiyeti haricinde olmakla beraber asıl itibariyle bizimkine mümâsil olan nâ-mütenâhi mâhiyetler ve varlıklar istihzâr edebiliriz. Artık biz bila-vasıta hads ile bizde ne var ise onları ve mümâselet ve tertip ile bizim haricimizde olanları biliriz. Fakat bu marifet [65] bundan bir de başka birtakım nispetleri mütezammin olur ki o nispetler vasıtasıyla bu malumeler yekdiğerine murtabıt olmuştur.

Nefs-i nâtıkanın ahkâmına tevfikeyen bu nispetleri tesis ettiğı iki büyük kanun: Mebde-i ittihad ve mebd-i sebeptir.¹⁷

Bu mebdeler la-yetegayyerdır ve zarûridir. Bundan başka mebd-i sebep sayesinde fikrimiz şuur-i hâzır ve enfûsi malumelerinden çıkıp gerek şuur-i mazide veya şuur-i müstakbelede olsun ve gerek şuur haricinde olan müteallıkâtta olsun meçhulâtı tasdikeye ve vicdan-ı malumeleriyle olan mümâselet vasıtasıyla bu meçhulâtı az çok tamamen tayine kâdir olur, mebd-i sebep bu hali fikrimize ilzam eder.

Fakat mebd-i sebepler tahakkukun kavânîn-i külliyye ve mutlakası mıdır? Bu kavânîn her şeyden sonra min haysü hüve hüve nazar-ı mütâlaaya alınırsa iftirâziden başka bir şey değil görünür: Bunlar zihnin evvelî olarak kabul ettiğı mevzûlardır. Çünkü bunlar en müsait olan şerâiti mevki-i icrâya vaz ediyor, fakat hiçbir şey onun sâdik olduğunu ispat edemiyor.

Mâ-vakada bu iftirâzâtın muvaffakiyyeti nazar-ı dikkati câlib olabilir. Biz evvelî olarak itikad ediyoruz ki vâkıâtın birer illeti vardır, ilim de sânevi olarak her vakanın illeti olduğunu keşfediyor.

Fakat tecrübe ile (sânevi ile) aklın (evveli ile) bu tesadüfü adeta ittifaki olabilir.

[66] Bu hal min haysü hüve hüve me’hûz olur ise izahı bulunmayan teharri-i izahı lazım olan bir mâ-vakadan başka bir şey değildir.

¹⁷ Bu mebdâfi bab-ı sâniye zikrolunacaktır.

Zaten bu iftirâzın muvaffakiyyeti hakikaten tam mıdır? Zannolunur ki hepsi (mebâdî-i illet) aynı derecede muvaffak olamıyor. Böylece mebde-i gâiyet tecrübeyi mebde-i illiyetten daha az müsait buluyor.

İlm-i ahlaktaki aklın mevzûalarının tahkîk-i tecrübesi nerede?

Artık aklın yakîn-i âfakisi bir mesele olarak kalıyor.

Bu mesele nazari olarak hallolunamaz, her ilim her marifet-i beşeriyye bir mâ-vaka, min haysü hüve hüve aklın beraber itimatına, külli ve mutlak ve sırr-ı medâ olan kıymetinin tasdik bi-nefsihisine mübtenidir.

Nazariyâtın yapabileceği her şey akıl ile tahakkukun bu tevâfuku nasıl mümkün olabildiğini izah etmek ve bunu aklın kendisi için ma'kûl kılmak ve bu vechile her marifetin evvelce farz ettiği bi-nefsihi itimatı teemmül için hak vermektir.

Marifetin Kıymet-i Âfakiyesini İzah

Kavânîn-i tabiatın aklımızın kavânîni ile tetâbukunu izah etmek için Kant'a göre üç iftirâz vardır.

İftirâz-ı Evvel – Tedribiye'nin iftirâzıdır: Kavânîn-i akıl la yenkati teceddüd eden eşya-yı mahsûsenin fiili vasıtasıyla bizde muntabı' olmuş olan tabiatın kavânîninin kendileridir.

Fakat bu iftirâzda bir müsâdere alelmatlûb vardır. Çünkü bu iftirâz kavânîn-i külliyye ve zarûriye ile evvelce bi-zatihi muntazam olmuş tabiat farz etmekle başlıyor, bu tabiatın varlığı nasıl biliniyor?

[67] Bu farz aklımızın kendine hâs olan kanunlarının kıymet-i âfakiyesini tasdik etmekle yapmış olduğu farzın tamamıyla aynıdır yalnız kanuni midir? Mebnâsı nedir? Meseleleri mevzubahis olur.

Koyu tedribi nokta-i nazarına göre tabiat beyinlerinde nispetler mülâhaza ettiğimiz vâkıât kümesinden başka bir şey değildir. Fakat bu nispetlerin kendileri de vâkıâtтан ziyade külli ve zarûri değildir.

Zaten nasıl olur da nispetler ve kanunlar bilfarz fikirden bi'l-külliye başka bir mâhiyette olacak olan bir tahakkukta bulunur? Fikirde nasıl teemmül olunur? Fikirde kavânîn ve nesep ünvanıyla nasıl bilinir?

İftirâz-ı Sâni – Akıl ile tahakkukun tevâfuku her ikisinin vahdet-i asliyyesiyle izah olunur.

Gerek nefis-i nâtika ve gerek âlem: Her ikisini de aynı kavânîne tâbi kılan yer fikr-i mutlakdan sâdır olur.

Filhakika aklın kendi kıymet-i âfakiyesine olan imanını anlamaya ve kanuni kılmaya müsait olan yegâne faraziye budur.

Eğer akıl mebde-i eşya değil ise eşyanın bizzarûre ona muvâfak olacağı asla temin olunamaz: İlim artık masnû-i tesadûf olur (ittifaki). İlme inanmak âlem ile zihnimizin arasında teessüsü sebk eden bir tevâfuka inanmak akıl ile tahakkukun vahdet-i kadîmesine inanmaktır.

Leibniz der ki: Her kavil, her fikir iman-ı billahtır.

İftirâz-ı Sâlis – Kant üçüncü bir izahı tercih ediyor. [68] Çünkü bu izaha mezhebi mücebince hiçbir iftirâz mâ-ba’dü’t-tabîiyi mütezammin değildir:

Şöyle ki eğer eşya fikir kanunlarına tâbi oluyor ise fikir eşyaya kendi kanunlarını ilzam ediyor demektir. Artık eşya ile fikrin tevâfuku yalnız bir mâ-vâkia değil, belki bir zarurettir. Eşyanın kavânîn-i fikre tâbi olmaması mümkün değildir. Zira eşyanın kendisi de ancak onları düşünmekle bu kanunlara tâbi bulunduğumuz müddetçe bizim için mevcûd olur.

Yukarıda zikrolunduğu vechile Kant “Benden evvel zihni eşya etrafında döndürürler idi; Kopernik gibi ben de manzûme-i âlemi tebdil ettim! Eşyayı fikir etrafında döndürdüm” diyor idi.

Bize öyle geliyor ki Kant mezhebinde de ya Tedribiye mezhebinde olduğu gibi bir müsâdere alelmatlûb vardır veyahut Leibniz mezhebine yani aklımız ile akl-ı küllî arasında bir tevâfuk-i asli ve zati faraziyesine râci olacaktır.

Filhakika Kant’ın matlûbu tevriyelidir. Kant demek istiyor ki fikir ancak bazı şerâit tahtında yani eşya kendi kanunlarına mutâbık olduğu vakitte mümkün olduğundan işbu şerâitin îfa olunması lazımdır, çünkü mâ-vakada bir fikir vardır. Binâen aleyh mümkündür.

Bu iftirâzda eşya evvelce min haysü hüve hüve ma’kûl oluyor. Eşyanın ma’kûl olmaları bir eser (ma’lûl) değildir, bilakis fikrin şartıdır. Fakat pek âşikardır ki bu

iddia olunan izah ancak halli matlûb bir meseledir ki hîle-i lisan ile hal şekline konulmuştur.

Eşya nasıl olup da fikir ile tevâfuk etmiştir? Ve bu tevâfukun daima devam [69] edip etmeyeceği temin olunmuş mudur? İşte buraları câ-yı sualdir.

Cevaben denir ki bu tevâfukun varlığı ve devamı lazımdır. Çünkü böyle olmaz ise fikir gayr-i mümkün olacaktır.

Fakat fikir teşebbüste bizzarûre muvaffak olabilecek midir? Tabir-i âhar ile eşya, fikrin kavânînine tâbi olabilecek midir?

Bu iki hususa dair delil nerededir? İşte dava budur.

Eşyanın fikir ile tevâfuk etmesinin zarûriyesi: Bize hafî kalan bir mâ-vaka mümkün halinde kalıyor.

Zihnimiz eşyada kendisinin vaz etmediği ve pek büyük tesadûfât (ittifakât) ile tamamen aramış olduğu bir nizamı keşfediyor. Fakat o nizamın nereden geldiğini bilmiyor.

Îkâniye ve Sıdk (Hak)

Hisbâniye'ye göre ne tahakkuk (hakikat-i hariciye) vardır ne sıdk. İsbâtiye'ye göre bir tahakkuk vardır. Fakat bu tahakkuk mütehavvildir. Ancak bir ilm-i tedribi ve bir ilm-i muvakkat bahşeder. Yani herkesin takrîben kabul ettiği vechile sıdk (hak) bizim istihzârâtımızın sabit ve gayr-i mütehavvil mutâbakatı ise tahakkukun sıdk (hak olması) iddia olunamaz.

İsbâtiyece tahakkuk sâdık (hak) olmayan bir tahakkuktur.

İntikadiye'ye göre bir sıdk (hak) vardır. Fakat o sıdk, mütehakkık değildir. Çünkü sıdk ancak bizim istihzârâtımızın mahza mutâbakat-ı enfüsiyesidir. Tahakkuk ihtimal ki bizim nefsimizden hariç olarak var olan fakat bizim için ona vusûl mümkün olmayan müteallıkât-ı meçhûlenin mecmûundan müteşekkildir.

[70] Neo-İntikadiye daha ileri gidiyor, sıdkı (hak) ihtiyar-ı cüziye tâbi kıldığı cihetle gayr-i sabit ve bî-bekâ kılıyor. Sıdk, benim istediğim şeydir diyor.

Neo-İntikadiye ancak hâdisâtı kabul edip tahakkuku kabul etmediğinden netice itibariyle Hisbâniye ile birleşiyor: Ne tahakkuk var ne sıdk (hak).

Îkâniye'ye göre hem tahakkuk vardır hem de sıdk vardır.

Hisbâniye mezhebinde tenâkuz bulunduğundan o mezhep hedmolunmuştur. Artık ne tahakkuk ve ne de sıdk yoktur davası hiçbir âkil tarafından iddia olunamaz.

İsbâtiye bir tahakkuk kabul ediyor da fakat ona hak diyemiyor.

Yukarıda zikrolunduğu üzere İsbâtiye mezhebi, Hisbâniye'ye ircâ olunuyor.

İntikadiye ise sıdkı kabul ediyor, fakat tahakkuku kabul edemiyor. Gerek İsbâtiye olsun, gerek İntikadiye olsun şu iki kaziyyeyi kabul edemiyorlar: 1- Tahakkuk sâdik (hak) değildir, 2- Sıdk mütehakkık değildir.

Bu iki mezhebe göre müteallıkât ile bizim istihzârâtımız arasında hakîki ve sabit bir mutâbakat yoktur.

Artık tahakkuk sâdiktır, sıdk mütehakkıktır, kaziyyelerine lüzum-i katî vardır. İşte bu kaziyyeleri kabul eden ve müteallıkât ile bize ihzâr eylediği istihzârâtımız arasında bir mutâbakat-i hakîkiyye ve sâbite vardır diyen İkâniye'dir.

İkâniye bu davasını şöyle ispat ediyor: Mebâdînin kıymeti ispat olunamıyor. Çünkü mebâdîdir, netâyic değildir. Biz kendimizde mebdeler keşf [71] ediyoruz. Onların sıdkı bize o kadar parlak görünüyor ki onu inkâra mecâlimiz kalmıyor. Hangi âdem vardır ki “Küll, cüzünden ‘azam değildir, (a) (a) değildir, bila-illet ma'lûl bulunur” kaziyyelerini ağza alabilsin. Bu mebâdî o kadar tanınmıştır ki felâsifenin kısm-ı ‘azamı onlara fikir kanunları tesmiye ediyor. Biz ‘asâb ve adelâtsiz nasıl yürümeye kâdir olamaz isek bu kavânîn olmaksızın düşünmeye kâdir olamayız.

Artık fikrimizin bu kanunlarını, bu mebâdîyi keşfetmekle beraber tecrübe-i bâtına bize bu mebâdî yalnız istihzârâtımız kavânîni değil belki mevcûdumuzun da kanunları olduğunu bildiriyor.

Mevcûdumuzun ef'âl-i 'amîkasını tecrübe etmekle illeti ve kanun-i illeti düşünüyoruz. Bütün ef'âlimizin bir kanun-i zati ile yekdiğerine merbut olduğunu tecrübe etmekle cehveri ve kanun-i cevheriyeti düşünüyoruz. Böylece vaz olunan kanunlar hem bizim fikrimizin ve hem bizim mevcûdumuzun kanunlarıdır. Nasıl olur da fikrimiz, mevcûdumuzdan ayrı bir şey olur.

Bu kanunlar bize hem âfaki, hem enfüsi görünüyor. Artık kendimizi layık vechile tanınmış olan mebâdîden netâyic-i âfakiyi nefsü'l-emirde istihraç etmiş gibi addederiz. Bütün tabiatı idare eden kavânînin kendi vasıtasıyla zihnimizin de idare olduğunu kabul ederiz.

Binâen aleyh tabiat ile fikrimiz arasında bir tevâfuk-i zihnî vardır, hem tahakkuk ve hem de sıdk vardır.

Sâniyen – Ârâ-yı ‘âmme bizim ile beraberdir. Bir kimse bulunuz ki o kadar zahmet ve meşakkatle keşfettiği fezâyâ-yı fizikiye veya kimyeviye hakkında “Bu kazâyâ [72] ancak tamamıyla dâhilî olan efkârın silsilesinden ibarettir, hiçbir şeye tealluku yoktur: Mesela müvellidülhamûza veya karbon fikrinin haricinde hiçbir şey olmasın, husûf vicdanının istihzârât-ı mahzasından başka bir şey olmasın denilsin de o âlem ona hande etmesin?



[73]

BAB-I SÂNÎ

İLM-İ MÜKEVVENÂT¹⁸ (Mevcûd Nazariyesi)

İlm-i mükevvenât da iki ilimden müteşekkildir: İlm-i kiyânî-i akli, İlmü'n-nefs-i akli.

İlm-i Kiyânî-i Akli

İlm-i kiyânî-i akli iki fasıldan mürekkebdir: Tahlil-i mevcûd¹⁹, mebâdî-i ilm-i kiyânî.

Fasl-ı Evvel: Tahlil-i Mevcûd

Mevcûd

Mevcûd mefhumu nefis-i nâtikanın en 'âmm olan mefhumudur. Herkes mevcûd mefhumuyla ne ifade ettiğini pekâlâ bilir. Her kim düşünür veya söyler ise onunla mevcûdun var olduğunu bilir.

Mesela birine siz misiniz? demekle ne istediğinizi bilmez misiniz? Eğer “sizsiniz” dersiniz siz mevcûdun ne olduğunu, var olduğunu bilirsiniz. Herhalde bildiğiniz bir şeyi istiyorsanız. Bundan dolayı mevcûd mefhumu her tariftten daha ziyade vâzıhtır. Mevcûd mefhumunu [74] idhâl etmeksizin hiçbir tarif yapılamaz, kendisi de tarif olunamaz. Çünkü ilm-i mantıkta mübin olduğu vechile her tarif cins-i karîb ile fasl-ı karîbden mürekkebdir. Mevcûd mefhumu ise mefhum-i eamm ve cins-i 'âlidir.

Mevcûdun varlığı bir mâ-vakadır ki bütün bir halde farz olunmuştur. Eğer bir kimse mevcûdu inkâr etmek isterse ya “mevcûd var değildir” demeye veyahut söylemekten ve düşünmekten vazgeçmeye mecbur olacaktır. Çünkü tecrübe bize bazı şeyin hariçte var olduğunu irâe ediyor, bu ise bizim fikirlerimiz, bizim hâdisât-ı vicdanımızdan başka olamaz mevcûd mefhumundan bi'l-mübâşere (bila-vasıta) iki büyük mebdde sâdır olur ve bütün vücûdu tanzim eder. Bu iki mebdde de mebdde-i

¹⁸ İlm-i mükevvenât ile ilm-i ilahiyata felsefe-i ûlâ veya mâ-ba'dü't-tabîa-i umûmiyye itlâkı ve ilm-i İntikadiye ile beraber her içine mâ-ba'dü't-tabîa itlâkı şâyi'dir. Fakat mâ-ba'dü't-tabîayı bu risalemizde felsefe-i ûlâ tabirine müsâvî tutarak daha umûmî bir manada kullandık. Felsefe-i ûlâ tabirini mâ-ba'dü't-tabîa tabirine tercih eyledik.

¹⁹ Bu fasıl kütüb-i kelâmiyede umûr-i 'âmme faslında beyan olunur.

ittihad, mebd-i tenâkuzdur.²⁰ İmkân ve ‘adem-i imkân mebdeleri bu mebdelerden sâdır olur.

Mevcûdun Arâzı

1. Mevcûdun arâzı ya mümkün veya vâki (mütehakkık) veyahut gayr-i mümkün olur.

Mümkün: Öyle bir mevcûddur ki tasavvuru asla bir tenâkuz iktizâ etmez.

Vâki (Mütehakkık): Hariçte var olan mevcûddur. Tasavvuru bir tenâkuz iktizâ edene gayr-i mümkün denir.

Aristo mevcûdu ikiye taksim ediyor: Mevcûd bilkuvve, mevcûd bilfiil.

2. Mevcûd ya mümkün veya vacip olur.²¹

[75] Mümkün: Ne vücûdunda ne ‘ademinde zaruret bulunmayan mevcûddur.

Vacip: Zati vücûdunu iktizâ eden mevcûddur.

3. Ya mütenâhi veya gayr-i mütenâhi olur.

4. Ya izâfi veya mutlak olur.

5. Ya nâkıs veya kâmil olur.

Ehâsîl-i Tahlil – Zat

Bir mevcûdu takvim ettiği görünen birtakım istihzârâtı mesela bir balmumu parçasını ele alalım, onu tahlil edelim: Bu balmumunun bir şekli vardır: Müdevverdir, bir hacmi, bir sıklıti, kesâfeti, terkib-i kimyeviye-i mahsûsu vardır. Dikkat edelim görürüz ki: Balmumu kaybolmaksızın onun terkib-i kimyevisi tehavvül edemiyor. Fakat şekli, hacmi, sıklıti tehavvül ediyor da balmumu yine balmumu olarak kalıyor.

İşte burada iki nev‘i keyfiyet vardır. Biri keyfiyet-i asliyyedir ki asla tehavvül etmeyip, yalnız birini başka bir mevcûda, başka bir tabiata terk etmek için kayboluyor. Bu keyfiyât onun tabiatını veyahut zatını takvim ediyor. Buna kudemâ

²⁰ Karîben mebdâî cihetinde zikrolunacaktır.

²¹ Buradaki imkân imkân-ı hâs ile mümkün olandır. İmkân-ı hâs hem vücûd hem ‘adem tarafından zarureti selb etmektir. Nitekim insan şairdir denir ki insanın şair olması şair olmaması zarûrî değildir. Bunun Fransızca mukâbili contingent’tir.

mâhiyet derler idi. Diğerleri mevcûd min haysü hüve hüve tehavvül etmeksizin tehavvül edebiliyor. Bu keyfiyâtta da “araziyyât” denir.

Zannolunmasın ki yalnız mevcûdât-ı tabîyenin, mevcûdât-ı mütehakkıkanın bir zatı vardır. Belki mahza mürecced olan mevcûdâtın²² da bir zatı vardı. Suyun, demirin nasıl bir zatı var ise dairenin, müsellesin de öyle bir zatı vardır.

[76] Binâen aleyh zat öyle bir kanundur ki o kanuna tevfikeyn bir mevcûdun keyfiyyât-ı mukavvemesi birleşmiş olur.

Demek oluyor ki zat mevcûdun kanun-i mukavvemidir.

Havâss-ı Zat

Havâss-ı zat üçtür: Gayr-i mütecezzi, la-yetegayyer, ezeli.

Evvelâ – Zat gayr-i mütecezzidir. Çünkü kanun ile birleşmiş olan keyfiyyât başka bir zatı teşkil etmeksizin tefrik olunamaz.

Sâniyen – Zat la-yetegayyerdir. Çünkü nasıl olur ise olsun bir keyfiyet kaybolacak olur ise artık kendisinin zatı olmaz. Belki başka bir zat olur.

Sâlisen – Zat ezeldir. Çünkü la-yetegayyerdir. Her zaman dairenin katarları mütesâvidir.

Zat tabiat demektir ki kudemâ buna mâhiyet ıtlâk ederler idi. Mütakellimîn, zatın ezeliyeti meselesini “mâhiyet mec‘ûl değildir” kaziyyesiyle ifade ederler idi. Nitekim “Mâ ce‘ale’llahu el-müşemmişü müşmişen velakin ce‘ale mevcûden” kelâmı pek ziyade şâyidir.

Vücûd (Eys)

Vücûdu zat ile karıştırmamalıdır. Vücûd başka, zat başkadır. Bir daire hariçte mütehakkık olmadan evvel onun zatı mütesavver olmak lazımdır.

Daire evvelâ tasavvur olunur. Mümkün gibi istihzâr olunur, sonra vakıada mevcûd olur.

[77] Bunun gibi su veya demir mefhumları veya zatı layıkıyla tasavvur olunur.

²² Mahza mürecced olan mevcûdâta mevcûdât-ı akliye denir.

Görülüyor ki vücûd bu zat üzerine bazı eşyanın ilavesinden ibarettir. Keyfiyât-ı zatiye bazı keyfiyât-ı araziye ile birleşmedikçe vakıada mevcûd olamaz. Binâen aleyh balmumu sulb veya mâyi‘ veya gaz olmadıkça bir hacmi, bir sıkleti, bir şekli bulunmadıkça mevcûd olamaz.

Artık vücûd kendisine ilave olunacak olan bazı araziyât-ı mahsûsa (şahsiye) ile husûl bulan zat demektir.

Mevcûdât-ı tabîiyede vücûdu zat ile karıştırmamalıdır.

Mevcûdâtın herbiri için varlık zati değildir. Varlığı ancak tecrübe bildirmiştir. Çünkü bu mevcûdâtın hiçbirisi bize zarûri gibi görünmüyor. Hiçbir kimse demirin, suyun kendisinin varlığına zarûri gibi bakamaz.

Bu mevcûdât ezeli değildir. Onların menşei (aslı) tayin olunabilir. Vücûd tahakkuk itibariyle zattan ayrılır.

Cevher

Tecrübenin keşfedip pek ziyade mûnis olduğumuz mevcûdâtta cevher: Zat-ı hâsıla ile bu zata bazı mahmulâtı nevbetle ilave etmek kuvvesinden mütekavvem olur.

Zat bir kanun-i mücerredir ki ona tevfikeyn keyfiyât-ı zatiye birleşir. O kanun-i mücerred: Takvim-i gayr-i mütehavvili ve mevcûdun suret-i bâtinîyesini ifade eder.

Fakat bi’t-tecrübe bildiğimiz ve pek ziyade mûnis olduğumuz mevcûdâtta [78] ezcümle ecsâmı veya kendimize olan bir vücûd vardır.²³

Bununla beraber mâlik olduğu şöyle, böyle araziyatı ilave etmek kuvvesi vardır. Mesela balmumu müdevverdir. Muakkeb de olabilir. Demek ki, balmumunda suret-i kimyeviye’nin mâ-verâsında balmumunu, balmumu yapan zat, ona bazen bir muakkeb şeklini ve bazen bir küre şeklini iksâ etmeye müsait olan bazı şey vardır. İşte bu iktidar-ı müstetir, zattan her ne kadar la-yünfek ise de yine ondan mütemâyiz olan bu kuvve bize cevher denilen şeyi takvim etmek için zat tasavvuruna ilave olunmuş görünür.

²³ Nitekim yukarıda onu beyan ettik.

Artık cevheri muvakkat olarak şöyle bir tarif edelim: Cevher öyle bir kanundur ki ona tevfikeyn bazı keyfiyât-ı zatiye bir mevcûdu takvim etmek hususunda muhtelif tarzda olan arazi-yât ile birleşmeye muktedir olur.

Artık bize ve bizim muhîtimiz olan mevcûdâtta şu iki şey vardır: Arazi-yât-ı müteayyine, cevher.

Cevherde de bu iki şey vardır: Zat-ı hâsıla, kuvve.

Bu beyan ile cevherin nasıl tarif olunacağı anlaşılır, cevher bi-zatihi mevcûddur, bi-gayrihi mevcûd değildir. Bu balmumu da bi-zatihi mevcûddur, diğer bir mevcûdun tayini değildir. Ben bi-zatihi mevcûdum, ben ne bir nebâta, ne bir hayvana, ne bir insana mahmul gibi farz olunmuş mevcûd olamam. Ben asla mahmul değilim. Bilakis benim mahmullerimin herbiri benim gibi bir insana da mahmul olabilir. Bu balmumunun mahmulâtının herbiri başka bir balmumunun, mahmulü olabilir.

[79] Demek oluyor ki cevher ile mahmulât arasında temâyüz beyyin ve mütehakkık vardır. Çünkü mahmulât başka mevcûdâtta bulunabilir. Yalnız cevher bi-zatihi bulunur. Ve min haysü hüve hüve şahsı mümteniü'l-iştirak olarak kalır. Taş cevheri, taş cevheri olarak bulunur. Yoksa demir veya altın cevheri olarak bulunamaz.

Min haysü hüve hüve cevher tasavvuru sahihen bir tasavvur-i mücerreddir. Zira cevher mahmulâtı olmaksızın mütehakkık olarak mevcûd olamaz, mahmulleri de cevhersiz mevcûd olamaz.

Cevher ile Zat ve Vücûd Arasındaki Nispet

Cevher ile zat ve vücûd arasındaki nispetleri iyice anlamak için bunlara birer harf ile işaret edelim:

Cevher= c, zat= z, vücûd= v, arazi-yât-ı müteayyine= e, b, ha, kuvve= ka, mahmulât-ı zatiye= m, l, ke, zat-ı hâsıl=zehâ.

Zat= Mahmulât-ı zatiye mecmuûdur diyebiliriz ve şöyle ifade edebiliriz:

Z= m, l, ke.

Vücûd: Kendisine bazı arazi-yât-ı müteayine ilave olunmuş olan aynı mahmulât-ı hâsıladır. Vücûdu da şöyle ifade edebiliriz: $V = (m, l, ke) \times (e, b, ha)$. Veyahut $v = z + (e, b, ha)$.

Cevher: Öyle bir zat-ı hâsıladır ki yalnız arazi-yât-ı müteayineyi mesela (e, b, ha) yı ahze değil. Belki diğer arazi-yâtı da mesela s, ha, tı ve sâireyi de ahze iktidarı vardır. Bu halde cevheri de böyle [80] ifade edebiliriz: $Ha = zehâ + (e, b, ha, s, a, tı, ilh)$. Ka veyahut $ha = zehâ + ka$.

Görülüyor ki zat birtakım mahmulât-ı zatiye mecmûundan ibarettir, vücûd bazı arazi-yât-ı müteayine ilavesiyle hâsıl olmuş bir zattır, cevher zat-ı hâsıla ile kuvve-i mecmûundan ibarettir.

Bir mevcûdun cevheri başka, zatı başka, vücûdu başkadır, bir mevcûdun cevherini vücûd-i müşahhası ile karıştırmamalıdır. Vücûd-i müşahhasın bazı arazi-yât-ı müteayinesi vardır, cevherin bu arazi-yât-ı müteayineden başka arazi-yâtı olabilir. Bu beyanı da şöyle ifade edebiliriz: $Ha = v - (e, b, ha) + ka$.

Yukarıda zikrolunduğu üzere mezheb-i Araziyye'ye göre asla cevher yoktur. Ancak arâz ve arâzın nispetleri vardır. Yani arâz ile arâzın kavânîni.

Araziye-i Tetâbuiye indinde (Stuart Mill ve Hume) bu kanunlar daima tedribidir. Araziye-i İntikadiye indinde (Kant, Renouvier) bu kanunlar evvelidir. Fakat her iki halde her mütehakık arâza (hâdisât) râci olur. Çünkü nispetlerin hâdisât (arâz) haricinde hiçbir tahakkukları yoktur. Mesela (a) ile (b) arasındaki nispeti vaz edersem bu nispet (a) veya (b) haricinde asla mevcûd olamaz.

Cevheriye bu davaya iki vechile cevap veriyor:

Cevab-ı evvel - Arâzın nispetleri ancak aynı zamanda arâzı tefekkür eden bir kuvve-i fâile-i terkibiye vasıtasıyla zabt olunabilir. Şüphe yok ki eğer (a) görülür, [81] sonra derhâl (b) görülür, (b) görüldüğü halde (a) unutulursa biz bu iki hâdis (araz) arasında hiçbir nispet tasavvuruna mâlik olamayız. Artık bir nispet tasavvuru var olmak için hâdisâtın mevcûd olmaları kâfi değildir.

Cevab-ı sâni – Hâdisât: Nispetlerin burada veya orada nasıl görüldüğünü izah eder, fakat hâdisât mütehavvil olduğu halde nispetin daima aynı kaldığını izah edemez.

Mesela nispet-i tetâbbu: Vicdanın iki hâdis-e-i müteâkıbesi (a, b) arasında zabt olunuyor, fakat (b) ile (ha) arasında, (ha) ile (a) arasında bütün vicdan hâdiseleri arasında niçin bu aynı nispete tesadûf olunuyor.

Hâdisât bunu izah edemez, artık hâdisâtın tehavvülüne mukâbil bir “devâm-ı kanun” kabul etmek lazım gelir. Hâdisâtı birleştiren nispet veya kanun: Hâdisât kadar mütehakkıktır, hâdisât ile asla izah olunamaz.

İntikâdiye’ye göre bu devam-ı kanun, kanun-i cevher vardır. Yalnız bu kanun-i cevher; mantıkîdir; Nefs-i nâtıka tasavvurâtı daima birini diğerinin mevzûu veya deâmı kılarak tefekkür ediyor. Bu kanun-i mantikiyi bir kanun-i mâ-ba’dû’t-tabîi kılmak muhik değildir. Zira mantıkta kazıyyede en mühim olan hadd-i mevzû oluyor. Bunun gibi mâ-ba’dû’t-tabîa da keyfiyâtın en sakil olan takımını cevher gibi, diğer keyfiyâtı araziyyât gibi itibar ediyor.

Nefs-i nâtıkanın kendisi de kendisine “Zat mevzû demek için” ve “ben” tesmiye etmek için kendi mevcûdunu takvim eden bir kanun-i evveliye tevfiik hareket eder. Şu kadar ki bundan dolayı bu kanunun mütehakkık denilen [82] bir şeye tealluku yoktur. Kanun mütehakkık değildir.

Cevap: İntikâdiye nefsi-i nâtıkada kavânîn-i evveliye bulunduğunu ve bu kavânînin hâdisât ile karıştırılamayacağını kabul ediyor, bu kavânîn terki bidir. Nefs-i nâtıka bu kavânîni tatbik etmekle harekete başlar.

Nefs-i nâtıka bu kavânîni asla tatbik etmediği vakitte de onu tatbike kâdir olacağını hiç şüphe yok ki İntikâdiye tanımış olacaktır.

Artık İntikâdiye, nefsi-i nâtıkada hâdisâta mukâbil dâimî ve müstemir-i kavânîn kabul ettiği gibi kavânîni tatbik etmediği zaman da tatbik etmek için bir iktidar kabul ediyor.

Bu ise cevher manasından başka mıdır?

İhtimal ki İntikâdiye’nin nazariyeleri âlemde yalnız bir cevherin kabul olunmasını ilzam ediyor. Hâlbuki Cevheriye birçok cevâhirin bulunmasına itikad ediyor. Şu kadar ki İntikâdiye de Cevheriye gibi tamamıyla bilfiil olmayan bir devam-ı müstemir kabul ediyor. Bu ise Cevheriye’nin cevher dediği şeyden başka bir şey değildir.

Kuvve ve Fiil

Cevherde öyle bir istidât vardır ki bazı mahmulâtı iktisâ edip diğer bazı mahmulâtı iktisâ etmez. Mesela balmumu kolay kolay her surete bükülebilir. Eğer ateşe arz olursa sulb olarak bâki kalamaz.

Demek oluyor ki mevcûdda bi't-tab' mâlik olduğu mahmulât ile mâlik olmadığı fakat mâlik olabileceği mahmulât vardır. Böylece mevcûdun bazı mahmulâtı iktisâ etmesi istidâdına Aristo “kuvve” ve mevcûdun varlığı [83] farz olduğu zamanda mâlik olduğu mahmulâtın mecmûuna “fiil” tesmiye etmiştir.

Artık tecrübe olunan cevher, vâkı (mütehakkık) ve mütevakkı hâvi olduğundan dolayı fiil ve kuvveye ayrılabilir. Bir mevcûd varoldu mu onun cevheri bazı vâki olan mahmulât ile birleşmiş olur. Mevcûd bilfiil var oldu mu onun arazi-yât-ı mümkünesinin bazılarının bilfiil ve mâlik olmadığı arazi-yâtı bilkuvve var olmuş olur.

Mesela balmumu hem muakkeb, hem müdevver olabilir ve elimizdeki balmumu müdevver olduğundan balmumu bilfiil müdevver ve bilkuvve muakkebdır denir.

Mevcûd-i vâki veya mevcûd-i müşahhasa kuvve ile fiili tefrik etmek lazımdır.

Fiil iki şeyden mütekavvimdir: 1- Zat-ı gayr-i mütehavvile, 2- Arazi-yât-ı hâsıla.

Kuvve zatı şöyle veya böyle arazi-yât ile birleştiren bir şeydir ve zattan ayırdır.

Kuvve iktisâsına müsteidd olduğu arazi-yât-ı cüziyeye nazaran gayr-i müteayyin bulunursa arazi-yâtın tabiatına nazaran müteayyin olur. Nasıl zat olur ise olsun nasıl arazi-yât olur ise olsun birleşemez. Mesela balmumu hâvi örgüsünü kabul edemez bu takdirce cevherde bir kuvveden münbais olan ‘adem-i tayin, bir de zattan münbais olan tayin vardır.

Her mevcûd nasıl ki vardır öylece vardır.

Bizim etrafımızda gördüğümüz kâffe-i mevcûdât nasıl var ise onlardan başka olarak mevcûd olabilir.

[84] Kâffe-i mevcûdât-ı tabîiyede kuvve ve fiil vardır.

Bir mevcûd, mâlik olmaya müsteidd olduğu bütün mahmulâtın bazılarına mâlik olmaz ise şüphe yok ki nâkıstır.

Bir mevcûd ki bilfiil bütün bu mahmulâta mâlik olur ise pek ziyade kâmil olur.

Kuvve tasavvuru bir tasavvur-i mütehakkıktır, tecrübeden müteferridir. Bu takdirce mevcûdun manasında zati değildir.

Mebâdî-i Üvel²⁴

Mebâdî-i üvel fikrin bütün temrininde zımnen mahvi olan tasdikât-i külliyye ve zarûriyedir, mebâdî-i üvel bize fikrin kendi kanunları gibi zâhir oluyor. Mebâdî-i üvel çoktur fakat Leibniz'in dediği gibi ikiye râcih olur: Mebde-i ittihad, mebde-i sebep.

Mebde-i İttihat

Mebde-i ittihad sayesinde her fikir kendi ile müttehid olarak bulunur. Hiçbir zaman da tadile uğramaz düsturu budur: Var olan vardır, var olmayan var değildir, (a) (a)'dır.

Bu düstur mücebinece armut, armuttur. Bir insan, bir insandır denir.

Mebde-i ittihadtan mebde-i tenâkuz teferru eder. Mebde-i tenâkuzun düsturu [85] budur: Bir şey hem mevcûd, hem la-ene olamaz (bir şey vâki hem gayr-i vâki olamaz). Mesela bir masa hem bir masa olsun hem bir masa olmasın olamaz.

Mebde-i ittihad fikrin kendisiyle mutâbakatta veya 'adem-i tenâkuzunda bulunmayı fikre ilzam eden zarureti ifade eder: Hem tenâkuzu def' eder hem fikrin kendisiyle mutâbakatını kanuni kılar. Mütenâkız olan her şey gayr-i mümkün ise mütenâkız olmayan her şey bundan dolayı mümkün olur.

Ulûm-i riyâziyye gibi ulûm-i mücerrede veya zihniye tamamıyla mebde-i ittihadta mübtenidir. Kazâyâ-yı riyâziye mevzûları inşa eden tarifât ile aslen mütehaddiddir: Bu takdirce bizzarûre sâdıkır.

Elhâsıl mebde-i ittihad zihnînin gayr-i kâbil-i red olan bir zaruret-i ibtidaiyeyi ifade eder.

²⁴ Mebâdî-i üvel ilmü'n-nefs mesâilinden ise de cevher ve ilel mebhasını iyice anlamak için mebâdî-i üveli bilmeye lüzum-i kat'î olduğundan burada zikrine lüzum görülmüştür.

Felsefe Dersleri nâm eser-i âcizîde beyan olunduğu üzere mantık-ı umûmi bu iki mebde üzerine itina eder. Bu mebdelerden üç netice çıkar:

1. Her ne ki tenâkuzu hâvidir. Bizzarûre kâzibdir. Binâen aleyh tasavvurât-ı mütenâkıza, tasdikât-ı mütenâkıza, istidlâlât-ı mütenâkıza mümtenidir.

2. Evvelce malum farz olunan bir şey ile müttehid olan bir şey bizzarûre sâdıktır. Binâen aleyh evvelce malum farz olunan bir tasavvur ile müttehid olan her tasavvur, mahmulü mevzûundan istihrâc olunan her tasdik, neticesi mütekaddemiyyetini tecâvüz etmeyen her istidlâl zarûfî (vacip) dir.

[86]

3. Evvelce malum farz olunan bir hakikate münâkız olmayan veya o hakikat ile müttehid olmayan her şey ne bizzarûre kâzib, ne bizzarûre sâdik değildir, hâsiddir. Binâen aleyh ne müttehid ve ne münâkız olmayan iki tasavvurdan mürekkeb olan bir tasavvur, mahmulü mevzûa ilave olunan bir tasdik, neticesi mütekaddemiyyetini tecâvüz eden bir istidlâl-i mümkündür.

Mebde-i ittihad ile mebde-i tenâkuz ‘adem-i tenâkuz kanunu da derler. İşte fikrin kanun-i zatisi bu ‘adem-i tenâkuz kanunudur.

Mebde-i tenâkuzdan mebde-i sâlis haric-i müteferri olur. Bu mebdein düsturu şudur: Şey ile la-şey arasında bir mütevassıt yoktur. Mesela masa masadır, masa olmayan masa değildir. Masa ile masa olmayan arasında bir hadd-i mütevassıt yoktur.

Mebde-i ittihadı karşı gelmek vâdi-i imtinâ‘a düşmektir. Bu mebde: Fikrin imkânını gereği gibi îfâ eder. Bu mebde haricinde bulunan her fikir imkân zatıyla mümkün değildir. Bu mebde haricindeki her fikir ne âlem-i zihinde, ne âlem-i tabiatta asla bulunamaz. Çünkü (b – b = 0) olacağından bu ise fikrin fukdânı demektir.

İmkân-ı zati (ilm-i mantığın kabul ettiği imkân) nin şart-ı tammı tenâkuz bulunmamaktadır. İmkân-ı zatiye imkân-ı akli ve imkân-ı mâ-ba‘dû‘t-tabîi denir.

Bir mevcûdun âlem-i tabiatta varlığı için yalnız imkân-ı zati kâfi değildir. Belki o mevcûd, imkân-ı tabîi ile mümkün olmalıdır. İmkân-ı tabîi ile-i mütehakkıkanın bulunmasına mütevakkıf olan imkândır. Mesela bir illet-i muharrikenin vücûdu bir hareketin imkân-ı tabîiyesine sebeptir. İmkân-ı zati, imkân-ı tabîiden mukaddemdir

ve ‘âlidir. Mesela bir cismin hareketi illet-i muharrike-i tammenin bulunmasıyla tabîi olarak mümkün olmadan evvel imkân-ı zati ile mümkün olur. İmkân-ı [87] tabîiye imkân-ı vukûu ve imkân-ı hissi de denir. İmkân-ı tabîi imkân-ı zatiye mütevakkıftır. Çünkü fikirde mümkün olmayan şey tabiatta mümkün olamaz. İmkân-ı zati, imkân-ı tabîiye mütevakkıf değildir. Çünkü imkân zati ile mümkün olur da hariçte vâki olmaz. Bundan dolayı vukûdan imkâna intikal zarûridir. Fakat imkândan vukûa intikal zarûri değildir denir.

Her talilde zımnen mevcûd olan müteârikât-ı mantıkiye mebd-i ittihadâ râci olur: Cinse sâdık olan şey, bu cinse ait olan her nev‘e ve her ferde sâdık olur. Eğer iki mefhum üçüncü bir mefhum ile bazı nispet tahtında müttehid farz olunur ise bu nispet tahtında bu iki mefhum bizzarûre müttehid olur.

Kezâ her bir burhanda zımnen mevcûd olan müteârifât-ı riâyâziyye de mebd-i ittihadâ râci olur: Bir kemiyete müsâvi olan iki kemiyet mütesâvidir, vesâire.

Bu mebd-i tahlilidir. Çünkü mahmul tamamen veya kısmen mevzû ile müttehiddir.

Mebde-i Sebep

Mebde-i sebep fikrin vukûunu (tahakkukunu) gereği gibi îfa eder.

Mebde-i sebebin düsturu budur: Her mevcûdun bir sebep-i vücûdu vardır, tabir-i âhar ile hiçbir şey sebep-i tamsız var olamaz.

Mebde-i sebep ile mebd-i illiyet karıştırılır: Her vâki olanın bir illeti vardır.

Mamafih mebd-i sebep, mebd-i illiyetten e‘ammdır. Her illet sebeptir fakat her sebep illet değildir. Mebd-i ittihad nefs-i nâtıkanın kanun-i kârri, mebd-i sebep kanun-i gayr-i kârri.

Sebep tam üç sebep-i zatiye münkasım olur: İlet-i fâiliye, illet-i gâiye, cevher.

[88] Bundan dolayı mebd-i sebepten üç mebd-i müteferri olur: Mebd-i illiyet, mebd-i gâiyet, mebd-i cevher.

Mebde-i İlliyet

Bizim istihzârımızın her biri nefsimizin kuvve-i fâile-i bâtinesinin hâsılı gibi vaz olunmuştur.

Bu kuvve-i fâileye isnad olunmayan hiçbir şey izah olunmaz. Benim efkâr-ı hâzıram irademe isnad olunmuştur: Fikrimi izah ediyorum. Çünkü onu irade ettim, iradem bu izahın illet-i fâiliyesidir.

İşte buna illet-i fâiliye mebdei veya sadece illiyet mebdei denir.

Mebde-i illiyetin düsturu budur: Hiçbir hâdisе illetsiz var olamaz. Tabir-i âhar ile her ma‘lûl veya hâdisenin bir illeti vardır.

Bu düstur bir hakikat-i terkiyedir: Her ne ki varlığının bir bidayeti var ise (hâdisât olur ise) bir illete (muhtis) muhtaç olur. Bu kaziyyede mevzû şüphe yok ki tecrübeden münbaistir: Her anda gerek bizde, gerek muhîtimizde hâdis olan birtakım eşya görüyoruz. Mahmul veya hiç olmaz ise mahmulün vâsf-ı hâssı, illet mefhumu da aynı asla mâliktir.

Ekseriya mebde-i illiyet ile mebde-i kavânîn veya mebde-i tensik-i tabiat karıştırılıyor: Tabiat kavânîne muti‘dir; kavânîn-i tabiat müstekar ve ‘âmmıdır, aynı avâızda aynı ilel aynı ma‘lûlâtı istihsâl eder.

Zannolunur ki mebde-i tensik-i tabiat veya mebde-i kavânîn mebde-i sebebin mebde-i illiyete tatbikidir.

Mebde-i Gâiyet veya Mebde-i İlel-i Gâiye

Her istihzârımız (suret-i zihniyenin husûlü) bir küllün cüzünü teşkil eder, eğer cüz, bu küllden [89] minhâz olur ise kıymetini zâyı eder. İstihzârâtımızı izah etmek için her birini, cüzünü teşkil ettiği külle isnad etmek lazımdır, bir küll ki eczâsına tâbi olur ise bir gayeden başka bir şeyi olamaz.

Mesela bu satırların gayesi mebde-i sebebi izah etmektir. Fakat bu izah ancak benim fikrimin anâsır-ı muhtelifesi sayesinde ve benim fikrimi tahrîren tercüme eden harekât vasıtasıyla hâsıl olabilir. Minhâz olan her harf ve her kelime ve her fikir gaye için bir vesiledir ve bu gayenin cüzüdür. Gaye onun küllüdür. Bunun gibi marangozun maksadı bir masa yapmaktır. Tahta parçaları masanın cüzüdür, masa küldür böyle olmakla beraber tahta parçaları masa için vesile, masa tahta parçaları için gayedir. Gâyât küll, vesâil cüzdür. Mebde-i gâiyetten maksat ale‘l-umûm-i hâdisе ve her mevcûdda gaye bulunduğunu izah etmektir. Gaye bir ma‘lûl-i müstakbeldir

(eser-i müstakbel) ki illetinin (müessir) fiilini veyahut varlığını ve tabiatını icâb eder. Nitekim o: Binanın illet-i gâiyesi, iskânda evin illet-i gâiyesidir.

Demek ki gâiyet bir şeyin illet-i gayesine nispeti imiş.

Mevcûdât-ı tabîyede olduğu gibi mevcûdât-ı zihniyede de bir gaye vardır.

Gâiyetin iki nev'i vardır. Biri gâiyet-i gayr-i kârâ, diğeri gâiyet-i kârâdır. Gâiyet-i gayr-i kârâ şevk ve irade, gâiyet-i kârâ menfaat gibidir.

Alelâde olan illiyette illet, ma'lûlden evvel mevcûddur, gâiyet de ma'lûl-i illete nispetle hiç olmaz ise zihnî olarak illetten evvel bulunur. Ma'lûl illetini icâb edeceği cihetle ma'lûl illetinin illetidir veyahut kendinin hem illeti ve hem ma'lûlüdür denebilir.

[90] Gaye zihinde olması haysiyetiyle illet, hariçte olması itibariyle ma'lûldür. Fakat gaye ancak evvel emirde tefekkür olunup şevk olunduktan veyahut irade edildikten sonra husûle gelir. İlet veyahut gaye mefhumuyla husûlünün arasına ilave olunacak olan silsile-i il ve vesâil nâmını alır.

Mebde-i gâiyetin düsturu budur: Hiçbir şey gayesiz husûl bulamaz. Tabir-i âhar ile her hâdisenin bir gayesi vardır.

Mebde-i gâiyet mukaddemler ile tâliler arasında bir irtibat-ı bâtnî tesis ediyor. Bir cihetten tâliler ma'lûl oluyor, diğeri cihetten mukaddemler vesâil oluyor.

Gâiyet; illiyet gibi yalnız hâdisât-ı müteâkibe kanunu değildir. Belki bir de hâdisât-ı müterâfika kanunudur ki bu kanun hâdisâtın kâffesini gayelerine tâbi kılarak hâdisâtın birini, diğeri ile mütenâsık kılar.

Mebde-i gâiyet mebd-i illiyet gibi bir iftirâz-ı tabîi ve mübremdir.

Şu kadar ki mebd-i gâiyet pek karışık olduğundan ihtimal ki nefis-i nâtika da daima zarûri olarak istihzâr olunamıyor ve o nispette batı oluyor. İhtimal ki zihn-i beşeri nazar-i ûlâda bu iftirâzın bütün menzilesini göremiyor.

Mebde-i illiyet tecrübede ist'imâl olunuyor, tahkîk olunuyor.

Mebde-i gâiyetin ist'imâli o kadar semere bahş değildir, muvaffakiyeti azdır. Birçok eşyanın gayesi bize görünmüyor. Bundan dolayı bazıları mebd-i gâiyetin külli ve zarûri olduğunu kabul etmiyorlar.

Mebde-i Cevher

Bizim istihzârâtımızın herbiri bizzarûre bize isnad olunmuştur, istihzârâtımızın herbiri nefsimizin az, çok fâni olan bir tadili gibi görünür.

[91] Mesela fikirlerimin hepsi mevcûda isnad olunur ki o mevcûdda “benim” bu fikirlerim bu mevcûdun (ben) bir tadili, bir mahmulüdür.

Bunun gibi masanın tahtası siyahlanabilir, sertlenebilir, aşınabilir, suretini muhafaza edebilir, dağılır.

Bu tadilât daima tahtaya isnad olunacaktır. Bu halde fikrin her müteallıkı da ya cevherdir veya cevherin tadilidir. Bunda mebde-i cevher (bâki ve dâim bir mevzû) dir.

Mebde-i cevherin düsturu şudur: Her tadil bir cevhere aittir, her mahmulün bir mevzûu vardır. Tabir-i âhar ile hiçbir şey cevherde ve cevher ile olmaksızın var olamaz. Mebde-i cevher, mebde-i illiyetin nev‘i-mâ bir mütemmim-i zarûrisidir.

Eğer illet tekaddüm ve icâb ettiği hâdisenin sebebi ise cevher bir manada illetin kendisinin sebebidir.

Artık müteallık fikrin gayesi, illeti, cevheri bilince bilinebilen her şey bilinmiş olur. İstihzâr anlaşılmıştır, tamamıyla ma‘kûldür ve verilebilecek esbâbın hepsi verilmiştir, akıl kânidir.

Elhâsıl cevher az çok mütehavvil olan birçok arâzın bir mevzû-i vâhid ve daimidir.

Mebâdînin Suret-i Keşfi

Bu mebâdî nefsin kuvve-i fâilesini tahlil esnasında nefis tarafından keşf olunmuştur.

Nefs vâkıât-ı hariciyeyi tahlil esnasında nasıl kavânîn-i fizikiyyeyi keşf etmiş ise kendinde de kendi kavânîn-i hâssını buluyor: Kavânîn-i fizikiyyeye nasıl hâdisât-i fizikiyyeyi tahlil ile dest-res olunmuş ise kavânîn-i fikre de öylece fikri tahlil ile dest-res olunmuştur.

[92] Nefs bu kanunların kendi kuvve-i fâilesinin şart-ı temrîni olduğunu hissediyor. Adelât hareket için nasıl zarûri ise bu kanunların da düşünmek için öylece zarûri olduğunu hissediyor.

Bir kaziyye ele alalım. Mesela bu kağıt paçavradan yapılmıştır diyelim.

Şüphe yok ki bu kaziyyede evvelâ şunu anlayacağız: Bu kelimâtın herbirinin manası nefs-i nâtıkada nasıl bulunmuş ise öylecedir. Asla tebeddül etmez: Kağıt kağıttır, paçavra paçavradır.

(Mebde-i İttihad)

Sâniyen nefs-i nâtıkanın kağıt ile paçavra arasındaki lüzumu tanımış olması lazımdır. (Mebde-i Cevher)

Sâlisen yazı yazmak için, matbaada kullanmak için kağıt paçavradan yapılmıştır. (Mebde-i Gâiyet)

Râbian bir kağıtçı tarafından yapılmıştır. (Mebde-i İliyet)

Mebâdî-i üvele mebâdî-i akliyye ve mebâdî-i müdebbire-i marifet denir.

Mebâdî-i Üvelin Evsâf-ı Selâse-i Zatiyyesi

1. Bu mebâdî küllidir.

Evvela enfüsi olarak küllidir: Kâffe-i ezhân için müşteriktir.

Sâniyen âfaki olarak küllidir: Her şey için sâdıktır asla istisnası yoktur. Kavânîn-i fizikiyye ‘âmmdır, fakat külli değildir. Zira kavânîn-i fizikiyye ancak ecsâm için sâdıktır. Mebde-i ittihad ve mebde-i sebep kâffe-i mevcûdât-ı mümkün için sâdıktır.

2. Bu mebâdî zarûridir.

[93] Evvelâ enfüsi olarak zarûridir:

Leibniz’in dediği gibi adelât ve evtâr yürümek için nasıl zarûri ise bu mebâdî de düşünmek için öylece zarûridir.

Sâniyen – Âfaki olarak zarûridir: Bu mebâdî sâdık olmamak mümkün değildir. Biz yalnız mâ-vakada her şeyin bir sebebi olduğuna inanmayız. Belki nefsü’l-emirde de her şeyin bir sebebi olduğuna inanırız.

Bilakis kavânîn-i fizikiyye ne kadar e‘amm olur ise olsun yine mümkündür: Mâ-vakada kâffe-i ecsâm kitleleriyle mebsûtan ve mesafelerinin murabbayıyla ma‘kûsen mütenasip olarak mütecâziptir. Fakat nefsü’l-emirde başka olabilir.

İhtimal ki kâinatın bazı cüzünde tecrübemizin kabulüne muhâlif olarak başkadır. Bu kanuna bir nev‘i zaruret isnad etsek bile o da ancak mebde-i sebep

vasıtasıyla izah edeceğimiz bir iftirâz ile olur: Bu kanunun bir sebebi olduğuna inanıyoruz ve bu kanunun bâki kalması haysiyetiyle vâkıât bizzarûre kanuna mutâbık olacaktır. Tecrübeden istikrâ olunan kavânînin zaruret-i izâfiyesi mebâdînin zaruret-i mutlakasını iktizâ (evvelce farz) eder.

3. Bu mebâdî, evvelîdir: Her marifette dâhildir. Çünkü marifetin şart-ı zarûrisidir. Marifet yalnız ihsâsâtı tanımak, suret-i mahsûseyi istihzâr etmek değildir. Belki ihsâsât ve suver-i mahsûseyi idrak ve ittihad ve irtibat veya tealluk-i zarûri nispetlerini tasdik etmektir.

Artık mebâdî öyle kanunlardır ki o kavânîn mücebince zihin böyle nispetleri idrak ve tasdik eder.

Bu mebâdînin müdellel olmaya ihtiyacı yoktur ve müdellel de olamaz. Çünkü [94] bu mebâdînin kendisi de bir delilin şartıdır. Eğer bu mebâdîyi kabul etmeksizin delil ispatına mübâşeret olunur ise hiçbir şeyi müdellel kılmak mümkün olamaz.

Tahlil-i Mebâdî

Mebâdî, tasdikâttır: Bu halde bir mevzû ile bir mahmulden mürekkebe olur. Böylece mebd-i ittihad bir taraftan mevcûd mefhumunu, diğer taraftan ittihad mefhumunu hâvi olur. Çünkü mebd-i ittihad mevcûdun kendisiyle ittihadını tasdik etmekten ibarettir. Bunun gibi mebd-i sebep de bir taraftan mevcûd mefhumunu, diğer taraftan sebep mefhumunu yani irtibat veya tealluk-i zarûri nispetleri mefhumunu hâvidir. Mebâdî-i sâirede tahlil bize mevcûda veyahut hâdiseye ait cevher, illet, kanun, gaye mefhumlarını keşdefiyor.

Hakâik-i evvel tesmiye olunan mebâdîden fark etmek için bu mefhumlara meâni-i evvel ismi verilir.

Meâni-i evvel mebâdîyi terkip ettiği gibi zımnen bütün tasdikâtımıza dâhil olur. Mesela güneş arzı ısıtıyor kaziyyesinde güneş arzı ısıtmanın illetidir.

Kant, meâni-i evvele ma'kûlât diyor. Kant, tasdikâta suret ile maddeyi tefrik ediyor. Kant'a göre madde, tecrübeden gelir, suret ise zihin tarafından bu maddeye müntabı' olur. Bütün ma'kûlâtı keşfetmek için tasdikât-ı muhtelifeyi tahlil etmek kâfi

olacaktır. İşte böylece bab-ı evvelde beyan olunduğu vechile Kant, dört makûle bulmuştur: Kemiyet, keyfiyet, izâfet, cihet.²⁵

[95] Fakat Kant indinde idrak-ı dâhil ve haricinin şerâit-i evveliyesi olan mekân ve zaman istihzârâtını meâni-i evvel sırasında saymak lazım olduğu gibi nefsi-i nâtika eşyanın mecmûunu anlamak için istiksâ ettiği vakit nefsi-i nâtikanın bi-nefsihi olarak muttali olduğu mutlak, nâ-mütenâhi, ekmel mefhumlarını da meâni-i evvel meyânında saymak lazım olur.

İşte böylece üç nev'i meâni-i evvel hâsıl olur:

1. Tecrübenin suver-i evveliyesi.

Şuur ve hayalin şartı olan zaman mefhumu.

İdrâk-ı haricinin şartı olan mekân mefhumu.

2. Asıl ma'kûlât, kâffe-i tasdikâtın anâsır-i zarûriyyesi

Mevcûd mefhumu

İttihad mefhumu

Sebep mefhumu

Cevher mefhumu

İllet mefhumu

Kanun mefhumu

Gaye mefhumu

3. Eşyanın izah-ı küllîsinin şerâiti olan mefhumât-ı evveliyeye

Mutlak mefhumu

Nâ-mütenâhi mefhumu

Ekmel mefhumu

Meâni-i Evvelin Tabiat ve Aslı

Meâni-i evvelin vâsf-ı e'âmî: Vahdet, fikrin bütün suretleri olmaktır.

[96] İşte böylece zaman ve mekân istihzârları adeta kadro gibidir ki orada kâffe-i hâdisât ve müteallikât-ı mahsûse bizzarûre hıfzolunmuştur. Böylece zaman ve

²⁵ Aristo'ya göre makûlât ondur: Mevcûd veya cevher, kem, keyfe, izâfet, eyne, metâ vaz', mülk, fiil, infî'âl. **Felsefe Dersleri**'ne müracaat.

mekân istihzârları fikir için yalnız ve yegâne bir manzûme teşkil eder ki o manzûmede her cüzün diğer eczâya nispetle bir mahall-i müteayyini vardır.

Kezâ ma‘kûlât: Zihnî kâffe-i eşyada teharri edip keşfettiği iki izâfetin (ittihad, sebep) az, çok muhtelif olan arâzıdır. Eğer ittihad bir mevcûdun vahdet-i mutlakası değilse başka ne olur?

Sebeup mefhumu tamamıyla her şeyi diğerine müteallık kılan nispet-i zarûriyye mefhumudur.

Cevher, illet, gaye mefhumlarına sebep mefhumunun mülevveni denebilir.

Kezâ mutlak, nâ-mütenâhi, ekmel mefhumları mevcûdât ve hâdisâtın mecmû-i nâ-mütenâhisini bir vahdet-i ‘âliyede ihâta etmeye cehdettiği vakit, zihin de zâhir olur.

Artık meâni-i evvelin kâffesi mana-yı aslînin, mana-yı vahdetin menâzır-ı muhtelifesinden başka bir şey değildir diye iddia olunabilir.

İşte meâni-i evvel eşyanın tamamıyla tevhidine vâsıl olmak için zihnî ist‘imâl ettiği vesâit-i muhtelif olmuştur.

Binâen aleyh zihinde yakînen ibtidai olan şey: Vahdet hâcettir ki meâni-i evvel, mebâdî-i ûlâ onun az çok karîb olan netâyicidir.

Aklın Tasavvurât-ı ‘Âliyesi veya Mefhumât-ı Evveliye – Bizim görünmez eşya kendimiz olalım, muhitimiz olsun ne olur ise olsun mütenâhi, mahdûd, nâkıs, izâfidir.

[97] Tasavvurât-ı izâfiye ve nâkıs ve mütenâhiyenin fevkinde nâ-mütenâhiyi, ekmeli, mutlağı tasavvur ediyoruz veya tasavvura itikad ediyoruz. Acaba bu tasavvurât hakikaten tasavvurât-ı müspete ve makûle midir? Yoksa haric-i ez tasavvur mudur? Buralarını tetebbu‘ edelim.

Mutlak

Li-zatihi var olup bi-zatihi sebebi vücûduna mâlik olandır. Binâen aleyh vaciptir. Mutlak, izâfiye veya mümkün mütekâbil olur.

Nâ-mütenâhi

Hadsiz, ölçüsüz var olandır. Nâ-mütenâhiye mutlak bi'l-kem de denebilir. Böylece zaman ve mekânı nâ-mütenâhi gibi tasavvur ediyoruz. Nâ-mütenâhiyi gayr-i mahsur ile karıştırılmamalıdır. Nâ-mütenâhinin hudûdu yoktur. Gayr-i mahsur mahdûddur. Fakat daima temdid olunabilir: Adet gibi.

Ekmel

Tam ve kâmil olandır. Ona asla ne ilave olunabilir ne de ondan tenzil olunabilir. Ekmele mutlak bi'l-keyf de denebilir. Ekmel ile nâ-mütenâhi mefhumları mutlak mefhumuna râcidir.

Bu meâni-i selâse tamamıyla izâfî ve mütenâhi ve nâkıs olan tecrübemizin bi-tarîki'l-mübâşere (doğrudan doğruya) müteallıkı olarak tasdik olunamaz.

