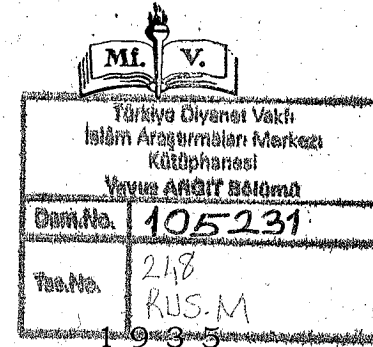


MİSTİKLİK VE MANTIK

BERTRAND RUSSEL

Çeviren :
YUSUF ŞERİF



İSTANBUL
DEVLET MATBAASI

İÇİNDEKİLER

Ön söz	V
Mistiklik ve mantık	1
Riyaziye tahsili	38

*Maarif Vekâleti Millî Talim ve Terbiye Dairesinin 25/2/1935
tarih ve 561 sayılı buyruğı ile 3,000 nüsha basılmıştır.*

ÖN SÖZ

M. Bertrand Russell, 1872 de doğdu. Üniversite tahsilini Cambridge'de, Trinity College'de gördü: bilhassa riyaziyede ve manevî ilimlerde (*sciences morales*) çok parlak bir talebe, ve sonra *fellow* ve *lecturer* oldu. Eserlerinin adlarını gözden geçirince, yine bu iki ahlâkî ve ilmî temayülün bir arada bulunduğunu (*coexistence*) görürüz ki bizzat kendisi de bunun felsefe tarihindeki ehemmiyetini tebarüz ettirmeği münasip gördü.

İlk eserleri, Alman Sosyal Demokrasisine dair bin sekiz yüz doksan altıda yazdığı *German Social Democracy* ile bin sekiz yüz doksan yedide kaleme aldığı *Essay on the Foundations of Geometry*'dir. Bin dokuz yüzde *Leibniz'in Felsefesi* adlı eseri intişar ediyor. Bu son iki eser Fransızcaya tercüme edilmiştir. Ondan sonra, riyazî mantığa (*Logique Mathématique*) dair çok mühim eser olan *Principles of Mathematics* (1903) ve bilhassa *Principia Mathematica* (1911-1913) unvanlı eserler gelir: bunların sonuncusu, Dr. A. North Whitehead ile müştereken yazılmıştır. Bilâhare, *logistique*'e ait bu tettebbülerini *Introduction to Mathematical Philosophy* adlı eserinde telhis ve tadil etmiştir. (1919).

Asıl felsefî eserleri şunlardır:

Bir vulgarizasyon kütüphanesi için yazılmış olan *Philosophical Essays* (1910) ile *Problems of Philosophy* (1911); Amerikada verilmiş konferanslardan müteşek-

kil olan *Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914); Londra ve Pekinde verilmiş konferanslardan müteşekkil bulunan *Mysticism and Logic* (1918) ile *The Analysis of Mind* (1921).

Tercüme ettiğimiz iki deneme bu eserlerin *Mysticism and Logic* unvanlısından iktibas edilmiştir. Fakat, maalesef bu tercüme, doğrudan doğruya İngilizceden değil, M. Jean de Menasche'in Fransızcaya tercümesinden yapılmıştır.

Bu denemelerin birincisi olan Mistiklik ve Mantık (*Le Mysticisme et la Logique*), ilkönce *Hibbert Journal*'ın Temmuz 1914 nüshasında intişar etmiştir.

Riyaziye Tahsili unvanlı ikinci deneme ise 1902 de yazılmış olup *Philosophical Essays ve Mysticism and Logic* eserlerine girmeden evvel 1907 senesinin ikinci teşrininde *The New Quaterly*'de intişar etmiştir.

M. Bertrand Russel, yukardaki eserlerden başka, *Principles of Social Reconstruction* (1917) ve *Roads to Freedom* (1918) adlı pek meşhur iki sosyoloji eseri, Rusyaya seyahatinin bir *Compte - rendu'sü* olan *Theory and Practice of Bolshevism* (1920, Fransızca tercümesi 1921), ve muhtelif İngiliz, Fransız, Amerikan ve İtalyan mecmualarında birçok makaleler yazmıştır.

M. Bertrand Russel, 1908' denberi, Londra Krali Cemiyeti Azasındandır.

FELSEFÎ DENEMELER

Bahis I

MİSTİKLİK VE MANTIK

«Ta biyetindenberi, Metafizik (Mabaduttabia = *La métaphysique*) — ki düşünce vasıtasıyla dünyayı heyeti mecmuasile kocaklamak için bir çabalamadır — insanları, biri misitklige, obürü ilme doğru sevk eden ve pek ayrı cinsten olan iki beşerî temayülün birleşmesi ve çarpışması sayesinde, inkişaf edegelmıştır. Filozofların bazısı, bu iki temayülden yalnız birincisi, bazısı da yalnız ikincisi dolayısıyla büyük olmuşlardır: meselâ Hume'de ilmî temayül tereddüde mahal bırakmıyacak surette hakimdir; Blake'de ise, ilme karşı şiddetli bir düşmanlıkla beraber derin bir mistik hades (*intuition*) vardır. (Fakat, filozofların en büyükleri, ilmin ve mistikliğin (tasavvuf = *mysticisme*) muzaaf ihtiyacını duymuşlardır, o derece ki onların hayatını, bu iki temayülü telife matuf bir teşebbüs diye tavsif edebiliriz; ve bunun içindir ki bazılarının fikrine göre, felsefe, bütün o müesef kararsızlığına rağmen, hem ilimden, hem dinden daha büyüktür.»

İlmî ve mistik temayülleri vazih bir surette tavsif etmeğe girişmeden evvel, iki filozofu misal göstererek bu iki temayülü tebarüz ettireceğim: iki filozof ki bu iki

temayülü pek sıkı bir surette mezc edebilmiş olmakla büyüktürler: Plâton ile Heraklit'i kastediyorum.

«Herkesin bildiği üzere, Heraklit, eşyanın durmadan (*perpétuel*) akışına (üfulüne) inanırdı: fikrince, zaman her şeyi kurar (inşa eder) ve yıkar. Heraklit'in eserinden, elimizde kalan bir kaç parçası, bize, onun kanaatlerinin (*opinion*) menşei hakkında hemen hemen hiç malûmat vermez, fakat bu parçalarda bir kaç mülâhaza vardır ki ilmî müşahededen mülhem oldukları vazıhan bellidir.»

Heraklit der ki: «En çok takdir ettiğim şeyler, görülebilen, işidilebilen ve öğrenilebilenlerdir.» Bu sözler, hakikatin şahidi olarak yalnız müşahedeyi kabul eden bir ampirist'in (ihbarcı = *empiriste*) sözleridir. Bir başka parçasında Heraklit der ki: «Güneş her gün yenidir», ve belli ki görünüş itibarile aykırı (*paradoxal*) olmasına rağmen, bu telâkki, ilmî müşahededen mülhemdir, ve yine kuvvetle muhtemeldir ki Heraklit'in nazarında, bu telâkki, güneşin, geceleyin, yer altında garpten şarka doğru yürümesinden mütevellit müşkülü hallediyordu. Heraklit'in, bütün mer'î şeylerin, ateşin geçici haletlerinden ibaret olduğu merkezindeki esaslı ateş nazariyesini ilham etmiş olan, yine hakikî bir müşahade olsa gerek. Yanmada (*combustion*), eşyanın büsbütün tahavvül ettiğini görüyoruz, halbuki onların alevi ve harareti havada yükselip dağılıyor.»

Heraklit der ki: «Herkes için bir olan bu dünya ne ilâhların, ne de insanların — hiç biri tarafından yapılmış değildir. Fakat, o, ezeldenberi, ölçü ile (nizam ile) yanan ve ölçü ile (nizam ile) sönen daima canlı bir ateş idi, bu gün de böyledir, ve istikbalde yine hep böyle olacaktır.»

Diyor ki «Ateşin istihaleleri (*transformation*), ilk önce denizdir; ve denizin yarısı toprak, yarısı da kasırgalı (*tourbillonnant*) rüzgârdır.»

İlim, bu tezi (müddea = *thèse*), istediği kadar reddedebilir; bu, onun ilmî bir karakteri (farikayı) haiz olmasına mani teşkil etmez. Plâton'un Heraklit'ten naklen zikrettiği şu parça, yine ilmin bir ilhamı olabilir: «Sen aynı nehirlerle iki defa inemezsin, zira senin üzerinden yeni sular akar.» Fakat mevcut parçalar arasında şu diğer vecize de (*aphorisme*) vardır: «Aynı nehirlerle hem iniyoruz, hem inmiyoruz; hem varız, hem var değiliz.»

Mistik olan bu vecize ile, Plâton tarafından zikredilen ve ilmî olan daha evvelki vecizenin mukayesesini, Heraklit'in sisteminde iki temayülü birleştiren sıkı münasebeti (izafet = *relation*) tebarüz ettirir. Hakikati halde, mistiklik, kâinata ait inanışları renklendiren, son derece şiddetli (*intense*) ve son derece derin bir duygudan başka bir şey değildir; ve bu duygu, ilme dayanan Heraklit'e, hayat ve dünya hakkında, dikkati calip bir derinliği haiz düşünceler ilham eder. İşte onlardan birkaç tanesi:

«Zaman, dama oyunu oynayan bir çocuktur; kırallık iktidarı, bir çocuğun iktidarındır.»

Heraklit'e, zamanı, dünyanın — bir çocuk hafif-meşrepliğinin bütün mes'uliyetsizliğiyle hareket eden — tiranı (müstebit = *tyran*) olarak tasavvur ettiren, ilim değil, şairane muhayyeledir. Heraklit'i, zıtların aynıyetini (*identité*) iddia etmiye sevekeden, yine mistikliklidir: «İyilikle kötülüğün (hayır ve şer) = *Bien et mal*), diyor Heraklit, ikisi de birdir»; yine diyor ki: «Allahın nazarında, bütün şeyler, hem adilâne, hem iyi ve doğrudur. Fakat insanlar, bazı şeyleri, kötü, ve bazılarını doğru sayarlar (addederler)»

«Heraklit'in ahlâkının esasında, çok mistiklik vardır. Vâkıa, ona, şu fikri söyleten, ancak ilmî bir determinizm (icabîye = *déterminisme*) olabilir: «İnsanın (kendi) karakteri, mukadderatıdır.» Fakat: «Her hayvan, otlağa dayakla sürülür.» sözü ile aynı zamanda:

«İnsanın, kendi kalbinin dilekleriyle (arzu = *désir*) mücadele etmesi, ağır bir şeydir. Kalp, elde etmesini dilediği herşeyi, ruhun zararına olarak diler.» cümlelerini ve:

«Hikmet (*sagesse*), bir tek şeydir. Hikmet, bütün şeyleri bütün şeyler tarafından idare ettiren düşüncüyü (*pensée*) bilmekten ibarettir.» sözlerini söyleten de mistikliklerdir.»

Misalleri çoğaltabilirdik; fakat yukarıda saydıklarımız, Heraklit'in karakterini kâfi derecede gösterir: İlmî vak'alar — onun nazarında göründükleri şekillerle — ruhunun ocağını besliyordu; ve, bu ocağın verdiği ışık vasıtasıyla, onun ince (*subtil*) ve mütemevviç ateşini aksettiren tabiatın sırlarında okuyordu. İşte bu çeşit bir mizaçtır ki mistik ile alimin hakikî birleşmesini müşahade edebiliriz: o birleşme ki, kanaatimce, fikir sahasında erişilmesi mümkün olan mükemmeliyet derecelerinin en yükseğini teşkil eder.

Plâton'da da, aynı temayülleri buluruz, fakat şu fark ile ki onun mistik temayülü öteki temayülünden daha kuvvetlidir, ve az çok ehemmiyetli çarpışmalarda son zafer mistik temayülde kalıyor. Plâton'un mağaraya ait şu tasviri, duygularımızın (havas = *sens*) bize verdikleri bilgiden daha hakikî bir bilgiye, ve tanıttırdıkları şe'niyetten (*réalité*) daha şe'nî bir şe'niyete inanışın klâsik bir ifadesidir (*exposé*):

Sokrat. — Şimdi, beşer tabiatının ilme ve cehalete karşı vaziyetini, yapacağım şu tasvire göre tasavvur

et. Bütün uzunluğunca aydınlık alan, yeraltı, oyuk bir ikametgâha kapanmış birtakım insanlar tahayyül ediyorum. Orada, bunların, ta çocukluktanberi, bacakları ve boyunları o surette zincirle bağlanmıştır ki bunlar hareketsizdirler, ve yalnız karşılarındaki şeyleri görüyorlar. Zincirleri, başlarını çevirmekten menediyor. Bu adamların arkasında, muayyen bir mesafe ve yükseklikte, bir ateş vardır ki onun ziyası onları aydınlatıyor; bu ateşle mahpuslar arasında sarp bir yol yükseliyor; bu yolun uzunluğunca, ufak bir duvar — hokkabazların gösterdikleri harikulâde şekillerin yaylarını gizlemek için, kendileriyle temaşagerler arasında koydukları bölmelere benzeyen — ufak bir duvar tasavvur et.

Glôkon (*Glaucon*). — bütün bunları tasavvur ediyorum.

Sokrat. — Birtakım kimselerin o duvarın uzunluğunca geçtiklerini, taştan veya tahtadan yapılmış bin bir biçimli insan ve hayvan şekilleri taşıdıklarını, ve bu eşyanın, duvarın üstünü aştıklarını tasavvur et. Bu eşyayı taşıyanların bir kısmı, aralarında konuşuyor, bir kısmı ses çıkarmadan geçiyor.

Glôkon. — Ne acayip tasvir ve ne acayip mahpuslar!

Sokrat — Fakat bunlar bize noktası noktasına benziyor...

Sokrat. — Şimdi, onları zincirlerinden ve aynı zamanda yanılmalarından (dalâlet = *erreur*) kurtarırlarsa, onların vaziyeti, tabiatile, şu olmayacak mı? Zincirlerinden kurtarılarak hemen kalkmağa, başını çevirmeye, yürüme ve ziyanın bulunduğu tarafa doğru bakmaya icbar edilen, bütün bu hareketleri yaparken, büyük ıstıraplar çeken, ve bundan evvel

gölgelerini gördüğü şeyleri, gözlerinin kamaşması yüzünden tefrik edemiyen bir mahpusa: «O vakte kadar gördüğü şeylerin hayaletlerden ibaret olduğunu, şimdi şe'niyete daha yakın bulunduğunu, ve daha şe'nî şeylere müteveccih olması dolayısıyla daha doğru gördüğünü» söyleyecek olurlarsa, ne cevap vereceğini zannedersin? Nihayet: geçen eşyanın her biri kendisine gösterilerek birtakım sualler sorula sorula bunların ne olduğunu söylemeye icbar edildiğini farzedelim; bu adamın şaşıracağını, ve evvelce gördüğü şeylerin (gölgelerin), ona, şimdi gördüklerinden daha hakikî görüneceğini tahmin etmez misin?

Glôkon. — Muhakkak...

Sokrat. — Yanılmıyorsam, bu mahpuslar, üst tabakanın parlaklığına ancak yavaş yavaş alışacaklar. En kolay seçebilecekleri (görebilecekleri), önce gölgeler ondan sonra, insanların ve diğer eşyanın sulara akseden suretleri (*image*), nihayet eşyanın asıl kendileridir. Ondan sonra, bu adam, nazarlarını göklerdeki cisimlere çevirecek; ve gündüzün güneşe ve onun ziyasına bakmaktansa, geceleyin yıldızları ve ayı temaşa edecek olursa, bizzat gökün manzarasına daha kolay tahammül edecektir,

Glôkon. — Şüphesiz ki öyle.

