

İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**BABANZÂDE AHMED NAİM'İN “İLMÜ'N-NEFS”
ADLI ESERİNİN TAHLİLİ VE ÇEVİRİ YAZISI**

Fatma YILDIZ

(2501120170)

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Recep ALPYAĞIL

İstanbul 2014



Y Ü K S E K L İ S A N S
T E Z O N A Y I

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : **Fatma YILDIZ**

Numarası : **2501120170**

Anabilim Dalı : **Felsefe ve Din Bilimleri**

Tez Savunma Tarihi : **10/07/2014**

Danışman Öğretim Üyesi : **Doç.Dr. Recep ALPYAĞIL**

Tez Savunma Saati : **13:00**

Tez Başlığı : **Babanzade Ahmed Naim'in 'İlmü'n-Nefs' Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı.**

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin **36. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / ~~RED~~ / ~~DÜZELTME~~)
1-Doç.Dr. Recep ALPYAĞIL		KABUL
2-Doç.Dr. Nurettin GEMİCİ		KABUL
3-Doç.Dr. Kemal BATAK		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Doç.Dr. Mustafa TEKİN		
2-Doç.Dr. Bekir KUZUDİŞLİ		

Babanzâde Ahmed Naim’in “İlmü’n-Nefs” Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı

Fatma Yıldız

ÖZ

Fransız filozof Georges Lespinasse Fonsegrive’nin 1890’da Fransızca olarak **Éléments de Philosophie** adıyla yazdığı eserin ilk cildi olan **Psychologie** 1915 yılında Babanzâde Ahmed Naim tarafından **İlmü’n-Nefs** adıyla felsefe ders kitabı olarak okunması amacıyla Osmanlıcaya çevrilmiştir. 310 sayfa olan eserin orijinaline yaklaşık 100 sayfalık Lügatçe kısmı da ekleyerek 648 sayfalık bir eser oluşturan Babanzâde, Osmanlıcayı kullanan çağdaşı filozoflarla ortak bir felsefî dil oluşturmayı hedeflemiştir. Ahmed Naim, eseri sadece çevirmekle kalmamış; esere eklediği dipnotlar ve mülâhaza-i mütercim başlıklarıyla bazen bizzat Fonsegrive’yi eleştirmiş; bazen din felsefesi konularına değinmiş; bazen de eserdeki kavramlarla ilgili tercihlerde bulunup yorumlar yapmıştır. “Babanzâde Ahmed Naim’in **İlmü’n-Nefs** Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı” adlı konuyu çalışırken, tezimizi, Babanzâde Ahmed Naim, **İlmü’n-Nefs**’in Tahlili ve **İlmü’n-Nefs**’in Çeviri Yazısı olmak üzere üç ana bölümden oluşturduk. Babanzâde Ahmed Naim adlı bölümde, Ahmed Naim’in hayatı, eserleri, felsefî kişiliği; **İlmü’n-Nefs**’in tahlili kısmında; **İlmü’n-Nefs**’in genel özellikleri ve **İlmü’n-Nefs**’in din felsefesine katkılarını inceledik. **İlmü’n-Nefs**’in çeviri yazısı kısmında **İlmü’n-Nefs**’in tamamının çevirisini ilk kez yaparak günümüze aktardık. Osmanlı’nın son dönemi ve Cumhuriyet’in ilk döneminde yaşayan Ahmed Naim’in eserini metne sadık kalarak çeviri yazısını yaptık. Ahmed Naim’in **İlmü’n-Nefs** adlı eseri başta olmak üzere, onun bizzat yazdığı diğer eserlere de müracaat edilerek, felsefî kimliği ve din felsefesi konularındaki görüşleri anlaşılmasına çalışıldı. **İlmü’n-Nefs**’in tahlili ve çeviri yazısı yapılmakla, ayrıca din felsefesine katkıda bulunmak amaçlandı. **İlmü’n-Nefs** adlı çeviri eserde, Babanzâde’nin bahsettiği kader ve kaza, sünnetullah, cebrîlik ve kulun iradesi, Allah’ın sıfatları, nübüvvet ve risalet, icabiye taifesi, Kant’ın Ahlâk anlayışı gibi konular din felsefesi ile alakalı görünmektedir.

ANAHTAR KELİMELEER: Babanzâde Ahmed Naim, İlmü’n-Nefs, Din Felsefesi, Lügatçe.

Analyzing Babanzade Ahmed Naim’s “İlmü’n-Nefs” and Its Transliteration

Fatma Yıldız

ABSTRACT

The first volume of **Éléments de Philosophie** written by French philosopher Georges L. Fonsegrive in 1890 was translated into Ottoman as **İlmü’n-Nefs** by Babanzade Ahmed Naim in 1915. Ahmed Naim not only translated the book, he also clearly criticized Fonsegrive with the added footnotes and the commentaries of translator. In addition, he made some remarks for philosophy of religion. Babanzade purposed to compose a common philosophical language in Ottoman Turkish. He added 100 pages of a dictionary to original book. In this thesis, “Analyzing Ahmed Naim’s **İlmü’n-Nefs** and Its Transliteration”, we gave three central chapters: Babanzade Ahmed Naim, Analyzing of **İlmü’n-Nefs** and transliteration of it. In the part of analyzing, we examined Ahmed Naim’s life and his philosophical character. Especially, we made some remarks for philosophy of religion through his works: predestine and fatalism attributes of God, prophet, Kant’s perception of morality. In the last part, we transliterated **İlmü’n-Nefs** to Latin letters.

KEYWORDS: Babanzade Ahmed Naim, İlmü’n-Nefs, Philosophy of religion, Dictionary.

ÖNSÖZ

1890 yılında Fransız filozofu Georges Lespinasse Fonsegrive tarafından yazılan **Éléments De Philosophie** adlı eserin ilk cildi olan **Psychologie** 1915 yılında Babanzâde Ahmed Naim tarafından **İlmü'n-Nefs** adıyla Osmanlıca'ya çevrilmiştir. Georges Fonsegrive'nin Fransa'daki liselerde ders kitabı olması amacıyla kaleme aldığı eser aslında 2 ciltten meydana gelir. Fonsegrive eserin birinci cildinde ağırlıklı olarak felsefî konulara değinir. Eserinin diğer cildinde sırasıyla Mantık, Metafizik, Ahlâk ilimlerinin ilkelerinden bahseden Fonsegrive, **İlmü'n-Nefs**'in insan hakkında verdiği bilgilerden hareketle Mantık ilkelerini keşfetmeye ve bu ilkeler yardımıyla insanı anlamaya çalışır. Böylece ilkeleri akla dayalı burhanî bir Metafizik ilmine ulaşma ve bu ilkelerle de insanın ahlâkça sorumlu olacağı yüce değerleri keşfetme amacıyla olduğunu ifade eder.

Ahmed Naim, eseri sadece çevirmekle kalmamış; esere dipnotlar eklemiş; mülâhazât-i mütercim başlıklarına yer vererek kavramlar, bazı felsefî konular ve filozoflar hakkında kendi görüşlerini yansıtmış; din felsefesinin ana konularından sayılan özgür irade, kader ve kaza inancı ile cebrilik mezhebi arasındaki ilişki, nübüvvet ve risaletin gereği, Kant'ın ahlâk anlayışı ile İslam Ahlâkı arasındaki mukayese gibi konulara değinmiş ve konularla ilgili yorumlarda bulunmuştur. Ayrıca eserin sonuna yaklaşık 100 sayfalık bir Lügatçe ekleyerek Osmanlı Türkçesi'nde çağdaşı filozoflarla ortak bir felsefî dil inşa etmek istemiştir.

“Babanzâde Ahmed Naim'in **İlmü'n-Nefs** Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı” adlı tez konusunu üç ana bölümde inceledik. Babanzâde Ahmed Naim adlı birinci bölümde; Ahmed Naim'in hayatı, eserleri, felsefî kişiliği; ikinci bölüm olan **İlmü'n-Nefs** adlı eserinin tahlilinde **İlmü'n-Nefs** adlı çeviri eserinin genel özellikleri ve din felsefesine katkıları incelenmeye çalışıldı. Üçüncü bölümde **İlmü'n-Nefs**'in çeviri yazısının tamamını ilk kez latinize ederek Türkçe felsefe literatürüne eseri kazandırma hedefledik.

Tezimizde Babanzâde Ahmed Naim'in hayatını araştırmaya ve onun felsefî kişiliğini anlamaya çalıştık. Söz konusu eseri tahlil ederken öncelikle eserin

Osmanlıcadaki orijinalinden hareket edip Ahmed Naim'in diğer eserlerini ve kendisiyle ilgili ulaştığımız kaynakları da göz önünde bulundurduk.

Ahmed Naim, Osmanlı'nın sonu ile Cumhuriyet'in ilk yılları arasındaki geçiş döneminde yaşamış bir filozoftur. Ahmed Naim'in ilgili olduğu alanlardan biri de felsefedir. Ona göre, her milletin kendine özgü bir dili olduğu gibi her ilim erbabının da kendilerine özgü ıstılahları vardır. Bu ıstılahları bilmeyen kimse o ilim erbabına karşı dilsiz veya dil bilmeyen bir yabancı hükmündedir. Binaenaleyh eserlerin tercümesinden önce ilmî ıstılahları taktirle ihtiyaç vardır. Biz de Ahmed Naim'in ortak bir felsefî dil oluşturma düşüncesini desteklemek istedik. Onun felsefî yönünü anlamaya çalıştık. Bu çalışmanın Türkçe felsefe mirasımıza bir katkı olması umudundayız.