Nâ-mütenâhi tasavvuru mümteni değildir. Nâ-mütenâhi manası için ibtida-i emirde kem ile keyfi ayırmak lazımdır. Kemm-i vâkûn (mütehakkıkın) nâ-mütenâhi olması müstehildir. Bir zaviyeye, bir müsellese nâ-mütenâhi demek müstehildir. Fakat keyfin nâ-mütenâhi olması mümkündür (câizdir). Nâ-mütenâhi surette (hudûdu gösterilmeksizin) bir zihin ve bir kuvvet ve hüsün tasavvur olunabilir. Mesela zihnin hudûdu cehl-i basit ve cehl-i mürekkebdir. Biz cehl-i basitsiz ve cehl-i mürekkebsiz yani nâ-mütenâhi bir zihni tasavvur [98] edebiliriz. Kezâ kuvvetin hudûdu za'fıdır, biz za'fsız bir kuvvet tasavvur edebiliriz. Bunun gibi hüsnün hudûdu da kubhtur, kubhsuz bir hüsün tasavvur edebiliriz.

Artık tecrübeye bu üç keyfiyeti tahdid eden cehl, za'f; kubhtan ayrılarak bu üç keyfiyet tasfiye olunur ise nâ-mütenâhi olur.

Ekmel mefhumu da mümteni değildir: Çünkü ekmel mefhumu keyfiyet-i gayr-i mütenâhiyenin mazrûf-i müspeti (mahvi-i müspeti) mefhumundan başka bir şey değildir.

Mutlak mefhumuna gelince keyfiyet-i mutlaka müstahildir. Çünkü bir keyfiyetin bütün zat mevzûdan müspet olarak ayrılması mümkün değildir. Fakat bir mevcûd-i mutlak tasavvuru mümkündür.

Bir mevcûd-i mutlak tasavvur edelim: Bu mevcûd-i mutlak ancak keyfiyât-ı gayr-i mütenâhiye ve ekmelden müteşekkil olacaktır. Nâ-mütenâhi olarak zihin

(akıl), nâ-mütenâhi olarak hüsün, nâ-mütenâhi olarak kuvve (kâdir) kâbil-i tasavvurdur.

İşte bu mevcûd-i mutlak Cenâb-ı Hak'tır.

Hamilton mutlağın varlığından şek etmediği halde mutlak mefhumu hâric-i ez tasavvurdur iddiasında bulunuyor. Ona göre mutlak, vahdet-i mutlaka veya illet-i mutlaka gibi mütesavverdir. Fakat vahdet ancak kesret ile mukayese olunması haysiyetiyle mevcûddur. İlet de bizzarûre ma'lûlâtına izâfetle mevcûddur. Mutlağı fikir, vahdet, illet suretlerinden birine tatbik etmekle tasavvur etmeye gayret olunuyor. Hâlbuki bu suretlerin kâffesi bizzarûre izâfetin arâzıdır. Tefekkür, bir şey ile diğer bir şey arasında bir izâfet tesis etmektir.

İzâfet zihnimizin yegâne mevzû-i mümkünüdür. Buna mebnî mutlak izâfî nefyolunmak suretiyle yani kâbil-i tasavvur olması nefy olunmak suretiyle mevcûd olabilir. Nitekim eşya ancak izâfetleriyle ma'kûl olabilir. Mutlağı [99] tasavvur etmeyi istiksâ etmek gayr-i ma'kûli tasavvuru istiksâ etmek demektir. Artık mutlak mefhumu 'adem-i tasavvur mefhumu demektir, haric-i ez tasavvurdur.

Boirac Hamilton'a şöyle cevap veriyor: Bu delilde bir iltibas vardır. Mutlak ile hiçbir kimse "bütün eşyaya izâfe olunmadan müberrâdır" manasını anlamaz, belki herkes "diğer eşyaya nispetle olan kâffe-i izâfetten intizâ olunmuştur" manasını anlar. Mutlak nefy-i izâfî demek değildir, belki diğer eşyaya tealluku yok demektir.

Hamilton bu ikinci manayı Cenâb-ı Hak manası ile müttehid kılar ise ve her ne kadar mutlağı marifet edemez isek ona inanmaya mecburuz der ise bu ikinci manayı anlar.

Mutlak bu ikinci mana da şüphe yok ki unsur-i menfiyi yani tealluk ve hudûd unsurlarının selbini hâvidir. Fakat aynı zamanda anâsır-ı müsbiteyi yani mevcûd, azamet unsurlarını da hâvidir.

Mekân-ı nâ-mütenâhi 'adem-i mekân mı demektir? Şüphe yok ki 'adem-i mekân demek değildir.

Hudûd ref olunmakla tehayyüz bulunur. Daha doğrusu hudûdun kendileri sülûbdan ibarettir.

Bir ilm-i mütenâhi tam bir ilim değildir, bir ilm-i nâ-mütenâhi saf ve tam bir ilimdir.

Mutlak tasavvurunun nereden geldiğine gelince zannolunur ki nefis-i nâtika kendi mebâdî-i hâssını eşyanın mecmûuna tatbik etmekten tevellüd etmiştir.

Filhakika bir şey malum olunca biz onun sebebini diğer bir şeyde teharri ederiz. Bu diğer bir şey birinci şeyin tabiatında ise onun da sebebini diğer bir şeyde teharri ederiz böylece teselsül devam eder.

Binâen aleyh bir şey-i izâfiden diğer bir şey-i izâfiye gittiğimiz surette bizi [100] ikâ edecek ve kâffe-i eşyayı vahdete ircâ etmeye müsait olacak bir sebebe asla vâsıl olamayacağız.

İşte bundan dolayı nefis-i nâtıkada öyle bir sebep tasavvuru zâhir oluyor ki o sebep kendinden başka olan her bir şeyin illeti olsun, hariçte ve onun fevkinde asla bir illeti bulunmasın: Bir vücûd-i mutlak tasavvuru olsun.

Bu tasavvur vücûd-i izâfiyi teşkil eden şerâitin nefy olunması vasıtasıyla iktisap olunmuştur.

Artık mutlak mefhumu zihn-i beşeri için gaye-i kemal ve gaye-i tamam-ı ma'kûliyet olur: Mutlak mefhumu öyle bir mevcûdun mefhumudur ki eğer biz onu marifet etmiş olsak o mevcûd bize kâffe-i eşyayı izah edecek. Kendisi de izah olunacaktır.

Bu mutlak mefhumuna Cenâb-ı Bâri tesmiye olunur. Cenâb-ı Bâri, mevcûd-i ekmeldir. Kâffe-i eşyanın sebeb-i tammı gibi addolunmuştur. Cenâb-ı Bâri'nin sıfât-ı muhtelifesi mutlağın vücûh-i muhtelifesinden başka bir şey değildir.

Cenâb-ı Bâri ilel-i sevâninin sebeb-i tammıdır, illet-i ûlâdır. Cevher mutlaktır, hayır mutlaktır, sermedidir, azîmü's-şandır.

Hülâsa Cenâb-ı Hak tasavvuru zat-ı ecel ve 'alâsında zihn-i beşerinin kâffe-i tasavvurât-ı müdebbiresini telhis eder.

Mebâdî-i Üvelin Ash

Mebâdî-i üveli veya kavânîn-i fikri kâffe-i felâsife, suver-i muhtelifede tafsilâtında bazı fark olmak üzere mecmûu üzerinde şâyân-ı dikkat ittifak ile kabul etmişlerdir.

[101] Felâsife arasında cereyan eden münakaşa mebâdînin aslında, nefste teşekkülünün tarzındadır.

Bu babdaki ârâ-i felâsife ilmü'n-nefs nokta-i nazarına göre iki mütenâkız matlûba râci olur.

1. Matlûb-i evvel, evvelîdir: Mebâdî tecrübeden mukaddemdir. Tabir-i âhar ile Akliyûn matlûbudur. Bu matlûb mücebince fikrin teemmül-i evvelden itibaren kendisinde mübâşir olarak (bila-vasıta) müşâhede ettiği kavânîn mukavveme-i fikirdir. Bu kavânîn, o zamandan beri zarûri ve la-yetegayyedir.²⁶

2. Matlûb-i sâni, sânevidir: Mebâdî tecrübeden muahhirdir. Tabir-i âhar ile matlûb tedribidir. Bu matlûb mücebince mebâdî: Bu istihzârâtın teâkubu vasıtasıyla fikre ilzam olunan 'itiyâdât-ı müktesibe veya ersiyyedir. Bu 'itiyâdât mümkündür ve kâbil-i tehavvüldür.

Bu re'y-i ittihad ve illiyet ve sâire kavânînin tecrübe veya 'itiyâd vasıtasıyla nasıl teşekkül ettiğini bize ispat etmiş oldu. Matlûb-i evvelden daha ziyade müzih olduğundan daha muhtemel olur idi.

Hume mebde-i ittihadı tecrübe ve tetâbu' vasıtasıyla izah ettiğini itikad ediyor. Mebde-i illiyet de Hume ve haleflerine göre 'itiyâd vasıtasıyla gayr-i münfek kılınan bir tetâbu'dan ileri gelir.

İşte Tedribiye nazariyesi budur. Hâlbuki etfâl, şöyle bir 'itiyâd edinmezler.

[102] Fakat mebdee mâlik olduklarını izhâr ederler. Buna mebni reis-i Tehâvüliyin Herbert Spencer Tedribiye Nazariyesi'ni beğenmiyor.

Spencer'a göre mebde; fert tarafından iktisap olunmaz. Mebde fertte fitri (cebeli) dir, fakat neslen müktesiptir.

Hâlbuki neslen müktesip olması zarûri olmasını, külli olmasını izaha kâfi gelemmez. Gerek ferdin hayatında olsun ve gerek neslin hayatında olsun bazı an vâki olur ki o anda 'itiyâd-ı akli henüz nâ-mağlûp olmaz, mebde zarûri olmaz.

İlel

İllet Tasavvuru – Vakten ki bir cevher diğer arazi-yât iktisap etmek için kendi arazi-yâtından mahrum olur ise bir fesada, bir harekete düçâr olur. Mesela ben demin

²⁶ Matlûb-i evvelde İntikadiye ve İkâniye ittifak ediyorlar. Şu kadar ki aralarında yine ufak bir fark vardır. İntikadiye'ye göre mebâdî: Nefs tarafından kendi istihzârâtına ilzam olunan kavânindir. İkâniye'ye göre mebâdî: Hem nefsin kavânini hem istihzâr olunan müteallıkâtın kavâninidir.

ulûm-i riyâziyye ile meşgul idim. Şimdi felsefe-i ûlâ ile meşgul olacağım burada nefsimde bir hareket hâsıl oluyor. Teemül ile pek vâzıh bir surette görüyorum ki bu hareketin fikrimin teheyüât-ı mukaddimesinde bir sebep-i vücûdu olacaktır, bu teheyüât olmaksızın asla hareket husûl bulmayacaktır. İşte bu hareket bir eserdir ki fikrimin teheyüât-ı sâbıkası onun illetidir. Ne kadar teemmül eder isem o kadar âşikar olarak görüyorum ki bu hareket husûl bulmak için herhalde bir illet lazım olacaktır.

Bir hâdis, bir hareket, bir hudûs ile onun muhdesi arasındaki alaka bana külli ve zarûî gibi görünüyor da bu mebde ile ifade ediyorum: Her hâdisin bir ileti vardır.

İşte böylece illet tasavvuru ve mebde-i illiyet tecrübe-i bâtnayı tahlil ile münkeşiftir.

[103]

Aksâm-ı İlel

İleti tahlil eder isek şunları görürüz: 1- Bir maksat 2- Maksadı hâsıl kılmak için vesâilin istihzârı 3- Maksadı tasavvur eden ve vesâili kendisine istihzâr eden sonra da maksadı hâsıl kılan bir kuvve-i fâile-i mütebeyyine.

Tamamıyla illet olan şeyin bu anâsırından herbiri illet gibi itibar olunabilir. Bu halde üç nev'î illet buluruz: İlet-i gâiye, illet-i suveriyye, illet-i fâiliye.

Mesela ben bu dakikada şu satırları yazıyorum, maksadım ilel nazariyesini izah etmektir. İşte bu illet-i gâiye.

İzaha mecbur olduğum tasavvurâtın silsilesini kendime istihzâr ediyorum, böylece tasavvurâtıma bir suret veriyorum. İşte bir illet-i suveriyye. Bu maksadı, bu tasavvurâtı tasavvur etmek ve onları hâsıl kılmak için bir kuvve-i fâile ibraz ediyorum. İşte bir illet-i fâiliye.

Bu üç illet cevher-i illette dâim olur. Tabiatın bize vermiş olduğu illetler kendilerinden hariç olan ma'lûlâtı hâsıl kılmak için illetlerin fiilini ahzeden bir cevher-i kâbile (münfa'îl) ihtiyaç vardır.

Mesela ben yazı yazmak için ve maksadı hâsıl kılmak için kaleme, hokkaya, kağıda muhtacım. Böylece ma'lûl husûle gelmek için bir cevher-i kâbile muhtaçtır.

Bu cevher-i kâbile madde denir. Bu madde de dördüncü bir illet addolunmuştur. Buna da illet-i maddiye denir.

Böylelikle ilel dört kısma münkasım oluyor:

- 1- İlet-i gâiye ki bir şeyin niçin yapıldığını irâe eder.
- 2- İlet-i fâiliye ki bir şeyin kimin tarafından yapıldığını gösterir.

[104]

- 3- İlet-i suveriyye ki bir şeyin hangi tarzda yapıldığını gösterir.
- 4- İlet-i madiye ki bir şeyin neden yapıldığını irâe eder.

İlet-i Gâiye

İlet-i sâire illet-i gâiyyeye tâbidir. Bundan dolayı illet-i gâiyyeye “illetü’-l-ilel” derler.

İlet-i gâiye ancak fikirde mevcûddur, zihinde gaye olur. Evvel emirde gaye, sonra vesâil-i mübâşere, daha sonra vesâil-i bâide istihzâr olunur. Ba‘de’l-istihzâr evvelâ vesâil-i bâide, sonra vesâil-i mübâşere, daha sonra gaye husûl bulur.

İlet-i gâiyenin tabiatını fikrimizde tettebbu‘ etmek lazımdır.

Mesela bir kunduracıya kundura yapmak için evvel emirde kundurayı sonra kunduranın tevakkuf ettiği mevâdd-ı karîbe ve mübâşireyi sonra mevâdd-ı bâideyi tasavvur eder. Bunların suver-i akliyesi zihinde hâsıl olur. Zihinde vesâil hâsıl olunca evvelâ mevâdd-ı bâide sonra da mevâdd-ı karîbe ve mübâşere en sonra kundura hâsıl olur. Kundura gaye, tevakkuf ettiği mevâdd vesâildir.

Gaye eser-i müstakbel, vesâil ilel-i hâzıradır.

Hayır derece-i ‘ulyâda bir illet-i gayedir, ef‘âlimizin gayesidir? Ef‘âlimiz vesâil, hayır gayedir.

İlet-i suveriyyeyi gereği gibi beyan, illet-i gâiyedir. Bab-ı evvelde zikrolunduğu üzere Kant, illet-i gâiyyeye nâzım der idi.

İlet-i Suveriyye

Bir işi yapmak için fikirde karar verilir, maksat hususu nazar-ı itibare alınır. Zihin o işin husûl-pezîr olmasına en ziyade hâs olan vesâile bizi delâlet eder. Sonra bu vesâile bir nizamı, bir terkibi ilzam eder. Bu nizam o şeyin husûle gelmesi

tasavvurunu kendine **[105]** (kanuna) tevfikeyn o şeyin husûl bulması için iktizâ eden kanunu takvim eder. İşte bu tasavvur, bu kanun illet-i suveriyeydir. Bu tasavvur, maddenin tabiatını tayine kadar gider. Kuvve-i fâile maddede husûl bulur, müteallık husûl bulur. Müteallık bir kere husûl bulunca müteallık bir ma'lûl, bir mâ-vaka olur. Bu ma'lûl kuvveye, fiile, cevhere ve suret-i şahsiyeye münkasım olabilir. Bir ma'lûl bize yalnız illetini bildirmez. Kısmen o ma'lûlün zatına da nüfûz etmeye müsait olur. Çünkü bizi kendi tasavvuruna da muttali kılıyor.

İllet-i Fâiliye

İllet-i fâiliye illetteki kuvve-i fâileyi idare eder. İlet-i fâiliyeyi bir kimsenin fikrini husûl buldurmak için zarûri olan fâiliyet-i uzviyeye ircâ etmemelidir.

Makâsıd-ı mahsûsamızı takvim eden fiil-i mukarrarda icrâ-yı fiil eden illet-i fâiliyedir.

Kendimize tayin ettiğimiz makâsıd hem zihnimiz, hem irademiz vasıtasıyla müteayyendir.

İllet-i Maddiye

Tabiatta bulunan il, kendilerinin haricinde husûl buldurmak için madde denilen bir cevher-i kâbile muhtaç olur. Bu cevher-i kâbilin düçâr olduğu fesad-ı suverî vasıtasıyla bu ma'lûlât tezâhür eder. Bu cevherde bu fesad evvel emirde bir harekettir, bir fiildir; cevherin mütehammil olduğu bir şeydir, bir infîâldir, ma'lûl illet-i fâiliyeye nispetle fiil, husûl bulduğu cevhere nispetle bir infîâldir.

İllet-i Sevânî

İllet-i sevânî tabiatın silsile-i mihanikiye ve mûcibesini takvim eder, illet-i sevânî tesir ettiği ma'lûle nispetle illet, diğeri illet-i sevânîye nispetle **[106]** ma'lûldur. Mesela buhar trenin hareketine nispetle illet, ateşe nispetle, illet-i ûlâyâ nispetle ma'lûldur. Kezâ buhar, onun ihdâsını talep eden ihtiyar-ı cûziye nispetle ma'lûldur.

İllet-i sâniye iki şey ile müteayyen olur: 1- Tabiat-ı hâssası, çünkü buhar ancak bazı vücûh ile bazı ist'imâl ile kâbil-i ist'imâl olur. 2- İllet-i mûcibesi.

İllet-i sâniye mütevâtîidir, tabiata, vaz olunduğu avârıza göre ancak yalnız bir ma‘lûlde tesir edebilir. İşte bu silsile-i illel-i sevâniye felsefe-i cedîde icâb anî’t-tabia-i tabiat tesmiye ediyor.²⁷

Ulûm-i cismâniyenin teharri ettiği illel-i sevâni silsilesi, şöyle bir illetin böyle bir ma‘lûle merbut olmasını iktizâ eden kavânîn veyahut böyle bir hâdisenin şöyle bir hâdiseye merbut olmasını iktizâ eyleyen kavânîndir. Bu kavânînin istihzârları bizi tabiatın suretlerine yani tabiatın mürekkeb ve müntesik olmasını iktizâ eden tasavvurâta nâil kılar. Çünkü ma‘lûldeki her suret, illetteki tasavvura mümâsildir. Bu takdirce kavânîn-i tabiat, tabiatta hükümrân olan nizamı (nesak) izhâr eder. Bu nizam da bir gâiyetin varlığını tasdik etmeye müsait olur.

Bu takdirce mebd-i illiyetin iki manası oluyor:

1- İcâbiye-i Cismâniye’ye göre mana veyahut mahza tedribi olan mana: Her hâdisenin illeti diğer bir hâdisedir.

2- Tealluk-i mâ-ba‘dû’t-tabîiye göre mana: Her hâdisenin hakikaten bir illeti vardır, illet bir iktidar-ı müvveliddir, bir kuvvedir. Bir kuvvet veya bir fâiliyettir.

[107] Tevlîd veya icab-ı ma‘lûl iktidarına ekseriya tesir-i illet tesmiye olunur. İşte bu manaya göre Malebranche (1635-1715) “Ancak Allah illettir, tesir ancak Allah’tandır. Mahluk ancak esbâbdır veya illel-i âdiyyedir. Allah’tan mâ-adâ illet, Allah’tan mâ-adâda tesir, Allah’tan mâ-adâda ma‘lûlü ihdâs iktidarı yoktur, mukaddem tâliyi ihdâs etmez. Yalnız mukaddem hazır olunca Cenâb-ı Hak tâliyi ihdâs eder” diyor.

Buna mebni Malebranche’e göre mukaddem, illet-i gâiye veya sebep-i neticedir, yoksa illet, netice değildir.

Malebranche’in mezhebi aynen mütekellimîn mezhebi gibidir.

İllet mâ-ba‘dû’t-tabîadaki manasına göre zati olarak fâil olduğundan zaman, mekân, adet şartlarına illet tesmiye olunamaz. Çünkü zaman ve mekân ve adet kuvvet olamaz ve zati olarak gayr-i fâildir. Bilakis mana-yı tedribiye göre zaman ve mekân ve adet kolaylıkla illet addolunur.

²⁷ İcâb mebd-i illiyetten başka bir şey değildir. Aynı illel aynı ma‘lûlü celb eder. Burada zaruret dâimdir ve eşyanın tabiatı ile karıştırılabilir.

İlel-i sevâninin bu tevâtuu ve icâb ani't-tabîa; kavânînin istikrarını temin eder ve ilmi tesise müsait olur.

Her hâdisе ma'lûl halinde yegâne bir ma'lûl olmak üzere müteayyin olduğundan aynı ilel daima aynı ma'lûlat ihdâs eder.

Mesela toprağa atılan buğday tanesi buğday verdiğinden, seyyârât kat-i nâkıs tarîkini takip ettiğinden kavânîni tabiat la-yetegayyer olur.

Böylece bir hâdisе veya bir mevcûdun veya bir diğer hâdisenin veya diğer bir mevcûdun illeti olduğu tebyîn edince ilim bu tebyîni t'amim eder. Ondan mekânen ve zamanen bir kanun-i küllî teşkil eder. Hazırdan bütün mazi ve bütün müstakbeli istintâc eder, hülâsa istikrâyı teşkil eder.

[108] Böylece istikrânın mebnâsı mâ-ba'dü't-tabîanın mebde-i illiyetten tahriç ettiği netâyic de bulunur.

Bacon (1620-1661) hâdisе-i mütekaddimeye, istibsâr olunabilen illete illet-i hakka, kâbil-i istibsâr olmayıp tabîi olan kuvvelere veyahut mâ-fevka't-tabîa olan kuvvelere ilel-i müstekinne (nevâmis) ıtlâk ediyor.

[109]

Fasl-ı Sâni

Mebâdî-i İlm-i Kiyânî (Mebhas-i Madde)

Mebâdî-i ilm-i kiyânî veya asl-ı ilm-i kiyânî üç meseleyi halleder: 1- Âlem-i hâricî var mıdır? 2- Bu âlemi imlâ eden ecsâmın tabiatı nedir? 3- Kavânîn-i tabiatın ciheti nedir?

1. Âlem-i Haricinin Varlığı

Marifet nazariyesi hallolunduktan sonra mâ-ba'dü't-tabîa veya felsefe-i ûlâ mesâilî bi't-tab' fikr-i beşerînin üç büyük mevzûuna isnad olunuyor: Madde, ruh, Cenâb-ı Hak.

İlm-i kiyâninin halledeceği mesele madde, ilmü'n-nefs aklının halledeceği mesele ruh, ilmü'l-ilahiyatın halledeceği mesele Cenâb-ı Hak'tır. Madde hakkında hallolunacak mesele vücûd-i harici meselesidir. Madde evvel emirde bize bir âlem-i harici suretinde zâhir olduğundan âlem-i haricinin âfaki olarak (hariçte) mevcûd olup olmaması mevzubahistir. Bu babda iki mezhep vardır: Misâliyûn, Hakîkiyûn.

Mezheb-i Misâliyyûn

Misâliyûn'dan maksat âlem-i haricinin vücûd-i haricisini inkâr eden mezheb-i felsefidir ki bu mezhep yukarıda zikrolunduğu vechile Misâliye-i Enfüsiyye mezhebidir.

Matlûb: Âlem-i harici yoktur, ancak fikrimizin bir istihzârı vardır.

[110] Bu babda Misâliyûn'un âlem-i hariciye olan itirazâtını zikrederim:

Evvelâ: Ecsâmın vücûd-i haricisi hakkındaki itirazât.

Âlem-i harici tabirinden akıl-ı selim ve vicdana tâbî olmaksızın, nefis haricinde varlığı tehayyül olunan, mamafih nefis için bir idrak-ı mübâşirin müteallıkı olan bu ecsâm-ı mütehayyize ve zû-eşkâl ve zû-elvân mecmûu anlar.

Fakat bu iddia olunan ecsâm bizim ihsâs-ı hâssımızdan başka bir şey değildir. Ecsâm idrak ettiğimiz kadar vardır.

Berkeley'in düsturunca ecsâm için varlık, idrak olunmaktır.

Fil-vâki ilmin kendisi ispat ediyor ki levn, râyiha, zevk vesâire ve umûmiyetle ecsâmın havâss-ı muhtelifesi zati olarak bizim kuvve-i ihtisâsımıza izâfe olunmuştur. Meşâirin verdiği cehl-i mürekkebler bizim idrak hususunda eşya ile bir işimiz olmadığını ispat ediyor: Meşâir bizi tahakkuk ile nispette bulundursa idi bu cehl-i mürekkebleri gayr-i kâbil-i izah olur idi.

Bunun gibi evhâmât-ı menâm, sayıklamalar hemen bedâhet derecesinde ispat ediyor ki nefsimizin kâfi derecede kavi ve mütemâyiz olan suver-i mahsûsası ile iddia olunan müteallikât-ı (mevzûât) hariciye arasında bir ihtilâf-ı zati yoktur. Leibniz'in dediği gibi idrakât-ı hariciye pek ziyade murtabıt olan rüyalarından başka bir şey değildir.

Küll-i mâ fi'l-kevn ve hem o hayâl
O ukûs fi'l-mürâyâ o zılâl

Bundan ecsâmın vücûd-i haricisi kabul eyledikte varlıklarına nasıl bi-tarîki'l-mübâşere (bila-vasıta) intikal edebiliriz? Çünkü ecsâm [111] vicdanımızdan, cismimizden hariç ve bizim ile ancak 'asâb ve merâkiz-i dimâğiyemiz vasıtasıyla münasebetdar farz olunuyor.

Sâniyen – Maddenin vücûd-i haricisi hakkındaki itirazât:

Ulemâ ve ekser-i felâsife ecsâmın vücûd-i haricisi hakkında itiraf kusur ediyorlar ise de ecsâmın bir cevher-i dâimi olan ve ihsâsâtın bir illet-i gâiyesi olan maddenin vücûd-i haricisini iddia ediyor.

Evvel emirde madde min haysü hüve hüve bizim tarafımızdan tanınmıyor: Madde mütesavverdir, yoksa müdrek değildir. Bu hal bizim ihsâsât-ı hâssamızı izah için tehayyül olunmuş bir iftirâzdır. Fakat doğrudan doğruya bir tahkîki kâbil değildir.

İlim maddeye harici zannettiği havâssı hamlediyor. İlmin hamlettiği bu havâs ikiye râci olur: Tehayyüz, kuvvet, levn, râyiha, zevk... ilh. Maddeye göre havâss-ı

enfûsiye veya sevânidir. Tamamıyla bizim takvim-i cismânî veya zihnimize izâfe olunmuştur. Bunlar has olan mevcûdât ile beraber kaybolur.

Tehayyüz, kuvvet, ‘adem-i tenâkuz hakikaten havâss-ı evvel ve havâss-ı hariciye ve mutlakadır.

Mamafih Misâliyûn’dan Berkeley şöyle itirazâtta bulunuyor: Tehayyüz bizim için ancak ihsâsât-ı mübsıra ve melmûse veya adeliyemizin bir sureti veya bir nispeti gibi malum olmuştur. Beyaz ve murabbaa bir kâğıda baktığımızda murabbaa suretinin harici olması ve beyaz levninin enfûsi olması mümkün müdür?

[112] Bu nev‘i hâssa-i sâniyede (tehayyüzden başka bir şey değildir) bir hâssa-i ûlâ olamaz.

Zaten tehayyüz eczâ-i müterâfika ve muttasılının terkididir, bundan dolayı ancak nefsin bir nokta-i nazarı olabilir.

Tehayyüz ihsâsât ve suver-i mahsûsadan hâsıl olan bir kesretin vahdet-i terkibiye suretidir, binâen aleyh bir vicdan haricinde var olması mümkün değildir.

Kezâ kuvvet ve ‘adem-i tenâkuz bizim için ancak cehd ve mukâvemete ait ihsâsât-ı enfûsiyemiz vasıtasıyla malum olmuştur.

Kuvvet ve ‘adem-i tenâkuz harici olan ihsâsâttır.

Fakat nefsimizin ancak etvârından (durûbundan) başka bir şey olmayan ihsâsât nasıl olur da harici olarak var olabilir?

Sâlisen – Bütün tahakkuk-i hariciye itiraz:

Ekser-i Misâliyûn orada tevakkuf ediyor, bazıları daha ileriye gidiyor da nefsin haricinde herhangi bir tahakkukun, hatta ihsâsâtın bir illet-i meçhule ve gayr-i muayyeninin varlığına bile itiraz ediyorlar.

Filhakika nefsin haricinde bir (s) faraziyesi gayr-i kâbil-i tasdiktir? Varlığı farz olursa biz asla onu bilemeyiz, bundan başka fâidesizdir. Zira yegâne hakîki olarak bildiğimiz ihsâsâtımız var iken bilmediğimiz ve asla bilemeyeceğimiz bir şeyi tehayyül etmekte ne zaruret vardır?

O halde bu gayr-i kâbil marifet-i ûlânın iskat ettiğiniz ve ihsâsâtı kâffe-i evsâfi ile ve kâffe-i nisbi ile hıfz ettiğiniz: Bizim için tahakkukta ne tebeddül edecek?

[113]

Misâliyyûn'a Göre Âlem-i Haricinin Tarz-ı Mevcûdiyeti

Âlem-i haricinin vücûd-i haricisi hakkında intikâd-ı misâlî şöyledir:

Bundan ekseriya yapıldığı vechile Misâliyyûn mezhebine göre âlem-i harici mutlak olarak mevcûd değildir veyahut bizim hayalâtımızdan, bizim rüyalarımızdan ibarettir neticesini çıkarmaktan sakınmalıdır.

Meşâirimizin şehadetine veyahut akl-ı selimin intikâdâtına müracaat ile pek kolay red ve cerh olunur: Eğer Misâliyyûn'dan birine bir baston vurulur ise yine âlem-i haricinin varlığına itiraz edecek mi?

Ekser-i Misâliyyûn mezheplerinin hayat-i ameliyyeden hiçbir şeyi tahvil etmediğini talim ediyorlar. Âlem-i harici şüphe yok ki ancak fikirde mevcûddur: Eğer nefis ile âmiyâne manası vechile umûmi olarak vicdan anlaşılmayıp fakat 'amâl-i zihniye ve îrâdiye mecmûu anlaşılır ise bu halde bu âlemin nefsten hariç olduğunu söylemek pekâlâ doğrudur. Yalnız vicdandan hariç olarak mevcûd değildir, mevcûd da olamaz.

Bakalım mevzûât-ı hariciye (müteallikât-ı hariciye) ihsâsâtın mesâlik-i basitasına ircâ olunduktan sonra Misâliye, mevzûât-ı hariciyeye nasıl bir nev'î tahakkuk isnad edebilecektir.

İhsâsât sahihen suver-i mahsûsenin eşbâhıdır, aslen tabiatları da birdir. Fakat birtakım havâss ile bedîhî bir surette tefrik olunur.

Evvelen – İhsâsât umûmiyyetle nâ-mütenâhi olarak daha kuvvetli, daha müstekkardır. Spencer'ın dediği gibi ihsâsât halât-ı kaviyye, suver-i mahsûse halât-ı zayıfıdır.

[114] Sâniyen – İhsâsât tamamıyla bizim eşvâkımıza, bizim îrâdâtımıza tâbi değildir. Suver-i mahsûseyi rızamıza göre celb veya def ederiz. İhsâsât bize kendini ilzam eder.

Sâlisen – İhsâsât öyle takımları veya öyle silsileleri teşkil eder ki onların bütün hadleri bir nizam-ı sabit dairesinde yekdiğeriyle müselseldir. Bizim irademiz bu nizamı ne tadil ne tahrip edebilir.

Râbian – İhsâsâtın kâffesi mekân olan bir suret-i müşterekede mahvi (mazrûftur) dir. Suver-i mahsûse her ne kadar bazı tehayyüzü ve bazı şekli hâiz görünür ise de aynı kadroda onlar ile beraber ihlal olunmaz.

Hâmisen – Eşbâhımızın hareket ve kelimalarıyla emniyet hâsıl edeceğimiz vechile ihsâs nüfus-i muhtelifede aynı zamanda ve aynı evsâf ile, ve aynı nesep ile meydana gelir.

Mezheb-i Misâliyyenin Suver-i Muhtelifesi

Bu âlem-i hâdisâtı izah etmek lazımdır. İhsâsât, nefis haricinde bir illet talep etmiyor mu? Misâliye'nin suver-i muhtelifesi bu davaya cevap teşkil edebilir.

Misâliye başlıca dört surete ayrılır:

Kant'ın Misâliye-i 'Âliyesi

Berkeley'in Misâliyesi

Fichte'nin Misâliyesi

Hume ve Stuart Mill'in Misâliyesi

Kant'ın Misâliye-i 'Âliyesi

Kant'ın mezhebi mutlak olarak misâli değildir? İhsâsât haricinde kabul edilen her şey ihsâsât vasıtasıyla nefsimize zâhir olan “şey bi-zatihi” bu hâdisâta müteallık olan kavvâmdır. Fakat **[115]** şey bi-zatihinin varlığı haricinde bu şey, bu bi-zatihiden hiçbir şey bilmiyoruz ve bilemiyoruz. Ancak bildiğimiz: hâdisâttır.

Yegâne müteallıkât: Mekân suretini ihsâsâta müntabı‘ kılarak ve yekdiğerini vahdet ve cevher ve illiyet... ilh ile rabt ederek kendimizin takvim ettikleridir.

Berkeley'in Misâliyesi – Berkeley (1684-1753) de ihsâsâtımızın bir illetini kabul ediyor. Berkeley'e göre yalnız nefis illet olabilir, ihsâsâtımızın kendisinde bulunan madde değildir, belki Allah'tır, nefis-i külliyyedir, hâlıktır. Çünkü madde ya meşâirimizin biriyle mübâşeret (bila-vasıta) idrak olunmuştur. O halde idrak-ı mübâşere sebep olan intiba nedir demek lazımdır?

Veyahut madde bi-tarîki'l-istidlal, vasıta ile idrak olunmuştur, o halde bu varlığı tesis eden istidlali ifade etmek lazımdır.

Madde doğrudan doğruya meşâirin hiçbirisi tarafından zabt olunamaz. Zira meşâir ancak keyfiyât-ı sevâniyi (havâss-ı sevâniyi) bildirir. Keyfiyât-ı evvel de keyfiyât-ı sevâniye râci olur.

Artık madde doğrudan doğruya meşâir tarafından bildirilmemiştir. Acaba madde bi'l-istidlal malum olabilir mi?

Bu takdirce bizim nefsimizde bazı tasavvurâtın varlığı nefsimiz haricinde bir şey-i meçhulün, bu tasavvurâtın alet veya sebep-i illeti olacak olan maddenin varlığını müntic oluyor.

Madde bir illet olamaz çünkü herkes maddeyi kâbil olarak tanır bu hususta ittifak vardır. Hâlbuki her illet fâildir. Madde sebep veya bir alet de olamayınca artık bila-şek illet, Cenâb-ı Hak olur.

[116] Berkeley “Madde hiçbir suretle bize malum olamaz, madde bir mücerred kelimedir, bir boş sedâdır” diyor.

Fichte’nin Misâliyesi- Kant’a göre nefis, kanunlarını ihsâsâta ilzam ediyor ve ondan müteallıkât teşkil ediyor. Fakat bu ihsâsât ona bir menba-i ecnebîden geliyor idi.

Fichte: Eğer nefis hâlık-ı yegâne değilse nasıl oluyor da tabiatın münkâd olduğu bir vâzı kanun olabilir? İhsâsât fikrin ameline muvâfık olmak için evvel emirde fikrin masnûu olmak lazımdır. Bu takdirce iddia olunan “şey bi-zatihi” nefsin ta kendisidir ki bir fâiliyet-i gayr-i zî-şuur ve bir fâiliyet-i garîziyenin eseri vasıtasıyla kendine ihsâsât-ı mahsûsasını veriyor” diyor.

Fichte’ye göre enfüs (zat mevzû) asıldan itibaren ikiye ayrılıyor ve âfaka (müteallık mevzû) tehavvül ediyor: Kendini “ene” gibi vaz etmeye muktedir olmak için bir “la-ene” ye mütekâbil oluyor.

Âlem-i harici tamamıyla bir fikrin icatıdır: “Ene mutlaka kendine kavânîn-i mukavvimesine tevfikeyen icat ettiği âlem manzarası veriyor.

Hume ve Stuart Mill’in Misâliyesi

Hume ile Stuart Mill her gûnâ iftirâz-ı mâ-ba’dü’t-tabîiyi def ile ne nefis haricinde, ne nefis dâhilinde ihsâsâtın hiçbir illetini aramıyorlar. Bunlara göre illet mefhumu küre-i ihsâsâta kâbil-i tatbiktir. Eğer küre-i ihsâsât haricine atılırsa artık manası kalmaz. Bütün âlem-i harici kavânîn-i müntesikaya tevfikeyen müteâkıb veya müterâfık olan ihsâsâttan ibarettir.

[117] Mamafih Stuart Mill diyor ki bir müteallık-ı harici hiçbir ihsâs ile bizde istihzâr olunmasa bile biz onun var olduğuna inanırız: Onu takvim eden ihsâsâtı her ne kadar bilfiil hissetmiyor isek de bundan dolayı onun imkânı azalmaz. Vicdan-ı hâzırımız haricinde müteallıkın varlığına inanmak ihsâsâtın imkân-ı dâimine inanmaktır. Âlem-i harici ancak vicdanımızda ve eşbâhımızın vicdanında ve hâs olan mevcûdâtın vicdan-ı câmiinde husûl bulan ihsâsâtın imkân-ı dâimidir.

Hakîkiyûn Mezhebi

Âlem-i haricinin tahakkukuna inanmanın kanuni olup olmadığını bilmek için evvel emirde tealluk ettiği müteallıktan ve mübteni olduğu esbabdan dolayı birbirine muhtelif olan itikad-ı ‘âmmi ile itikad-ı felsefîyi tefrik etmek lazımdır.

İtikad-i ‘âmmi- İtikad-ı ‘âmmi müteallıkât-ı hissiye âlemine aittir.

Akl-ı selim nefis haricinde var olan eşya için ihsâsât ahz ediyor. Âlem-i haricinin tahakkukuna inandığı sebep, idrak-ı mübâşir tehayyülünden ibarettir.

Fakat müteallıkât-ı mahsûse sahihen nefis haricinde değildir. Eğer nefis haricinde sahihen müteallıkât-ı mahsûse var ise onları doğrudan doğruya idrak mümkün değildir.

İtikad-ı ‘âmmi bâtıldır, itikad-ı ‘âmmî aleyhinde bulunan Misâliyyûn’un hakkı vardır.

İtikad-ı felsefî- İtikad-ı felsefî ihsâsâtın nefis haricinde var olduğunu tasdik etmiyor. Belki ihsâsâtın nefis haricinde var olan tahakkukâta tevâfuk [118] ettiğini tasdik ediyor. Bunun mübteni olduğu sebep de mebd-i illiyettir. Bu mebd-i illiyet suretinde veya diğer bir surette Misâliyyûn’un kendileri tarafından da kabul olunmuştur. İşte bu mebd-i illiyet Misâliyyûn aleyhlerine irad olunabilir.

Şöyle ki ihsâsın vücûdu da evvel emirde bir illet ister, Stuart buna şöyle bir cevap verebilir: Bir ihsâsın illeti, tecrübenin bize bir kanun vasıtasıyla o ihâta merbut gösterdiği bir ihsâs-ı mütekaddemdir.

Fakat bu ihsâs-ı mütekaddem, hemen hiçbir vakit asla bizim vicdanımızda bir malume (mefrûz) değildir; bilfiil bizim için mevcûd değildir. Ancak bu ihsâs-ı mütekaddem bir ihsâsın imkânından ibarettir.

Bu imkân-ı ihsâs: Hüsne muktedir olup hissedemediğimiz bir ihsâs değildir. Böyle bir ihsâs, mevcûd değildir. Artık vicdanımızda malum olan bir ihsâsın bir illeti olmak için vicdanımız haricinde yalnız bir imkân-ı ihsâs olmayıp belki bu imkânın ma‘lûlû veya alameti olacak bir tahakkuk var olmak lazımdır.

Demek oluyor ki iddia olunan bu imkân-ı ihsâs, aslen imkân-ı gayr-i mümkündür.

Sâniyen – Bir müteallık isnad ettiğimiz ihsâsâtın tevâfuk-i dâimi bir illet ister. Bu illet ancak müteallıkın vahdetinin kendisinden başka bir şey olamaz.

Bunun gibi nüfûs-i muhtelifedeki ihsâsâtın tevâfuk-i dâimi de bir illet ister. Bu illet de nüfûs-i muhtelifede müterâfık olarak istihzâr olunan bir âlem-i muhakkıkın vahdet-i hariciyesinden başka bir şey olamaz.

Mamafih Misâliyûn ihsâsâtımızın Filhakika bir illet istediğini istemiş **[119]** olduğunu kabul eder de ihtimal ki bu illetin vicdandan hariç bir âlem olduğunu ne ispat ediyor? diye bir sorar.

O halde evet, ihsâsâtın illeti vardır demek kâfi gelmez. Ayrıca bu illetin âlem-i harici olduğunu ispat etmek lazım gelir.

Fichte’ye bakalım: İlet, Fichte’ye göre gayr-i îrâdi ve gayr-i zî-şuur bir fiil vasıtasıyla kendi ihsâs-ı hâssını tayin eden (ene) nin kendisidir. Bunun neticesi olarak bizim (ene) miz iki cûze taksim olunuyor:

1. Asıl enedir. Zat mevzûu (enfûs) şahsî (ferdî) dir ki sıfâtı: Şuur (vicdan) ve iradedir.

2. La-enedir ki bizim vicdanımıza yabancıdır. Bilâ tenâkuz-i nefsin bir tavrı (darbı) addolunamaz.

Bundan başka diğer insanların varlığı kabul olunur ise (Fichte buna asla itiraz etmemiştir) onların idraklerin tevâfuku (ene) lerinin cüz’-i gayr-i zî-şuurunun her şeyde müşterek olmasını, ve onların herbirinin (ene) lerine mukaddem olmasını ister.

Böyle olunca her ferdin (ene) sinden evvel bulunan ve müterâfiken nüfus-i muhtelifede tesir eden bu illet gayr-i zî-şuur ve gayr-i îrâdi bir âlem-i hariciden hangi hususta tefrik olunuyor.

Berkeley’e bakalım: Berkeley’e göre bu illet, bizzat bir nefstir. Nefs-i külliyye ve sermediyedir. Bu iftirâza göre bizzarûre bu illet iki nısfa ayrılıyor:

1. La-yetegayyerdir (Muhalefetün li'l-havâdis sıfatıyla muttasıf). Zaman ve mekândan münezzehtir, kâffe-i kemalâtı hâizdir. Bu ise zat-ı ecel ve 'alâdır.

[120]

2. Bizde husûle getirdiği ihsâsât ile lâ-yenkati mütegayyir olan, mümteniü't-tegayyür olan bir icâb ani't-tabîa kavânîne tevfikeyn efâlini zaman ve mekânda bast eden, bizzarûre tecelliyâtında nâkıs olanlardır.

Bu acaba zat-ı ecel ve 'alâ mıdır? Yoksa daha ziyade tabiat mıdır? Artık nasıl olur ise olsun şu neticeye vâsıl oluruz: Nüfus-i şahsiye haricinde bu nüfus-i muhtelif için bir âlem-i harici suret-i mahsûsasını in'ikâs eden mütekessir ve âtıl ve la-yenkati mütegayyir olan bir illet vardır.

O halde tabiat yalnız bizim ihsâsâtımızda mevcûd değildir. Tabiat bi-zatihi mevcûddur, bir de tabiatın tahakkuk-ı haricisi vardır. Bunun gibi eşbâhımızın da iki vücûdu vardır: Evvelâ bizde, onları bize istihzâr eden ihsâsât da mevcûddur. Sâniyen zatında, bizim ihsâsâtımıza tâbi olmayıp onları takvim eden halât-ı vicdaniyede mevcûddur.

Böylece âlem-i haricinin de iki vücûdu vardır: Evvelâ bizim ihsâsâtımızda, imkânât-ı ihsâsât da mevcûddur. Sâniyen halât-ı mahsûsalarında mevcûddur ki bizim ihsâsât-ı vâkıa veya mümkünemiz onların ancak 'alâiminden başka bir şey değildir. Âlem-i harici bizim gaybûbetimizde de bâkîdir. Nüfûs-i insaniyye mahvolursa da âlem-i harici nüfûs-i insaniyye ile beraber mahvolmayacaktır.

Elhâsıl Misâliyyûn (Berkeley, Fichte, Hume, Stuart Mill) âlem-i haricinin tahakkuk-i haricisini inkâr edebiliyorlar. Bunlara göre harici diye iddia olunan âlem ancak fikirde mevcûddur: Bilakis Hakîkiyyûn'a göre âlem-i harici hariçte mütehakkıktır.

2. Tabiat-ı Ecsâm

Bizim haricimizde birtakım mevcûdât vardır, bu mevcûdât hangi **[121]** tabiattan olmuştur? Bizim mâlik olduğumuz istihzârât müsebbib, mevcûdât sebeptir.

Hepsi bize meşâirimize zâhir olur. Hepsinin havâss-ı mahsûsesi vardır. Hepsi mütehayyizdir, mekânda bir mahal işgal eder, hepsinin bir sıkleti, bir mukâvemeti vardır.

Bu mevcûdâtın kısm-ı ‘azamı görülür, sedâ verir. Çoğunun lezzetli râyihası vardır. İşte bunlara ecsâm, cevâhir-i maddiyye tesmiye edeceğiz. Ecsâmı havâssıyla fark ederiz.

Kâffe-i ecsâmı müteharrik olan ve nispetlerini muhafaza eden bir kitle-i mütehayyize evvel emirde bir cismi teşkil eder görünüyor.

Bu kitlede birçok cevâhir vardır demek için bi’t-tahlil eczâsı arasında fusûl-i kimyeviyye keşfetmek lazımdır.

Tahlil-i Cism

Cevâhir-i Kimyeviye-i Mürekkebe- Cismin vasf-ı hâssı atâlettir: Cisim, hareket etmek için bir illet-i hariciyeye muhtaçtır. Onu tebdil eden bulunmaz ise cisim asla tebeddül etmez, cismin düçâr olduğu fesat, cismin kendisinden gelmez: Zatından münbais değildir? Cisim kâbil (münfa‘il) olarak fesata düçâr olur. Bu halde cisim bir cevher-i kâbilidir ki ona madde tesmiye olunur.

Cisim, ilm-i kimyevî nokta-i nazarına göre ya mürekkeb veya basit olur.

Ecsâm-ı mürekkebe iki unsur vardır: 1- Ecsâm-ı mürekkebenin zatı, teşkil-i madeni ve takvim-i kimyevîlerinden mümteziç olan kanun, takrîben Aristo’nun suret tesmiye ettiği budur. 2- Ecsâm-ı mürekkebeyi teşkil eden ecsâm-ı basite-i muhtelif.

[122]Suret: Bir cisme hastır. Cismin tayini için ve diğer ecsâmdan fark olunması için bir mebdedir: Mebde-i tayin ve fasıldır.

Madde: Bilakis ecsâm-ı muhtelifde müşterektir. Lâ-tayin mebdei ve cevâhirde bulunan kabul (infiâl) mebdeidir: Mebde-i kabul ve la-tayindir.

Suret: Fiildir ki onunla cisim şöyle bir cisim olur.

Madde: Kuvvedir ki mâlik olmayıp fakat mâlik olmaya müsteid olduğu tayinâtı ahze bu cismi hâs kılar.

Demek oluyor ki ecsâm-ı mürekkebe mâ-ba‘dü’t-tabîa nokta-i nazarına göre madde ile suretten mürekkebdir.

Madde: Kuvvedir, mebde-i lâ-tayin ve mebde-i kabuldür. Ecsâmı terkip eden ecsâm-ı basitadır.

Suret: Fiildir, mebde-i tayin ve mebde-i fasıldır. Ecsâmın kanun-i terkidir.

Ecsâm-ı Basita – Ecsâm-ı basitanın müteaddid olması veya yalnız bir cism-i basit bulunması netâyic-i mâ-ba’dü’t-tabîa itibariyle müsâvidir: Her yerde, her zaman kâffe-i ecsâm, hatta bi’l-kimya basit olan ecsâm bile bize madde ile suretten mürekkeb görünüyor.

Bi’l-kimya basit olan ecsâmda da bir zat, bir kanun, binâen aleyh bir suret vardır. Çünkü bu cism-i basitte de hadd-i zatında bir takvim vardır. Cism-i basitin şöyle veya böyle havâssı vardır, demek ki bu havâssa mâlik olacak bir kanun vardır. Kimya bu havâssı ameliyât-ı kimyeviye ile tefrik edemez. Fakat mâ-ba’dü’t-tabîa o havâssı tecrit ile ayırabilir.

[123]Mâ-ba’dü’t-tabîa işe başladığı anda kimyanın işi hitam buluyor. İlm-i kimyanın nihayeti, ilm-i mâ-ba’dü’t-tabîanın bidayetidir.

Bundan başka cism-i basitin zatından, suretinden, mebde-i tayininden mâ-ba’dü’t-tabîa bir de mebde-i gayr-i tayin ayırıyor. Böylece kimya, basit olan cism-i mâ-ba’dü’t-tabîada mürekkeb oluyor.

Binâen aleyh ecsâm-ı basitade bir suret-i cevheriye (suret-i cismiye), bir de madde-i ûlâ-yı gayr-i müteayyine vardır.

Suret-i cismiye ile bu ecsâm, ecsâm oluyor. Ecsâmı ecsâm eden suret-i cismiye dir.

Madde-i ûlâ-yı gayr-i müteayyine ile bu ecsâm fesat ve hareketin il-el hariciyesine kâbil-i evrâk tâbi oluyor. Madde-i ûlâ ancak bir tecrittir. Bir surete murtabit olmaksızın hariçte asla mevcûd olamaz. Madde-i ûlâ, ‘adem-i mahz değildir, tahakkukta mürekkebâta dâhil oluyor.

Demek oluyor ki ecsâm basit olsun mürekkeb olsun mâ-ba’dü’t-tabîa da herhalde kuvve ile fiilden mürekkeb oluyor. Kuvve hemen tamamıyla kâbil, gayr-i müteayyendir, madde ismine layıktır.

3. Tabiat-ı Madde

Akl-ı selim âlem-i haricinin vâkıâtından değil, ecsâm tesmiye ettiğimiz cevâhirden mürekkeb olduğunu kabul ediyor. Onları doğrudan doğruya idrak ediyorum diye itikadda bulunuyor. Onlara tehayyüz, suret, salâbet, levn, râyiha... ilh. Birçok havâss-ı muhtelifiye tayin ediyor. Meşâirimizin şehadet ettiği vâkıât ecsâmın

kendilerinin mütekâbilen olan ef'âliyle mütehassıl olan tebeddülâtan başka bir şey değildir.

[124] İşte âlem-i harici hakkında ilk tasavvurumuz budur.

İlim bunu pek çok tadil ediyor. Evvelâ şundan emin oluyor:

Ecsâm-ı muhtelifenin şahsîliği tamamıyla zâhiri ve zâil olduğundan ecsâm-ı muhtelifeye, cevâhir-i muhtelifeye olmaktan ziyade bir tek cevherin yani maddenin durûb-i muhtelifesidir. Meşâirin ecsâma tayin ettiği havâssın iki kısmı vardır: Havâss-ı sevânî, havâss-ı evvel.

Havâss-ı sevânî – Havâss-ı sevânî maddenin meşâir ile nizâından münbais havâstır ki hâs olan mevcûdâtın gaybûbeti halinde mevcûd olmaz ve diğer meşâirde başkaca zâhir olur. Levn, sadâ, râyiha, lezzet, ilh gibi.

Havâss-ı evvel – Bizim kuvve-i ihtisâsiyemiz ile hiçbir izâfette bulunmaksızın maddenin kendisinin zatına ait olan ve hâs olan mevcûdat kayboldu veya diğer meşâiri iktisap etse bile yine alâ halihi mevcûd olan havâstır: Tehayyüz, teharrük, atâlet, kuvve-i câzibe ve dâfia ilh gibi.

Havâss-ı evvel, havâss-ı sevânînin mebnâsıdır. Artık madde tahakkuk-i mutlakta bi-zatihi olarak ne renkli, ne sedâlı, ne rayihalı, ne lezzetli değildir.

Madde hakkında üç faraziye vardır: Zerre faraziyesi, tehayyüz faraziyesi, cüz-i la yetecezzi faraziyesi.

Zerre Faraziyesi

Madde nâ-mütenâhi surette sağır olan eczâdan, zerrâtın mürekkebidir ki bu zerrelerin herbiri mekânda bir mahalli işgal ile diğer işgal edeni ref' eder (Çünkü zerrenin bir hâssası da 'adem-i tenâkuzdur). Ve la yenkati müteharrik olmakla tebdil-i mukia müsteiddir. İşte bu zerrât eşyanın anâsır-ı ahîrası ve kâffe-i hâdisâtın ille-i mevcûdesidir. Ecsâm yekdiğerinden ancak adet, şekil, terkip eden zerrâtın teheyhüü ile tefrik olunur. Zerrât **[125]** bi'l-ictima bütün ecsâm-ı sâireyi tevlîd eder. Bütün ecsâmı hâsıl kılan imtizâcât-ı muhtelifeyi ihdâs için yalnız hareket kâfidir. Her cismin bir cevher-i müttehidi vardır, ecsâm ancak arâz ile fark olunur.

İntikad

1. Madde hakkında gayet basit, gayet vâzih olan bu tasavvur acaba tahakkuk-i mutlak ibaresi midir? Yoksa mâ-ba'dü't-tabîa bunun izâfiliğini ispat etmekle eşyanın zatına daha ziyade yaklaştıracak diğer bir tasavvur teharrisine davet edecek midir?

İlim hâdisâtı izah etmek için Demokritos ve Epiküros'un eski zerre faraziyesini tafsilâtta tadil etmek suretiyle tekrar meydana koymaktan başka asla bir şey yapmıyor. Madde zerrâttan zevâhir-i ferde zerrâttan, ecsâm-ı cevâhir fertten müterekkib olur diyor. Fakat bu faraziye: Bu izahtan ziyâde bir teslik-i hâdisâtıdır. Bu faraziye: Bir zihn-i mutlak için bi-zatihi olduğu gibi değil belki yalnız lems ve basar idrakâtına veyahut zaha ziyade bu ikisinde müşterek olan idrakâta (tehayyüz, suret, hareket, salâbet ve sâire) redd olunan fakat bu idrakâtın kuvve-i fâiliyyesini son hudûduna kadar vardırabilen bir zihne görüldüğü vechile istihzâr-ı kâinattan ibarettir.

Filhakika eğer tetkik olunur ise zerre tasavvurunun müttehik olan bir şeye tevâfuk etmediği âşikar olur.

Zerrenin iki hâssası vardır. Hâsse-i hendesiye, hâssa-i dinamikiye (kuvâiye).

Hâssa-i hendesiye tehayyüze, hâssa-i dinamikiye kuvvete râci olur. Bu iki hâssanın bir zat mevzûda bulunması tenâkuzu mütezammin olur.

[126]

- 1) Tehayyüz= Mürekkebi, kuvvet: basittir.
- 2) Tehayyüz= La ilâ nihâye kâbil-i tecezzidir, kuvvet gayr-i mütecezzidir.
- 3) Tehayyüz tehayyül olunabilir, kuvvet asla tehayyül olunamaz.

S: Kuvvet-i mahza bir illet-i harekettir. Nitekim ilim de böyle kabul ediyor.

C: Bu halde maddenin havâssı orada husûle gelen harekât ile ve bu harekâtın yekdiğerine tealluk etmesi hususunda tâbi oldukları kavânîn ile beraber yalnız bir tek hâssaya redd olunuyor: Tehayyüz.

Bu nokta-i nazara göre kuvvet, bir hâssa değil, bir nispettir: Harekâtın kendi aralarındaki nispet: Hareketin (illet olan) harekete (ma'lûl olan) nispetidir.

Artık Descartes'in daha basit, daha vâzih olan faraziyesi Demokritos ve Epiküros faraziyesi yerine geçmiş olur.

2. İlim ispat ediyor ki zerrât-ı mümkünenin imtizâcâtı ile bir cisim husûl bulmuyor, ecsâm ancak yekdiğeriyle muayyen bir nispete tevfiken imtizâc ediyor. Mesela müvellidülhamûza ile karbon ancak (6-8) nispetinde imtizâc eder. Başka türlü imtizâc edemez. Demek ki oluyor ki hamz karbon ile hâmis karbonun kavânîn-i mukavvimesi vardır.

Bu kavânîn zatidir, la-yetegayyerdır. Bu kavânîne yukarıda suret nâmını vermiş idik.

Bundan şu netice çıkar ki hareket bildiğimiz ecsâmı yalnız kavânîn-i mihanikiye ile ihdâs edemiyor. Çünkü kavânîn-i mihanikiye gelişi güzel adette rast gelir, tertibât-ı zereviye neticeye mûsıl olmaz. Neticeye [127] dâimi surette mûsıl olmak için hatadan sâlim birtakım kavânîn vardır ki tertipât-ı zereviyeye kendini ilzam eder ve bu kavânîn mihaniki olmaktan müberrâdır.

Buûd Faraziyesi

Birinci intikâd mücebince maddeyi takvim etmek için buûd faraziyesi kabul olunacaktır. Bu faraziye Descartes (1596-1650)'indir. Descartes tehayyüzü ecsâmın zatı kılıyor, hatta zatı cevher ile karıştırarak ecsâmı tehayyüz ile birleştirmeye kadar varıyor.

Descartes'e göre madde buûdun kendisidir.

Buûd da Leibniz'in ispat ettiği vechile bir cevher-i mütehakkık değildir ve olamaz. Buûd, cevher-i münteşiri veya cevher-i mükerreri iktizâ eden (evvelce farz eden) eczânın bir tekriri, bir intişârıdır. Buûd zat itibariyle sükûn ve harekete seyyândır. Hareket bu mezhebi kabul edenler indinde tehayyüzün kendisinden başka ve tehayyüzün kendisine bir sahne hizmeti eden bir nev'î cevher oluyor. Onların kuvvet tesmiye ettikleri bu suretle cevherleşmiş bir harekettir.

Bütün bu tenâkuzlar tehayyüzü bir tahakkuk-i harici itibar etmekten ileri gelir: Tehayyüz cevherde değildir hatta eşyanın bir hâssası da değildir. Ancak bizim idrakâtımızın bir nesakıdır.

Cüz-i La Yetecezzi Faraziyesi

Bu faraziye Leibniz (1646-1716)'indir: Tehayyüz ve hareket arkalarında kâin olan bizim kendimize az, çok mümâsil olan mevcûdât, kuvve-i fâile-i hâssasa, kuvvâ-yı istihzâriye, merâkiz-i idrak ve cehddir. Bunlar Leibniz'in cüz-i la yetecezzi dediği zî-hayât-ı vahdâtır.

Leibniz'e göre ecsâm birtakım nukâtta müteşekkildir ki o nukât gayr-i mütehayyiz [128] kuvvetten hâsıl olmuştur. İşte bu kuvvâ-yı basitaya eczâ-i la yetecezzi denir. Bu kuvvâ-yı basitenin iki hâssa-i zatiyesi vardır: Def, cezb.

Bu kuvvâ-yı basite mütekâbilan mütecâzib ve mütedâfi' olur da hareket tevlîd eder ve bizim meşâirimiz üzerindeki fiili ile zâhiri bir buûd verir: Bir buûd vehmini ilkâ eder. Ecsâm-ı muhtelifa kuvvâ-yı ibtidaiye aralarındaki ictimaların ihtilafından mütehassıldır. Mebâdî-i mâ-ba'dü't-tabîiye bu faraziyeye tatbik olunur. Çünkü kuvvâ-yı ibtidaiye la-tayini veya maddeyi hâvidir ve bununla beraber kavânîn-i muayyeneye tâbidir, binâen aleyh bir de sureti vardır.

Ecsâma gelince ecsâm da ayrıca kuvvâ-yı ibtidaiye (madde) ve mücebince müterekkib olduğu kavânînden (suret) mürekkebdir. Artık ilim tarafından hangi faraziye kabul olunur ise olunsun mâ-ba'dü't-tabîânın madde ve suret nazariyesi bâki kalacaktır. Cüz-i la yetecezzi faraziyesine göre buûd enfüsüdür, bizim ihsâsâtımızdan münbais olur. Mesela bir meşâle-i cevvala bize ateşten bir dairenin temâdisini, bir pergelin tekarrüb etmiş olan iki noktasını bize bir nokta gösterir. İşte burada daire bizim ihsâsâtımızdan münbais oluyor. Artık b'ade min haysü hüve hüve ecsâmın bir hâssası değildir. Belki meşâirimiz ile idrak olunduğu haysiyetle ecsâmın hâssasıdır.

Leibniz nazariyesi dava-yı mücerred (tehakküm) görünmekle beraber maddenin tecezzisine ait olan müşkilâtı def ediyor. Çünkü nasıl anlamalı ki mütecezzi olan bir unsurun sağ solundan başka olduğu halde mütecezzi olmasın.

Cüz-i la-yetecezzi gayr-i mücezzi olduğundan hiçbir havâss-ı mihanikiyeyi hâiz olmaz. Bu nazariyenin neticesi dinamikiye (kuvvâiye), zerre faraziyesinin neticesi mihanikiye [129] mezhepleridir. Zerre de maddenin gayr-i mütecezzi-i cüzüdür. Fakat havâss-ı hendesiye ve mihanikiyeyi hâizdir: Şekli, miktarı, vazı, sıklığı ve hareketi vardır. Cüz-i la yetecezzi bir mevcûd-i ibtidaidir ki zat mevzû (enfüs), ene veyahut ruh gibi tasavvur olunur.