Sokrat. — Bana öyle geliyor ki en sonda, güneşi, sade sulara ve «suret» inin inikâs ettiği her yerde değil, fakat güneşin kendisini de, hakiki yerinde, ve olduğu gibi görebilecektir.

Glokon. — Zarurî olarak.

Sokrat. — Bundan sonra, bu adam düşünmeğe koyularak şu neticeye varacaktır ki mevsimleri ve seneleri yapan, görünür (*mer'i* = *visible*) dünyada her şeyi idare eden, ve mağrada, hapis arkadaşlarıyla beraber gördüğü her şeyin nevama sebebi olan, güneştir.

Glôkon. — Bedihidir ki derece derece bütün bu neticelere varacaktır

Sokrat. — İşte, aziz Glôkon, daha evvel söylemiş olduklarımızı mukayese tarikiyle rabtettirmemiz icap eden sadikane ve tamam tasvir. Yeraltı mağara, bu görünen dünyadır; onu aydınlatan ateş, güneşin aydınlığıdır. Üst tabakaya çıkup onu temaşa eden bu mahpus, ruhtur ki makul (*intelligible*) dünyaya kadar çıkıyor. Madem fikrimi anlamak istiyorsun, fikrim, doğru yanlış bu merkezdedir: doğru olup olmadığını Allah bilir. Fakat bence, mesele söyleyeceğim gibidir; makul dünyanın son hudutlarında, eyilik fikri (*idée du bien*) bulunuyor ki insan onu güçlkle görebiliyor, fakat bir defa onu görmeğe muvaffak oldumu, bu fikrin, dünyada güzellik ve eyilik namınane varsa, hepsinin alemşümül sebebi olduğu; görünür dünyada ziyayı ve bu ziyayı doğrudan doğruya neşreden yıldızı yarattığı; görünmeyen dünyada da, gerçekliği ve zekâyı (*intelligence*) doğrudan doğruya meydana getirdiği, ve binaenaleyh insanın, gerek umumî, gerek hususî işlerde hakimane bir hattı hareket ittihaz edebilmesi için bu fikirden gözlerini ayırmaması icabettiği neticesine varmamasına imkân yoktur...[1]

Fakat Plâton, heman bütün derslerinde (eserlerinde) olduğu gibi, bu parçada da eyilik ile hakikî şeniyeti aynileştiriyor (*identifier*); ve bu aynileştirme, felsefe an'anesine girerek, bu gün bile, mühim bir rol oynıyor. Plâton, böylece, eyiliğe, teşriî bir vazife (*fonction*) vermekle, felsefe ile ilim arasında, bir ayrılık sokmuş oldu, ve fikrimce, bu tarihten beri, bundan, her ikisi zarar görmüş ve halâ görmektedir. (Alim, dilekleri ne olursa olsun, tabiati tetkik ettiği zaman, onları bir tarafa koymak mecburiyetindedir, filozof ta

[1] République, Kitap VII, Platon, A. Bastien tercümesi.

gerçekliğe varmak için aynı tarzda hareket etmelidir. Ahlâkî mülâhazalara yer vermek, ancak gerçeklik ispat edildikten sonra, meşru olur; bu mülâhazalar, gerçekliğe karşı hislerimizi tayin, ve hayatımızı gerçekliğe göre tanzim edebilir, ve etmelidir; fakat bunlar, bize, kendilerini tatmin eden bir gerçekliği kabul ettirmemeli-dir)(ilzam = imposer).

Plâton, zekâsının ilmî cephesini tebarüz ettiren parçaların bir çoğunda, bu söylediklerimizin tamamen farkına varmış görünüyor. Bu parçaların en şayanı dikkat olanı, Sokrat, gençken, *Parmenid'e*, fikirler nazariyesini izah ettiği parçadır. Plâton'un bu rivayetine göre Sokrat, eyilik fikrinin mevcut olduğuna, fakat kıl, çamur, kir gibi şeylerin mevcut olmadığına dair izahatını bitirince, *Parmenid*, ona, en hakir şeyleri bile istihkar etmemesini tavsiye ediyor, ve bu tavsiye hakikî bir ilmî mizaç gösteriyor. (Bu bitarafane mizaç ile, yüksek bir şeniyetin ve gizli bir eyiliğin varlığına dair olan mistik hadesi (intuition), birbirile mezc etmek suretiledir ki felsefe, en yüksek imkânlarını kuvveden file çıkarabilecektir. Ve felsefe şimdiye kadar bunları mezc etmeğe muvaffak olmadığı içindir ki ülkücü (mefkûreci = idealiste) felsefenin bu kadar büyük bir kısmı, kof, ölü ve sıskadır.) Ülkülerimiz, ancak tabiat tarafından ilkah edilirse (féconder), meyvalar verebilir; tabiatı ayrı kalınca, kısırlaşır. Fakat, vakialardan tiksinen, veya dünyanın kendi dileklerine uygun olmasını evvelden talep eden ülküler mevzuu bahs olduğu zaman, bu ilkah vuku bulamaz.

Bizzat *Parmenid*, Plâton'un eserinden geçen pek merakaver mistik cereyanın menşindedir: o misistiklik ki mantık nazariyelerinin tamamlayıcı bir cüz'ü (partie intégrante) olduğu için ona «mantıkî» mistiklik diyebiliriz. Bu nevi mistiklik — ki hiç olmazsa

garp için, *Parmenid'te* doğmuş görünüyor — Hegel'e ve modern tilmizlerine kadar, bütün büyük mistik metafizikçilerin istidlallerine (raisonnement) hakimdir: < *Parmenid'e* göre, şeniyet, varadılmamış (gayri mahluk = incréé), yok edilmez (gayri kabili ifna = indestructible), değişmez (layetegayyer = immuable), ve bölünmezdir (gayri kabili taksim = indivisible); «Bir takım zincirler, şeniyeti hareketsizliğe mahkûm ediyor; onun başlangıcı ve sonu yoktur; zira, doğum ve ölmü bir tarafa braktık, ve hakikî inanış onları reddetmiştir.» *Parmenid*, tefehhusunun (investigation) esas prensipini, Hegel'in benimsemekte mahzur görmeyeceği şu cümlede ifade etmiştir: «Yokluğu (lâvücut, leyse = le non être) bilemezsin — buna imkân yok —, hatta onu ifade edemezsin; zira düşünülebilen şeyle varolabilen şeyin ikisi de bir tek ve aynı şeydir.» Yine diyor ki: «Düşünülen ve ifade edilebilen şeyin var olması zarurîdir, zira, var olmak, onun için mümkündür, ve hiç birşey olmayan, var olamaz.» Bu prensip, değişikliğin imkânsızlığını iddia etmeğe (affirmer) sevkeder; zira, madem düşünülen şey, ifade edilebilir, o halde mevcut olmağa devam eder.>

Bütün devirlerin ve bütün memleketlerin mistik felsefesi, şimdi gözden geçirmiş olduğumuz doktrin'lerin (meslek = doctrine) tebarüz ettirdiği bir takım inanışların damgasını taşımaktadır.

Bu inanışların birincisi, tahlilî ve discursif bilgiye hadesi tercih ettiren, yani, haricî görünüşün, sırf duygulara dayalı bir ilim vasıtasile yavaş ve tereddütlü bir surette araştırılmasına zıt olan, vasitasız (immédiat), derin ve kanaat verici bir bilgi tarzını kabul ettiren inanıştır. Dahilî bir ihtirasa (passion) kendilerini müstağrak etmesini bilenler, alelâde şeylerin şeniyetsizliğine (irréalité) ait bu garip hissi, ve, her günkü

şeylerle bu temas kesişini ara sıra duysalar gerek: bu temas kesişi dolaysile, dünya, her türlü istikrarı (*stabilité*) gaybediyor: bu vaziyette iken, insane öyle geliyor ki, her şeyden büsbütün tecerrüt etmiş bulunan ruh, o vakite kadar kendiliklerinden şe'ni ve canlı görünmüş olan şeyleri, gölgelerden müteşekkil bir fantazmagorya şeklinde, kendi en derin amakından çıkarıyor.

Alélâde bilgiye ait bu şübhe - ki daha yüksek görünen bir hikmeti (*sagesse*) anlamağa hazırlar — mistik bilginliğin (*initiation*) menfi görüşünü (cephesini) teşkil ediyor. Bu menfi tecrübeye alışık bulunan birçok kimse, daha ilerisine gitmiyorlar; fakat mistiğin nazarında, bu, daha engin bir dünyanın ancak eşigini teşkil ediyor.>

(Mistik hades, perdesi kalkan bir sırrın hissile; en ufak şüpheyi bile mahal bırakmıyacak surette birden bire muhakkaklaşan bir gizli bilginin hissile başlıyor. Muhakkaklığın (yakın = *certitude*) ve vahyin (*révélation*) hissi, matlûp derecede muayyen her inanışa tekaddüm ediyor. Mistiklerin vardıkları muayyen inanışlar, bir hades anında elde ettikleri ham tecrübe üzerine fikir yormalarından çıkıyor. Şimdiki anla hiç bir münasebetleri olmıyan bir takım inanışlar, çok defa merkezi çekirdek (nüve = *noyau*) tarafından massediliyor; böylece mistiklerin bir çoğunda, bütün mistiklerce müşterek olan kanaatlerden (*conviction*) başka, sübjektif muhakkaklıkları dolaysile asıl mistik unsurların içine karıştıkları şüphesiz olan daha mahallî ve daha intikalî (*transitoire*) mahiyette başka kanaatler de vardır. Fakat, bu talî unsurları ihmal ile mistiklerce müşterek olan inanışların tetkikile iktifa edebiliriz.

Kendinden geçme (*vect = extase*) anının vasıtasız

neticesi, — artık vehmin (*illusion*) bataklıklarına götürmekten başka bir işe yaramaz kör kılavuzlar sayılan ihsas (*sensation*), akıl ve tahlilin zıddı olmak üzere vahy veya hades ismini verebileceğimiz — bir bilgi tarzının mümkün olduğuna inanmaktır. Görünüş (zevahir) dünyasının ötesinde bulunan ve ondan tamamiyle farklı olan bir şe'niyet tasavvuru (*conception*), bu inanışa sıkı sıkıya bağlıdır. İnsan, bu şe'niyeti çok defa derin bir hürmete kadar yükselen bir meftuniyetle teemmül ediyor; onu, her zaman ve her yerde kendisine çok yakın, duyguların suretleri (*image*) altında pek az örtül, onu idrak eden fikir için (insanların manasız ve kötü zevahiri arasından bile) bütün şanile parlamaya hazır hissediyor. (Sair, san'atkâr ve aşık, o şe'niyeti aramakla meşguldur: onların kovaladıkları huzur vermez güzellik, o şe'niyetin güneşinin solgun bir aksinden ibarettir. Fakat, başkalarının, karanlıklar içinde aradığı bu şe'niyeti, onun temaşasının bütün aydınlığı içinde yaşayan mistik, öyle bir bilgi ile bilir ki bunun yanında her hangi başka bilgi, bilgisizliktir. Mistikliğin ikinci farik hususiyeti (*caractéristique*) birliğe inanış, ve her hangi bir şeyde bir zıddiyet veya bir bölümü (*division*) kabul etmekten istinkâftır. Heraklit'in: «İyilik ve kötülük ikisi de, bir tek ve aynı şeydir.» dediğini daha evvel gördük; yine diyor ki: «Yukarıya doğru giden yolla aşağıya doğru giden yol, aynıdır.» Şu iki mütenakız kazıyeyi birden vazederken de, onda, aynı vaziyeti görüyoruz: «Aynı nehre hem iniyoruz, hem inmiyoruz; varız ve var değiliz.» Birliğe doğru bu aynı temayüldür ki Parmenid'i şe'niyetin bir ve bulümsüz (*indivisible*) olduğunu müdafaa etmeğe sevk ediyor. Plâton'da, bu temayül, daha az gözüktüyor; çünkü onun fikirler (müsül = *Idées*) nazariyesi, bu temayüline engel oluyor; fakat onun da

eyilik'in tefavvuk doktrin'inde, bu temayül, mantığın müsaadesi nisbetinde, kendini yeniden gösteriyor. Hemen hemen bütün mistik metafiziklerin bir üçüncü hususiyeti, zamanın şe'niyetinin inkârıdır. Bu, bölümü (*division*) inkâr etmenin neticelerinden biridir; eğer her şey bir ise, geçmiş (*mazi = passé*) gelecekte (*istikbal = futur*) ayırd etmek mevhumdur (*illusoire*). Bu doktrin'in *Parmenid*'te oynadığı rolün ehemmiyetini gördük; ve, yeni devirler filozofları arasında, *Spinoza*, ve *Hegel*'in sistemlerinin temelini teşkil eder.

(Mistikliğin sonuncu olarak gözden geçireceğimiz doktrin'i, şu inanıştır ki her şey, görünüşten (zevahirden), tahlilî zekânın (*intelligence analytique*) bölümlerinin ve ziddiyetlerinin doğurduğu vehimden (*illusion*) ibarettir. Mistiklik, meselâ merhametsizliğin iyi olduğunu iddîa etmez, fakat onun gerçekliğini inkâr eder; merhametsizlik, görünüşlerin bu alt dünyasına aittir ki ondan bizi bir iç hades (*intuition*) kurtarabilir. Şeniyet adettığımız şeylere karşı hissî vaziyetimiz, şeniyetin iyi olduğu inancını silip süpürecek mahiyette ise de, vakit vakit, gerek iyilik, gerek kötülük — ve meselâ *Hegel*'de ve hiç olmazsa, ağızdan *Spinoza*'da olduğu gibi — vakit vakit, gerek iyilik, gerek kötülük mevhum sayılıyorlar.) Bütün ahvalde, mistikliğin manevî farik hususiyetleri şunlardır: *infial (indignation)* ve isyan fıkdanı, inkiyat zevki, biri iyi diğeri kötü olmak üzere iki zıt unsura bölümü bir ilk gerçeklik (*verité première*) olarak kabulden imtina. Bu vaziyet, mistik tecrübenin mahiyetinin doğrudan doğruya bir neticesidir: onun birlik ruhunun yanında, sonsuz bir huzur hissi vardır. Hakikati halde, insan öyle zannedebilir ki mistik doktrin'in cismini teşkil eden müteselsil (*coordonné*) inanışların bütün sistemini vücade getiren şey, rüya-da olduğu gibi huzur hissidir. Fakat bu, hallî güç olan

ve onun hakkında insanların günün birinde uzlaşacakları umulmıyan bir mes'eledir. Demek oluyor ki mistikliğin gerçekliği (*véracité*) veya batıllığı (*fausseté*) meselesi mevzuu bahis olunca, halle muhtaç şu dört mes'ele çıkıyor:

I — (Birisine akıl (*raison*), öbürüne hades deyebileceğimiz iki bilgi tarzi var mıdır? ve var ise, bunlardan birini öbürüne tercih etmemizi icap ettirecek sebepler var mıdır?

II — Çokluk (*pluralité*) ve bölüm daima mevhum mudur?

III — Zaman, şenî değil midir?

VI — İyilik ve kötülüğün şeniyet derecesi nedir?

Tam (*intégral*) mistikliğin bu dört mes'eleye yanlış sureti haller verdiği fikrinde olmakla beraber, münasip bir tarzde tahdit edilmek şartile, mistik hissin, bize, başka türlü elde edilmesi mümkün olmıyan bir kısım gerçeklik verebildiğine kaniyim. Eğer bu kanaatim doğru ise, mistiklik, dünya sistemi olarak değil, fakat hayata karşı vaziyet olarak tasvip edilebilir.