Son olarak çalışmam süresince tezim konusunda bana yol gösteren, derin bilgisiyle beni aydınlatan çok değerli hocam Doç. Dr. Recep Alpyağıl'a sonsuz teşekkür ederim. Tezimle ilgili yaptıkları tavsiyelerle eksikliklerimi tamamlamamı sağlayan Doç. Dr. Nurettin Gemici ve Doç. Dr. Kemal Batak'a saygılarımı ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca zaman zaman tezimle ilgili görüş alışverişinde bulunduğum değerli arkadaşlarım Sariye Bakırcan, H. Banu Bozkurt ve Duygu Aksoy'a çok teşekkür ederim. Tezimi hazırlama aşamasında benim için her konuda olduğu gibi tezim konusunda da en çok fedakârlık yapan annem Gönül Yıldız'a ve bana daima sabır telkin edip; eğitim hayatım boyunca beni destekleyen babam Naim Yıldız'a minnettarım.

Fatma YILDIZ

İstanbul 2014

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1
1. BABANZÂDE AHMED NAİM	5
1. 1. BABANZÂDE AHMED NAİM'İN HAYATI VE ESERLERİ	5
1. 1. 1. Babanzâde Ahmet Naim'in Hayatı	5
1. 1. 2. Babanzâde Ahmed Naim'in Eserleri	9
1. 2. BABANZÂDE AHMED NAİM'İN FELSEFİ KİŞİLİĞİ	15
2. "İLMÜ'N-NEFS" ADLI ESERİNİN TAHLİLİ	18
2.1. İLMÜ'N-NEFS'İN GENEL ÖZELLİKLERİ	20
2. 2. BABANZÂDE AHMED NAİM'İN "İLMÜ'N-NEFS" ADLI ESERİNİN DİN FELSEFESİNE KATKILARI	25
3. İLMÜ'N-NEFS'İN ÇEVİRİ YAZISI	37
Dibace-i Mütercim	39
MEBÂDÎ-İ FELSEFE	43
MEDHAL	43
Ulûm - İlim - Felsefe	43
İcmâl	43
Hulasa	55
Müracaat Edilecek Kitaplar:	56
İlmü'n-Nefs: Birinci Ders: İlmü'n-Nefs'in Tarifi ve Mevzuu	57
İcmâl	57
Hulasa	66
Müracaat Edilecek Kitaplar:	67
İkinci Ders: İlmü'n-Nefs'te Tarîk	68
İcmâl	68
Hulasa	75

Müracaat Edilecek Kitaplar:	76
Üçüncü Ders: Şuur ile Kuvvâ	77
İcmâl.....	77
Hulasa.....	91
Müracaat Edilecek Kitaplar:	91
BİRİNCİ KISIM: İLMÜ'N-NEFS-İ İNFİÂLÎ	92
Dördüncü Ders: Şuur ile İktisab Olunan Malumat-i Üvel	92
İcmâl.....	92
Hulasa.....	98
Müracaat Olunacak Kitaplar	98
Beşinci Ders: İhsâsâtın Netâyic-i Defi'yyesi. - Suver-i Mahsûsenin Bekası.....	99
İcmâl.....	99
Hulasa.....	104
Müracaat Edilecek Âsâr:	105
Altıncı Ders: Tedâ'î	106
İcmâl.....	106
Hulasa.....	111
Müracaat Edilecek Âsâr:	112
Yedinci Ders: Suver-i Mahsûsenin Âsâr-ı İstihzariyyesi	113
İcmâl.....	113
Hulasa.....	118
Müracaat Edilecek Âsâr:	118
Sekizinci Ders: Suver-i Mahsûsenin Âsâr-ı Tahriki.....	119
İcmâl.....	119
Hulasa.....	127
Müracaat Edilecek Âsâr:	127
Dokuzuncu Ders: Şehvât ve Ehvâ-i İnfîlîyye	128
İcmâl.....	128
Hulasa.....	137
Müracaat Edilecek Âsâr:	138
Onuncu Ders: Garîza	139
İcmâl.....	139

Hulasa.....	144
Müracaat Edilecek Âsâr:	145
On Birinci Ders: Meleke	146
İcmâl.....	146
Hulasa.....	151
Müracaat Edilecek Âsâr:	152
İKİNCİ KISIM: İLMÜ'N-NEFS-İ TEEMMÜLÎ.....	153
On İkinci Ders: Hâlât-ı Teemmüliyye ve Tahdîk	153
İcmâl.....	153
Hulasa.....	157
Müracaat Edilecek Âsâr:	158
On Üçüncü Ders: Efâ'îl-i Zihniyye - Mefhûmât-ı Külliyye	159
İcmâl.....	159
Hulasa.....	169
Müracaat Edilecek Âsâr:	171
On Dördüncü Ders: Tasdik ve İstidlal	172
İcmâl.....	172
Hulasa.....	181
Müracaat Edilecek Âsâr:	182
On Beşinci Ders: Müdrikedeki Külliyyât-i Zâtiyye	183
İcmâl.....	183
Hulasa.....	187
Müracaat Edilecek Âsâr:	188
On altıncı Ders: Müdrikedeki Külliyyât-i Zâtiyye	189
(Mâ Ba'de).....	189
İcmâl.....	189
Hulasa.....	193
Müracaat Edilecek Âsâr:	194
On Yedinci Ders: Mebâdî-i Üvel	195
İcmâl.....	195
Hulasa.....	204
Müracaat Edilecek Âsâr:	206

On Sekizinci Ders.....	207
İcmâl.....	207
Hulasa.....	225
Müracaat Edilecek Âsâr:	226
On Dokuzuncu Ders: Kendi cesedimizi idrak.....	227
İcmâl.....	227
Hulasa.....	233
Müracaat Edilecek Âsâr:	233
Yirminci Ders: İdrak-i Bâtın	234
İcmâl.....	234
Hulasa.....	243
Müracaat Edilecek Âsâr:	244
Yirmi Birinci Ders: İdrak-i Hâric	245
İcmâl.....	245
Hulasa.....	249
Müracaat Edilecek Âsâr:	250
Yirmi İkinci Ders: Birsam ile Rüyalar.....	251
İcmâl.....	251
Hulasa.....	254
Müracaat Edilecek Âsâr:	254
Yirmi Üçüncü Ders: İdrakât-i Tabîiyye ve İdrakât-i Kesbiyye.....	255
İcmâl.....	255
Hulasa.....	260
Müracaat Edilecek Âsâr:	261
Yirmi Dördüncü Ders: Aklın Mefâhîm-i ‘Aliyyesi	262
İcmâl.....	262
Hulasa.....	267
Müracaat Edilecek Âsâr:	268
Yirmi Beşinci Ders: Akıl.....	269
İcmâl.....	269
Hulasa.....	275
Müracaat Edilecek Âsâr:	275

Yirmi Altıncı Ders: Tahayyül	276
İcmâl.....	276
Hulasa.....	280
Müracaat Edilecek Âsâr:	280
Yirmi Yedinci Ders: <i>Mebâdî-i İlm-i Mehâsin (Esthétique) - Hüsün (Le Beau)</i>	281
İcmâl.....	281
Hulasa.....	287
Müracaat Edilecek Âsâr:	288
Yirmi Sekizinci Ders: Sînâ'at	289
İcmâl.....	289
Hulasa.....	295
Müracaat Edilecek Âsâr:	296
Yirmi Dokuzuncu Ders: <i>Tabir-i Me'ânî. - Nutuk (Lügat) (Langage)</i>	297
İcmâl.....	297
Hulasa.....	306
Müracaat Edilecek Âsâr:	308
Otuzuncu Ders: <i>İrade (Volonté)</i>	309
İcmâl.....	309
Hulasa.....	317
Müracaat Edilecek Âsâr:	317
Otuz Birinci Ders: Mezheb-i İcabı Münakaşa	318
İcmâl.....	318
Hulasa.....	338
Müracaat Edilecek Âsâr:	339
Otuz İkinci Ders: Hiss-i Münakis veya Teemmülî	340
İcmâl.....	340
Hulasa.....	346
Müracaat Edilecek Âsâr:	346
Otuz Üçüncü Ders: İhtirâsât	347
İcmâl.....	347
Hulasa.....	352
Müracaat Edilecek Âsâr:	352

Otuz Dördüncü Ders: Hayır	353
İcmâl.....	353
Hulasa.....	357
Müracaat Edilecek Âsâr:	357
Otuz Beşinci Ders: Hulk - Eniyyet	358
İcmâl.....	358
Hulasa.....	361
Müracaat Edilecek Âsâr:	362
Otuz Altıncı Ders: İnsan ile Hayvan	363
İcmâl.....	363
Hulasa.....	368
Müracaat Edilecek Âsâr:	369
Otuz Yedinci Ders: Ruh ile Cisim - Cismaniyet ile Ruhaniyet Beynindeki Niseb.....	370
İcmâl.....	370
Hulasa.....	373
Müracaat Edilecek Âsâr:	374
LÜGATÇE	375
A	375
B	383
C	384
D	394
E	398
F.....	406
G	408
H	410
I	411
J	420
L.....	421
M.....	424
N.....	428
O.....	430
P	433

Q.....	442
R	443
S.....	448
T.....	458
U	460
V	461
SONUÇ.....	465
KAYNAKÇA.....	470
EKLER.....	473

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser

a.y.: Aynı yer

Bkz.: Bakınız

blm.: Bölüm

c.: Cilt

ev.: Çeviren

Dr.: Doktor

h.: Hicrî Yıl

H.z.: Hazreti

m.: Miladî Yıl

Prof.: Profesör

s.: Sayfa

s.a.v.: Sallallahu aleyhi ve selem

ss.: Sayfa Sayısı

v.d.: Ve diğerkleri

GİRİŞ

“Babanzâde Ahmed Naim’in **İlmü’n-Nefs** Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı” adlı tezimizi; Babanzâde Ahmed Naim, **İlmü’n-Nefs**’in Tahlili ile **İlmü’n-Nefs**’in Çeviri Yazısı olmak üzere üç ana bölümden oluşturduk. Babanzâde Ahmed Naim adlı bölümde, **İlmü’n-Nefs** adlı esere, Babanzâde’nin diğer eserlerine başvurarak; Ahmed Naim’in hayatı, eserleri, felsefî kişiliği; **İlmü’n-Nefs**’in tahlili kısmında **İlmü’n-Nefs**’in genel özellikleri ve **İlmü’n-Nefs**’in din felsefesine katkılarını incelemeye çalıştık. **İlmü’n-Nefs**’in çeviri yazısı başlığında eserin ilk kez tam olarak latinizesini yaparak ve eserdeki lügatçeyi çevirerek felsefe geleneğimize katkıda bulunmak istedik. Bu çeviri esnasında eserin aslına sadık kalmaya çalıştık.