Zerre bir mevcûd-i ibtidaîdir ki müteallık mevzû (âfak), la-ene veyahut cisim gibi tasavvur olunur.

Kavânîn-i Tabiatın Ciheti

Tabiat Hakkında Meâni-i ‘Âmme – Tabiat kelimesi alelâde zat ile mürâdîftir. Mevcûdun tabiatı zatı demektir. Tabiat umûmi olarak me’hûz olur ise kâinatın zatı, âlemin terekkeb ettiği cevâhir-i muhtelifedeki tenâsük ve tâbîyet kanunlarının mecmûu demek olur.

Nizam-ı Tabiat: Kavânîn-i tabiatın tenâsükünden mütekavvim olur.

Cerî Tabiat: Kavânîn-i tabiatın mütehassıl olan vekâyî-i müteâkibeden müteşekkil olur.

Kavânîn-i Tabiat

Kavânîn-i Tabiat – İki mevcûd veya iki vakanın izhâr ettiği nispet, gayr-i mütehavviledir.

Kavânîn-i tabiat ulûmun varlığıyla ispat olunmuştur ki ulûmun gayesi bu kavânînin düsturlarını itkan ile keşf etmektir.

Kavânîn-i tabiat evvelâ gayr-i mütehavvil ve la-yetegayyerdir.

Aynı avârızda her zaman ve her yerde buğday ekinden biter, koyun koyun, at at doğurur. Su yüz derece-i hararete galeyân eder.

[130] Ecsâm: Galile’nin keşfettiği düsturlara göre sukût eder.

Hiçbir kimse “Bir gün hararet ecsâmı münbasit kılıp mütekallıs kılar” gibi bir iddiada bulunamaz.

وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا²⁸

Sâniyen kavânîn-i tabiat mümkündür, zarûri değildir: Çünkü kavânîn-i tabiatı ifade eden kazâyâ, kazâyâ-yı terkiyedir. Yani bu kazâyâ da mevzûda zatı olarak mahvi olmayan bir şeyi mahmul mevzûa ilave ediyor. Biz buğday tanesinin zatında; toprağa atılmış olan bu buğday tanesinin bir sâk ve bir sümbüle ihdâs edeceğini ve

²⁸ Fetih Suresi, 48/23: “... Allah’ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın.”

bu sümbolede müteaddid tanelerin bulunacağını bizi kabule mecbur edecek hiçbir sebep bulamıyoruz. Bunun gibi barut pekiyi surette tahlil olunur ise onda infilak bulunabilir mi? Küre-i arzın zati olarak teşekkülü bilinebilir mi? Küre-i arzın şems etrafında devredeceği zatından anlaşılabilir mi?

Bu halde kavânîn-i tabiat şimdikinden başka olabilir. İşte bundan dolayı kavânîn-i tabiat mümkün olur da zarûri olmaz.

Kavânîn-i tabiat evvelî değildir, havâssını keşfedeceğimiz eşyanın zatını tahlil etmek tarîki ile değildir. Kavânîn-i tabiatı ifade eden kazâyâ tahlilî değildir.

Kavânîn-i tabiat sevânidir, terkididir, bi't-tecrübe bulunmuştur: Zatında bulunmayan şeyler tabiata bi't-tecrübe ilave olunmuştur. Sânevi ve terkibi ve tecrübi olan şeyler zarûri olamaz: Eşyanın kendisinin bile varlığında hiçbir zaruret görmüyoruz. Müşterînin, merrihin, arzın bizim kendimizin veyahut şu atın, bu ağacın varlığında ne zaruret vardır?

[131] Binâen aleyh tabiatın müteallıkâtının varlığı mümkün olunca nerede kaldı ki bu varlığı müdebbir olan kavânîn mümkün olmasın?

Artık tabiatın kanunları veya suretleri eşya-yı maddiyenin zatından münbais değildir, la-yetegayyerdir. Fakat mutlak olarak zarûri değildir, kavânîn-i tabiatın zarureti iftirâzidir. Yoksa katî (şâfi) değildir. Mukaddemler malum olmakla tâliler hatadan sâlim olarak mukaddemleri takip ediyor. Fakat bu mukaddemlerin vaz' olunmuş olmasında hiçbir zaruret yoktur. Tâlilerin mukaddemleri takip etmelerindeki sebep-i kâmini müşâhede eylemiyoruz. Bu sebep-i kâmin mukaddemin kendisinde değildir, belki her iki hadden hariçtir.

[132]

İlmü'n-nefs-i Aklî (Ruh)

İlmü'n-nefs-i Aklî: Ruhun varlığını ve mâhiyetini halletmeye çalışır. Ruhun mâhiyetinden evvel hayat nazariyesinden bahsedelim.

Hayat Nazariyeleri

Hayat – Mevcûdât kendiliklerinden fesata düçâr olmaz, hareket dâhili olsun harici olsun mevcûdâta hariçten gelir. Mevcûdât gayet kâbildir (münfa‘ildir). Mevcûdâtın bir kısmı müteharriktir. Fakat bu hareket ya nebâtâtta olduğu gibi dâhili olur veyahut bir mahalden diğer mahale hareket ettirecek derecede harici olur böyle kendi harekât-ı hâssalarının illeti olan veya illeti görünen bu mevcûdâta hayat (mevcûdât-ı hayye) derler.

Hayat ile la-hayat evsâf-ı kâtia ile tefrik olunur:

1. Hayy nümüvv-i dâhili ile la-hayy nümüvv-i harici ile büyür.
2. Hayy vücûduna halel târi olmadıkça ne hudûd-i mahsûsasından fazla büyüyebilir ve ne hacm-i mahsûsunun dînunda küçülebilir. La-hayy zatına fesat ârız olmaksızın nâ-mütenâhi surette büyür veya küçülür.
3. Hayyın bir müddet-i mahsûsesi vardır. La-hayyın müddeti nâ-mütenâhidir.
4. Hayy az çok gayr-i mütecânis olan hüceyrâtın teheyvüü vasıtasıyla müteşekkildir, uzvîdir. La-hayy mütecânis olan cevâhir-i ferdeden müteşekkildir, gayr-i uzvîdir.

[133]

5. Hayy hariçten aldığı temessül eder ve kendini terkip eden hüceyrât ile birleşen ve hayy olan hüceyrâta tebeddül eder.

La-hayy, cevâhir-i ferde-i mümâsilenin yardımıyla büyür: Şayet hacmi cevâhir-i ferde-i muhtelifenin imtizâcıyla tezâyüd eder ise düçâr-ı fesat olur, zatı tebeddül eder. İşte bu farklar o kadar kâtidir, o kadar gayr-i kâbil-i itirazdır ki bize hayy olan mevcûdâtı la-hayy olan mevcûdâta gayr-i kâbil-i reddir dedirtmeye müsait oluyor. Evet la-hayy, hayya madde-i kimyeviyesi itibariyle müşâbih olabilir? Fakat sureti itibariyle mütemâyiz olduğu pek âşikardır. Hayyda hayatın “Maddenin uzuvlaşacağını, canlanacağını iktizâ edeceği bir suret veya bir kanun-i umûmi” olduğu bize görünüyor. Bu kanun Claude Bernard’a göre bir nev‘i İcâbiye-i ‘Âliyedir ve iki tasavvura râcidir:

1. Tasavvur mükevvinidir ki ona tevfi ken hariçten alınan mevâd bir kimya-yı mahsûsa tevfi ken hall olunur.

2. Tasavvur müdebbirdir ki ona tevfi ken temessül eden mevâd boşlukları imla edecek, ‘azânın herbirinin ve heyet-i mecmûa-i ferdîyenin suret-i kâlibîyesini muhafaza edecek bir tarzda mizâc için tevzî olunur.

Mihanikiye Nazariyesi

Mihanikiye göre zâhirde bi-nefsihi olup hayatı takvim eden kâffe-i harekât hâdisât-i fizikiyye-i kimyeviyye, binâen aleyh harekât-ı mâddiyye râci olur. Mevcûdât-ı uzviye diğ erlerinden ancak dereceten farklıdır, yoksa mâhiyeten farklı değildir. Mizâc (uzv-i la ş emme) maddenin pek büyük bir ihtilâtıdır. Mevcûdât-ı gayr-i uzviyede oldu ğ u gibi mevcûdât-ı uzviyede de her şey bi’n-netice kavânîn-i fizikiyye-i kimyeviye ile, binâen aleyh hareket ile izah olunur.

[134] İşte buna mebni bu nazariyye Mihanikiye Nazariyesi denir. Mihanikiye bu babda üç delil irad ediyor:

1. Kimyager, kimyahanesinde mevâdd-ı uzviye yapabilir. Artık hayy olan mevcûdda la-hayy olan mevcûdda olandakinden başka bir şey yoktur, hayy kimyahanede oldu ğ u gibi oluyor.

2. Tehâvül Nazariyesi hayyın husûlünü la-hayy ile izah etmeye hâdimdir.

Her hâdise-i hayye, hâdise-i fizikiyye-i kimyeviye ile beraber bulunur: Aksü’l-amel, tehammuz, tekevvün-i sükker, âsâr-ı ş uuriye, hulûl-i dâhili, hararet-i istihsâli, elektrik istihsâli ilh.

Cevap: Evvelâ – Fi’l-vâki kimyager kimyahanede içyağı, cevher, bevl ve bazı mevâdd-ı uzviye yapabilir ise de lifâfesini canlandıran harekâtı ile beraber bir hüceyre-i hayyeye müşâbih hiçbir şey yapamaz.

Sâniyen – Eğer hayy cemâdda, madde-i uzviye madde-i gayr-i unsuriyye râci olur ise uzvunun gayr-i uzviye mütehavvil olması, bir kevn-i tenâsül bi-nefsihi sayesinde gayr-i uzviden bir uzvinin çıkıvermesi lazım gelecektir. İkinci delil için evvel emirde tenâsül bi-nefsihiyi ispat lazım gelir. Mösyö Pasteur (1822-1895)’ün tenâsül bi-nefsihinin olamayacağını ispat ettiğ i gündenberi bir tek hayyın bile mukaddemâ hayy olan cersûmeden olmadığını hiçbir âlem ispat etmemiştir. Bu vâka hakkında burhan irad eden âlim de Tehâvüliyyûn’dan ve İngiliz Fizikiyyûn’undan Mösyö Tyndall (1820-1893)’dır.

Artık bu delil-i sâni tecrübe ile tesis olunan bir matlûbun nakîzi olmuş oluyor.

[135] Sâlisen – Eğer hâdisât-ı hayyenin herbiri gayr-i mütehavvil olarak beraber bulundukları hâdisât-ı fizikiye-i kimyeviye'nin mecmûu ile tekâfû-i tamda bulunabilir denirse nazariye sahihtir. Yalnız burada bir noktayı istizah etmek iktizâ eder.

Nasıl oluyor da bu hâdisât-ı fizikiyye-i kimyeviye böyle bir mecmûu itkan ile teşkil ediyor da diğerini teşkil etmiyor. Mesela bir hüceyre-i asabiye tehammuz etmekle bi-nefsihi harekât-ı ıthâr ediyor da diğer bir cevher tehammuz etmekle böyle bir harekette bulunmuyor.

Demek oluyor ki birtakım kavânîn vardır ki onlara tevfikeyn kavânîn-i fizikiyye-i kimyeviye hayyda mütecellî oluyor. Bu kavânîn'de kavânîn-i fizikiyye-i kimyeviye gayr-i kâbil-i reddir. Kavânîn-i fizikiyye-i kimyeviye, kavânîn-i 'âliye-i hayatın şart-ı zarûrisidir. Fakat şart-ı tammı değildir. Hayat, suver-i fizikiyye-i kimyeviyyeye gayr-i kâbil-i red bir surettir. Suver-i fizikiyye-i kimyeviye ve ecsâm-ı gayr-i uzviye hayatın şart-ı zarûrisidir, fakat şart-ı tammı değildir.

Artık hayyda bazı şey vardır ki onu terkip eden, teheyyii ve harekâtını ve bu maddenin yenilenmesini idare eden maddeye bâtinî olarak merbuttur. Bu da hayyın sureti, var olmasını iktizâ ettiği kanundur, buna da ruh tesmiye olunur.

İstidrâd – Şart-ı zarûri: Öyle bir şarttır ki o olmaksızın bir meşrut mevcûd olmaz. Şart-ı zarûri meşrutun varlığı için vaciptir. Fakat şart-ı zarûri meşrutu mevcûd kılmaz.

Şart-ı Tam: Öyle bir şarttır ki meşrutun varlığı için lazım olan şarttan sonra meşrutun mevcûd olması için kâfi olur. Mesela bir mûsiki- **[136]** şinâsın icrâ-yı fiili, âlât-ı mûsikiyenin kemal ve noksânına vâbestedir. İcrâ-yı fiil ancak âlât ile hâsıl olur. Âlâtsiz icrâ-yı fiil mümkün olmaz, fakat âlât fiili mevcûd kılmaz. Mutlaka fiil için bir fâil lazım olur. İşte âlât-ı mûsikiye şart-ı zarûri, mûsiki-şinâs şart-ı tamdır. Bunun gibi yazı yazmak için kağıt, kalem, hokka, mürekkebe şart-ı zarûridir, kâtip şart-ı tamdır.

Maddiyûn'un suret-i âlimesinden başka bir şey olmayan Mihanikiyûn, hayat ve ruh meselelerinde şart-ı zarûri ile şart-ı tammı ayıramıyorlar.

Mizâciye (‘Âliye) Nazariyesi

Mizâciye’ye göre hüceyrât-ı hayye ilmin hal-i hâzırı mücebince cevâhir-i gayr-i uzviyeye gayr-i kâbil-i reddir. Hüceyrât-ı hayye ferdin hayatını izaha kâfidir. Ferdin hayatını terkip eden hüceyrât-ı hayyedir, efrâd-ı hayye hüceyrâtın ictimââtıdır.

İntikad

1. Her ne kadar anâsır-ı hayye hüceyrâta red olursa bile yine hüceyrât-ı minhâza yaşayamaz. Hayat bu hüceyrât-ı minhâzanın bir hâssası değildir, belki hüceyrât-ı müctemianın hâssasıdır.

Takvim-i hâssını izah etmek için hayata muhtaç olan hüceyre, hayatı izah edemez.

Mizâciye’nin Mihanikiye’ye karşı ist‘imâl ettiği delil, kendi aleyhlerine de vârid olur. Şöyle ki Mizâciye’nin iddiasına göre: Mihanikiye hüceyrenin vahdet-i fâiliyesini mevâdd-ı câmide ve âtıla ile izah ediyor. Bu izah kâfi değildir.

Hâlbuki Mizâciye de ferdin vahdetini kâffe-i hüceyrâta kendini ilzam eden suret-i umûmiyyeyi, hüceyrât-ı minhâza ile izah ediyor. Artık eczâda olduğu kadar heyet-i mecmûada da bir kuvve-i müdebbire ve mükevvine, bir mevcûdu [137] teşkil etmek için anâsır-ı hüceyreviyenin birleşmesini iktizâ eden bir kanun, bir suret-i umûmiyye kabul etmek lazımdır.

Hayeviye Nazariyesi

Hayeviye Nazariyesi’ne göre hayatı takvim eden kuvve-i müdebbire ve mükevvine maddeden başkadır. İşte bir matlûb-i mâ-ba’dü’t-tabîi.

Eğer bu kuvvet bizde ruh-i müfekkîr ile, ihtisâs ve fikrin mebde-i manevîsi (mufârik) ile karışmış olur der isek Ruhiye (Nesemiye) Nazariyesi’ni kabul etmiş oluruz. Eğer bu kuvvetin, bu mebde-i hayatının ruh-i müfekkirden başka bir vücûdu vardır der isek Hayeviye Nazariyesi’ni kabul etmiş oluruz. Çünkü insanda iki kuvvet, iki mebde-i manevî (mufârik) yekdiğerinden ayrılmış olan iki ruh kabul ediyoruz.

Hayeviye Nazariyesi’ne göre insanda iki ruh vardır: Biri mebde-i hayat, diğeri ‘amâl-i zihniyyeyi idare eden mebdedir.

Hayeviye indinde ruh müfekkirin mahmul-i zatisi fikir ve buna mebni vicdan olmak kâbil-i tasavvur olmadığı gibi ruh-i müfekkirin hiçbir şuuru olmaksızın bedeninin mizâcında mutasarrıf olması da kâbil-i tasavvur değildir. Biz tabîi olarak asla ‘azâmızı bilmiyoruz. Teşrih olmasaydı biz de bir damarın bulunduğunu bilebilmeyecek idik. Artık asla bilmediği bu damarı ruh-i zî-şuur halk ediyor diye nasıl etmeli?

Ruhiye (Nesemiye) buna şöyle cevap veriyor: Vicdan ruh-i manevinin bir fiil-i (if’avle) hâssı değildir. Bizde var olması itibariyle mürekkebin bir if’avlesi (fiil) dir. Vicdan ‘azâyâ tâbi olmaksızın var olamaz. Ruhun mahmul-i zatisi Descartes (1596-1650)’in itikad ettiği gibi fikir, zî-şuur değildir, [138] belki Maine de Biran (1769-11824)’ın ispat ettiği vechile “cehd” dir. Bu takdirce ruh kendi mizâcını bila-şuur pekâlâ inşâ etmek hususunda mutasarrıf olur.

Zaten karşı karşıya hayy olan ve yekdiğerini bilmeyen bu iki ruhun, bu iki mebdde-i mufârikın varlığı nasıl izah olunur?

Mamafih bu nazariye metrûktur.

Ruhiye (Nesemiye) Nazariyesi

Ruhiye (Nesemiye) Nazariyesi hâdisât-ı hayatı gayet basit bir surette izah ediyor. Hayatı takvim eden kuvve-i müdebbire ve mükevvine maddeden başka ise bu kuvve-i mâ-ba’dü’t-tabîiye bir maksata göre hareket eder. Çünkü bu kuvvet kendi bedenini terkip etmeye mecbur olan mevâddı idare ediyor ve uzuvlaştırıyor ve şeklini evvelce sabit olan bir kalıba göre resmediyor. Artık bu kuvvet bir tasavvur mücebince hareket ediyor. Çünkü tasavvurun zatı fiile makâsıd tedarik etmektir. Bu halde bi’ş-şuur olsun bilâ-şuur olsun bir tasavvura göre hareket ruhun zatı olduğu zâhir oluyor. Bu nazariye mücebince ruh ile bedenden “bir mürekkebe cevheri” müteşekkil olur. Bu mürekkebe beden bir mebdedir, suya nazaran mevvelidü’l-hamûza gibi bir cevher değildir. Belki beden bir unsurdur, yoksa bir cevher değildir. Kılavuz sefîneden hariç olduğu gibi ruh bedenden hariç değildir. Ruh bedeninin suretidir, ruh öyle bir kanundur ki ona tevfikeyn beden mizâc bulur, hayat bulur.

Elhâsıl bu nazariyeye göre ne beden ne ruh birer cevher değildir, birer mebdedir. Yegâne mürekkebe: Cevherdir, ruh bedeninin suretidir ve bedeninin hayatını ve

mizâcını iktizâ eden bir kanundur. Bu ruh nebâtâtta mebd-i tenebbüt (neşv), hayvanâtta mebd-i ihsâs, insanda mebd-i fikirdir.

[139]

Vücûd-i Ruh

Ruh var mıdır? Tabiatı nedir? İşte felsefe-i ûlânın halline çalıştığı iki büyük mesele budur: Vücûd-i ruh, tabiat-ı ruh.

Bir taraftan Maddiyûn “Ruh bedenden başka değildir, nefs maddenin eser-i mahzıdır” diyorlar. Diğer taraftan ona muâırız olan Maneviyûn (Ruhâniyûn) “Ruh bedenden başka değildir²⁹, ba‘de fenâi’l-beden bile hayy olur” diyorlar.

Araziye-i Nefsiye

Marifet-i ilel ve marifet-i cavâhiri zihn-i beşerîden men eden Hisbâniye, İntikadiye, İsbâtiye hem Maddiyûn ve hem Maddiyûn’a muâırız olan Maneviyûn’a ‘adem-i idrak ile karşı geliyorlar da diyorlar ki:

Ruh bilfarz hâdisât-ı vicdaniyenin zat mevzûu ve illeti ise onun maddi veya mufârik (manevi) olduğu mevzubahis olur. Bu meseleyi halletmek için hâdisâtın ötesine, tâ ait oldukları tahakkukâta kadar nüfûz etmek lazım gelir: Halbuki biz bu iktidara mâlik değiliz. Melekâtımız bizi ancak zevâhire îsâl eder. Mevcûd: Mevcûd bi-zatihi olması haysiyetiyle melekâtımıza hafî kalır.

Hâdisâtı pekâlâ istibsâr ve hikaye edebiliriz, takımlara taksim edebiliriz. Bu takımlar arasında olan nispetleri tayin edebiliriz. Fakat onların tabiat-ı bâtinelerini, asıl mutlaklarını marifet etmek için her teşebbüs bizzarûre muvaffakiyetsizliğe mahkum olur.

Ruh, beden, madde, nefs kelimelerinin bundan dolayı iki manası vardır: Müspet ve kanuni, mâ-ba‘dü’t-tabîi ve gayr-i kanuni.

²⁹ Burada bir yazım yanlışlığı olduğu tespit edilmiştir. Doğrusu, “...Maddiyûn “Ruh bedenden başka değildir, nefs maddenin eser-i mahzıdır” diyorlar. Diğer taraftan ona muâırız olan Maneviyûn (Ruhâniyûn) “Ruh bedenden başkadır...” olmalıdır. Bu konu hakkındaki daha detaylı açıklama için tezimizin birinci bölümündeki “**Felsefe-i Ûlâ**’nın Genel Özellikleri” kısmına bakılabilir.

[140] Mana-yı müspet ve kanunisi hâdisât-ı mütemâyize takımlarını işâr eder. Bu manaya göre ruh hâdisât-ı vicdaniye takımı, beden de hâdisât-ı uzviye (fizyolojiye) takımıdır.

Mana-yı mâ-ba'dü't-tabî ve gayr-i kanunisi de bu hâdisât-ı mütemâyize takımlarının cevherlerine veya illetlerine nispette bulunduğu iddia olunan mâhiyettir (istiksâtır). Maddiyûn ile Maneviyûn madde ve nefsin tabiatı hakkında münakaşa ettikleri zaman işte bu manayı anlarlar.

“Eşya bi-zatihi” hakkında her şey farz olunabilir, fakat hiçbir şey ispat olunamaz. İhtimal ki manevi ve maddi iki cevher vardır; ihtimal ki madde cevher-i yegânedir. İhtimal ki Vücûdiye'nin iddiaları vechile cevher-i küllî hem madde hem nefstir. Cevher-i küllî meşâirimize zâhir olur ise madde, vicdanımıza mütecellî olur ise nefstir; ihtimal ki hiçbir cevher yoktur, hâdisât (arâz) bi-zatihi kâfidir.

Bu iftirâzlardan iftirâz-ı ahîr en basit olanıdır. Yakînen marifet ettiğimizin ötesinde yani hâdisât ötesinde hiçbir şey farz etmiyoruz. Felsefe onu kabulde şüphe yok ki iyi etmiş olacaktır.

Hâdisât hakkında nasıl olur ise olsun bir deâm tehayyül etmek bi-lüzumdur, hâdisât bütün tahakkuku takvim eder.

Araziye'ye Göre Ruhun Mufârik (Manevi) Olması

Araziyûn nokta-i nazarı kabul edilse de tabiat-ı ruh davası bâkidir. Yalnız takdîm ve tehîr edilmiş olur. Biz ruh ve beden ile hâdisâtın iki muhtelif nizamı anlıyoruz: Hâlbuki bu iki nizam-ı hâdisât: Tahakkuk itibariyle [141] mütemâyiz midir? Gayr-i kâbil-i red midir? Yoksa biri diğeri reddolunabilir mi? diye dâima bir nokta bâki kalıyor. Eğer hareket ile fikrin iki hâdise-i gayr-i mütecânise olduğu ve fikrin harekete gayr-i kâbil-i red olduğu kabul edilir ise artık nefis ile maddeden bahsetmeye ne lüzum kalır, nefis ile madde yerine fikir ile hareketten bahsolunur.

Filhakika hareketin vücûd-i haricisi hakkında ihtiyat olunabilir. Hareket bize mâ-vakada ihsâsât-ı azliye ve mübsıra ve melmûsemizde malum olmuştur: Hareketi vicdan ile marifet etmekliğimiz haysiyetiyle ortada bir terkib-i ihsâstan başka bir şey yoktur. Diğer taraftan gördüğümüz vechile ancak bir nefste vücûd olabilen zaman ve mekân istihzârlarını da mantikî olarak mütezammin olur. Binâen aleyh hareketi

fikirden tefrik etmek ve fikre mütekâbil tutmak için hareketi fikirden ayrı olarak bi-zatihi mevcûd olan bir hâdise gibi tasavvur etmek mümteni olacağı neticesi çıkabilir gibi görülüyor. O halde hareket-i tahakkuk da ancak fikirde mevcûd olmuş olur.

Eğer bu birinci müşkilâtta geçilir de filhakika her vicdan haricinde varlığa müsteid olan bir hareket-i hariciye (âfakiye) farz olunur ise hareketin vücûdundan fikrin vücûduna asla geçilemeyeceği pek âşikardır. Mekânda bir nokta tarafından ale't-teâkub işgal olunan bir silsile-i muvâzı başkadır; bir ihsâs, bir teheyycü, bir fikir, bir cehd, bir irade gibi izâfî olarak kârr olan ve az, çok şedîd olan halât yine başkadır.

Hareketi irade olduğu gibi ne tadil eder: Hareket ya daha batî veya daha serî, muntazam veya mütehavvel, müstakim veya münhani olacak, fakat dâima muharrik (hatt-ı mürûr) ve sûrat ile bir hareket kalacak. Binâen aleyh asla bir fikre tehavvül etmeyecektir.

[142] Mamafih hiçbir vechile Araziyûn'dan olmayan asr-ı hâzır felâsifesinden meşhur Spencer fikrin harekete rücûunu iddia eylemiştir.

Kadîm fizikte tabiatta câzibe, ziyâ, hararet, elektrikiyet (kehrubâiyet), alaka-i kimyeviye... ilh gibi gayr-i kâbil-i red ve mütemâyiz birçok kuvvetler kabul olunmuş idi.

Yeni fizik ise bu kuvvetlerin bir kuvve-i yegânenin, hareketin durûbu olduğunu ve binâen aleyh yekdiğerine tehavvül ettiğini keşf ediyor. Böylece hareket sıra ile hararet, ziyâ, kehrubâiyet, alaka-i kimyeviye... ilh oluyor. Fakat bu dairenin medhalinde, mahrecinde zaten ve kemiyeten gayr-i mütehavvil olan hareket bulunuyor. O halde beden-i insaniyyede tehavvül-i kavî devam ettiği farz olunabilir. Orada kuvve-i fizikiyye veya kimyeviye kuvve-i asabiyeye tebeddül ediyor ve kuvve-i asabiye dimâğ vasıtasıyla ihsâsa, teheyycüce, fikre tehavvül ediyor. Bu tehavvül keyfiyeti gayr-i kâbil-i tasavvur diye itiraz etmek bir şeye yaramayacaktır. Çünkü daha ziyade bir hareketin hararete tehavvülünü de tasavvur etmiyoruz, mamafih bu tehavvül vâkidir. Artık hareket ve fikrin ikiliği zâhiridir: Fikir tehavvül görmüş bir harekettir.

Fakat bu mezhep tevâzün-i kavî nazariye-i 'âliyesinin muhâlif usûl bir tefsirine müsteniddir. Eğer hararet, ziyâ, kehrubâiyet... ilh ile meşâirimize tesir eden hâdisât

anlaşılır ise ilim onların aralarında bulunan fûrûku ilgâ etmemiş ve onları hiçbir vechile yekdiğerine reddetmemiştir. Fakat hararet ihdâs etmek için bir kuvvet... ilh farz eden kadîm fizik gibi o kadar mütemâyiz illel ile izah edecek bir de onları az, çok muhtelif olarak **[143]** tadil olunan bir illet-i yegâne ile yani maddenin eczâ-i gayr-i mübsirasının hareketi ile izah ediyor. Hararet hiçbir vechile ziyâyâ tehavvül etmiyor. Fakat bize bir ihsâs-ı hararet ile mütecelli olan bir nev'î hareket bir ihsâs-ı ziyâ ile mütecelli olan bir başka harekete mütehavvil oluyor. Tehavvül: Tevzîde, süratlerde, muharrikler (muhal-i mürûr) de... ilh olan tağyir ile bir hareketten diğeri bir harekete vukû buluyor. Yoksa bir hareketten bir ihsâsa tehavvül vukû bulmaz ve bulamaz. Bizim kâffe-i ihsâsâtımızda daima harekât muhtelif-i gayr-i mübsıra bulunduğu pekâlâ ibrah olunabilir: İhsâsâtın varlığı harekâtın varlığına inzimâm eden fakat harekâta red olunamayan bir hâdisedir ki bu hâdisiye ferdine münhasırdır.

Artık Araziyûn nokta-i nazarına göre bile nefis, maddeden ayrıdır. Eğer hareketin fikre nasıl ircâ olunabildiği görülür ise (Çünkü hareket bize bir terki-i ihsâs gibi mefrûzdur) ona mukâbil fikrin harekete nasıl ircâ olunabileceği görülemez.

Araziye-i Nefsiye'yi İntikad – Evvel emirde mezheplerini münakaşa ettiğimiz felâsife meyânında mevcûdâtın varlığını kabul edip fakat marifetimizi red edenler ile mevcûdâtın kendisi de var olmayıp veyahut hiç olmaz ise hâdisât takımı veya silsilesi olduğuna kâil olanları ayırmak lazımdır.

Birincilere göre mevcûdât, hâdisâtтан hariç olduğundan, hâdisât da yalnız tecrübenin veya doğrudan doğruya marifetin müteallığı olduğundan mevcûdâtın hadd-i zatında ne olduklarını bilemiyoruz: Bize zevâhir-i erikasında tahakkukât farz ettiren bu zaruret-i akliye mûcebince onlar hakkında ancak tamamıyla gayr-i muayyen bir tasavvura mâlik oluyoruz.

[144] Mamafih “eşya bi-zatihi” hakkında bir marifet-i tecrübiyenin fukdânından herhangi marifetin bi-zatihi gayr-i mümkün olduğu ispat olunmamıştır.

İstidlâl ma'lûlâtının tabiatına göre illet hakkında bir tasavvur edinmeye müsait görünür.

Amper (1775-1836)'in Maine de Biran'a gönderdiği mektupta ihtar ettiği vechile ilm-i heyet her ne kadar ancak bir semâ-yı zâhiriye istibsâr edebilir ise de semâ-yı hakîki hakkında da bir tasavvur edinmeye muvaffak olmuştur. Binâen aleyh

ruh, vicdanda zâhir olması haysiyetiyle malume olmakla hadd-i zatında ne olabileceğini tayin hakkında istiksâ olunabilir, bilfarz ruh-i Maddiyûn'un iddiaları vechile eczâ-yı mütemâyizeden mürekkeb olsun ruhta hiçbir unsur daim bulunmamakla ruhun bize hâzır kıldığı zevâhiri tenâkusa düçâr olmaksızın izah mümkün olabilir mi?

Lakin meseleyi biraz daha ileriye götürmeli ve “Mevcûdât hâdisâtın hariç olduklarından onlar hakkında doğrudan doğruya bir marifete mâlik olamayız” ifadesine itiraz etmelidir.

Madde tesmiye olunan bu tahakkuk-i iftirâzi için şüphe yok ki bu ifade doğrudur fakat nefis için doğru değildir.

Nefs hissettiği ihsâsâtın ihsâsâtı kendine tedarik ettiği bir “şey bi-zatihi” istintâc eder ve bu ihsâsâtın kendilerine göre şey bi-zatihi hakkında ancak az, çok muhkem bir tasavvur edinir.

Bu halde yalnız “ancak hâdisâtı biliriz” kaziyyesi kâzib değildir. Belki “Ancak hâdisât, muhakkiktir” kaziyyesi kâzibdir. Çünkü hâdisâtın kendileri de **[145]** varlıklarının şartı olmak üzere nefsten başka bir şey olmayan bir mevcûdu mütezammindir. Araziye-i hâlise tenâkuz içindedir, bunlardan biri olan Taine (1868-1893) diyor ki “mâ-vaki veya vaka mefhumları yalnız eşya-yı mütehakkıkaya tevâfuk eder” bundan “ene” nin veya nefsin bir silsile-i hâdisât olduğu neticesi çıkıyor: İhsâsât, tasavvurât, teheyhücât... ilh. Bütün bunlar ruhtur. Mâ-vakâtın bu zamîme-i araziyesinde hiçbir vahdet yoktur.

Araziyûn'un ene hakkındaki tariflerini tahlil edelim: Ene hâdisâtın bir silsile-i mütemâyizesidir deniyor. Fakat ibtida-i emirde bir silsile kendi eczâ-i müteâkıbesinin vücûd-i sâbıkını farz eder. Ene tesmiye olunan bu silsilede bir cüz daima mazide, diğeri cüz-i istikbâldedir: Nihayetlerinin biri itibariyle henüz mevcûd değildir diğeri itibariyle artık mevcûd olamaz.

O halde tahakkukta eneyi takvim etmek için ancak bir hadd-i vahîd kalıyor ki lâ-yenkati tefrik olunuyor ve vahdetinin tefrik-i dâimi ile bir silsile-i hudûd-i müteâkıbe vehmi ihdâs ediyor. Bundan mâ-adâ bu silsile: Kâinatın nihayetsizliğinde kendisiyle beraber aynı zamanda bast olunan kâffe-i sufuftan (selâsil) ne hususta mütemâyiz olur? Bu silsileyi terkip eden kâffe-i hudûdun selâsil-i sâire hudûdu hariç

olmak üzere neseb-i illiyet ile yekdiğerine merbut olduğu söylenemez. Çünkü bizde zuhûr eden şey ekseriya hariçte zuhûr eden şeye müteallıktır. Yegâne izah-ı mümkün şudur:

Bütün bu hudûdun bir vasf-ı müştereki, bize dâhilî gibi görünmek vasfı [146] vardır. Hâlbuki selâsil-i sâirenin hudûdu ya bize görünmezler veya haricî gibi görünürler. Şu kadar ki ene hakkındaki bu izah eneyi evvelce farz etmek suretiyle başlıyor.

Silsilenin hadleri ancak bizim kendimiz mütehakkık ve daim isek, silsilede mütezammin bir zat mevzû zî-şuur isek silsileyi terkip eden hudûdun kâffesiyle beraber bulunmuş isek bize dâhilî gibi görünür. Bu takdirce teemmül ve tahlil mütekâbilen yekdiğerini teyit eder. Mevcûdun manası hâdisе manasında malumedir (mefrûzdur). Nefs halâtını ve ef'âlini şuur ile kendine de şuurı lâhik olur.

Mezheb-i Maddiyyûn

Mezheb-i Maddiyyûn iki nokta-i nazardan mülâhaza olunabilir: 1- Hâdisât-ı zihniye ve maneviyenin bir nazariye-i mahsûsası, 2- Mâ-ba'dü't-tabîanın bir meslek-i umûmisi

Birinci nokta-i nazara göre mezheb-i Maddiyyûn, hâdisât-ı zihniye ve maneviyeyi efâil-i dimâğ ile izah etmekten, ikinci nokta-i nazara göre mezheb-i Maddiyyûn kâffe-i nizamât-ı eşyayı maddenin vücûdu ve havâssı ile izah etmekten ibarettir.

Maddiyyûn'un iki nev'i vardır: Biri Maddiyyûn-i Beşerî, diğeri Maddiyyûn-i Kiyâniye veya Maddiyyûn-i Külliyye'dir. İkinci nokta-i nazarı mütâlaa eden Maddiyyûn-i Külliyye veya Kiyâniye, birinci nokta-i nazarı mütâlaa eden Maddiyyûn-i Beşeriyye'dir. Maddiyyûn-i Kiyâniye'yi illet-i ûlâ babında göreceğiz. Ruh bahsinde mütâlaa edeceğimiz Maddiyyûn-i Beşeriyye'dir. Maneviyyûn'a muâırız olan mezheb-i Maddiyyûn da, Maddiyyûn-i Beşeriyye mezhebidir.

[147] Maddiyyûn-i Beşeriyye'ye göre hayvanda ne var ise insanda ondan fazla bir şey yoktur. Yani her ikisinde de ancak mizâc-ı cismânî vardır: İnsan ile hayvan mâhiyeten değil, dereceten farklıdır. Hayvan yaşar, hisseder. İnsanda da bundan fazla

bir şey yoktur. İnsanda her şey ‘azâ (cevârih) ile izah olunur. Ruh-i mürekkebe cevheri haricinde bi-zatihi bâki olamaz.

Edille-i Maddiyûn

Maddiyûn bu babda iki delil îrâd ediyor:

Delil-i Evvel – Vicdan, ihsâs, fikir gibi kâffeten ‘amâl-i nefsiye efâil-i dimâğdır. Filhakika bir alet ile gösterilen, onun ile kaybolan alet fâsid olunca fâsid olan her hâdiseye o aletin (uzvun) if’avlesi (fiili) derler. Binâen aleyh safra, karaciğerin bir if’avlesi; salya, guded-i lu‘âbiyenin bir if’avlesi... ilhdir. Artık dimâğın bir aşgar cüzünde asla bir fikir yoktur. Ne vakit ki dimâğ iyi teşekkül etmiş ise fikir vardır. Ne vakit ki dimâğ düçâr-ı fesat olur ise fikir de düçâr-ı fesat olur: Unutma, sayıklama, delirme gibi halât zâhir olur. Buna mebni bevl nasıl böbreğin bir if’avlesi ise fikir de dimâğın bir if’avlesi demeye hakkımız olur. Nitekim Büchner (1823-1899) “Böbrekler bevl ifrâz ettiği gibi dimâğ da fikir ifrâz eder” demiş idi.

Bu Delilin Kıymeti – Bu delil “Fikr-i dimâğın bir if’avlesidir” kaziyyesiyle iktifâ eder ise asla red olunmaz.

Burada if’avle ile tercüme ettiğimiz fonction lafzına bakalım. Bu kelime ri-yâziyâtta müst’amel olduğu gibi fizyolojide müst’ameldir. Riyâziyâtta eğer [148] bir kemiyet, diğer bir kemiyet ile bir nispet-i sabitede tehavvül eder ise o kemiyet, diğer kemiyetin if’avlesidir denir. Burada if’avle kelimesi mahza “tard ve aks” manasınadır, tealluk manasınadır. Bu manaya göre delil kabul olunabilir: “Fikir dimâğın if’avlesidir” denebilir. Fakat bu delil, Maneviyûn aleyhine vârid olmaz.

Fizyolojide if’avle kelimesinin manası başkadır. Az çok müttekin olarak “ihdâs” manasınadır. Bu manaya göre “Fikir, dimâğın if’avlesidir” denemez. İşte bu kaziyye Maddiyûn’un matlûbudur.

Burada dava “Dimâğın fikri ihdâs edip etmemesindedir” evvel emirde bunu ispat etmek lazımdır.

Dermiyân olunan vâkıâtın hiçbirisi bu davayı tesis edemiyor. Yalnız bir tard ve aks, bir tealluku ispat ediyor, bir ihdâsı ispat etmek mümkün olmuyor.

Görülmez mi ki bir mûsiki-şinâsın âlât-ı mûsikiyesi nâkıs olur ise veya bozulsun ise icrâ-yı fiil edemez. Ne vakit icrâ-yı fiil edecek ise elinde âlât bulunmalı, âlât

gayet iyi olur ise fiil de o nispette iyi olur. Artık alet hakikaten mûsikiyi ihdâs ediyor demek mümkün olur mu? Alet şüphe yok ki bir şart-ı zarûridir, fakat bir şart-ı tam değildir. Dimâğ bir şart-ı zarûridir yoksa bir şart-ı tam değildir. Dimâğ mûsikinin âlâtı gibidir.

Dermiyân olunan vâkıât hem Maddiyûn meşrebince tefsir olunur hem Maneviyûn meşrebince tefsir olunur.

Demek oluyor ki fizyoloji Maddiyûn'a hiçbir delil tedarik edemiyor. Bu delil hiçbir şeyi ispat edemiyor.

[149] Delil-i Sâni – Keyfiyet-i nefsâniye-i insaniyye zat itibariyle keyfiyet-i nefsâniye-i hayvaniyyeden farklı değildir. Her şey şuur-i hayvânîde olduğu gibi şuur-i insanîde de ihsâsât, suver-i mahsûsa, tetâbuât (tetâbu-i tasavvurât) , eşvâk, 'itiyâdât ile izah olunur.

Maddiyûn Tedribiye'nin nazariye-i nefsiyesini tercih ediyorlar. Bundan da insanın bir hayvan-ı 'âli olduğu ve hiçbir ihtisâsı bulunmadığı neticesini istintâc ediyorlar. Maddiyûn'a göre ruh-i insani, ruh-i hayvaniden daha ziyade manevi (mufârık) değildir.

Cevap: İlmü'n-nefste müberhen olduğuna göre insan ile hayvan arasında dereceten değil; mâhiyeten fark vardır: İnsan âkildir, hayvan âkil değildir. Şuur-i insani, şuur-i hayvaniden derece ile değil, mâhiyet-i hakîkiyye ile farklıdır. İnsan mütefekkindir, hayvan mütefekkir değildir, hassastır. Tefekkür, teemmül, istidlal ancak havâss-ı insanidendir. Hayvan ne mütefekkir ne teemmül ne müstedil değildir.

İnsanda iki takım hâdisât vardır: Biri gayr-i mütehayyiz ve vicdanidir ki nefsi takvim eder. Diğer takımı mütehayyiz ve kısmen vicdandan hariçtir ki bedeni takvim eder. Bu iki takım arasında gayr-i kâbil-i itiraz nesep vardır. Cismânî olan ile manevi olan arasında olan başlıca nispet cevârihi (âlât ve 'azâ) takvimden ileri gelir. Cismânî manevi ile manevi cismânî ile mütevâfıktır. Beden sâlim olur ise kısm-ı manevi de öylece 'alâ olur. Dimâğ ile fikir arasındaki nispet itirazdan sâlimdir. Dimâğın sıklığı ile fikrin kabiliyeti arasında bir nispet var zan olunuyor.

[150] Elhâsıl Maddiyûn'un iddialarınca şuur, dimâğın bir if'avlesidir. Hâdisât-ı vicdaniye, zevâhir-i enfüsiyedir, hâdisât-ı vicdaniyenin hiçbir vücûd-i mütehakkıki yoktur. Asla mevcûd olmayan (madûm) hiçbir şey ihdâs edemez: Madûm illet

olamaz. Artık hâdisât-ı vicdaniyye cevârihin alâimi olduğundan cevârih üzerinde hiçbir tesirleri yoktur. Maddiyûn burada yine musâdere alelmatlûb safsatasına kaçıyor. Meşhur felsefe muallimi Fonsegrive'in tahakkukuna göre musâdere alelmatlûb Maddiyûn'un mutâdıdır.

Çünkü Maddiyûn: Maddi olmayan yani mizan ile tartılmayan, mikyâl ile ölçülmeyen mevcûd olmaz diyorlar. Buna mebni hâdisât-ı nefsiyenin varlığını inkâr ediyorlar. Hâlbuki evvel emirde maddi olmayanın mevcûd olmayacağını ispat lazım değil mi?

Maneviyûn (Ruhâniyûn)

Ekseriya ruhun maneviyeti meselesi fena bir surette başlıyor.

Hâdisât-ı nefsiye bi-tarîki'l-mübâşere (bila-vasıta) malum farz olunuyor da li-ecli'l-istidlal hâdisât-ı nefsiyenin meçhûl olan illetlerini tayin ve bu illetin madde veya nefis veya ruh tesmiye olunacak olan bir cevher-i gayr-i maddî olduğunu teharri mevzubahis olunuyor. Meseleyi bu hale sokmak Maddiyûn oyununa kapılmaktır. Bu ise umûru garip bir surette bir akis kılarak maddeyi bir cevher, vücûdunu ve tabiatını kendiliğinden malum kabul etmek, nefis de hâdisât-ı madde ile izah olunamadığından dolayı nefse isnad edilen hâdisâtı izah etmek için nefsi mütehayyil ve mefrûz kabul etmektir.

Tamamıyla aksine olarak bizim bi-tarîki'l-mübâşere bildiğimiz nefis ve nefste [151] mütecelli olan hâdisâttır. Madde mahza bu hâdisâtın bir kısmını yani ihsâsâtı izah etmek için mütehayyil ve mefrûzdur: Filhakika ihsâsâtın izahını nefsin vücûdunda ve tabiatında bulmuyoruz.

Mamafih mezheb-i Maddiyûn'un vehmi olan nokta-i nazarınca da yani tehayyüz, 'adem-i tenâfüz, atâlet... ilh gibi havâssı ile muttasıf olan maddenin vücûd-i haricisini yakîni gibi kabul etmekle de mebde-i ihtisâs ve mebde-i fikrin bizzarûre mütemâyiz olduğu ibrah olunabilir.

İşte ruhun mufârik olması hakkındaki edille-i selâse ona mübtenidir.

Delil-i Evvel – Vahdet delildir. Şöyle ki mebde-i fikir vâhiddir, basittir, gayr-i mütecezzidir. Şüphe yok ki bizde hâdisât-ı adîde ve melekât-ı muhtelifе vardır. Fakat bunlar yalnız vâhid ve aynı mevzûun durûbu (etvârı) dır ki durûb (etvâr) o vâhidin

şuurunun vahdetinde toplanıp yekdiğeriyle karışmıştır. Tefekkür eden enedir, hisseden enedir, irade eden enedir. Ene üç mevcûd-i mütemâyiz değildir. Belki vâhid-i müstakildir. Bir dakika ruhu eczâ-i muhtelifeden mürekkeb farz edelim. Artık hiçbir idrak, hiçbir fikir mümkün değildir. Her fikir Filhakika ihsâsât veya tasavvurâtın bir kesretini şuurun vahdetine reddetmek ibarettir.

Ruhun her cüzü bilfarz bir ihsâsın veya bir tasavvurun ammâ yalnız birinin şuuruna mâlik olmakla nerede ve nasıl vahdete red yapılabilir. Reis-i Hissiyûn Condillac (1715-1780) ile felsefe-i İntikadiye vâzılarından biri olan Laromiguiere (1756-1837) onu irâe ettiler. Mesela tenzîr (mukayese) in ameliye-i zihniyesi bir zat mevzû mürekkebe olsun. Bir cüz hadd-i evveli, [152] diğer cüz hadd-i sâniyi bilecek fakat üçüncü cüz bu iki had arasındaki nispeti ancak her ikisini de bilmek şartıyla bilecektir: O zamandan itibaren tenzîrin hakikaten zat mevzû bu üçüncü cüz olacaktır. Eğer bu da mürekkeb farz olunur ise nihayetinde eczâsız bir cüz ve bi-ibaret-i uhrâ mutlak olarak basit olan bir zat mevzû farz oluncaya kadar aynı istidlaller tekrür edecektir.

Diğer cihetten beden, dimâğ bi-hasebi'z-zat mürekkebdır. Cevârih, ensice, hüceyrât, mebâdî-i mübâşere (bila-vasıta olan mebâdî), cevâhir-i ferde, zerrât; İşte her cevher-i hayyın derecât-ı muhtelif-i terkihi bunlardır:

Bu derecâtın birçokları da sâir birtakım derecât-ı terkihi muhittir. Cevâhirimizin vahdeti tamamıyla suverî, tamamıyla zihnidir. Bunun neziri bir hane veya bir ordudur. Dimâğımızın hüceyrâtı şüphe yok ki muttasıldır. Hep birlikte ihtizâz eder: Böyle olmakla beraber hüceyrât, yekdiğerinden yine mütemâyizdir ve onların fiil-i müşterekleri efâl-i ferdiyelerinin yekûnudur.

Zaten hüceyrâttan herbiri şâyân-ı hayret bir derecede muhtelit birer cevâhir-i ferde ve zerrât manzûmesidir. Herbiri âlem-i ekbere nispetle birer âlem-i asğardır. Bu lâ ye'udd ve lâ yuhsâ kesretlerin izdihâm mültebisinden vahdet şuurunu çıkarmak için hiçbir vasıta yoktur, eğer bu hüceyrâtın veya bu zerrâtın kâffesinin arasına meleke-i his ve meleke-i tefekkür saçılmış olsa yine bir şuur-i müstakil değil, belki bir kesret-i şuurât olacaktır. Eğer bunların birinde meleke-i his ve meleke-i tefekkür temerküz ettirilse işte bu unsur ruhun kendisi olacaktır, onu da, hüceyre veya zerre gibi

mürekkeb³⁰ değil belki mutlak olarak basit [153] farz etmek lazım gelecektir. Zira yine aynı ‘adem-i imkân karşısında bulunulur. Terkip eden şuurların kesreti temâdileri sebebiyle binlerce yıldızların uzaktan bize bir tek şâibe-i ziyâ vehmini verdiği gibi bir şuur-i müstakil vehmini yapması iddiasına gelince bu da gayr-i mümkündür. Bu vehim tevlîd ettirmek istenen vahdet şuurı filhakika şart-ı zarûrisi gibi mütezammindir. Eğer şuurât-ı adîde ve mütemâyize bulunmuş olsaydı kime nispetle bir şuur-i müstakil vehmi bulunabilir idi. Elhâsıl ruh basittir, mebd-i fikir birdir, gayr-i mütecezzidir, düşünen enedir, hisseden enedir, irade eden enedir. Bunlar ayrı ayrı mevcûd değildir. Belki mevcûd-i vâhid müstakildir. Beden ve dimâğ mürekkebdır.

Delil-i Sâni – İttihad (aynîyet) delildir. Evvelâ mebd-i fikir zamanen kendisiyle müttehiddir (Kendisinin aynıdır). Sahihen biz de birçok tebeddülât vâki oluyor. Şuurumuzdan la-yenkati yeni hâdisât geçiyor. Re’ylerimiz, ihtisâsımız hatta vasfımız (hasletimiz) tadilâta uğruyor, fakat bütün bu tebeddülâtın zat mevzûu aynen bâkî kalıyor: Dünkü ene bugünkü enedir, başka bir ene değildir. Ene tebdil eylediğinin farkına varmak için mutlak olarak tebdil edilmemiş olmak lazımdır. Kuvve-i hâfıza (hayal) zat mevzû zî-şuurun bu ittihadını (aynîyet) farz ve ispat ediyor. Yâd etmek idrak olunan şeyin evvelce idrak olunduğunu ve tefekkür olunan şeyin evvelce tefekkür olunduğunu tanımaktır. ‘Amâl-i zihniye zamanidir ve bir teâkubu mütezammindir. Bundan nâşi ‘amâl-i zihniyenin haddesinde dolaşan nefis kaybolup da la-yenkati her an teceddüd etseydi ‘amâl-i zihniye gayr-i mümkün olur idi. Bu takdirce istidlal neticedeki haddinin (hadd-i aşğar ve hadd-i ekber) nispetlerini tefekkür eden zat mevzûun mukaddemiyette haddinin nispetlerini [154] hadd-i evsât vasıtasıyla tefekkür eden zat mevzû ile müttehid olmasını talep ediyor.

Sâniyen– Mesuliyet-i ahlakiye şahsın ittihadı olmaksızın mümteni olur. Filhakika insan mazide bir fiili irtikâb eden şahsın bugün aynı olmaz ise veya aynı olduğundan bî-haber ise evvelce yapılan o fiilden dolayı nasıl mesul olur? Nasıl mesuliyete inanır: İnsan nefsinin daima mütebeddil bir tayf-ı hayalden başka bir şey olmadığına kâni olunca mesuliyet hissiyle mütehassıs olur mu?

Hâlbuki beden, dimâğ daima tebeddül etmektedir.

³⁰ Zerre mütehayyiz olduğundan o da mütehayyizi olur.

Meşâhir-i Tabîiyûn'dan Cuvier (1773-1838) “Hayat daima bir girdaptır” diyor. Ale'd-devam ‘azâ (cevârih) ist‘imâl olunuyor, tamir ediliyor: Eski maddeler yerine his olunmaksızın yeni maddeler kâim oluyor: Az, çok uzun bir zamandan sonra evvel emirde bedenimizi tamamıyla takvim eden cevherden bir tek zerre bile bâki kalmıyor. İtikadât-ı âmiyâne bu teceddüd-i tam için yedisine bir müddet tahsis ediyor. Fizyoloji erbâbının bâ-husus Flourens (1694-1867) tecârübü daha az bir zamanın (ihtimal ki birkaç ay daha az) teceddüd-i tamme kâfi geldiğine müncerr oluyor. Eğer böyle ise bizim mizâcımızın ittihadı (ayniet) tamamıyla suverî, tamamıyla zihnîdir: Bunlar adeta vaz, tealluk nispetlerinin aynıdır. Aynı hadler değildir. Farz ediniz ki kârgîr bir binanın bütün taşları birer birer çıkarılsın, çıkarılanların yerine başka biri konulsun ona daima aynı manzarada kalacaktır. Fakat esas itibariyle mukaddemâ olan binadan bütün bina içinde hiçbir şey kalmamıştır. [155] Ancak nesep kalmıştır yani nefsin tehattur etmesine müsteid olup yalnız tahakkukun şibhi ile iştirakte bulunabilecek olan bir tecrit kalır.

İşte bu bina beden-i insanîdir. Onun neresinde yâd etmenin, ‘amâl-i zihniyenin bu mesuliyet-i ahlakiyenin zat mevzûu bulunur? Onun ittihad-ı tâhirîsi bir nefse merbuttur, bu ittihad ancak nefis için ve nefis ile mevcûddur. Hatta dimâğımıza dâhil olan cevâhir-i ferdenin her birine bir şuur isnad olunsa da hemen ân-ı iştiâlde muntafi olan bütün bu şuurât-ı müteâkibe bir silsile-i munfasıla-i şuurât teşkil edip yoksa bir şuur-i müstakil ve muttasıl teşkil etmez. İhtimal ki şuurâtın bir sürat-i teâkubu sebebiyle bir sıra kıvılcımın size bir şule-i muttasıla vehmini verdiği gibi bu silsile de bize ittisal vehmini verir denebilir.

Fakat burada unutuluyor ki vehmin kendisi de ona tevlîd ettirmek istenen şuurun devamı için şart-ı zarûridir. Çünkü ancak şuurât-ı mütemâyize ve müteâkibe bulunmuş oldu. Ona nispetle bir şuur-i dâim vehmi mevcûd olabilir miydi?

Hâsılı beden lâ-yenkati teceddüd ediyor, ruh kendisinin aynı olarak kalıyor.

Kuvve-i hâfıza ve mesuliyet-i ahlakiye buna şâhittir. Artık ruh başka, beden başkadır.

Delil-i Sâlis – İhtiyarilik ve bi-nefsihilik delildir. Şöyle ki: Mebde-i fikir bi-nefsihi bir kuvve-i fâiledir, bi-zatihi fiile başlamaya müsteiddir. Teemmül ve akıl buna inzimâm edince bu bi-nefsihilik ihtiyariliğe mukalleb olur.

[156] Bizim daima en muhtelif efâl ile tecelliye âmâde bir kudrete mâlik olduğumuza şuurumuz vardır. Onun tecelliyâtını rızamıza göre icat ettiğimize de şuurumuz vardır. Fakat bu hususun sınâatın, ilmin, ahlakın şartı olduğunu göstermekle tahakkuku ispat olunabilir. Filhakika sınâat, kuvve-i fâile-i beşeriyyenin bir amel-i ihtiyarıdır. Mahza mihaniki olan bir mevcûd böyle bir amele müsteid olur mu? Eğer insan kendisini tabiattan temeyyüz edemez ise, tabiata karşı gelemeyiz ise ve kâmin olan icâb anî't-tabîâyı keşfetmek için hâdisâtın cereyanını iradesine göre tadil edemez ise ilim gayr-i mümkün olur. İnsan bütün bunda ancak kuvve-i müstakille ve hâkimeye mâlik olur ise muktedir olur.

Ahlak insanda şer istese bile hayır iradesine müsteid bir irade ihtiyariyeye³¹ şahadet ediyor bu sebeple efâlinde bed ediyor, ve mesuliyeti câiz oluyor.

Diğer taraftan beden madde gibi âtıldır bedende birtakım kuvvetler vardır ki bazıları sanki ihtiyat gibi hafidir bazıları da istihlâk edilmektedir. Fakat bu kuvvetler li-zatihi ne hareketlerine, ne sükûnetlerine kumand edemez. Tıpkı bir makine dâhilindeki âlâta benzer ki indifâât-ı hariciyeye veya mütekâbilen amel veya aksü'l-amellerine göre hareket eder veya tevakkuf eder. İnsan bu hale red olunur ise müteharrik bir makineden başka bir şey olmayacaktır. Artık bu yay ve çarh takımlarının mecmûundan bu makinenin eseri olmaktan pek uzak olan, bilakis bizimki gibi mebd-i muharrik ve mebd-i müdebbir olan bir irade çıkarmak nasıl mümkün olur? [157] Hâsılı beden âtıldır kendi kendine teharrûke müsteid değildir. Ruh muhtardır hâkimdir.

İşte ruhun manevi olması hakkında naklolunagelen edille-i selâse bunlardır.

Maddiyûn ile Maneviyûn Arasındaki Münakaşa

Ruhun maneviyeti hakkında Maddiyûn tarafından başlıca üç itiraz dermiyân olunuyor.

³¹ **İlmü'n-Nefs**'te mübeyyin olduğu üzere kuvve-i fâiliye-i beşeriyye bilâ şuur icrâ-yı fiil eder ise ona kuvve-i garîziye (garîza) ve bi's-şuur icrâ-yı fiil eder ise ona da kuvve-i îrâdiyye (irade), şuur ile beraber fiil ve terk yed-i ihtiyarında bulunur ise ona da ihtiyar tesmiye olunur, irade ihtiyardan e'âmmdır.

İtiraz-ı Evvel – Ruh ne görülebilir, ne tutulabilir, asla mahsûs olmaz: Ruh hakkında asla bir tasavvur-i müspet edinilemez. Bu bir iftirâzdır, bir tecrittir, mahza mâhiyet-i ismiye (itibariye) dir.

İhtisâs ve fikir hâdisâtını böyle bir mebde ile izah etmek mugâyir ilimdir. Evvelî olarak kabul olunan yegâne izah onları tahakkuku hiç olmaz ise sahih olan ve herkes tarafından tasdik olunabilen bir illete isnad etmektir yani mizâca daha doğrusu dimâğa isnad etmelidir.

İtiraz-ı Sâni– Bu izah sânevi olarak şâyân-ı kabul bir izah-ı yegânedir. Filhakika tecrübe ispat ediyor ki fikir asla dimâğsız mevcûd olamıyor, daima dimâğ malume (mefrûz) olur ise fikir de malume (mefrûz) oluyor. Dimâğın fâiliyet ve beyyinesine nispetle fikir az, çok kavi ve tam olur suret-i umûmiyyede cismânî ile manevî arasındaki nesep ispat ediyor ki Kabani (1757-1808)'nin tabiri vechile manevi cismâninin aksidir.

İftiraz-ı Sâlis – Bu izah kâffe-i ulûmun ehâsîl-i umûmiyyesine muvâfıktır ki kâffe-i ulûm maddenin lâ-yenkati havâss-ı cedîde iktisap ettiğini [158] ve hareketin her nev'î kuvvete tehavvül eylediğini ibrah ediyor, bazı ecsâm-ı basita imtizâclarından dolayı mevcûdât-ı gayr-i uzviye ve hayyenin nâ-mütenâhi surette tebeddülünü ihdâs için kâfidir. Eğer hareket hararete, ziyâya, kehrubâiye, kuvve-i kimyeviyyeye, kuvve-i ziyâiyyeye tebeddül olunabilir ise fikir de tebeddül olunabilir.

Bu itirazata bilkuvve cevap verilmiş idi.

Evvelâ – Birinci itiraz marifet-i beşeriyyenin şerâiti hakkında pek ziyade kâzib olan bir tasavvura mübtenidir, meşâirimiz marifet-i tahakkukât için bir vasıta olsa yegâne bir vasıta olduğunu iddia iddia-i kâzibtir. Bilakis meşâirimiz ihsâsât-ı hâssamızı yani kendi nefsimizin halâtını bildiriyor. Dimâğımız, bedenimiz bize ancak bir mecmûa-i ihsâsât gibi bilinmiştir. Bi-zatihi ne olduğu mutlak olarak meçhulümüzdür, onun hakkında bir manzûme-i cevâhir-i ferde veya bir manzûme-i zerrât diye edindiğimiz idrak bir iftirâz, bir tecrittir. Hâlbuki şuur bütün muhteviyâtıyla beraber beyyin olarak mütehakkıktır. Descartes pek haklı olarak ruhu bilmek bedeni bilmekten daha kolaydır diyor idi. Zaten Maddiyûn'un delili bir şey ispat edeydi fazlasını ispat etmiş olacak idi. Mahsûs olmayan yalnız ruh mudur? İhsâsât ve fikir hâdiseleri de ne görülür, ne tutulabilir. Bunlarda da yok diyeceğiz.