(Aşağıda göstermek arzusunda olduğum vechile, metafizik inanış, heyecanın hatalı bir mahsulüdü, fakat şurasını da unutmamak lâzım gelir ki heyecan, diğer düşüncelere ve diğer hislere şekil ve renk vermek dolayısıyla, insanın en iyi kısmının ilhamcisidir. Bizzat ilmî araştırma — ki mistikliğin zarif yakınının (*certitude*) tamamile aksi zannedilecek derecede yavaş ve ihtiyatlıdır — bizzat ilmî araştırma, mistikliğin yaşadığı ve faaliyetinde bulunduğu hürmet hissinde (*spirit of reverence*) kuvvet ve inkişaf bulabilir.)

I. — Akıl ve hades [1]

((Mistiklerin dünyasının şeniyeti veya şeniyetsizliği hakkında, hiç bir şey bilmiyorum. Bu dünyanın varlığını inkâr etmek, veya hatta, onu keşfettiren hadesin gerçek bir hades olmadığını iddia eylemek arzusunda hiç değilim; müdafaa etmek istediğim şey (ve işte burada ilmi vaviyet aşıkârdır) şudur ki doğruluğu yoklanmamış (inverifié) olan ve hiç bir şeye dayanmayan hades, önceleri gerçekliğin araştırmasında mühim bir rol oynamış olmakla beraber, bu gerçekliğin ancak kifayetsiz bir şahadetini arz ediyor. Akıl (raison) ile sevkı tabiîyi (instinct) birbirinin zıddı olarak göstermek adettir;)) on sekizinci asırda, akıl iltizam ediliyordu, fakat Rousseau'nun ve romantik hareketin tesiri altında, sevkıtabii tercih edildi; ilk önce, idarenin (gouvernement) ve düşüncenin sun'î şekillerine karşı infial duyanlar, ondan sonra, ananevî ilâhiyatın sırf akliyecî (rationaliste) bir surette müdafaa edilmemesinin güçlükleri arttıkça, hayatın ve dünyanın ruhanî bir tasavvur edilmesine (conception) elzem addettikleri bir takım inanışların ilim tarafından tehdit edildiğini görenlerin hepsi, bu görüşü benimsediler. Bergson, hades (intuition) ismi altında sevkı tabiîyi, metafizik gerçekliğin yegâne hakemi mevkiine çıkardı. (Fakat, hakikati halde, sevkıtabii ile aklın zıddıyeti, hemen hemen tamamen mevhumdur. Sevkıtabii, veya hades, aklın sonradan teyit ettiği veya çürüttüğü inanışlara önceden götüren şeydir; fakat, bu inanışla-

[1] Bu kısım ve bundan sonra ki kısımların bir kaç sahifesi, The Open Court Publishing Company tarafından neşredilip On our Knowledge of the External World unvanı altında bir Lowell konferans serisinde tabedilmiştir. Fakat bunlar, önce bu metin için yazılmış oldukları için onları burada muhafaza ettim. — B.R.

rın teyidi mümkün olduğu zaman, bu teyidin de, birinci inanışlar derecesinde mülâhazasız (instinctif) olan başka inanışlara bir uygunluktan başka bir şey olmadığı son bir tahlil neticesinde anlaşılır. Akıl, yaratıcı kudret olmaktan ziyade, terkip ve kontroldur. Katıksız mantığa varıncıye kadar her sahada yeniliği ilk yakalayan hadestir.)

(Sevki tabiî ile akıl arasında çıkan ihtilaflar, vakit vakit, çok kuvvetle kökleşmiş mülâhazasız (instinctif) inanışlara aittir: o derece kuvvetle kökleşmiş inanışlar ki başka inanışlarla olan uygunsuzlukları ne kadar büyük olursa olsun ortadan kalkmıyor. İnsanın diğer melekeleri (faculté) gibi, sevkı tabiî de yanılmağa maruzdur: akıldan yana zayıf olanlar, kendileri hakkında bunu kabul etmek istemiyorlar, fakat bunlar da dahil olduğu halde herkes başkaları hakkında bunu kabul etmekte müttefiktir.) Sevkıtabiînin yanılmağa en az maruz olduğu yer, muhakeme (jugement) ameliyesinin tabii istifaye (sélection naturelle) müessir olduğu tathikat sahasıdır. Meselâ, başkalarının bizim hakkımızdaki hayır hahlık veya bethahlıklarını, pek iyi muhafaza edilmiş görüşlerin arasından harikulâde bir keskinlikle sezdiğimiz çok vakı'dır. Fakat bu taktirde bile, çekingenlik veya müdahene, yanlış bir intiba verebilir; felsefenin meşgul olduğu meseleler gibi, daha az doğrudan doğruya pratik olan meselelerde ise, kuvvetli bir surette mülâhazasız bir takım inanışlar, aynı derecede sağlam bir takım inanışlarla olan uygunsuzluklarının bize gösterdiği üzere baştan başa hatalıdır. Bu mülâhazalardır ki aklın terkipi rolünün gerekliliğini gösterir: akıl, inanışlarımızı, uyarlılık (compatibilité) denemesine çeker, ve şüpheli hallerde, her iki tarafın yanılabilme kaynaklarını tetkik eder. Böyle yapmakla, akıl, asıl sevkı tabiînin

kendisine karşı hiç te gitmiş olmaz, olsa olsa sevkı tabiinin bir tek merakaver görünüşüne (*aspect*) bel bağlayan bu görünüşten daha alelâde, fakat onun kadar güvenilirmeğe değer başka görünüşlerini hesaba katmayan fikri mahsusa (*parti - pris*) karşı gelmiş olur. İşte, aklın düzeltmek istediği, asıl sevkı tabiinin kendisi değil, bu tekyanlılıktır (*one-sidedness = unilatéralité*)

Az veya çok tekrar edilmiş olan bu umumî fikirler (*maximes*), Bergson'un «zekâ»ya karşı «hades»in tarafını tutan müdafaanamesine tatbik etmek suretile tebarüz ettirilebilir. Bergson der ki: «Bir şeyi bilmenin birbirinden derin bir surette farklı iki tarzı vardır. Birincisi, o şeyin etrafında dönüldüğünü, ikincisi ise onun içine girildiğini tezammun eder. Birincisi, ihtiyar ettiğimiz bakıma, ve meramımızı ifade etmek için kullandığımız sembollere (*symbole*) tabî'dir. İkincisi ise hiç bir bakım ihtiyar etmez ve hiç bir sembole dayanmaz. Birinci bilgi hakkında diyeceğiz ki nisbînin (*relatif*) ötesine gitmez; ikinci bilgiyi elde etmek mümkün olduğu zaman ise, bu bilgi hakkında diyeceğiz ki mutlaka (*absolu*) erer [1].» Hedesten başka bir şey olmayan bu ikinci bilgiyi şöyle tarif ediyor: «O çeşit fikrî sempati (*sympathie intellectuelle*)ki onun vasıtasile insan bir şeyin içine taşınup ondaki biricik (yekta = *unique*) ve binaenaleyh ifade edilmez özle intibak (*cîncider*) eder (sahifa 3)». Misal olmak üzere Bergson, kendini bilmeyi (*la connaissance de soi*) zikr ediyor; diyor ki: «Hepimizin, bir sade tahlille değil de hadesle, içerden kavradığımız bir şe'nîyet vardır: bu şe'nîyet, zaman arasından akış halinde olan öz şahsımızdır. Bu, sürüp duran (*qui dure*) benliğimizdir» (sahife 4).» Bergson'un felsefesinin geriye kalan kısmı, hades vasıtasile elde edilen bilgiyi, dilin kusur-

[1] Metafizike giriş (Metafizik ve ahlâk mecmuası, 1903) sahifa 1.

lu vasıtasile ifade etmekten, ve bu bilgiye dayanarak, ilimden ve orta akıldan (aklı selim = *sens commun*) çıkma her sözde bilgiyi batırmaktan ibarettir.))

Bu metod, mülâhazasız inanışlar arasında cereyan eden bir çarpışmada bir tarafı iltizam ettiğinden, müdafa ettiğî inanışların ötekilerden daha esaslı olduklarını ispat etmekle kendini haklı çıkarmış olacak. Bergson'un da, önce, zekânın biolojik gayelere yaranan sırf pratik mahiyette bir meleke olduğunu izah etmekle, sonra, hayvanlarda kayde değer sevkı tabii misâlleri zikr etmekle, ve ancak hadesin kavraya bildiği ve zekânın hiç bir suretle izah edemediği bazı dünya mutalarında (*données*) ısrar eylemekle, yapmak istediği şey budur.

«Bergson'un, «zekânın, hayat için güçleş esnasında gelişen, sırf pratik mahiyette bir meleke olduğuna ve gerçek inanışların bir kaynağı olmadığına» dair olan nazariyesine cevap olarak, önce şunu diyebiliriz ki hayat için güçleş ve insanın biolojik menşelerini ancak zekâ vasıtasile bilebiliriz: eğer zekâ, bizi aldatıyorsa, ancak istidlâl (*inference*) yolule bilinen bu istihaleye (*évolution*) inanmağa artık imkân kalmayacak. Diğer taraftan, eğer istihalenin, Darwin'in inandığı şekilde vuku bulduğunu düşünmekte Bergsonla müttefik isek, o vakıt, pratik faydanın tazyiki altında sade zekâmızın değil, fakat bütün öbür melekelerimizin de gelişmiş olduğunu kabul etmemiz lâzımgelir» Hades, doğrudan doğruya faydalı olduğu yerdedir ki kendini en iyi cephesile gösterir: meselâ, fertlerin karakterine ve hislerine taallûk eden hususlarda öyledir. Görüldüğüne göre, Bergson'un iddiası, bu çeşit bilgive ait istidatların, meselâ katıksız riyaziyeye (*mathématiques pures*) ait istidatlar derecesinde tabii ıstıfa ile izah olunamıyacıkları merkezindedir. Halbuki, yalancı

bir dostluğa aldanan bir vahşi, hatasını hayatile öde-meğe maruz olduğu halde, en medenî cemiyetlerde bile, bir insani, riyaiziyeyi bilmiyor diye öldürmezler.

«Hayvanlarda hadese ait misallerin en göze çarpanla-rının hepsinde, en kabiliyetlinin bekası (*survivance*) bakımından vasıtasız bir manfaat vardır. Bunun böyle olması, hades ve zekânın her ikisinin de faydalı olduk-ları için inkişaf etmiş olmalarından, ve gerçekliği öğ-rettikleri zaman geniş manasile faydalı, ve geçeklik ol-mayan şeyleri öğrettikleri zaman ise muzır olmalara-rından ileri gelse gerek. Vakit vakit, medenî insanda artistik istidatlar gibi, zekâ da, ferde lâzım olduğundan fazla inkişaf etmiştir; diğer taraftan medeniyet arttıka, hades, nihayetülemir, azalır gibi görünüyor. Hades, çocuklarda, olgun kimselerdekenden (*adulte*), tah-sil görmemiş kimselerde de, tahsil görmüş kimselerde-kinden daha büyüktür. Köpeklerde hades, ağılebi-ihimal, insanda hades namına bulabildiklerimizin hepsini geçer. Fakat bu vakıaları, hadesin lehine delil sayanların, mantiki, olmak için, ormanlarda yeniden vahşiler gibi yaşamağa, onlar gibi vücutlarını boya-mağa ve böğürtlenle (*ronces*) beslenmeğe koyulmaları icabederdi.

Şimdi, hadesin, Bergson'un iddia ettiği kadar yanıl-maz (*infaillible*) olup olmadığını tetkik edelim. Onun fikrince, hadesin yanılmaz olduğunun en iyi delili, ken-dimizi bilmemizdir; halbuki kendini bilme, darbı me-sel olacak derecede hem nadir, hem güçtür. Meselâ, insanların çoğunun, en iyi dostlarının bile kolaylıkla göreceği kadar bariz küçüklükleri, boş gururları ve kıskancılıkları olduğu halde, kendileri bunun hiç farkında değildirler. Vakıa, hades, zekânın veremediği bir yakın (*certitude*) verir: hades, müdahale ettiği zaman onun gerçekliğinden (*véracité*) şüphe etmek hemen hemen im-

kânsızdır. Fakat, tetkik neticesinde, hadesin hiç olmazsa zekâ kadar yanılır (*faillible*) olduğu meydana çıkınca, verdiği en büyük enfüsü (*subjectif*) gerçeklik, sukutu hayale oğraticı olduğu derecede tehlikeli olur. «Kendini bilme»den başka, en dikkate değer sevki tabiî misal-lerinden biri de, insanın sevdiği kimseler hakkında ma-lilik bulunduğunu sandığı bilgidir: ayrı şahsiyetleri bir-birinden ayıran perde kalkmış gibi görünüyor; ve in-san kendi ruhunda görürcesine, bir başkasının ruhun-da görebildiğini zannediyor. Fakat dileğin (arzunun) tatmini, daima sukutu hayaller doğuruyor; ve insan hakikî sukutu hayallere oğramasa bile, tecrübe, tedri-cî bir surette, ona, sözde hadesin mevhum (*illusoire*) olduğunu, ve zekânın daha yavaş ve daha tereddüdlü metodunun nihayetülemir daha güvenilir (şayanı iti-mat) olduğunu gösteriyor. «Bergson, zekanın eşyaya, ancak bu eşya, daha evvel bilinen başka şeylere ben-zedikce tatbik olunabildiğini; hadesin ise, her geçen anda daima mevcut olan biricığın ve yeninin karak-terini (farik hususiyetini) yakalamak kabiliyetinde olduğunu iddia ediyor.»

«Şüphesiz, her anda biricik ve yeni bir şeyin mev-cut olduğu gerçektir; bu şeyin akli mefhumlar (*concept intellectuel*) vasıtasile temamlile ifade edilemediği de gerçektir. Biricik ve yeni olanı bildirebilen, yalnız vasıtasız bir sezidir. Fakat bu çeşit vasıtasız bir sezisi ihsas (*sensation*) temamlile verir, ve bana öyle geli-yorki bu sezis, hususî bir hades melekesini icabettir-mez.»

«Yeni mutalar veren, ne zekâdır, ne hades: onları veren, ihsastır; fakat, mutalar, çok göze çarpacak ma-mahiyette oldukları zaman, zekâ, onlardan istifade et-mek noktai nazarından, hadesten daha elverişlidir. Ördek yavruları olan tavukta, kendisini yavruların içine nak-

leder görünen bis hades, şüphesiz ki, vardır; onun, yavruları hakkındaki bilgisi, sırf tahlilî değildir; fakat bu ördek yavruları, ırmaga atıldıkları vakit, sözde hadesin esassız olduğu meydana çıkıyor, ve tavuk, şaşkın şaşkın ırmağın kenarında kaliveriyor.

Hakikati halde, hades, sevitabiinin bir görünüşü ve bir gelişmesidir, ve her sevitabii gibi o da, hayvanın itiyatlarını yoğurmuş olan alelade muhitte kaldığı müddetce, hayranlığa layıktır; fakat muhit, mutad olmayacak bir hareket tarzını icabettirecek surette değişir değişmez, hades her türlü salahiyeti kaybeder.