Elmalılı Hamdi Yazır, Mehmet Akif Ersoy gibi önemli isimlerle arkadaşlık yapmış olan Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934), Osmanlı’nın son dönemi ile Cumhuriyet’in ilk dönemlerine rastlayan bir geçiş sürecinde yaşamıştır. Fransızca, Farsça, Arapça başta olmak üzere birçok dil bilen düşünürümüz, Batı ve Doğu medeniyetlerinden de haberdardır. Mesleğine mütercimlikle başlayan Babanzâde, Dâru’l-Fünûn’da felsefe, metafizik, mantık ve ahlâk dersleri veren bir öğretmen, hadis âlimi ve aynı zamanda birçok eserler ve makaleler çeviren veya kaleme alan bir yazar ve filozoftur. Ahmed Naim’in hayatıyla ilgili vurgulamak istediğimiz en önemli noktalardan biri onun hayatının bir bölümünde felsefeyle uğraşmış olmasıdır.

Ahmed Naim, müteferrik ve dağınık her konuda yazı yazan, eserler meydana getiren bir düşünür olmayıp; İslam dinini ve toplumunu savunmak amacıyla eserler kaleme almıştır. Ahmed Naim’in; **Tecrid-i Sarih Tercümesi**, ahlâk anlayışını açıkladığı **Ahlâk-ı İslamiyye Esasları** ve İslamcılık düşüncesini temellendirdiği **İslam’da Da’vâ-yı Kavmiyet**, **Hikmet Dersleri**, **Mebâdî-i Felsefe’den İlmü’n-Nefs** gibi eserleri vardır. Ayrıca **Servet-i Fünûn**, **Sırat-ı Mustakîm**, **Sebilu’r-Reşad** gibi dergilerde çevirdiği makaleler yayınlanmıştır. Ahmed Naim’in eserlerinde vurgulamak istediğimiz nokta onun felsefî kimliğini de yansıtan felsefeyle ilgili eserler yazması ve makaleler kaleme almış olmasıdır.

Ahmed Naim’in felsefî kişiliğinden bahsederken 1914-1919 ve 1922-1933 yılları arasında Darü’l-fünûn Edebiyat Fakültesi’nde on beş yıl genel felsefe,

metafizik, psikoloji ve mantık dersleri okutmuş olmasından da anlaşılacağı gibi, onun ihtisas alanlarından birinin felsefe¹ olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Onun felsefeyle ilgili eserler ve makaleler meydana getiren bir filozof olduğuna işaret ederek onun felsefe ve din felsefesindeki bazı konular hakkındaki görüşlerine değindik.

Babanzâde, felsefeye *ilm-i hikmet* de denilebileceğini fakat fizik ilmiyle karıştırmamak amacıyla felsefe kavramını tercih ettiğini belirtmiştir. Felsefenin kültürümüzde parlak bir geçmişi olduğuna inanan Babanzâde Ahmed Naim'e göre, felsefe yapabilmenin öncelikli şartı felsefî kavramların belirlenmesidir. Batı felsefesini bilen felsefecilerimizin, felsefenin bizdeki geçmişini bilmediğinden yakınan Ahmed Naim'in esas endişesi, geçmişimizle irtibatın kesilmesi ve yeni neslin kimlik bunalımına düşmesidir. Bu sebeple felsefî kavramların gelenekle ilişkilendirilme ve felsefî kavramlar konusunda yeni kavram icadı yerine, eski kavramların keşfedilmesi gerektiğini savunur. Böylece geleneğin keşfi hem bizi geçmişimize bağlayacak hem de bugünümüzü sağlıklı değerlendirmemize zemin hazırlayacaktır. Tezimizin bu bölümünde Babanzâde'nin ortak bir felsefî dil oluşturma düşüncesini desteklemek istedik.

İlmü'n-Nefs'in genel özelliklerinden bahsettiğimiz başlıkta Georges Fonsegrive'nin bu kitabı yazış amacını belirterek eserin içeriğinden bahsettik.

“...Binaenaleyh *Mebâdî-i Felsefe* namını verdiğimiz bu kitap *İlmü'n-Nefs* ile başlar. Ondan sonra *Mebâdî-i Mantık*'tan, ondan sonra *Mâ ba'de't-tabîa mebâdîsinden* ve en nihayet *Mebâdî-i Ahlâk*'tan bahsedeceğiz. *İlmü'n-Nefs*'in insan hakkında bize bahsedeceği marifete istinaden *İlm-i Mantık*'ın kanunlarını keşfe imkân bulacağız. Bu kanunlar ianesiyle nefis-i nâtıkayı intikada, burhanî bir *İlm-i mâ ba'de't-tabîa* temellerini atmaya ve en nihayet *Mâ ba'de't-tabîa* mebâdîsi hakkındaki ilmimizden de insanın *İlm-i ahlâk*ça mükellef olduğu kavanîn-i âliyyeyi istihraça yol bulabileceğiz...”²

diyen Georges Lespinasse Fonsegrive, **Éléments de Philosophie** adlı kitabını yazarken nasıl bir yol izlediğini belirtmektedir. Fonsegrive, eserin birinci cildinde ilümü'n-nefsi sonraki ciltte ise sırasıyla mantık, metafizik, ahlâk ilimlerini ele alacağını belirtir. “İlmü'n-nefs”in insan hakkında sağlayacağı bilgilere dayanarak

¹ **İslam Ahlâkı'nın Esasları**, TDV, Ekim,1995, s. 22.

² Babanzâde, Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1915, s. 29-30.

mantık ilkelerinin keşfedileceğini söyler. Mantık ilminin ilkelerinin yardımıyla da insanı eleştirmek, delile ve akıl ilkelerine dayanan bir metafizik ilminin temellerini atmak ve böylece metafizik ilkeleri hakkındaki bilgilerden de insanın ahlâkî açıdan sorumlu olduğu yüce değerleri çıkarımda bulunmak amacıyla olduğunu ifade eder.

G. Fonsegrive'nin iki orijinal cildine de ulaştığımız **Éléments de Philosophie** kitabının ilk cildi olan 1890'da Paris'te Fransızca basılan **Psychologie**, 1915 yılında Babanzâde Ahmed Naim tarafından İstanbul'da **Mebâdî-i Felsefe'den İlmü'n-Nefs** adıyla dilimize çevrilmiştir. Orijinali 310 sayfa olan **Psychologie**'ye, Ahmed Naim'in dipnotları, mülahazaları ve lügatçesini de eklemesiyle çevirdiği 648 sayfalık **İlmü'n-Nefs**, İstanbul'da, Matbaa-yı Âmire'de basılmıştır. Maarif-i Umumiyye Nezareti, Telif ve Tercüme Kütüphanesi'nde 37. sayıdaki kitabın kapağında *Telif ve Tercüme Heyeti azasından* ibaresi yer almaktadır. Metnin dipnotlarında 200 civarında modern felsefe teriminin Osmanlıca karşılıkları konusunda kavram tartışmaları yapılmıştır.

İlmü'n-Nefs'in genel özelliklerine baktığımızda toplamda 37 dersi içeren eser, Medhal, 1. Kısım, 2. Kısım ve Lügatçe ana bölümlerinden oluşur. **İlmü'n-Nefs**'in “Medhal” başlıklı bölümü, **Eléments de Philosophie** adlı orijinal eserin girişi niteliğindedir. Bu başlıkta, G. Fonsegrive'nin eseri yazmasındaki amaca değinilmesinin yanı sıra “ilmü'n-nefs”in tanımı ve yönteminden de bahsedilir. Fonsegrive; “Medhal” adlı bölümde, “ilmü'n-nefs”i tanımladıktan sonra 1. Kısım adlı bölümde “İlmü'n-Nefs-i İnfîâlî”; 2. Kısım adlı bölümdeyse “İlmü'n-Nefs-i Teemmülî” konularını farklı derslerde ayrıntılı olarak ele alır. Kitabın sonundaki Lügatçe bir sözlük niteliği taşıyıp tercümede geçen 1900 Fransızca felsefe terimine teknik karşılıklar verilmiştir. “İcmâl”, “Hulasa”, “Müracaat Edilecek Eserler” kısımlarından oluşan her derste öncelikle konu başlıklarına yer veriliyor. “İcmâl” adlı kısımda, o ders içerisinde ele alınacak konular maddeler halinde sıralanır. Toplam olarak başlıkta ele alınacak ana konuların sayısını belirtir. Ele alınacak başlıkların toplam sayıları maddeler halinde gösterilerek okuyucuya ilgili başlık hakkında kısaca fikir verilir. “İcmâl” kısmındaki maddeler, bizce herkesin kolaylıkla anlayabileceği basit bir seviyede, bolca örneklere yer verilerek anlatılmıştır. Derslerin maddeleri tek tek ele alındıktan sonra “Hulasa” bölümlerine geçilerek “İcmâl”deki maddeler birer

veya ikişer cümleyle kısaca özetlenmektedir. En son olarak derslerin sonuna G. Fonsegrive'nin konuları ele alırken başvurduğu eserler veya atıfta bulunduğu kişilerin eserleri “Müracaat Edilecek Kitaplar” kısmında açıklanmıştır.

Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs** adlı çeviri eserinin 3. sayfasında “önsöz” olarak nitelendirebileceğimiz *Dibace-i Mütercim* başlığına yer vermiştir. **Eléments de Philosophie** adlı eseri neden çevirme ihtiyacı duyduğunu bu kısımda belirtmiştir. Ahmed Naim, eseri çevirirken dipnotlara ve mülahaza-i mütercim başlıklarına yer vererek bazen bir Fransızca kavram için hangi Türkçe kelimenin uygun olacağını açıklamış; bazen Georges L. Fonsegrive ya da başka filozofları eleştirmiş; bazense din felsefesi konularında yorumlarda bulunmuş; görüşlerini bizlere aktarmıştır.

Ahmed Naim'in **İlmü'n-Nefs** adlı eserinin din felsefesine katkıları konusunda, onun eserin orijinaline eklediği mülahaza-i mütercim başlıklarına ve diğer eserlerine başvurduk. **İlmü'n-Nefs** adlı eserin, mülahazaları kısmında din felsefesinin “Kulun fiillerinin meydana gelişinde özgür iradesi var mıdır?”, “Kaza ve kaderi nasıl anlamalıyız?”, “Tevekkül etmekle kaza ve kader ilişkisi nedir?”, “Mezheb-i Cebir'in ilkeleri İslam'la çelişmez mi?”, “Risalet ve nübüvvetin vaaz ve öğüdün amacı nedir?” gibi sorularına cevaplar aramış. Bu esnada Ehl-i Sünnet çizgisinde hareket etmiş; Ehl-i Sünnet'e “Mezheb-i İcab-i Müsbete” de denilebileceğini ifade ederek, cebir konusundaki fikirleri sebebiyle Fonsegrive, Leibnitz gibi filozofları eleştirmiş. Kant'ın Ahlâk anlayışında bazı sorunlar olduğunu belirterek onu tenkit etmiştir. Ayrıca dini, akıl ile temellendirerek Maturidilik anlayışına yakın bir yaklaşımda bulunmuştur.

1. BABANZÂDE AHMED NAİM

1. 1. BABANZÂDE AHMED NAİM'İN HAYATI VE ESERLERİ

1. 1. 1. Babanzâde Ahmet Naim'in Hayatı

Prof. Ahmed Naim, 1872 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Babası, Osmanlı'nın son dönemlerinde Irak, Yemen, Antalya ve Bolu'da valilik yapmış olan ve 1929 yılında vefat eden Babanzâde Mustafa Zihni Paşa'dır. Fatih türbedarı Amiş Efendi'nin (1807-1920) torunu Avniye Hanım'la evli olan Ahmed Naim'in hiç çocuğu olmamıştır. Ahmed Naim'in İsmail Hakkı, Hüseyin Şükrü ve Hikmet adında üç kardeşi vardır. Dönemin düşünce ve siyaset hayatında önemli yerlerde bulunmuş olan bu ailenin fertleri arasında sadece Ahmed Naim, dindarlığı ile tanınmıştır.³ Halvetî tarikatına mensup olan A. Naim'in tasavvufî yönü de vardır. Fatih türbedarı Amiş Efendi, onun hem kayınpederi hem de şeyhidir.⁴

Ahmed Naim, babasının memuriyeti dolayısıyla ilköğrenimini Bağdat Rüştîyesi'nde görmüştür. Daha sonra İstanbul'da Galatasaray Lisesi (1891) ve Mülkiye Mektebi'ni (1894) bitirmiştir.⁵ Galatasaray Sultanîsi'nden ve Mülkiye Mektebi'nden “aliyyülâlâ” derece ile mezun olmuştur.⁶ (1894). Galatasaray Lisesi'nde bir Batı diliyle modern müspet ilimlerin mebdâfisini ve Mülkiye Mektebi'nde idareciliği öğrenen Ahmed Naim, bunlarla da kalmayarak ve yetinmeyerek medreselerde okunan İslamî ilimleri ve bu arada Arap Dili'ni de öğrenmiş ve bu yüzden Doğu kültürünün anahtarını da elde etmiştir.⁷ Medrese'de öğrenim görmemiş olmasına rağmen, döneminde medresede okunmakta olan İslamî ilimler ile Arapçayı kendi özel gayretleriyle öğrenmiştir.⁸ 1919'da Meclis-i Ayan azası da olan Ahmed Naim'in sicil dosyasında Arabî ve Farisî tercüme; Türkçe ve

³ Hüseyin Hansu, “Hadis Aşığı Bir Felsefeci: Babanzade Ahmed Naim Bey (1872-1934)”, *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, yayına hazırlayan: Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 2010, s. 385.

⁴ Mahir İz, **Yılların İzi**, İstanbul, 1975, s. 161.

⁵ Babanzâde Prof. Ahmet Naim Bey (Yayına Hazırlayan: Hasan Karayığit), **Hadis Usûlü ve İstılahları**, Düşün Yayıncılık, Temmuz, İstanbul, 2010, s. 1.

⁶ İsmail Kara, “Rûsûh ve İstikamet Sahibi Bir Zat Babanzâde Ahmet Naim Bey”, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyupsultan Sempozyumu VI Tebliğler*, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, sayı:19, Mart, İstanbul, 2013, s. 223.

⁷ Babanzade A. Naim, **İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur**, Bedir Yay., Pembe Kitaplar No:10, İstanbul, 1991, s. 10.

⁸ Recep Kılıç, **İslam Ahlâkının Esasları**, TDV, Ekim, 1995, s. XIII.

Fransızca tekellüm ve kitabet eylediği ve Kürt lisanına dahi aşına olduğu belirtilmektedir.⁹ İlk memuriyeti, Hariciye Nezareti tercüme odasında olup burada Arapça¹⁰ mütercimliği görevi yapmıştır. Dışişleri Bakanlığı'nda 10 yıl süreyle mütercim olarak başlayan memuriyet hayatı, Darü'l-fünûn felsefe hocalığı ile devam etmiş ve ruhiyât, ahlâk ve mantık öğretmenliği yapmıştır.¹¹ Arapça mütercimliğiyle aynı zamanda Galatasaray Lisesi'nde muallimliğe de başlamıştır. İlk müderrisliği, felsefe dersindedir. Ahmed Naim'in Darü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi'ndeki felsefe hocalığı çoğu kez göz ardı edilmiştir. Otuz yılı aşkın hocalık hayatında birkaç bin öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileriyle yakından ilgilenir, onların iyi yetişmeleri için hiçbir fedakârlıktan çekinmezdi.¹²

M. Cevdet'e göre, Türkiye'de "Avrupa ilimlerinin yayılma tarihi"nin son elli yılı yazıldığı zaman başta en müdekkik mütercim olarak Ahmed Naim anılacaktır.¹³ Yunan ıstılahlarına Arapça karşılık bulmakta çok isabet gösteren Huneyn bin İshak ve Sabit bin Kurre gibi ilk Abbasîler Devri'nin parlak mütercimleri yanında on bir asır sonra Türk topraklarının yetiştirdiği meşhur Riyâziyeci İshak Hoca'yı zikretmek ne kadar doğru ise felsefe ıstılahında da en değerli mütercim olarak Ahmed Naim'i tanımak ve onu Türk dilinde ikinci bir Huneyn olmak üzere kaydetmek kat'iyen haksızlık değildir.¹⁴

Temrinat adındaki eseri, hocalığının; **Servet-i Fünûn Mecmuası**'nda yazmaya başladığı *Bedâiyu'l-Arab* makaleleri de muharrir ve müellifliğinin ilk müjdecilerindendir.¹⁵ Farsça ve Fransızca'yı çok iyi bilen, Doğu ve Batı kültürünü

⁹ Kara, **Rûsûh ve İstikamet Sahibi Bir Zat Babanzâde Ahmet Naim Bey**, s. 224.

¹⁰ Babanzâde Ahmed Naim'in gözünde, Arapça sıradan bir yabancı dil değildir. Müslüman Türk milletinin kutsal metinlerinin dilidir. Türk bilginlerinin asırlardır kendi eserlerini yazdıkları ve diğer Müslüman milletlerle iletişim kurdukları ortak bir dildir. Bu yüzden Arapça, milli mirasının bir parçası olarak kabul edilmeli, sadece Arapların sahiplenecekleri bir değer olmaktan öte, tüm Müslüman milletlerin, özellikle de Türklerin malı olarak görülmelidir. Babanzâde Ahmed Naim, dinî ve millî kaygılarla Arapçanın Türkler tarafından öğrenilmesini hararetle savunur. Ona göre Arapça, yeni nesillerin kendilerinden öncekilerin yazdıklarını anlayabilmesinin ön şartıdır. Arapça öğretimi konusunda ise, medreselerde okutulan klâsik kitapları eleştirerek yeni metotlar geliştirilmesinin gerekli olduğu görüşündedir. Bkz. Zafer Kızıklı, "Babanzâde Ahmed Naim'in Arapça Öğretimine Dair Bir Makalesi", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, VII, 2007, sayı:4, s. 461.

¹¹ Babanzâde Prof. Ahmet Naim Bey, **Hadis Usûlü ve İstılahları**, s. 1.

¹² Babanzâde Ahmed Naim Sahih-i Buhari Mütercimi, **Genel Çizgileriyle İslam** (Kül Altında Kalanlar Serisi 1), Çığır Yayınları, İstanbul, 1975, s. 8.

¹³ M. Cevdet İnanç Alp, **Müderris Ahmet Naim**, Ülkü Matbaası, İstanbul, 1935, s.3.

¹⁴ Merhum Baban Zade Ahmet Naim, **İslâm Ahlâkının Esasları**, (Yayına hazırlayan: Ömer Rıza Doğrul), Yüksel Yayınevi, İstanbul, 1945, s. 13.