Sâniyen – İtiraz-ı sâni vâkıât-ı muhakkıka üzerine mübtenidir fakat bu vâkıâttan hilâf-ı usûl bir netice çıkarılıyor: Mukaddemât-ı sâdık, netice-i kâzibdir. Şöyle ki tecrübe bize âlem-i cismânî ile âlem-i manevînin tevâzusunu, dimâğ ile fikrin maiyetini pekâlâ ispat ediyor, fakat onların ittihadını ispat **[159]** etmiyor. Vâkıâttan istihsâl olunan şey: Dimâğ bizim tecrübemizin hal-i hâzırında fikrin şart-ı zarûrisidir. Fakat bundan dimâğın şart-ı tam olduğu ve fikrin illet-i müstakille ve tammesi olduğu istintâc olunamaz. Havâs dimâğ-ı malume olmakla dimâğın tefekkür etmesi neticesini ve tefekkürü lazım olduğu neticesini istintâc etmek mantıken mümkün olamaz. Efâil-i dimâğiye ile melekât-ı akliye arasındaki irtibat bir mâ-vakadır, fakat asla zarûri değildir. Bi't-tecrübe bir dimâğ malume olmakla yalnız malume olması itibariyle dimâğın tefekkür ettiğini bilfarz maddelerin bir imtizâcı vasıtasıyla suni olarak bir dimâğ inşa etmekle bi'l-mübâşere tefekküre müsteid ve filhakika mütefekkir olduğu ispat olunamaz.

Artık dimâğ fikrin bir aletidir bundan dolayı da bir zat mevzûu mütefekkir değildir.

Sâlisen – İtiraz-ı sâlis evvelce ispat olunduğu vechile ulûm-i cedîde nazariyâtının bir tefsir-i kâzibine mübtenidir. Eğer madde havâss-ı cedîde iktisâ eder ise, eğer hareket tehavvüle uğrar ise bunlar ancak nefis için mevcûd olan ve binâen aleyh nefsin varlığını farz eden zevâhirdir.

Nefsten kat-ı nazar olundukta havâss-ı madde hep aynı kalır. Hareket bütün tehavvülâtı arasında yine hareket olarak kalır o halde şuurun varlığı Maddiyûn nokta-i nazarına göre la yüfhem bir ucûbe, hakikaten bir âr olur artık mantıkî olarak şuur yok olur:

Maddiyûn şuur bir zâhirdir, bir vehimdir, bir nev'î serâptır dedikleri zaman böylece itiraf etmiş olurlar.

[160] Eşyanın heyet-i mecmûası bir nazariye gibi addolunur ise Ravaisson'un (1813-1900) dediği gibi mezheb-i Maddiyyûn Auguste Comte'a göre 'âliyi sâfil ile izahtan ibarettir.

Maddiyûnca madde yani tehayyüzün ve kuvve-i muharrikenin yalnız mahmulâtına ircâ olunmuş olan cevher bi-zatihi ezeli olarak vardır: Kâffe-i eşya ecsâm-ı câmide, hayat, fikr-i ıztırâri olarak maddenin tehavvülâtından mütevelliddir.

Boirac'ın tahkîkine göre bunlardan istihraç olunan izahâtta mebd-i meslek de tetkike mukâvemeti kâdir olamaz.

Diğer cihetten görüldü ki madde mefhumu bizim ihsâsâtımıza tamamıyla izâfe olunmuştur bir tahakkuk-i harici olarak ifade olunamaz.

Kezâ ne hayat, ne fikir yalnız madde ile kâbil-i izah olmuyor: Fizik ve kimya kanunları her ikisini de nâ-mütenâhi olarak intâc eden harekâttan başka bir şeyi de mütezammindir öyle görünüyor ki bu harekete ahenk-dâr ve mütebeyyin idareler intibâ etmekle nizam ve vahdet mebdelerini de mütezammindir.

Maddiyûn'un eşyanın unsur-i ahîri gördüğü zerre de şüphe yok ki bazı asr-ı hâzır ulemâsının kabulü vechile billurları, hüceyreleri, emzice-i hayatiyeyi teşkil eden harekâta mümâsil olup daha basit, daha müstemir olan fakat onlar gibi onlar gibi bir gaye tasavvuru ile izah olunan bir manzûme-i harekâttır.

Artık madde sebep-i hayat ve sebep-i fikri ihtiva etmekten baîd olunca kendisi bile güyâ bir hal mütenezzili veya taslağı bulunan fikir ve hayat ile anlaşılıyor.

[161]

Aksâm-ı Maneviyûn (Ruhâniyûn)

Meslek-i Maneviyûn ile iki mana anlaşılır:

1. Ruhun maneviyetine mahsûs olan veya ruhu bedenden tefrik eden nazariye.
2. Her şeyi nefis ile izah eden meslek-i umûmi.

Birinci mana Maneviyûn, Seneviyye'nin mesleğidir bunlara göre mutlak olarak mütemâyiz olan iki nizam-ı eşya vardır ki biri diğerine kâbil-i red değildir: madde, nefis; ecsâm, ervâh.

Bu meslek bilhassa nefsin maddeye reddolunamayacağını, ruhun cisimden başka olduğunu ispat ile işgal eder.

Descartes'in mezheb-i Maneviyyesi, Fransız İntikâiyûnunun ekserisinin mezhebi budur.

İkinci mana Maneviyûn-i Hulûliyye (İttihadiye) veya Maneviyûn-i Mutlaka mesleğidir. Bunlara göre madde ile nefsin temâyüzü ancak izâfidir: Nefis yegâne mütehakkık olarak mevcûd olmakla madde nihayet nefse ircâ olunacaktır. Leibniz'in,

asr-ı hâzır felâsifesinden Ravaisson'un ve Fouillee'nin (1838-1912) mezheb-i Maneviyeleri budur.

Ruh ile Cismin İttihadı

Cisim gibi bir cevher-i mütehayyiz ile ruh gibi bir cevher-i mütefekkirin yekdiğeriyle birleşmeleri, yekdiğeriyle iştirakta bulunmaları nasıl anlaşılır?

Zannolunur ki bir cevher-i mütehayyiz yalnız bir cevher-i mütehayyiz ile birleşebilir [162] ittihad aynı mekânda olmaz ise nerede olacaktır. Mamafih ruh mütehayyiz değildir ve mekânî de değildir.

Diğer cihetten bir hareketin diğer bir hareket ihdâs ettiği; bir tasavvurun diğer bir tasavvur icat ettiği anlaşılır, fakat bir tasavvurun bir hareket ihdâsı veyahut bir hareketin bir tasavvur icadı anlaşılabilir.

Bu müşkilât hallolunmuyor. On sekizinci asır milâdının feylesof ve riyâzisi olan Euler (1707-1783) gibi bir nüfûz-i tabîi, mütekâbilen ruhtan cisim ve cisimden ruha bir seyyâle-i cismâniye kabul edelim. Bu nüfûz-i mütekâbili anlamak için hiçbir vasıta yoktur, hiçbir şey onu izah etmiyor, tabiatta gerek ruha gerek cisme hamlolunan her şey hilâfını gösteriyor müşkilât yine bâkidir.

Descartes (1596-1650) de bu müşkilâtı hissetti fakat halledemedi onun re'yine göre "Hiçbir vechile hayat-ı cismâniyenin mebde-i olmayan ruhun makarrı dimâğın en bâtınî olan, en merkezî olan cüzüdü, gade-i sanûberiyedir. Ruh nüfûs-i hayvaniyye vasıtasıyla yani bazı muâsırîn ulemânın seyyâl-i dimâğiye mümâsil bir nev'î seyyâl dediği şey vasıtasıyla beden bütünü aksâm-ı sâiresiyle alakadardır: Nüfûsun merkeze takrîb eden harekâtı ruhta ihsâsâtı, suver-i mahsûseyi... ilh mücip kılıyor ruhun kendisi de onlarda adelâtı mütekallıs kılan ve 'azâ-yı muharrikenin yerini değiştiren harekât-ı mub'ade ani'l-merkezi mücip kılıyor.

Fakat bütün bu fizyoloji olan makine gayr-i mütehayyiz olan ruhun [163] nasıl olup da gade-i sanûberiyenin tehayyüzünde ikâmet ettiğini izah etmiyor. Ne fikirlerinin nüfûs-i hayvaniyyenin hareketi üzerinde nasıl nüfûz ve tesir ettiğini veyahut nüfûzu nasıl hissettiğini izah etmiyor.

Descartes hakikaten iddia ediyor ki ruh bu harekâtı ihdâs etmiyor fakat onu idare ediyor nitekim bir süvârî bâr-gîrin üzerinde bâr-gîrin harekâtını ihdâs etmez belki idare ediyor.

Yalnız bir hareketi ihdâs etmek için bir kuvve-i Mihanikiye ne kadar zarûri ise bir hareketin merkez istikâmetini tebdil etmek için de o kadar zarûridir: Mesele daima bâkidir.

Malebranche (1638-1715) meşhur ilel-i âdiyye faraziyesiyle Kartiyûn meslek-i felsefisini bu noktada ikmâl etti doğrusu ne beden ruh üzerinde; ne ruh beden üzerinde icrâ-yı fiil etmez: Bu husus gayr-i kâbil-i tasavvur ve gayr-i mümkündür. Ben parmağımı kımıldatmak istediğim vakit, parmağım kımıldadığı vakit benim iradem hakikaten bu hareketin illeti değildir. Meçhulüm olan nâ-mütenâhi mütevassîtât, iradem ile parmağım arasına girer def'in sâdır olduğu merkez-i dimâğının hareketine asla şuurum lâhik olmamıştır, hareketin illet-i hakîkiyyesi, illet-i fâiliyyesi hem bedenimde, hem ruhumda hâzır olan, ahvâl-i ruh ile ahvâl-i bedeni münhasıran tevâfuk ettiren “zat-ı Bârî” den başka bir şey değildir.

Fakat Cenâb-ı Hak bedenimi ancak ruhumun iradeleri sebebiyle hareket ettirdiğinden veyahut ancak bedenimin harekâtı sebebiyle ruhumda ihsâsât ihdâs ettiğinden cisim ile ruh mütekâbilen olan kendi tadilâtlarının ilel-i âdiyyesi olmak üzere bulunuyor.

[164] Mamafih bu mezhebe itiraz olunmuştur bu mezheb-i Cebriyye, Vücûdiye mezhebi diye dücâr t'an oluyor bu mezhep de yine müşkilâtı def' edememiştir.

Filhakika eğer zat-ı Bârî bir akıl, bir nefis ise nasıl olur da bizim bedenimizde hâzır olabilir, mütehayyiz olmaksızın beden ile birleşir: Nasıl olur da harekât-ı sâbıkaya binâen değil belki tasavvurât veya îrâdât-ı misillü mahza manevî olan icâbât ile bedende harekât ihdâs edebilir? Buralarını anlamak mümkün değildir.

Bunun gibi Descartes ve Malebranche taraflarından derk olunan istihfât kuvvet-i kanunîde bozuktur, bedenimizdeki harekâtı gerek bizim nefsimiz ve gerek nefs-i Rabbâniyye ihdâs etsin orada zaten mevcûd olan harekâtın istikâmeti tebeddül etmiştir. Böylece müşkilât-ı ruhtan zat-ı Bârî'ye rücû eder: Bu nefis, mütenâhi veya gayr-i mütenâhi olsun nefsin madde ile olan iştirakı daima gayr-i kâbil-i tasavvurdur.

Zat-ı Ecel ve ‘Alâ’nın kudret-i kâbilesini dermiyân etmek bir hârik-i âdeden isti‘âne etmektir. Yoksa bu sırrı izah etmek değildir.

Malebranche’in bazen yaptığı gibi zat-ı Bârî hem tehayyüz hem fikirdir hem madde hem nefstir veyahut tehayyüz ile fikrin ve madde ile nefsin mebd-i müşterekidir veyahut Cenâb-ı Hak olmadığına göre ruh ile cisim arasında mütevassıt hizmet etmek için hem maddi hem manevi bir cevher farz etmekte iddiaya değmez.

Eğer bu mütevassıt gerek mütenâhi olsun ve gerek gayr-i mütenâhi olsun bunda tehayyüz ve fikir böylece ancak yalnız bir tabiat, yalnız bir mevcûd teşekkül edecek vechile [165] birleşebilirler ise niçin doğrudan doğruya ruhumuzda veya bedenimizde birleşmiyorlar? Maddiyûn gibi bir ruh-i cismânî veyahut bir tehayyüz-i mütefekkir kabulünden insanı ne men edebilir? Demek oluyor ki ruh ile cismi yekdiğeriyle takrîb etmek için onların arasına her ikisinin vasıflarıyla müşterek olan bir cevher idhâl etmek kâfi olmuyor. Böylece müşkilât büsbütün muhtelit oluyor, hiçbir vechile hallolunamıyor görünüşe göre Leibniz’in cüz-i la-yetecezzi faraziyesi hiç olmaz ise mesafeyi tenkîs ediyor: Ruh ile cisim esasen aynı tabiattadır: Ruh bir kuvvettir, cisim bir manzûme-i kuvvedir. Tehayyüz ve fikir gibi iki gayr-i mütecânis şeyin nasıl olup da birleştikleri ve nasıl yekdiğeriyle iştirakte bulundukları meselesi artık kâbil-i fehmdir. Bu meseleyi anlamak ciheti kalmıyor. Mevzubahis yekdiğerinden ancak kemiyeten (Ruh bir tek cüz-i la-yetecezzidir, cisim cüz-i la-yetecezzâların bir kesretidir) ve derece-i kemal itibarıyla (Ruh: zî-şuur ve nâtık bir cüz-i la-yetecezzidir; cismânî olan cüzi-i la-yetecezzâlar: Ne bir şuur-i mütemâyize, akla mâlik değildir) yekdiğerinden farklı bulunan iki mütecânis şeyin iştirakte bulunmasının ve birleşmesinin tavrını (darb) keşfetmekten ibaret oluyor.

Sanki Leibniz “Ahenk-i mukadder” faraziyesini de kabul ediyor ve öyle farz ediyor ki her cüz-i la-yetecezzânın ahvâlinin silsilesi aslından (menşeinden) itibaren diğer cüz-i la-yetecezzânın silsile-i ahvâli ile irtibatta bulunacak vechile tanzim olunmuştur: Ruh ile cismin iştirakı Cenâb-ı Hakk’ın onlar arasında evvelden takdir ettiği bir tevâfuk neticesidir bende efkâr-ı sâbıkânın neticesi gibi kolumu kaldırmak iradesi tehattüs edince harekât-ı sâbıkâmın neticesi gibi hacimde kolumun hareketi tehattüs eder.

[166] Ruh ile cismin nezîri birlikte işleyen iki çalar saattir.

Euler faraziyesi iki saat arasında bir alaka-i maddiyye farz etmektir.

Malebranche faraziyesinde de o iki saati ayar etmek için bir müdâhale-i sâbite lazımdır.

Leibniz faraziyesinde saatler evvelce yekdiğerine o kadar uydurulmuştur ki onların hareketi daima tevâfuk ediyor adeta bir mûsiki orkestrasının ahengi gibidir herkes kendi parçasını çalar; asla refikiyle meşgul olmaz, bestekâr her kısmı yazar iken herkesin işini iyi düşünmüştür.

Leibniz'in "Ahenk-i mukadder" faraziyesi Cebriye veya İcâbiye mesleğine³² muncerr oluyor diye itiraz olunmuştur.

Boirac'ın tahkîke göre Leibniz, Stuart Mill, Spencer İcâbiyûn'dandır Leibniz muvahhid olduğundan İcâbiye mesleği inkâr-ı ulûhiyyeti mûcip değildir.

Leibniz'in mezhebi kazâyâ-yı âtiyye ile hülâsa edilir:

Ruh ile cisim ve suret-i umûmiyyede bilcümle mevcûdât ancak aynı tabiatta ise yani idraka bi-nefsihi fiile müsteid kuvvetler ise yekdiğeriyle iştirakte bulunur. Bi-nefsihi olarak tarafeyne ait olan ahvâli marifet ve muhabbetin suret-i ûlâsı gibi adeta ahenk-dâr olur onlarda bu meleke-i ahengi izah eden akıl onların vahdet-i asliyyesi belki de vahdet-i cevheriyesinden başka bir şey değildir: Her şey aynı bir kuvve-i fâileden, aynı bir akl-ı kadîmden [167] sâdır olur bu, onları hâvidir. Muhtelif olsa da yine onları tevhid eder eğer bu mebd-i 'âli ilgâ olunur ise mevcûdâtın aralarında olan nisbî ve kâinatın ahengini anlamak mutlak olarak gayr-i mümkün olur.

Görülüyor ki bu marifet nazariyesi ile vücûd nazariyesi aynı neticeye muncerr olur Boirac'ın tahkîkine göre: Ne fikirlerimizin eşya ile ittihadı, ne eşyanın kendi aralarındaki ittihadı nefis-i külliyye ve mutlaka haricinde izah olunamaz.

Tenbîh – Ruhun mâhiyeti hakkında ulemâ-i İslâmiyye'nin akvâl-i muhtelifesi vardır, ukûl-i halk hakikat-i ruhu marifetten kâsırdır sözü asla doğru değildir bu sözün doğru olmadığını e'âzım-ı mütekelliminden Fahrüddin er-Râzî dört vech ile reddediyor vücûh-i erbaadan ikisini beyan edelim:

³² Cebriye'ye göre ihtiyar-ı cüzî yoktur ef'âlimiz irade-i ezeliyye ile tanzim olunmuştur ona mukâvemet mümkün değildir.

İcâbiye'ye göre ef'âlimiz hâdisât-ı sâire gibi tabiatın kanun-ı la-yetegayyerine göre bir mukaddem ile, bir sâik ile (dâi') müteayyin olur irade sâik-i (dâi') akvâya tâbi olur.

Vech-i Evvel – Ruh zat-ı Ecel ve ‘Alâ’dan daha şâni azîm. Daha ‘alâ değildir. Marifetullah mümkün, belki hâsıl olunca marifet-i ruha ne mâni kalır.

Vech-i Sâni – Ruh meselesini esâğir-i felâsife ile erâzil-i mütekellimîn de bilirler.

Ruhun bedenden başka olup olmaması, maddî veya manevî (mücerred) olması zarûriyât-ı diniyyeden değildir.

Ulemâ-i İslâmiyye tarafından hakikat-i ruh hakkında îrâd olunan akvâlden meşhur olanları bir vech-i âtidir.

1. Nefs-i nâtıka itlâk olunan ruh-i insânî mücerredir, cisim de değildir, cismânî de değildir. Felâsife-i İlâhiyye’den çoğunun kavli budur.

[168] Ehl-i sünnetten Ebu’l-Kâsım Râgıb Isfehâni ile Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, kudemâ-i Mutezile’den Ma’mer b. Abbâd, Şîa’dan Şeyh Müfid, Kerrâmiye’den bir cemaat, Sûfiye’den bir cemaat da bu mezhebe kâil olmuşlardır. Debûsî ve Ebu Mansûr Mâtûrîdî’nin bu kavle kâil olduğu naklolunuyor. Râzî’nin muhtarı budur diyenler vardır.

2. Ruh kül soyunun külle sirâyeti gibi bedene sirâyet eden ecsâm-ı latîfedir, tehallül ve tebeddülde sâlimdir, buna Ebu’l-Meâlî ve kudemâ mütekellimînden bir tâife, nizam-ı kâil olmuşlardır. **Keşşafü Istılâfî’l-Fünûn** sahibinin şerh-i mutâlaadan naklen beyanına göre Râzî bu mezheptedir. ‘Alâ kavli-i Mâtûrîdî bu mezheptedir.

3. Ruh heykel-i mahsûs mahsûstur. Cumhûr-i mütekellimînce (Eşâire ve Mutezile) muhtar olan budur.

4. Kalp de bir cüz-i la-yetecezzâdır, İbn Râvendî buna zâhib olmuştur.

5. Dimâğ da bir kuvvettir, mebde-i his ve harekedir.

6. Kalp de bir kuvvettir, mebde-i hayattır.

7. Üç kuvvettir: Kalpte, ciğerde, dimâğda; kalpteki kuvvete kuvve-i hayvaniyye, ciğerdeki kuvvete kuvve-i nebâtiyye, dimâğdaki kuvvete kuvve-i nefsânîyye denir.

8. Kemen ve keyfen mûtedil olan ihtilât-ı erbaadır yani eczâ-i mâiyyedir.

9. Dem-i mûtedildir.

10. Kalpte cism-i hevâidir.

11. Mizâcdır.

12. Dimâğdır.
13. Dimâğda bir cüz-i la-yetecezzâdır.

[169]

14. Hararet-i garîziyyedir.
15. Hevâdır.
16. Ruh-i ruhânidir... ilh.

Neşet-i Uhrâ (Bekâ-i Ruh)

Ruhun cevher-i mufârik olduğuna kâil olan Maneviyûn ba‘de fenâi’l-beden ruhun bekâsına da kâil olur bedenın mevt ile düçâr-ı fesat olması ruhun fenâsını müstelzim olmaz. Ruh yine hayydır. Mevt ruhun yalnız if‘avlesinin nev‘ini tebdil eder. Mevtin ruhun if‘avlesinde ve buna mebni vücûdunda tesiri yoktur. Mebde-i fikir ve mebde-i hayat olan ruh bir cevher-i basittir, gayr-i maddîdir. Ruh bi-hasebi’z-zat ‘alâ vechi’l-küllî kendine istihzâr etmek ve istihzârât-ı külliyyesi üzere hareket etmek if‘avlesine mâlik ise de ‘alâik-i cismâniye buna yani külli-yi mahza istihzârına mâni oluyor buna mebni ruh hangi fiilin hakikaten daha iyi olduğuna kıyas-ı zarûri ile vâsıl olamıyor. Ba‘de fenâi’l-beden artık bu gibi mevânî kalmıyor.

Tenbîh – Ruhun cevher-i gayr-i maddî olduğuna kâil olan felâsifenin evvel ve âhir ruhun bekâsına kâil olmuşlardır, haşr-ı cismâni mesâil-i felsefiyyeden olmayıp mesâil-i kelâmiyyeden olduğundan kütüb-i felsefiyyede ondan bahsolunmamıştır. Felâsife-i İslâmiyye’den İbn Rüşd li-zatihi cismâniye ve âlâm-i cismâniyeye ait olan âyât-ı celîleyi temsile hamlediyor. Meâdı umûr-i cismâniye ile temsil umûr-i ruhâniye ile temsilden efdâldir diyor, haşr-ı ecsâdı mesâil-i nazariyyeden addediyor da icmaı da kabul eylemiyor.

Mütekellimîn haşr-ı cismânînin zarûrât-ı diniyyeden olmasında müttefiktirler. Bunun tafsili “**Felsefe-i Arap**” risâlemizde zikrolunacaktır.

BAB-I SÂLİS**İLM-İ İLAHİYAT (Mebde-i Evvel ve İlet-i Ūlâ Nazariyesi)**

Mebde-i evvel ve illet-i ūlâyı tayin hususunda Maddiyûn ve muâırızları ihtilâf ediyorlar burada Maddiyûn'dan maksat İlmü'n-Nefs-i Aklî babında beyan ettiğimiz vechile mâ-ba'dü't-tabîanın bir meslek-i umûmisi olan Maddiyûn-i Kiyâniyye veya Maddiyûn-i Külliyye'dir.

Maddiyûn'un muâırızları İlâhiyyûn'dur Maddiyûn'un mebdei mihanikiyet, İlâhiyyûn'un mebdei gâiyettir Maddiyûn mihanikiyet mebdeini kabul etmekle inkâr-ı ulûhiyyete vâsıl oluyor, gâiyet mesleği ise isbât-ı ulûhiyyeti müstelzim olur.

Mihanikiyet veya Mezheb-i Maddiyyûn

Maddiyûn-i Kiyâniyye'nin iddiasınca âlemde her şey madde ile izah olunur şöyle ki fikir ihsâsa ircâ olunduğu gibi ihsâs da hayata, hayat da mürekkebât-ı kimyeviyyenin harekâtına, harekât-ı mürekkebât-ı kimyeviyye de kavânîn-i fizikiyyeye ircâ olunur. Kavânîn-i fizikiyyeye de en nihayet harekâtın durûbundan ibaret oluyor yani mahza mihaniki oluyor buna mebni ekseriya Maddiyûn mezhebine Mihanikiye mezhebi denir. Maddiyûn veya Mihanikiye için her şey madde ve harekete râcidir. Bu mihanikenin iki sureti vardır biri mücerred, diğeri müşahhasdır.

Mihanikiye'nin suret-i mücerredesine göre her şey hareketin kavânîn-i riâyîyyesi ile izah olunur bundan dolayı buna Mihanikiye-i Misâliye denir.

[171] Mihanikiye'nin suret-i müşahhasasına göre her şey madde ile izah olunur bundan dolayı buna Mihanikiye-i Maddiyye veya İttihadiyye denir.

Mihanikiye-i Misâliyye'yi tetkik edelim: Mihanikiye-i Misâliyye her şeyi en basit, en 'âmm olan kavânîn ile, kavânîn-i riâyîyye ile izah etmek istiyor. Mihanikiye-i Misâliye bi-hasebi'z-zat mevcûdât arasında bulunan ihtilâfât-ı suveriyeyi selb etmek ve yavaş yavaş suver-i 'âliyeyi suver-i sâfileye ircâ etmek yani tahakkukât-ı 'âliyeyi şerâitlerine ircâ etmek esaslarına mübtenidir. Mamafih bu nemt hadd-i tabîisine vâsıl olmadan evvel tevakkuf ediyor. Çünkü kavânîn-i

fizikiyyeyi kavânîn-i riyâziyyeye ircâ ediyor eğer kavânîn-i riyâziyye kavânîn-i fizikiyyenin ircâ olunması için şerâit-i zarûriyye ise kavânîn-i mantıkiyye şerâit-i zarûriyye olmada kavânîn-i riyâziyyeden daha aşağı değildir. Kavânîn-i mantıkiyyeye kadar ircâ etmek lazım gelecektir. Hâlbuki Mihanikiye-i Misâliyye kavânîn-i riyâziyyede tevakkuf ediyor. Eğer kavânîn-i mantıkiyyeye kadar ircâ olunur ise tesis olunacak olan bu mezhep Mihanikiye-i Misâliyye olmaz belki Misâliye-i Mutlaka olur. İşte böylece Mihanikiye kendi seyr-i tabîisinde fuzûlî (keyfî) olarak tevakkuf ediyor.

Mamafih bu seyir yalnız müfid değil, belki meârif-i ilmiyyeye vâsıl olmak için la budde olan bir menhec tahlil esasına müsteniddir denebilir fakat Mihanikiye: Bunu bir meslek addediyor. İşte yanıldığı bu noktadadır. Mihanikiye-i İttihadiyye'yi tetkik edelim: Mihanikiye-i İttihadiyye madde ile hareketi birleştirmek ve her şeyi hatta hayatı, ihsâsı, fikri onunla izah etmek istiyor bu mesleği ilmü'n-nefs kabul etmekten başka ulûm-i tecrübiyyenin iki nokta-i zatiyyesi ile tevfik etmek kâbil değildir: 1- İlm-i fiziğin meâni-i zatiyesinden [172] olan atâlet madde noktası – 2- İlm-i hayatın en 'alâ tesis olunan malumelerinden tenâsül bi-nefsihinin nefy noktası.

Bu mülâhazat mebhûs anhu haricinde de Mihanikiye aslından cerh olunur. Şöyle ki Mihanikiye her şeyi hareket halinde zerrâta ircâ etmekle izah iddiasında bulunuyor böylece. Kâffe-i harekât-ı âlem, kâffe-i hayat ve kâffe-i efkâr hareket halinde zerrâta ircâ olunuyor, âlem ve kavânîn-i âlemin tenâsükü akıldan mahrum olan zerrâtın yegâne tesadüfû ile izah olunuyor, âlem tamamıyla ittifakî olarak müteşekkil oluyor. Maddiyûn'un suret-i âlimânesinden başka bir şey olmayan Mihanikiye bu babda bir vech-i âtî kazâyâ-yı müselleme-i selâse esas ediyor:

1. Zerrât-ı gayr-i mütenâhiye vardır.
2. Zerrât ezelîdir.
3. Bu zerrâtın hareket-i tabîiyeleri vardır.

Kazâyâ-yı müselleme-i selâseden üçüncüsüne bakalım, ilm-i fizik mutlak olarak buna itiraz ediyor. Çünkü maddede atâlet-i hâssası vardır, madde âtıldır. Müteharrik olmak için bir illete muhtaçtır, hiçbir şey maddeyi tebdil etmezse madde tebeddül etmez, madde tebeddülâtı kâbil (münfa'îl) olarak ahz eder. Maddenin hareket ve sükûna nispeti müsâvidir, yerinde duran bir madde kendi kendine hareket

edemez. Artık her ne kadar hareket-i madde, tabîi olsa da hâssası mûcebince hareketi mahve mûncerr olacak, zerrâtın hareket edememesi zerrâtı hal-i tevâzunda bulundurmaya mecbur eyleyecek, zerrât hal-i tevâzunda kalacaktır.

İkinci kaziyye-i müselleme mûcebince zerrât ezeli olduğundan âlemin her zaman [173] hal-i tevâzunda kalması lazım gelir, kaziyye-i müselleme-i sâniye mûcebince şu bulunduğumuz âlemin gayr-i müteharrik olması, kaziyye-i müselleme-i sâlise mûcebince müteharrik olması lazım gelir. İşte Maddiyûn'un kabul ettiği kazâyâ-yı müselleme-i selâseden ikincisi ile üçüncüsü arası ilm-i fizik-i tecrübî bir tenâkuz keşfediyor.

Maddiyûn tenâkuzdan kurtulmak için kazâyâ-yı selâsenin ikisinden birinden vazgeçmeye mecbur olacaktır.

Eğer Maddiyûn üçüncüden vazgeçer de hareket yoktur der ise âlem yok olacaktır bu hal şehadete münâfidir, tecrübe onu mükezzibdir ve eğer ikinciden vazgeçer de zerrât ezeli der ise şu suale cevap tedarik etmeye mecbur olacaktır: Zerre tesmiye ettiğiniz şeyin hudûsunun illeti nedir? Muhdisi kimdir? Artık Maddiyûn ya âlemi veya mebd-i illiyeti inkâra mecbur olacaktır. Maddiyûn âlemi inkâr ederse artık tecrübe ile uyuşmadan vazgeçecek, tecrübeye veda edecek, mebd-i illiyeti inkâr eder ise sözünde durmayacaktır. İşte ilk müşkilât!

Görülür ki Maddiyûn mezhebi hem ilm-i fizik-i tecrübîye hem ilmü'l-hayata münâfidir.

Maddiyûn'un bu müşkilâtı kurtulduğunu kabul etsek bile diğer bir müşkil daha baş gösteriyor şöyle ki: Filhakika ilim; tabiattaki kavânînin sabit (gayr-i mütehavvil) olması şartıyla mevcûd olabilir. Maddiyûn ancak hareketi ve zerrâtın imtizâcât-ı suveriyyesini kabul etmekle zımnen kavânîni tabiatın sabit ve mevcûd olmasını inkâr ediyor. Çünkü âlem kismete bağlı ise, tesadûf eseri ise bugüne kadar cereyan eden kavânîni kim temin ediyor? Tesadûfün kur'adan ne farkı vardır? [174] Kur'ada birinci defada kazananın ikinci ve üçüncü defa kazanacağını kim temin eder? Tesadûf eseri olarak husûle gelen şeylerde asla mü'min bulunamaz kâinat kismete bağlı olduğu halde bugüne kadar kur'a keşîdesinde muvaffak oluyor bu muvaffakiyeti kim temin ediyor? Ve yarın da muvaffak olacağını kim temin edecek?

Temin edilemeyen kavânîn, kur‘adan farkı olmayan kavânîn nasıl kavânîn-i sâbite olur? Kavânîn sâbite olamayınca ilim mümkün olamaz o halde Maddiyûn ya ilim yoktur diyecek Bu halde koyu ve hâlis bir Hisbâni olacak ve bütün kendi delillerini kendisi mahvedecektir, şüphe yok ki ilim yoktur diyemez. Veyahut dördüncü bir kaziyye-i müselleme kabulüne mecbur olacaktır: Tabiatta kavânîn-i sâbite vardır.

Fakat bir kanun bir nispettir, nispet bir surettir. Kavânîn tabiat-ı küllî olduğundan ve şöyle, böyle zerrelere tâbi olmadığından bir de “Kanun veya suret-i zerrâtın kendilerinden başkadır” kaziyyesini de kabul etmek lazım gelecektir. Bu noktaya gelince Maddiyûn yok olacaktır çünkü illet-i suveriyyeyi gereği gibi yapan illet-i gâibedir artık Maddiyûn Gâiyûn matlûbunu ifade etmiş olacaktır.

Mezheb-i Gâiyyûn

Gaiyûn mezhebi mücebince eşya en nihayet zerrâtı değil belki kavânîni, maddeyi değil sureti tahlil etmek suretiyle izah olunur, bab-ı sâlide beyan olunduğu vechile sureti gereği gibi yapan gayedir gayesiz suret olamaz, suret gayeye tâbidir. Madde illet-i gâiyyenin tasarrufu altında zihin ile tasavvur [175] olunan sureti iktisâ eder.³³ Binâen aleyh âlemi suver ile veya kavânîn ile izah gayât ile izah demektir.

Bu suretler, kanunlar çoktur, fakat ilim bunları teslîke ve hepsini bir kısmına veya bir tekine ircâ ediyor.

Kavânîn-i fizikiyyenin vahdeti bir maksat-ı bedîhidir ki ulûm-i hâzırânın bütün sa‘yı ona muncerr olur kâffe-i kavânîn-i tabiat yekdiğeriyle mütenâsıktır ve müşterektir. Diğer taraftan insanın kuvve-i âkilesi ile tabiat mütevâfıktır, bu tevâfuk: Ulûm-i tecrübiyenin kazâyâ-yı müsellemesindendir.

Hem tabiatta vahdet vardır, hem fikirde vahdet vardır, hem vahdet-i tabiat vahdet-i fikre mutâbıktır, artık biz nefsü’l-emirde kavânîn-i tabiat ile kuvve-i âkilenin kavânîn-i mütekârinesini lafzen muhtelif, ma‘nen müttehid gibi bir tek kanun-i ‘âli addedeceğiz ki bu kanun-i ‘âli düsturunda sâir kavânînin kâffesini muhit

³³ Bu son fıkra yukarıya sehven yazılmamıştır.

olacak ve maksat-ı yegânesi tabiat ve fikrin kâffe-i tayinâtına kendini cebretmek olacaktır.

Elhâsıl Maddiyûn suver-i ‘âliyeyi şerâit-i sâfilelerine ircâ ediyor, ve ilmin tefrik ve temyîz ettiği şerâit-i zarûriyye ile şerâit-i tammeyi asla tefrik etmiyor, kâffe-i mürekkebât anâsır-ı basita ile izah olunur iddiasında bulunur.

Halbuki ilim pekâlâ ispat ediyor ki her terkiib-i cedîde kavânîn-i cedîde ile; şerâit-i cedîde ile, suver-i cedîde ile tetâbuk eder suyun anâsırı olan mevvelidü’l-mâ ile mevvelidü’l-hamûza halt olunmakla su husûle gelmez suyun husûle gelmesi için şerâre-i elektrikiyyeden geçmek lazımdır. Mevvelidü’l-hamûza ile mevvelidü’l-mâ su için [176] şart-ı zarûridir fakat şart-ı tam değildir. İlmü’n-nefs-i aklî faslında zikrolunduğu üzere kavânîn-i fizikiyye-i kimyeviyye hayat için şart-ı zarûrî fakat hayat için tam bir şart değildir. Kezâ fizyoloji de ilmi’n-nefsin şart-ı zarûrisidir yoksa şart-ı tammı değildir.

Artık terkiib-i cedîdin her derecesinde bir suret-i cedîde vardır ki o suret-i cedîde suver-i sâfile ile izah olunamaz.

Zâid nâkıs ile nasıl izah olunur?

Maddiyûn mezhebi kazâyâ-yı müsellemesi ve netâyici itibariyle mahzûrdan sâlim olsa da bir vech-i âti mahzûrdan sâlim değildir.

Evvelâ – Auguste Comte’un tabiri vechile “Sâfil ile ‘âli”yi izahtır. Yalnız Auguste Comte’un bu düsturu Maddiyûn mezhebini cerh için kâfi ve vâfidir.

Sâniyen – İlmin tefrik ettiği şart-ı zarûrî ile şart-ı tammı ale’l-devam karıştırıyor, asla tefrik edemiyor. Bu ise ilme münâfidir bu cihet de cerh için kâfidir.

Sâlisen – İlm-i fiziğin bi’t-tecrûbe meydana koyduğu atâlet kanununa münâfidir bu cihet de cerh için kâfidir.

Râbi’an – İlmü’l-hayatın bi’t-tecrûbe meydana koyduğu Pasteur kanununa münâfidir bu cihet de cerh için kâfidir.

Hâmisen – Felsefe müelliflerinden Fonsegrive’in tahkîki vechile Maddiyûn’un adeti müsâdere alelmatlûb yapmaktır bu cihet de cerh için kâfidir.

İşte Dijon Akademisi reis ve felsefe muallimi muhakkiki şehîr Boirac’ın dediği gibi mezheb-i Maddiyûn asla tetkike mütehammil değildir.

[177]

Vücûd-i Bârî Teâlâ

İlmü'n-Nefs'te beyan olunduğu vechile akli tetebbu' sayesinde nefs-i insaniyye Cenâb-ı Hakk'ı bir mevcûd-i mutlak ve gayr-i mütenâhi ve ekmel olmak ve eşyanın illet-i ûlâsı bulunmak üzere tasavvur etmiş idi.

Vücûd-i Mutlak: Diğer her türlü ilele tâbi olmaksızın li-zatihi var olmaktır.

Zat-ı Ekmel: Bi-zatihi kâffe-i kemalâtı hâvi olmaktır.

İllyet-i külliyye: Kâffe-i zatın, kâffe-i vücûdun sebep ve illeti olmaktır.

Cenâb-ı Hakk'ın tasavvur-i felsefisi hakkındaki meâni-i selâse bunlardır: Mevcûd-i mutlak, zat-ı ekmeldir, illet-i külliyyedir.

Fakat bu üç tasavvur bir tahakkuka mutâbık mıdır? Bu meâni-i selâse haricinde bir mevcûd da mütehakkık mıdır? İşte vücûd-i Bârî hakkında îrâd olunacak edille bunu ispat edecektir.

Vücûd-i Bârî hakkında vârid olan edille bir vech-i âti üç türlü olur:

Edille-i Cismâniye: Âlem-i hariciden müstahriç olan edille

Edille-i Mâ-ba'dü't-tabîye: Aklımızdan müstahriç olan edille

Edille-i Ahlakiye Tabiat-ı Beşeriyye'den: Kanun-i ahlakîden müstahriç olan edille

Edille-i Cismâniye

Âlem-i haricide gerek, âlemin mahza vücûdu, gerek orada tehaddüs eden tebeddülât ve gerek onu terkip eden eczâ-i muhtelifenin nispetleri [178] mütâlâa olunabilir bundan dolayı edille-i cismâniye üç kısma ayrılır:

Birincisi âlemin vücûdu vasıtasıyla olan delil: İmkân delili.

İkincisi maddenin hareketi vasıtasıyla olan delil: Hareket delili. Kant bu delile delil-i kiyâni demiştir.

Üçüncüsü tabiatın nizamı vasıtasıyla olan delil: İlel-i gâiyye delili. Kant bu delile delil-i fizik-i rubûbi demiştir.

Bu edille-i selâsenin kübrâsı mebde-i sebep veya mebde-i illiyettir ki vücûd-i âlem veya hareket-i madde veya gâiyet-i tabiat gibi bazı ma'lûldan bir illet-i tamme istintâc olunur o illet-i tamme de zat-ı ecel ve 'alâdır.

1. İmkân-ı Âlem Delili – Âlem mümkündür: Âlem mevcûddur, fakat mevcûd olmayabilir: Âlemin ‘ademi bilâ-tenâkuz tasavvur olunabilir.

Bu takdirce âlem li-zatihi mevcûd değildir, li-zatihi mevcûd olmayan her şey li-gayrihi mevcûd olur. Demek oluyor ki âlem müstakillü’l-vücûd olmayıp diğer bir mevcûd vasıtasıyla mevcûd oluyor li-zatihi mevcûd olan bu mevcûd, mevcûd-i zarûri veya mevcûd-i mutlaktır bu da zat-ı Bârî’dir. Binâen aleyh Allah mevcûddur.

Münakaşa – Mantık nokta-i nazarına göre imkân-ı âlem tasdik edilmeden ziyade itirazı kabul eder bu delil mevzubahis olanı farz ediyor.

Şüphe yok ki âlem bizim tasavvurumuza göre bize zarûri görünmüyor, fakat bizim âlem hakkındaki tasavvurumuz elbette nâkıstır.

Bundan dolayı “Eğer biz âlemi tam olarak bilmiş olsak ihtimal ki **[179]** âlemde kendini mevcûd kılan sebebi görebilir idik, artık âlemin ‘ademi bilâ tenâkuz tasavvur edemez idik” gibi bir faraziye yürütmek câiz olur.

Delile bir destek koymak için âlem hakkındaki tasavvurun yalnız zaruret-i vücûdu mütezammin olmadığını değil, belki zaruretin bulunamayacağını, zaruretin mündâfi olduğunu ibrah etmek lazımdır âlem zarûri değildir, fakat zarûri olabilir. Bir bardak suyun içinde şeker bulunduğunu pekâlâ bilir ve onu ispat edersiniz fakat bununla şeker konulabilmenin ihtimali olmadığını, şeker ile suyun ictima edemeyeceğini ispat etmiş olmazsınız, onu ayrıca ispat etmek lazım gelir âlemin imkânında zaruretin ‘ademi değil, imtinânı ispat etmek lazım gelir.

Cevap: Filhakika âlem tabirinden mevcûdât-ı mütemâyizenin bir kesreti (zerrât, kuvve, eczâ-i la-tetecezzî) anlaşılır bu mevcûdâtın hiç birinde şüphe yok ki bi-zatihi bir sebep-i vücûd yoktur, binâen aleyh li-zatihi mevcûd değildir: Çünkü kâffesi yekdiğerine muzâftır. Ve mütekâbilen gereği gibi yapılır, bu mevcûdâtın yekdiğerine muzâf olması vücûdunda zaruret bulunmadığını irâe eder çünkü vücûdunda zaruret olsaydı yekdiğerine nasıl muzâf olur idi? Zira zarûri zati vücûdunu iktizâ edip vücûdunda izâfete asla ihtiyâcı bulunmayandır.

Bu halde âlem de li-zatihi mevcûd değildir, li-gayrihi mevcûddur ispatı lazım olan da budur.

Delil bu suretle ıslâh olunduktan sonra bizi vahdet-i mutlaka **[180]** ve kadîmeye sevk eder ki o vâhid-i kadîm ve mutlakta mevcûdâtın illeti mündemiçtir.

Fakat bu vâhid-i mutlak ve kadîm acaba bir nefis midir? Yoksa kâinatın cevheri midir? diye bir sual vârid olur.

Anlaşıyor ki bu delil yalnız vacibü'l-vücûdun varlığına bir delil oluyor da zat-ı ecel ve 'alânın vücûduna delili olmuyor?

2. Hareket Delili - Hareket delili Aristo'ya kadar çıkarılıyor, hareket delili vücûd-i Bârî netice olmak itibariyle iki muhtelif vech ile takrîr olunuyor: Hareketin bidayeti ile; hareketin vücûd-i mahzı ile.

Vech-i Evvel – Madde müteharriktir, maddenin harekât-ı hâzırası harekât-ı sâbıkasından mütehasıldır, harekât-ı sâbıkada da harekât-ı sâireden mütehasıldır. Her hareket diğer bir hareketle mesbûktur, maddenin harekâtının mazide nâ-mütenâhi surette devam etmesi kabul olunamaz. Hareketin tevakkuf etmesi lazımdır. Bu halde silsile-i harekâtın bir bidayeti vardır. Binâen aleyh hareketi maddeye müntabı' kılan bir illet-i sermediyye vardır.

Münakaşa – Silsile-i harekâtın tevakkuf etmesi zarûrî değildir. Silsile-i harekâtın nâ-mütenâhi olmadığını iddia etmek mevzubahis olanı farz etmektir. Bilakis bir hareketin illetini daima bir harekât-ı sâbıkada teharri etmek için hiçbir sebep yoktur: Şüphesiz biz nâ-mütenâhiyi ne tasavvur, ne tehayyül edemeyiz fakat zaman nâ-mütenâhide hiçbir sebebi olmaksızın diğerine tercihen bir an üzerine icrâ-yı tesir eden bir illeti de daha ziyade tasavvur veya tehayyül edebilir miyiz?

[181] Bu halde silsile-i harekâtı yalnız tasdik değil Filhakika bir bidayeti olduğunu ispat etmek lazımdır: Silsile-i harekâtın mazide munkatı olduğunu, teselsülün mümkün olamayacağını ispat etmek lazımdır.

Cevap: Asr-ı hâzır felâsifesi mesela Neo-İntikadiye reisi Renouviye bilfiil nâ-mütenâhinin 'adem-i imkânı vasıtasıyla teselsülün muhal olduğunu silsile-i harekâtın bidayeti olduğunu ispat edebildik itikadında bulunurlar: Adet ne kadar büyük olur ise olsun bizzarûre mütenâhidir, adet-i nâ-mütenâhi bir tenâkuzdur: 'Adâd bilfiil mütenâhidir: 1, 2, 3, 4... ilh.

Ancak 'adâd bilkuvve nâ-mütenâhidir.

Eğer silsile-i harekâtın bidayeti yok ise harekât-ı hâzıradan evvel bulunan aded-i harekâtın nâ-mütenâhi olması lazım gelir bu ise mümtenidir o halde silsile-i

harekâtın bir bidayeti vardır: Burada bahsettiğimiz hareket hareket-i fiiliyyedir, adet tahtına girmiştir, o halde hareket mütenâhîdir devam edemez, devam eder demek mümtenidir.

Vech-i Sânî – Hareketin bidayeti olsun, olmasın umûmiyetle hareketin vücûdundan vücûd-i Bârî istintâc olunur: Filhakika madde âtıldır: Hareket ve sükûta nispeti müsâvidir: Mademki madde müteharriktir, o halde maddeyi tahrîk eden bir illet vardır, eğer hareket ezeli ise hareketin illeti de ezeldir.

Münakaşa – Bu delile imkân deliline îrâd edilen itiraza şebîh bir itiraz îrâd olunuyor: Şüphe yok ki madde tasavvurumuz vechile âtıldır [182] fakat biz maddeyi daha tam olarak tasavvur etmiş olsa idik ihtimal ki maddede maddeyi tahrîke zarûri kılan sebebi görebilir idik.

Cevap: Buna hemen aynı cevap veriliyor: Madde hakkındaki tasavvurumuz ne kadar terakki eder ise etsin daima bir madde gibi yani hiçbirli-zatîhi tahrîk ve teharrük etmeyen mevcûdâtın bir kesreti gibi tasavvur olunur ise madde daima kendisinden hariç olarak kendisi de fiil ve hareketi îkâ'a müsteid ve mutlak ve müstakil bir illet talep edecektir:

Madde âtıl olmakla teharrük için daima bir müessir-i hariciye muhtaç olacaktır.

Bu iki delile delileyn-i kiyâniyyeyn denir.

3. İlel-i Gâiyye Delili - İlel-i gâiyye delili edille-i kadîmeden biridir: Sokrat'tan beri devam ediyor, pek ziyade şâyi'dir Kant bile bu delile mürâât ediyor.

İllet-i gâiyye delili şöyle bir kıyasta hülâsa olunabilir.

Tabiat manzûme-i gayât ve vesâildir =

Suğrâ

Manzûme-i gayât ve vesâil bir müessir zî-şuurun (illet-i âkile) eseridir. =

Kübrâ

Öyle ise tabiat bir müessir zî-şuurun (illet-i âkile) eseridir. =

Netice

Kübrâ: Mebde-i sebep veya mebde-i illiyetin bir redifi (netice) dir:

Bir manzûme-i gayât ve vesâil malume olmakla bu ma'lûlün hakikatte münhasıran illet-i tammesi bir illet-i âkiledir.

Böyle bir manzûmede gaye yani ma'lûl müstakbel vesâili yani ilel-i hâzırâyı tayin eder fakat bir ma'lûl-i müstakbel bir imkân-ı sâzicdir ki ilel-i hâssasını tayin etmek için evvelce vâki ve bazı surette hâzır [183] olmalıdır bu imkân-ı sâzic ancak keşfe ve iradeye müsteid olan bir akılda bulunabilir.

Bir eserdeki bir maksat vardır, onun müessirinde herhalde bir kasıt vardır, kasıtsız maksat husûle gelmez, kasıt ise akıl ile, şuur ile mesbûk olur akılsız, şuursuz nasıl kasıt vukû bulur ma'lûl-i müstakbelin ilelini bilmeyen, irade edemeyen bir illet nasıl o ma'lûl-i müstakbeli vücûda getirebilir?

Suğrâ: Bi't-tecrûbe sabittir: Şüphe yok ki âlem-i cemâdda gâiyet gâibdir. Mesela semâvâtın şâyân-ı hayret olan nizamâtının bir maksata, bir plana (levh) isnad olunduğunu yakînen tasdik edemeyiz fakat âlem-i hayyda gâiyet her yerde meşhûddur.

Kant diyor ki tabiatın bir mahsul-i uzvîsi öyle bir mahsuldür ki onda her şey mütekâbilen gaye ve vesiledir. Nebâtât ve hayvanât mülâhâza olunsun gerek kendi aralarındaki efâilin nispetlerinde ve gerek 'azâ aralarındaki nispetlerde ve gerek 'azâ ile efâ'îl aralarındaki nispetlerde ve gerek mevcûdâtın kendileriyle mahalleri arasındaki nispetlerde vesâitten gayâta doğru muntazam (münselik) bir tevâfuk görmemek mümkün değildir. Mesela kulak ile işitmek arasında, göz ile görmek arasında burun ile koklamak arasında tevâfuk görmemek mümkün olur mu?

Kübrâ evvelî olarak aklen, suğrâ sânevi olarak tecrübeten sahîh olunca neticede bizzarûre sahîh olur, matlûb sabit olur.

[184] Münâkaşât – İlel-i gaye deliline itirazat pek çoğalmıştır.

Başlıca suğrâya “Tabiatta gâiyetin vücûduna” itiraz olunuyor.

Evvelâ– Descartes gibi bazıları ilel-i gâiyyenin meşkûk olduğunu iddia ediyorlar: Descartes'e göre Cenâb-ı Hak âlemi halk eder iken nasıl gayeler takip ettiğini insan bilemez insanın bu babda tehayyülâtının kâffesi iftirâzat-ı keyfiyye (fuzûliyye) dir, gayr-i kâbil-i tahkîktir.

Cevap: Ekseriya mevcûdâtın gâiyet-i hariciyesi nazarımızdan kaçıyor mesela pekiyi görüyoruz ki engerek yılanının kâffe-i ‘azâsında bir maksat vardır, o da istihfâz-ı şahsi ve nev’idir, fakat bu engerek yılanı neye yarar?

Bazen gaye hakkında yanlış bir itikadda bulunabiliriz. Bütün bu cehiller, bu hatalar bizi gözlerin görmek, kulakların işitmek, meşâirin âlem-i hariciyi bilmek... ilh için olduğunu tasdik etmekten men edemez bunlarda gâiyet pek açıktır.

Bizim gayeyi tasdikimiz hâdisâtın ilel-i fâiliyyesini tayin ettiğimiz kıyasât kadar yakînidir veya hiç değilse onlar kadar muhtemeldir.

Sâniyen – Felâsife-i kadîme arasında Maddiyûn mezhebinde bulunan Epiküriye fırkası, felâsife-i cedîde arasında Tehâvüliyûn illet-i gâiyyenin mevcûd olmadığını iddia ediyorlar.

Epiküriye ve Tehâvüliye’ye göre ilel-i fâiliyyenin kâfi olduğu yerde ilel-i gâiyye abestir, bir kuş uçmak için kanatlara mâlik değildir, belki kuşkanatları olduğundan dolayı uçar.

[185] Boirac buna karşı şöyle diyor: Şüphe yok ki kuşkanatları olduğundan dolayı uçar nitekim çalar saat de saat taşı olduğundan dolayı çalar fakat saat taşı çalmak için değilse niçin saatin taşı vardır? Kuşun kanatları uçmak için değilse niçin kuşun kanatları vardır?

Buna şöyle cevap verilir: Tayerân tasavvurunun varlığı kanatları teşkile medârı olduğunu farz etmeksizin kanatların varlığı izah olunabilir. Epikür’e göre hayy olan mevcûdât: Öyle imtizâcâtın neticesidir ki o imtizâcât arasında ahenk-dâr olanların bizzarûre mütesâdif olması lazımdır.

Tehâvüliyûn (Darwin (1809-1882), Spencer, Hegel (tevellüdü: 1834)ve sâire) hayy olan mevcûdâtın gâiyet-i zâhiresini mübâreze-i hayatiye ve ıstîfâ-i tabîi ile izah ettik zannında bulunuyorlar: Hayy olan mevcûdât iki türlü tasavvur olunur ya hayvanât ve nebâtât gibi cinsen ve nev’en veyahut bu at, bu ot gibi ferden tasavvur olunur.

Her fert istihfâz-ı şahsi ve nev’i için (şahsını, nev’ini muhafaza için) çalışır her ferdin böyle çalışmasından rekabet husûle gelir, bu takdirce efrât arasında rekabet bulunmuş olur bu rekabetten mübâreze-i hayatiye husûle gelir; mübâreze neticesinde kavî zayıfa galebe eder, kuvvet hâkim olur zayıf mağlup olur, kavîler kalır, zayıflar

kalkar böylece tabiat daima kavîleri yani hayat için kendi aralarında cidâl-i dâimîde bulunan bilcümle mevcûdâtтан yalnız şerâit-i vücûda en ziyade elyak olanları intihâb eder bunlar bâkî kalır, demek oluyor ki mevcûdâtтан [186] tabiatı mahallin icâbâtına en ziyade elyak olanlar bekâ buluyor, diğerleri mahvoluyor.

İşte tabiatın bu haline ıstifâ-i tabîi ve bu kanuna “bekâ-i elyak” kanunu denir bu kanun hem hayat-ı uzviyede ve hem hayat-ı ictimâiyyede tamamıyla kendini gösteriyor.

Tehâvüliyûn’a göre kâinatta câri olan intizâm, gâiyet ancak mübâreze-i hayatiye ile ıstifâ-i tabîiyeden neşet etmektedir.

Muhakkik Boirac buna pek güzel bir cevap veriyor: Fi’l-vâki bu iftirâz-ı muhita elyak olanların bâkî olduklarını izah ediyor ise de muhita olan liyâkatlerinin menşei (aslını) izah etmiyor: Şerâit-i vücûda elyak olanların bekâsı neden neşet ediyor?

İşte burası kâbil-i izahtır bu menşee nakl-i kelâm ederiz. Bu menşe ya ittifakî olur yani ilel-i ‘umyânın (bi-şuur) bir intibâk-ı arazîsi olur veyahut hayatın lazım-ı gayr-i mufârığı olan bir kanunu olur ki o kanun ahkâmına tevfikeyn kâffe-i mevcûdât-ı zî-hayat: Şerâit-i vücûda elyak olur bu iki ihtimalden başka diğer bir ihtimal yoktur.

İhtimal-i evvel vâki olamaz yani bu menşe: İttifakî olamaz çünkü hılkatten biri böyle mükerrer, böyle sabit bir ittifaktan (tesadüften) daha gayr-i muhtemel ne vardır? Mükerrer ve sabit bir tesadüf asla muhtemel olamaz, ilim ve felsefe bunu kabul etmez.

İhtimal-i sâniye gelince eğer menşe: Hayatın kanunu lazım-ı gayr-i mufârığı ise bu kanun-i hayat aynı zamanda ilel-i gâiyye kanunudur.

[187] Sâlisen – Kant en ziyade kübrâya veyahut neticenin mukaddimeteyn ile olan nispetine itiraz ediyor.

Kübrâya İtiraz – Bir manzûme-i gayât ve vesâil bizzarûre bir illet-i âkile (müessir zî-meş‘ûr) nin eseri değildir, manzûme gayât ve vesâil bir illet-i garîziyyenin eseri olabileceği gibi müttehiden icrâ-yı tesir eden bir kesret-i ilel eseri de olabilir. Böylece iki vech-i evvel ile itiraz olunur.

Vech-i Evvel – Hayvandaki garîze bir gaye için en muvâfık olan vesâili zihn-i beşerî (akl-ı insanî) kadar bulur.

Hatta zannolunur ki tabiat zihinden (akıldan) ziyade garîze ile icrâ-yı tesir ediyor: Tabiatın masnû'âtı bir sînâat bi-nefsihinin eseridir, yoksa bi't-teemmül olan bir hünerin eseri değildir.

Cevap: Boirac diyor ki garîzenin kendisi de izah olunması lazım olan gâiyet ahvâlinden biridir Kant bunu unutuyor. Çünkü hayvan hareket ettiği gayeyi bilmezse bu gaye nasıl olur da ef'âlini tayin edebilir? Gaye hayvanın meçhûlü ise hayvanı tahrîk eden illetin malumu olmak lazımdır. İşte bu illet de illet-i âkile olmuş olur.

Vech-i Sâni – Gerek zihin (akıl) ile gerek garîze ile icrâ-yı tesir eden il-el-i kesîre iştirak-ı amelleriyle bir manzûme-i gayât ve vesâili ihdâs edebilir. Artık tabiat il-el-i kesîrenin masnûu olabilir. Mevcûdâtın orada takip ettikleri gayât-ı muhtelifenin tesâdümü böyle olduğunu ispat etmiş benziyor.

[188] Cevap: Boirac diyor ki: Filhakika il-el-i kesîre bir manzûme-i gayât ve vesâili ihdâs edebilir fakat bu hususta ya il-el-i kesîre arasında vifâk olur veyahut il-el-i kesîre öyle bir illete tâbi olur ki bu illet il-el-i kesîrenin takip edeceği planlarını (elvâhı) tedbir eder. Bu iki şartın birinden halî olamaz. Tabiatın tereküp ettiği kuvvetler yekdiğerinden haberdâr değildirler, hiç birinde şuur yoktur. Eğer kuvvetler mütevâfık ise onların tevâfuku hepsinin birden bir tedbîr-i müştereke münkâd olduğu içindir.

Neticenin Mukaddimeteyn ile Olan Nispetine İtiraz

1. Netice mukaddimeteyni tecâvüz ediyor: Kant takrîb tam değildir demek istiyor bir illet-i âkilenin eseri olsa da bundan bu illet-i âkilenin (müessir zî-şuurun) zat-ı Bârî yani mevcûd-i mutlak ve ekmel olması istintâc olunmaz.

İl-el-i gâiyye ihtimal ki âlem için bir illet-i nâzime ispat edebilir fakat bir illet-i hâlîka ispat edemez: Bu delil olsa olsa bir nâzım-ı kâinat ispat eder, yoksa bir hâlîk-ı kâinat ispat edemez.

2. Nizam-ı âlem nâkıstır, 'adem-i intizâm ile mahlûttur: Âlem pek büyük bir kudrete, pek büyük bir ilme şهادet eder fakat kudret gayr-i mütenâhiyyeye, ilim gayr-i mütenâhiye şهادet etmez.

Cevap: Boirac bu iki itiraza da cevap veriyor:

Cevab-ı Evvel – Nizam-ı âlem masnûât-ı beşerde olduğu gibi tamamıyla kâbil (münfa‘il) olan bir maddeye muntabı‘ olan bir suret-i hariciye değildir belki nizam-ı âlem [189] eşyanın aslından (kühünden) çıkarılmıştır ki eşyanın vücûdlarından la yünfektir. İnsan bir eser meydana getirmek için evvelâ sanatını kabul edecek bir madde olmalıdır ki o maddeye eser-i sanat muntabı‘ olsun. Böyle bir nizamda nâzım ile hâlık ayrı olur burada nâzım olmak hâlık olmayı müstelzim olmaz.

Nizam-ı âlem böyle değildir burada nizam-ı âlem âlemin aslından (kühünden) çıkıyor da vücûdundan münfekk olamıyor nizam-ı âlemde nâzım ile hâlık vâhid olur, nâzım olmak hâlık olmayı müstelzim olur. Nizamını vermek vücûdunu meydana koymak demektir. Çünkü nizam-ı âlem âlemin vücûdundan münfekk değildir. Ve aslından çıkarılmıştır artık kâinatın nâzımı ile hâlık vâhid olur.

Cevab-ı Sâni – Eğer bir illet-i ûlâ kabul olunur ise onun kemalini tahdîd edecek evvelî olarak hiçbir sebep yoktur: İllet-i ûlâyâ kudret ve ilminin bazı derecesini tayin etmek keyfî değil de nedir? Kudret ve ilmi tahdîd bila-sebeptir.

Boirac Kant’a bu vechile cevap verdikten sonra ilave-i makâl olarak diyor ki Kant’ın bu son itirazı kabul olunur ise ondan istintac olunacak yegâne netice şudur: İllet-i gâiyye delili nâkıstır diğer edille-i cismâniyenin hepsinde olduğu gibi başka bir nesakta bulunan edille ile itmâmı lazımdır.

İllet-i gaye deliline delil-i rubûbi denir.

Edille-i Mâ-ba‘dü’t-tabîye

Edille-i mâ-ba‘dü’t-tabîye aklın tasavvurâtından müstahriçtir, edille-i mâ-ba‘dü’t-tabîye edille-i cismâniye gibi âlemin illet-i tammesi olan zat-ı Bârî’yi değil belki [190] hakikaten mutlak ve ekmel olan bir zat-ı Bârî’yi müntic olur.

Fakat Tedribiye ile İzâfiye’nin akıl hakkında îrâd ettikleri itirazatın kâffesine maruz kalır.

Edille-i mâ-ba‘dü’t-tabîye başlıca üç delile münkasım olur:

Hakâik-i ezeliyye vasıtasıyla olan delil

Nâ-mütenâhi tasavvuru vasıtasıyla olan delil

Kemal tasavvuru vasıtasıyla olan delil-i mükevveni.