Dünyayı nazarî bir surette kavrama (compréhension) — ki felsefenin mevzuunu teşkil eder — hayvanların, vahşilerin, ve hatta medenî insanlardan çoğunun nazarında, büyük bir pratik ehemmiyeti haiz değildir. Binnetice, sevitabii veya hadesin acele ve inceliksiz metodunun, orada, kendi tatbikatına müsait bir saha bulabileceğine inanmak güçtür. Hadesi, en iyi kısımları itibarile tebarüz ettiren saha, hayvan veya insanımsı atalarımızın uzak nesillerini hatırlatan daha eski faaliyet tarzlarıdır. Beka (consecration) veya aşk mevzuubahs olduğu zaman, çok defa (fakat her vakit te değil) hades, tenkidî zekâyı hayretlere düşüren bir çabukluk ve bir dakiklik (précision) gösteriyor. (Fakat felsefe, bizi geçmişimize rapteden bağl meydana çıkaracak temayüllerden değildir: o öyle yüksek derecede ince, öyle yüksek derecede medenî bir araştırmadır ki bir neticeye varabilmesi için, sevitabii hayatından hayli kurtulmuş olmak, ve hatta vakit vakit bu kadarı yetmeyüp, bizi bu dünyanın ümitlerinden ve endişelerinden kurtaran bir yüksekliğe hayli çıkmış bulunmak ister.) Şu halde, hadesin en iyi kısımlarının bize görüneceği yer, felsefe değildir. Bilakis, madem felsefenin hakikî mevzuu, ve bu mevzuu

kavramak imkânını veren düşünce tarzı, yabancı, alışılmamış ve nadirdir, o halde zekânın hadese en çok üstün olacağı, ve çabuk ve vasıtasız yakınların tenkitsiz olarak kabul edilmesinin en az caiz olacağı yer, burasıdır.

«Biz, hadese tamamiyle güvenilebileceğine dair olan iddiaya karşı, ilmî ihtiyat ve bitaraflığı müdafaa etmekle, dünyanın bütün büyük dinlerinin tavsiye etmiş olduğu (préconiser) o geniş görüşlüğü, o gayri şahsî istîgnayı, ve pratik endişelere ait o kaygusılığı, bilgi sahasında, müdafaa etmekten başka bir şey yapmıyoruz. Bu suretle, bizim çıkardığımız netice, zahiren, istediği kadar birçok mistiklerin inanışlarına büsbütün zıt olsun, cevheri itibaiyle, bu inanışları ilham etmiş olan ruha zıt değil, bilakis bu aynı ruhun, düşünce sahasına tatbikinin neticesidir.»

II. — Birlik ve ^{çocukluk} çocukluk

«Kendinden geçmenin (vecd = extase) en kanaat verici caphelerinden biri, dinde heptanrılığı (vücdiye = panthéisme) ve felsefede monizmi (vahdetiye = monisme) doğuran eşya birliğinin zahiri ifşasıdır. Parmenid'te başlayan, ve en yüksek derecesini Hegel ile onunu tilmizlerinde bulan mudıl (complexe) bir mantık, kâinatın bir ve bölünmez bir bütün olduğunu, ve, bu bütünün bölüntüleri (cüz = partie) gibi görünen şeylerin — cevherce ve kendiliklerinden var sayıldıkları takdirde — bir vehimden başka birşey olmadıklarını ispat etmek maksadiyle, yavaş yavaş gelişmiştir (inkışaf etmiştir). Görünüşler dünyasından büsbütün farklı bir şe'niyetin, — bir, bölünmez ve değişmez — bir şe'niyetin tasavvuru, garp felsefe-

sine, *Parmenid* tarafından, — mistik veya dinî sebepler dolayısıyla açıktan açığa olmasa dahi, yokluğun (*le nan - être*) imkânsızlığına dair mantikî bir delile dayanmak suretile — *Parmenid* tarafından ithal edilmiştir; ve, ondan sonra gelmiş olan metafizik sistemlerin çoğu, bu esasî fikrin neticesidir.)

(Mistikliği müdafaa etmek için kullanılan mantık, mantık olmak bakımından hatalı, ve, başka bir yerde uzun uzadıya anlattığım veçhile, teknik tenkitlere mazurdur. Bu tenkitlerin uzunluğunu ve güçlüğünü göz önünde tutarak onları burada tekrar etmiyeceğim, fakat onun yerine, mistik mantığın çıkmış olduğu ruhî haleti (*état d'esprit*) tahlil etmeğe çalışacağım.)

Duyguların (havas = *les sens*) kavradıkları (idrâk ettikleri) şeniyetten büsbütün farklı bir şeniyete inanış, hemen her mistikliğin, ve hemen her metafiziğin menşesinde bulunan bir takım haletlerde, karşı durulmaz (mukavemetsuz) bir kuvvetle doğar. Bu haletin sürdüğü bütün müddetçe, mantık ihtiyacı hiç duyulmaz; ve, bundan dolayı, büsbütün mistik olanlar, mantık kullanmayup doğrudan doğruya hadeslerinin vasıtasız ifadesine müracaat ederler. Fakat bu derece gelişmiş bir mistiklik, garpta nadirdir. Hissî (teessürî, infialî = *affecrif*) yakının (*certitude*) şiddeti azaldığı vakit, düşünmeğe alışık olan kimse, kendisinde bulduğu inancı mantikî temeller arar. Fakat, madem bu inanış, daha o vakit kendisinde mevcuttur, önüne çıkabilecek olan her hangi bir dayanağı (istinatgâh = *appui*) kolaycacık kabul ediverecektir. Mantığının ispat eder görüldüğü aykırılıklar (garibe = *paradoxe*) hakikati halde, mistikliğin aykırılıklarıdır, ve, hadesi ile mantığının uzlaşabilmesi için mantığının varmak mecburiyetinde bulunduğunu hissettiği gayelerdir. Bunun mahsulü olan mantık, filozofların çoğunu, ilim ve her günlük

hayat dünyasına ait her hangi bir şeyi izah etmekten acız kılmıştır. Eger filôzoflar bunu yapmak kaygusunda bulunmuş olsalardı, aglebi ihtimal, mantıklarının hatalarını görmüş olacaktı; fakat onların çoğu, ilim ve her günlük hayat dünyasını anlamak kaygusundan ziyade, «şenî» addettikleri duygu üstü (*supra - sensible*) bir dünyanın lehine olarak, ilim ve her günlük hayat dünyasının şeniyetsizliğini ispat etmek kaygusunu göstermişlerdir.

Büyük filôzoflardan mistik olanlar, mantığı böylece kullandılar. Fakat, mistik hissin sözde hadesini, teyide muhtaç addedemedikleri için, mantikî doktrinlerini (meslek = *doctrine*) haylı çoraklıkla arzettiller. Ve, bunun için, tilmizlerinin nazarında, bu doktrinler, çıkmış oldukları anî (*soudain*) ilhamdan (*illumination*) büsbütün müstakil göründü. Bununla beraber, bu doktrinler, menşelerinin damgasını taşıdılar, ve ilim ve orta akıl (aklı selim) dünyasının nazarında, — M. *Santayana*'nın faydalı bir kelimesini kullanmış olmak için «habasetli = *maligne*» kaldılar. Filôzofların, en iyi ispat edilmiş ve en güvenilirmeğe layık görünen alelade ve ilmi vakıalarla kendi doktrin'leri arasındaki uyumsuzluğu bu kadar kolaylıkla kabul etmiş olmaları, ancak bu suretle izah edilebilir.

Pek tabii olarak, mistikliğin mantığı, «habasetli» olan her şeye yapışık (lâzımıgayri mufarik = *inhérent*) olan bozuklukları (*vice*) arzediyor. Mistik halet sürdüğü müddetçe hissedilmeyen mantikî temayül, bu halet hafifler hafiflemeyen yeniden — fakat, ortadan kayp olmakta olan hadesi alıkoymak, veya hiç değilse onun hakikaten hades olduğunu, ve bu hadesi nakzeder görünen şeylerin vehimden (*illusion*) ibaret bulunduğunu ispat etmek arzusile — yeniden meydana çıkıyor. Bu suretle doğan mantık, büsbütün hasbî (*désintéressé*) ve saf değildir.

nasıl olsun ki tatbik olunacağı her günkü dünyaya karşı büyük bir kinin mahsulüdür? Bu çeşit bir vaziyetin, (attitude) en iyi neticeleri vermiyeceği bedihidir. Herkes bilir ki bir muharriri anlamının yolu, onu sırf cerhetmek için okumak değildir; ve tabiatın kitabını, ondaki her şeyin vehim olduğuna kani olarak okumak, onu daha iyi anlamağa yardım etmese gerek. Eger mantığımız, alelâde dünyayı, anlaşılır (makul = *intelligible*) bulacaksa, onun, buna karşı, husumet değil, bil'akis, metafizikcilerde nadiren tesadüf edilen hakikî ve tam bir inkıyat göstermesi lâzımdır.

III. — Zaman

Zamanın şeniyetsizliği, metafizik sistemlerin birçoğunun esaslı tezlerinden [(müdde = *thèse*) birini teşkil edüp daha *Parmenid*'te olduğu gibi çok defa isimce (*nominalement*), birtakım mantikî delillere dayanmakla beraber menşee, mistik hades anlarında doğan yakından çıkmadır. Sufî bir Acem şairinin didiği gibi: «Allahı gözümüzden saklıyan, mazi ile istikbaldir.

Her ikisini ateşle yak! Daha ne zamana kadar Kendinin, bir kamyş gibi, lif lif parçalanmasına ses çıkarmıyacaksın?»

En son (*ultime*) gerçeğin zarurî değişememezliğine (*immutabilité*) inanış, çok yayılıdır: cevher (*essence*) hakkındaki metafizik mefhumu o doğurdu, ve bugün bile kütlenin ve enerjinin (*kudretin*) bekası (*conservation*) gibi birtakım ilmi prensipler vasıtasile, kendini, büsbütün gayri meşru bir surette tatmin etmek yolunu bulmaktadır.

Bu noktai nazardaki gerçeklik ve yanlışlık paylarını ayırmak güçtür. (Zamanın şeniyetsizliğine ve duyulur (mahsus = *sensible*) dünyanın mevhumluğuna

dair deliller, fikrimce, aldatıcı (*fallacieux*) tutulmalıdır. Bununla beraber, insanın hissedip pek iyi ifade edemediği bir görüş tarzı vardır ki onda zaman, şeniyetin ancak sathî ve ehemmiyetsiz bir unsurudur. Mazi ve istikbalin hal kadar şeni olduklarını kabul etmek lâzımdır, ve felsefî düşünce için, zamanın boyundurduğundan azçok sıyrılmış olmak zaruridir.) (Zamanın ehemmiyeti, nazari olmaktan ziyade pratiktir; o, gerçeklikten ziyade, dileklerimizi (*désir*) alâkadar eder. Bana öyle geliyor ki zamanı, mevcut olan her şeyi alıp götüren bir tiran (müstebit = *tyran*) gibi tasavvur etmektense, eşyanın, zamanın akıntısına girdiğini, fakat zamanın dışında bulunan bir dünyaya ait olduğunu tasavvur etmek, dünyanın daha gerçek bir suretini (*image*) verir. Düşünce ve his (ihtisas = *sentiment*) sahalarında, zaman şeni olsa bile, onun ehemmiyetsizliğine kani olmak, hikmetin (*sagesse*) eşğinde bulunmaktır.)

Maziye karşı hislerimizin, istikbale karşı hislerimizden niçin farklı olduğunu araştırdığımız vakit, bunun böyle olduğunu hemen görüyoruz. Bu hislerin arasındaki fark, büsbütün pratik mahiyettedir: (dileklerimiz, istikbali tadil edebilir, fakat maziye aslâ; istikbal bir dereceye kadar, irademize tabidir, halbuki mazi, çare kabul etmez bir tarzda tespit edilmiş bulunuyor. Fakat her istikbal, birgün, maziye dönecektir! (Eğer, bugün, maziye gerçekte olduğu gibi görüyorsak, onun, henüz istikbal iken de, bugün olduğunu gördüğümüzün aynı olmuş olması lâzımdır; ve bugün için istikbal olan şeyin, maziye döneceği zaman, olacağını göreceğimizin aynı olması icabeder. O halde, mazi ile istikbal arasında duyduğumuz nicelikli (keyfî = *qualitatif*) fark cevhere ait bir fark olmayıp sadece şahsımıza ait bir farktır.) bu fark, bitaraflik noktai nazarından bak-

tiğimiz zaman, ortadan kalkar; fikir sahasında ise, bitarafılık, fiil sahasında bize adalet ve özgecilik (diğer gâmlık = *altruisme*) şeklinde görünen meziyetin ta kendisidir. (Dünyayı gerçekliğin aydınlığı altında temaşa etmek, ve fikirce, pratik mahiyetteki dileklerin istibdadının üstüne yükselmek isteyen kimse, mazi ile istikbal arasında her vaziyet farkını bertaraf etmesini, ve zamanın bütün akışını aynı nazarla toptan kucaklamasını öğrenmelidir.))

Zamanın, *nazarî* ve *felsefî* düşüncemize meş'um bir surette nasıl müdahale ettiğini, istihale (*évolution*) fikrile karıştırılan, ve *Nietzsche*, pragmatizm ve *Bergson* tarafından temsil edilen felsefeyi misal göstererek tebarüz ettirebileceğimizi zannediyorum. Bu felsefe, hayatın aşağı biçimlerinden (şekillerinden) insana götüren gelişmeye dayanarak, kâinatın esasî kanununu, *terakkî*'de görüyor, ve, böylelikle, önce ile sonra arasındaki farka, bakımının tam merkezinde yer veriyor. Bu felsefenin dünyaya ait tarihçesine (*historique*) — ve bu tarihçe, mevsuk olmaktan ne kadar uzak olursa olsun (*hypothétique*) — ilişmek niyetinde değilim; fakat fikrim kalırsa, tez bir muvaffakiyetin verdiği sarhoşlukla, kâinatın hakiki bir surette anlaşılmasına elzem olan birçok şeyler unutulmuştur. Garbın aceleci güvenini (itimadını), biraz Yunancılık, biraz da şark tevekkülile yontmak (*mitiger*) icabeder, taki gençliğin ateşliliğinden olgunluğun teemmüllü hikmetine (*sagesse*) geçilebilsin. İlmî felsefe, ilimden istediği dayanağa rağmen, kanaatimce, bu dünyanın ümitlerine daha az hitap eden, ve azçok muvaffak olmak için daha kuvvetli bir disiplin talep eden, daha sert ve daha yüksek bir şeydir.

(*Darwin*'in «Cinslerin menşei» ünvanlı eseri, herkesi, muhalef havvanî ve nebatî cinsler arasındaki far-

kın, zannedildiği gibi, değişmez bir susette tespit edilmiş bir fark olmadığına inandırdı. Tasnifi kolaylaştırmış ve açıklatmış olan, *Aristot* an'anesinin çerçevesine uyan, ve, ortodoksluğun (doğru itikadın) nassına (*dogme*) verdiği sözde dayanak dolaysile himaye gören tabii cinsler nazariyesi, birden bire, biyoloji dünyasından müebbeden koğuldu. İnsanla aşağı hayvanlar arasında ki fark — ki bizim beşerî boş tefahürümüz onu pek büyük sanmaktan zevk alıyor — bu fark, beşer cinsinin, katî bir surette ne içinde, ne dışında sıralayamayacağımız birtakım ikisi ortası mevcutların varlığını istilzam eden devamlı bir gelişme gibi göründü. Esasen, bundan evvel, *Laplace*, güneşle seyyarelerin, pek kuvvetli bir ihtimalle, az veya çok farklılaşmış bir iptidai şehabeden (*nébuleuse*) çıktıklarını göstermişti. İşte bu suretle, eski ayırıcı hatlar (*lignes de démarcation*) karıştı ve belirsizleşti, ve eski vazih bölümler silindi. Artık eşya ile canlı varlıkların arasındaki sinorlar (hudutlar) kalktı, ve eşya ile canlı varlıkların ne nerede başladığını, ne nerede bittiğini söylemek imkânı kalmadı. Fakat, insanın gururu, maymunla akrabalığından dolayı bir lâhze sarsılmış ise de, az zaman sonra, yeniden meydana çıkmak fırsatını buldu: istihale felsefesi, işte bundan ibarettir.)