¹⁵ Merhum Baban Zade Ahmet Naim, **a.g.e.**, s. 7.

hazmetmiş olan Ahmed Naim, Arap edebiyatından seçtiği parçaların tercüme ve şerhlerini **Servet-i Fünûn Dergisi**'nde "Bedâiyu'l-Arab" başlığıyla neşrederek yazı hayatına başladı. Babanzâde, birçok Arapça eserlerde, mesela Elbustanî'nin **Dairetü'l-Maarifi**'ne, **Akreb'ül-Mevârid** gibi meşhur kamuslara ve Avrupa filozoflarının ana kitaplarına birer birer göz gezdirmekten usanmaz ve Farabi, İbn Sina, Seyyit Şerif gibi Şark mütefekkirlerinin eserlerini baştanbaşa okuyarak, bunların görüşleriyle Garp filozoflarının telakkileri arasında mukayeseler yapar ve özellikle ıstıhlalarda adeta kılı kırk yararlı.¹⁶ Edebiyat ve musiki dostu, Garp ilminin aşığı, fakat maddeciliğin amansız düşmanı bir felsefe âlimi idi. Tevfik Fikret'e ve Abdullah Cevdet'e muarız bulunuyordu.¹⁷

Ahmed Naim, kendi dönemindeki bazı uygulamalara ve kişilerin tavırlarına da duyarsız kalmamış bunlarla ilgili fikirlerini açıkça belirtmiş ve gerektiğinde onları eleştirmiştir. Ahmed Naim Bey'in kafa yorduğu ve genellikle meslektaşlarına muhalefet ettiği önemli problemlerden biri halkın kullandığı dil ile bilim - felsefe dili (avam - havas dili) arasındaki mesafeyi muhafaza etme hususunda ortaya çıkar.¹⁸ İlk eseri olan **Temrinat** mukaddimesinde kendi dönemindeki medrese metodunun yanlış olduğunu ve medresede öğrenilen Arapçanın günlük hayatta kullanılmadığını, işlevsiz olduğunu ve pratik olarak uygulanmadığını söylemiştir. Medreselerde verilen Arapça eğitiminin günlük hayatta işe yarar hâle gelmesi için medreselerin çağın ihtiyaçlarına uygun eğitim vermesi gerektiğini belirtmiştir.

İtalyan Prensi (müsteşrik) Caetano (Gaytano)'nun İslam Tarihi ile ilgili kasıtlı olarak yazdığı ve Hüseyin Cahit Yalçın'ın Türkçeye çevirdiği yanlışlıkları düzeltmek amacıyla makaleler yazmıştır. Cebriye (Fatalism) Mezhebi'nin İslam Dini'nin birçok ilkesiyle çatıştığını belirtip bu mezheple ilgili açıklamalarda bulunmuştur. İslam'da ırkçılığın olamayacağını belirtmiş; Tevfik Fikret'i felsefî vukuftan yoksun sayarak eleştirmiştir. Hadis usullerini ıslah etmek gerektiğini belirtip; Bağdat kadısı Sadreddin'i taassubundan dolayı tenkit edip onun Gazali'yi tekfir ettiğine üzüldüğünü ifade etmiştir. Ahmed Naim, Türkçenin arınması konusunda Türkçülerle

¹⁶ Merhum Baban Zade Ahmet Naim, **a.g.e.**, s. 14.

¹⁷ Babanzade A. Naim, **İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur**, s. 14.

¹⁸ İsmail Kara, **Modern Felsefe Terimlerinin Türkiye'ye Girişi** (*Istılâh-ı İlmiye Encümeni ve Babanzâde Ahmet Naim'in Terim Çalışmaları*), İstanbul, 2000, s. 47.

beraber olduğunu; fakat ilmî terimlerde ise en ufak bir onarıma razı olmadığını belirtmiştir.¹⁹

Ahmed Naim, yaptığı hatalardan özür dilemesini bilen bir şahsiyete sahipti. Bir defasında şair Yahya Kemal’le yaptığı tartışmadan yıllar sonra kendi ölümünden yaklaşık bir ay önce ondan özür dilemesi bunun en güzel örneklerinden biridir.²⁰ O, meziyetlerini gizleme, düşmanının bile değeri varsa o değeri tanıma, dostlarını onların gıyabında da sevmeye meziyetlerine sahipti. *Sormazsan malumatını söylemeyen, dinlemesini bilen, sözü senet teşkil eden, güvenilir adam* özellikleriyle Mehmet Akif’in *ashaptan sonra en sevdiği kişi* olarak belirttiği Ahmed Naim’in İslam’a bağlılığı tamdı. İlim ve irfan erbabı kimselerle sohbet etmekten çok hoşlanırdı.²¹ Ahmed Naim, kaba taassuptan kurtulmuş, temiz bir Müslüman örneğidir. İmanında sabit olup neye inanmışsa ona sonuna kadar sadık kalmıştır. Onda riya, kuru sofuluk gibi şeyler yoktur; siyasî bir fırkaya mensup değildir. Şark’ın dinî feyzini Garp filozoflarının efkârıyla kaynaştırmıştır.²² Ahmed Naim, İslamcı akımı destekler bir tutum sergilemiştir.²³

Babanzâde, Mehmet Akif Ersoy²⁴ ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi önemli dostlara sahip olup bu arkadaşlarını etkilemiştir. Ahmed Naim, öldüğünde Elmalılı, tercümede danıştığı tek kişinin Ahmed Naim olduğunu belirterek, üzüntüsünü ‘*adeta can evimden vuruldum*’ diyerek ifade etmiştir.²⁵ Büyük şair Mehmet Akif, Babanzâde’nin öldüğünü duyunca ‘*evim barkım yıkılmış, altında kalmışım sandım*’ diyerek acısını dile getirmiştir.²⁶

Ahmed Naim, İstanbul’da 13 Ağustos 1934 Pazartesi Günü secdeyken vefat etmiştir. Cenazesi Edirnekapi dışındaki şehitliğin kuzey tarafındaki kabristana

¹⁹ M. Cevdet, **a.g.e.**, s. 11-14.

²⁰ Merhum Baban Zade Ahmet Naim, **a.g.e.**, s. 12.

²¹ **İslam Ansiklopedisi**, TDV, c.4, s. 375.

²² M. Cevdet İnanç Alp, **a.g.e.**, s. 7.

²³ Ayhan Çetin, “Babanzâde Ahmet Naim ve Ahmet Ağaoğlu’na Göre Da’vâ-yı Ahlâk-ı Amelî”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 17, 2012, s. 135.

²⁴ Ahmed Naim, Arapçadan tercümedeki kudretini, ilim âlemi ilkin **Kelime-i Tayyibe** mecmuası ile yaymaya başladığı **Tecrid-i Sarih** tercümesinden öğrenmişti. Hatta bu tercüme onun bu eseri Diyanet İşleri hesabına tamamlamaya memur edilmesine sebep olduğu gibi, *Kuran-ı Kerim*’in tercüme ve tefsirine TBMM’ce karar verilerek bu iş şair Mehmet Akif’e teklif edildiği zaman: “Ahmed Naim’e müracaat ediniz. O, bunu benden daha iyi yapar” demiş olması da büyük bir şahadet sayılır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Babanzade A. Naim, **İslam’da Kavmiyetçilik Yoktur**, s. 18.

²⁵ Merhum Baban Zade Ahmet Naim, **a.g.e.**, s. 16.

²⁶ Babanzade Ahmed Naim Sahih-i Buhari Mütercimi, **a.g.e.**, s. 10.

defnedilmiştir. Muallim M. Cevdet'le arkadaşı şair Mehmet Akif de onun yanına gömülmüştür. M. Cevdet, onun ölümünde cenazesini kaldırma esnasında çok az sayıda kişinin olduğunu esefle belirterek *ilim diye haykıran fakat âlimden hoşlanmayıp ona sahip çıkmayan muhit* diyerek kendi dönemindeki âlime bakış açısına ve bu duruma sitem etmiştir.²⁷ Ölümünden sonra iki arkadaşı, Babanzâde hakkında birer risale yazmak suretiyle kadir ve kıymet bilirliliklerini göstermişlerdir. Biri, **Hakiki Müslüman Mükemmel İnsandır** adındaki eserin müellifi muallim Vahyi Ölmez; ötekisi muallim M. Cevdet'tir.²⁸ Ayrıca Ahmed Naim öldükten sonra bazı dostları onunla ilgili fikirlerini belirtmişler, şiirlerle üzüntülerini dile getirmişlerdir.²⁹

1. 1. 2. Babanzâde Ahmed Naim'in Eserleri

Ahmed Naim, yazı ve yayın işlerinde pek velut olmamıştır. O, durup dururken müteferrik, dağınık ve her konuda yazı yazmaktan ziyade İslam Din ve toplumuna yapılan saldırıları ret ve İslam Din ve toplumunu müdafaa yollu yazılar yazmaya mecbur kalmıştır.³⁰ Yazacağı konuyu Doğu ve Batı kaynaklarından inceledikten sonra kaleme alırdı. Taklitçi ve kuru bir mütercim olmayıp tenkit ve tercihler yapan bir düşündürdü. Özellikle tercümelerinde terimlerin tam karşılığını bulmak için büyük bir titizlik göstermiştir.

Yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti, coğrafi, sosyal ve kültürel alanlarda köklü değişikliklere sahne olmuş; Mutlakıyet, Meşrutiyet ve Cumhuriyet gibi üç farklı yönetim değişikliğine sahne olmuştur. O zamana kadar tartışılması akla dahi gelmeyen ya da bazı çevrelerce konuşulsa bile yüksek sesle ifade edilmeyen pek çok fikir bu dönemde gün yüzüne çıkmıştır. Gerek mektep ve medreselerde *talebe-i ulûm* arasında, gerekse de mahalle kahvelerinde halk tarafından, pek çok siyasî ve kültürel mesele konuşulur hâle gelmişti. Aynı şekilde, II. Meşrutiyet'ten sonra basın hayatında gözle görülen bir özgür ortam olmuştur. Osmanlı Devleti'nin çözülmeye yüz tuttuğu ve ciddi fikrî bunalımların yaşandığı bu dönemde, Ahmed Naim de

²⁷ Merhum Baban Zade Ahmet Naim, **a.g.e.**, s. 22.

²⁸ Babanzade Ahmed Naim Sahih-i Buhari Mütercimi, **a.g.e.**, s. 9.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cevdet İnanç Alp, **a.g.e.**, s. 27-46.

³⁰ Merhum Baban Zade Ahmet Naim, **a.g.e.**, s. 8.

tercüme ve telif yazılarıyla halka umut aşlamaya çalışan aydınlardan olmuştur. Bu amaçla, siyasî, felsefî ve dinî içerikli yazılar yazmış veya tercüme etmiştir. Siyasî alandaki yazılarının temelini İslam birliği ve kardeşliği oluşturur.³¹ Bu dönemde felsefe ve ekoller konusunda tek bir temayül olmayıp, özellikle din ve metafizik ekseninde ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Kavramların Arapça menşeli kelimelerle tercüme ediliyor oluşu, farklı temayüllerdeki aydınları, İslam felsefesi ve tasavvuf, daha doğrusu İslam kültür dili ve tasavvur dünyası etrafında bir araya getirmiştir.³²

Ahmed Naim'in gerek telif gerekse tercüme olmak üzere birçok kitap ve makalesi bulunmaktadır. Cumhuriyet nesli onu daha çok üç eseri ile tanıma imkânı bulmuştur. Sözüünü ettiğimiz bu eserler; hadisçiliğini önplana çıkaran **Tecrid-i Sarih Tercümesi**³³, ahlâk anlayışını açıkladığı **Ahlâk-ı İslamiyye Esasları** ve İslamcılık düşüncesini temellendirdiği **İslam'da Da'vâ-yı Kavmiyet**'ten ibarettir.³⁴

Ahmed Naim'in eserlerine daha ayrıntılı baktığımızda kitapları arasında, **Temrinat**³⁵, **Hikmet (Felsefe) Dersleri**³⁶, **Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, İlm-i Mantık**³⁷, **Kırk Hadis**³⁸'i sayabiliriz. Ahmed Naim'in bu kitaplarının genel olarak felsefî içeriklere ve yeni bir felsefî dil inşa etmekle ilgili olduklarını söyleyebiliriz. Eserleri dikkatlice incelendiğinde yazdığı eserlerdeki konularla ve açıklamalarla genelde felsefe, özelde ise tarih felsefesi, ahlâk felsefesi, din felsefesi ve dil felsefesine epeyce malzeme verdiği ve kaynak sağladığı kolaylıkla anlaşılabılır.

Makalelerinden **Servet-i Fünûn Mecmuası**'nda yayınlanmış olanlar arasında, “İbn-i Fâriz'den”³⁹, “Fazıl bin Yahya ile Bir Arabî”⁴⁰, “Ferizdek'in Bir

³¹ Hansu, **a.g.e.**, 2010, s. 396.

³² Ayrıntılı bilgi için bkz., İsmail Kara, “Babanzade Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 4, 2000, s. 189-279.

³³ 1. ve 2. ciltler, 1928 yılında tamamlanmıştır. 3. cildin müsveddelerini Ahmed Naim hazırlamıştır. Vefatı üzerine Kamil Miras bu müsveddeleri gözden geçirerek yayınlanmıştır.

³⁴ Kılıç, **İslam Ahlâkının Esasları**, s. XXII.

³⁵ “Sarf-ı Arabîye Mahsus Temrinat, İstanbul - 1316” ve “Mekteb-i Sultaniye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinat, İstanbul - 1323” gibi isimlerle basılmış olup Ahmed Naim'in ilk eseridir.

Ahmed Naim ise, **Mekteb-i Sultaniyeye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinat** adlı eserde de görüleceği gibi derslerinde bol alıştırma yaptırmaya dayalı Laryo Eflori ve Otto usullerini uygulamaya çalışmıştır. (Nejdet Gürkan, “Osmanlı Son Dönemi Müfekkirlere Babanzade Ahmed Naim'in Arapça Öğretimi Hakkındaki Görüşleri ve Uygulamaları”, **Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri**, İstanbul, 2010, s. 32.

³⁶ İstanbul - 1329, Matbaa-i Hukukîyye tarafından basılmıştır.

³⁷ İstanbul - 1338. Elie Rabier'den tercüme edilmiştir.

³⁸ İstanbul, 1343.

³⁹ **Servet-i Fünûn Mecmuası**, c. 15, sayı: 385, 16 Temmuz, 1896, s. 330.

⁴⁰ **A.g.e.**, c.15, sayı: 387, 30 Temmuz, 1896, s. 359.

Kasîdesi⁴¹”, “Bir Şair-i Bahâdır Yahud Bişr bin Ebî Avâne⁴²”, “Semev’el’in Bir Fahriyesi”⁴³, “Esef-i Azîm”⁴⁴, “Yine İbn-i Fâriz’den”⁴⁵ “Ebu’l-‘Alâ el-Maa’rî’nin Fahriyesi”⁴⁶”, “Kays-ı Âmirî’nin Garâmiyyâtından”⁴⁷”, “Kays-ı Âmirî’nin Hikâyâtından”⁴⁸”, “İntara’nın Hamâsiyyâtından”⁴⁹”, “İntara mı Hamasiyât mı?”⁵⁰”, “Seyfü’l-Devle Hakkında, Mütenebbî’den”⁵¹”, “Yine Mütenebbî’den Hüseyin b. İshak Hakkında”⁵²”, “İbn-i Zeyd’in Bir Gazeli”⁵³”, “İbn-i Zerîk’den”⁵⁴”, “Ebu’l-Hasen el-Enbarî’nin Bir Mersiyesi”⁵⁵”ni gösterebiliriz. Ahmed Naim’in *Servet-i Fünûn Mecmuası*’nda yayınlanmış olan makalelerini incelediğimizde genel olarak edebiyatla ve sanatla ilgili olduklarını söyleyebiliriz. Bu makalelerde daha çok öğretici, nasihat edici bilgiler, bazen söyleşi tarzında açıklamalar, bazen tartışmalar ve karşılaştırmalar mevcut olup her bir makalesinin Türkçeye çevrilmesinin Ahmed Naim’in görüşlerini anlamamıza ışık tutacağı aşîkârdır.

Sırat-ı Mustakîm’de yayınlanmış olanlardan bazıları ise, “Vâizler”⁵⁶, “Devr-i İstibdat’ta Mekteb-i Sultanî’de Verilen Derslerden: İlm-i Tevhid’in Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti”⁵⁷”, “İlm-i Tevhid’in Tarifi, Suret-i Tedvini, Gâyeti”⁵⁸”, “Akîde-i Ehl-i Sünnet’in Mücmelen Beyanı”⁵⁹”, “İlm-i Tarih Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye-i Cenâb-ı Peygamber’in Sûret-i Neş’et ve Zuhûr ile İsbat Eder”⁶⁰”, “Sıdk-ı Nübüvvet’in

⁴¹ **Servet-i Fünûn Mecmuası**, c.15, sayı: 389, 13 Ağustos, 1896, s. 391.

⁴² **A.g.e.**, c.15, sayı: 390, 19 Ağustos, 1896, s. 406.

⁴³ **A.g.e.**, c.16, sayı: 392, 13 Eylül, 1896, s. 23.

⁴⁴ **A.g.e.**, c.16, sayı: 395, s. 71.

⁴⁵ **A.g.e.**, c. 16, sayı: 398, 15 T. Evvel, 1896, s. 118.

⁴⁶ **A.g.e.**, c. 16, sayı: 402, 12 Teşrin-i Sani, 1896, s. 187.

⁴⁷ **A.g.e.**, c. 16, sayı: 404, 26 T. Sani, 1896, s. 215.

⁴⁸ **A.g.e.**, c. 16, sayı: 407, 17 K. Evvel, 1896, s. 267.

⁴⁹ **A.g.e.**, c. 16, sayı: 409, 24 K. Evvel 1896, s. 298.

⁵⁰ **A.g.e.**, c. 16, sayı: 411, 14 K. Sani, 1896, s. 327.

⁵¹ **A.g.e.**, c. 16, sayı: 415, 11 Şubat, 1896, s. 388.

⁵² **A.g.e.**, c. 17, sayı: 418, 3 Mart, 1897, s. 21.

⁵³ **A.g.e.**, c. 17, sayı: 421, 25 Mart, 1897, s. 71.

⁵⁴ **A.g.e.**, c. 17, sayı: 425, 22 Nisan, 1897, s. 130.

⁵⁵ **A.g.e.**, c.17, sayı:426, 29 Nisan 1897, s. 150.

⁵⁶ **Sırat-ı Mustakîm**, c.1, sayı:2, 8 Şaban, 1908, s. 22-23.

⁵⁷ **A.g.e.**, c.1, sayı:3, 14 Şaban, 1908, s. 37-38.

⁵⁸ **A.g.e.**, c. 1, sayı: 4, 21 Şaban, 1908, s. 55-57.

⁵⁹ **A.g.e.**, c. 1, sayı: 5, 28 Şaban, 1908, s. 75-76. c. 1, sayı:7, 12 Ramazan 1908, s. 101-102. c. 1, sayı: 8, 19 Ramazan 1908, s. 120, c. 1, sayı: 9, 26 Ramazan 1908, s. 137-138.