1. Hakâik-i Ezeliyye Delili – Bu delil bilhassa Bossuet (1627-1704) ve Leibniz taraflarından meydana konmuştur: Hakâik-i ezeliyye vardır. Ezcümle hakâik-i riyâziyye³⁴, hakâik-i ahlakiye³⁵, hakâik-i ezeliyyedendir bu hakâik ne husûl buldukları âleme, ne hakâiki tasavvur eden nefsimize tâbi değildir, eğer bu hakâikte ancak imkân görülüyor ise hiçbir gûnâ vücûd-i mütehakkıka mâlik olamaz, onların vücûd-i haricileri yoktur demek olur. Bu ise onlara isnad olunan ezeliyyete münâkızdır. Hakâik-i ezeliyye (ene) den gelmez belki bize bir illet-i ezeliyyeden gelir çünkü (ene) ezeli değildir. Hakâik-i ezeliyyenin illeti (ene) olamaz. Herhalde hakâik-i ezeliyyenin bir ilm-i ezeli mevcûd olması, bir illet-i ezeliyyenin bulunması lazım gelir ki o da Cenâb-ı Hak'tır.

Bu delil ta'mîm olunur da şöyle iddia olunabilir: Kâffe-i hakâik-i **[191]** eşyanın, kâffe-i neseb-i eşyanın şartı bir sebep-i mutlak ve küllînin varlığıdır. Marifet nazariyesinin neticesi hiç değilse bizim için bu olmuştur.

2. Nâ-mütenâhi Tasavvuru Delili – Bu delil Descartes tarafından vaz olunmuştur.

Descartes delili şöyle tasvîr ediyor: Bende bir nâ-mütenâhi tasavvuru yani nâ-mahdûd bir varlık ve bir tabiat tasavvuru vardır bende bu tasavvurun huzûru bir eserdir ki bir illet ister mebd-i illet mücebince illetsiz ma'lûl bulunamaz bu tasavvur buna benden gelmediği gibi her yerde hudûdunu gördüğüm eşya-yı hariciyyeden de gelmez çünkü ben de mütenâhiyim, eşya-yı hariciyye de mütenâhidir. Mütenâhinin eseri nasıl gayr-i mütenâhi olur.

Artık bu tasavvur-i gayr-i mütenâhi bana onu telkîn eden bir mevcûd-i gayr-i mütenâhiden gelir.

Bu delile itiraz olunarak denir ki: Nâ-mütenâhi tasavvuru tecrübenin malumeleri hakkındaki nefsin sa'yinden münbais olabilir mesela mütenâhi malume olmakla kuvve-i mütehayyile ona ilavede bulunur ve bu cem mahdûd olmadığından böylece nefs-i nâ-mütenâhi tasavvur eder.

³⁴ Bir müsellesin üç zaviyesi mecmû'u iki zaviye-i kâimeye müsâvîdir gibi.

³⁵ Hürriyet-i şahsiyye ta'rizden ma'sûndur gibi.

Cevap: Böylece iktisap olunan tasavvur tasavvur-i gayr-i mahdûddur, yoksa tasavvur-i nâ-mütenâhi değildir, tasavvur kendinin şartı olmak üzere hakikaten nâ-mütenâhi tasavvurunu farz ediyor: Had her ne kadar daima mevcûd ise de daima haddin tevessu‘ edebilmesini düşünmek için kâffe-i hudûddan müberri bir iktidar tasavvuruna mâlik olmak lazımdır.

Bir cem yerine tarh yapılmış oluyor. Mütenâhî malume olmakla nâ-mütenâhiyi tasavvur etmek için hudûdu ya tecrit veya selb etmek kâfîdir. Fakat eğer mütenâhi evvelâ nâ-mütenâhinin selbi veya tahdîdi gibi tasavvur [192] olunmamış ise hudûd ref‘ olunarak o da tamamıyla ref‘ olunur Bu halde nâ-mütenâhi tasavvuru yalnız zâhiren selbi olur, tahakkukta bu, bir selbî mütezammin olan ve binâen aleyh nâ-mütenâhi tasavvurundan müehhir olan mütenâhi tasavvurudur.

Boirac nâ-mütenâhi delilini böylece takrîr ve münakaşa ediyor fakat Fonsegrive Descartes delilinde “Nâ-mütenâhi tasavvuru” yerine “Kemal tasavvuru” diyor ve böyle takrîr ediyor: Bende bir kemal tasavvuru vardır bu tasavvur bana benden gelmez. Çünkü ben nâkısım, bu tasavvur bana madûmdan da gelmez Zira madûm hiçbir şeyi ihdâs edemez, madûm illet olmaya sâlih değildir. Bu halde bu tasavvur bana ancak bir mevcûd-i ekmelden gelir ki o da Cenâb-ı Hak’tır.

Delil nasıl takrîr olunur ise olunsun mâhiyeten aralarında fark yoktur. Yalnız sureten bir fark vardır birinde kemal tasavvurundan diğeri de nâ-mütenâhi tasavvurundan bed’ olunacak ya mevcûd-i ekmele veya mevcûd-i nâ-mütenâhiye vâsıl olunacaktır.

Delil-i Mükevveni veya Delil-i Evveli veya Kemal Delili – Delil-i mükevveni İskolastik felsefesi birinci devri ricâlinden Anselm (1033-1109) tarafından tehayyül olunmuş, sonra Descartes tarafından yeniden meydana çıkarılmış, Leibniz bu delili tashîh etmiştir.

Delil-i mükevveni şöyle tasvîr olunabilir:

Mutlak olarak kâmil (ekmeli) olan bir mevcûd kâffe-i kemalâta mâliktir. =
Kübrâ

Varlık bir kemaldır. =
Suğrâ

[193]

Öyle ise mutlak olarak kâmil olan bir mevcûd vardır.

=

Netice

Mutlak olarak kâmil olan bir mevcûd vardır.

=

Kübrâ

Cenâb-ı Hak tarif ile mutlak olarak kâmildir.

=

Suğrâ

Öyle ise Cenâb-ı Hak vardır.

=

Netice

Şu iki kıyas bir kıyasa ircâ olunabilir:

Mutlak olarak kâmil veya ekmel olan bir mevcûd kâffe-i kemalâtı hâizdir, binâen aleyh vardır.

=

Kübrâ

Cenâb-ı Hak bi't-tarif mutlak olarak kâmil bir mevcûddur.

=

Suğrâ

Öyle ise Cenâb-ı Hak vardır.

=

Netice

Suğrâ ispattan muğnidir zira bi't-tarif, bi't-tasavvurdur, kübrâya gelince mutlak olarak kâmil olan bir mevcûd eğer fikrimizde (zihinde) var olur da hariçte (tahakkukta) var olmaz ise mevcûd-i kâmil olmaz. Belki nâkıs olur çünkü mevcûd-i kâmilin hariçte var olamaması naksı mûcip olur, Bu halde mevcûd-i kâmilin hariçte var olmaması mümtenidir. Mevcûd-i kâmil herhalde hariçte var olunca Cenâb-ı Bârî de hariçte var olur.

Descartes bilâhare bu delili şu surette ifrâğ etmiştir:

Varlık bir kemaldır.

=

Kübrâ

Mevcûd-i kâmil kâffe-i kemalâtı hâizdir.

=

Suğrâ

Öyle ise mevcûd-i kâmil vardır. =

Netice

Descartes diyor ki: Üç zaviyesi mecmûunun iki zaviye-i kâimeye müsâvi olan bir müselles tasavvurunda varlık nasıl mündemiç ise benim bir mevcûd-i **[194]** kâmil hakkındaki tasavvurumda da öylece varlık mündemiçtir.

Bu delile de itiraz olunuyor: Size bir madde bulurum ki orada bu delil câridir, fakat hüküm müddei mütehâliftir: Tasavvur olunabilen bir mevcûd-i kâmil hariçte mevcûd olmuyor. Mesela her suretle kâmil olmak üzere tasavvur olunan bir bahçe, bir adanın hariçte var olması lazım gelir. Hâlbuki böyle bir bahçe ve ada mevcûd-i kâmil olmakla beraber hariçte mevcûd değildir. Demek oluyor ki bir mevcûd-i kâmilin hariçte mevcûd olması lazım değildir.

İşbu itirazı râhip Gonilon St. Anselm'e îrâd eylemiş ve mevcûd-i ekmel olmak üzere bahtiyâr adaları tasvîr etmiş idi.

St. Thomas (229-1274) St. Anselm'in delilinde bir müsâdere alelmatlûb görüyor, Leibniz de bu delili nâkıs bulmuştur: Bu delil filhakika Allah'ın imkân-ı 'âmm ile mümkün olduğunu veyahut mutlak olarak kâmil olan bir mevcûd tasavvurunun hiçbir tenâkuzu muhtevî olmadığını zımnen farz ediyor.

Leibniz bu delili şöylece tashîh ediyor:

Zati vücûdunu iktizâ eden bir mevcûd "Vacibü'l-vücûd" eğer imkân-ı 'âmm ile mümkün ise (bir zatı var ise) vardır. =

Kübrâ

Cenâb-ı Hak bi't-tarif zati vücûdunu iktizâ eden bir mevcûddur. =

Suğrâ

Öyle ise Cenâb-ı Hak imkân-ı 'âmm ile mümkün ise vardır. =

Netice

Leibniz Cenâb-ı Hakk'ın imkân-ı 'âmm ile mümkün olduğunu bazen şöyle ibrah ediyor: Eğer mevcûd li-zatihi (vacip) gayr-i mümkün ise li-gayrihi olan mevcûdâtın kâffesinin gayr-i mümkün olması lazım gelir. Çünkü mevcûdât li-gayrihi (mümkünât) **[195]** mevcûd li-zatihi (vacip) olmaksızın var olamaz, böylece hiçbir şey var olamaz. Bazen de böyle ispat ediyor. Hiçbir haddi, hiçbir selbi binâen aleyh hiçbir tenâkuzu iktizâ etmeyen bu şeyin imkânını hiçbir şey men edemez.

Münakaşa – Delil-i mükevveni hakkında en müessir intikâdı yapan Kant'tır.

Kant bu delile iki vecih ile itiraz ediyor. Evvelâ vücûdu iktizâ eden böyle bir mevcûd tasavvuruna itiraz ediyor, sâniyen mevcûd vücûdunu iktizâ etse bile ondan bir mevcûd-i kâmilin varlığı neticesi istintintâc olunmaz diyor.

Nefsimizin mutlak olarak kâmil olan bir mevcûd hakkındaki tasavvura bizzarûre varlık tasavvurunu idhâl etmediğini iddia eylemek bize müşkil görünüyor.

Eğer vücûd mahz ve basit bir kemal değil ise şüphe yok ki vücûd-i zarûri bir kemaldır.

Kant tasavvurdan tahakkuka tabir-i âhar ile vücûd-i zihnîden vücûd-i hariciye intikal gayr-i kanunîdir, kıyas fâsiddir diye itiraz ediyor. Bu itiraz vârid olur. Bu delil mutlak olarak kâmil olan bir mevcûdu bizzarûre mevcûd halinde tasavvur etmeksizin tasavvur etmenin mümteni olduğunu ispat ediyor da bu mevcûdun Filhakika varlığını ispat etmiyor varlığı tasavvur başkadır, bilfiil varlık yine başkadır.

Nefsimizde olan Cenâb-ı Hak tasavvuru yine nefsimizde varlık tasavvurunu iktizâ eder. Fakat bundan Cenâb-ı Hak var olur mu? Hiçbir kemal hatta **[196]** varlığı da eksik olmayacak olan bu tasavvura tahakkukta (vücûd-i harici) bir müteallık mütevâfık olur mu? Böyle bir tasavvurun hariçte müteallığı var mıdır? Dava tamamıyla muallak kalıyor.

Eşyanın tahakkuku eşyanın tasavvurâtını tahlil ile ispat olunamaz. Kemal-i zihnîden ancak bir vücûd-i zihnî tahriç olunabilir. Binâen aleyh delil-i mükevvenî iki mugalatadan halî değildir: Müsâdere alelmatlûb, tecâhül fiddava.

Eğer delil evvel emirde kemal tasavvurunda vücûd-i hariciyi tasdik etmeye muktezî olur ise delilde müsâdere alelmatlûb vardır.

Ve eğer delil kemal tasavvurunda varlık tasavvuru mahvî olduğundan dolayı Cenâb-ı Hakk'ın vücûd-i haricisini ispat ettiğini iddia ediyor ise delilde tecâhül fiddava vardır.

Elhâsıl Kant'a göre delil-i mükevvenide bir kıyas-ı fâsid vardır, netice müfrittir. Mukaddimeteyni tecâvüz eder, hadd-i ekber olan vücûd neticede vücûd-i harici manasında oluyor, hâlbuki kübrâda vücûd ancak vücûd-i zihnî manasında idi. Kübrâ (vücûd bir kemaldır) fikrimizin bir ifadesidir hadd-i ekber olan vücûd

tamamıyla zihnî bir vücûddur. Neticede (Cenâb-ı Hak vardır) bu vücûd vücûd-i harici oluyor hadd-i ekber manası değişiyor bundan dolayı kıyas fâsid oluyor.

Boirac Kant'ın bu intikâdâtı şöyle intikâd ediyor: Eğer mevcûd-i kâmilî bizzarûre mevcûd halinde tasavvur etmeksizin tasavvur edemediğimiz doğru ise delil-i mükevvenînin kıymeti hakkında dermiyân olunan şek aklın kıymetinin kendisi hakkında dermiyân olunan şektir.

[197] Akıl evvelî olarak bir mevcûd-i kâmilin var olması lazım olduğuna hükmediyor.

Akıl mevcûd-i ekmel evvelî olarak başka türlü tasavvur edemiyor, hem vücûd-i zihnî ile, hem vücûd-i harici ile mevcûddur diyor.

Bu hükmü kanunî olarak tahkik etmek nakîsedir, bu hal aklın kendi hakikatinden şek etmesi için hakikaten bir dâ'î-i tam mıdır?

Edille-i Ahlakiye

Edille-i ahlakiye nâmı altında kanun-i ahlakîden veya tabiat-ı maneviye-i beşeriyyeden müstahriç birtakım edille ictimâ ediyor, bu edillede ihtimal ki taraftarânının fikrinde edille-i cismâniye ve mâ-ba'dü't-tabîaya isnad ettikleri bir yakîn yoktur.

Edille-i ahlakiye üç delile münkasım oluyor. Kabul-i 'âmme delili, melekât-ı ruh-i insanî delili, vazifeden müstahriç delil.

1. Kabul-i 'Âmme Delili - İtikad-ı 'âmme kâzib olamaz. Herkes Cenâb-ı Hakk'a itikad ediyor öyle ise Cenâb-ı Hak vardır.

Münakaşa – Bu delilin hiçbir kıymet-i mantıkîyyesi yoktur, olsa olsa bir kıymet-i tarihîyyesi vardır. Bir devr-i bâtlı (devr-i mehrûb anhu) da mütezammindir.

İtikad-ı 'âmme kâzib değil ise, filhakika itikad-ı 'âmmenin garîze olduğu ve garîzenin hatadan sâlim olduğunu farz etmeden ileri gelmiştir. Fakat garîze ancak tabiatın hakîm ve kerîm olan Cenâb-ı Hakk'ın masnûu olduğu faraziyesini kabul etmekle hatadan sâlim olur.

[198]

2. Melekât-ı Ruh-i İnsanî Delili – Kuvve-i ihtisâsiye eşvâkımızda hâsıl olan cüzün (ıztırâb) ispat ettiği vechile bir hayr-ı mütenâhiye müştâktır. Bu kadar kâdir olan bir ma'lûlun illeti mütehakkık olmaktan vâreste kalamaz. Bu illet mütehakkıktır o da Cenâb-ı Hak'tır feylesof Hollandalı Hemsterhui (1685-1766) der ki ruh tarafından hüsnâya, müstakbele, kâmile doğru yalnız bir teharri: Ulûhiyetin bir burhanıdır.

Diğer cihetten bizde aklın varlığı eşyanın aslında bir akl-ı mutlak ve kâmilin varlığını ispat eder. Aklın akılsızdan sâdır olması nasıl tecvîz ederler? Bu sahib-i akıl (ilim) Cenâb-ı Hak'tır meşhur Montesquieu (1689-1755) diyor ki:

Mevcûdât-ı akliyyeyi (ukelâyı) ihdâs edecek olan kör kader kadar gayet saçma hiçbir şey yoktur.

İrâde-i beşeriyye tabiatın eseri olamaz. Çünkü tabiatta kâffe-i hâdisât mihanikî olarak tayin eder.

İnsanın ihtiyar-ı izâfisi eşyanın aslında mutlak olarak muhtar ve fevka'-t-tabîiye olan bir iradeyi ispat eder bu ise Cenâb-ı Hak'tır.

3. Vazifeden Müstahriç Delil – Vazife vaciptir vücûb tasavvuru ve vicdanımızda irademizin kanun-i 'âlisi olan hayır tasavvuruna merbuttur.

Böyle bir kanunun illet-i mümkinesi ancak bir adalet-i mutlakanın, bir birr-i mutlağın vücûdudur o da Cenâb-ı Hak'tır. Çünkü vazife bize bir sulta-i mutlaka ile emrediyor. Bu sulta vazifeye ne bizden gelir? Ne de tabiat-ı hariciyeden [199] gelir? Bu sulta bi'l-vücûh latif ve âdil olan bir iktidarın tecellisidir, o da Allah'tır.

Kezâ kanun-i ahlakî müeyyid olmalıdır, evâmir-i akıl ile kuvve-i ihtisâsiyemizin tehassürâtı arasında ahenk olmak lazımdır. Fakat bu ahenk tabiattaki vaz'ı-ı kanun aynı zamanda kanun-i ahlakînin vaz'ı olduğu takdîrde mümkün ve mümin olur.

Her iki delil şöyle hülâsa olunur. Mademki bir kanun-i ahlakî vardır onun herhalde bir vaz'ı (şâri'i) vardır işte o da Cenâb-ı Hak'tır.

Kant'ın Edille-i Vücûd-i Vacibi Tasnifi

Edille-i vücûd-i vacip iki nev'i tasnif olunur: Biri tasnif-i kadîm üzere diğeri Kant'ın tasnifi vechile, tasnif-i kadîm suğrâların tehavvülüne mübtenîdir.

Tasnif-i kadîm üzere edille-i vücûd-i vacip üç kısma münkasımdır. Edille-i Cismâniye, edille-i mâ-ba'dü't-tabîiye, edille-i ahlakiye.

Edille-i Cismâniye tabiat-ı Cismâniye üzerine müsteniddir. Bu da ya nizam-ı âlem olur, veya şöyle, böyle bir mevcûdun varlığı olur, veyahut hareket olur. Böylece illetten illete suûd edilir de ancak 'âli, rabbânî olabilen illet-i ûlâya kadar vâsıl olunur.

Eğer delil nizam-ı âleme müstenid olur ise ona ilel-i gaye delili, bir mevcûdun varlığından başlar ise ona imkân delili ve bir hareketten başlar ise ona da hareket veya muharrik-i evvel delili itlâk olunur.

Edille-i mâ-ba'dü't-tabîiye bir tasavvura, nefsin bir tasavvuruna müsteniddir.

Bu da ya nâ-mütenâhi tasavvuru olur veyahut hakâik-i ezeliyye tasavvuru olur veyahut kâmilin zatı olur.

[200] Edille-i ahlakiye kanun-i ahlakîden müstahriçtir.

Böylece olan tasnif-i kadîm suğrâların ihtilâfına mübtenidir.

Suğrâ ya bir vâkı'a-i cismâniyedir, veya bir tasavvurdur veya bir vâkıa-i maneviyedir. Artık ne kadar suğrâ-yı mümkün'e var ise o kadar edille vardır. Böylelikle edille-i vacip nâ-mahsur oluyor.

Kant edilleyi kübrâya yani edillenin müstenid olduğu mebâdiye göre tasnif ettiğinden vücûd-i vacip edillesi ancak üç mebde üzerine mübteni oluyor: Mebde-i gâiyet, mebde-i illiyet, mebde-i ittihad veya mebde-i tenâkuz.

Kant'a göre de edille-i vücûd-i vacip üç kısma münkasım olur:

Delil-i cismâni-i rubûbi, delil-i kiyâni, delil-i mükevveni.

Kant delil-i ahlakiyi delil-i kiyâniye ircâ ediyor.

Tasnif-i kadîm nasıl suğrânın tehavvülüne mübteni ise Kant'ın tasnifi de kübrânın tehavvülüne mübtenidir.

Tasnif-i kadîm ile Kant'ın tasnifini mukayese etmek için bir vech-i âti bir cetvel tertip olunmuştur:

[201]

Edille-i Vücûd-i Vacip Cetveli

Kant'ın Tasnifi

	İlel-i Gâiyye Delili	1=	Delil-i Cismâni-i Rubûbî
Edille-i Cismâniye =	İmkân Delili	2	
	Hareket Delili	3	
	Kabul-i 'âmme Delili	4	
Edille-i Ahlakiye =	Melekât-ı Ruh-i İnsanî Delili	5	Delil-i Kiyânî
	Vazife Delili	6	
	Nâ-mütenâhi Tasavvuru Delili	7=	
Edille-i Mâ-ba'dü't-tabîye	Hakâik-i Ezeliyye Delili	8	Delil-i Mükvveni
	Kemal Delili veya Delil-i Ūlâ	9	

Delil-i Cismâni-i Rubûbî – Kâinatta bir nizam vardır, nizam-ı âlem bir nâzım farz eder o nâzım da Cenâb-ı Hak'tır.

Delil-i cismâni-i rubûbî mebd-i gâiyete müsteniddir.

Delil-i Kiyânî – Delil-i kiyânînin kıyası budur.

Her hâdisenin bir illeti vardır.

=

Kübrâ

Âlem havâdisten değildir (havâdis vardır).

=

Suğrâ

Öyle ise bu havâdisin bir illeti vardır.

=

Netice

Böylece illetten illete geçerek Cenâb-ı Hakk'a kadar vâsıl olunur.

Delil-i kiyânî mebd-i illiyete müsteniddir.

Delil-i Mükevvenî – Mebde-i ittihadı müsteniddir, bir mevcûd-i Rabbânî'nin vücûd-i [202] haricisini kabul etmeyi nefse mümteni kılar nefis mevcûd-i Rabbânî'nin mütehakkık (hariçte mevcûd) olduğunu kabule mecbur olur.

Kant'ın İntikadâtı

Delil-i Cismânî-i Rubûbî – Delil-i cismânî-i Rubûbî ancak bir sâni'-i âlemin vücûdunu ispat eder yoksa bizzarûre Cenâb-ı Hakk'a vâsıl olamaz Filhakika nizam-ı âlem bir nizam-ı mütenâhidir. Bir nâzım-ı nâ-mütenâhiyi gösteremez fakat yalnız gayet âkil (âlim) gayet kâdir, âlemden münezzeh bir nâzım gösterir.

Eğer daha ileriye gitmek lazım gelir ise delil-i cismânî-i Rubûbî'yi tecâvüz edip delil-i kiyânîye kadar gitmek ve şöyle demek lazımdır: Bu sâni'-i mütenâhi kendisini izah edemez. İlletten illete geçerek bir illet-i ûlâya kadar suûd etmek lazımdır.

Kant'ın bu intikadâtı yukarıda zikrolunmuş ve ucûbe-i lazimesi 'itâ olunmuştur.

Delil-i Mükevveni – Delil-i mükevvenî bir kıyas-ı fâsidi müstelzimdir netice mukaddimeteynden e'ammıdır. Delil-i mükevvenîde vücûd-i zihnîden vücûd-i hariciye intikal vardır. Binâen aleyh delil yoktur.

Kant'ın delil-i mükevvenî hakkındaki intikadâtı yukarıda zikrolunmuş ve ucûbe-i lazimesi 'itâ olunmuştur.

Delil-i Kiyânî – Delil-i kiyânî de delil-i mükevvenîye râcidir, âdemü'd-dârîr bundan dolayı delil-i kiyânînin de kıymeti yoktur çünkü delil-i kiyânîde de yine vücûd-i zihnîden vücûd-i hariciye intikal vardır.

Artık vücûd-i vacip hakkında hiçbir delil yoktur Cenâb-ı Hak ancak kanun-i [203] ahlakının müselleme olarak kabul etmesi şartıyla ispat olunmuş olur bu ise varlığını tasdikine kâdir olacağımız bir iman-ı ahlakîdir Cenâb-ı Hakk'ın var olduğunu bilmiyoruz, fakat Cenâb-ı Hakk'a itikad ediyoruz.

Ger sad hezâr sâl heme halk-i kâinat

Fikret konend der sıfat-i izzet-i Hüdâ

Aher bi-acz mi'teref ânid key ilâh

Dâneste şod ki hiç nedânesteyem

Feyzî-i Hindi

Cenâb-ı Hak itikadın müteallıklıdır, yoksa ilmin müteallıklı değildir bu intikâdât bab-ı evvelde zikrolunmuş idi.

Cevap: Buna felsefe müelliflerinden Fonsegrive cevap veriyor.

Şöyle ki: Suğrâlar sarf-ı vücûd-i zihnî değildir, belki vâkı'âtan, vücûd-i haricilerden, mevcûdât-ı cismâniyeden, tasavvurâtan muktebistir, mukaddemât tasavvurât değil belki vekâyi-i hariciye (mütehakkıka) gibi addolunmuştur bundan dolayı ilelin tahakkuku ma'lûlâtın tahakkukundan daha az olamaz. Suğrânın tahakkukâtı neticenin tahakkukunu gereği gibi îfâ eder vücûdun zihnîden vücûd-i hariciye intikal-i sofistası kalmaz. Neticede vekâyi-i mütehakkıkanın illet-i mütehakkıkası olur.

Eğer tabiat ile aklın vahdet-i suveriyyesi bir vâkıa gibi mütebeyyin olur ise bu vahdet de bir illete muhtaç olur vahdetin illeti iki olamaz yine illet âlem-i vâhid olmuş olur.

Ma'lûldeki suret illetteki fikrin sureti ile birleşemez eğer suret dâim olur ise illet illet-i 'âliye olur, böylece âlemdeki vahdet-i suveriyyenin illet-i müstekillesi âlemden hariç ve âlemden münezzehtir.

[204]

Subhânek subhânek mâ ezhere burhânek

Mâ ebyene bünyânek mâ 'azam sultânek

Feyzî-i Hindi

Sıfât-ı İlâhiyye

Sıfât-ı ilâhiye babında felâsife ihtilâfa düçâr oluyor.

Evvelâ – La-Edriyye “Hiçbir sıfat bilmiyoruz, Cenâb-ı Hakk’a tatbik olunan her sıfat sadetten hariçtir çünkü bizim zihnimiz izâîl, mütenâhi, nâkıstır, ancak izâfîyi, mütenâhîyi nâkısı tasavvur edebilir bundan dolayı zihnimizin kâffe-i tasavvurâtı zat-ı Ecel ve 'Alâ'ya münâkız olur çünkü zat-ı Ecel ve 'Alâ mutlak, nâ-

mütenâhi ve ekmeldir. Bu surette asla zat-ı Ecel ve ‘Alâ’ya zihnimiz tealluk etmemiş ve Cenâb-ı Hakk’ın hadd-i zatında ne olduğunu mutlak olarak bilmemiş oluruz zihnimizin bize müsait olduğu şey ile yani yalnız Vücûd-i Bârî’yi tanımakla iktifâ ederiz” diyorlar.

La-Edriyye’ye göre sıfât-ı ilâhiye felsefeye ait değildir, sıfat-ı ilâhiyeden bahsetmek emr-i aklî ve mâ-ba’dü’t-tabîiden çıkıp emr-i ihtisâsî ve dinîye geçmektir. Sıfat-ı ilâhiye hîta-i din ve ihtisâstadır. Yoksa hîta-i akıl ve mâ-ba’dü’t-tabîada değildir.

La-Edriyye “Her din hasendir, mu‘tekidin kalbini iknâ eder, en yüksek olan tehassürât için bir maksat tedarik eder, kâffe-i itikadât serbest olmalıdır, kâffe-i itikadât ruh-i insânîyi kemale doğru sevk eder, kâffe-i itikad nâ-mütenâhi derecede şâyân-ı ihtiramdır. Hatta gayetü’l-kemal hasretini, semâvî hasretini, subhânî hasretini kalpte tutmak için la buddur, en büyük hürriyet-i diniyye La-Edriyye’nin netâyic-i tabîyesidir” diyorlar.

[205] İşte La-Edriyye nazariyesi budur.

İntikad – La-Edriyye “Kemalât-ı Sübhâniyye’yi ancak bir suret-i nâkısada tasavvur ediyoruz” kaziyyesinden “Kemalât-ı Sübhâniyye’yi asla bilmiyoruz” neticesini istintâc ediyor bundan dolayı netice mukaddimeteynden e‘amm oluyor, takrîb-i nâm olmuyor biz kemalât-ı ilâhiyeyi nâkıs olarak biliyoruz, bizim dediğimiz de budur, fakat bundan kemalât-ı ilâhiyeyi hiç bilmiyoruz neticesi nasıl çıkar. Biz bir şâirin şiirlerini okumakla ve bir ressamın tablosunu görmekle fi’l-vâki tamamıyla onların fikrini keşfedemeyiz fakat oradan keşdettiğimiz şey kâzib olmaz marifetimizin noksanı ihtiyatını kabul etmek üzere keşfettiğimiz fikirleri ona hamletmeye pekâlâ hakkımız vardır bu noksan-ı marifet onun hakkındaki marifeti taklîl eder, fakat onun mâhiyetini tağyir etmez marifetullah da bunun gibidir. Nizam-ı âlem bize âlemde bir nâzıma şehadet ediyor, bizim fikrimizin kavânîni bize fikirde bir fikr-i ekber göstermeye müsait oluyor bizim marifetimiz suret-i müsâvakada değildir, tam değildir, belki tarz-ı mümâsildedir.³⁶

³⁶ Selbiyûn’a göre sıfât-ı ilâhiyye ancak bir suret-i selbiyyede Cenâb-ı Hakk’a hamlolunur mesela Cenâb-ı Hak bir lâ vicdan değildir, bir lâ fikir değildir bu nazariye felsefe nazariyâtı değil, kelâm nazariyâtıdır. Kemaliyyûn’dan bir tâifenin mezhebidir bundan dolayı mesâlik-i felsefeden hariçtir.

Ya ezeli ez-zuhûr ya ebediyyu'l-hafâ
Nûruke fevka'n-nazar hüsnüke fevku's-senâ
Der idrak to mânde muattal zî kâr
Cümle ukûl ve nûfûs cümle havâss-ı kuvâ

Feyzî-i Hindi

[206]

Mantığı ender rehetmandadır icâb ü selb
Bahs kazâyâ-yı o mümteniü'l-inkizâ

Feyzî-i Hindi

2. Sıfât-ı İlâhiyye vardır. Bu nazariyeye göre sıfât-ı ilâhiye iki kısma ayrılır: Sıfât-ı mâ-ba'dü't-tabîye, sıfât-ı ahlakiye.

Sıfât-ı mâ-ba'dü't-tabîa Cenab-ı Hakk'ın mevcûd-i mutlak ve nâ-mütenâhi olması haysiyetiyle olan sıfatıdır.

Sıfât-ı ilâhiye-i mâ-ba'dü't-tabîa evvelî olarak, kendi mefhumundan bi't-talîl istinbât olunur: Sıfât-ı mâ-ba'dü't-tabîa şunlardır:

Vahdâniyet, besâtit, gınâ (muhâlefetün lil-havâdis), kıyâm bi-nefsihi, Sermediyet (kıdem ve bekâ).

Evvelâ – Allah vâhiddir: Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur (Lâ ilâhe illallah)³⁷

Çünkü iki mevcûd-i nâ-mütenâhi yekdiğeriyle birleşecek veyahut yekdiğerini tahdîd edecektir yani sâni'-i âlem iki olsa ya ikisi de aynı kemalâtı hâiz olur, o halde yekdiğeriyle birleşmiş olacaktır veyahut biri kemalâtı hâiz olup diğeri hâiz-i kemalât olmaz, o halde hâiz-i kemalât olmayan sâni'-i âlem olmaz, mahdûd olmuş olur işte felâsife-i cedîdenin burhan-ı tevhidi budur.

Ey ki beher câ zuhûr kerde benâm-ı diger
Hem Arabî râ ilâh hem A'cemî râ Huda

Feyzî-i Hindi

³⁷ Konsa Goryu – İln'ya qu'en seul Dieu

Sâniyen – Allah basittir yani eczâsı yoktur: Küll-i zû iştîmâl değildir. Descartes diyor ki her terkip tealluk alametidir.

Ve mâ inne cevher-i Rabbî ve cisim
Ve lâ küll ve ba‘z zû iştîmâl

Ali el-Ûşî

[207]

Sâlisen – Cenâb-ı Hak ganîdir: Havâdise muhâliftir çünkü ne daha ziyade ekmel olabilir ne daha az kâmil olabilir, ve kâffe-i kemalâtı ve gaye-i kemalâtı hâizdir.

Râbian – Sermedîdir: Ne evveli vardır ne âhiri vardır.³⁸

Eğer evveli olsa bir illete muhtaç olur ve bu illetullah olur, âhiri olsa ekmel olmaz zamandan münezzehtir zira zaman Filhakika teâkubu ve tağyiri mütezammindir.

Satr-ı bekâ-yı to bî evvel ve âhir ve lâ
Evvel bî ibtidâ âhir bî intihâ

Feyzî-i Hindi

Hâmisen – Cenâb-ı Hak kâim bi-nefsihidir, mekâna muhtaç değildir, çünkü bir mahalde bulunmak, mahdûd olmak, mütehayyiz olmak ve buna mebnî mürekkeb olmak demektir.

İşte muhakkik Boirac’ın beyan ettiği sıfât-ı hamse-i mâ-ba‘dü’t-tabîa bunlardır. Bu sıfât-ı hamse-i ilâhiye ile teaddüd, terkip, tegayyür, teâkub, temekkün sıfatları Cenâb-ı Hak’tan münselib oluyor.

Fonsegrive bu gınâ ve kıyâm bi-nefsihi sıfatlarına bedel-i kemal, ilm-i mutlak, kudret-i kâmile sıfatlarını zikrediyor ve sıfât-ı mâ-ba‘dü’t-tabîayı altıya iblâğ ediyor

³⁸ Evveli olmayana ezeli veya kadim, âhiri olmayana ebedi denir, sermedî bu ikisinden e‘ammdır.

çünkü Cenâb-ı Hak illet-i eşya olmakla kanunu – ki ona tevfikeyn eşyanın zatlari mütekavvim olur- bilmesi lazım gelir, çünkü bu kanun da Cenâb-ı Hakk'ın fikirlerinin (malumât-ı ilâhiye) biridir, bunun gibi Cenâb-ı Hak [208] kâffe-i harekâtın, kâffe-i kavânînin illeti olduğundan Cenâb-ı Hak kemal-i kudrete mâlik olmak lazım gelir.

Sıfât-ı Ahlakiye – Cenâb-ı Hakk'ın mahlukâtın illet, illet-i kâmile-i mutlakası olması haysiyetiyle olan sıfatıdır. Sânevi olarak tecrübenin âlemde veyahut kendimizde bizi muttali kıldığı sıfâttan bi'l-istikrâ istinbât olunur.

Leibniz sıfât-ı ahlakiyeyi üçe ırcâ ediyor:

Kudret, hikmet, cûd.

Fonsegrive kudret yerine birri zikrediyor ve bu üç sıfat yani birr, hikmet, cûd sıfatları Cenâb-ı Hakk hayy olduğundan nâşidir diyor.

Evvelen – Cenâbullah kâdirdir. Çünkü kudret kuvve-i fâilenin kemal-i mutlağıdır.

Sâniyen – Cenâbullah hakîmdir: Çünkü hikmet ilmin kemal-i mutlağıdır.

Sâlisen – Allah cevâddır: Çünkü cûd muhabbetin kemal-i mutlağıdır.

Leibniz diyor ki: Cenâb-ı Hak'taki kemalât bizim ruhumuzun kemalâtıdır şu kadar ki kemalât Cenâb-ı Hak'ta nâ-mahsurdur.

Artık biz de nazar-ı itibare alınan her kemali Cenâb-ı Hakk'a isnad etmeye hakkımız vardır zira illetin kemali ma'lûlün kemalinden bâliğen mâ-belağdır. Şu kadar ki bizde kâffe-i kemalât nekâyis ile mahlûttur.

Hülâsa felâsife-i cedîde, Cenâb-ı Hakk'a başlıca bir vech-i âti sıfatları isnad ediyorlar.

1. Vahdâniyet
2. Besâtit
3. Gınâ veyahut muhâlefetün lil-havâdis

[209]

4. Sermediyet veyahut kıdem ve bekâ
5. Kıyâm bi-nefsihi
6. İlmi mutlak
7. Kudret-i kâmile

8. Hikmet

9. Cûd

10. Birr

11. Hayat

12. Tekvin veya hulk

13. Adalet

14. İnâyet

Hülâsa mutlak ve nâ-mütenâhi olan kâffe-i kemalâtı Cenâb-ı Hakk'a isnad ediyorlar. Cenâb-ı Hak cemî sıfât-ı kemaliyyeyi müstecmi oluyor.

Zat-ı Bârî yalnız sıfât-ı mâ-ba'dü't-tabîiye nokta-i nazarından mülâhaza olunur ise ancak bir mevcûd, bir cevherdir.

Sıfât-ı ahlakiye Cenâb-ı Hakk'ın eniyyetini takvim eder.

Zatet bekemân berter zî zebân berger

Şükret zî beyan berter mâ ahsene ahsenek

Feyzî-i Hindi

Tekvin-i Âlem

Hem Cenâb-ı Hak ve hem âlem mevcûd olunca aralarında bir nispet bulunmak [210] lazımdır bu babda üç nispet farz olunduğundan üç meslek vardır: Meslek-i seneviyye, meslek-i vücûdiye, meslek-i tekvin.

Seneviyye Mesleği: Seneviyye mesleğine göre hem Cenâb-ı Hak, hem âlem kadîmdir. Çünkü bir mevcûd-i ekmelin bir mevcûd-i nâkısı ihdâs etmesi mümkün olamaz âlemde iki mebde vardır biri mebde-i noksân, diğeri mebde-i kemaldır mebde-i noksân madde, mebde-i kemal Cenâb-ı Hak'tır. Cenâb-ı Hak artık maddenin musavviri ve nâzımı olur, yoksa hâlıkı olmaz.

İntikad – Seneviyye'nin istinâd ettiği sebep sebep-i kâti olmadan pek uzaktır fi'l-vâki' bir kâmilin kendinden mütemâyiz olan diğeri bir kâmilî ihdâs edebildiğini kabul etmek bir kâmilin bir nâkısı ihdâs edebildiğini kabul etmekten daha müşkil olacaktır zira böyle bir kâmil kâffe-i kemalâtı hâiz olur ise o kâmilden her şey ancak

bu kemalâttan birinin noksaniyla tefrik olunabilir. Bundan mâ-adâ böyle bir illet dâima ma‘lûlünden ekmeldir artık Cenâb-ı Hak âlemin illet-i kâmileleri olmakla âlem ancak nâkıs olabilir.

Sânîyen madde Cenâb-ı Hakk’ın ona nizam vermesinden evvel bila-suretin nasıl mevcûd olabilir? Madde suretsiz asla mütehakkık olarak var olamaz, vücûd-i harici ile muttasıf olamaz suret haricinde madde asla mevcûd olamaz madde sureti hâiz olmak için maddeye sureti iksâ edici bir illete muhtaçtır.

Vücûdiye Mesleği: Vücûdiye mesleğince Cenâb-ı Hak ile âlem tek bir cevherdir, âlemde tek bir cevherden başka bir şey yoktur, Cenâb-ı Hak cevher-i küllîdir: Bir mevcûd-i küllîdir ki Cenâb-ı Hak’tan mâ-adâsı Cenâb-ı Hakk’ın [211] arâzıdır, binâen aleyh ne vicdan vardır, ne de irade.

Vücûdiye mesleği ikiye ayrılır birine Vücûdiye-i Misâliye, diğerine Vücûdiye-i Tabîiye denir.

Vücûdiye-i Misâliye’ye göre bu cevherin künhü (esas) nefis, fikir gibi mütesavverdir hâdisât-ı kâinat ancak zevâhirdir, Plotinus (milâdî 280-403) ve Fichte’nin mezheb-i Vücûdiyyesi takriben böyledir.

-el-A‘yânu mâ şemmet râyihatü’l-vücûd ve’l-mevcûd hüve’l-lah-

Vücûdiye-i Tabîiye’ye göre bu cevherin künhü madde gibi mütesavverdir. Fikir, kavânîn ancak zevâhir veya tecritâttır Schelling’in (1775-1834) mezheb-i Vücûdiyyesi böyledir.

Bu ihtilâfât nasıl olur ise olsun Vücûdiye kâinatta ancak bir cevher tanıyor bu cevhere Cenâb-ı Hak ıtlâk ettiği cihetle Cenâb-ı Hak’tan mâ-adâ kâffe-i eşya Cenâb-ı Hakk’ın sıfâtı veya arâzı oluyor buna mebni Vücûdiye’ye göre “Her şey Allah’tır”, “Allah küll”dür denebilmek mümkün oluyor.

Yeki dân yeki hân yeki kû yeki cû

Sivallah vallah zûr bâtil

Câmî

Revvâkiyûn'a göre âlem ve Cenâb-ı Hak iki manzara altında telakki olunmuş bir vücûddur. Âlem maddedir, Cenâb-ı Hak kuvvettir ki o maddeye nizam ve hareketi müntabi' kılar şu kadar ki madde ile kuvvet yekdiğerinden lâ yünfektir. Madde ile kuvvetten herbiri mütemâyiz olunca bir tecritten başka bir şey olamaz.

Spinoza (1622-1877)'ya göre yalnız mevcûd vardır, o mevcûd vaciptir nâ-mütenâhidir, onun sıfât-ı nâ-mütenâhisinden ancak iki sıfatını biliriz: Fikir, tehayyüz.

[212]

Âlem bu iki sıfatın arâzı mecmûudur, insan tehayyüz ve fikrin arâzının mecmûasıdır, nüfûs tesmiye ettiğimiz şey fikr-i sübhâninin arâzı, ecsâm tesmiye ettiğimiz şey tehayyüz-i sübhâninin arâzıdır. Âlem-i ervâh ve ecsâm bu iki sıfatın arâzıdır.

Bütün bu mezâhib Cenâb-ı Hakk'ın sıfât-ı mâ-ba'dü't-tabîasını tanıttırıyor ise de sıfât-ı ahlakiyesini inkâr ediyor.

Vücûdiye mezhebinin Mebnâsı – Vücûdiye âlemde vahdetin vücûdunu tebyîn ettiği cihetle bu vahdetin vahdet-i gâire olduğunu tasdik ediyor, o vahdet bu vahdeti ya tahakkuk-i 'âli gibi addediyor da ondan kesret-i zâhire münbais oluyor veyahut bilakis o vahdeti bir zâhir gibi addediyor da vahdet bir kesret-i mütehakkıkadan münbais oluyor bundan dolayı yekdiğerinden pek ziyade ayrı iki mezheb-i Vücûdiyye hâsıl oluyor.

İntikad – Vücûdiye mezhebi evvelâ tecrübeye münâkızdır çünkü tecrübe bize vicdanların kesretini binâen aleyh cevâhirin kesretini, hürriyet-i beşeriyyeyi, maneviyet-i beşeriyyeyi irâe ediyor.

Sâniyen – Kendisine de münâkızdır çünkü Cenâb-ı Hakk'ı mutlak ve nâ-mütenâhi gibi gösterdiği halde bi-hasebi'z-zat mütenâhi ve izâfi olan tabiat ile tevhid ediyor bilmeli ki Cenâb-ı Hak eşyanın cevheri değil, belki sebep ve illetidir.

Sâlisen – Kâinatın vahdet-i suveriyyesi gâir olması haysiyetiyle bir tecrit-i mahzdır, yalnız tahakkuk gibi addolunmuş kesretten münbais olamaz. Çünkü nakîz nakîzi tevlîd etmez artık vahdet-i suveriyyenin kesretten münezzeh [213] binâen aleyh 'âli bir illeti olmalıdır, bu ise Cenâb-ı Hak'tır yani vahdet-i suveriyye ancak gâir ise bir tecritten ibarettir o halde bir tasavvurdur, bir vücûd-i zihnîdir, yoksa bir

mâ-vaka, vücûd-i harici değildir, eğer bu vahdet-i mütehakkıka hariçte mevcûd ise o halde bir illet-i ‘âliyesi olmalıdır çünkü vahdetin illiyeti âlemin kesretinde olunamaz.

Bi-küll-i şey’in muhît lâ ittihadile
Ve lâ hulûl ledî ashâb-ı irfân

Hızır Bey

Tekvin-i Âlem Mesleği – Seneviyye ve Vücûdiye meslekleri mecrûh oluyor. Sedâsal-i sahn refet delîliş hem medhûl, ez şekk-i kemânî bi-yakînî neresiydim. Bu iki meslek mecrûh olunca ancak üçüncü faraziye kalıyor ki o da tekvin-i âlem mesleğidir.

Binâen aleyh Cenâb-ı Hak kudret-i kâmile ile âlemi yaratmıştır.

Herf-i to kocâ hâned vesf-i to koca zâned
Guneh-i to kocâ dâned in akl-ı perişânek
Şovk-ı (şevk) to merâ der dil sivâ to dilem mâ’ıl
Der yâftenet moşkil mâ es’abe vecdânek

Feyzî-i Hindi

Înâyet-i Sübhâniyye

Cenâb-ı Hak âlemin illet-i fâiliyyesi olduğundan tekvin-i âlemde bir maksadı vardır, tekvin Zat-ı Ecel ve ‘Alâsı için zarûrî değildir, Cenâb-ı Hakk’ın zatını (hakikati) tezyîd etmez. Fakat fiil-i ilâhînin çok olduğunu gösterir âlem azamet-i ulûhiyye için yaratılmıştır denir bu maksat-ı ‘alâdan nizam-ı âlem veyahut âlemin mütekavvim olmasını iktizâ edecek olan bir kanun neşet eder.

[214]Bu kanunun gayesi hayır bi-zatihi olduğundan ancak hasen olur bundan dolayı inayet nâmına müstehak olur.

Înâyet-i Sübhâniyye dünyanın varlığını ve saltanatı icrâ eden kanundan başka bir şey değildir, kâinattaki saltanat-ı ilâhiyedir, kâinatın hüsn-i nizamıdır. Tabiat ve tarih istibsar olunarak bu kanunun varlığına sânevi olarak bir delil istihraç olunabilir. Tabiata bakalım: Tabiatta bedîhî surette bir terakkî müşâhede olunur nebâtât

meâdini, hayvanât nebâtâtı takip eder nebâtât ve hayvanâtta en sonra kalanlar daha ekmel olanlardır. Silsile-i hayvanâtta en sonra kalan insandır insan herkesin itirafı üzere arzda bulunanın ekmelidir.

-Lekad halekna'l-insane fi ahseni takvim-

Çünkü Tabîiyûn mevcûdâtındaki kemal 'azâlarının tehavvülüne, mizaçlarının vahdetine göredir diyorlar.

Bir mizaçta ne kadar vahdet ve 'azâda ne kadar tehavvül var ise bu mizaç o kadar kâmil olur. Bundan dolayı hayvanât nebâtâtı 'âlidir, hayvanât içinde ekmel-i hayvan hayvanât-ı fakriyyedir, el-yevm Tehâvüliyyûn tabiattaki bu terakkiyi kabul ediyorlar.

Tarihe bakalım tarihte ilmin, sanayinin, umûmiyyetle medeniyyet tesmiye olunan şeyin terakkîsi kâbil-i itiraz değildir.

Keşfolunan her hakikat-i ilmiye hakâik-i kadîmeye ilave olunuyor ve yenisini keşfe yarıyor. Sanayinin terakkîsi bu keşfiyâtın neticesidir, sanayinin ihtirââtı çoğaltıyor, bu terakkî bi-hasebi'z-zat beşerin masnûât-ı müşterekesidir. Yoksa efrâdın masnûu değildir.

[215] Terakkiyât-ı tarihiyye, ulûmun ve medeniyyetin terakkiyât-ı maddiyyesi bir kanun-i 'âli tarafından taht-ı nizama alınmıştır ki o kanun efrâd-ı beşere hâkimdir artık bu kanun da inayete hamli olunmalıdır.

S: Kâinatta birtakım şer vardır bu şerrin varlığı inayetin bulunmadığını göstermez mi? Eğer Cenâb-ı Hak var ise dünyayı da yaratmış ise âlemde nasıl şer bulunabilir? Cenâb-ı Hak cevâd olmakla şer hulk edemez eğer ederse şerrin menine kâdir iken şerre müsâade eder ise cevâd olmaz, eğer men edemez ise kâdir olmaz.

C: Evvel emirde şerrin üç kısmı vardır. Şerr-i mâ-ba'dü't-tabîi veya mevcûdâtın noksân-ı tabîisi, şerr-i cismânî veya elem, şerr-i manevî veya günah.

Şerr-i Mâ-Ba'dü't-Tabîi- Şerr-i mâ-ba'dü't-tabîi hakikaten şer değildir, mahlukâtın şerîta-i vücûdudur şerr-i mâ-ba'dü't-tabîi fi'l-vâki mahlukâtın kâmil olmak için eksikliklerinden, noksan tabiatlarından ibarettir Cenâb-ı Hak halkı irade etmekle ancak mevcûdât-ı nâkısaya kudreti tealluk eder çünkü ma'lûl daima illetine

nazaran nâkıstır, ma‘lûl hiçbir vakit illete müsâvi olamaz. Bu mevcûdâtın nâkıs olarak bulunmaları hiç bulunmamalarına, madûm olmalarına mürecceh değil midir? Mevcûdât mevcûd olmak itibariyle hasendir mevcûdâtın mahdûd olmaları, iyiliklerinin mahsur bulunmaları nâkıs olmalarına bâdî oluyor; Cenâb-ı Hak mahlukâtı yaratmakla cûd sıfatına, ilmi mücebince kavânîn-i ezeliyyesi iktizâsınca yarattığı cihetle kudret sıfatına münâfî bir fiilde bulunmamıştır bir mevcûda verilmesi mümkün olan şeyi vermek cevâd olmaktadır. Artık şerr-i mâ-ba‘dû’t-tabîi emr-i müspet değildir, mahza mahlukâtın hadd-i zarûrisi ile takvim etmiştir.

[216] Şerr-i Manevi– Şerr-i manevi hakikaten bir şerdir âleme idhâl olunmuş ‘adem-i nizamdır şerr-i manevi de Cenâb-ı Hak’tan değildir, belki beşerdeki ihtiyar-ı cüzidendir. Cenâb-ı Hak ne kadar olabilirse o kadar cevâddır: İnsanın ihtiyar-ı cüzi sahibi mi olması mı, yoksa asla ihtiyar-ı cüzisi bulunmaması mı iyidir? Herhalde ihtiyar-ı cüzi sahibi olmak müreccehtir insanın ihtiyar-ı cüzisi olmasa idi insan onla günah işlemez idi fakat ne sevaba, ne fazilete de müstehak olmaz idi âlemde bir ma‘lûl olur idi yoksa bir illet olmaz idi bilakis ihtiyar-ı cüzisi olur ise bir kuvvet-i cedîde iktisap eder, eşyanın nizamını tadil edebilir. Saltanat-ı âlemde bir hissesi bulunur bir âdem ki ihtiyar-ı cüzisinden istifade eder o âdem ihtiyar-ı cüzisinden istifade etmeyenden pek büyük kemale, pek ulvî bir zata mâliktir, ihtiyar-ı cüzisini sûiistimâl eden, şerre sarf eden âdemde kusur kendindir. Yoksa Cenâb-ı Hak’tan değildir, ahyâr (süedâ) da sevap ve fazileti kazanan, eşrârda (eşkıyâ) günah ve rezileti iktisap eden ihtiyar-ı cüzidir, insanın kendisidir.

În ahsentüm ahsentüm li-enfûsiküm ve in es’etüm feleha

Şerr-i Cismânî – Şerr-i cismânî de şerr-i mâ-ba‘dû’t-tabîi ve şerr-i manevi gibi Cenâb-ı Hakk’a isnad olunmaz âlemde elem vardır burası gayr-i kâbil-i itirazdır bu elemi de şerr-i maneviye yani en nihayet ihtiyar-ı cüziye isnad ettiğini irâe etmek müstahil değildir.

Lezzet ve elem tetebbu‘ olunursa görülür ki ne vakit kavânîn-i tabiata mürâât olunursa orada bir lezzet vardır, bilakis ne vakit ki kavânîn-i tabiata karşı **[217]** gelinirse orada bir elem vardır burası tebeyyün edince âlemdeki nizam-ı tabîi

hasendir ondan elem gelmez Cenâb-ı Hak nizam-ı âlemin vazı-ı müstakilli olmakla elem Cenâb-ı Hak'tan gelmez.

Elem kavânîn-i tabiata 'adem-i riâyetle hâsıl olan 'adem-i nizamdan gelir. Kavânîn-i tabiata 'adem-i inkiyâda kâdir bildiğimiz kuvvet ancak ihtiyar-ı cüzidir. Binâen aleyh elem insanların ihtiyar-ı cüzisine isnad olunur.

Artık şer Cenâb-ı Bârî'ye isnad olunmaz.

39-بَيْدِكَ الْخَيْرُ-

Âlemin Kıymeti

İçinde yaşadığımız âlemin kıymeti nedir? Hayatımızın ne kıymeti vardır? Hayat yaşamak zahmetine değer mi?

İşte bu suallere beş türlü cevap veriliyor.

Cevab-ı Evvel – Sened müspet bulunmadığından nâşi dava nâkil-i haldir buna cevap verilemez felsefe-i İsbâtiye'nin cevabı budur.

Mâ lit-turâb ve lil-ulûm ve innemâ

Yes'a li-yu'allim ennehu la ya'lem

Keşşaf

Cevâb-ı Sâni – Âlem ahsen-i mümkünâtır bu mezhebe İstihsâniye derler çünkü Allah cevâddır ve külliyâtı müdriktir avâlim-i mümkünê bir sebep-i tam bulunmaksızın biri diğerine tereccüh edemez (Tercih bila müreccih mümkün olmaz) ahsen-i mümkünât olmak sebep-i tam olmaz ise hangi sebep müreccih olur mademki bu âlem müreccehtir o halde ahsen-i mümkündür. Leibniz ile Malebranche'in mezhepleri budur.

-Leyse fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân-

Cevab-ı Sâlis – Âlem mahza hasendir fakat ahsen-i mümkün değildir bu âlemden [218] ahsen bir âlem mümkündür daha az elem daha az meşakkat daha az

³⁹ Ali İmrân Suresi 3/26: "...her türlü iyilik senin elindedir..."

şer bulunan âlem şu bizim yaşadığımızdan âlemden ahsen olacaktır eğer Cenâb-ı Hak mümkünât arasından tercih etmiş ise mutlak olarak ahsenini tercih etmemiştir.

Evet Cenâb-ı Hak ancak bir âlem-i hasen tercih edebilir. Fakat mutlak olarak ahseni tercih tamamıyla zarûri değildir bu mezhebe İstihsâniye-i İzâfiyye denir. Fenelon (1650-1715)'un mezhebi budur.

-Ve rabbuke yahluku mâ yeşâe ve yahtâru-

Cevab-ı Râbi- Âlem akbah-i mümkünâttır. Mutlak olarak kabîhtir. Çünkü hayat meşakkat-i mütemâdiyyedir en büyük dehât en çok meşakkat çekenlerdir. İlim irâe ediyor ki mizaç ne nispette artarsa o nispette meşakkate liyâkat artıyor bir mevcûd ne nispette kâmil ise o nispette meşakkat çıkıyor.

Demek oluyor ki iddia olunan kemal bi-zatihi kabîhtir. Hayat katl ile, muhabbet idâme ile olunuyor. Katil ne kabîhtir?

Muhabbete gelince münâzaât, muhârebât, hasetler, kinler tamamıyla muhabbetten neşet eder muhabbet en büyük şerrin illetidir. Zihnî bozan cinnet tevlîd eden, namussuzluğu irtikâb ettiren, en büyük nedâmetlere sebep olan muhabbettir. Ne hâcet-i hayat, bi-hasebi'z-zat teharrük, cehdetmek değil midir? Cehd bir zahmet ve bir meşakkat değil midir? Hayatımız lâ-yenkati harekette cehd etmede, zahmet ve meşakkattedir. Artık hayat bi-hasebi'-zat kabîhtir, mutlak olarak kabîhtir.

“Feyâ mevtü zir inne'l-hayate zemîmetün”

Eşyanın künhü bir irade ile mütekavvimdir. İrâde bi-hasebi'z-zat ihtiyarî olur yani hiçbir şart-ı aklîye veya diğer bir şeye tâbi olmaksızın olur irade-i hâlîka imtina' demektir?

[219] Bu mezhebe İstikbâhiyye-i Mutlaka mezhebi denir. Schopenhauer (1788-1860)'un mezhebi budur.

Cevab-ı Hâmis – Âlem kabîhtir fakat akbah-i mümkünât değildir, bu mezhebe Alman feylesofu Hartmann (tevellüdü: 1842) kâil olmuştur, Hartmann bu âlemde saadet bulunmadığını ispat için tarihe müracaat ediyor tarihi üç devre ayırıyor.

Devr-i Evvel – Putperestlik devrinden zuhûr-i İsa’ya (aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm) kadar olan devirdir bu devirde insanlar saadeti lezzette ve letâfet-i arziyyede arıyorlar idi, gördüler ki lezzet aldatıcı, letâfet geçicidir, onların ve vehim olduğuna kâni oldular.

Devr-i Sâni – Zuhûr-i İsa’dan (aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm) ezmine-i cedîdeye kadar olan Nasrâniyyet devridir. Nasâra saadeti Firdevs’te bulduk zannında idiler. Fakat ilm-i cedîd ümitlerinin vâhî olduğunu ispat etti.

Devr-i Sâlis – Ezmine-i cedîdeyi hâvi olan devirdir bu devirde saadet ulûmun, medeniyetin terakkîsinde bulunur diye itikad oluyor fakat bunu bilmeli ki ilim behbûdu (refah) artırmakla şevki teşdîd ve takviyeden başka bir şey yapmıyor.

Şevk neticesi olarak ilm-i meşakkati tevlîd eder yine saadet bulunmaz. Medeniyet-i meşakkate liyâkati artar.

İşte bu gibi mütâlaât neticesi olarak Hartmann “Saadete olan şevk vehimdir, çünkü saadet bu hayatta bulunmaz başka bir hayat da yoktur, hayat mütemâdi bir dubaradır, asla yaşamak zahmetine değmez” diyor:

Hiç-i mevcûd-i nîsettir âlem

Ki şinâsed hakikat-i âdem

Câmî

[220] İstikbâhiye’yi İntikad – Evet dünyada şer vardır, ihtimal ki hayat-ı beşerde meşakkat istirâhatten ziyadedir, en kâmil olan mevcûdâtın en çok meşakkat çektiği de doğrudur, fakat bundan hayatın hadd-i zatında kabîh olduğu, madûm mevcûda müreccehtir neticesi çıkar mı? Cehdin hadd-i zatında elemnâk olduğu doğru değildir ilmü’n-nefste mübîn olduğu üzere zahmetsiz cehdler, meşakkatsiz fiiller vardır. Lezzet kuvve-i ihtisâsiyenin kavânîn-i muntezimesi neticesi, elem bilakis bu kanunun ‘adem-i ittîrâdıdır; meşakkat ne şevkin kavânîn-i zatiyyesinden, ne kuvve-i ihtisâsiyenin kavânîn-i muntezimesinden neşet etmez, elem ânifen zikrettiğimiz vechile tabiatta ‘adem-i nizam idhâl etmek için ihtiyarını sûiistimâl eden ihtiyar-ı cûziye istinâd olunur, yoksa irade-i hâlıkaya isnad olunmaz irade-i

hâlîka artık imtinâ değildir âlem yalnız bir iradenin masnûu değildir belki bir ilmin hatta bir muhabbetin eseridir.

2. İnsanlar saadeti bulunmayacak olan mahalde arıyorlar da şüphesiz ona rast gelemiyorlar, onların vehmi onların mevzûudur. Hartmann birinci devre ve üçüncü devre ait olan vehmi ispat ile ilm-i Firdevs hakkında ümitlerin vâhi olduğunu asla ispat edemez nasıl olur da ulûm-i riyâziyye, fizik, kimya, fizyoloji, ilmü'n-nefs neşet-i uhra olmadığını ispat edebilir bu ulûmun hîtalari âlem-i şehâdetdir, rû'yet ve lems olunan âlemdir, âlem-i tecrübîdir, bu hîtanın haricinde bu ulûm bi-hasebi'l-asl salâhiyet-dâr değildir. Bu salâhiyyet felsefe-i ûlâ ve ilm-i ahlaktır. Bab-ı sâninin fasl-ı sânisinde müberhen olduğu vechile ruh-i insani ba'de fenâi'l-beden bâkî kalmak için her ne ki lazım ise ona mâliktir, istikrâ-i maneviyemizde adalatın bu haşr-i ruhu şiddetle talep ettiğini ispat ediyor.

[221]

“Fe men ya'mel miskâle zerretin hayran yerahu ve men ya'mel miskâle zerretin şerran yerah”

Elhâsıl Cenâb-ı Hak ahsen-i mümkinâtı tercih etmiştir. İlm-i ilâhîye, cûd-i sübhânîye muvâfık olan da budur. Fakat bu ahsen-i mümkinât ihtiyar-ı cüziyi de hâvîdir yani fazilet ve rezilet imkânını hâvîdir eğer âlem mutlak olarak ahsen-i mümkün olmuyor ise bu hal ihtiyar-ı cüziden gelir yoksa zat-ı Ecel ve 'Alâ'dan gelmez.