(*Amib*'den insana götüren bir teselsül (*processus*), filozofların nazarında, bir tarakki — fakat acaba *amib*ler, bu görüşü doğru bulurmu? — bir tarakki göründü. Bunun için, tahavvüllerin devresi (*cycle*) — ki ilmin nazarında, mazinin muhtemel tarihini teşkil ediyordu — kâinatın en iyiye doğru gelişmesi kanununun bir delili addedildi: bir gelişme ki ağır ağır, halde (*le présent*) teecessüm eden bir fikrin istihalesinden veya açılup yayılmasından (*déploiement*) ibarettir.) Fakat *Spencer* ve *Hegelci* istihaleciler adını verebileceğimiz filozofları

tatmin edebilen bu bakim, değişimin daha radikal taraftarlarınca, olduğu gibi kabul edilemezdi. Dünyanın sürekli bir tarzda teveccüh edeceği bir ülkü (mefkûre = idéal), bu zekâlara, teveccüh edilmeğe deymiyecek kadar çıplak ve durgun (sükûnî, teva zunî = statique) geliyor. Fikirlerince: istihale vuku bulurken, değişmesi ve gelişmesi gereken, sade ilham değil, fakat ülkünün de kendisidir: tespit edilmiş bir hedef hiç olmamalı; fakat hayatı teşkil eden, ve teselsüle, birliğini yalnız başına temin eden hız dolaşsile sürekli (continu) bir yeni temayüller yaradılışı olmalı.

{Hayat, bu felsefede, sürekli bir ceryendirki onda her bölüm, sun'î ve şeniyetsizdir. Münferit şeyler, başlângıçlar, sonlar, bütün bunlar, elverişli uydurmalarıdır (fiction): herşey, mütecanis bir süreklilikten (continuité) ibarettir. Bugünkü inanışlar, bizi ceryanda tuttukları müddetce, bugün için gerçek sayılabilir; fakat yarın yanlış olacaklar ve onların yerine yeni inanışlar koymak gerekecektir. Baştan başa bütün düşüncemizde (pénsée), ceryandan alınma hayali dilimlerden (makta=coupe) ibaret birtakım elverişli uydurmalarından başka birşey yoktur: şeniyet, bizim uydurmalarımıza ehemmiyet vermiyerek ceryan edüp doruyor; ve her ne kadar şeniyet yaşanabilir ise de, düşünce vasıtasile kavranamaz.} (Mamafih, ve bunu açıktan açığa söylemeksizin şunu demeğe getiriyorlar ki her ne kadar bunu evvelden bilemez isek de, istikbal, gerek maziden, gerek halden daha iyi olacaktır: okuyucu, ona: «Ağzını aç ve gözlerini kapa» dedikleri için bir şeker verilmesini bekleyen bir çocuğun vaziyetindedir. Mantığın, riya-yenin fiziğin, fazla «durgun» dırlar diye, bu felsefede, hiç yerleri yokdur; şe'nî olan, bir gayeye doğru temayül ve harekettir: bir gaye ki eleyimsema gibi insan iler-

ledikçe geriler, ve her dokunduğu noktayı, uzaktan göründüğünden farklı kılar.))

Bu felsefeyi teknik bir surette terkik etmek niyetinde değilim. Dileğim şunu göstermekten ibarettir ki bu felsefeyi ilham eden muharrik (mobile) ve endişeler o kadar münhasıran pratik, ve, uğraştığı meseleler o kadar hususidir ki onun, fikrimce hakikî felsefeyi teşkil eden meselelerin her hangi birine temas ettiğini iddia etmek güçtür.

İstihaleciliğin (évolutionisme) asıl intetret'si, beşer mukadderatına, veya hiç değilse, hayatın manasına ait meselededir. O, bilginin kendisinden ziyade, ahlâklılık ve saadeti alâkadar eder. (Münsif olmak için), başka felsefelerin pek çoğu için de aynı şeylerin söylenebileceğini, ve felsefeye has bilgiler sevgisine nadir tesadüf edildiğini itiraf etmek lâzımdır. Fakat eğer felsefenin hedefi, gerçeklik ise, her şeyden evvel lâzım olan şey, filözofların, hakikî ilim adamının mümeyyiz vasfını teşkil eden o fikrî ve hasbî tecessüsü elde etmeleridir. İstikbalin bilgisi — ki beşer mukadderatı hakkında hiç bir şey bilmeden evvel kazanılması gereken bilgilerdendir — bazı hudutlar içinde mümkündür. İlmin terakkilerinin, bu hudutları ne kadar gerileteceğini söylemek imkânsızdır. Fakat bedihi olan şudur ki istikbale müteallik her kazıyye (proposition), mazrufu (subjet-matter) itibarile hususî bir ilme aittir, ve bu hususî ilmin metodile halledil-melidir. Felsefe, başka ilimlerin verdikleri neticelerle aynı mahiyetie olan neticelere götüren bir kestirme yol değildir: felsefenin gerçekten bir araştırma olabil-mesi için, kendisine mahsus bir sahaya malik olması, ve, başka ilimlerin ne teyid, ne de cerh ademediği bir takım neticeleri istihdaf etmesi lâzımdır. İstihale-cilik, en iyiye doğru bir değişiklik olan terakkî fikrine

dayanmakla, bana öyle geliyor ki zaman fikrini kendine yaratmaktan ziyade, kendi boynunu onun boyunduruğuna uzatıyor, ve böylece, felsefî düşünce ile felsefî histeki en iyi şeylerin esasında bulunan bitarafıktan ayrılıyor. (Metafizikçiler, daha evvel gördüğümüz veçhile, zamana, her hangi bir şe'niyet izafe etmekten çok dafa imtina ettiler. Onlar gibi yapmak niyetinde değilim; ve yalnız onların bakımını, ve, fikir sahasında, maziye, hal kadar şe'niyet, ve istikbal kadar ehemmiyet veren vaziyeti müdafaa etmek istiyorum.) Spinoza'nın dediği gibi, «Ruh, eşyayı, aklın emirlerine göre idrak ettikçe (*concevoir*), istikbal ve maziye veya hale ait bir şeyin fikrinden, aynı tarzda müteessir (*münfail = affecté*) olacaktır.» [1] İşte, istihale felsefesinin, fikrimce, mahrum olduğu şey, bu «aklın emirlerine göre idrâk» dir.)

IV. — İyilik ve kötülük

Mistiklik, her kötülüğün (*şer = le mal*) mevhum (*illusoire*) olduğunu müdafaa ediyor, ve ara sıra iyilik (*hayr = le bien*) için de aynı sözleri söylüyor; fakat, en çok, şe'niyetin bir iyilik olduğunu müdafaa ediyor. Bu fikirlerin ikisi de Heraklit'te vardır:

Heraklit diyor ki: «İyilik ve kötülük, bir tek ve aynı şeydir.» Fakat, şunu da söylüyor: «Allahta, her şey güzel ve iyi ve haklıdır; bilâkis, insanlar, bazı şeyleri haklı, ve bazılarını haksız diye tasavvur ederler.» Bu iki tez, Spinoza'da da vardır; fakat Spinoza sadece beşerî iyilik olmayan bir iyiliği ifade etmek için «mükemmeliyet = *perfection*» kelimesini kullanıyor. «Şe'niyet ve mükemmeliyetten, aynı şeyi kastediyorun [2]»,

[1] Ethique - Livre IV, Proposition. LXII.

[2] Aynı eser: Kısım II, Tarif VI

diyor; fakat, eserinin başka bir yerinde şu tarifi buluruz: «İyilikten kasdettiğim, bize faydalı olduğuna tamamille kani olduğumuz şeydir [1]». Demek ki mükemmeliyet, şe'niyetin bizzat kendisine aittir, fakat iyilik, bize ve bizim ihtiyaçlarımıza göredir, ve bitarafa bir tetkik neticesinde ortadan kalkar. Mistikliğin ahlâk cephesini anlamak istersek, fikrimce bu tefrik zarurîdir: bu fena dünyada (*ce bas - monde*) hususî mahiyette bir iyilik ve bir kötülük vardır ki görünüş dünyasını, birbirine zıt görünen iki bölüme ayırıyor; fakat, bir de, mistik ve daha yüksek bir iyilik vardır ki şe'niyete aittir va buna zıt olacak hiç bir türlü kötülük yoktur.

İyilik ile kötülüğün *sübjektif* (*enfüsî = subjectif*) olduklarını, iyiliğin bize şöyle bir his, ve kötülüğün de buna zıt bir his ilham eden şeylerden ibaret olduğunu kabul etmeden, yukarıdaki fikri, mantikî bir surette izah etmek güçtür. İki de mümkün olan iki fiil arasında seçmek, ve bir karar vermek mecburiyetinde bulunduğumuz pratik hayatta, iyiyi kötünden, veya hiç değilse daha iyiyi daha kötünden tefrik etmek zarureti vardır. Fakat bu tefrik, hiç değilse zaman onun esaslı bir unsuru olduğu için, mistiklerce vehmin dünyası addolunan dünyaya aittir. Filiyatın müdahalesi mevzuu bahsolamadığı nazari (*spéculatif*) hayatımızda ise, bitaraf olmak, ve filiyata hâkim olan ikiliği ortadan kaldırmak kabildir. (Katıksız bir surette (*purement*) bitaraf kaldığımız bütün müddetçe, filiyatta gerek iyiliğin, gerek kötülüğün vehimlerden ibaret olduğunu söylemekle iktifa edebiliriz. Fakat, eğer mistik halette vuku bulduğu üzere bize bütün dünya sevilmeğe ve tapınmağa lâayık görünüyorsa, eğer

[1] Aynı eser: Kısım IV, Tarif I.

«Yeri ve bütün alelâde şeyleri...
semavî bir ziya ile süslenmiş»

görüyorsak, o vakit, filiyattaki iyilikten daha yüksek bir iyiliğin mevcut olduğunu, ve bu iyiliğin bütün dünyaya — bu dünya hakikatte nasılsa o şekildeki — bütün dünyaya ait olduğunu söylememiz lâzım gelecek. Böylelikle, mistikliğin müphem (*équivoque*) vaziyeti ve zahirî tereddüdü anlaşılır ve muhik görülür.)

Mevcut olan her şeyde bu âlemşümül sevgi ve sevinç imkânı, hayatın sevk ve idaresi ve saadeti bakımından birinci derecede bir ehemmiyeti haizdir, ve mistik heyecana — kendisine dayanabilecek her müspet itikattan sarfınazar — çok büyük bir değer verir. Fakat hataya düşmemek için, mistik hadesin bize keşfettirebildiği şeyleri vazih bir surette tespit etmek lâzımdır. Hades, beşer tabiatının kuvvede olan bir imkânını (*potentialité*), başka türlü yetişilmesi kabil olan her hangi başka hayattan daha necip, daha mes'ut, daha serbest bir hayat imkânını keşfettirir. Fakat hades, beşerî olmayan şeyler, ve umumiyetle kâinatın mahiyeti hakkında hiç bir şey öğretmez. İyilik ve kötülük, ve hatta mistiklerin her yerde buldukları o yüksek iyilik, başka şeylerin bize verdiği hislerin eşya üzerine aksidir, ve eşyanın hakikatte olduklarının cevherinin eczasından değildir; ve bunun içindir ki benliğin (*ene = le moi*) her türlü kaygusundan kurtulmuş olan bir müşahid,—her ne kadar, mistiklere, bütün dünyanın iyi olduğunu söyleten o âlemşümül sevgi hissi onun da bitaraflığına çok kolaylıkla karışıyor ve onu ihlâl ediyorsa da— eşya hakkında «iyidir» veya «kötüdür» hükmünü vermiyecektir.)

İstihale felsefesi, terakki fikri yüzünden, daha iyi ve daha kötüye ait ahlâkî ikiliğin (*dualisme*) taliine

bağlanmış bulunuyor, ve böylece, sade iyilik ve kötülük fikirlerinden büsbütün tecerrüd eden o tefehhus metodunun değil, fakat aynı zamanda, dünyada her şeyin iyi olduğu merkezindeki mistik inanışın da dışında kalmış oluyor. Bu suretle, zaman gibi, iyiliğin ve kötülüğün tefriki de, bu felsefede, ezici bir mahiyet (*tyrannique*) alıyor, ve düşünce sahasına, filiyatın malik olduğu yorulmak bilmez ıstıfa kudretini ithal ediyor. Şu halde, görünüşe göre, zaman gibi iyilik ve kötülük de, eşyanın umumî veya esasî *fonction*'ları olmayup fikrî mertebeler silsilesinin (*hiérarchie*) mürekkep ve son derece ihtisaslaşmış uzuvlarının mahsulleridir.

Fikir bakımından, iyilik ve kötülüğün, esaslı unsurlar olmadığı kanaatini muhafaza edecek surette, mistikliği, anlamanın kabil olduğunu biraz evvel gördük; bununla beraber, şunu itiraf etmek lâzımdır ki bu noktada, mazinin büyük filâzoflarının ve büyük din havarilerinin çoğule artık hiç hemfikir değiliz. Buna rağmen, felsefede, ahlâkî bakımın bertaraf edilmesinin hem ilmî bir zaruret, hem de — ve bu mütalea ne kadar garip görünürse görülsün — ahlâkî bir terakkî teşkil ettiğine kaniim. Bu iddiaların her ikisini kısaca ispat etmek lâzımdır.

Daha beşerî arzularımızı tatmin etmek, dünyanın arzu edilen şu veya bu ahlâkî manayı haiz olduğunu ispat etmek ümidi, fikrimce, felsefenin herhangi bir surette tatmin edebileceği ümitlerden değildir. Eyi bir dünya ile kötü bir dünya arasındaki fark, bu dünyalarda mevcut olan hususî şeylerin hususî karakterleri arasında bir farktır: bu fark, felsefe sahasına girebilecek kadar mücerret (*abstrait*) bir fark değildir. Meselâ, aşkla kin, ahlâk bakımından zıttırlar, fakat, felsefede, bunlar çok yakın vaziyetlerdir. Eşyaya karşı

bu vaziyetlerin — ki zihnî hadeseleri teşkil eder — umumî biçimleri ve yapıları (*structure*), felsefe için bir davadır; fakat aşk ile kin arasındaki fark, bir biçim veya yapılaş farkı değildir, ve binnetice, felsefeden ziyade, hususî bir ilim olan psikolojiye aittir. Ohalde, filozofları çok defa ilham etmiş olan ahlakî kaygular arka plânda kalmalıdır: şu veya bu mahiyette ahlâkî bir kaygu, eserin heyeti mecmuasını ilham edebilir, fakat bu kaygunun ne teferruatta müdahale etmesi, ne de istihdaf edilen hususî neticelerde bulunması caizdir.)