⁶⁰ **Sırat-ı Mustakîm**, c. 1, sayı: 10, 1 Şevval 1908, s. 153. Ayrıca makale hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Babanzade Ahmed Naim (1872-1934) (Sadelerştiren: Araş. Gör. Dr. Murat Gökalp) *İlm-i Tarih, Sıdk-ı Nübüvveti Muhammediyye’yi Cenab-ı Peygamberin Suret-i Neş’et ve Zuhuruyla İsbat Eder, Dini Araştırmalar*, c. 8, ss. 22, s. 335-346.

Tarihen Sübûtu – Mâba‘d⁶¹”, “Lisan Mes‘elesı - Edîb-i Muhterem Süleyman Nazîf Beyefendiye⁶²”, “S. Müstakîm Cerîde-i İslamiyesi Müessisîn-i Muhteremesine⁶³”, “Et-Tecrîdu’s-Sarih⁶⁴” makaleleridir.

Babanzâde, 1908 yılında çıkmaya başlayan **Sırat-ı Müstakim - Sebilürreşad** kadrosu içinde yer aldı ve hadis tercüme ve şerhleri dışında fikri makaleler ve **Türk Yurdu, İctihad** ve **İslam Mecmuası**’nda milliyetçilik, kadının konumu, fıkıh usulüne dair yayınlanan yazılara karşı tenkit-tartışma metinleri kaleme aldı.⁶⁵ Ahmed Naim’in **Sırat-ı Mustakim**’de yayınlanan makaleleri tam da din felsefesi hususunda onun bakış açısını ortaya koymakta, din felsefesine dair bize zengin bir içerik sunmaktadır. Onun varlık, değer ve bilgi konusuna dinî bir bakış açısıyla yaklaştığını açıkça gözler önüne sermektedir. Ahmed Naim, olaylara bakış açısını ifade etmekte olaylara nasıl yaklaştığını ayrıntılı bilgilerle ve açıklayıcı bir üslûpla delillerle açıklamaktadır.

Sebilürreşad’da yayınlanmış olan makalelerinden bazıları, “Felsefe: Ahlâk-ı İslamiyye Esasları⁶⁶”, “Hadis-i Şerif⁶⁷”, “Ta‘lîm-i İlim de mi Haram?⁶⁸”, “İslamiyet’in Esasları, Mazisi ve Hâli⁶⁹”, “İslam’da Da’va-yı Kavmiyyet⁷⁰”, “Müdafaa-i Diniyye: Teaddüd-i Zevcât⁷¹ İslamiyette Men‘ Olunabilir mi imiş?⁷²”,

⁶¹ **Sırat-ı Mustakîm**, c. 1, sayı: 11, 10 Şevval 1908, s. 172-173. c. 1, sayı: 15, 9 Zi’l-Ka‘de 1908, s. 232-233. Ayrıca bkz., Babanzade Ahmed Naim (1872-1934) (Sadeleştiren: Araş. Gör. Dr. Murat Gökalep) **İlm-i Tarih, Sıdk-ı Nübüvveti Muhammediyye’yi Cenab-ı Peygamberin Suret-i Neş‘et ve Zuhuruyla İsbat Eder, Dini Araştırmalar**, c. 1, sayı: 19, 7 Zi’l-Hicce, 1908, s. 296-297.

⁶² **A.g.e.**, c. 3, sayı: 55, 8 Ramazan, 1909, s. 39-41.

⁶³ **A.g.e.**, c. 5, sayı: 120, s. 257-258.

⁶⁴ **A.g.e.**, c. 5, sayı: 120, 121-131, s. 285-260, 273-277, 289-292, 305-309, 321-323, 337-339, 353-355, 369-372, 385-388, 401-403, 417-419. c. 6, sayı: 131-140, 149, 151, s. 4-7, 20-22, 36-38, 51-54, 67-69, 84-85, 101-103, 115-116, 131-132, 148-150, 289-291, 321-322. c. 8, sayı: 205, 206, s. 456. c. 9, sayı: 212, 214, 221, s. 63, 102, 231.

⁶⁵ Kara, **Modern Felsefe Terimlerinin Türkiye’ye Girişi**, s. 35.

⁶⁶ **Sebilürreşad**, c. 9, sayı: 224-234, s. 279-280, 295-297, 310-311, 327-329, 344-345, 358-359, 379-381, 396-398, 409-410, 421-422, 439-440. c. 10, sayı: 235-237, s. 5-7, 17-18, 38-39.

⁶⁷ **A.g.e.**, c. 11, sayı: 283, s. 354-356, c. 12, sayı: 294-295, 301-303, 305-308, s. 133, 150, 261, 277, 295, 325, 345, 357, 373, c. 13, sayı: 314-324, 326-336, s. 11, 17, 25, 33, 41, 50, 57, 65, 74, 80, 88, 105, 113, 119, 127, 135, 151, 168, 184. c. 14, sayı: 361, s. 197-199. c. 15, sayı: 366, s. 23-26.

⁶⁸ **A.g.e.**, c. 11, sayı: 282, 27 Zi’l-Hicce, 1331, s. 177.

⁶⁹ **A.g.e.**, c. 11, sayı: 284, 23 R. Evvel, 1332, s. 369-376.

⁷⁰ **A.g.e.**, c. 12, sayı: 290, 293; 2/27 C. Ulâ, 1332, s. 68, 114.

⁷¹ Mansurizâde Said Bey’in **İslâm Mecmuası**’nda yazdığı “Teaddüd-i Zevcat İslâm’da Men Olunabilir” başlıklı makaleye cevap olarak yazılmıştır. Tartışma 1914 yılında cereyan etmektedir. İlk olarak Babanzâde ile Mansurizâde arasında başlayan bu tartışmaya daha sonraları **Sebilürreşad** kanadından ve **İslâm Mecmuası** sayfalarından başka isimler de katılacaktır. Yaklaşık üç ay süren bu tartışma Babanzâde’nin üç; Mansurizâde’nin de beş makale yazmasıyla sona ermiştir. Bu tartışmalarda kültür değişiminin etkisi de vardır.

“Teaddüd-i Zevcât Hakkındaki Makaleye Zeyl⁷³”, “Yine Teaddüd-i Zevcât’a Dair⁷⁴”, “Tesettür işine Zabıta Karışmasın mı?⁷⁵” “Yine Tesettür Mes’elesi; Ahmed Cevad Beyefendiye⁷⁶”, “Müdafaa-i Diniyye: Li’l-Batılı Savletin...(Batılın Dehşetli Bir Savleti Olabilir; Ama Çok Sürmez, Muzmehil Olur)⁷⁷”, “Müdafaa-i Diniyye: İnsafın O Yerde Nâmı Yok mu?⁷⁸”, “Bir Cevap⁷⁹”, “Tevfik Fikret’e Dair; Feylesof Doktor Rıza Tevfik Beyefendiye⁸⁰”, “Bizde Din ve Devlet⁸¹”, “İslam Tarihi Hakkında, Hüseyin Cahid Beyefendiye Açık Mektup⁸²”, “İslam Tarihi Hakkında⁸³” (*Tanin*’den) gösterilebilir.

Sebîlürreşad’da yayınlanan makaleleri tahlil edildiğinde Ahmed Naim’in bu eserlerinde açıkça din felsefesi yaptığını, dinî konulara felsefî açıdan yaklaştığını görebiliriz. **Dâru’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası - Tercüme Kısmı**’nda yayınlanmış olan makaleleri arasında, “Felsefe bir İlim midir?⁸⁴”, “Felsefenin Yeni Birkaç Tarifi⁸⁵”, “Felsefede Misdak⁸⁶”, “Geçen Ders Hakkında Bazı İzahat⁸⁷” sayılabilir. **Dâru’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**’nda yayınlanmış makalelerinin başlıklarından da anlaşılacağı üzere Ahmed Naim felsefeyle ilgili konulara ağırlık vermiştir.

Yazılarında dinî, siyasî ve felsefî içerikli konuları işlemiş veya tercüme etmiştir. Dinî içerikli yazılarında İslam inanç esaslarını sahih bir şekilde ortaya koymaya çalışırken, İslam dininin akla ve mantığa uygun olduğunu, ilerlemeye engel olmadığı tezini işlemiştir. Bu arada dinde yapılmak istenen modernist yorumlara da

⁷² **Sebîlürreşad**, c. 12, sayı: 298, 300; 3/17 Receb 1332, s. 216, 248.

⁷³ **A.g.e.**, c. 12, sayı: 304, 15 Şaban 1332, s. 309.

⁷⁴ **A.g.e.**, c. 12, sayı: 308, 21 Ramazan, 1332, s. 376.

⁷⁵ **A.g.e.**, c. 16, sayı: 391, s.13-14.

⁷⁶ **A.g.e.**, c. 16, sayı: 393, 26 C. Evvel, 1337, s. 37.

⁷⁷ **A.g.e.**, c. 12, sayı: 304, s. 309-314.

⁷⁸ **A.g.e.**, c. 12, sayı: 306, 27 Şaban, 1332, s. 351.

⁷⁹ **A.g.e.**, c. 14, sayı: 363, 23 Şevval, 1333, s. 236.

⁸⁰ **A.g.e.**, c. 15, sayı: 373, İstanbul, 1336.

⁸¹ **A.g.e.**, c. 15, sayı: 380, 23 Safer, 1337, s. 293.

⁸² **A.g.e.**, c. 25, sayı: 638, s. 211-213.

⁸³ **A.g.e.**, c. 25, sayı: 640, 641, s. 244-249, 260-263.

⁸⁴ **Dâru’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası - Tercüme Kısmı**, c. 1, sayı: 1, İstanbul, 1332.

⁸⁵ **A.g.e.**, c. 1, sayı: 2, İstanbul, 1332, s. 197-221.

⁸⁶ **A.g.e.**, c. 1, sayı: 5, İstanbul, 1333, s. 508-553.