İhtiyar-ı cüzi ahsenin bir unsurudur mamafih kendisinde de bir imkân-ı kubh vardır âlemin kubhu mutlak değildir. Bize tâbidir, nizam-ı ezeliyi rızamıza göre ya muhafazaya çalışmaya veya tenkîse muktedir oluruz bundan dolayı İstihsâniye'ye hak verebildiğimiz gibi İstikbâhiye'ye birtakım edille tedarik ederiz, erâzil-i âlemi ifsâd ederler, kabîh kırlarlar, hükemâ ve ebrâr-ı âlemi muhafaza ederler. Ve hakikaten milh-i arazdırlar. Artık bu hayat yaşamak zahmetine değer çünkü istediğimiz kuvveti vermek yed-i ihtiyarımızdadır.

Dünyayı âdi de kılabiliriz, 'âli de kılabiliriz. İfsâd da edebiliriz. Islâh da edebiliriz, kabîh de edebiliriz, hasen de yapabiliriz.

Demek oluyor ki Cenâb-ı Hak dünyanın kıymetini mutlak surette sabit kılmamıştır, tamamıyla yed-i ihtiyarımıza vermiştir.

Feyzi zerre vicdandır marifeti hayrân
Ve'l-acz ani'l-irfân kad ekmele irfânek



[222]

HÂTİME

FELSEFE-İ CEDÎDE VE FELSEFE-İ HÂZİRA

Felsefe-i Cedîde'nin Suret-i Zuhûru

Felsefe-i cedîde esbâb-ı erbaa-i âtiyyeden neşet etmiştir:

Marifet-i Felsefe-i Atîka, Islâhât-ı Diniyye, Felsefe-i Hisbâniye, Keşfiyât-ı İlmiyye.

1. İstanbul'un 1453 tarih-i mîlâdîsine müsâdîf olan 857 sene-i hicriyyesinde Osmanlılar tarafından fethinden sonra Rum ehl-i ilmi İtalya'ya hicret etmişler idi, orası adeta büyük bir Yunanistan oldu, herkes felsefe-i atîkaya ait olan ümmühât-ı âsârı tamamıyla ve asıl metinleriyle okumaya başladı.

Böylece Rumlar vasıtasıyla Eflâtûn ve Aristo'nun metinleri Avrupa'ya dâhil oldu, daha evvel Endülüs tarîkiyle bir kısmının nüsha-i Arabiyyeleri Avrupa'ya dâhil olmuş idi.

Avrupalılardan kimi Eflâtûniye, kimi Meşşâiye, kimi Pisagoriye, kimi Epiküriye, kimi Revvâkiye tarîklerine sülûk ettiler bunlar indinde bir senetle (makbulât, sika) diğer bir senet ile mukâbele olunur idi, bu münâzaa ile senedin mebdei bile felsefede nâbûd olur idi.

Almanya'da Kardinal Nicola (1401-1464) Eflâtûn felsefesini Pisagoriye'nin 'idâd nazariyesiyle mezc etmiş ve ilm-i heyette Kopernik'in mübeşşir kudûmu olmuş idi.

İtalya'da Eflâtûniye mezhebi Mediciler tarafından Nasrâniyyet'in hemşiresi olan bir felsefe olmak üzere tervîç edildi, Marsil Ficin Eflâtûn'un eserini tercüme ve şerh etmiş idi, asrının Pascal'ı olan Pico Du Mibrandol Eflâtûn'u Hazret-i Musa (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) ile fakat [223] "Talmud"⁴⁰ ile mezc etmiş idi.

⁴⁰ Tevrat'ın rivâyet ile kabul olunan tefsir-i bâtinîsi mesleği demektir. Tefsir-i bâtinîyi iltizâm edenler Rabbâniyûn idi Kâmil Felâmâriyûn'un tahkîki üzere "Felsefe-i Talmudiyye" nev'i mezheb-i Vücûdiyye ise de Tevrat'taki icbâra inanmak lazım idi bunlara göre: Madde yoktur, mevcûd ancak nefstir, nefis de Allah'tır.

Tabip Paracels ile riyâzi-i kebîr Cardan bâtinîyye-i Neo Eflâtûniye (İşrâkiyye)'ye sihir gibi şeyler ilave etmişler idi.

Ramus (tevellüdü: 1515) Paris Darülfünun'da ilk defa olarak Aristo'ya muâriz kesilmiş ve Eflâtûn felsefesi vasıtasıyla Aristo felsefesini cerh etmiş idi.

Eflâtûn vasıtasıyla Aristo'yu cerh ettikleri gibi birtakımı da Aristo'yu yine Aristo'nun kavliyle cerh ederler idi. Filhakika Aristo'nun Organon nâmında eserinin şürûhuna mübteni olan İskolâstik felsefesi Aristo'yu yanlış anlamış, Nasrâniyet ile az, çok sahte olarak tevfik olunmuş Aristo mesleği tanımış idi.

Rumlar vasıtasıyla gelen metinlerden Aristo felsefesi öğrenilince yeni tefsirler ikiye ayrıldı bir kısmı Aristo felsefesini Endülüs feylesofu İbn Rüşd'ün (vefatı: 590) anladığı gibi Vücûdiye mezhebi olmak üzere diğer kısmı da şârih-i kadîm İskender Afroditî'nin anladığı gibi İlâhiyûn mezhebi olmak üzere tefsir ederler idi.

İtalya'da Padu ile Aristotelesiye (Meşşâiyye) felsefesi teceddüd etti Padu mektebi başta Pumpunâs olduğu halde kilise tarafından hatadan sâlim bir senet olmak üzere kabul olunan Aristo mezâhib-i hakîkiyyesinin kiliseye [224] tevâfuk ettiğini irâe ediyor idi Aristo'yu İbn Rüşd'ün tefsiri gibi anlayan kibâr-i Tabîiyûndan Cezalpini Cenâb-ı Hakk'ı âlemin illeti değil belki cevheri itikad ediyor idi Napolili Vanini de Aristo'nun kabul ettiği gibi bi-zatîhi hareket ile muttasıl olan maddenin kıdemini tasdik eyliyor, Cenâb-ı Hakk'ı da âlemin cevher-i küllîsi ve fikr-i küllîsi itikad ediyor idi.

İşte böylece Eflâtûn felsefesi vasıtasıyla Aristo felsefesi ve onunla alakadar olan İskolâstik felsefesini cerh ediyorlar, Aristo felsefesini iltizâm edenler de Aristo felsefesinin kiliseye tevâfuk ettiğini ilan ediyorlar idi.

Fi'l-vâki daha evvel Aristo felsefesini cerh edenler bulunmuş ise de onlar âsâr-ı Arabiyye'ye istinâd ediyorlar idi bundan dolayı kabul-i 'âmmeye mazhar olamıyor idi kabul-i 'âmmeye mazhar olmak için felâsife-i Yunâniyye'den birinin âsârına istinâd lazım idi bu kere o da oldu.

2. O sıralarda zuhûr eden ulûm-i edebîyye ve elsine-i atîka ulemâsı yani danişmendân İskolâstik felsefesini ve kilisenin tervîç ettiği itikadı cerh ediyorlar idi İskolâstik mütesebbîni kilisenin muâvenetine dayanarak danişmendânı iltizâm ediyorlar idi. Âbâ-i kenîse felsefesi ile İskolastik felsefesi kurûn-ı vustâ yadigârı

olduğundan yekdiğerinden ayrılamıyor idi, birine hücum diğetine hücum eder Almanyalı Reuhlin, Von Kuttin ve Flemenkler Erâzim en meşhur danışmendândan idi.

Danışmendânın âsârı inkılâbât-ı diniyyeyi hazırlıyor idi, artık kilise ile ahâli arasında bürûdet hâsıl olmuş idi en nihayet St. Pierre [225] Kilisesi'nin ikmâli için Çâr Aktâra gönderilen mağfîret-nameler kiliseye karşı kıyâma vesile olmuştur başta Martin Luther (1509-1564) ve sâir ıslâhât-ı diniyye taraftarlarının sa'y ve gayretiyle akâid-i kenîse tadil olundu böylece Protestanlık mezhebi zuhûr etti. Protestanlık Almanya'da mezheb-i bâtinîyyeyi tervîç etti Yakub Böhme Almanya mâ-ba'dü't-tabîyesinin mübeşşirlerinden biridir.

3. İtalya'da Machiavelli (1469-1527) Fransa'da Rable (1483 ile 1500 arasında tevellüd etmiş ve 1553'de vefat etmiştir), Montaigne (1533-1592), La Boetie, Michelle Dulabitol, Budin Danjer (1550-1596) gibi Hisbâniyûn ve Herandişân ve Müslihîn efkâr-ı cedîdeyi hazırlıyorlar idi.

Rable bârika-i hakikati kaba musahharalıklarıyla halt ediyor idi Montaigne ne bileyim? cevabını vermekte idi. Tilmizi Carron (1541-2603) şekki bir meslek ediyor idi.

İtalya'da Hisbâniye mezhebinin netice-i ûlâsı ahlaksızlık ve kuvvete müstenid bir siyaset oldu, kurûn-i vustâda ahlak dinde dâhil olduğundan dini atmakla ahlakı da atmış oldular.

Hisbânî siyasetine muhâlif olarak Fransız Herandişân'ı hakk-ı tabîi tasavvuru üzerine müessis ve mebâdîye müstenid bir siyaset iddia ediyorlar idi ve bu siyaset din mevzûdan muntalîk oluyor idi.

Michelle Dulabitol 1570 tarihinde yazmış olduğu “**Harp ve Sulhun [226] Gayesi**” nâm kitabında hürriyet-i vicdanın hürriyetlerin en büyüğü ve en safı olduğunu zikrediyor idi.

Budin Danjer “**Cumhuriyyet**” nâm kitapta hakk-ı tabîi tasavvurunun siyasete idhâline gayret etmiştir. Hükümet-i avâm ve hükümet-i ayândan mahlût bir halâtada tevakkuf eden Budin Danjer ilk defa olarak ilm-i fikhî siyasete tatbik etmek şerefine nâil olmuş idi eseri bilâhare Montesquieu (1689-1755) tarafından ahz olunmuştur.

Görülüyor ki ilmî olarak bir siyaset-i mebâdî, bir siyaset-i hak tesis eden Fransa'dır.

Netice – Erbâbına hafî olduğu üzere şeriat celîle-i İslâmiyye'nin bize öğrettiği ilm-i fıkıh siyaset-i mebâdî, siyaset-i hak üzerine müessistir bu bahiste me'hazımız olan Fouillee bi't-tab' bu ciheti nazar-ı itibare almamıştır.

4. Bir vech-i sâbık İskolâstik felsefesi mahvedilmiş olmakla yerine diğer bir felsefe ikâme olunmak lazım idi. Kurûn-i vustâda mefkûd olan şey meleke-i ilmiye ile menhec-i hak idi, ekseriya vâkıât şerâit-i mûcibe bulunmaksızın fevkalâde olan ef'âl ile izah olunur idi. Descartes'in dediği gibi kurûn-i vustâda en büyük sînâat hiçbir şey bilmeksizin her şeyden dem vurmak idi devr-i teceddüdün en büyük müteşebbisleri anladılar ki eşyayı elde etmek için kelimâtı elde etmek kâfî değildir, tahakkuku (vukû) elde etmek lazımdır.

Ressam-ı şehîr Leonardo Vinci (1452-1516) tabiatı istibsâr etmiş ve “Tecrübe tabiatın yegâne tercümanıdır. Artık kavânîn-i külliyye istihraç edinceye kadar daima tecrübeye müracaat etmek ve tecrübeyi pek çok surette [227] tahvîl eylemek lazımdır. Kavânîn-i külliyyeyi bize ancak tecrübe tedarik eder” demiş idi.

İtalya riyâzîsi Tartaglia (1500-1557) 1545'de muâdelât-ı mek'abiyyenin hallini bulmuş idi.

Fransız riyâzîsi Viete Fransova (1540-1603) ilm-i cebrin kadrolarını tevsîf etmiş ve ilm-i cebre ait keşfiyâtta bulunmuş idi.

Felekî-i şehîr Kopernik (1473-1543)'in küre-i semâ inkılâbâtı hakkındaki eseri âlem hakkında meslek-i hakkı bildiriyor idi.

İtalya'nın meşhur riyâzîsi ve fizikîsi ve felekîsi ve İtalya'da ulûm-i tecrübiyenin hakikaten vaz'ı olan Galile (1564-1642) müfekkirîn-i cedîdenin tasavvur ettiği gibi menâhic-i ilmiyeyi tatbik ediyor idi.

Artık iftirâzat-ı mâ-ba'dü't-tabîa kalkmış, yerine müspet bir fikrin vuzûh ve itkanı kâim olmuş idi. Galile riyâziyyâtı fizike idhâl etmiş, sukût-i ecsâm kanunlarını keşfettiği gibi fizik ve heyet hakkında birtakım keşfiyâtta da bulunmuş idi, ihtirâf ettiği mersad ile güneşin lekelerini, kamerin dağlarını, zührenin safahâtını istibsâr eylemiş idi, Galile Kopernik mesleğini avamlaştırdı ve pek güzel ibrah etti.

Aynı zamanda yeni yeni yıldızlar keşfolunuyor idi.

Aristo'nun mezhebini alt üst eden bu heyet-i cedîde Tevrat tasavvurâtına da muhâlif olmuşa benziyor idi: Artık arz bir âlem-i mütenâhînin vasatında değil idi, insan merkez-i kâinat değil idi bütün âlem insan için yaratılmış denemiyor idi.

Almanya'nın felekî-i şehîri Kepler (1571-1630) 1609 tarihinde [228] “**Heyet-i Cedîde**” sini neşretti ve seyyârâtın hareketine dâir üç kanun keşfetti. Kepler iftirâzat-ı mâ-ba'dü't-tabîiye ve Neo-Eflâtûniyye (İşrâkiyye) ve Nasrâniyye'yi istidlâlât-ı riyâziyyesi ile mezc eder idi.

Daha evvel Kolomb (1451-1506) tarafından keşf olunan yenedünya arz-ı meskûnun hudûdunu tevsî' etmiş idi bütün bu keşfiyyâtta bir menhec-i cedîd ile bir felsefe-i cedîde-i tabiat hatta bu vasita ile bir felsefe-i cedîde-i nefis tulû' ediyor idi.

İşte takriben 1600 tarihlerinde mesâlik-i cedîde silsilesi zuhûr etti: İtalya'da Bruno (1550-1600), İngiltere'de Bacon, Fransa'da Descartes zuhûr etti, ba'de-mâ felsefe hemen istiklâl buldu. İşte felsefe-i cedîde de budur.

Mesâlik ve Medâris-i Felsefiyye

Meslek-i felsefî birtakım mebâdiye ve yegâne bir mebdee müstenid olan senedâtın heyet-i mecmû'asına ıtlâk olunur ki başlıca mesâil-i felsefiyyeyi halleder idi: Tabiat-ı beşer, asl-ı eşya, kaide-i hayat... ilh gibi.

Medrese-i felsefiyye veya mekteb-i felsefî aynı reisin kavline takliden aynı mesleği talim eden muallimînin heyet-i mecmû'asına denir. Aynı meslek medâris-i muhtelifede müşterek olur. Nitekim mezheb-i Maddiyyûn sıra ile Demokritos Medresesi, Epiküriye Medresesi, Câmiiyûn (d'Holbach, Helvetius, La Mettri... ilh) vasıtalarıyla talim olunmuş idi.

Mesâlik-i felsefiyye türlü türlü taksim olunur. Fakat taksî-i muhtar Boirac'ın dediği gibi felsefe-i ûlânın “Tabiat ve mebde-i mevcûd” meselesindeki [229] halline nazaran yapılan taksimdir. Bu itibar ile mesâlik-i felsefiyye dört mesleğe ayrılır: Hisbâniye, Maddiye, Vücûdiye, Misâliye.

Hisbâniye: Meselenin lâ yünhel olduğunu ilan eder kâffe-i tahakkukâtı hâdisâta ircâ eyler.

Maddiyye: Maddenin her varlığın mebde-i evvelî olduğunu talim eder.

Vücûdiye: Mebde evvel olmak üzere bir cevher-i yegâne kabul eder, kâffe-i eşya o cevherin arazları olur. Madde ile nefis müttehid olur.

Misâliye: Ya maddenin tahakkukunu inkâr eder veyahut maddenin tahakkukunu nefsin tahakkukundan münbais kılar. Birincisine Asl-ı Misâliye, ikincisine Maneviye denir.

Asl-ı Misâliye: Vicdan ve eniyyetin nefsin sıfât-i zarûriyyesi olduğunu kabul etmez.

Maneviye: Her şeyi bi-hasebi'z-zat nefis-i insaniyyeye mümâsil olan bir nefis ile izah eder.

Mamafih münhasıran Mantıkiyûn'dan veya Nefsiyûn'dan olan felâsife bu taksimden hariçtir Locke Candillac gibi.

Felâsife: Marifet-i beşeriyyenin aslını tecrübeye veya akla isnad ettiklerine göre Akliyûn veya Tedribyûn (Tecrübiyûn) diye ikiye taksim olunur.

Victor Cousin felsefeyi dört mesleğe ayırıyor: Hissiye veya Tedribye, Misâliye, Hisbâniye, Bâtıniyye.

Cuvillier felsefeyi evvelâ ikiye ayırıyor: Hisbâniye, İkâniye.

Sonra Hisbâniye'yi de ikiye ayırıyor: Asl-ı Hisbâniye, İsbâtiye.

İkâniye'yi evvelâ marifet nokta-i nazarına göre üçe ayırıyor: Hissiye, Misâliye, Bâtıniyye (İlhamiye)⁴¹.

[230] Sâniyen mâ-ba'dü't-tabîa nokta-i nazarına göre üçe ayırıyor: Maddiyye, Vücûdiye, Maneviye-i Seneviyye.

Maddiye: Her şey Maddiye'ye ircâ eder.

Vücûdiye: Cevher-i yegâne kabul eder.

Maneviye-i Seneviyye: Hem madde, hem nefis kabul eder.

Sâlisen intikâd nokta-i nazarına göre İntikadiye olur.

Zikrolunan taksimlere göre Tehâvüliye ve İsbâtiye Tedribye'de İntikâiye'de Maneviye'de dâhildir.

⁴¹ Bâtıniyye: İlhâmda havâssa veya akla fâik bir nur olduğuna itikad eder.

Edvâr-ı Felsefiyye

Felsefe edvâr itibariyle üç devre ayrılır: Felsefe-i Kadîme, Kurûn-i Vustâ Felsefesi, Felsefe-i Cedîde.

Felsefe-i Kadîme Thales'ten dokuzuncu asr-ı milâdiyye kadar devam eder. Ehl-i İslâm'a tealluk ettirmek lazım gelir ise felsefe-i kadîme Thales'ten Me'mûn devrine kadar devam eder demek gerektir.

Kurûn-i Vustâ Felsefesi: Dokuzuncu asr-ı milâdiden on altıncı devre kadar devam eder. Ehl-i İslâm'a tealluku itibariyle Me'mûn devrinden dokuzuncu asr-ı hicrîye kadar devam eder.

Felsefe-i Cedîde on altıncı devirdeki teceddüdden zamanımıza kadar devam eder felsefe-i kadîme de üç devre ayrılır: 1. Sokrat'tan evvelki devir, 2. Sokrat'tan Nasrâniyyet'in zuhûruna kadar olan devir, 3. Nasrâniyyetin zuhûrundan felsefe-i mutavassıtaya kadar olan devirdir.

Felsefe-i Kadîme'nin birinci devrinde asl-ı eşya ve cevher-i eşya keşfolunmaya gayret olunuyor. Bu devirde iftirâzdan başka bir menhec yoktur: Thales [231] (vefatı: 640 kable'l-milat), Pisagoras (vefatı: 582 k), Empedokles (vefatı: 490 k), Anaksagoras (vefatı: 500 k), Anaksimenes (vefatı: 590 k), Heraklit (vefatı: 500 k), Anaksimandros (vefatı: 611 k), Ksenophanes (vefatı: 570 k), Demokritos (vefatı: 390 k) bu devrin meşâhirinden idi. Bu devirdeki felsefe felsefe-i tabiat idi. Thales asl-ı eşyayı su göstermiş, Demokritos zerre faraziyesini ortaya koymuş idi.

İkinci devirde felsefede bir menhec: Tahlil-i tasavvurât, bir mevzû: Tabiat-ı beşeriyye, bir gaye: Hayat-ı maneviye ve ictimâiyyeyi tanzim var idi bu devirdeki felsefe felsefe-i Tasavvuriye ve felsefe-i Ahlakiye idi.

Sokrat (469-399 k), Eflâtûn (430-347 k), Aristo (384-322 k) felsefe-i tasavvuriyyeyi, Epikür (341-270 k), Zenon (336-264 k), Pyrrhon (tevellüdü: 384 k), Arkesilaos (tevellüdü: 313 k). Felsefe-i ahlakiyyeyi talim ediyorlar idi.⁴²

Üçüncü devirde felsefe-i kadîme kurûn-i vustâ felsefesine kalb olunmuş, dinin tesiriyle Cenâb-ı Hak teharriyât-i felsefiyyenin başlıca mevzûu olmuş idi.

⁴² Zenon Medrese-i Revâkiyyeyi tesis etti, Zenon Vücûdiye mezhebinde idi. Epikür Demokritos'un mezheb-i Maddîsi'nde idi, Pyrrhon ve Arkesilaos Hisbâniye mezhebinde idi.

İskenderiye Medresesi'nin mezheb-i bâtinîyyesi (Plotinus: 205-207) üçüncü devirde medâris-i felsefiyyenin eşheri idi.

Kurûn-i Vustâ Felsefesi – Kurûn-i vustâda felsefe münhasıran medâriste [232] tadrîs olunduğundan dolayı ona medrese felsefesi manasına İskolastik denilmiştir. Dinin talim ettiği şey bi-hasebi'z-zat ilm-i kelâm idi. Bununla beraber senedâta yani edille-i makbulâta (kilise felsefe-i kadîme bâ-husus Aristo felsefesi) mübtenî idi, bu devirde mantık-ı umûmînin pek büyük mevkii var idi, dokuzuncu asırdan on ikinci asrın nihayetine kadar felsefe ilm-i kelâma tâbi idi. St. Anselm (1109-1933) bu devrin ricâlindendir, üçüncü asırda, on dördüncü asrın başında felsefe ile kelâm yekdiğerlerinden ayrılmış idi, fakat aralarında ittifak var idi. St. Thomas (1229-1274) bu devrin ricâlindendir.

On dördüncü asırdan on beşinci asrın ibtidalarına kadar felsefe ile kelâm yekdiğerinden ayrılmış idi. Artık mücâdele devam ediyor idi, Mantıkiyûn akıl ile imanın tevâfukunu, Bâtiniyyûn da mantığın kıymetini inkâr ederler idi.

Kurûn-i vustâda memâlik-i İslâmiyye'de Arap Felsefesi var idi, Kindiler, Farabiler, İbn Sinalar, İbn Rüşdler, İbn Bacceler, Ebu'l-Berekâtlar, Şihâbü'd-dinler... ilh bu devire renk veriyorlar idi.

Bunların tafsili “**Arap Felsefesi**” nâm eserimizde zikrolunacaktır. On beşinci ve on altıncı asır Teceddüd felsefesi devri idi ki burada İskolastik felsefesine doğru bir aksü'l-amel var idi nitekim yukarıda zikrolunmuştur.

Safahât-ı Felsefe-i Cedîde

Felsefe-i cedîde müessisleri Bacon ile Descartes'tir. Bacon ile Descartes felsefeye istiklâl verdiler, felsefeyi ulûmun tamamıyla sultasından kurtardılar, felsefeye iki menhecini verdiler: Menhec-i tecrübî, menhec-i aklî.

[233] Felsefe-i cedîde üç asrı (17, 18, 19 asırları) işgal ediyor. Felsefe-i Cedîde tarihi Misâliye ile Tedribiye veya Tabîiye'nin münâzaa ve müsâlahalarından ibarettir.

On yedinci asırda Descartes felsefesi yani Felsefe-i Kartiyye sayesinde felsefe-i Misâliye felsefe-i Tedribiye veya Tabîiye'ye gâlip gelir idi. Fransa'da felsefe-i

Misâliye, İngiltere’de felsefe-i Tedribiye talim olunuyor idi. İngiltere’de Bacon, Fransa’da Descartes Felsefe-i Cedîde’nin mümessilleri idi.

Bacon (1561-1826) İngiltere’de başlıca ulûm-i Fizikiyye’ye kâbil-i tatbik olan bir menhec meydana koydu: Menhec-i tecrübî.

Bacon ne ilimde, ne felsefede hiçbir şey ihtira‘ etmemiştir, kendini istibsâr ve istikrâ enmâtını tahlile hasretmiştir, Bacon’a göre cehl-i mürekkebdan ihtizâz için ve hakikate vusûl için lazım olan menhec menhec-i tecrübîdir: İstibsârât-ı adîde ve mütehavvile.

İngiliz felâsifesi menşeinden itibaren tecrübeye nazariye-i mâ-ba’dü’t-tabîiye den daha ziyade muhabbet göstermiştir. Bacon İsbâtiye-i hâzırânın eslâfından biridir, Bacon Cenâb-ı Hakk’a ve ruha itikad eder.

Descartes (1596-1650) Fransa’da şekki bir meslek addediyor, irâe-i beşerdeki tehavvül, havâss ve istidlaldan neşet eden cehl-i mürekkebler, nefsi insaniyyede evhâm-ı tabîiyenin mekânı şekke sebep oluyor. Kartiyyûn’un nokta-i nazarı şekki bir meslek addetmektir. Şekten kurtulmak: Hüküm bilirade ta’lik olunmak ile, yakînî olmayanları tasdik etmemek ile tabir-i âharla yakîn için mısdâk aramakla hâsıl olur. “Düşünüyorum öyle ise [234] varım” düsturu hakikat-i ûlâdır. İşte bu hakikat-i ûlâ üzerine Descartes enenin varlığı, sonra Allah’ın varlığını tesis etmiştir. Hakikati keşfetmek için birinci kaide ancak beyyin olanı tasdik etmek lazımdır, bundan dolayı münhasıran müşâhede olunanı tasdik lazımdır, tasdik eden irade, müşâhede eden zihindir.

Descartes’in mesleğini Spinoza ile Malebranche takip ediyorlar idi. Spinoza (1632-1677) Hollanda feylesofu olup Kartiyyûn mezhebinden koyu bir mezheb-i Vücûdiyye çıkarmış idi: Cenâb-ı Hak cevher-i yegânedir, bâkî Cenâb-ı Hakk’ın arâz ve sıfâtıdır, Allah tabiat-ı tâbia, âlem tabiat-ı matbûadır.” der idi.

Malebranche (1638-1715) Fransa filozofu olup iki mesleği meşhur kalmış idi: Şühûd fillah, ilel-i âdiyye.

Malebranche’e göre emr-i mu‘tekil ile emr-i mütehakkık (fikir ile mevcûd) müttehid idi Malebranche: “Biz eşyayı suret-i zihniyyelerinde görüyoruz, suret-i zihniyye Cenâb-ı Hak’ta bulunduğundan her şeyi Cenâb-ı Hak’ta görürüz, Cenâb-ı Hakk’ı da bila-vasıta görürüz, Cenâb-ı Hakk’ı hakîki olarak görürüz” diyor idi

Malebranche'e göre Cenâb-ı Hak yegâne fâiliyet-i hakîkiyye, yegâne illettir, il-el-i sâire il-el-i âdiyyedir. Malebranche Fransa'da mâ-ba'dü't-tabîanın mezâlik-i akdâmından olan mesâilini tahrîk ettiği bir sırada İngiltere'de Locke ilmü'n-nefsi istibsârâtın mahzası üzerine bina etmeye çalışıyor idi.

Locke (1632-1704) her şeyden evvel marifetlerin aslı ile uğraşmıştır. Locke'a göre tasavvurâtın kâffesi tecrübeden geliyor idi, tecrübeye iki tür hareket var idi: İhsâs, teemmül.

[235] İhsâs tasavvurâtımızın menba-ı evvelidir, çünkü teemmül ancak ruhun havâss ile ahz etmiş olduğu tasavvurâta tatbik olunur, tasavvurât-ı vehbiyye yoktur, hudûd-i marifet hudûd-i tecrübeden ibarettir, eşyanın zatı malumumuz değildir, ancak hâdisât malumumuzdur" der idi Locke hürriyet-i cedîdenin vâzılarından biridir, Locke "Maddeye tefekkür melekesini veren Allahtır, Cenâb-ı Hak maddi değildir. Varlığımız ile Allah müberhendir" demiş idi.

On yedinci asırda felsefe-i Tedribiye'yi İngiltere'de Bacon ve Hobbes ve Fransa'da Gassendi temsil ediyorlar idi.

Hobbes (1588-1679) her şey cisimdir, ihsâs bir harekettir, lezzet ve elemenden başka bir hayır yoktur diyor idi. Hobbes Maddiyyet-i Mutlaka mezhebinde idi.

Gassendi (1592-1635) Epiküriye yani Maddiyye mezhebini talim ediyor idi.

On sekizinci asırda Voltaire Locke felsefesini İngiltere'den Fransa'ya nakletmekle felsefe-i Tedribiye Fransa'ya geçti yavaş yavaş mezheb-i Misâliyye-i Kartiyye yerine kâim oldu. Mamafih felsefe-i Misâliye yine bâkî idi İngiltere'de Locke'un mezheb-i Tedribiyyesi Berkeley'in Misâliye mezhebini, Hume'un Tedribiye mezhebini tevlîd etmiş idi. Almanya'da Leibniz Misâliye mezhebini, Fransa'da Condillac Tedribiye mezhebini talim ediyorlar idi.

Berkeley (1685-1735) varlığı nefse tâbi olmaksızın maddi ve âtıl ve kâbil bir cevher kabul etmiyor idi varlık idraktır, bütün tahakkuk nûfûs ve tasavvurâtın mütakavvimdir diyor idi.

David Hume (1171-1766) Araziye-i Tedribiyye ve Hisbâniye'dendir. [236] Berkeley cevher-i maddîyi reddetmiş yalnız nefse bir tahakkuk cevheri bırakmış idi. Hume ise hem maddeyi, hem nefsi reddediyor, hâdisâttan ve teâkub veya tetâbu' kanunlarıyla idare olunan halât-ı vicdaniyyeden başka bir şey kabul etmiyor idi.

İlmü'n-nefs kanunları tamamıyla bu halât-ı vicdaniyyeye râcidir, illiyet de te'âkub-i zarûriyyeye râcidir, cevher gibi bir illet mâhiyet-i mücerrededir diyor idi. Böylece Hume İngiliz İsbâtiye mezhebini tesis etmiş idi. Hume'un mezheb-i Tedribiyyesi Almanya'da Kant, Fransa'da Maine de Biran taraflarından reddolunmuş idi. Fakat bilâhare bütün İngiliz medârisi ile Fransız İsbatiyun'u tarafından tecdîd edilmiştir felsefe-i Tedribiye Almanya'da Leibniz felsefesine kalb olunuyor idi.

Leibniz (1246-1716) Descartes felsefesi ile Alman felsefesi arasında bir râbta tesis etmiştir. Eflâtûn'u Demokritos ile, Aristo'yu Descartes ile mezc ettikten sonra bunlardan iyi cihetini almak hevesinde bulunmuş idi Leibniz de Descartes gibi eneden başlıyor idi ve asla tecrübeden münbais olmayan tasavvurâtı tanıyor idi. Leibniz Malebranche gibi Allah kâffe-i insanın nuru olduğunu, küllde hâzır bir nefsi külliyye bulunduğunu kabul ediyor idi. Mamafih Leibniz mezhebi Spinoza'nın Vücûdiyesi'nden pek uzaktır. Leibniz "Aklın iki büyük kanunu vardır ki tecrübe ona fırsat verdimi derhal onu tatbik eder: Mebde-i tenâkuz, mebde-i sebep-i tam" diyor idi Leibniz bir cevher kabul ediyor idi. Bu cevher bi-hasebi'z-zat fâil idi, ve nâ-mütenâhi mevcûdlara münkasım idi, ki onlara eczâ-i lâ-tetecezzî denir idi. Eczâ-i la-tetecezzi cehdleriyle veya idrakleriyle tamamıyla kâinatı bildirir. Kâinatta ancak eczâ-i la-tetecezzi ve onun idrakâtı vardır.

[237] Eşya suver-i zihniyyedir. Leibniz cüz-i la-yetecezzi faraziyesini bundan dolayı kabul etmiş idi. Leibniz'in bir de ahenk-i mukadder faraziyesi var idi,⁴³ bunun neticesi olarak Leibniz İcâbiye mezhebini kabul etmiş idi. Bu idrakât bizzarûre sâdır olur idi.

Leibniz'in tilmîzi Wolf (1679-1754) Leibniz felsefesini herkesin anlayacağı bir hale vaz' etti. Teslîk etti.

Leibniz felsefesi Almanya'yı Fransa'da münteşir olan Maddiyûn mezhebinin istilâsından tahlîs etti ve Kant'a tarîkler hazırladı.

Condillac (1715-1780) Condillac Locke felsefesini tecâvüz ederek koyu bir Hissiye mezhebini tesis etti. Locke tasavvurât için iki mebde kabul etmiş idi. Biri mebde-i kâbil olan ihsâs, diğeri mebde-i fâil olan teemmül. Condillac teemmülü ilgâ etti. Tasavvurâtımızı değil, belki kâffe-i melekâtımızı ihsâs ile izah ediyor idi.

⁴³ Sayfa 165.

Tahdîk, tenzîr, tasdik, hayal (hâfıza), tehayyül, istidlal bütün ihsâsın tehavvülâtından ibaret idi. Hatta eşvâk, ihtirâsât, irâdât da böyle idi, silsile-i ihsâsât ruhu takvim ediyor idi. Mamafih Condillac ruhun bekâsını, neşet-i uhrâyı, bir hüdâ-yı hâlîkî kabul ediyor idi.

Fransa’da Condillac’tan başka d’Holbach, Helvetius, La Mettrie, Diderot, d’Alembert Felsefe-i Tedribiye’yi tervîc ediyorlar idi. Montesquieu, Voltaire, Jean Jacques Rousseau da Felsefe-i İctimâiye’yi teallum ediyorlar idi.

Helvetius (1715-1771) kavânîn-i ahlakiyye ve ictimâiyyeyi izah eden ancak ihsâstır diyor idi. Maddiyûn mezhebinde idi.

[238] d’Holbach (1722-1789) ile La Mettrie (1709-1751) Maddiyûn mezhebini talim ediyorlar idi.

Diderot (1713-1784) bir nev’i Vücûdiye-i Tabîiye’yi talim ediyor. Tabiat bir küll-i azîmdir, onun efrâdı eczâdır. Onun tehavvül-i küllîsi kanundur, ölmek yaşamak sureti tebdil olunmak demektir, diyor idi, Câmia (Ansiklopedi) müessislerinden idi.

d’Alembert (1717-1783) mâ-ba’dü’t-tabîa ve dinde Hisbânî idi. d’Almbert Câmiiyyûn’dandır.

Montesquieu (1689-1775) kavânîn-i ahlakiye ve ictimâiyyeyi izah eden akıldır. Kavânîn eşyanın tabiatından münbais olan neseb-i zarûriyyedir. Bu nesepl akl-ı ibtidâiden münbaistir diyor idi, Montesquieu Cenâb-ı Hakk’a mu’tekid idi. Nîm-i Maneviyûn’dan idi.

Voltaire (1694-1778) hürriyetin müdâfiidir, Cenâb-ı Hakk’a mu’tekiddir. Esâsen bir felsefesi yoktur “Dinullahtan beşere, kanun-i medenî ise bizden ahâlimize gelmiştir” der idi Voltaire de nîm-i Maneviyûn’dandır.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) Maneviyûn’dandır. İnsan iyi doğar, onu kötü kılan muâşerettir der idi. Rousseau’da Allah’a mu’tekid idi. Felsefe-i İctimâiyye’nin mümesilleri Jean Jacques Rousseau ile Montesquieu idi.

On sekizinci asrın avâhırine doğru felsefe-i Tedribiye’ye karşı bir aksü’l-amel baş gösterdi. İngiltere’de İskoçya Medresesi, Almanya’da Kant ve Mekmelini (Fichte, Schelling, Hegel), Fransa’da Maine de Biran **[239]** ve Laromiguiere taraflarından felsefe-i Tedribiye’ye karşı geldiler bu aksü’l-amel takrîben on dokuzuncu asrın nısfına kadar devam etti.

İskoçya Medresesi'ni Reid, Dugald Stewart, Hamilton temsil ediyorlar idi. Bu medresenin reisi Reid idi.

Reid (1710-1796) bir taraftan Locke'un mezheb-i Hissiyyesi'ni, diğer taraftan Berkeley'in mezheb-i Misâliyyesi'ni, öbür taraftan Hume'un mezheb-i Hisbâniyyesi'ni cerh ediyor idi bütün deâvi-i felsefiyyeyi mâ-vâki davasına ircâ ediyor idi, felsefeyi tamamıyla ilmü'n-nefs üzerine bina kılıyor idi ilmü'n-nefs nefsi insaniyyeye müteallık olan ilme, bu ilmi de hâdisâtın tarih-i tabîisine ircâ etmek Reid'in ve umûmiyyetle İskoçya Medresesi'nin maksadı idi.

Dugald Stewart (1753-1828) Reid'e taklit etmiştir.

Hamilton (1788-1856) İskoçya felsefesini hadd-i kemale îsâl eylemiş idi. Bu da Kant felsefesinin tesirinden ileri gelir idi. Hamilton Hume ile Kant'a ittibâ etmiş ve Cousin ile Schelling'e muâriz olmuştur. Kant ile Hume'a ittibân neticesi olarak mâ-ba'dü't-tabânın mevzûu olan mutlak gayr-i kâbil-i marifettir kaidesini vaz' etmiştir. Hamilton şöyle bir matlûb ortaya koyar: Marifet-i beşeriyye izâfidir.

Mutlağı marifet mümkün olmamasına rağmen Hamilton mahza ahlaki ve dini olan esbâbdan dolayı mutlak hakkında imanın muhafaza olunmasını talep ediyor, Hamilton itikadı marifetten ayırıyor: Bilmiyor fakat itikad ediyor. Bundan Vücûd-i Bârî meselesinde bir iman-ı bâtinîye muncerr olan bir nev'i Hisbâniye-i [240] mâ-ba'dü't-tabîa çıkıyor: İngiltere'de Hamilton sonra on dokuzuncu asrın nısf-ı ahîri felsefesi başlar.

Kant (1762-1804) hakikaten Alman felsefesinin vaz'ındır. Çünkü Leibniz Kartiyyûn'un mümessil-i ahîridir Kant'a felsefe-i cedîdenin müslihidir denebilir Kant'ın menheci İkâniye ile Hisbâniye arasındadır. Tesis ettiği felsefe-i İntikadiye'nin mebd-i hareketi meleke-i marifet-i akli intikâddır.

Kant Alman felsefesini tesis etmiş ve felsefede büyük bir inkılap yapmış olmakla on sekizinci asır felsefesini kapatmış ve on dokuzuncu asır felsefesini küşâd etmiştir, Kant'a Sokrat-ı Sâni veya Descartes-i Sâni de denebilir. Kant felsefesi bidayette birçok mevânîa uğradıktan sonra bilâhare kemal-i süratle eryâb-ı ilim arasına, Darülfünunlara yayıldı. Kâffe-i şu'ûbât-ı ulûma, hatta edebiyâta da dâhil oldu.

Kant “Biz eşyayı tecrübe ile yani havâss ile biliyoruz. Havâss bize ancak eşyanın bizim ile olan nispetini yani hâdisâtı bildirir, eşya bi-zatıhiyi, kavvâmâtı asla bize öğretmez” diyor idi.

Hâdisâtı kavvâmattan tefrik etmek Kant felsefesinin temelidir. Bu iki kelime hemen izâfî ve mutlak kelimelerine mutâbıktır. Bi’t-tecrübe tedarik olunan marifetler bi-hasebi’z-zat izâfîdir.

Felsefenin dava-yı aslîsi “Acaba nefs kavvâmâtı idrak edebilir mi?” davasıdır. Çünkü oraya bi-tarîki’t-tecrübe vâsıl olunamıyor, acaba akıl ile vâsıl olunabilir mi?

Akıl öyle bir melekedir ki tecrübeyi tecâvüze ve mefhumâtı tasavvura müste‘iddir, [241] tecrübe maddeyi, akıl maddenin suretini tedarik eder. İşte buna mebnî akıl; ruh, âlem, Allah mefhumlarını tasavvura kadr-i Teâlâ eder, bu mefhumât-ı selâse aklın sureti veya kanunudur, nitekim zaman ve mekân kuvve-i ihtisâsiyenin suretidir.

Kant’ın İntikadiye mezhebinden; şimdiye kadar gelip geçen Vücûdiye mezhebinden pek ‘âli bir Vücûdiye mezhebi zuhûr etmiştir. Kant’ın ahlâfı Kant’ın mezhebinden mâ-ba’dü’t-tabîa-i Misâliye çıkarmışlardır. Kant’tan sonra Fichte (1762-1814) ilme bir mebde-i müstakil ve mutlak vermiştir: Ene.

Ene hem enfüs, hem âfaktır. Fichte eneyi münbasit kılarak kendisinden marifetin, tabiatın, Cenâb-ı Hakk’ın mevzûlarını tahriç ediyor idi; “Ene vardır, onun varlığı müberhen olmaya muhtaç değildir, var olduğu için vardır, her ne ki var ise ene ile vardır ve ene için vardır. Hülâsa her şey ene ile izah olunur” diye talim ediyor idi.

Fichte Kant’ın tilmîzi Schelling’in üstâzı idi, mesleği de Kant mesleği idi. Şu kadar ki Fichte kavvâmâtı ilgâ etmiş, Kant mesleğini tenâkuzlardan kurtarmış idi. Tasavvurât-i zarûriyye -ki onlar ile Cenâb-ı Hakk’ı tasavvur ederiz- bizim aklımızın suretlerinden başka bir şey değildir, Cenâb-ı Hak nefsimiz tarafından ibdâ‘ olunmuştur. Hem enfüs ve hem âfak olan tek bir mevcûd enedir.

Ene inbisât olmakla kâinatı, tabiatı, insanı ibdâ‘ ediyor. Fichte bir medrese tesis edememiş ise de pek büyük tesir bırakmış, [242] ilimde değil, edebiyatta bile kendisini hissettirmiştir.

Fichte Misâliye-i Enfûsiye'yi veya Vücûdiye-i Misâliye'yi talim ediyor idi adeta Spinoza'dan idi. Fichte'nin Misâliye-i Enfûsiyesi'ndeki bu efrâtı aksü'l-ameli mûcip oldu. Alman felsefesi başka bir safha aldı.

Schelling (1775-1864) evvelâ Fichte'nin tilmîzi idi. Yavaş yavaş mesleğinden uzaklaştı, yeni bir meslek ortaya koydu: Meslek-i İttihâd.

Kant tasavvurât-ı aklın âfakiyetini inkâr etmekle kâffesini enfüse, aklın suretlerine, kanunlarına ircâ ediyor idi.

Fichte eneden bütün varlığının mebdini tahriç ediyor idi, enfûsten âfak çıkarıyor idi, kanunlarını eşyaya ilzam eden nefis. Hakikaten bâis-i âlemdir. Akıldan hariç bir mutlak farz eylemek abestir. İhtiyar-ı mahz ile müttehid olan akl-ı mutlağın kendisidir der idi.

Schelling bu iki zıddı bir mebde-i 'âlîde birleştirdi ki o mebde-i 'âlîde enfüs ve âfak birleşiyor ve yekdiğerine karışıyor idi. Enfüs ile âfak, mu'tekil ile (ism-i fâil sigasıyla) mu'tekal (ism-i mef'ûl sigasıyla), ene ile tabiat bir mebde-i 'âliden münbais idi: Sebeb-i mutlak.

Ene sebeb-i zî-şuur, tabiat sebeb-i 'adîmu's-şuur idi, mutlak hem nefis, hem tabiattır daha ziyade her ikisinin mebdeidir. Bu nokta-i nazara göre ene ile la-ene arasında, mütenâhî ile lâ-mütenâhî arasındaki mâ-bihi'l-imtiyâz kalkıyor idi, ne kadar tekâbül var ise gâib oluyor idi, tabiat ve insan aynı mebdeden çıkıyor idi mutlak hads tarafından bilâ-vasıta zabt olunuyor idi mutlak nâ-mütenâhi de değildir, gayr-i mütenâhî de değildir; enfüs de değildir, âfak da değildir; mutlak [243] bir mevcûddur ki onda hiçbir mâ-bihi'l-imtiyâz, hiçbir tekâbül kalmamıştır mutlak ehaddir ki inbisât ile kâinat olur, tabiat olur.

Bundan anlaşılıyor ki tabiat mâit değildir hayydır, Allah bi-zatihi vardır, sübhânîdir.

Schelling büyük bir medrese tesis etti: Vücûdiye-i Tabîiye veya Misâliye-i Âfakiye.

Schelling'in başlıca tilmîzleri olan Oken (1779-1831), Steffens (1773-1845), Joseph (1776-1848)⁴⁴, Baader (1765-1841)⁴⁵, Hegel (1770-1831) arasında Hegel

⁴⁴ Joseph Katolik müdâfîlerinden idi.

⁴⁵ Din ile felsefeyi tevfiğ hususunu teharri etmiştir.

müstakil bir medrese tesis edebilmiştir, Hegel felsefesi bi-hasebi'z-zat Spinoza felsefesinin daha mükemmeli, daha tedkik olunmuştur. Hegel felsefesi bir Vücûdiye-i Tabîye değildir. Belki bir Vücûdiye-i Mantıkiyye'dir her şey fikirdir, her ne ki var ise fikirdir, her ne ki olabilirse fikirdir. Fikir mutlak olduğundan bütün tahakkuk fikrin bir tayininden ibarettir. Fikir evvel emirde mahza mantıkî olan bir suret altında bulunmakla sıra ile tabiat olur, nefis olur. Her ne ki var ise fikrin hareketi vasıtasıyla Cenâb-ı Hakk'ın tecellîsidir, mutlak veya mebde-i nefis ve tabiat: fikirdir.

Bu felsefeye göre Cenâb-ı Hak hem külldür, hem la-şeydir:

Allah külldür: Bütün şuurların, bütün varlıkların cevher-i 'âmmıdır.

Allah la-şeydir: Kendine şuuru lâhik değildir, ancak nefis-i insaniyye mertebesinde kendine şuuru lâhıktır. Suret-i zihniyyeden başka cevher, [244] inbisâtta başka tahakkuk, nefsten başka tahakkuk-i mutlak yoktur.

Hegel Felsefesi Misâliye-i Âfakiye'dir.

Hegel öyle bir Allah kabul ediyor ki ibtidâ-i emirde kendini bilmiyor, kâinatı ve kâinatta hükümrân olan nizamı halk ediyor, fakat onu bilmiyor, ale't-te'âkub maden, bitki, hayvan insan oluyor, bütün mahn ve meşâkkı çekiyor. Hegel'in haber verdiği bu ilah benî beşerin mabudu olan zat-ı Ecel ve 'Alâ değildir.

Bekâ-i ruha gelince ölüm ruhu nüfûs-i külliyye meyânına idhâl ediyor, bekâ-i ruh te'liye (ilah olmak) demektir.

Hegel felsefesinde mezheb-i Cebriyye mündemiçtir.

Hegel felsefesi Almanya'da ve Avrupa'da büyük bir muvaffakiyyete mazhar olmuş ise de nefis-i insaniyyenin hacâtına cevap vermekten ve akli tamamıyla ikna etmekten ba'îd olduğundan vefatıyla Hegel Medresesi birtakım aksâma ayrılmış ve tilmizlerinin birçoğunu hocalarının mesleklerinden tebâ'ud etmiş idi.

Almanya efkârının tehâvülü üzerinde tesir-i azîm icrâ eden işte büyük feylesof Kant ile Fichte ve Schelling ve Hegel'dir.

Bunların zamanında Jacobi (1743-1819), Herbert (1776-1841), Carus (1781-1832), Fries (1773-1843) müstakil meslek sahibi felâsifeden idiler:

Jacobi Kant'ın muârızı idi, felsefesi bir cihetten Rousseau'ya, diğer cihetten İskoçya Medresesi'ne şebih idi, yakîni ancak imanda, iman-ı dinîde buluyor idi,

felsefe-i bâtinîyye efrâdından idi. Jacobi Kant’a [245] akl-ı selim ile, ihtisâs ile karşı geliyor idi. Jacobi âdi bir hasım idi.

Herbert evvelâ Kant’ın, sonra Fichte’nin tilmîzi idi fakat kendisine bir tarîk-i müstakil açmak istedi, “Tasavvurât kuvvedir” faraziyesinden başlayarak hayat-ı akliyyeyi bir dinamikiyyeye ircâ ediyor idi. Hakkan bir mezheb-i hakîkiyyeye rücû‘ maksadını takip ediyor.

Mâ-ba’dü’t-tabîayı üç ilme ayırıyor idi: İlmü’n-nefs, felsefe-i tabiat, ilm-i ilâhî.

Carus’un mesleği Schelling mesleğine yakın idi; Carus’a göre kâinat iki feleğe münkasimdir: Felek-i tabiat, felek-i akıl; bu iki feleğin fevkinde bir mevcûd-i ‘âli ve ezeli vardır.

Fries Kant’tan uzaklaşıyor, Jacobi’ye tekarrüb ediyor, “hakâik-i ezeliyye hads veya ihtisâs vasıtasıyla bir suret-i mübâşerede münkeşif olur” diyor, mâ-ba’dü’t-tabîada bir yakîn-i enfüsî kabul ediyor.

Bundan sonra Almanya’da on dokuzuncu asrın nısf-ı ahîr felsefesi gelir. Fransa’da on dokuzuncu asrın evâsıtından on sekizinci asrın evâsıtına kadar yalnız Descartes felsefesi saltanat sürmüş idi.

On sekizinci asırda şedîd bir aksü’l-amel neticesinde felsefe-i Kartiye mağlup oldu Voltaire’in naklettiği Locke felsefesi felsefe-i Tecrübiye nâmı altında meydana kendisine tahsis etti. Bu felsefe-i cedîde bütün tasavvurât-ı vehbiyyeyi, bâ-husus Descartes’in pek kuvvetli bir surette Vücûd-i Bârî delilini tesis ettiği nâ-mütenâhi tasavvurunu reddediyor idi.

[246] Locke felsefesi hemen Descartes felsefesi kadar medîd ve mutlak oldu, on sekizinci asrın mezheb-i Hissiyyesi’ne karşı en evvel Laromiguiere (1756-1838) ile, Maine de Biran (1766-1824) tarafından aksü’l-amel başladı. Royer Collard (1863-1845)’ın hareketiyle, yardımıyla aksü’l-amel tevessu‘ etti. Daha sonra Victor Cousin (1792-1867) ile telâmizesi Fransız felsefesini Descartes, Malebranche, Leibniz taraflarından tesis olunan mebâdî-i asliyyeye ircâ‘ eylediler. İnkılâb-ı felsefîyi ikmâl eylediler. Böylece felsefe-i İntikadiye-i Maneviye zuhûra geldi.

Artık on dokuzuncu asrın ibtidâlarında Locke felsefesi, felsefe-i Tecrübiye, felsefe-i Hissiye mağlup oldu. Denebilir ki Fransa’da on yedinci asırda Kartiye

felsefesi, on sekizinci asırda Tecrübiye felsefesi, on dokuzuncu asırda İntikadiye felsefesi hükümrân olmuştur.

İşte Fransa Felsefesi'nin safahât-ı selâsesi budur: Felsefe-i Kartiyye, Felsefe-i Tecrübiye, Felsefe-i İntikâiyye.

Felsefe-i İntikâiyye eslâf veya muâsırîn-i felâsifenin mesâlik-i muhtelifesinden hakikate en ziyade temas eder gördüğü ârâyı tercih etmek suretiyle bir mezhep teşkil eden felsefedir.

Felsefe-i İntikâiyye evvelâ İskenderiyye'de Eflâtun ve Pisagoras mezheplerinin telifiyle zuhûra geldi. Roma'da Çiçeron (M. Ö. 106-43) tarafından İhtimaliye ve Revâkiyye mesleklerinin telifi ile revaç buldu Fransa'da ise Laromiguiere, Felsefe-i İntikadiye'nin tesisine hizmet etmiştir. Maine de Biran Descartes'in "Düşünüyorum öyle ise varım" düsturunun yerine "İrâde [247] ediyorum, öyle ise varım" düsturunu ikâme etmiştir. Maine de Biran Neo-Maneviye felsefesinin reisi idi. Royer Collard da Neo-Maneviyûn'dan idi. Victor Cousin mezâhib-i muhtelifeden hakikate lems olanı tercih ederek bir İntikadiye-i Maneviye felsefesini tesis etti. Victor Cousin'e göre ahz olunabilen meslek dört sınıf idi: Hissiye, Misâliye, Hisbâniye, Bâtıniyye.

Felsefe-i Hissiye: Her şey ihsâsın müteallıkına ircâ eder.

Felsefe-i Misâliye: Her şey tasavvur-i aklînin müteallıkına ircâ eder.

Felsefe-i Hisbâniye: Bu iki mesleğe karşı şekkini ilan eder.

Felsefe-i Bâtıniyye: Akıl yerine ihtisâs üzerine mübteni olan ve az, çok 'umyâ olan bir iman ikâme ediyor idi.

Victor Cousin bu mesâlik-i erba'adan akl-ı selime mutâbık olanı tercih etmiştir.

Jouffroy (1796-1862) da İntikâiyyûn'dan olup Maine de Biran'ın felsefesini İskoçya Medresesi felsefesine irtibat-ı bâtinî ile rabt eylemiştir.

Mamafih bu asırda müstakil meslek de var idi: Medrese-i İctimâiye, medrese-i Nakliye.

Felsefe-i İctimâiyye'yi Sn. Simon (1760-1864) ile Fourier (1772-1837) temsil ediyorlar idi. Sn. Simon'un felsefe-i İctimâiyyesi Auguste Comte'un felsefe-i İsbâtiyesi'ni tevlîd etmiştir.

Felsefe-i Nakliye veya Kelâmiye'yi de Bonald (1754-1840) ile de Lamennais (1782-1854) temsil ediyorlar idi.

[248] Felsefe-i Nakliye nakle müstenid olan bir meslek-i itikaddır ki bu meslek mûcebince marifette ilhama daha ziyade ehemmiyyet verip akıldan derecesi daha az olur.

Asr-ı Ahîr Felsefesi

1. Alman Felsefesi

Ânifen zikrolunduğu üzere Almanya'da Hegel'in şâkirdânı muhtelif kollara taksim olunmuş idi: Yesârî, yemînî, aksa-i yesârî gibi kolların ihtilafından dolayı Hegel'in şâkirdânından Kelâmiyûn, Vücûdiyûn, Maddiyûn zuhûr etti. Maddiyûn Hegel'in Misâliyesi'nden zuhûr etmiştir. Maddiyûn mezheb-i Misâliyye'deki suret-i zihniyyeyi hazf edip onun yerine madde ikâme etmişlerdir. Mamefih Almanya'da birtakım mütefekkirîn daha var idi ki ne Maddiyûn'a, ne Kant'ın hareketine merbut değiller idi. Böylece asr-ı ahîrde Alman felâsifesi dört kısma taksim olunur. Kelâmiyûn, Vücûdiyûn, Maddiyûn, mütefekkirîn-i sâire.

Strauss ile Baur Kelâmiyûn'dan, Feuerbach Vücûdiyûn'dan, Moleschott ve Büchner Maddiyûn'dan, Fichtezaade, Hermann Lotze ve Schopenhauer mütefekkirîn-i sâireden idi.

Strauss (1808-1874) yesârî tarafının mümessili idi, kendini kütüb-i mukaddeseyi intikâda hasretmiştir.

Baur (1792-1872) Alman münekkidlerinden idi.

Feuerbach (1804-1872) aksa-yı yesârî tarafındandır Feuerbach'a göre yalnız âlem hiss-i mütehakkiktir, din vehimdir din ile insan kendine mahsûs olan kemalâtı kendi vicdanından ayrı zannettiği mevcûda hamlediyor, Cenâb-ı Hak insan-ı ekmeldir, nasıl gerekse öyle bir insandır. [249] İnsanın bir gün öleceği bir insandır, ne maddiyyet, ne nefy-i sâni', ne fizyoloji ne ilm-i nefis hakikat değildir, hakikat ancak ilmü'l-beşerdir.

Feuerbach böylece üstâzından ayrılmış ve Moleschott ile Büchner'in Maddiyûn mezheplerini hazırlamıştır.

Feuerbach bir nev'i Vücûdiyûn-i Tabîiye'den idi.

Moleschott (1822-1897) Hollanda Tabîiyûn'undur, Maddiyûn'un müdâfi-i meşhuru idi.

Moleschott “**Cevelân-ı Hayat**” nam eserinde “Maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde olmaz” demiştir. Maddiyûn-i Cedîde’yi temsil eden Moleschott ile Büchner’dir ve kitapları da zikrolunan “**Cevelân-ı Hayat**” ile zikrolunacak olan “**Madde ve Kuvvet**” nam kitaplardır.

Büchner (1824-1899) “**Madde ve Kuvvet**” nam eserin sahibidir.

Vogt (1817-1899) Maddiyûn’dandır.

Maddiyûn-i Cedîde’ye göre mutlak kâbil-i marifet değildir. Çünkü asla mutlak yoktur, madde ve hareket bilâ-bidayetin ve lâ-nihayetin havâss-ı zarûriyesiyle beraber mütehakkıktır, iman-ı billah ilmin düşmanıdır. Vücûdiye Mezhebi ya mûcib-i âr bir iman-ı billahtır veyahut tebdil-i kıyafet etmiş bir küfr-i billahtır. Hürriyet-i maneviye yoktur. Bundan dolayı ahlak fizikte nâ-bedîd olur.

İşte Hegel’in Misâliyesi’nden telâmizesinin tahriç ettikleri mezheb-i Maddiyûn budur.

Hermann Lotze (1817-1881) felsefe-i Hegeliyye’ye karşı olan [250] aksü’l-amelde reis olmuştur, on dokuzuncu asrın Maddiyûn ve Maneviyûn münâza‘alarında Maneviyûn tarafında idi.

Fichte’zâde (1797-1876) pederi Fichte’nin Misâliye-i Mutlakası’ndan oldukça uzaklaşmış idi. Vücûdiye-i Hegeliyye aleyhinde idi. Felâsife-i Maneviyûn’dan olup fizyolojinin keşfiyatında ve mebâdisinde mezheb-i Maneviyye hakkında teharri-i edille ile meşgul olur idi.

Schopenhauer (1788-1890) Hegel’in düşmanı ve Kant’ın tilmîzi idi.

Almanya’da nazariyyâtın efrâtı felsefede aksü’l-ameli tevlîd etti. Misâliye’nin hükümrân olmasından sonra Hakîkiye mezhebine, Tedribiye mezhebine rücû‘ gayr-i kâbil-i ihtirâz idi. Herbert Medresesi evvelce bu temayla işaret etmiş idi. İşte Schopenhauer mesâlik-i sâbıkaya karşı gelerek istibsâr ve istikrânın yegâne bir menhec-i hak olduğunu ilan etti. Schopenhauer Herbert gibi kendini Kant’ın tilmîzi addediyor idi, Alman felsefesini kendi hareketine göre ircâ‘ etmek istiyor idi, Filhakika Kant Misâliyyûn’un pederi olduğu kadar Hakîkiyyûn’un da pederi idi: Kavvâmât ve hâdisâtı tefrik bu iki tarafı açmış idi, kavvâmâtın müteallığı aklımız için gayr-i kâbil-i marifet olduğundan yalnız hâdisât kalıyor idi. Schopenhauer bunu derk etti. Hegel’in Misâliyesi’nden ve telâmizesinden çıkardıkları Maddiyûn

mezhebinden olmamak üzere “Âlemin hudûdu altında bir mâ-ba‘dû’t-tabîa-i tecrübe inşa etmek mümkündür” davası Schopenhauer’un ve medresesinin davası idi. Böyle bir mâ-ba‘dû’t-tabîye ilahiyattan tamamıyla [251] muntalık oluyor idi, iman-ı billah ile küfr-i billaha nispeti seyyân oluyor idi, artık mâ-ba‘dû’t-tabîa bir ilm-i kiyânî olarak kalır da ilm-i ilâhî olmaz.

Schopenhauer Kant’ın iki matlûb-i asliyyesini kabul ediyor: 1. Kuvve-i müdrikenin hudûdunu tayin için kuvve-i müdrikeyi intikâd etmek zarûrîdir. 2. Asla tecrübeyi tecâvüz etmemek ve Cenâb-ı Hak gibi semâvi (‘âli) olan her bir şeyi marifetten fâriğ olmak zarûrîdir.

Schopenhauer Kant ile Hegel arasına bir mütevassıt oluyor.

Kant: Mâ-ba‘dû’t-tabîye hiçbir şey bilemez diyor.

Hegel: Mâ-ba‘dû’t-tabîa her şeyi bilir diyor.

Schopenhauer mâ-ba‘dû’t-tabîa bazı şeyi yani tamamıyla tecrübenin ihtiva ettiği şeyi bilir diyor.

Schopenhauer Fichte’ye, Schelling’e, Hegel’e muâriz olduğu gibi umûmiyyetle Vücûdiye veya Misâliye’ye meyl eden felsefeye de muârizdır, Schopenhauer kendi iddiasınca Kant’ın kavvâmını keşfetmiştir. Kant kavvâmı kendinin haricinde aradığı için bulamamıştır, fakat Schopenhauer kavvâmı kendinde keşf ediyor: Îrâde.