Bu bakım, ilk vehlede bizi sukutu hayale oğratabacak mahiyette ise de, şunu unutmayalım ki öteki ilimlerin hepsinde bu neviden bir reform faydalı addedilmiştir. Artık ne fizikçi veya kimyacıdan, ion'ların veya atom'ların ahlakî değerini ispat etmesi, ne de biolojistten, teşrih ettiği hayvanların veya nebatların faydasını göstermesi isteniyor. İlmî devirlerden evvelki zamanlarda, böyle değildi. Meselâ, yıldız falcılığına (ilmî nücumu kâzip = *astrologie*) inandıkları için, yıldızcılığı (heyet = *astronomie*) öğreniyorlardı; o vakitler, seyyarelerin hareketlerinin doğrudan doğruya ve ehemmiyetli bir surette insanların hayatı üzerine müessir olduğu kanaati vardı. Pek muhtemeldir ki bu inanış zayıflayınca, ve yıldızcılığın hasbî tettebbüü doğunca, yıldız falcılığına pek büyük bir merak gösterenlerin bir çoğu, yıldızcılığın, insanı alâkadar etmemesi dolayısıyla, tettebbüe lâayık olmadığını düşündüler. Fizik, meselâ Plâton'un *Time*'sinde arzettiği şekilde, ahlâkî mefhumlarla (*notion*) yüklüdür; burada, bu ilmin başlıca gayesi, yerin hayranlığa lâayık olduğunu göstermektir. Bilâkis, modern fizikçi, yerin hayranlığa lâayık olduğunu inkâr etmeği hatır ve hayalinden geçirmekle beraber, fizikçi sıfatı ile, onun ahlakî vasıflarına karşı alâka göstermez: onun vazifesi, vakıaların iyilik

veya kötülüğüne dair hükümler vermek değil, vakıalar araştırmaktır. Psikolojide, ilmî vaziyet, fiziktekinden hem daha yeni, hem daha güçtür: beşer tabiatının iyi veya kötü olduğuna hükmetmek, ve, pratikte büyük bir ehemmiyeti haiz olan iyilik ve kötülük tefrikinin nazariyatta da aynı ehemmiyeti arzettiğini düşünmek, tabîî bir şeydir. Ahlâk noktai nazarından bitaraf bir psikoloji, ancak bu son asır zarfında gelişmiştir; ve burada da, ahlakî bitarafılık, bu ilmin ilerlemesinde esaslı bir rol oynamıştır.

Bugüne kadar, felsefede, bu ahlâkî bitarafılığı elde etmeğe pek az çalışıldı ve ona nadiren irişildi. İnsanlar, felsefe ile meşgul olurken, arzularını unutmadılar, ve felsefeye, bu arzulara göre kıymet biçtiler. İyilik ile kötülüğün, kâinatın anahtarını verdiğine dair olan telâkki, hususî ilimlerden koğulunca, felsefeye sığındı. Fakat, felsefenin tatlı hülyalardan ibaret bir *kaos*'tan (*chaos*) başka bir şey olması lâzımsa, bu telâkkinin, bu son sığınmaktan da koğulması icabeder. Herkes bilir ki saadete irişmenin en kestirme yolu, onu peşinden koğalamak değildir; iyilik için de öyle olsa gerek. Fakat hiç değilse düşünce sahasında, iyilik ve kötülüğü unutup vakıaları bilmeğe çalışanların, bu dünyayı arzularının şekil bozucu gözlüğü arkasından temaşa edenlerden daha fazla muvaffak olacakları muhakkaktır.

Böylece biz şu sözde aykırı iddiamıza (*paradoxe* = *garibe*) avdet ediyoruz ki iyilik ve kötülük hakkındaki telâkkisini (*conception*) dünyaya ilzam etmeğe çalışmayan bir felsefe, istihalecilik ve ananevî sistemlerin çoğu gibi muttasıl kâinatın methiyelerini terennüm eden, ve onda filî (*actuel*) bir ülkünün ifadesini arayan bir felsefeden, sade, gerçekliğe irişebilmek ihtimali bakımından değil, fakat daha yüksek bir ahlakî seviyede bulunmak bakımından da üstündür.

«Dinde, ve dünya ile beşer mukadderatına ait her derin ve ciddi tasavvurda (*conception*) bir inkiyat unsuru, beşer iktidarının mahdud olduğuna dair bir anlayış vardır; halbuki sür'atli maddî muvaffakiyetlerden dolayı sarhoş olan, ve terakkinin hudutsuz imkânlarına küstahca inanan modern dünyamızda, bundan eser yok gibidir.» «Hayatı seven adam, onu kayb edecektir» ve çok korkulur ki hayata karşı gösterilen fazla güvenli alâka dalayisile bizzat hayat, en yüksek asaletinin büyük bir kısmını kaybedecek. Fiil sahasında dinin tavsiye ettiği inkiyadın taşıdığı ruh, düşünce sahasında ilmin güttüğü inkiyadın mülhem olduğu ruhun ta kendisidir; ve futuhatını borçlu olduğu ahlakî bitaraf-lık, bu inkiyadın masulüdür.»

Bizi alâkadar etmesi icabeden iyilik, yaradılması elimizde olan, yani kendi hayatımızı ve dünyaya karşı vaziyetimizi alâkadar eden iyiliktir. Afakî (*objectif*) bir iyilik hakkındaki her ifratlı inanış, özlük iddiasının (*affirmation de soi*) bir şekli olup arzu ettiği iyiliği yaratmaktan aciz olduktan başka, iktidarımız içinde bulunan iyiliğe de ciddi bir engel olabilir, ve, gerek tevazudaki değerli, gerek ilmî mizaçdaki velût unsurları teşkil eden vakıalar hürmetini baltalayabilir.

Şüphesiz, insanlar, beşer tabiatının büsbütün ötesine geçemezler; bütün düşüncemizin esasında, hiç değilse dikkatimizin istikametini tayin eden alâka gibi enfüsî (*subjectif*) unsurlar kalacaktır. Fakat ilmî felsefe, afakiliğe (*objectivité*), her hangi başka beşer araştırmasından daha yakındır, ve bu suretle, bizim, harici dünya ile, en sıkı, en sağlam ve en samimi (*intime*) bir tarzda temasımızı temin eder. İptidai bir zekâ için, mevcut olan her şey, ya hayırhah veya düşmandır; fakat tecrübe göstermiştir ki hayırhahlık ve düşmanlık, dünyayı anlamak imkânını veren telâkkiler değil-

dir. Şu halde, ilmî felsefe, henüz yeni doğmuş bir yaziyette olmakla beraber, her hangi inanıştan, ve her hangi ön - ilmî (*pré-scientifique*) hülyadan daha yüksek bulunan bir düşünce tarzını temsil ediyor; ve özünün ötesine gitmek isteyen her şey gibi, o da, geniş düşünüşlülüğü ve anlayışlılığı sayesinde, sahasının gelişmesine, büyük mikyasta yardım eyliyor. İstihalecilik (*évolutionisme*), hususî ilmî vak'alara istediği kadar dayana dursun, zamana karşı tabiiyeti, ahlakî gayguları, ve bu dünyanın harekâtına ve mukaddera- tına karşı alâkası dolayisile, gerçekten ilmî bir felsefe olmağa muvaffak olmuyor. Gerçekten ilmî bir felsefe- nin, daha az kibirli, daha az umumî, daha az kolay olması, ve boş ümitleri okşayacak parlak zevahirden daha fazla sıyrılmış bulunması lâzım gelir; bundan başka, böyle bir felsefenin, zaman fikrinden daha fazla kurtulmuş olması, ve, dünyayı, insanların geçici arzularının ilzam ettiği istipdattan münezzeh olarak kabul eylemeğe daha kabiliyetli bulunması icabeder.

II. Bahis

RİYAZİYE TAHSİLİ

Beşer faaliyetinin bütün şekilleri karşısında, insanın, arasına, bunların, gaye ve ülkülerinin ne olduğunu ve beşer hayatının güzelliğine ne tarzda yardım ettiğini araştırması lâzımdır. Hayata, mekanizmasını vermek suretile bu güzelliğe ancak uzaktan yardım eden faaliyet şekilleri mevzuu bahs olduğu zaman, şu kadarını hatırlatmak faydasız değil ki şayanı arzu olan şey, sade alelâde hayat değil, fakat aynı zamanda, yüksek şeylerin teemmüllü temasında (*contemplation*) yaşamak san'atıdır. Gayeleri kendilerinde bulanan, varlıklarının gerekliliği, dünyanın ebedî kazançlar definesine getirdikleri zengin hediyelerle sabit olan, faaliyet şekilleri karısında ise, onların hedeflerini canlı bir surette bilmek, ve, yaratıcı muhayyelenin teşekkül edeceği mabet hakkında vazıh bir görüş edinmek evleviyetle lâzımdır.

Genç zekâları yetiştirmek için müracaat edilmesi mutad olan tahsile gelince, orada, heyhat! bu ihtiyaç o kadar az tatmin ediliyor ki ondan bahsetmek bile abes görünüyor. Hayatlarını vakfettikleri teemmüllü temasalardaki (*contemplation*) güzelliğin şuuru tamamiyle erişmiş bulunan bir takım büyük adamlar, duydukları zevkleri başkalarına da tattırmak emelile, mabedin eşliğini geçebilmenin ilk şartı olan mekanik bilginin nesillere öğretilmesi gerekliliğine dünyayı ikna ediyor-

lar. Özü kurumuş bir takım pedanlar (malûmatfuruşlar) ise, bu bilgileri aşlamakla öğünüp duruyorlar: unutuyorlar ki bu bilgiler mabedin kapısını açtırmaya yarayabilecek anahtarlardan ibarettir; bu adamlar, hayatlarını, mukaddes kapılara çıkan merdivenin basamaklarında geçirmekle beraber, mabede arkalarını çeviriyorlar, ve onun varlığını büsbütün unutuyorlar; mabedin kubbelerini ve kemerlerini görmek iştiağıyla yanan ateşli gençler de, geriye dönmeğe, ve basamakları saymaya davet ediliyorlar.))

Riyaziye, medeniyette bu ilme verilmesi gereken mevkiin unutulmasından, belki Yunanca ve Lâtince tahsilinden de daha fazla müteessir olmuştur. An'ane, tahsil görmüş kimselerin büyük kısmının, riyaziyenin hiç olmazsa mebadisini bilmelerini emretmiş olabilir; fakat bu an'aneyi doğuran sebepler, müptezel ve pedanca bir alay döküntü yığını altına gömülüp unutuldu. Riyaziyenin hedefini soranlar, bu ilmin, makine yapmağı, seyahat etmeği ve ticaret ve muharebede yabancı milletlere galebe çalmağı kolaylaştırdığı cevabını alıyorlar. İnsan, buna karşı, itiraz makamında: «bütün manasile riyaziyeci olmayacak olan kimselerin öğrenmeğe mecbur tutulduğu sırf mebadiden ibaret bir riyaziyenin, değerleri esasen şüpheli olan bu gayelere yaramadığını» söyleyince, vakıa, kendisine: riyaziyenin, akıl ve mantığı yoğurduğu cevabı veriliyor ise de, bu cevabı verenlerin çoğu, gerçekten safsata olan, herkesce böyle bilinen, ve her zeki talebenin sağlam ve henüz aşınmamış dimağının sevkitabii ile ret verdiği bir takım saçmaları tedris etmeğe devam edip duruyorlar. Ve akıl ve mantık da, kendi taraftarlarının çoğunun telâkkisine göre, uçurumlardan sakındıran bir vasıtadan, ve, pratik hayatın hattı hareket kaide-lerinin araştırmasında faydası dokunan bir yardımcı-

dan ibarettir. Şüphesiz, bütün bunlar, riyaziye şeref verecek meziyetlerdir; fakat bunların hiç biri, her liberal tahsilde riyaziye bir mevki temin etmeğe kâfi gelmez. Malûm olduğu üzere, (Plâton'un nazarında, riyazî gerçekliklerin temaşası, tanrıya lâyıktır: ve Plâton, beşer hayatının hangi şeylerinin göklere lâyık olduğunu belki herkesten iyi bilirdi. Plâton diyor ki: «Riyaziyede, insanın inhıraf edemeyeceği, ve yanılmıyorsa tanrılık (lâhutî) olan zarurî (nécessaire) bir şeyler vardır; bir çok insanın bu vesile ile öne sürdükleri beşerî zaruretlere (vücuplara) gelince, bu kelimeye verilen mana kadar gülünç bir şey yoktur.» Muhavere şeklinde olan bu parça şöyle devam ediyor: «Klinias — Peki, ey yabancı, fakat, beşerî değil de tanrılık olan bu zaruretlere nelerdir? Atinalı — Bunlar öyle şeylerdir ki onları bilmeyen veya kullanmayan bir insan, ne dünya için bir tanrı, ne bir ruh, ne de hatta bir kahraman olabilir, ve gerçekten ne düşünebilir, ne de insanları sevebilir.» (Kanunlar, sahife 818).

İşte, Plâton, riyaziye için böyle düşünüyordu. Fakat riyaziyeciler Plâton'u okumazlar, Plâton'u okuyanlar ise riyaziyeyi bilmezler, ve, onun bu husustaki mütaleasını garib bir dalalet (aberration) addediyorlar.)

İyi anlaşılacak şartile, riyaziye, sade gerçekliğe değil, fakat en yüksek (suprême) güzelliğe de maliktir: heykeltıraşlığın güzelliği gibi soğuk ve haşin (austère) bir güzellik ki bizim aşağı tabiatımıza hiç bir suretle müracaat etmediği gibi, resmin ve musikinin debdebeli süslerinden münezzeh, ve, ancak en yüksek san'atın erebildiği süssüz (sévère) bir mükemmeliyete müstaittir. Hakikî sevinç ruhu, teheyyüç (exaltation), bir insandan fazla bir şey olmak hissi — ki en yüksek mükemmeliyetin mehenk taşıdır — şiiirde olduğu gibi riyaziyede de vardır. Riyaziyede bulunan en iyi şeyler,

sade bir vazife gibi öğretilmeğe değil, fakat aynı zamanda, her günkü düşüncenin bir parçası gibi temessül edilmeğe (assimilé), ve muttasıl yenilenen bir teşvik olarak ruhun önüne bir çok defa arzedilmeğe lâyıktır. Şenî (réel) hayat, insanların çoğu için uzun bir (pis-eller), ülkü ile mümkün şeyler arasında devamlı bir compromis (idarei maslahat) dır; fakat safi akıl dünyası için Compromis'ler, pratik tahdidler, yaratıcı faaliyete karşı şetler yoktur: o yaratıcı faaliyet ki her büyük eserin kaynağı olan ihtiraslı iştiağın (aspiration), mükemmeliyete doğru ihtiraslı iştiağın yardımıyla, hayranlığa değer binalar kurar. (Beşerî ihtiraslardan, hattâ tabiatın hadiseciklerinden uzak, beşer nesilleri, yavaş yavaş muntazam bir kâinat yarattılar: bir kâinat ki orada, safi düşünce, kendi tabii meskeninde imiş gibi yaşayabilir: bir kâinat ki en necip meyelanlarımızdan (impulsion) hiç olmazsa biri, orada gerçek dünyanın kasvetli menfasından kaçmak için bir sığınak bulabiliyor.)

Fakat riyaziyeciler güzelliği o kadar az istihdaf ettilerki onların eserinde bu gayeyi şuurlu bir surette güden pek az şey vardır. Bir çok şeyler, açıktan açığa itiraf edilmiş inanışlardan daha değerli bir takım yok edilmez sevk tabiiilerin sayesinde, şuursuz bir zevk selim tarafından yogurulmuştur; Fakat birçok şeyler de yakınsırlık (ce pui sied) hakkındaki yanlış bir telâkki dolayısıyla berbat edilmiştir. Riyaziye has olan mükemmeliyet, ancak istidlâlin noktası noktasına mantıkî olduğu yerlerde bulunabilir: yapı (structure) prensipleri, mimarı için ne ise, mantık prensipleri de, riyaziye için odur. En güzel eserde, halkalarından her birinin kendine has bir ehemmiyeti olan, her yerde bir (aisance) ve berraklık manzarası arz eden, ve mukaddimatı tabii ve zarurî görünür vasıtalarla, önce

mümkün zan edilmeyecek neticelere götüren bir istidlâl zinciri vardır. Edebiyat, umumî şeyleri, ferdiyet (*individualité*) kisvelerinin arasından evrensellikleri (*universalité*) parlayan bir takım hususî ahval (*circonstances*) ile süsler; riyaîye ise, en umumî şeyi bütün safiyetle ve lüzumsuz süslere müracaat etmeden arz etmeğe savaşı.