Schopenhauer mutlağ (mevcûd bi-zatihi) akıl gibi tasavvur etmiyor. Belki irade namı altında, bir nev‘i kadar ‘amâ (bî-şuur) olup âlem-i cismânî ve âlem-i manayı bir suret-i gayr-i zî-şuurda yaratmış olan kuvve-i külliyye tarzında kabul ediyor, âlem istihzârât-ı mahsûsa mecmû‘una ircâ‘ olunuyor.

Schopenhauer’a göre irade ‘âlidir, nâ-mütenâhidir, küllîdir, âlemin cevâhirdir, âlem ancak iradenin tecelliyâtından mürekkebdir, irade eşyanın zatıdır, âlem-i hakîkî [252] irade âlemidir, âlem-i zâhirî bizim istihzârımızdır. Schopenhauer’un mezheb-i Nefy’i onu İstikbâhiye mezhebine sevk etmiştir.

Îrâde mesleği pek büyük muvaffakiyyet göstermiştir. Görülüyor ki Almanya’da Kant zamanından beri bir hareket bulunuyor.

Son zamanda Alman felsefesi meyânında en meşhurları Hartmann, Wundt, Spir, Nietzsche, Hegel bu zamanın felâsife-i meşhûresindendir.

Hartmann (tevellüdü: 1842) “**Felsefe-i Gayr-i Zî-Şuur**” nam eserin sahibidir. Hartmann’a göre bir irade-i gayr-i zî-şuur vardır ki bir maksat-ı gayr-i muayyen takip eder, fakat onu bilmez, ona bilâ-şuur sa’y eder, kâinat bir mevcûd-i müstakilin irade-i gayr-i zî-şuur ile muntazım olmuştur, Hartmann İstikbâhiyye-i İzâfiye mezhebinin sahibidir, iddiasınca el-yevm neşet-i uhrâya pek az kimse itikad ediyor.

On dokuzuncu asrın nihayetine doğru iki meslek en çok muvaffakiyyet görmüştür: Meslek-i irade, meslek-i felsefe-i zî-şuur. Meslek-i evvel Schopenhauer’un, meslek-i sâni Hartmann’ındır.

Wundt (tevellüdü: 1832 ilmi’n-nefs-i fizyoloji erbâbındandır⁴⁶).

Spir (1817-1890) Felsefe-i İntikadiye’nin ıslâhıyla meşgul olmuştur. Esasen Rus ise de sa’yi ile Almanya’ya merbuttur.

Hegel (tevellüdü: 1834) Tehâvüliyyûn’un en büyük müdâfilerindendir.⁴⁷ 1892 tarihinde mezheb-i İttihadiyye (Hulûliyye) hakkında bir konferans vermiş idi.

[253] Nietzsche (1844-1900) Schopenhauer’un ve Renan’ın tilmîzi idi, fakat onlara tâbi değil idi, Nietzsche eşya bi-zatihi âlemini ilgâ ediyor, âlem âlem-i hâdisâtıdır, hâdisât bilâ-nihâye aynı bir şeyden sâdır oluyor diyor. Yine eşyayı (asl-ı eşya) mebd-i ebkem ve ‘amâ olarak kabul ediyor, Schopenhauer’un kabul ettiği irade-i hayat yerine irade-i kudret ikâme ediyor. Felsefesi felsefe-i gayr-i akliyye muncerr oluyor, Nietzsche akli sathî addediyor, riyâziyyâtta, mantıkta, ilimde zaruret kabul etmiyor. Nietzsche’nin mezheb-i Araziyyesi’nin neticesi nefy-i hakikat ve nefy-i ahlaktır: Hiçbir şey hak (sâdik) değildir, her şey mübahtır. İşte felsefe-i gayr-i akliye⁴⁸.

Elhâsıl Almanya’nın ilk feylesofu Leibniz, ve Alman felsefesinin vâzı Kant’tır. En büyük feylesof Kant, sonra da Leibniz, daha sonra Kant’ın ahlâfı: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer’dur.

Alman meşâhir-i felâsifesi de bunlardır: Leibniz, Wolf, Lessing (1729-1781)⁴⁹.

Herder (1744-1803)⁵⁰.

⁴⁶ Fransız felsefesinde ilmi’n-nefs-i fizyolojiye dair malumât verilecektir.

⁴⁷ Mezheb-i Tehâvüliyyûn İngiliz felsefesidir.

⁴⁸ Gençlerimiz geçen sene vefat eden tarih-i felsefe müellifi feylesof-i şehîr Elfarah Defviyye’nin şu sözünü herhalde nazar-ı itibare almalıdırlar.

⁴⁹ Kelâmiyyûn’dandır.

Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi, Herbert, Carus, Strauss, Baur, Feuerbach, Büchner, Vogt, Lotze, Fichtezâde, Schopenhauer, Hartmann, Wundt, Haeckel, Nietzsche'dir.

2. İngiliz Felsefesi

Bidayetinden beri İngiltere'de Felsefe-i Tedribiye [254] hâkimdir. Bir aralık İskoçya felsefesi tarafından Felsefe-i Tecrübiye'ye karşı bir aksü'l-amel görülmüş ise de çok sürmemiştir. El-yevm yine Felsefe-i Tedribiye hükümrân olmaktadır, İngiltere'de Stuart Mill ve Spencer vesâire ile Felsefe-i İsbâtiye yerleşti. Fakat İngiliz İsbâtiyesi ile Fransız İsbâtiyesi arasında farklar vardır.⁵¹

İngiltere'de Felsefe-i Tedribiye tecâvüzî bir harekettir. İngiliz felsefesi Hume'u taklit ediyor.

İngiltere'de ilmü'n-nefste, ilm-i kiyânîde, ilm-i ahlakta, ilm-i ictimâide vâsi' ve yeni bir mezheb-i Tabîiyye meydan bulmuştur. Bu meyânda Spencer tarafından Tehâvüliye mezhebi teessüs etmiştir.

İlmü'n-nefste yalnız menhec-i tecrübî kabul olunuyor: İbtidâî olan vâkıa ihsâstır, tasavvur mütemâdi olan ve kesb-i za'f eden bir ihsâstan başka bir şey değildir, vâkıât-ı nefsiyyeyi idare eden kanun-i e'âmm: Tetâbu'-i tasavvurâtır, tasavvurât-ı evveliyye garîzat-ı akliyyeye veya 'itîyâdât-ı ersiyyeye ircâ olunur, garîzat-ı akliye veya itîyâdât-ı ersiyye bir kanun-i terakkî ve tehâvüle tâbidir ki onun sayesinde fikrimiz ile tabiat arasında ahenk-i tabîi tezâyüd eder.

İngiliz felsefesi ilm-i kiyânîde esasen tehâvül-i küllîyi kabul ediyor: Kiyânın mebd-i aslîsi: Devam-ı kuvvettir, neticesi: Mukâvet-i kuvvet ve tehavvül ve tekâfü-i kavî ve istimrâr-ı harekettir, gerek efrâd-ı beşer ve gerek envâ'-i beşer istihâleye tâbidir.

[255] İngiliz felsefesi ilm-i ahlakta ihtiyar-ı ahlakı kabul etmiyor. Bundan nâşi ne hakikaten vazife, ne hakikaten hak teessüs edemiyor, hayır menfaate râci oluyor.

İlm-i ictimâî ile ilm-i ahlak yekdiğerinden ayırlamaz.

⁵⁰ Spinoziye'dendir: Vücûdiye.

⁵¹ Bab-ı evvel: Sayfa 30, 31.

İngiliz felsefesi Stuart Mill, Darwin, Spencer felsefeleri demektir.

Stuart Mill (1806-1874) Auguste Comte'un tilmîzi idi. Kâffe-i hâdisât-ı Ruhiye kanun-i tetâbu' ile mümteziç olan ihsâsâta râci'dir, bunun neticesi olarak tasavvurâtımız tecrübeden gelir. Ene halât-ı vicdaniyyenin mecmû'asıdır. Bütün tabiat-ı beşeriyye yalnız kavânîn-i tetâbu'-i tasavvurât ile izah olunur.

İstikrâ cüzîden cüzîye intikaldir, zaten bu cins intikalden başka intikal yoktur – ta'lil de istikrâya râcidir, istikrâ mebd-i illiyete mübtenîdir, ihtiyar yoktur. Ahlak menfaate müsteniddir. Stuart Mill ahlakta Bentham'ın (1723-1790) şâkirdidir. Bentham'a göre ahlak eserenin tanziminden başka bir şey değildir. Herkes bizzarûre ve bizzat eserdir. Kendisi için bir menfaat görmedikçe başkası için bir parmağının ucunu kaldıracak kimse yoktur.

Stuart Mill'e göre mutlak kâbil-i tasavvurdur, fakat kâbil-i marifet değildir.

Stuart Mill illet-i ûlâyı teharîden vazgeçmiyor, illet-i ûlâyı kavânîn-i la-yetegayyerde görüyor, fakat bu kavânînin fevkinde hiçbir şey yoktur diye itikadâtta bulunmuyor. Hatta ilm-i müspette hiçbir şey “Kâinat bir ilim ile idare olunur” kaziyyesine muâriz olamaz, çünkü bu ilim ilm-i müspetin çizdiği kavânîn tarafından reddolunmaz” diyor demek oluyor ki [256] Stuart Mill Cenâb-ı Hakk'ı inkâr etmiyor, ancak fevka't-tabîiliği reddediyor.

Darwin (1809-1882) ilm-i kiyânîde bir vech-i âtî mütâlaat beyan ediyor:

Envâ': Münâzaa-i hayat kanununa mutâbık olarak daima tehavvüldedir. Bundan dolayı envâ'da ıstıfâ-i tabîi vardır.

Darwin Tehavvüliyyûn ve Tehâvüliyyûn'dandır.

Spencer (1820-1903) Tehâvüliyyûn mesleğinin vâzıdır. İngiliz Tedribiyesi'ni bir mâ-ba'dü't-tabîa-i Vücûdiye ile ikmâl etmiştir. Spencer'a göre mutlak gayr-i kâbil-i marifettir. Fakat mütehakkıktır. Mutlak bir vücûd-i la-yetegayyerdir ki kâffe-i hâdisâtta mütecellîdir. Kanun: Tehâvülden ibarettir.⁵²

İngiltere'nin ilk feylesofu Bacon'dur.

Meşâhir felâsifesi de bunlardır: Bacon, Herbert (1581-1648)⁵³.

⁵² Bab-ı Evvel: Sahîfe 34, bab-ı sâlis: Sahîfe 185.

⁵³ Hobbes'un muâsırı olup daima onu reddeder idi, Hürri endişânın reisi idi. Din-i tabîi tesis etmiştir.

Locke, Berkeley, Hume, Reid, Adam Smith (1723-1780)⁵⁴, Bentham, Beatti (1735-1803)⁵⁵, Dugald Stewart, Brown (1778-1820)⁵⁶.

[257] Hamilton, James Mill (1773-1836)⁵⁷.

Priestley (1733-1804)⁵⁸.

Stuart Mill, Darwin, George (1794-1881)⁵⁹.

Huxley (1825-1895).

Spencer, Bain (1818-1903)⁶⁰.

İskoçya felâsifesi şunlardır: Reid, Adam Smith, Beatti, Dugald Stewart, Brown, Hamilton.

İngiliz felâsifesinin en büyüğü: Locke, sonra Bacon, Berkeley; Hume, daha sonra Reid, Hamilton; Stuart Mill, Spencer'dır.

3. Fransız Felsefesi

Evvelce beyan olunduğu üzere on yedinci asırda Descartes felsefesi, on sekizinci asırda Locke felsefesi, on dokuzuncu asırda Victor Cousin felsefesi hükümrân olmuş idi. Fakat on dokuzuncu asrın nısfından sonra Auguste Comte ile felsefe-i İsbâtiye tecâvüzü harekâtta bulunmuş idi.

[258] Fransa'da Felsefe-i İsbâtiye hayli taraftar buldu. Maddiyûn mezhebi kalkıp onun yerine İsbatiyûn mezhebi kâim oldu. Böylece Fransa'da on dokuzuncu asrın nısf-ı âhırinde Felsefe-i Resmîyye'ye, Victor Cousin ve medresesi felsefesine bir hareket-i felsefiyye görüldü.

Auguste Comte (1898-1857) Fransa'da bir felsefe-i İsbâtiye vaz etti⁶¹. “Ruh, Allah, neşet-i uhrâ hakkındaki kâffe-i nazariyyât vâhîdir, ‘akîmdir. Çünkü bunlar tecrübe ile kâbil-i zabt değildir” diyor idi. Auguste Comte bunlar ile meşgul

⁵⁴ Meşhur İktisâdiyûn'dan ve İskoçya Medresesi erbâbından idi ilm-i kelâm-ı tabîiyi kabul ediyor ve ahlakın mebdai Hume'un kabulü vechile tecâzüb diyor idi.

⁵⁵ İskoçya Medresesi erbâbından idi. İlm-i ilâhîye dair âsârı vardır.

⁵⁶ İskoçya Medresesi erbâbından idi. Reid'e karşı geldiğinden İskoçya'nın asi tilmîzi denilmiştir. İlm-i kelâm-ı tabîiyi kabul ediyor idi.

⁵⁷ Stuart Mill'in pederidir. Ulûm-i manevîyyeye menhec-i ispatîyi tatbik etmiştir.

⁵⁸ Kimyager ve Fizikiyûn'dan ve Kelâmiyûn'dandır.

⁵⁹ İsbatiyûn'dandır.

⁶⁰ Felsefe-i Tecrübiye medârisinden, ilmü'n-nefs erbâbındandır.

⁶¹ 5, 22, 34 sayfaya müracaat oluna.

olmuyor, ne inkâr, ne tasdik etmiyor. Meselenin tetkikini reddediyor, mâ-badü't-tabîiye vâhi ve akîm olunca yalnız marifet-i tecrübiye yani ilim kalıyor.

Auguste Comte'un mümtaz tilmîzleri Fransa'da Littre ve Taine, İngiltere'de Stuart Mill ile George idi.

Auguste Comte felsefesi'nde sâdıkîn kadar mutezilîn de var idi. Auguste Comte'un eşher-i telâmizesi olan Littre (1801-1864) derhal üstâzının bazı zayıf noktalarını keşfetmiş idi.

Üstâzının beyan-ı efkâr etmeyi reddettiği şeyi inkârda tereddüt etmedi: Âlem kavânîn ile idare olunur ki onun fevkinde hiçbir şey yoktur dedi. Bu düstur Neo-İsbâtiye'nin müte'arifesi idi.

Littre bu düsturu ile Maddiyûn'a tekarrüb ediyor idi. Bu meslek böylece bir İcâbiye-i Cismâniye oluyor idi ki bunda ne ihtiyarın, ne eniyyet-i ferdin [259] bir mevkii yok idi. Bu mesleğin Maddiyûn'dan farkı pek dakik idi. Maddiyûn illet-i kâinatı havâss-ı maddede görüyor idi. Littre ise illet-i kâinatı kavânîn-i mücerredede görüyor idi. Bu ise aynı şey demek idi.

Littre'den sonra İsbâtiye mezhebi Fransa'da dikiş tutturamadı. Fakat İngiltere'de Stuart Mill sayesinde tevessu' ediyor idi.

Böylece Fransa'da on dokuzuncu asırda iki cereyan hâsıl oldu. Biri on sekizinci asırda Helvetius, d'Holbach ve Cabani (1757-1808)'ye istinâd eden Maddiyûn felsefesinin taraftarları cereyanı, diğeri Maneviyûn ve İntikadiyûn taraftarları cereyanı. Maddiyûn mezhebinin 'adem-i kifâyeti âşıkâr olduğundan mevkiiini İsbatiyun'a terk ediyor idi. On dokuzuncu asrın nısf-ı ahîrinde Fransız felsefesindeki terakki-i umûmî mezheb-i Misâliyye ile mezheb-i Tabîiyye (Tedribiyye) arasında bir tevfiik ciheti aramak idi.

Kezâ nısf-ı ahîrde iki devir müşâhede olunur birinde Tabîiye Misâliye'ye gâliptir. Vacherot, Taine, Renan ve Littre bu devre mülhıktır.

Vacherot (1809-1897) Nîm-i Hegelî olmak üzere Spinoziye'dendir ki vücûd-i mutlağı kemalden ayırıyor: Allah mevcûddur, insan olmaz ise Allah da olmaz diyor.⁶²

⁶² Banjon: **Tarih-i Felsefesi**'nde Vacherot'u İntikadiyûn'dan gösteriyor. Hâlbuki fevkiyye yazdığımız vechile Spinoziye-i Nîm-i Hegeliye'den gösteriyor. Tabîiyye devrine mülhık addediyor.

Vacherot mâ-ba‘dû’tabîa ve ilim hakkındaki kitabında Tabîye mezhebine öyle bir mâ-ba‘dû’t-tabîa ibtinâ kılıyor ki orada bütün semâviliği inkâr ediyor, [260] âlem vâhiddir, mütemâdidir, ezelîdir, bî-pâyândır, yani nâ-mütenâhidir. Fakat kâmil değildir. Kemalde her sıfat vardır, yalnız imkân-ı vücûd sıfatları yoktur diyor.

Taine (1828-1893) İsbâtiye-i Tedribiye üzerine müessis Spinoziye mezhebine sâliktir. Taine Fransa Tedribiyûn’una, Hume’un İngiliz tilmîzlerine muâriz idi. Çünkü bunlar “İlim hâdiseyi tecâvüz etmez” diyorlar, eşyanın nizamında “Tesadûf-i hâdisât” görüyorlar idi. Taine fikrimiz mahza izâfî ve arazî olan şeyin ötesine geçer, mutlak ve zarûriye kadar gider itikadında idi. Taine Spinoza ve Hegel’i çok tettebbu‘ etmiş idi. Vâkıât-ı madde, mâ-ba‘dû’t-tabîye suret gibidir. Din: Refîki itikad olan bir şear-i mâ-ba‘dû’t-tabîdir. Biz ezeliyiz, tabiat Allah’tır diyor idi. Taine asla intikâd etmez idi, Taine Araziye’dendir fakat Hume gibi mahza Tedribî olan Araziye’den değildir.

Renan (1823-1892) Nîm-i Hisbâniye ile tadil olunmuş Hegeliye mezhebine sâliktir. Renan feylesoftan ziyade müverrih ve ediptir. Renan eşyanın künhü bir kevn-i küllî (keynûnet-i külliyye)dir diyor. Renan’a göre felsefenin kendine mahsûs bir varlığı yoktur. Tabiat-ı hariciye Cenâb-ı Hakk’ı asla izhâr etmiyor belki kâmin kılıyor. İnsan fikrinin künhünde (aslında) bir gayetü’l-kemal muhafaza ediyor bu gayetü’l-kemal bizim Allah tesmiye ettiğimizdir. Tabiat ancak bir zâhirdir. İnsan ancak bir hâdisedir, bir asl-ı ezelî, nâ-mütenâhi, cevher, gayetü’l-kemal vardır. Var olan Allah’tır, Bâkî var görünür diyor, yani Cenâb-ı Hak bize nispetle bir gayetü’l-kemal, bi-zatihi [261] mevcûd demek istiyor.

Devr-i sâniide Misâliyûn Tabîiyûn’a galebe etmiştir. Şöyle ki son otuz sene zarfında Felsefe-i Misâliye tarafından Felsefe-i İsbâtiye ve Tehâvüliye’nin hareketini men‘ etmeksizin bir hareket görüldü. Felâsife-i Maneviyûn’dan Secretan’ın (1815-1893) 1848 tarihinde Lozan’da yazdığı **Felsefe-i Hürriyet** eserinde Schelling’e ittibâ‘ ediyor idi. Bu eser Fransa’da pek çok sonra malum oldu. Darülfünun’da hayli bir tesir icrâ etti.⁶³

⁶³ Fubiyye’nin **Tarih-i Felsefe**’yi yazdığı tarihtir. Kitabını 1901’den sonra yani yirminci asırda yazmıştır. Nihayet on sene ilave etmek kâfi gelecektir.

Neo-İntikadiye reisi Renouviye (1815-1903) Fransa’da Felsefe-i İntikadiye’yi ihyâ ediyor, Felsefe-i Tedribiye’ye ve Auguste Comte’un aleyhine lâ-yenkati’ hücum ediyor ve Neo-İntikadiye Medresesi’ni tesis ediyor idi, Renouviye Kant’ı Fransa’ya iyice tanıttırmış idi.⁶⁴ Renouviye’nin mezheb-i İntikadîsi Kant’ın İntikadîsi ile, Hume’un Araziye mezhebi ve Leibniz’in cüz-i la-yetecezzi faraziyesi ile mahlûttur: Kavvâmât yoktur. Hâdisât mütenâhîdir. Adede tâbidir, hâdisât mümkündür, bidayeti vardır.

Hume’un kabulü vechile her hâdisa bir müstahzırı (Müteallık mezvû‘), bir de müstahzırı (Zat mezvûu) mütezammindir,⁶⁵ Kant’ın kabulü vechile müstahzır olan zat mezvûun birtakım kanunları vardır ki evvelî olarak [262] müstahzıra (müteallık mezvû) kendini ilzam eder, istihzâr ettiğimiz her şey nispet ile ifade olunur. Bu nispetlerin kâffesi birtakım kavânîn-i asliyyeye, ma‘kûlâta râcidir ki hiçbir nefis kendisini oradan kurtaramaz. Kem, keyf, vaz, ma‘kûlât-ı kârî; teâkub, kevn, gâiyet, illiyet makûle-i seyyâledir.

Secretan ile Renouviye’nin büyük eserleri tamamıyla nazar-ı dikkati celb edememiş idi. Bu babta teharrigânda bulunan Fransa Darülfünun’u idi. Darü’l-Muallimîn-i ‘Âliye’nin de hareket-i cedîdede hissesi vardır.

Asrının Maneviyûn reisi olan ve Maddiyûn’un en büyük hasmı bulunan Paul Janet (1823-1899) Paris Edebiyat Fakültesi’nde güzîde-i muallimîn ile muhât olduğu halde Darülfünun felsefesinin şerefini muhafaza ediyor idi.⁶⁶

Ravaisson, Lacier, Fouillee, Cuvier, Boutroux’un çok tesiri görüldü.

Ravaisson (1815-1900) Maneviye-i Mutlaka veya Neo-Maneviye mezhebini takip ediyor idi, her nasıl olur ise olsun mezheb-i Tabîiyye’yi kovmak istiyor idi: Madde-i mütehakkıka yoktur her tahakkukun künhü nefsîdir, ruhumuzun künhünü anlamakla Cenâb-ı Hakk’ı da anlarız.

Her şeyi izah eden illet-i gâiyyedir, zaruret: vesâili mütezammin olan vusûl-i ihtiyacîdir.

Ravaisson felsefesi Aristotelesiye felsefesine mutâbıktır.

⁶⁴ Bab-ı evvel: Sayfa 58.

⁶⁵ Evvelki müstahzır ism-i mef’ûl sigasıyla, ikincisi ism-i fâil sigasıyla.

⁶⁶ Elyevm Leyl Darülfünun’u Edebiyat Fakültesi felsefe muallimi bulunan Bajon **Tarih-i Felsefesi**’nde “Mübcel Jâne” diyor.

Ravaisson'un resmi raporu nazar-ı dikkati celb ediyor idi en nihayet [263] Ravaisson'un gayretiyle Fransa Cousin (İntikâiye) mezhebinden kurtuluyor idi. Artık Ravaisson'un mezheb-i Neo-Maneviyyesi meydan buluyor. 1870 tarihinden sonra mezheb-i İntikâiyye gâib oluyor. Maneviyûn-i Cedîde meydan buluyor idi. Laclier (tevellüdü: 1832) Maneviyûn-i Cedîde'den olup istikrâyı ilel-i gaye üzerine bina eder idi. Laclier'in felsefesi üç nizama müstenid idi ki Pascal'ın nizamlarına şebîh idi:

Mihanikiyet-i mutlaka, gâiyet-i mutlaka, ihtiyar.

Evvela-mevcûd zaman ve mekâna merbut bir tenevvü' sureti altında bize malume oluyor. İşte burada mutlak olarak Mihanikiyet hâkimdir.

Sâniyen mevcûd bize bir vifâk (ahenk) sureti altında malume oluyor. Onun mizacı bize en mükemmel kalıp olarak takdîm olunuyor. Bu halde bu, bizim için bir ihtisâsın müteallıktır. Yani tamamıyla lezzet ve elemin müteallıktır burada da gâiyet hâkimdir.

Sâlisen bu hayatta yalnız eşbâhımızda nâkis olarak bir vahdet-i mutlaka idrak ediyoruz ki bu vahdet-i mutlaka ferd-i cismânînin vahdeti değildir. Belki şahs-ı manevinin vahdetidir. Münhasıran hakikaten ihtiyarî olan bir fiilin yani ihsân fiilinin müteallıktır.

Bu üç şey mevcûdun üç nev'i değildir. Belki yekdiğerinden ayrılmayan üç safhadır. Herbirimiz kâbil-i tecezzî olmayarak hem madde-i câmideyiz, hem ruh-i zî-hayatız, hem şahs-ı maneviyiz. Bizde zaruret, gâiyet-i ihtiyar vardır.

Laclier'in mezhebi Ravaisson'un mezhebi gibi Descartes'e, Leibniz'e [264] merbuttur. Yalnız buna Kant'ı da ilave etmek lazımdır. Terbiye-i diniyyenin ve Kant felsefesinin neticesi olarak Laclier'e göre mebd-i eşya: Öyle bir gecede mahfîdir ki biz onu göremeyiz. Eğer ona vâsıl olabilir isek Schelling'in ve Ravaisson'un dediği gibi bir hads-i aklî ile değil belki vezâif üzerine müessis olan itikadât vasıtasıyla vâsıl oluruz. Laclier'in istikrâ hakkındaki tezi nazar-ı dikkati celb etti. Böylece Darülfünun'da, Darü'l-Muallimîn-i Âli'de, doktora imtihanı tezlerinde, felsefe muallimliği imtihanında, ulûm-i ahlakiye ve siyasiyye akademisi müsâbaka imtihanlarında Felsefe-i Misâliye tarafından hareket-i cedîde baş gösterdi.

Tarih-i Felsefe müellifi Fouillee (1838-1912) Maneviyûn-i Cedîde'den olup bir felsefe-i tasavvurât-ı zatü'l-kavî kabul ediyor idi. Tasavvurât-ı zati'l-kavî mesleği:

Tasavvurâta tasavvurât olması haysiyetiyle hâdisât-ı sâire üzerinde bir tesir isnad etmek mesleğidir, bu mesleğe tasavvurât-ı zati'l-in'ikâs mesleği muâırızdır, tasavvurât-ı zati'l-in'ikâs mesleğince tasavvur tasavvur olması haysiyetiyle müessir değildir, tasavvurun hâdisât üzerinde hiçbir tesiri yoktur.

Fouillee “Tasavvur yalnız istihzâr değildir, belki istihzâr olmakla beraber müessirdir, ihtisâs ve şehvet tasavvurdan kâbil-i tefrik değildir” kaziyyesini ispata cehd ediyor. Fouillee'in mesleğince tasavvurât min haysü hiye hiye müessirdir, bu mesleke muâırız olan Spencer ile Huxley'in tasavvurât-ı zati'l-in'ikâs mesleklerine göre tasavvurât min haysü hiye hiye değildir, Fouillee mevcûdâtın tehavvül-i tedricisini kabul ediyor. Münhasıran Mihanikî olan Spencer'ın tehâvülüne muâırız kalıyor, kûnh-i eşyada her şey tevfik [265] oluyor, acaba araz-ı hâdisât üzerine ilmin ilan ettiği hakikat ile ahlakın teharrî ettiği hayır arasında, îcâb-ı hâdisât ile ihtiyar-ı ahlakî arasında hülâsa ilim ile ahlak arasında tevfik mümkün olamaz mı?

İlim zımnen İcâbiye-i Külliyye'yi mütezammin olur. Ahlak ise bir mevcûd-i nâtıkanın bir nev'i istiklâlini, ihtiyarını mütezammin oluyor. Bu ihtiyar-ı ahlakî bize de ihtiyar-ı cûzi ile temsil olunuyor, ihtiyar-ı cûzi icâba münâkızdır. Çünkü insanın iradesinde hem îcâb ve hem 'adem-i icâba kâdir bir kudret vardır, bu iktidar ilmin müstenid olduğu mebde-i illiyetten münbais olan İcâbiye-i Külliyye'ye sureten münâkızdır.

Mesâlik-i mütezâda arasında müşterek hakikat vardır. Mesela îcâb hâdisât mesleği ile ihtiyar-ı ahlakî arasında müşterek bir hakikat vardır. O da ihtiyar tasavvurudur, her iki mesleğin itirafına göre bir ihtiyar tasavvuru ve ihtiyar şevki vardır, bu tasavvur ve şevk ef'âlimizin esbâb-ı izahıyyesinden biridir, bu tasavvur ve şevkin fiili bizde ihtiyar-ı izâfî husûle getiriyor, böylece tasavvur fiilde müessir oluyor. İcâb ve ihtiyar meslekleri böylece tevfik olunmakla ilim ile ahlak arasındaki itilâf kalkmış olur. Gayetü'l-kemali tasavvur ve ona iştiyâk onun husûl bulmasına başlamaktır. Fouillee bu mezheb-i tevfiğe böylece bir mezheb-i tasavvurât-ı zati'l-kavî ilave olunmasını teklif ediyor.

Tasavvurâtın kuvvetinde üç mana vardır: 1- İlmü'n-nefs nokta-i nazarına göre tasavvurâtın kuvveti: Unsur-i hissî ve unsur-i ihtizârîden başka bütün halât-ı

vicdaniyyenin muhit olduğu unsur-i fiili ve şehevîdir her nasıl olur ise [266] olsun bir gaye tasavvuru gayeyi husûl buldurmaya münecir olur.

2- Fizyoloji nokta-i nazarına göre tasavvurâtın kuvveti tasavvurâtın mihanikî olarak icrâ ettiği bir fiil değildir, belki tasavvurâtın kanun-i hayatıdır ki hariçte tasavvuru husûl buldurur.

3- Felsefe-i ‘âmme nokta-i nazarına göre tasavvurâtın kuvveti zihnîdir, yalnız mün‘akis değildir belki müessirdir.

Bu nazariye-i muhtelifede inbisât kalınmakla ilmü’n-nefs, ilm-i ahlakı, ilm-i fizyolojiyi, ilm-i kiyânîyi ihâta edecek bir merkez inşa olacaktır, hak tasavvurunun bir kuvvet-i müessire, hayır tasavvurunun bir menfaat-i munsafa olduğu nazar-ı dikkate alınırsa hak ile kuvvet, hayır ile menfaat meslek-i ahlakîleri arasındaki mübânenetin izâlesi kolaylaşır, kezâ vücûd-i zihnînin ef‘âl üzerinde tesir-i fiilisi bulunması da Felsefe-i Misâliye ile Felsefe-i Tabîye veya Tedribye’nin tevfikini teshîl eder, demek oluyor ki. Mesleğin mütezâda Felsefe-i hakîkiyye’nin taksim-i ‘amâl kaidesine tevfikeyen çalışan amele-i muâvenesi gibi oluyor.

Tasavvurât-ı zati’l-kavî kanununa müstenid bulunan Fouillee’in bu felsefe-i ‘Âliyesi ihtiyacât-ı zihniyyeyi, tehassurât-ı bâtineyi, iştiyâkât-ı irâdiyyeyi tatmine kâdirdir. Fouillee böylece ahlakî ve ilmî bir felsefe meydana koymuştur, bu felsefeye felsefe-i tereccî de denir. İşte felsefe-i tasavvurât-ı zati’l-kavî, felsefe-i tevfik.

Cuvier (1854-1888) dinden, ahlaktan, sınıattan, ilm-i ictimâî nokta-i nazarına göre bahsediyor, Cuvier istiyor ki felsefe nazariyât-ı ‘âliyeden vazgeçmeksizin malumât-ı ‘âliyeden, metâlib-i mâ-ba‘dû’t-tabîadan zamanımızın mesâil-i ahlakiyesini tahriç etmek suretiyle efâil-i ameliyye ve ictimâiyyesine avdet etsin.

[267]Cuvier Ahlakiyûn’dan olup İngiliz Medresesi’ne muâırz idi. Cuvier “Din muâşeret-i külliyyedir, her şeyden evvel esasları ictimâîdir, itikadâta, esâtîre, merasime müstenid olan edyân-ı hususiye zevâle mahkumdur, istikbalde din kalmayacaktır, çünkü her din itikad, esâtir, merasime müsteniddir. Din felsefe ile, ahlak ile birleşmez” diyor.

Cuvier ahlakı, dini, sanatı kavîm olan aynı bir esasa müstenid kılmak istiyor, medâris-i muhtelif haricinde müstakillü'l-efkâr ve hürrü'l-efkâr olan Cuvier'in ilm-i ahlak ve ilm-i ictimâî hakkında pek ciddi tesir görülmüş idi.⁶⁷

Boutroux (tevellüdü: 1845) bir Felsefe-i İmkâniyye meydana koymuş idi. Felsefe-i İmkâniyye kavânîn-i tabiatın imkânı esasına müstenid bir felsefedir felsefe-i İmkâniyye mezheb-i İcâbiyye'ye muârizdır;

Mihanik-i Mücerred: Kavânîn-i Riyâziyye'ye kâbil-i reddir, fakat mihanik-i müşahhas mutlaka Newton'un câzibe-i umûmiyye (câzibe-i külliyye) hakkında keşf ettiği kanunu⁶⁸ henüz izah olunmamış bir mâ-vak'a gibi kabule mecburdur.

Boutroux bundan câzibe kanununun pekâlâ mümkün olduğunu istintâc ediyor. Çünkü bizim mâ-vak'a hakkındaki malumelerimiz nâkıstır, havâssımız gayr-i kâfidir, [268] tecrübelerimiz cüzidir (kısmendir) demek oluyor ki illet ile hâdisât arasında asla zaruret yoktur.

Boutroux ispat ediyor ki asıl ilmî olan icâp yani eşya arasındaki icâp tahakkuku beyan ve şerh edemez. Burada felsefeye taklit eder, bu ise iddia eylediğimiz bir matlûbdur.

Boutroux pek doğru olarak şöyle diyor: Ancak ilim müspet nokta-i nazarını yani nesep nokta-i nazarını kabul etmek için eşya arasında gayr-i mûcip kalıyor veya kalmışa benziyor, fi'l-vâki nesep yalnız olarak hiçbir şeyi izah edemez. Hususen dâhilî ve nefsî olanı hiç de izah edemez bundan dolayı ilim için gayr-i mûcip kalan, ilim için daima mümkün kalır.⁶⁹

Boutroux: Eşyanın mebâdî-i 'âliyyesi kavânîndir fakat kavânîn-i ahlakiye ve mehâsiniyyedir, kemal-i hüdânın aşağı yukarı bilâ-vâsıta olan ifâdâtıdır diyor.

Elyevm Fransa'nın en büyük feylesofu olan Bergson Boutroux gibi Felsefe-i İmkâniyye hakkında telkînâtta bulunuyor idi. Bergson aynı ille aynı ma'lûlât ihdâs

⁶⁷ Cuvier'in din hakkındaki fikri kendince malum olan din-i Musevî ve din-i İsevî hakkında olsa gerektir. Çünkü din-i mübîn-i Ahmedî'nin hakikati Cuvierce malum değildir. Din-i mübîn-i Ahmedî'nin esasları, Cuvier'in arzuları vechile ictimâîdir. Salât-ı Cuma ve salât-ı 'idd ve zekat ve hac gibi ibadâtta ahvâl-i ictimâiyyenin mündemiç olduğu pek âşikardır.

⁶⁸ Madde maddeyi kitleleriyle mebsûten ve mesafenin murabbayıla ma'kûsen mütenâsıp olarak cezbeder.

⁶⁹ Zarûrî olmayana, tenâkuzu mûcip olmaksızın 'ademi farz olunana mümkün derler, bidayeti olan mümkündür, nihayeti olan mümkündür, tehavvül eden mümkündür. İmkân ancak tecrübe ile malum olabilir, temsil ve istikrâ ile bilvâsıta malum olabildiği gibi havâss ve vicdan tarafından bilâ-vâsıta malum olur. Zarûrî mümkünün var olmasının şartıdır, zarûriye vâcip de derler.

eder, mebdini bile men ediyor, Bergson'un mezhebi bütün cins-i mûcibi, bütün nev'-i mûcibi⁷⁰ bütün makûle-i mûcibeyi⁷¹ nefye mûncerr olur.

[269] (Bu yeni Felsefe-i İmkâniyye) İntikadiye ile İngiliz Tedribiyesi'nin halîtasıdır yirminci asırda felsefe-i İmkâniyye meydan bulacaktır.

İşte bu gibi tesirler neticesinde Fransa'da Misâliye Tabîiye'ye galebe etmiştir. Zikrolunan Ravaissou, Laclier, Janet, Fouillee, Cuvier, Boutroux ve Bergson gibi felâsifeden mâ-adâ Marion (1847-1896), Brochart (tesadûf olunamadı), Garnier (1801-1864), Lemoine (1824-1874), Jule Simon (1814-1896), Saisset (1814-1863), Franck (1809-1893). Damiron (1794-1862), Caro (1826-1887) de felâsife-i Maneviyûn'dan idiler. Bundan başka Jane'nin, Boutroux'un ve Vacherot'un dâhil olup gayet büyük ulûm-i felsefiyye kamusu tahrîr eden elli dört zat da Maneviyûn'dan idiler.

Maneviyûn içinde tasavvuf ile ve ilmü'l-gayb mesleği ile meşgul olanlar da vardır.

Diğer taraftan İsbâtiye Stuart Mill sayesinde İngiltere'de büyük büyük kökler salınmıştır. Bain'in, Spencer'ın asâriyle tadil ve tevsî' olunan İsbâtiye tekrar Fransa'ya girmiştir.

On dokuzuncu asrın nihayetinde ilmü'n-nefs ve ilm-i ictimâî ilmî olarak tekavvum ediyor, nazariyât-ı mâ-ba'dü't-tabîiye kalkıyor idi. Fransa'da yeni ilmü'n-nefsin başlıca mümessili Ribû (tevellüdü: 1839) Ribû'nun ilmü'n-nefsi ilmü'n-nefs-i tecrübî veya ilmü'n-nefs-i fizyolojîdir. Böylece Ribû vâsıtasıyla ilmü'n-nefsin bir hareketi görüldü. Almanya'da Wundt, İngiltere'de Bain bu ilmü'n-nefs-i cedîdin mümessilidir.

Espinas (tesadûf olunamadı) vâsıtasıyla ilm-i ictimâînin **[270]** bir hareketi zâhir oldu. İlm-i ictimâî saltanat-ı ilme cülûs etti. Ahlak ve ulûm-i siyasiyye için bir devr-i cedîd başladı.

Fi'l-vâki Saint Simon ve bilhassa Auguste Comte tarafından birer hareket-i ictimâiyye vâki olmuş ise de bu hareket müddet-i medîde muattıl kalmış idi fakat son zaman pek ziyade terakkî etti. Espinas Spencer gibi cemiyetlerin hayvânât gibi

⁷⁰ İsm-i mef'ûl sigasıyla.

⁷¹ İsm-i fâil sigasıyla.

doğup yaşadıklarını, öldüklerini, uzuvlandıklarını kabul ediyor idi. İlm-i ictimâî ilmü'l-hayânın bir şubesidir. Elyevm ilm-i ictimâîde iki nev'î meyl-i mütenâkız vardır. Biri ilm-i ictimâîyi ilm-i nefse rabt etmek onu bir ilmü'n-nefs-i ictimâî gibi addetmektir. Bu mesleği Tarde (1843-1904) temsil ediyor. Diğeri vâkıât-ı ictimâîyye irâdât-ı beşerîyyeye tâbi olmayan eşya gibi istihzâr olunuyor. Bunu da temsil eden Durkheim (tesadüf olunamadı)'dır.

Felsefe ile ilim ba'de-mâ yekdiğerinden la-yünfek olduğu gibi her ikisi de ilm-i ictimâî nazarî ve amelîden la-yünfek olmuştur. Artık fikir fiilden, bâ-husus fiil ictimâîden tecrit olunamaz.

Elhâsıl Fransa'nın ilk feylesofu Descartes'tir, meşâhir-i felâsifesi de bunlardır: Descartes, Malebranche, Pascal (1662-1663)⁷², Gassendi, Fenelon (1650-1715), Bossuet (1627-1704)⁷³, [271] Rohault (1618-1672), Clerselier (1614-1686), La Forge (1632-1666), Arnauld (1591-1661), Nicola (1628-1695)⁷⁴, Saint Martin (1743-1803)⁷⁵, Huet (1630-1721), Bayle (1647-1706)⁷⁶, Condillac, d'Holbach, Helvetius, La Mettrie, Diderot, d'Alembert, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Laromiguiere, Maine de Biran, Royer Collard, Victor Cousin, Jouffroy, Garniyye Volney (1758-1820)⁷⁷, Turgo (1727-1781)⁷⁸, Condorce (1743-1794)⁷⁹, Cabani (1756-1808)⁸⁰, Destutt de Tracy (1754-1836)⁸¹, [272] Saint Simon, Fries, De Bonald, D' Alembert, De Maistre (1753-1831)⁸², Auguste Comte, Littre, Vacherot, Taine, Renan, Renouvier, Paul Janet, Ravaisson, Laclier, Fouillee, Cuvier, Boutroux, Bergson,

⁷² Kartiyyûn'dandır, eşyanın üç nizamı vardır: Madde, fikir, ihsân. Pascal mahza zihnî ve aklî olan eşyaya nispetle Hisbânî'dir tabiat Allah'ı gösteriyor. Fakat aynı zamanda kâmin kılıyor, ahlak tamamıyla ihsânda mahvîdir diyor.

⁷³ Gerek Fenelon ve gerek Bossuet, Sigâr-ı Kartiyyûn'dan olup Cenâb-ı Hakk'a mu'tekiddirler.

⁷⁴ Bunlar da Sigâr-ı Kartiyyûn'dan Pour Ruvoyal'in esâtize-i meşhûrasından ve Kelâmiyyûn'dandır. Port Royal hakkında malumât edinmek için **Felsefe Dersleri** nam eser-i âcizîye müracaat oluna: Sahîfe 106.

⁷⁵ Felâsife-i Bâtîniyye'dendir.

⁷⁶ Her ikisi de Hisbâniye'dendir.

⁷⁷ On dokuzuncu asrın (Locke, Condillac) felsefesinin müdâfiidir.

⁷⁸ Nîm-i Maneviyyûn'dandır.

⁷⁹ Hisbâniyyûn'dandır.

⁸⁰ Condillac'tan olup mezheb-i Maddiyyûn'u talim eder idi fikir dimâğın bir efrâzıdır der idi.

⁸¹ Asıl eşya davası mu'dıl olmakla onu bırakıp asl-ı tasavvurâtı halletmeye gayret etmiştir ki bu nev'î felsefeye felsefe-i tasavvuriyye denir. Destutt de Tracy tasavvurâtın teşekkülü kavânini ve mebde-i teharriyi kasteden ilmü'n-nefs idéologie namını vermiş idi.

⁸² Felsefe-i Nakliye veya Kelâmiyye erbâbındandır.

Brochard, Garnier, Lemoine, Jule Simon, Saisset, Franck, Damiron, Caro, Havet (1814-1869)⁸³, Ribo, Espinas, Tarde ve Durkheim'dır.

Fransız felâsifesinin en büyüğü Descartes'tir. Ondan sonra Melebranche, daha sonra Condillac, Maine de Biran, Victor Cousin, Auguste Comte'dur. Me'hazlarımız Fransızca kitaplar olduğundan nâşi Fransız felâsifesi adeden daha ziyade yazılmıştır.

Yukarıda ismi zikrolunan Spinoza ile Hemsterhuis⁸⁴, Moleschott, Geulincx (1625-1669)⁸⁵ Hollanda felâsifesinden, Secretan İsviçre felâsifesinden, Spir Rus felâsifesindendir.

4. İtalya Felâsifesi

İtalya'da ilk feylesof yukarıda zikrolunduğu vechile Bruno (1550-1600)'dur. Felsefesi felsefe-i Maneviye ile Felsefe-i Vücûdiye'den mürekkeb bir halîttir. Felsefenin esası her şeyde mütenâhîlik kabul etmektir: Mevcûdâtın adedi nâ-mütenâhidir, müddeti nâ-mütenâhidir, terakkileri nâ-mütenâhidir, âlem de nâ-mütenâhidir.

[273] Cenâb-ı Hak illet-i gâiyyedir bir maksata göre icrâ-yı fiil eder, cevher-i âlem Cenâb-ı Hak ile müttehiddir.

Bruno'dan sonra Campanella (1568-1639) gelir. Felsefesinin esası Cenâb-ı Hakk'ın sıfât-ı Zatiyesi olan kudret, ilim, hubb her mevcûdda bulunmalıdır kaziyyesine müsteniddir. Cenâb-ı Hak kudret-i mutlakadır, ilm-i mutlakdır, idare-i mutlakadır, ve her mevcûdda kudret, ilim, irade vardır.

On yedinci asırda Descartes felsefesi İtalya'ya pek az girebilmiştir. Vico (1668-1744) medrese-i Kartiyye'nin husamâsından idi, Vico felsefe-i tarih vâz'ılarından biridir. Mamafih felsefe-i Misâliye İtalya'dan asla ayrılmamıştır.

On sekizinci asırda Beccaria (1738-1781), Maissoli (1733-1881), Algarotti (1712-1764), Genovesi (1712-1769), ve on dokuzuncu asırda Galluppi (1770-1846), Gioia (1867-1828), Pini (1725-1741), Rosmini (1794-1855), Gioberti (1801-1852), Monsignor (1802-1866) meşâhir-i felâsifeden idiler.

⁸³ Felâsife-i Maneviyyûn'dandır.

⁸⁴ 198 sahîfeye bakıla.

⁸⁵ Siğâr-ı Kartiyyûn'dandır hem Spinoza ve hem Malebranche'a meyyâldir.

İtalya'nın kendisine mahsûs felsefesi de yoktur. Bundan dolayı tarih-i felsefe kitaplarının pek çoğunda İtalya felâsifesi zikrolunmuyor. Fouillee yalnız Bruno Campanella ile iktifâ ediyor.

Mâ-ba'dü't-tabîye'nin Lüzumu

Felsefe-i Cedîde üç kavmin felsefesidir: İngiliz, Fransız, Alman. Hollandalılar Almanlara mülhıktır.

Ulûm hangi safahâtı iktisâ ederse etsin hiçbir vechile felsefe-i ûlâdan veya mâ-ba'dü't-tabîadan müstağnî olamaz. Felsefe nasıl olur da es'ile-i âtiyyeden müstağni olur?

1. Biz neyiz?

[274]

2. Biz fâil-i muhtar mıyız? Yoksa fâil-i mûcip miyiz?

3. Maddenin mâhiyeti nedir?

4. Biz maddi miyiz? Yoksa manevi miyiz?

5. Ruh bedenden başka mıdır?

6. Hakikat-i mutlaka nedir?

7. Yakîn-i mutlak ile hakikat-i mutlakaya vâsıl olabilir miyiz?

8. Hasen hadd-i zatında nedir?

9. Hayrun bi-zatihi nedir?

10. Gaye-i mutlaka nedir?

11. Allah nedir?

12. Cenâb-ı Hak sadece fikrin bir gayeü'l-kemali midir? Yoksa Cenâb-ı Hakk'ın bir hakikat-i hariciye-i 'âliyesi var mıdır?

13. Kâinatın mebde-i evveli irade ile mi muttasıftır? Yoksa îcâb ile mi?

14. Mebde-i evvel irade ile muttasıf ise burada irade-i 'âliye midir? Yoksa irade-i gâire mi?

Hülâsa ulûm-i müsbite eşya arasındaki izâfâtı teharri eder, felsefe-i ûla-mevcûd-i aslîyi ve bu mevcûd-i aslî ile eşya arasındaki izâfâtı teharri eder âlemin, ruhun, maddenin bir mebdei teharri eder böyle bir mevzû-i 'âliye mâlik olan felsefe-i

ûlâ şüphe yok ki ulûm-i sâireden eşreftir, fakat en karışık ve en güç bir ilimdir. Başı kavgalı bir ilm-i azîzdir. Auguste Comte'un dediği gibi en basit olan ilim en kolay, en mürekkebe olan ilim en güçtür felsefe-i ûlâ hem eşrefü'l-ulûm ve hem es'abü'l-ulûmdur.

To ez hod rûz u şeb ender kemânî
Hemân bihter ki hod râ mi nedânî
Ço incâm-ı tefekkür şod tahayyür
Bedincâ hatm şod bahs-i tefekkür



[1]

DERÛN-İ KİTAPTA MÜST‘AMEL OLAN ISTİLÂHÂT VE TABİRÂT-I FELSEFİYYE

Harfü'l-elif

Eb‘ad = Dimensions

İhticâbiye = Occultisme

Âlât, ‘Azâ = Organes

Ene = Moi

Ene-i mutlaka = Moi absolu

İsre = Egoisme

İsr = Egoiste

Îsâriye = Altruisme

İzah-ı küllî = Explication universelle

İştîmâl = Enveloppeur

Eys (Vücûd) = Existence

Eys-i mutlak (Vücûd-i mutlak) = Existence absolue

Elem = Douleur

Ekseriye = Pluralisme

Iztırâri = Fatal

İsbâtiye = Positivisme

Îkânîye = Dogmatisme

Îzâfîye = Relativisme

İntikadiye = Criticisme

[2]

İntikâiye = Eclectisme

İstikrar = Stabilité

Esbâb-ı külliyye = Raisons universelles

İman = Foi

İman-bâh = Acte de foi en Dieu

Aristatalisiye = Aristotélisme

Eniyyet-i maneviyye (Şahsiyet-i maneviyye) = Personnalité morale

İhtirâs = Ambition

İttifâk (Mutâbakat) = Accord

Ahbâr = Sectateurs

İnkılâb-ı felsefî = Révolution philosophique

Israr = Instance

İbdâl = Substituer

İhtiyar-i cüzi, İrâde-i cüziye = Libre arbitre

Esîr = Ether

İhsân = Charité

Islâh = Réforme

Ehemmât-ı âsâr = Chefs-d'oeuvre

Eflâtûniye = Platonisme

İşrâkiye (Neo-Eflâtûniye) = Néo-Platonisme

İltibâs = Confusion

İntizâ‘, İndifa‘ = Exclusion

[3]

İlham = Révélation

İlhamiye (Bâtîniye) = Mysticisme

İmtinâ, İstihâle = Absurdité

‘Amâl-i fikir = Elaboration

Emr-i müteakkıl = Rationnel

Emr-i mütehakkık = Réel

İhdâs (Îcâd) = Susciter, production

İbtidâî = Elementaire

İttihâd (Ayniyet) = Identité

Enfûs ve Âfak = Sujet et objet

İtirâf = Aveu

İtirâf, İkrâr = Reconnaître

İhtiyar-ı zati (Hürriyet-i zatiyye) = Liberté essentielle

İntikad-ı Akl-ı Mahz = Critique de la raison pure

İntikad-ı Akl-ı Amelî = Critique de la pratique
İntikad-ı Meleke-i Tasdik = Critique de la faculté de juger
‘Asâb = Nerfs
İrcâ (Red) = Réduction
İhtiyar etmek = Adopter
İhtiyari = Libre
Arâz = Modes
İktidâr-ı müsettir = Pouvoir latent

[4]

İstidâd = Prédilection
Ezelî, Ebedî = Éternel
Ezeliyet, Ebediyet = Éternité
İzâfet = Relation
İzâfiyet-i marifet = Relativité de la connaissance
Eser (Ma‘lûl) = Effet
İzâfiye-i Âfakiyye = Relativisme objectif
İzâfiye-i Enfûsiyye = Relativisme subjectif
İcâp = Détermination
İcâbiye, İcâp an = Déterminisme
‘Âliye (Mizâciye) = Organisme
Evâmir-i akliye = Prescriptions mentales
İhtimal-i gâlip = Probabilité supérieure “haute”
İbdâ‘ (Hâlk, Tekvin) = Création
Ehâsıl (Müfredî Hâsıl) = Résultats
Ucûbe = Prodige
İktizâ (Sebk-i farz) = Envelopper, renfermer
İstekassât = Entités
İstiksâ = Essai
İlgâ = Suppression
İhsâs = Sensation

[5]

Edille-i Cismâniye = Preuves physiques
 Edille-i mâ-ba'dü't-tabîa = Preuves métaphysiques
 Edille-i ahlakiyye = Preuves morales
 İfrâğ = Eriger
 Emr-i vacibi'l-icrâ, Emr-i katî = Impératif cathégorique
 İstiklâl-i irade = Autonomie de la volonté
 Efâil = Fonctions
 Efâ'il-i dimâğîye = Fonctions cérébrales
 İtiyâdât-ı müktesibe, 'İtiyâdât-ı kesbiye = Les habitudes acquises
 İtiyâd-ı mevrûse, 'İtiyâd-ı ersiye = Les habitudes héréditaires
 İhtilâfât-ı suveriyye = Différences formelles
 İttihadiye (Hulûliye) = Monisme
 İmtizâc = Combinaison
 İmtizâcât-ı ittifakiye = Combinaisons fortuites
 Ekber, 'Azam = Souveraine
 Ebrâr (Süeda) = Saints
 İhtirâm (Ta'zîm, Mürâ'ât) = Respect
 İstihsâniye = Optimisme
 İstikbâhiye = Pessimisme
 Ahsen-i mümkinât, Ebde'-i mümkinât = Le meilleur des possibles
 Akbah-i mümkinât = Le pire des possibles
 Erâzil, eşkıya = Vicieux

[6]

İstihfâz, İstibkâ = Conservation
 Ahenk-i mukadder (Vifâk-ı mesbûk) = Harmonie préétablie
 İdrak = Perception
 İdrak-ı dâhilî = Perception interne
 İdrak-ı harici = Perception extérieure
 Istifâ-i tabîi = Sélection naturelle
 Elyâk = Plus aptes
 İntibâk-ı arzî = Coïncidence accidentelle

İlzâm (Cebr ve Teklif) = Imposer

İtikad-ı ‘âmme = Croyence universelle

Ulûhiyet (Sübhâniyet) = Divinité

İmkân-ı zati = Possibilité en soi

İstihrâç (Tahriç) = Tirer

İnfi‘âl (Kabul) = Passion

Elzem = Indispensable

İnşa = Construction

İrtibat = Liaison

Evhâm-ı menâm = Illusions des songes

İhtilâf-ı zati = Différence intrinsèque

Ecza-i müterâfika = Parties coexistantes

Ecza-i muttasıla = Parties contigües

‘Amâl-i zihniyye = Actions intellectuelles

[7]

‘Amâl-i irâdiyye = Actions volontaires

İhlâl = Localisation

İnbisât (Med, Tevsî‘) = Développement

İnkârîye (‘Ademiye) = Nihilisme

İknâ = Satisfaire

Ehad = Un

Olduğu gibi = Telles qu’elles sont en elles-mêmes

İbrâh (Berhene) = Démontrer

Aslen = En principe

İstihsâl = Reproduire

Esbâb-ı vukû = Raisons pour

Esbâb-ı la-vukû = Raisons contre

İspat = Prouver

Edille (Hücec) = Arguments

İhticâc = Arguer

İcâbiye-i külliyye = Déterminisme universel

İhtimaliye = Probabilisme

Ef'âl-i mümkinе = Actions possibles

İkâniye-i tabîye = Dogmatisme phisique

Asl-ı mutlak (Küh-i mutlak) = Fond absolu

Eşref = Le plus élevé

İlâhiyûn = Theistes

[8]İstidlâl, istikrâ, eniyet, iftirâz, istibsâr, enmât, istihzâr, intikal, enfüsî, Âfakî, imkân, intiba‘, eşbâh, ifsâd, evvelî, ihtiyar, intikâd, îiâde, irtiyâd, evsâf, İtkân, inhiyâr, ‘ayân, erkân, âsâr, itikad, ihtimal, imtinâ, îcâb ve selb, esbâb, ifrat ve tefrit, itidâl, intisâk, esbâb-ı mümâsile, insan-ı vâki‘, ensan-ı ekmel, ihtisâs, ibhâm, ihmal lügatleri için **Fenn-i Menâhic**’e müracaat oluna.

Harfü'l-be

Bi-zatihi = En soi

Bâtt, Katî = Définitif

Basit (Sâzic) = Simple

Bi-hasebi'z-zat = Essentiellement

Bidâi (Kadîm) = Primitif

Bâ'is-i âlem = Auteur du monde

Bâtîniye = İlhamiye Lügatına Bakıla

Bâtîni (İlhami) = Mystique

Bilâ-bidayet ve lâ-nihayet = Sans commencement et sans fin

Bi't-tab‘ = Naturellement

Bî-bekâ (Serî‘i'z-zevâl) = Fragile

Bi-gayrihi = En autrui

Bi-gayet = Rigoureusement

Bekâ-i ruh = survivance de l'âme

[9]

Bâkî (Lâ yemût) = Immortel

Bi'l-vasıta = Médiante

Bila-vasıta = Immédiante

Bi'l-istihzâr = Représentative
Bilâ kayd ü şart = Sans restriction ni réserve
Berhene = İbrâh Lügatına Bakıla
Besâtît = Simlicité
Berr (Kuddûs) = Sainteté
Berr (Kuddûs) = Saint
Behbûd (Refâh) s. 9 = Bien-être
Bi-hasebi'l-asl, Bi-itibârî'l-yenbû' = Radicalement
Batî = Lant
Bidayet = Commencement
Bi'l-vücûh = Souverainement
Behîm = Brute
Bi'z-zarûre = Nécessairement
Bilfarz = Par hypoyhése
Bedel = Substitué
Buûd = Dimension
Bekâ-i eniyet = Immortalité personnelle
Bi'l-kem = En quantité
Bi'l-keyf = En qualité

[10]Bâtın, bâriz, bi-hakkın, bi-nefsihi, bi't-teemmül, bâtıl, burhan, bilkuvve, bilfiil, beyyin, bedîhî, bekâ lügatleri için **Fenn-i Menâhic**'e müracaat oluna.

Harfü't-te

Tasdik = Jugement, affirmation
Terdîdî (Munfasıl) = Disjonctif
Tenevvü = Diversité
Teslîk = Systématiser
Tezâdd = Contrariété
Tenâzu' = Conflit
Tevfik = Conciliation, mettre d'aecord
Taklit (İlimde) = Tradition

Tehâvül = Evolution
Tehâvüliye = Evolutionnisme
Tehavvüliye = Transformisme
Tenzîr (Mukayese) = Comparaison
Tasavvurât zati'l-kavi = Idées-forces
Tasavvurât zati'l-in'ikâs = Idées-reflets
Tasavvur-i müdebbir = Idée directrice
Tasavvur-i mükevven = Idée créatrice
Tereccî = Espérance
Tecâzüb = Sympathie
Tevhid = Unifier
Tasavvuf = Théosophie
Tercih = Chaisir
[11]
Tetâbuk = Correspondence, conformité
Teyit = Sanction
Teceddüd = Renaissance
Tanzim = Conditionner
Timsâl Nazariyesi = Théorie de la statue
Tekâfû', Tevâzün, Teâdül = Equivalence
Tasavvurât = Conceptions
Takvim-i gayr-i mütehavvil = Constitution invariable
Tetâbu'-i tasavvurât = Association des idées
Tetâbuiye = Associationnisme
Tetâbuât = Associations
Tevâzün, Kavî, Tekâfû'-i kavî = Equivalence des forces
Tesir = Produire
Tayin, Tayinât, Teayyün = Îcâb lügatına bakıla.
Tertibî = Hiérarchique
Teheyyüc = Emotion
Tecânüs = Homogénéité

Tarif-i lafzî = Définition verbale
Tarif-i hakîkî = Définition réelle
Tarif-i ismî = Définition nominale
Tevriye = Ambiguïté
Tecrübe-i bâtna = Intime expérience

[12]

Tefahhus = Investigation
Te vessu' = Agrandissement
Tahakkuk-i harici = Réalité extérieure
Tecrübe-i mâ-fevka'l-his = Expérience supra-sensible
Tesaddî = Tentative
Ta'zîm = İhtiram lüğatına bakıla.
Tadil = Modification
Tahyîl (Hayal) = Fiction
Tasarruf = Domination
Tahakküm (Dava-yı mücerrede, dava-yı bilâ delil) = Paradox
Teheyyü = Disposition
Tevâtu' = Unification
Talmûd (Kabul) = Cabal, kabal
Tahriç = İstihrâc lüğatına bakıla
Tenebbüt (Neşv) = Végétation
Tensik-i tabiat = Uniformité de la nature
Teselsül-i nâ-mütenâhi = Suite indéfinie
Tevlîd = Engendrer
Tedrîc = Gradation
Teliye = Apothéose
Tam = Complet, adéquate
Tasavvur-i kâzib = Idée fausse
Teklif = İlzâm lüğatına bakıla

[13]

Tevsî' = İnbisât lüğatına bakıla

Tabîrât = Termes

Telâmize = Disciples

Tekârün = Concomitance

Teşâbüh, talîl, temsil, tahlil, terkip, tahdîk, ta'dâd-ı nâkıs, te'âkub, tekvin, takvim, tarif, taksim, tecrit, tesâvî, tâlî, tebyîn, tettebbu'-i tahsîl, tecrîb-i tecrübe, tenkîr-i tecrübe, tahvîl-i tecrübe, tehavvül, te'âkub-i zarûrî, tenâsül-i bi-nefsihi, teharîrî, tasnif-i aklî ve tabîî, tasnif-i râcih, teşkîk, terâfuk, tahakkuk, tahkîk, Tealluk ve teb'iyet, talîl, tasavvurât-ı kemaliyye, tenâsuk, tenâkuz, tâbiiyet, tebâyün (tehalluf), tevâfuk, tesâduk, tetkik, tâbiiyet-i evsâf, tecâhül fi'd-dava ve tağyir-i mevzû, temâyüz, terakkub, tehayyül, tefrit, tensik, tebeddül, tedrib, tedribî, tekâbül, tehayyüz, teemmül, tecellî, temânu', teşkil lügatleri için **Fenn-i Menâhic**'e bakıla.

Harfû's-se

Sevap = Mérite

Seneviyyet = Dualité

Seneviyye = Dualisme

Sika (Sened, hüccet, sulta) = Autorité

Sıklet = Poids

Sânevi, Sabit = Sâlûs lügatları için Fenn-i Menâhic'e bakıla.

Harfû'l-cim

Câzibe-i umûmiyye, Câzibe-i külliyye = Gravitation universelle

[14]

Cehd (Ves') = Effort

Câmi'a = Encyclopédie

Câmiyyûn = Encyclopédiste

Cevher-i Ferd = Molécule

Cüz-i la-yetecezzi = Monade

Cevher = Substance

Cevher-i kâbil = Substance passive

Cevheriye = Substantialisme
Cismânî = Corporel
Cismânî ve manevî = Le physique et le moral
Cihet = Modalité
Cevher-i küllî = Substance universelle
Cemiyet (Muâşeret) = Société
Cins-i karîb = Genre prochain
Cins-i ‘âlî = Genre supreme
Cins-i ba‘îd veya eb‘ad = Genre plus ou moins lointain
Cevheriyet = Substantialité
Cerh = Réfutation
Cevârih = ‘azâ, Âlât lûgatına bakıla
Cûd = Bonté
Cevâd = Bon
Cerî’-i tabiat = Cours de la nature

[15]

Cebr = İlzâm lûgatına bakıla

Câmi = Collectif

Cehl-i basit; cehl-i mürekkeb, cehlî, cersûme, cins, cüz, cüzi, cebelî, cedel, câzim lûgatleri için **Fenn-i Menâhic**’e bakıla.

Harfü’l-ha

Hîta = Domaine

Hisbâniye = Scepticisme

Hisbâniye-i Misâliye = Scepticisme idéaliste

Hisbâniye-i Mâ-ba‘dü’t-tabîa = Scepticisme métaphysique

Hisbâniye-i Mutlaka = Scepticisme absolu

Hisbâniye-i İzâfiye = Scepticisme relatif

Harekât-ı cüz’-i ferdiye = Mouvements moléculaires

Harekât-ı zerriye = Mouvements atomiques

Hubb = Amar

Hüküm = Jugement
Hüküm-i aklî = Jugement intellectuel
Hüküm-i arazî = Jugement accidentel
Hads = Intuition
Hal = Déchiffrement, solution, résolution
Halât-ı hâss = Propres états
Hudûd-i Müspite = Limites positives
Husûl = Réaliser

[16]

Hâcet = Besoin
Hâcet-i asliyye = Besoin fondamental
Haysiyetiyle = en tant que
Hâsıl (Cem-i ehâsıl) = Résultat
Hâdisât-ı müte‘âkibe = Phénomènes successifs
Hâdisât-ı müterâfika, Hâdisât-ı maiye = Phénomènes coexistants
Hakâik-i evvel (Müfredi hakikat-i ûlâ) = Vérités premières
Hayy (Cem‘î hayât) = Vivant
Hâvi = Contenant
Hudûs = Commencement d’existence
Huzûr = Présence
Hikaye = Décrire
Hikmet = Sagesse
Hakîm = Sage
Hayyâz = Posséder
Hulûliye = İttihadiye lûgatına bakıla
Halât-ı vicdaniyye = Etats de conscience
Hassas = Sensitif
Hass = Sentant
Hüccet-i hattiyye = Document
Hüccet = Delil, Sika lûgatlarına bakıla
Haşr-ı ruha = Bekâ-i ruh lûgatına bakıla

[17]

Halât-ı selâse kavânîni = Lois des trois états

Hal-i rubûbi = Etat théologique

Hal-i mâ-ba'dü't-tabîi = Etat métaphysique

Hal-i müspet = Etat positif

Hasebî = Désintéressé

Hisâbi = Intéressé

Haddeyn = Extremes

Hadd-i asğar = Petit terme

Hadd-i ekber = Grand terme

Hadd-i vasat = Moyen terme

Haşv = Tautologie

Hakka şebih = Plausible, vraisemblable

Hakîkiyûn = Réalistes

Hüsnâ = Meilleur

Hayeviye = Vitalisme

Hâid = Neutre

Hür endîşân = Libres penseurs

Hakkan ki (el-Hakk) = Bien entendu

Hissiye = Sensualisme

Hissiyûn = Sensualistes

Hakikat-i mutlaka (Sıdk-ı mutlak) = Vérité absolue

Hakikat-i İzâfiye (Sıdk-ı izâfî) = Vérité relative

[18]

Had, hisbe, hak, hakikat, hayât, hakâik-i hariciye, hakâik-i zihniyye, hakâik-i müşahhasa, hakâik-i mücerrede, hakâik-i 'âmme, hakâik-i cüziye, hikmet-i nazariye, hikmet-i ameliyye, hâdise, hâfiza, hüccet, hakkan, havâss, hâdisât-ı nefsâniye, halât-ı ruh, hareket, hâdise-i mütekaddeme, hür, hürriyet, hâdisât-ı mütezâfiye lügatleri için **Fenn-i Menâhic**'e müracaat oluna.

Harfû'l-hı

Hayal = Tahyıl lüğatına bakıla

Hayal = Hâfıza lüğatına bakıla

Hayır ve Şer = Le bien et le mal

Hayr-ı bi-zatihi = Bien en soi

Hayr-ı mutlak = Bien absolu

Hayr-ı 'alâ, Hayr-ı mualla = Souverain bien

Hala = Vide

Hâlâ ve Melâ (Melâ ve Hâlâ) = Le plein et le vide

Havâss-ı zat = Propriétés de l'essence

Havâss-ı zatiye = Propriétés essentielles

Hâric-i ez tasavvur = Peseudo-idée

Hâlık-ı yegâne, Hâlık-ı vahîd, Hâlık-ı müstakil = Unique créateur

Halk = İbdâ' lüğatına bakıla

Halîta = Mélange

Haslet (Vasıf) = Caractère

[19]

Havâss-ı muhtelif = Diverses propriétés

Hâssa, hâss, havâss-ı meçhûle, hususî, hususî hilkat, hilâf-ı âdât, hırâfât lüğatleri için **Fenn-i Menâhic**'e bakıla.

Harfû'd-dal

Darü't-tecrübe, Darü'l-istihzâr = Laboratoire

Din = Religion

Din mevzûu = Religion Positive

Dânişmendân = Humanistes

Deâmm = Support

Devam etmek = Durer

Dâim = Permanent

Def' = Solution

Def' = Proscrire

Devir = Epoque

Devr-i bâtil, Devr-i mehrûb anhu = Diallylé, cercle vicieux

Delâlet = Indication

Devâl = Indicateurs

Dava-yı mücerrede, Dava-yı bilâ-delil = Tahakküm lûgatına bakıla

Derece = En degré

Derecî = Progressif

Derekî = Régressif

[20]

Dava = Question

Delil-i sâdık = Vraie preuve

Delil, düstur, devrân, dâî lûgatleri için **Fenn-i Menâhic**'e bakıla.

Harfü'z-zal

Zihin (İlim) = Intelligence

Zihnî = Idéal, intellectul

Zat mevzû = Enfüs lûgatına bakıla

Zü'l-vecheyn (Tevriyeli) = Ambigue

Zat-ı hâsıla = Essence réalisé

Zerre = Atome

Zat-ı mutlaka = Essence absolue

Zaten = En essence

Zat, zati, zikir lûgatleri için **Fenn-i Menâhic**'e bakıla.

Harfü'r-ra

Rabbâniyûn = Rabbanistes

Re'y (Zan) = Opinion

Revvâkiyûn (Ashâbu'z-zille) = Stoiciens

Ruhâniye (Maneviye) = Spiritualisme

Ruhiye (Nesemiye) = Animisme

Ruh = Âme

[21]

Ruh-i umûmî = Esprit général

Ruh-i insanî = Âme humaine

Ruh-i hayvânî = Âme animale

Re'y-i 'âmm = Sens commun

Refî' = Sublime

Ref' = Oter, supprimer

Rüya = Reve

Ridf (Netice) = Coroollaire

Red = İrcâ' lügatına bakıla

Refâh = Behûd lügatına bakıla

Rıza = Gré

Remz = Symbole

Râbû', rivâyet, rûchân, riyâziyât lügatleri için **Fenn-i Menâhic**'e bakıla.

Harfû'z-ze

Zaman = Temps

Zamanî (gayr-i ezeli) zaman ile mesbûk = Temporel

Zâil = Passager

Harfû's-sin

Semâvî ('âli) = Transcendant

Semâvîlik = Transcendance

Seyyâl (gayr-i kârr) = Dynamique

Sâzic = Simple

[22]

Sulta, Sened = Autorité

Sermedî (Hem ezeli hem ebedî) = Eternel

Sermediyet (Kıdem ve Bekâ) = Eternité

Sebeb-i vücûd = Raison d'être
Sebeb-i kâmin = Raison cachée
Sülûb = Négations
Sâlîbe-i külliyye = Négative universelle
Sâlîbe-i cüziyye = Négative particulière
Sâik = Dâî' lügatına bakıla
Selbî (Menfî) = Négatif
Sebep = Raison
Sebeb-i tam = Raison Suffisante
Saadet = Bonheur
Silsile = Série, enchaînement
Seyr-i tabîi = Marche naturelle
Silsile-i mevaz'ı = Série de positions
Silsile-i muttasıla = Série continue
Silsile-i munfasıla = Série discontinue
Silsile-i ilel = Série de causes
Serî' = Rapide
Serî'u'z-zevâl = Bî Bekâ lügatına bakıla
Seyyân = Indifférent
Su'adâ = Ebrâr lügatına bakıla

[23]

Sebk-i farz = İktizâ lügatına bakıla
Sükûn = Repos
Sofistâiye = Sophisme
Sened = Huccet-i Haytiyye lügatına bakıla
Sübhâni = Divine

Silsile-i mutavassıtât, sofista, sâfil, sâbık, silsile-i tabîiye, siyaset lügatleri için

Fenn-i Menâhic'e bakıla.

Harfû's-şın

Şâyi' = Populaire

Şahsî = Singulier

Şehvet = Appétion

Şehvî, Şehiy = Appétitive

Şek = Doute

Şâkk = Douteur

Şekk-i muvakkat = Doute provisoire

Şekk-i küllî = Doute universel

Şekk-i kât'î, Şekk-i yât = Doute définitif

Şekk-i mutlak = Doute absolu

Şâri' = Législateur

Şevk = Désir

Şâfî (Katî) = Catégorique

Şebîh (Mümâsil) = Analogue

[24]

Şühûd-i fillah = Vision en Dieu

Şârih = Commenteur

Şekil = Figure

Şerh = Commentaire

Şer' = Législation

Şerîta-i mûcibe, Şart-ı mûcip = Condition déterminée

Şahsiyet-i maneviye = Eniyyet-i maneviyeye bakıla

Şân-ı Bârî = La gloire du Dieu

Şuur-i insanî = Conscience humaine

Şuur-i hayvânî = Conscience animale

Şer = Mal

Şehâdet = Rivâyet lûgatına bakıla

Şart-ı enfûsi = Condition subjectif

Şuur-i hâzır = Conscience actuelle, Conscience présente

Şart, şart-ı mûcip, şart-ı 'azâm, şart-ı âdî, şart-ı zarûrî, şart-ı tam, şuur-i cebelî, şümûl, şuur, şebh, şahsiyet lûgatleri için **Fenn-i Menâhic**'e müracaat oluna.

Harfü's-sad

Sâdıkîn = Fidèles

Sıfât = Attributs

Sıfât-ı ilâhiyye = Attributs de Dieu

[25]

Sıfât-ı zatiyye = Attributs essentiels

Suret-i mahsûsa = Image

Suret-i zihniyye (Mefhum) = Idée

Suret = Forme

Suverî = Formel

Suret-i âlimâne = Forme savante

Suret-i bâtinîyye = Forme intime

Suret-i şahsiyye, Suret-i cüziye = Forme particulière

Suret-i nev'îye, Suret-i kalbiye = Forme typique

Suret-i cismiye, Suret-i Cevheriye = Forme substantielle

Saf = Pure

Sâni' = Constructeur, architecte

Sâni'-i 'âmm = Architecte du monde

Suğrî = Mineur

Sıfât-ı muhtelif = Divers attributs

Sarâhaten = Explicitement

Suûd etmek = Remonter

Sulûh, Salahiyet = Compétence

Sıdk-ı izâfî = Hakikat-ı İzâfiye lügatına bakıla

Sıdk-ı mutlak = Hakikat-i mutlaka lügatına bakıla

Sınâ'at, sahih, sarîh, sıdk, sıfat, sâdık lügatleri için **Fenn-i Menâhic**'e bakıla.

[26]

Harfü'd-dâd

Zaruret = Nécessité

Zaruret-i mutlaka = Nécessité absolue

Zaruret-i izâfiyye = Nécessité relative
Zaruret-i akliyye = Nécessité rationnelle
Zarûriye-i mutlaka, Zarûri-i mutlak = Apodictique
Darb (Tûr) = Mode
Za‘f = Faiblesse
Zımmen = Implicitement
Zarûri, zabt, zıdd lügatları için **Fenn-i Menâhic**’e müracaat oluna.

Harfü’t-ta

Tabiat-ı tâbia = Nature naturante
Tabiat-ı matbûa = Nature naturée
Tabiat-ı zatiye = Nature intrinsèque
Tîf-i hayal = Jeu d’ombres
Tûr = Darb lügatına bakıla
Tâife-i kâzibîn = Secte de menteurs
Taraftarân (Eşyâ‘) = Partisans
Tard ü aks, tabiat, tabîiyât, takım lügatleri için **Fenn-i Menâhic**’e bakıla.

[27]

Harfü’z-za

Zan = Re’y lügatına bakıla
Zann-ı gâlip = Opinion moins probable
Zann-ı zaîf = Opinion moins probable
Zâhir, Zâhirî = Apparent
Zevâhir-i Enfûsiye = Apparences subjectives
Zuhûr = Tecellî lügatına bakıla.

Harfü’l-ayn

İllet-i ûlâ = Première cause

Araz (Hâdise, Nâzile) = Phénomène
Araz (Zatın nâkîzi) = Accident
Araz (Cevherin nakîzi) = Mode
Araziye = Phénoménisme
Araziye-i Misâliye = Phéno, idéaliste
Araziye-i İntikadiye = Phéno, criticiste
Araziye-i tetâbu‘iye = Phéno, associationniste
Araziye-i nefsiye = Phéno, psychologique
Araziye-i hâsıla = Phéno, pure
Ale’t-teâkub = Successivement
Alâ vechi’l-küllî = Universellement
‘âli, ‘âliye (cem‘-i ‘âliyyât) = Semâvî lûgatına bakıla
[28]
Akliyûn = Rationalistes
Abes = Inutile
İlmü’l-beşer = Anthropologie
İlmü’l-gayb mesleği (İhticâbiye) = Occultisme
Akîm = Stérile
‘Adîmu’ş-şuur = Inconscient
Aksü’l-amel = Réaction
İlmü’t-tasavvur = Idéologie
‘Umyâ (Bî haber) = Aveugle
Atîk = Antique
Akl-ı küllî = Raison universelle
İlim = Zihin lûgatına bakıla
Ayniyet = İtthâd lûgatına bakıla
İlm-i kiyânî-i aklî = Cosmologie Rationnelle
İlmü’n-nefs-i aklî = Psychologie Rationnelle
İllet-i âdiye = Cause occasionnelle
İllet-i fâiliye = Cause efficiente
İllet-i gâiye = Cause finale

İllet-i suveriyye = Cause formelle
İllet-i mâddiye = Cause matérielle
İllet-i mûcibe = Cause déterminante
‘Adem-i tayin = Indétermination

[29]

Akl-ı mahz = Raison pure
Akl-ı selim = Bon sens, sens commun
Akl-ı nazarî = Raison théorique
Akl-ı amelî = Raison pratique
An kasdin = Par un parti pris
Adelât = Muscles
‘Adem-i imkân = Impossibilité
Araziyât = Accidents
Araziyât-ı hâsıla = Accidents réalisés
Araziyât-ı mahsûsa = Accidents particuliers
Araziyât-ı müteayyine = Accidents Déterminés
İllet-i nâkîsa = Cause insuffisante
İllet-i müstekille = Cause unique
İllet-i gâire = Cause immanente
İllet-i tamme = Cause suffisante (totale)
İllet-i mûcide = Cause productrice
İllet-i âkile (Müessir Zî-şuûd) = Cause intelligente
Akl-ı kadîm, Akl-ı ezelî = Intelligence primordiale
‘Ademiye = İnkârîye lûgatına bakıla
İllet-i müstekinne = Cause occultes
İbadetgâh (Mabed) = Oratoire
İllet-i sevânî = Causes secondes

[30]

Alaka = Relation
Azîmü’ş-şân (Kâim bi-nefsihi) Kayyûm = Immense
Azamet-i ulûhiyye (Şân-ı Bârî) = La gloire de Dieu

Âdil = Juste

Adalet = Justice

Unsur-i gayr-i mûzih (Rûkn-i mücmel) = Élément inexpliqué

Atâlet = Inertie

İlm-i kelâm, İlm-i rubûbî = Théologie

İnayet-i sübhâniye = Providance divine

İlm-i mutlak = Absolue savoir

İlm-i küllî, İlm-i mutlak = Omniscience

Âlem-i ervâh = Le monde des âmes

Âlem-i ecsâm = Le monde des corps

Avâlim-i mümkinе = Les mondes possibles

Ameliye-i zihniye = Opération intellectuelle

Âlem-i şehâdet = Le monde visible

‘Adem (La-şey) = Néant, non-être

‘Adem-i mahz = Nulle

İlletü’l-ilel = Cause des causes

‘Adem-i tesâduk, ‘Adem-i Tevâtu’ = Désaccord

‘Adem-i tenâfûz = Impénétrabilité

İllet-i külliyye = Cause universelle

[31]

Ulûm-i hâssa = Sciences particulières

İlmü’l-mutlak = Science de l’absolu

İlm-i intikâd = critique

İlm-i mükevvenât = Ontologie

İlm-i ilahiyat = Théodicée

İlm-i fikh = Jurisprudence

İbâre = Terme

‘Adem-i kifâyet-i asliyye = Impuissance radicale

‘Adem-i mücâneset-i asliyye = Hétérogénéité radicale

İllet ve Ma’lûl = Causant et causée, La cause et l’effet

İlel-i gayr-i mahsûsa, İlel-i gayr-i mer’iye = Causes invisibles

Âkıl, ilm-i ilâh, ulûm-i tabiat, ilmü'n-nefs, ilm-i hukûk beyne'l-milel, ulûm-i ictimâiye, ilmu't-tabia, illiyet, illet, anâsır, illet-i müştereke, ilmü'l-hayvanât, ilmü'n-nebâtât, ilm-i istihâse, ilm-i menâhic, ilel-i ârıza, 'âmmî, aklî, ulûm-i cismâniye, ulûm-i tabîiye, ulûm-i mâ vak'a, ulûm-i nazar, ayn, arazî, avâriz, ilm-i edeb, ulûm-i muhkeme, ulûm-i yakînîye, âlem-i harici, ilm-i maddî, âlem-i manevi, âlem-i bâtinî, ulûm-i hayâtiye, ilm-i sarf, ilm-i cedel, ulûm-i kiyâniye, ulûm-i maneviye, ulûm-i ameliyye, ulûm-i nazariye, ulûm-i asliyye, ulûm-i tatbikiye, ulûm-i hariciye, ulûm-i zihniye, ilmü'l-arz, ilm-i âsâr-i ulviye (ilmü'l-cev), ilmü'l-hayât, ulûm-i mücerrede, ulûm-i mücerrede-i müşahhasa, ulûm-i müşahhasa, alâka-i umûmiyye-i [32] ameliye, allî, ulûm-i tecrübiye, ulûm-i istibsâr, ilm-i aritmatikî, 'âmm lügatleri için **Fenn-i Menâhic**'e bakıla.

Harfü'l-gayn

Gâir, Gâire = Immanent

Gayr-i yakînî = Incertitude

Gayetü'l-kemal = Idéal

Gayr-i zî-şuur = Adîmu'ş-Şuur lügatına bakıla

Gayr-i şahsiyet = Impersonnalité

Gayr-i sabit = Inconstant

Gayr-i teayyün = Indétermination

Gayr-i zamani (Ezeli) = Intemporel

Gayr-i ezeli = Zamanî lügatına bakıla

Gayr-i mütehayyiz = Inétendu

Gayr-i mütecânis = Hétérogène

Gayr-i mümkinî't-tahkîk = Impossible a vérifier

Gayr-i mümkinî't-tasavvur (Lâ yütesavver) = Impossible a concevoir

Gâiyûn = Finalistes

Gâiye = Finalisme

Gayr-i kanun = Illégitisme

Gınâ' (Muhâlefetün li'l-havâdis) = Immutabilité

Gayr-i mahsur = Indéfini

Gâiyet = Finalité

[33]

Gâiyet-i kârî = Finalité statique

Gâiyet-i seyyâle = Finalité dynamique

Gâyât-i ahîra = Fins dernières

Gayr-i kâfi (Nâkıs) = Insuffisant

Gayr-i yakînî = Incertaine

Gayr-i kâbil-i vüsûl (Lâ yûsal) = Inaccessible

Gayr-i kâbil-i red (Lâ yûradd) = Irréductible

Gayr-i kâbil-i marifet (Lâ yu'raf) = Inconnaissable

Garîze = Instinct

Gayr-i malum, gâlip, gayr-i mütehavvil, gayr-i müdellel, gayr-i mütecezzi, gaye, gaye-i kusva lügatleri için **Fenn-i Menâhic**'e müracaat oluna.

Harfû'l-fa

Fâil = Actif

Fert = Individu

Ferdi = Individuel

Ferdiye-i gâliye = Individualisme au dernier point

Faraziye = İftirâz lügatına bakıla

Fikr-i felsefî (Meleke-i felsefiyye) = Esprit philosophique

Felsefe-i kadîme = Philosophie ancienne

Felsefe-i cedîde = Philosophie Moderne

Felekî (Müneccim) = Astronome

[34]

Fahvî = Pensé

Fasıl (Mâ bihi'l-imtiyâz) = Différence

Fasl-ı karîb = Différence spécifique

Fiil-i ihtiyari-i cûzi = Acte de libre arbitre

Fazilet = Vertu

Fazilet ve Rezilet = La vertu et le vice

Fuzûli (Keyfî) = Arbitre
Fevkalade = Extraordinaire
Firdevs = Paradis
Fisagorsiye = Phytagorisme
Ferdine münhasır = Sui générís
Fevka't-tabîa = Surnaturel
Fıtrî (Vehbî) = Inné
Fesat =Altération
Fâiliyet-i uzviye = Activité organique
Fâiliyet-i garîziye = Activité instinctive
Fâiliyet-i adîmî'ş-şuur = Activité inconsciente
Fiil = Acte, action
Fiil-i mukarrar = Acte décisif
Fusûl-i kimyeviyye = Différences chimiques
Felsefe-i nakliyye = Philosophie traditionalisme
Felsefe-i imkânîyye = Philosophie dela contingence

[35]

Felsefe-i talmûdiye = Philosophie cabalistique
Fıkr-i külli = Universelle pensée
Fıkr-i mutlak = Pensée absolue
Felek = Sphère

Felsefe, felsefe-i ûlâ, fevziyûn, felekiyât, fûnûn-i akliye-i seb'a, fiilen, fâiliyet, fikir, felsefe-i İntikadiye, felsefe-i İsbâtiye, farz lügatleri için **Fenn-i Menâhic**'e müracaat oluna.

Harfû'l-kaf

Kâbil (Müste'idd) = Susceptible
Kâbil (Münfa'il) = Passif
Kayyâm = Noumène
Kudret, Kuvve = Puissance
Kudret-i kâmile = Toute-puissance

Kudret-i mutlaka = Puissance absolue, absolu pouvoir

Kanun-i mukavvem = Loi constitutive

Kıyas = Syllogisme

Kanun-i medenî = Loi civile

Koyu = Radical

Kuvve ve Fiil = Puissance et acte

Kazâyâ-yı ameliye = Propositions scientifiques

Kazâyâ-yı külliye = Propositions universelles

Kazâyâ-yı cüziye = Propositions particulières

[36]

Kazâyâ-yı riyâziyye-i ibtidâiyye = Propositions mathématiques élémentaires

Kazâyâ-yı asliye = Propositions fondamentales

Kaziyye-i tecrübiye = Proposition expérimentale

Kaziyye-i müte‘arife = Proposition axiomatique

Kaziyye-i gayr-i müberhene = Proposition non démontrée

Kabul-i ‘âmme = Consentement universel

Kabul = Consentement

Kabul = İnfi‘âl lügatına bakıla

Kanun-i illiyet = Loi de causalité

Kanun-i cevheriyet = Loi de substantialité

Kanun-i zati = Loi essentielle

Kanun-i kârr = Loi statique

Kanun-i seyyâl (Kanun-i Gayr-i Kârr) = Loi dynamique

Kavânîn-i mütekârine = Lois concordantes

Kavânîn-i muntazıma = Lois normales

Kavânîn-i müntesika = Lois uniformes

Kavânîn-i külliyye = Lois universelles

Kuvâ-yı müstekinne (Kuvâ-yı Muhtecibe) = Forces occultes

Kuvve-i ihtisâsiye = Sensibilité

Kuvve-i câzibe = Force attractive

Kuvve-i dâfi‘a = Force répulsive

Kâdir = Capable

Katî = Şâfi lüğatına bakıla

[37]

Kadîr, kâdir = Puissant

Kuvve-i fâiliye-i beşeriyye = Activité humaine

Kaziyye-i mefrûza = Proposition donnée

Kabiliyet = Capacité

Kıyâm bi-nefsihi = Immensité

Kâim bi-nefsihi, Kayyûm = Immense

Kıdem = Eternité

Kadîm = Eternel, primitif

Kâtî = Péremptaire, tranché

Kuddûs = Berr lüğatına bakıla

Kuds = Berr lüğatına bakıla

Kârr = Statique

Kâni = Satisfait

Kader = Fatume

Kabîh = Mauvais

Kabîh li-zatihi = Mauvais en lui-meme

Kanunî (Muhikk) = Légitime

Kıymet = Valeur

Kaide-i külliyye (Zâbıta) = Maxime

Kıyas-ı mukassem = Dilemme

Kartiyûn = Cartésiens

Kuvve-i dirâke ve kuvve-i müdrike, kalb, kıymet-i mantıkıye, kuvvet, kuvve,

[38] kaziyye, kaziyye-i malume, katî, kıyas-ı fâsid, kuvve-i hâfıza, kuvve-i âkile, kuvve-i mütehayyile, kanun, tecezzî lüğatleri için **Fenn-i Menâhic**'e bakıla.

Harfü'l-kef

Kelâmiyûn = Théologiens

Küh-i vücûd = Fond de l'existence

Kesret = Multiplicité, pluralité
Küh-i eşya = Fond des choses
Kerim = Bienfaisant
Kerem = Bienfait
Kâinat = Univers
Kevn, Keynûnet = Devenir
Kiyânî = Cosmologique
Kiyân = Cosmologie
Keyfiyât-ı mukavveme = Qualités constitutives
Keyfiyet-i nefsâniye-i insaniyye = Psychologie humaine
Keyfiyet-i nefsâniye-i hayvaniyye = Psychologie animale
Güzîde = Elite
Keyfî = Fuzûlî lûgatına bakıla
Kemalât-ı sübhâniye = Perfections divines
Kemal = Perfection
Kâmil = Parfait
Kübra = Majeur
Küh-i mutlak = Asl-ı Mutlak lûgatına bakıla

[39]

Küfür-bâh (Nefy-i Sâni‘) = Athéisme

Günah = Péché

Gereği gibi yapmak = Conditionner

Göründüğü gibi = Telles qu’elles nous apparaissent

Kizb, kâzib, küllî, Küll, külliyyet, kem ve kemmiyyet, keşf, küh, keyf ve keyfiyyet lûgatları için **Fenn-i Menâhic**’e bakıla.

Harfî’l-lam

La-yemut = Bâkî lûgatına bakıla

La-yüşterek = Incommunicable

La-yümfek = Inséparable

La-yûsal = Difficile a atteindre

La-yünfehem, La yüfheyyem = Incompréhensibles

La-yünhal (Mu‘dal) = Insoluble

La-yetezelzel = Inébranlable

La-ye‘ud = Innombrable sans nombre

La-yenhezim = Invincible

Lezzet = Plaisir

Lezzet ve elem = Le plaisir et la douleur

Lafzen muhtelif = Des expressions différentes

Li-zatihi = Par soi

Li-gayrihi = Par autrui

Levh = Plan

[40]

Lüzum = Incoherence

Lazım gayr-i mufârik = Inhérent

La-budd = Indispensable

La-Edriyye = Agnosticisme

La-şey = Adem lügatına bakıla

La-hayy (Cem-i Lâ hayât) = Non vivant

La-ene = Non-moi

La-mevcûd = Non-être

La-yu‘kal, levha-i tabiat, levh-i tettebbu‘ât, la-yetegayyer lügatleri için **Fenn-i**

Menâhic’e bakıla.

Harfü’l-mim

Mehâsin-i ‘âliyât = Esthétique transcendante

Mütehayyiz = Etendu

Münfa‘il = Kâbil lügatına bakıla

Munfasıl = Terdîdî lügatına bakıla

Mâ-ba‘dü’t-tabîa-i vücûdiye = Métaphysique pantéiste

Mümkin-i ‘âmme, Mümkin-i ‘âmm= Assertorique

Makûle = Catégorie

Makûle-i seyyâle = Catégorie dynamique

Makûle-i karra = Catégorie statique

Mahza = Simplement

[41]

Müteâkıb = Successif

Mukarrar = Décisif

Müteẓâd = Contraire

Mebâdî-i üvel = Premiers principes

Mahsul = Production

Muâvık, Mukâvem = Résistant

Muâvık, Mukâvemet = Résistances

Mizâciye = İlâhiyye lûgatına bakıla

Maneviyûn = Spiritualistes

Medrese = Ecole

Mecrûh = Réfuté

Müfârik, Manevi = Spirituel

Ma‘nen müttehid = De sens identique

Maddiyûn = Matérialistes

Misâliyyûn = Idéalistes

Muntalik, Mutlaku'l-‘inân (Hürr) = Libre

Mükemmil (İsm-i fâil sigasıyla) = Continuateur

Mübeccil = Vénéré

Makbulât = Preuves d'autorité

Mesuliyet = Responsabilité

Mesuliyet-i Ahlak = Responsabilité morale

Mûcip (İsm-i fâil sîgasıyla) = Déterminant

[42]

Mûcip (İsm-i mefûl sîgasıyla) = Déterminé

Meyl = Tendence

Mutezilîn = Hérétiques

Mükevvenî = Ontologique

Mâhiyet-i itibâriye (İstekassa lafzı) = Entité verbale
Müslih = Réformateur
Mu'tekil (İsm-i fâil sîgasıyla) = Intélligent
Müte'akkal (İsm-i mefûl sîgasıyla), Ma'kûl = Intélligible
Muâşeret = Cemiyet lûgatına bakıla
Mezâlık-ı Akdâm = Plus redoutable
Med = İnbisât lûgatına bakıla
Metin = Texte
Meşşâiyûn = Péripatétiens
Miğfer-i tenâma = Induulgence
Meleke-i felsefiyye = Fikr-i felsefî lûgatına bakıla
Meleke-i akliye = Facultés mentales, Facultés intellectuelles
Meleke-i ilmiye = Esprit scietifique
Melekât-ı ruh-i insanî = Facaltés de l'âme humaine
Mersad = Télescope
Mültebis = Confus
Misdâk = Critérium

[43]

Menhec-i hak = Vraie méthode
Ma'kûliyet = Intélligibilité
Ma'kûl = Plausible
Münfa'il = Kâbil lûgatına bakıla
Müneccim = Felekî lûgatına bakıla
Mel'â = Plein
Mümtâz = Distingué
Melgâ = Supprimé
Müşterek = Commun
Mütevâtı = Univoque
Mu'dil = Lâ yenhul lûgatına bakıla
Mukaddeme = Préliminaire
Meâni-i evvel = Notions premières

Meâni, Mefhumât, Mefâhîm = Notions

Masnû = CEuvre

Meşreb = Sens

Muttasıl = Continue, Continüe

Munfasıl = Discontinue, discrète

Mâ-vaka = Fait

Mecma = Collection

Müstemir = Permanent

Müsteid = Kâbil lûgatına bakıla

[44]

Mülhık = Connexe

Matlûb = Thése

Malume, Mefrûz = Donné

Meziyet = Vertu

Meçhulât = Inconnues

Müntabı' = Impressionnée

Mutlak = Absolu

Mebde-i zati = Principe essentiel

Mebde-i ittihad, Mebde-i ayniyet = Principe d'identité

Mebde-i gâiyet = Principe de finalité

Mebde-i cevher = Principe de substance

Mebde-i sebep = Principe raison

Mebde-i tenâkuz = Principe de contradiction

Mebde-i sâlis-i hariç = Principe de troisième exclu

Mebde-i illiyet = Principe de causalité

Mûcibe-i külliyye = Affirmative universelle

Mûcibe-i cüziyye = Affirmative particulière

Mebâdî-i ilm-i mükevvenât = Principe d'ontologie

Mebâdî-i mâ-ba'dü't-tabîa = Principe métaphysique

Mebâdî-i müteferria = Principe dérivés

Mebâdî-i külliyye ve zarûriyye = Principe universels et nécessaires

Mebâdî-i akliyye = Principe rationnels

[45] Mebâdî-i müdebbire-i marifet = Principe directeurs de la connaissance

Mekân = Espace

Mümteni‘i’l-iştirak = Lâ yuşterek lügatına bakıla

Min haysü hüve hüve = En elle-meme, En lui-meme

Min haysü ennehu mevcûd = En tant qu’être

Mevcûd bi-mâ hüve mevcûd, Mevcûd min haysü ennehu mevcûd = L’être en tant qu’être

Müktesebât-ı tecrübiyye = Acquisitions expérimentales

Şahıs = Concrète

Maddiyûn-i kiyâniyye = Matérialisme cosmologique

Maddiyûn-i Külliyye = Matérialisme universel

Maddiyûn-i beşeriyye = Matérialisme anthropologique

Mihanikiye = Mécanisme

Mihanikiye-i Misâliye = Mécanisme idéaliste

Mihanikiye-i Maddiye = Mécanisme matérialiste

Mütecânis = Homogène

Mürûr-i gayr-i mahsûs = Passage insensible

Menhec-i teemmülî = Méthode reflexive

Menhec-i zati = Méthode essentielle

Mütehavvil = Méthode variable

Müttehid = Méthode Identique

Müsâvık = Méthode adéquate

[46]

Mümteni, müstehîl = Absurde

Mâ-fevka’l-hâdisât = Supra-phénoménales

Madûm = Neant

Mümkün (İmkân-ı ‘âmm ile) = Possible

Mümkün (İmkân-ı hâss ile) = Contingent

Marifetullah = Connaissance de Dieu

Müstelzimdir = Il enferme

Muhalefetün li'l-havâdis = Gınâ' lüğatına bakıla
Mahlukât = Créatures, êtres créés
Mevzû-i müfekkîr (Zat-ı müfekkîre) = Sujet pensant
Maneviyet-i beşeriyye = Moralité humaine
Mürâât = İhtirâm lüğatına bakıla
Mukavvemât = İstıksât lüğatına bakıla
Müstahriç = Tiré
Muharrik = Trajectaire
Muhriç = Issue
Medhâl = Entrée
Muhâlif-i usûl = Abusif
Müstenid = Reposé
Müstakil (Vahîd, yegâne) = Unique
Mütekâbilen maktûben = Réciproquement
Maktûb = Réciproque
[47]
Mütehayyil = Imaginé
Manzûme, meslek = Système
Müddet (Zaman) = Durée
Müessir zî-şuur = İlet-i âkile lüğatına bakıla
Maksat = But
Münselek, Muntazam = Systématique
Mübâreze-i hayatiye = Concurrence vitale
Menâzır-ı muhtelif = Aspects divers
Müberrî, Münezzeh = Hors, supérieur
Mebnâ-yı müşterek = Racine commun
Müsellem = Admis
Mümârese-i cedel = Exercice de dialectique
Muzâf (İzâfî) = Relatif
Muhakkık = Indubitable
Müteşekkîl = Formé

Mütekâtır = Antipode
Münakaşa = Discussion
Müznib (Günahkâr) = Pécheur
Müncerr olmak = Aboutir
Mübtenî = Fondé
Melmûs = Tactil
Mubsır = Visuel

[48]

Mütenâhî = Fini
Mübâşir = Immédiate
Müntesik = Ordonné
Müsbit = Cousé
Mümtezic = Combiné
Müslihîn = Conciliateurs
Mevcûd-i mutlak = Être absolu
Mürekkeb-i cevherî = Composé substantiel
Müdellel = Prouvé
Mütemmim = Complément
Müstekarr = Stable
Müteellihîn = Déistes
Mefhum = Suret-i zihniye lûgatına bakıla
Mübrem = Inévitable
Müessis = Basé
Mahsûs = Senti, sensible
Mütesavvır = Conçu
Müdreğ (İsm-i mefûl sîgasıyla) = Perçu
Müselsil = Enchaîné
Münşâ = Origine
Mütesavvıf = Théosophe
Mübah = Permis

[49]

Mâit = Mort
Mana = Moral, notion, sens
Medlûl = Signification
Mu‘teriz fih = Contesté
Marifet-i mutlaka = Connaissance absolue
Marifet-i İzâfiye = Connaissance relative
Marifet-i tecrübiye = Connaissance expérimentale
Mesele = Problème
Mesâil-i mâ-ba‘dü’t-tabîiye = Problèmes métaphysiques
Muhtemel = Probable
Menzûd-ı mutabbık = Superposé
Minvâl = Manière
Münhasıran = Exclusivement
Mütezzammindir = Il implique
Müşkilü’l-vüsûl = Lâ yûsal lûgatına bakıla
Mübâyenet = Antinomi
Mukayese = Tenzîr lûgatına bakıla
Mübâhase = Débat
Mahdûd = Limité
Mizâc-ı cismânî = Organisation corporelle
Mu‘tekid = Croyant
Müeyyid = Sanctionné

[50] Muhkem, miktar, menhec, müdebbir, menhec-i aklî, mana-yı harici, mütenâsik, muhtelif ve mütebâyin, müteşâbih, menhec-i tecrübi, mevcûd, muvakkat, mâ-bihi’l-iştirak, mâ-bihi’l-imtiyâz, mevzû ve müsned ileyi, mâhiyet, mâhiyet-i hakîkiyye, münâkız, mümâsil, mümâselet, müşâbehet, menhec-i istikrâf, menhec-i talîl, menâhic-i ilmiye, mütekâbil ve mukâbil, muhtar, maksat-ı aksâ, mugalata, mukaddemât-ı kıyas, mütevassıt, mebde, mürekkeb, mukaddem ve mütekaddem, mahz, muhik, mübhem, mühmil-i müstehâse, müşekkik, mücerred-i müstebsir, müstebsir fih, muâdil ve mükâfî, müslimü’s-sübût, müstakim, musâdere alelmatlûb, meşrut, mebde-i aklî, mukaddem, ma‘lûl, mebnî, menbâ-yı zati, ma‘iyyet,

mütebeyyin, müspet-i mizâc, mizâc-ı mesâlik, illet ve menâhic, tayin-i illet, meslek-i tevâfuk, meslek-i tebâyün, meslek-i dervân ve meslek-i tard ve aks, meslek-i sebr, müteallık, mebâdî-i hakîkiyye, mebâdî-i müşterike ve hâssa, müte‘arife, mevzûa, mebâdî-i zarûriyye, merviyun ve meşhûdun bihi mahmul, mezhep, müberhen, müşâgabe, marifet, mütemâyiz, minhâz, mantık-ı tatbikî ve maddî ve suverî, muhlis, mâ-ba‘dû’t-tabîa, müessir-i menâbi‘, madde-i uzviye ve gayr-i uzviye, mebâdî-i gayr-i müberhene, mukârin, mazmûn ve mahvî ve mazrûf, merâtib-i muhtelit, mülâhazat, mütehakkık, melekât-ı selâse, müşkil lügatleri için **Fenn-i Menâhic**’e bakıla.

Harfü’n-nun

Nakîz-i matlûb = Antithése

Neşet-i uhrâ = Vie futureautre vie

Nakil = Tradition

[51]

Nefy-i sâni‘ = Küfr Billah lügatına bakıla

Neo-Eflâtûniye = İşrâkiye lügatına bakıla

Neo-İntikadiye = Néo-criticisme

Neo-Maneviye = Néo-spiritualisme

Nîm-i Maneviye = Demi-spiritualisme

Nîm-i Misâliye = Demi-Idéalisme

Nur = Lumière

Noksan = Imperfection

Nevâmis = Kuvvâ-i müstekinne lügatına bakıla

Nâkıs = Inadéquate, imparfait

Nâzım = Régulateur

Nâtık = Raisonnable

Nefs-i rabbâniye = Esprit divin

Nefs-i külliyye = Esprit universel

Nefs-i sermediyye = Esprit éternel

Nefs-i mutlaka = Esprit absolu

Nesemiye = Ruhiye lüğatına bakıla

Nâ-mağlup = Lâ yenhezim lüğatına bakıla

Nüfûz = Pénétration

Nispet-i gayr-i mütehavvile = Rapport invariable

[52]

Neşv = Tenebbüt lüğatına bakıla

Nazara-i ûlâ = Premier coup

Nâ-mütenâhi = Infini

Netice-i müferrita = Conclusion exagérée

Nazariye, nazar, nefis, nefis-i nâtıka, nefis-i insaniyye, nemt, nev‘, nispet, nispet-i zarûriyye, nispet-i sâbite, nispet-i hususiye, nâmî, nesak, nefât-i sâni‘, nakîz, netâyic-i muhtelif, netice lüğatleri için **Fenn-i Menâhic**’e müracaat oluna.

Harfû’l-vav

Vahdet-i ‘âliye = Surprême unité

Vahdet, vahdâniyet = Imité

Vücûd-i Bârî = Existence de dieu

Vahdet-i fikir = Unité de la pensée

Vâhid = Un

Vahdât = Unités

Vücûd = Eys lüğatına bakıla

Vücûp = Zaruret lüğatına bakıla

Vacib-i evvel = Premier être nécessaire

Vehbî = Fitrî lüğatına bakıla

[53]

Vücûdiye = Panthéisme

Vücûdiye-i Tabîiye = Pantheïsme naturaliste

Vücûdiye-i Misâliye = Panthéisme idéaliste

Veseniye = Paganisme

Ves‘ = Cehd lüğatına bakıla

Vifâk-ı mesbûk = Ahenk-i Mukadder lüğatına bakıla

Vücûd-i mutlak = Eys-i mutlak, Mevcûd-i mutlak lüğatlarına bakıla

Vahîd = Müstakil lüğatına bakıla

Vâzı-ı kanun = Şâri‘ lüğatına bakıla

Vâhi = Vaine

Vâzı = Créateur, fondateur

Vaz = Position, situation

Veche = Direct

Vahdet-i izâfiyye = Unité relative

Vahdet-i asliyye = Unité radicale

Vahdet-i mutlaka = Unité absolu

Vahdet-i kadîme = Unité primitive

Vazife = Devoir

Vâkı ve mütevakkı = Réel et possible

[54]

Vesâil-i mübâşere, vesâil-i karîbe = Moyens immédiats

Vesâil-i muhtelif = Divers moyens

Vücûd-i harici = Existence réelle

Vüsûl = Atteindre

Vech = Façon

Vüzûh = Netteté

Vesîle-i tercih = Moyen de choisir

Vacip, vekâyi‘, vasıf, vasf-ı hâss, vasf-ı kalb, vasf-ı tâbi, vesâil, vâkı‘a, vakı‘ât, vak‘a, vâkı‘, vesâit, vehim, vukû‘, vicdan, vâzıh lüğatleri için **Fenn-i Menâhic**’e müracaat oluna.

Harfû’l-he

Heyet (Tarz) = Minvâl lüğatına bakıla

Hüviyet = İttihâd lüğatına bakıla

Huy = Müttehîd lüğatına bakıla

Heyecan = Teheyyüc

Hubût = Redescendre

Her hâdisin bir muhdisi vardır = Ce qui commence, D'exister a une cause

[55]

Harfû'l-ya

Yakîn = Certitude

Yenbû' = Radicale

Yakînî = Certain

Yakîn-i mutlak = Certitude absolue

Yakîn-i izâfî, yakîn-i nisbî = Certitude relative

Yakîn-i enfüsî = Certitude subjective

Yakîn-i âfakî = Certitude objective

SON

FIN

SONUÇ

İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış bir düşündürdür. Çeşitli kurumlarda görev yapmıştır. Darülfünun ilahiyat, edebiyat ve hukuk fakültelerinde farklı disiplinlerde dersler veren bir eğitimci ve düşündürdür.

Bu tez kapsamında İzmirli'nin **Felsefe-i Ūlâ** adlı eserini inceledik. Bu çalışma, 1329 yılında Osmanlıca olarak yazılmıştır. Eserde metafizik alanı bilgi, varlık ve ilahiyat mevzuları üzerinden işlenmiştir. 274 sayfadan oluşan bu çalışmaya, 55 sayfalık lügatçe de eklenmiştir. Bu lügatçenin önemi, İzmirli'nin eserinde kullandığı bir kavramın Fransızca karşılığını da görmemize imkân vermesidir. Ayrıca kavramlar, alfabetik bir sıralamayla yer almaktadır.

Felsefe-i Ūlâ'da konular, ağırlıklı olarak Modern Batı düşüncesi ve düşünceleri, İzmirli'nin değimiyle felsefe-i cedîde, ekseninde ele alınmıştır. Çağdaş Batı düşüncesinin eserin merkezi düşüncesi olmasındaki sebep nedir? İzmirli'nin **Felsefe-i Ūlâ**'nın metoduyla ilgili bu tercihi, yaşadığı dönemin şartları ilgili gibi görünmektedir. Düşünürümüzün yaşadığı dönem, bir geçiş dönemi olmasından ötürü oldukça çalkantılı bir dönemdir. Batılı ideolojilerle karşı karşıya gelinen Tanzimat döneminde, Batılı pek çok düşünce sistemi Osmanlı tebaasını etkilemiştir. Bu sistemlere karşı toplum tabakasında oluşan tavırlar ya kökten reddetmek ya da bütünüyle benimsemek şeklinde olmuştur.

İzmirli'nin döneminde Osmanlı çeşitli alanlarda olduğu gibi ilmi sahada da Batıya nazaran geri kalmıştır. İzmirli açısından ilmi açıdan geri kalış sebebi, klasik mantık ve metodolojiden kaynaklanmaktadır. Okuduğu medrese ve mektep şeklindeki ikili eğitim sayesinde İzmirli, Doğu ve Batı düşüncesini yakından tanımıştır. Ona göre yapılması gereken şey, modern Batı düşüncelerinin eserlerini tamamen reddetmek veya kabul etmek değildir. Bunun yerine onlardan mantık-ı cedîdi, felsefe-i ūlâyı ve metodolojiyi öğrenmek ve bunları İslâm inancı süzgecinden geçirerek ters düşmeyen yönlerinden yararlanmaktır. Sözgelimi bilgi teorisi **Felsefe-i Ūlâ**'da, felsefe-i cedîde filzoflarından Stuart Mill, Descartes, Claud Bernard, Hamilton, Herbert Spenser, Auguste Comte, David Hume, Fichte ve Leibniz'in görüşleri çerçevesinde işlenmiştir. Varlık teorisi de yukarıda zikredilen filozoflarla

birlikte Malebranche, Berkeley, John Tyndall, Maine de Biran, Amper, H. Taine, Büchner, Condillac, P. Laromiguiere, Cuvier, Jean Pierre Flourens, Cabanis, Ravaisson, Fouillee, Euler'in fikirleri etrafında tartışılmıştır. Son olarak ilahiyat bahsi yukarıdaki düşünürlerle beraber Bousset, Tiberius Hemsterhuis, Fenelon adlı düşünürler etrafında incelenmiştir. Bu düşünürlerin görüşlerinden bazıları İzmirli tarafından desteklenmiş bazıları da eleştirilmiştir.

İzmirli'nin takip ettiği bu düşünceyi bilmek, pek çok eserinin arka planını kavramamızda yardımcı olacaktır. Düşünürümüzün metafizik alanda iki eseri olan **Felsefe-i Ūlâ** ile **Mâ-ba'dü't-tabîa** da bu metotla yazılmış eserlerdir. Bunu her iki eserde de felsefe-i cedîde düşünürlerinin görüşlerine yer vermesinden de çıkarabiliriz. Bunlardan kimi görüşler İzmirli tarafından kabul edilmiş, kimisi de "intikâd" başlıklarıyla eleştirilmiştir.

Bu çalışmanın temel hedeflerinden biri, **Felsefe-i Ūlâ**'nın din felsefesi disipliniyle aynı meseleleri kendine konu edinen bir çalışma olduğunu ortaya koymaktır. Açık bir şekilde bu eserin, din felsefesi disiplini çerçevesinde değerlendirilebilecek bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu yargıya, bu tez kapsamında eser, çeşitli yönlerden incelenerek ulaşılmıştır. Daha önceki çalışmalarda özel olarak incelenmediği fark edilen **Felsefe-i Ūlâ**, bu çalışma kapsamında detaylı bir şekilde tahlil edilme fırsatı bulmuştur. Böylece bir Osmanlı düşünürünün metafizik alandaki bir eserindeki görüşleri açığa çıkarılarak alana katkı sağlanmak istenmiştir.

Felsefe-i Ūlâ bu tezde din felsefesi bağlamında üç yönüyle ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, düşünürümüze ait bir diğer çalışma olan **Mâ-ba'dü't-tabîa** ile **Felsefe-i Ūlâ**'yı karşılaştırmalı bir tarzda okumak olmuştur. Her iki eser de muhteva, şekil ve kavram açısından mukayese edilerek incelenmiştir. Bu paralelde vurguladığımız bir başka düşünce, yazım tarihi bilinmeyen **Mâ-ba'dü't-tabîa**'nın, **Felsefe-i Ūlâ**'dan önce yazıldığıdır. Bu iddiamızın ortaya çıkmasında **Mâ-ba'dü't-tabîa**'nın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshası etkili olmuştur. Bu nüsha, İzmirli'nin, üzerinde düzeltmeler yaptığı nüshadır. Düşünürümüz o çalışmada önceden tercih ettiği bazı kavramları değiştirmiştir. Yaptığı değişiklikler sonucu ortaya çıkan yeni tercihi, bu alanda ikinci eseri olan **Felsefe-i Ūlâ** ile

karşılaştırıldığında orada da aynı kavramın yer aldığı fark edilmiştir. Sözelimi **Mâ-ba'dü't-tabîa**'da pek çok defa geçen “şart-ı mûcip” kavramı, hem bu eserin düzeltme nüshasında hem de **Felsefe-i Âlâ**'da “şart-ı tam” olarak değiştirilmiştir.

Felsefe-i Âlâ'ya ikinci yaklaşımımız, eseri din felsefesi açısından tahlil etmek olmuştur. Eser, epistemoloji, ontoloji ve ilahiyat konularından oluşmaktadır. İzmirli'ye göre metafizik alandaki problemler insan düşüncesinde madde, ruh ve Cenâb-ı Hak olmak üzere üç büyük konuya bölünmektedir. Bunlardan madde ve ruh **Felsefe-i Âlâ**'da ontoloji bahsinde, Cenâb-ı Hak ile ilgili konular ise ilahiyat etrafında tartışılmıştır.

Üçüncü olarak din felsefesinin önemli konularından biri olan kötülük problemi, bu tezde örnek olarak seçilmiştir. Bundan amaç, **Felsefe-i Âlâ** ile din felsefesi disiplini arasında somut bir konu çalışmaktır. Kötülük bir problem olarak din felsefesinde çeşitli şekillerde taksim edilmiş ve bu meseleye değişik teodiselerle karşılık verilmiştir. **Felsefe-i Âlâ**'da bu mesele, inayet-i sübhaniye başlığı altında ele alınmıştır. Bu bölümle ilgili temel düşüncemiz, İzmirli'nin evrendeki kötülükleri Allah'tan uzaklaştırmakta ve doğrudan insanla ilişkisini kurmakta olduğudur. Bu konunun **Felsefe-i Âlâ** çerçevesinde ele alındığı yön şu şekilde problematize edilebilir: Evrende var olan kötülükler ilahi bir inayetin olmadığını göstermez mi? Zira eğer evrende hâkim bir nizam varsa nasıl kötülük yer bulabilir? Yahut Allah bu şerrin varlığına nasıl müsaade etmiştir? gibi sorular etrafında kötülük problemi tartışılmıştır.

İzmirli kötülük problemi için “şer meselesi” tabirini kullanmıştır. Şer meselesi, **Felsefe-i Âlâ**'da ilahi inayet merkezinde işlenen bir konu olmuştur. İzmirli açısından kötülükler üçe taksim olabilir: metafizik kötülükler, cismani kötülükler ve manevi kötülükler. Düşünürümüze göre, yukarıda da dediğimiz gibi, bir şeye şer denebilmesi, ancak insandan sâdır olmasıyla mümkündür. Bu nedenle ona göre evrendeki eksikliklerden kaynaklanan metafizik kötülükler bir kötülük değildir. Bu noksanlıklar, Allah'ın evrene hâkim kıldığı kanunun tabîi düzenine uygundur. Cismani ve manevi kötülükler ise sonucunda bir değer yargısı olarak sırasıyla acı ve günahın ortaya çıktığı kötülüklerdir. İnsandan kaynaklandığı için eserde ikisi de gerçek birer kötülük çeşidi olarak değerlendirilmiştir. Bu kötülük türlerine karşı

Felsefe-i Ūlâ'da savunulan teodiseler inayet ve cūzi irade teodiseleri olmuştur. İnayet teodisesi evrendeki düzene işaret ederek eserdeki temel teodiseyi oluşturur. Çünkü kötülöklere karşı bu eserdeki bütün savunuların arka planındaki temel yargı, evrende Allah'ın hâkim kıldığı ilahi bir düzenin olduğudur. Kötölüklerin tek kaynağının insan olduğü düşüncesi ise cūzi irade meselesini gündeme getirmiştir. Zira insan, özgür iradesiyle iyi ya da kötü olan bir olguyu seçebilme gücüne sahiptir. Bu gücünü kötü olandan yana kullanarak kötü fiil meydana gelmesine sebep olabilir. **Felsefe-i Ūlâ**'da bu şekilde işlenen kötölük meselesi, din felsefesinin bu konudaki temel problemleri çerçevesinde tartışılmıştır.

Son olarak şunu söyleyebiliriz. **Felsefe-i Ūlâ**'nın din felsefesi disiplini için taşıdığı önemin, eser detaylı bir şekilde incelendiğinde, ne kadar büyük olduğü anlaşılacaktır. Bu nedenle İzmirli'nin bu eser kapsamındaki görüşlerinin din felsefesi meselelerine bir zenginlik olması adına dikkate alınması gerekir. Bu çalışmanın hedefi de bu dikkati çekebilme çabası olmuştur. Bu çalışma vasıtasıyla **Felsefe-i Ūlâ**'nın genel anlamda bir tahlilinin yapılması, aynı zamanda İzmirli'nin metafizik alandaki görüşlerinin ortaya çıkmasına ve alana katkı sağlamasına da yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

- ALPYAĞIL, Recep: **Din Felsefesine Dair Okumalar I**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.
- AYDIN, Mehmet S.: **Din Felsefesi**, 13. Bs., İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- BİRİNCİ, Ali: “İzmirli, İsmail Hakkı”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXIII, s.s. 530-536, 1988.
- BOIRAC, Emile: **İlm-i Mâ-ba’dü’t-tabîa**, çev. Ferit Kam, İstanbul, Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1341.
- BOLAY, Süleyman Hayri: **Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, İstanbul, Yağmur Yayınları, 1966.
- CEVİZCİ, Ahmet: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003.
- ÇAĞRICI, Mustafa; HÖKELEKLİ, Hayati: “İrade”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXII, s.s. 380-384, 1988.
- ÇANKI, Mustafa Namık: **Büyük Felsefe Lûgatı**, 3 c., İstanbul, Nebioğlu Matbaacılık, 1958.
- ÇETİNKAYA, B. A.: **İzmirli İsmail Hakkı**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.
- DEVELİ, Hayati: **Osmanlı Türkçesi Kılavuzu**, İstanbul, Kesit Yayınları, 2014.
- DOĞRUL, Ömer Rıza: “İzmirli İsmail Hakkı”, **Selâmet**, İstanbul, 2 Şubat 1949.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni: **Lûgatçe-i Felsefe**, haz. Recep Alpyağıl, Konya, Çizgi Kitabevi, 2015.

HANÇERLİOĞLU, Orhan:

Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü,
2 c., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1981.

HICK, John:

Evil and the God of Love, London,
Macmillan Press, 1993.

HİZMETLİ, Sabri:

İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946, Ankara,
Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

İZMİRLİ, İ. H.:

Felsefe-i Ūlâ, İstanbul, Hukuk Matbaası,
1329.

İZMİRLİ, İ. H.:

İlm-i Mantık, İstanbul, y.y., t.y.,
Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü,
Demirbaş No: 3746.

İZMİRLİ, İ. H.:

**İslâm Mütefekirleri İle Garp
Mütefekirleri Arasında Mukayese**, sad.
Süleyman Hayri Bolay, 6. Bs., Ankara,
Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981.

İZMİRLİ, İ. H.:

İslâm'da Felsefe Cereyanları, İstanbul,
Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, 1930.

İZMİRLİ, İ. H.:

Muhtasar Mâ-ba'dü't-tabîa, İstanbul,
Darülfünun Matbaası, t.y.

İZMİRLİ, İ. H.:

Metafizik, sad. Refik Ergin, İstanbul, Ötüken
Yayınları, 2012.

İZMİRLİ, İ. H.:

Muhassalü'l-Kelam ve'l-Hikme, İstanbul,
Evkâf Matbaası, 1336.

İZMİRLİ, İ. H.:

Mülahhas İlm-i Tevhid, y.y., Kanaat
Matbaası, 1338.

İZMİRLİ, İ. H.:

Yeni İlm-i Kelam, 2 c., İstanbul,

- İZMİRLİ, İ. H.: Şehzadebaşı Evkâf Matbaası, C. I, 1339.
- İZMİRLİ, CELÂLEDDİN: **Yeni İlm-i Kelam**, 2 c., İstanbul, Matbaa-i Âmire, C. II, 1340.
- KANT, Immanuel: **İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkîi**, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1946
- KARAMAN, Hayrettin v.d.: **Prolegomena: Gelecekteki Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe**, çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, 2. Bs., Ankara, Felsefe Yayınları, 1995.
- KILAVUZ, A. Saim: **Kur'an Yolu**, 5 c., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- KORLAELÇİ, Murtaza: **Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2013.
- KUTLUER, İlhan: **Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1986.
- MANAFOV, Rafiz: "Pozitivizm", 44 c., **DİA Yayınları**, C. XXXIV, s.s. 335-339, 1988.
- ÖZDEMİR, Metin: **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007.
- NAİM, Babanzâde Ahmed: **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2001.
- NAİM, Babanzâde Ahmed: **Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-Nefs**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1331.

ORMSBY, Eric L.:

İslâm Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ Sorunu (Teodise), çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2001.

ÖNER, Necati:

Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

ÖZCAN, Hanifi:

“İzmirli İsmail Hakkı’da Bilgi Teorisi”, haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloglu, **24-25 Kasım 1995 İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu**, Ankara, TDV Yayınları, 1996.

ÖZDEMİR, Metin:

İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2001.

ÖZERVARLI, M. Sait:

“İzmirli İsmail Hakkı, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XLIII, s.s. 533-535, 1988.

ÖZERVARLI, M. S.:

Kelâmda Yenilik Arayışları, 2. Bs., İstanbul, İsam Yayınları, 2008.

PETERSON, Michael, v.d.:

Akıl ve İnanç, çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2003.

PETERSON, Michael v.d.:

Din Felsefesi Seçme Metinler, çev. Rahim Acar, v.d., İstanbul, Küre Yayınları, 2013.

PLANTİNGA, Alvin:

God, Freedom and Evil, London, George Allen & Unwin LTD, 1974.

ŞEBÜSTERÎ, Şeyh Mahmut:

Gülşen-i Râz, haz. Ali Muhammedzade Kurban, Bakü, İdare-i İntişârât (İlim), 1976.

Robert M. Adams:

The Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. Robert Audi, New York, Cambridge University Press, 1996, s. 794

TOPALOĞLU, Aydın:

“Materyalizm”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXVIII, s.s. 137-140, 1988.

TOPALOĞLU, Aydın:

Teizm ya da Ateizm, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001.

TOPALOĞLU, B.:

İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t. y.

TÜRKÖNE, Mümtaz’er:

“İslâmcılık”, 44 c., **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXIII, s.s. 60-62, 1988.

TÜRKÖNE, Mümtaz’er:

Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

ÜLKEN, Hilmi Ziya:

Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, 2 c., İstanbul, Ülken Yayınları, C. II, 1966.

WENNER, Charles:

Kötülük Problemi, çev. Sedat Umran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000.

YARAN, Cafer Sâdık:

Din Felsefesine Giriş, İstanbul, Dem Yayınları, 2012.

YARAN, Cafer Sâdık:

Kötülük ve Theodise, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

YASA, Metin:

Tanrı ve Kötülük, Ankara, Elis Yayınları, 2003.