Riyaîye tahsilini, talebeye, bu yüksek ülküyü en büyük mikyasta verecek surette nasıl sevk ve idare etmek lâzımdır? Burada, tecrübe, kabil olduğu kadar kılavuzumuz olmalıdır; fakat varmak istenilen asıl gayenin (gayei mutlaka, gayei ahire = *fin dernière*) tetkiki bize bir kaç prensip telkin edebilir

Gereği gibi tedris olunduğu zaman, riyaîyenin başlıca gayelerinden biri, talebede, akıl ve mantığa, ispat edilmiş olan şeyin gerçekliğine ve ispatın değerine karşı güveni (itimadi) sağlamlaştırmaktır. Bu gaye şimdiki tedrisatla elde edilmiyor: fakat bunun nasıl elde edilebileceğini bulmak kolaydır. Hesabı ele alalım; bu gün talebeye bir kaideler heyeti mecmuası veriliyor; talebenin nazarında, bu kaideler ne gerçektir, ne yanlış; talebeye göre, bunların böyle olması, sadece hocanın böyle istemesinden, anlaşılmayan bir sebep dolayısıyla oyunu bu tarzda yürütmek istemesindendir. Vakıa, pratik faydası bu kadar açık olan bir tahsilde, bunun böyle olması bir dereceye kadar zarurîdir; fakat imkân hasıl olur olmaz, bu kaidelerin sebebini, bir çocuk aklının en iyi kavrayacağı bir tarzda, talebenin gözü önüne sermek lâzımdır. Hendesede Öklid'in mebadisinin (*Eléments d'Euclide*) başlangıcını işgal eden, ve bedihi *truisme*'lerin aldatıcı ispatlarından ibaret olan can sıkıcı cihaz yerine, talebeye, bedihi olan bütün şeylerin gerçekliğini ispatsız kabulüne müsaade etmek, ve meselâ üç veya daha fazla hattın bir

noktada birbirini kat'ettiğini ispat eden teorem (davayı nazarı = *Théorème*) gibi hem dikkati calıp, hem de aynı zamanda resim vasıtasile doğruluğu gösterilebilen bir takım teoremlerin ispatlarını öğretmek icap eder. İnaniş, işte böylece dogar; insan istidlâlin (*raisonnement*), bir takım hayret verici neticelere — hayret verici, fakat vakaların da teyit ettiği — bir takım neticelere götürdüğünü görür; işte böylelikle mücerret (*abstrait*) veya akli (*rationnel*) olan herşeye karşı bir sevkitebii ile duyduğumuz güvensizlik (itimatsızlık = *méfiance*) bertaraf edilir. Güç teoremler karşısında bulunulduğu zaman, onları, ilk önce, resimdeki şekillerile tamamen ünsiyet peyda edinceye kadar, hendesî resim temrinleri suretinde öğrenmelidir; ondan sonra şekildeki muhtelif hatların ve münhanilerin münasebetlerini öğrenmek, mesut bir terakki teşkil edecektir. Fazla olarak bir teoremi mümkün olan bütün takdirlerde tebarüz ettiren şekli tersim etmelidir, taki hendesenin mevzuunu teşkil eden mücerret münasebetler, bu kadar büyük bir tenevvün içinden mümaseletin tortusu gibi (*résidu de la similitude*), kendiliklerinden ortaya çıksun. Böylece, mücerret ispatlar, tedrisatın ancak ufak bir kısmını işgal etmiş olur, ve bu ispatlar müşahhas (*concret*) misaller şeklinde gösterile göstarele, talebenin nazarında, görünen bir şeniyetin tabii ifadesi halini aldıkları zaman, doğrudan doğruya tedris edilmiş olur. Bu başlangıçlar esnasında, ispatları, lüzumundan fazla ileri götürümemelidir; bir birinin üzerine tatbik (*superposition*) gibi vazihan aldatıcı olan metotlar kullanmamalıdır; fakat bunlara müracaat etmeden ispat pek güç olursa, neticeyi bir takım istidlâller ve misaller vasıtasile kabul ettirmeli ve bunun bir ispat olmadığını açıktan açığa söylemeli.

Cebre başlanıldığı zaman, en zeki telebe bile,

umumiyyet itibarile, bir çok güçlükler karşısında bulunuyor. Talebenin nazarında, harflerin istimali, kendilerine oyun oynamaktan başka bir sebebi olmayan bir sırdır. Önceleri, her harfin muayyen bir sayıyı temsil ettiğine inanmamak imkânsız gibi görünüyordu; fakat hoca bu harflerin hangi sayıları temsil ettiklerini söylemek istemiyorki! (Talebenin böyle düşünmesi pek tabiidir); zira, cebirde, çocuğun aklı, birinci defa olarak, umumî hakikatleri, yani, sade muayyen bir şey hakkında değil de bir grupun içindeki her hangi şey hakkında tastik edilen (*affirmer*) hakikatleri derpiş etmeği öğreniyor. Akıl (*intellect*), filî (*actuel*) ve mümkün şeylerin bütün sahası üzerindeki hakimiyetini (*maîtrise*), işte bu çeşit hakikatleri anlamak ve keşfetmek melekesine medyundur; ve işte, umumiyyi umumî olarak kullanmak imkânını veren bu kabiliyet, riyaziye tahsilinin bir semeresi olmalı idi. Fakat, ekseriyetle, cebir hocası, cebri hesaptan ayıran uçurumu anlatmakta ne kadar az kabiliyet gösteriyor, ve talebe de bu uçurumu anlamak için sarfettiği mesai-de ne kadar az yardım görüyor! Ekseriyetle, cebirde, hesapta kabul edilmiş olan metot takip olunuyor; sebebi vücudu (*raison d'être*) muvafık bir tarzda anlatılmıyan birtakım kaideler arzediliyor; talebe, bu kaideleri, körkörüne tatbik etmesini öğreniyor, ve hocanın istediği hal suretini elde etmeğe muvaffak oluverince, kendisinde, mevzuun güçlüklerini iktiham etmiş olmak hissi hâsıl oluyor. Fakat, kullanılan metotları anlamak bakımından, ağılebi ihtimal, hemen hemen hiçbir şey kazanmış olmuyor.

Cebir öğrenildikten sonra, namütenahi fikrinin kullanıldığı namütenahi küçükler hesabına, ve yüksek riyaziyenin hiyeti mecmuasına gelinceye kadar, herşey yolunda gidiyor. Zamanımızdan evvel riyazî namüte-

nahiyi ihata ede durmuş olan güçlüklerin halli, ağılebi ihtimal, devrimizin iftihar edebileceği en büyük muvaffakiyettir. Bu güçlükler, Yunan düşüncesinin başlangıçlarından beri malûmdur; her devirde, en yüksek zekâlar, *Elée*'li *Zénon* tarafından vaz edilen suallere cevap vermeğe boşu boşuna çabalamışlardır: bu teşebbüs, imkânsız görünüyordu. Nihayet, *Georg Cantor*, mes'eleyi halletti, ye akla (*intellect*), o vakte kadar *kaos*'a ve kadim geceye terk edilmiş bulunan vasi ve istikşaf edilmemiş (*inexploré*) bir sahayı kazandırdı. *Cantor* ve *Dedekind*, bunun aksini ispat etmeden evvel, bir eşya kolleksiyonundan birkaç şey çıkarılırsa, kalan şeylerin sayısının her vakit eskisinden daha küçük olacağı bedihî telâkki olunuyordu. Hakikati halde ise, bu mevzu (*postulat*), ancak mahdud (mütenahi = *fini*) kolleksiyonlar mevzuu bahis olduğu zaman doğrudur; ve, gösterilmiş olduğu üzere, namütenahi mevzuu bahis olduğu zaman, bu mevzu reddedilirse, o vakte kadar bu sahada beşer fikrini yanlış yollara sevk etmiş bulunan bütün güçlüklerle gelebe çalınır, ve namütenahinin sahih (*exact*) bir ilminin teessüsüne imkân verilir. Bu hayret verici hâdise, riyaziyenin yüksek tedrisatında bir inkılâp husule getirmesi icap ederdi; ve filhakika, bu hâdise, bu mevzuun pedagojik kıymetini pek büyük mikyasta arttırdı ve, daha son zamanlara kadar sarablar (*mirage*) ve karanlıklarla muhat olan birçok araştırmaları artık mantıkî bir *précision*'le takip etmek vasıtasını verdi. Eski sisteme göre tahsil görmüş olanlar, yeni araştırmaları, müthiş surette güç, muğlâk (*abstrus*) ve karanlık bulurlar, ve şunu itiraf etmek lâzımdır ki, pek çok defa vuku bulduğu üzere, bu araştırmaların ilk kurçalayıcısı (*instigateur*) bile, kendini, zekâsının meş'alesinin dağıtmış olduğu karanlıklardan tamamilen kurtaramamıştır. Fakat, (namütenahinin yeni nazariyesi,

yüksek riyaziye kâkim olmağı (*maîtrise*) kolaylaştırmıştır; bugüne kadar, insanın daha ilk vehlede pek haklı olarak karışık ve yanlış bulduğu birtakım delilleri (*argument*), safsatacılıkta (*sophistique*) uzun bir mümarrese sayesinde, kabul etmeği öğrenmek lâzımgeliyordu. Son iki asır zarfında, riyazî bir terbiye, akle karşı yenilmez bir inanış uyandırmak, mantığın mutlak zaruretlarini kabul etmiyen herşeyi istihkar ile reddettirmek şöyle dursun, ciddi bir tefahhusun aldatıcı diye reddetmiş olacağı birçok şeylerin, riyaziyecilerce pratik tesmiye edilen sahada yarıyor diye kabul edilmesi lâzımgeldiğine inandırmaya temayül ediyordu. Böylelikle, sırf aklın hâkim olması icap eden bir sahada, kâh, bir çekingenlik ve idarei maslahat (*compromis*) ruhu, kâh da profan'ların (*profane*) anlamasına imkân olmyan birtakım sırlara karşı rahipce (*sacerdotol*) bir inanış meydana çıkmıştır. Bu hallere bir nihayet vermek zamanı gelmiştir; riyaziyenin sırlarına (*arcanes*) nüfuz etmek isteyenler, hakikî nazariyeyi, hem bütün mantikî safiyetile, hem de mevzuu bahis olan mücerred *antite*'lerin (*entité*) cevherinden çıkan düzende (*ordre*) öğrensinler. Riyaziye, mühendislerle yarar teknik bir terbiye (*formation*) nazarile değil de, gayesi kendisinde bulunan bir terbiye nazarile bakarsak, istidlâllerimizin safiyet ve kat'iyetini (*rigueur*) muhafaza etmemiz lâzımdır. Binaenaleyh, riyaziyenin en kolay kısımlarile kâfi derecede ünsiyeti olan kimselerin, haddizatında bedihî diye kabul etmiş oldukları kaziyelerden (*proposition*), gitgide daha esaslı olan bir takım prensiplere — önceleri kaziyelerin mukaddimleri (*prémises*) gibi görünmüş olan şeylerin istintaç tarikile çıkabileceği — birtakım prensiplere sevkedilmeleri lâzım gelir. Bu kimselerin, idman yapmamış olan (*entraîné*) bir zekâyâ bedihî görünen birçok kaziyelerin — ve bu

hususla, namütenahi nazariyesi harikulâde bir misal arzeder — birçok kaziyelerin, bu görünüşe rağmen, daha ince bir tetkik neticesinde yanlış olduklarını öğrenmeleri icap eder. Böylelikle, bunlar, ilk prensiplerin tenkidî bir tetkikine, istidlâlin bütün binasının esaslarının, ve belki mevkie daha uygun düşecek bir mecaz ile : dalların çıktığı bu kalın gövdenin esaslarının tetkikine sevkedileceklerdir; artık, bir kaziyenin doğru olup olmadığını araştırmakla iktifa etmiyerek, bu kaziyenin, mantığın esaslı prensiplerinden nasıl çıktığını da araştırarak riyaziyenin iptidaî kısmını yeniden tettebbu etmek faydalıdır. Bugün, bugibi suallere, bundan eyvel tamamilen imkânsız olan bir *précision* ve bir emniyetle cevap vermek kabildir; ve hal suretinin icap ettirdiği istidlâl silsilesinde, nihayet, riyazî araştırmaların birliği meydana çıkıyor.

Riyaziye manüellerinin çoğunda, ne usul birliğinden, ne de, merkezî bir *thème* etrafında sistematik bir gelişmeden hiç eser yoktur. Pek ayrı cinsten birtakım kaziyeler, anlaşılabilen (*intelligible*) herhangi bir vasıta ile ispat olunuyor, ve, başlıca delile hiç bir faydası dokunmıyan ve sadece garabetten ibaret olan birtakım şeylerle uğraşılıyor. Fakat, en büyük eserlerde, bir dramın çözümünde (*dénouement*) duyduğumuz birlik ve zarureti (*nécessité*) duyuyoruz; bu gibi eserlerin mukaddimelerinde (*prémises*), bize, tetkik edilmesi istenen bir mevzu arz olunuyor, ve ondan sonra, her atılan adım, mevzuun mahiyetini anlamak üzere safettiğimiz gayret için bir terakki adımı oluyor. Sisteme karşı, dahilî insicama karşı (*cohérence*) meftuniyet — ki ihtimal fikrî temayülün (*tendance intellectuelle*) en derin mahiyetini teşkil eder — riyaziyede, ve ancak riyaziyede, kendisini serbestce tatmin edebilir. Bu temayülün hâkim bulunduğu talebeyi, önlerine

serilen birtakım lüzumsuz misallerle bıktırmak, ve yahut tuhaf birtakım garabetlerle eğlendirmek değil, fakat, esaslı prensiplerle mütehassıs olmağa, kendilerine arzedilen muhtelif eşyanın yapıları ile (*structure*) ünsiyet kazanmağa, mühim istihracların (*dédution*) basamakları üzerine serbest serbest hareket etmiye teşvik eylemek lâzımdır. İşte iyi bir fikir *tonalité'si* böylece yetiştirilir, ve insanın dikkat melekeli, mühim ve esaslı şeyleri seçmesini ve tercihan onlarda durmasını böylece öğrenir.

Riyaziyeyi teşkil eden muhtelif kısımların her biri, bir mantıkî bütün gibi, yani, riyaziyeye prensip vazifesini gören kaziyelerin tabii bir gelişmesi gibi tetkik edildikten sonra, talebe, istintacî istidlâlin (*raisonnement déductif*) heyeti mecmuasını birleştiren ve bir sistem haline koyan temel ilmi (*science fondamentale*) anlamak vaziyetinde olacaktır. Temel ilim diye tavsif ettiğimiz ilim, remzî mantıktır (*logique symbolique*): remzî mantık, menşelerini Aristot'a medyun olan, fakat en geniş gelişmeleri itibarile hemen hemen yalnız on dokuzuncu asrın mahsulü bulunan, ve bugün de büyük bir süratle gelişen araştırmalardan müteşekkildir. Remzî mantıkta, araştırmanın hakikî metodu, ve riyaziyenin başka kısımlarını bilen bir ferdi, bu tettebbüata agâh kılmanın da (*initier*) kuvvetli bir ihtimal ile en iyi tarzı, herhangi bir talilde (*raisonnement*) tatbik edilmiş olan prensipleri keşfetmek üzere o talili tahlil eylemekten ibarettir. Bu prensiplerin çoğu, bizim talilclik (*ratioction*) sevkı tabii-lerimizde o kadar kökleşmiş bulunuyor ki onları tamamiyle gayri şuurî bir surette kullanıyor, ve ancak pek uzun bir çabalama ile meydana çıkarabiliyoruz. Fakat, insan, nihayet, onları keşfetti mi, bunların sayısının mahdud olduğunu, ve, safî riyaziyenin bütün

muhteviyatının biricik kaynağının bu prensiplerden ibaret bulunduğunu görüyor. Baştan başa bütün riyaziyenin, birkaç temel kanundan, zarurî bir surette çıktığını müşahade etmek, heyeti mecmuanın fikrî güzelliğini kat kat arttıracak mahiyette bir müşahededir. İstintaç (*dédution*) zincirlerinin çoğunun parçalıklı ve natamam karakterinin şaşırtmış olduğu kimselerin nazarına, bu keşif, bir ilhamın (*révélation*) bütün tahammülsüz kuvvete gözüktüyor; nasıl ki İtalyada bulunan ve bir saray temaşa eden bir seyyah, bir tepeye çıktıkça, bu sarayın [sonbaharın sislerinden kurtulduğunu görürse, insan riyaziye binasının muhtesem kademelerinin de, o vakte kadar farkına varılmamış olan mükemmel bir nizam ve tenasüp ile yapıldığını görür.

Remzî mantığın son devirlerdeki gelişmesinden evvel, hâlâ şu zanda bulunuyordu ki riyaziyenin tâbi olduğu prensipler, felsefîdir, ve, onları, ancak, filozoflar tarafından o vakte kadar kullanılmış olan müphem ve durgun (*stationnaire*) metotlarla keşfetmek mümkündür. Bu fikir hükümlerine olduğu müddetçe öyle zannediliyordu ki riyaziye, otonom (muhtar, müstakil = *autonome*) olmak şöyle dursun, metotları kendi metotlarından büsbütün farklı olan bir araştırma nevine tâbidir. Dahası var: hesap, tahlil ve hendesenin çıktığı mevzuaların (*postulat*) mahiyeti, metafizik münakaşanın an'anevî karanlıklarıyla muhat kaldığı için, o kadar çürük temeller üzerine yükselen binanın, havada kurulmuş bir şatodan daha sağlam olmadığı kanaati hâsıl olmağa başladı. Bu cihetten, hakikî prensiplerin de, onlardan çıkan neticeler gibi ve aynı sıfatla, riyaziyeye aidiyetinin keşfi, riyaziyeden beklenen fikrî zevki çok arttırdı. [Bu zevki duymağa kabiliyeti olan talebenin, ondan mahrum edilmemesi

icap eder; zira, bu zevk, beşer kabiliyetleri hakkındaki hürmetimizi büyütecak, ve mücerret (*abstrait*) dünyaya mahsus güzellikler hakkındaki bilgimizi arttıracak mahiyettedir.

Alelekser filôzoflar, riyaziyenin dayandığı mantık kanunlarının, düşünceye (*pensée*) ait birtakım kanunlardan, fikrimizin ameliyelerini tanzim eden birtakım kanunlardan ibaret olduğunu iddia ederler. Bu telâkkiye göre, akıl (*raison*), hakikî asaletinin (*dignité*) büyük bir kısmını kaybeder; çünkü, bu takdirde, o artık, bilfiil mevcut ve bilkuvve mümkün olan bütün şeylerin en can alacak yerinde (kalbgâhında) ve en değişmez cevherinde bir araştırma olmaktan çıkıyor, ve, az veya çok beşerî olan ve bizim tahditlerimize tâbi bulunan bir şeyin tetkiki derekesine iniyor. (Beşerî olmıyan şeyleri teemmül etmek, fikrimizin, kendi tarafından yaradılmamış olan bir maddeyi kullanabileceğini keşfeylemek, ve bilhassa, güzelliğin, iç dünyada olduğu kadar dış dünyada da bulunduğunu duymak, bizi, düşman kuvvetlerin mutlak kudretini (*omnipotence*) görmekten ikidebirde ruhumuzda doğan, ve kendimizi, kendi nazarımıza, düşman kudretlerin ortasında aciz, zayıf, sürgün vaziyetinde gösteren o müthiş duygudon kurtarabilecek şeylerdir.) Trajedinin rolü, bize, bu kuvvetlerin sanat-kârane bir mücessem timsalinden (*personnification*) başka bir şey olmıyan kaderin (*Destinée*) müthiş güzelliğini göstererek, bizi, onun saltanatına alıştırmaktır. Fakat, riyaziye, bizi, beşerî olan şeylerin çok ötesine, sade bilfiil mevcut olan dünyanın değil, fakat bilkuvve mümkün bulunan bütün dünyaların tebaiyet ettiği mutlak zaruretin (*necéssité*) diyarlarına götürüyor; ve, orada bile, riyaziye, ülkülerimizin (*idéaux*) tamamilen tatmin olunacağı ve en yüksek ümitlerimizin

boşa çıkarılmıyacağı ebedî bir mesken kuruyor, daha doğrusu buluyor. Biz aklın keşfettiği bu dünyadaki mutlak istiklâlimizi ancak tamamilen anladıktan sonradır ki onun güzelliğinin derin manasını büsbütün idrak edebiliriz.)

Riyaziye, bize ve düşüncelerimize karşı, müstakil olduğu gibi biz de, ve mevcut şeylerin bütün kâinatı da riyaziyeeye karşı müstakildir. Riyaziyenin sanatlar arasındaki mevkiini anlayabilmek için, onların sırf ideal mahiyetlerini iyice kavramış olmak lâzımdır. Eskiden, safî aklın (*raison pure*), bazı hususlarda, şenî dünyanın mahiyeti hakkında hükümler verebildiği, ve hiç değilse, hendesenin, içinde yaşadığımız feza (*espace*) hakim olduğu zannediliyordu. Halbuki, bugün, safî riyaziyenin, şeni varlığa ait meseleleri halletmeğe hiç muktedir olmadığını biliyoruz: vakıa, aklın dünyası, hadiselerin (*phénomène*) dünyasını, bir dereceye kadar idare ediyor, fakat hiç bir vakit hadise yaratıcısı değildir, ve, onun neticelerini, feza ve zamanın dünyasına tatbik ederken müracaat ettiğimiz elverişli takripler (*approximation*) ve faraziyeler, onun yakını (*certitude*) ve dakikliğini (*précision*) azaltır. Riyaziyenin istigal ettiği mevzuların çoğu, mazide, hadiseler tarafından telkin edilmiştir: fakat mücerret (*abstrait*) muhayyelenin bu gibi tahditlerden (*limitation*) büsbütün kurtulması icapedir. Bu sebeple, müteakıl bir serbesti kabul etmek lâzımdır: akıl, kendisini, hadiselerin dünyasına kabul ettiremez (ilzam edemez); fakat hadiseler de, aklımızın, her hangi bir mevzu ile — güzellik aşkının teemmüle lâayık gördüğü — her hangi bir mevzu ile istigal edebilmek hususundaki imtiyazını tahdit edemez. Başka yerlerde olduğu gibi, burada da biz, kendi ülkülerimizi, dünyada bulduğumuz parçalarla inşa ediyoruz; o surette ki en sonda, bunların, bir

yaratma mı, yoksa bir keşif mi olduklarını söylemek kabil olmuyor.

Tedrisatta, talebeyi, mühim teoremlerin (nazarî davaların = *théorème*) gerçekliğine (*véracité*) sade ikna etmek değil, fakat aynı zamanda, elden geldiği kadar, ezher cihet en güzel olan bir şekilde ikna etmek, çok şayanı arzudur. Bir ispatta, hakiki alâka, an'anevî metotların zannettirdiği üzere, tamamile neticeye matuf değildir; o halde, bu, mümkünse, tashihi icabeden — ispatın her anına, haddi zatında ve kendiliğinden bir ehemmiyet kesbettiirecek şekilde, ispatın muhtelif anlarını umumileştirmek suretile — tashihi icabeden bir kusurdur. Bir neticeyi ispat etmekten başka bir şeye yaramayan bir istidlâl (*raisonnement*), öğretilmek istenen bir ibret dersine (*moralité*) talik edilen bir hikâyeye benzer: bedîî mükemmeliyet için, bütünün hiç bir bölümünün (kısmının), sadece bir vasitadan ibaret olması lâzımdır. Pratik bir zehniyettir, yeni sahaların fethine doğru çabucak ilerlemeğe matuf bir dilektir ki riya-ziye tedrisatında, neticelere, o gayri meşru ehemmiyeti verdirmiştir. Neticelere bu kadar ehemmiyet vermek- tense, tetkik mevzu olarak, hendesede, mühim hassaları olan bir şekil, tahlilde ise, tetkiki karakteristik olan bir *fonction*, ilâh arzetmek, çok daha iyidir. İspat, tetkik edilecek şeyin tarifine yaramış olan karakterlerden yalnız bir kaçına tabi olduğu zaman, bu karakterleri tecrit ile ayrıca tetkik etmek faydalıdır. Zira, neticenin icabettirdiğinden fazla mukaddimeler (*prémisses*) kullanmak, bir istidlâl (*argumentation*) kusurudur. Riyaziyecilerin zarafet (*élégance*) tesmiye ettikleri şey, müddeanın (*thèse*) gerçekliğini icabettiren esaslı prensiplerden başka hiç bir şey kullanmamaktan ibarettir. Öklid (*Euclide*), elinden geldiği kadar, muvaziler mevzuasını (*postulat des parallèles*) kullanma-

dan istidlâllerini yürütmekte isabet göstermiştir; fakat, bunda isabet etmiş olmasının sebebi, bazılarının söylediğine göre, bu mevzuanın, haddi zatında memnuniyet bahş olmaması değil, fakat, riyaziyede her yeni mevzuanın, teoremlerin şümülünü (*généralité*) azaltması, ve halbuki her şeyden evvel azamî şümülün matlûp olmasıdır.

Riyaziyenin tesiri altında olarak, riyaziye sahasının dışında yazılan şeyler, riyaziyenin kendi ülküsüne dair yazılanlardan daha çoktur. Mazide, riyaziyenin felsefe üzerine tesiri, son derecede calibi dikkat, fakat son derecede mütenevvi olmuştur. Gerek on yedinci asırda, ülkücülük (*idéalisme*) ve akliyecilik (*rationalisme*), gerekse on sekizinci asırda maddiyecilik (*matérialisme*) ve ihsasiyecilik (*sensualisme*), riyaziyenin mahsulleri görünüyor. Riyaziyenin istikbal üzerine yapması mümkün olan tesire gelince, onun hakkında uzun uzadıya, mütalealar yürütmek doğru olmamakla beraber, bir cihetten, bu tesirin iyi neticeler vereceği beklenebilir. Araştırmaları güç ve hedefleri bellisiz diye, ülkülerin arkasına düşmekten vaz geçen bir nevi şüpheciliğe karşı, riyaziye, kendi öz sahasında, bir cevap teşkil ediyor. İkide birde: mutlak bir hakikatin mevcut olmadığını, ancak ferdî kanaat ve hükümlerin bulunduğunu, her birimizin dünyayı tasavvur edişinin (idrak = *conception*), sırf kendi hususiyetlerinin, zevklerinin ve ferdî temayüllerinin bir mahsulü olduğunu; çalışma ve disiplin (*discipline*) sayesinde varabileceğimiz bir dış hakikat diyarının mevcut olmadığını, ve fakat sadece benim hakikatimin, sizin hakikatinizin, her ferdin hakikatinin mevcut olduğunu tekrar edip duruyorlar. Bu düşünüş itiyadı, beşer çabalamasının başlıca gayelerinden birinin varlığını inkâr ediyor; ve bu şerait altında, açık gönüllülük (*franchise*) ulu (*snprême*) fa-

zileti, olanı olduğu gibi metanetle kabul etmek ulu fazileti, bizim manevi idrakimizi (*conception*) terk ediyor. Bu şüpheciliğe karşı, riya ziye, daimî bir cerh (*réfutation*) teşkil ediyor, zira, riya ziyenin hakikatler binası, kelbî şüpheciliğin (*scepticisme cynique*) silâhları önünde, sağlam ve teshir edilemez bir kale gibi duruyor.

Riya ziyenin pratik hayat üzerindeki tesirini, araştırmamızın hedefi addetmemiz doğru olmamakla beraber, bu tesir, yalnızlığı seven talebenin her vakit maruz olabileceği şüphey e karşı bir cevap vazifesini görebilir. Felâketler ve ıstıraplarla bu kadar dolu olan bir dünyada, pek mahdut bir seçmeler (güzideler) zümresine hep münhasır kalan bir takım zevklere — ve bu zevkler ne kadar yüksek olursa olsun — bir takım zevklere dalmak üzere, temaşa ve tefekkürün (*contemplation*) inziva gâhına çekilmek, adaletle hiç bir münasebeti olmayan bir takım ahval ve şeraitin diğer insanlara yükletmiş bulunduğu yüke iştirak etmekten bir imtina, az çok hotbince bir imtina görülebilir. (Şu sual karşısında bulunuyoruz: biz, kendimizi mevcut felâketlerden sıyıрмаğa, kardeşlerimize yardım etmemeğe, ve, çetin ve pek ciddi olmasına rağmen, nihayetül-emir yine pek rahat olan bir hayat sürmeğe hakkımız varmı?) (Bu çeşit suallere verebileceğimiz en güzel karşılık, şüphesiz ki şudur: fakat mukaddes ateş i idame ettirecek, fakat bütün bu emeğin müteveccih olduğu hedefin hayalini her neslin üzerine in'ikâs ettirecek kimselere ihtiyaç yokmu?) Fakat, çok defa vuku bulduğu üzere, bu karşılık bize soğuk geldiği; hiç bir yardımımız dokunmayan acıların manzarası bizi hemen hemen delirttiği zaman, düşünelim ki beşeriyetin saadeti için, çok defa, riya ziye ci, faaliyeti daha pratik olan her hangi bir muasırından, bilvasıta

daha fazla çalışıyor. İlmin tarihi pek fazlasile şunu gösteriyor ki mahrutı kutuu (*sections coniques*) gibi, bir mücerret kaziyeler heyeti mecmuası, pratik hayata, keşfinden ancak iki yüz sene sonra tesir etse bile, günün birinde, bütün insanların düşünme ve yaşama tarzlarında bir inkılâbın sebebi olabilir.

Göze çarpan misaller olmak üzere, buharla elektriki zikredelim: bunların tatbikatı, ancak riya ziye sayesinde kabildir. Mücerret düşüncenin neticeleri, dünya için, öyle bir sermaye teşkil eder ki beşerin müşterek malikânesindeki istimal sahasının hudutları, bizim bildiğimize göre, malûm değildir; ve tecübe de, bize, riya ziyenin hangi kısımlarından istifade edilebileceğini göstermiyor. O halde, faydalılık, fütur getirdiğimiz dakikalarda, bizim için, ancak bir teselli olabilir, fakat araştırmamızın istikameti için bir kılavuz olamaz.

Bir devrin veya bir milletin manevî sıhhati, ve zihniyetinin kalkınması meselesine gelince, eğilmek bilmeyen faziletlerin, mutat fevkind e bir iktidarları vardır: öyle bir iktidar ki *doctrine*'i olmayan ve düşüncenin tasfiyesini istilzam etmeyen faziletlerin iktidarını geride bırakır. Eğilmek bilmeyen bu faziletlerin en yükseği, hakikat sevgisidir; ve, her sahadan ziyade riya ziyede, hakikat sevgisi, mefkut bir imanın yerini alabilir. Büyük araştırmaların hepsi, haddi zatında, sade birer gaye değil, fakat, aynı zamanda, yüksek bir zihniyet yoğurmak ve geliştirmek için de birer vasıta dır; ve riya ziyenin tedrisatında ve tahsilinde bu hedefin, hiç bir vakit unutulmaması icabeder.