⁸⁷ Kılıç, **a.g.e.**, s. XV.-XXI.

şiddetle karşı çıkmıştır. İslam toplumunda ortaya çıkan problemlerin çözümünün Kuran ve Sünnet’te aranması gerektiğini savunmuştur.⁸⁸

⁸⁸ Ahmed Cevizci, **Felsefe Ansiklopedisi**, Etik Yay., Mayıs, 2004, c. 2, s.3.

1. 2. BABANZÂDE AHMED NAİM'İN FELSEFÎ KİŞİLİĞİ

Tezimizin bu başlığı, Ahmed Naim'in felsefeye bakış açısı ve onun felsefe ile ilgili bazı konularda yaptığı açıklamalarla sınırlı olacaktır. Ahmed Naim, hem Doğu hem de Batı felsefesini bilen nadir düşünürlerdendir. On beş yıldan fazla süren felsefe dersleri hocalığı sırasında yazdığı telif ve tercüme eserleriyle, Türkiye'de felsefeye yol açmış bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir.⁸⁹

Babanzâde'nin yaşadığı dönemde her ne kadar *felsefeye ilm-i hikmet* denilse de o, bu kavramı kullanmamıştır. *Hikmet* kavramının *tabîi hikmet* olarak isimlendirilmesinden dolayı *fizik* ile karışma ihtimali olduğu için *hikmet* kadar yaygın olan *felsefe* tabirini kullanmayı tercih eder. Babanzâde, halk arasında *filozof* ve *felsefe* kavramlarının üç farklı anlamda kullanıldığını belirtir.⁹⁰ İlk anlama göre, *felsefe*; *hikmet*; *filozof* da *hikmet sahibi bir kişi* demektir. İkinci tanıma göre, *felsefe*; *inceleme ve araştırma hürriyeti* demektir. Üçüncü tarife göreyse, *felsefe*; *tüm hakikatlerin, varoluş ilkelerinin araştırılması* demektir. Ahmed Naim, bu tanımlardan felsefenin *inceleme ve araştırma hürriyeti ile idrak olunan ilkelere dayalı hikmet* olduğu sonucuna ulaşır.

Düşünürümüze göre, felsefenin konusu, her ilmin özel olarak ulaştığı sonuçlar arasında bir senteze ulaşmak, böylece varlığın bütünü hakkında kuşatıcı ve doğru bir kanaate varmaktır. Müellife göre; felsefe, esas olarak, ilimlerin ulaştığı sonuçlar arasında terkip yapmaktadır. Böylece var olanların bütünü hakkında insanın doğru bir fikre ulaşmasına yardımcı olmaktadır. İlimlerin temel ilke ve kavramlarını

⁸⁹ Ahmed Cevizci, **a.g.e.**, s.2.

⁹⁰ Bu kullanıma göre, “filozof” sıkıntılı günlerinde tam bir sabır ve ağır başlılıkla zorluklara göğüs geren, zamanın getirdiği acıları hiçe sayan, sevinçli günlerinde de her türlü aşırılıktan kaçınarak orta yolu muhafaza yetisini edinmiş olan kimsedir.

İkinci anlama göre “filozof”, “her gördüğü şeyin mahiyetini anlamaya çalışır, uluorta verilen sıradan açıklamalara güc inanır, gördüğü ve işittiği her şeyi aklı ile tartmaya uğraşır. Bir madde hakkında hüküm vermeden uzun uzun araştırma yapmaktan üşenmeyen, meraklı ve düşünceli kimseye filozof denir.

Üçüncü anlam da şöyledir: Filozof, beşerî bilgilerin hangi türünde olursa olsun yalnız bellediği şeylerle yetinmez. Duyularla idrak olunan olay ve bilgilerin üstüne çıkarak bu olaylar arasında nispetler keşfeder. Bu nispetleri yerine göre ya tek bir ilkeye indirger veya nitelik olarak birbirinden farklı görerek sınıflandırır. Tikel bir hadiseden evrensel kanunlar çıkarır. Birbiri ardınca gelen hadiselerden feyiz alarak evrensel hakikat ve ilkelere yükselir. Bkz., Recep Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 36, s. 305-306.

sorgulamaktadır. Her ilim, eşyanın illetlerini araştırıyorsa; felsefe de illetlerin illetlerini araştırır. Ahmed Naim'e göre felsefenin birinci dereceden iki konusu vardır. Bunlar da *insan* ve *Allah*'tır. Bu iki konudan esinlenen felsefe, iki kısma ayrılır: İnsanı konu edindiğinde, *felsefe-i nefsiyye* veya *felsefe-i nefsi nâtika*; Allah'ı konu ettiğinde ise *felsefe-i ûlâ* isimlerini alır. Buna göre, felsefenin temel taşı, insan; en yüce zirvesi de Zât-ı Zu'l-Celal olan Allah oluyor. Babanzâde'ye göre, yeryüzünde *yaratıcı* kavramını tasavvur edebilen yegâne yaratık insandır. Ahmed Naim, insanı konu edinen *felsefe-i nefsiyyenin* dallarını, psikoloji, mantık, ahlâk ve estetik olarak görür. Allah'ı konu edinen *felsefe-i ûlâyı* da metafizik ve ilahiyat dallarına ayırır.⁹¹

Düşünürümüze göre, kendi çağındaki ve ülkesindeki felsefî hezeyanların, bunalımların, anlaşmazlıkların en önemli sebebi, ortak bir felsefî dilin olmamasıdır. Herkes aynı kavramı farklı bir terimle ifade ettiği için - aslında herkesin kastettiği şey çoğu zaman aynı olduğu hâlde - birbirini yanlış anlamaktadır. Yani filozofların terimlere farklı anlamlar yüklemesi ya da aynı kavramı farklı şekillerde anlamlandırıp yorumlamalarıdır. Kavramları geçmişten kopuk olarak dile getirmeleri, düşünürler arasında bir anlam kargaşasına sebep olmaktadır. Babanzâde'ye göre, felsefe eserlerinin az yazılmasının iki ana sebebi vardır. Biri, okuyucularının az olması dolayısıyla eserlerin basımlarının az olması; diğeri ise felsefî ıstılahların zihinlerde yerleşememiş olmasıdır.⁹²

Babanzâde'ye göre, ilmî ıstılahları takrire ihtiyaç olup tercümedeki ilk kıstas kelimeyi, en uygun kelime ve kavramlarla tercüme etmektir. ıstılahlar takarrür etmedikçe Türkçedeki çetrefillik gitmez ve en ciddî ilim mesâili, hezeyanı andırır. Felsefenin bizde parlak bir mazisi vardır. Bu yüzden ıstılahlarda zorlanıyoruz. Felsefe için yapılması gereken şey, yeni tabirler koymaktan ziyade eskiyi keşiftir. Onun için bir mebhase ait Fransızca bir ıstılahın karşılığını ararken daima o mebhasın Türkçedeki şekline de bakmak ve eskiden beri Türkçede ne gibi ıstılahlar olduğuna dikkat etmek; Doğu ve Batı arasında manalar birbirine uygun ise eski tabiri

⁹¹ Kılıç, **a.g.e.**, s. 310-311.

⁹² Babanzade A. Naim, **İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur**, s. 19.

tereddüt göstermeden kabul etmek, arada bir fark hâsıl olursa, o farkı gözeterek; yine konuya uygun bir değişiklik ile işi halletmek gerekir.

Felsefe yapabilmenin öncelikli şartı olarak felsefî kavramların belirlenmesini gören düşünürümüz, bu kavramları lâyıkıyla belirleyebilmek için sadece Batı felsefesini bilmeyi yeterli görmez. Çünkü millet olarak İbn Sinalar'a kadar uzanan köklü bir felsefe geleneğimizin göz ardı edilmemesi gerektiğini savunur. Geleneğin keşfi, bizi hem geçmişe bağlayacak hem de bugünümüzü sağlıklı değerlendirmemize zemin hazırlayacaktır. İşte felsefe dili olarak Arapçayı tercih etmesine sebep olmuş olan onun bu düşüncesi, felsefe konusunda kendisinden istifadeyi de asgarî seviyeye indirmiştir.⁹³

1914-1919 ve 1922-1933 yılları arasında Darü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi'nde on beş yıl genel felsefe, metafizik, psikoloji ve mantık dersleri okutmuş olmasından da anlaşılacağı gibi, Babanzâde'nin uzmanlık alanlarından biri felsefedir. Ahmed Naim, **İslam Ahlâkının Esasları** adlı eserinde, İslam Dini ve İslam ahlâkı konusunda ileri sürülen bazı ciddi iddialara gerek dinî gerekse felsefî açıdan doyurucu cevaplar verir.⁹⁴ Ahmed Naim, bu eserinde İslam ahlâkına din felsefesi terminolojisini kullanarak yaklaşır. Ahlâkî konulara dinî yorumlar getirerek değer yargılarını itikadî açıdan yorumlayarak adeta bir ahlâk felsefesi ve din felsefesi yapar.

Hicrî 1330 yılında **Felsefe Dersleri** adlı eserini yazan Babanzâde, Hicrî 1332'de Fonsegrive'in **Psikoloji** kitabını **İlmü'n-Nefs** namıyla Türkçeye çevirmiştir. Onun tercümedeki şahsiyetini gösteren bu çeviri eseri yaklaşık 1900 ıstılahı içerir.⁹⁵ **Mebâdî-i Felsefe'den İlmü'n-Nefs** adıyla yaptığı tercüme yazdığı haşiye (dipnot)lerde pek çok felsefî terime geniş açıklamalar getirmiş; yapılan yanlış tercümelere işaret etmiş ve bu terimlere yeni karşılıklar teklif etmiştir. İlâveten, bu eserin sonuna 100 sayfalık *Felsefî Terimler Sözlüğü* ekleyen Babanzâde'nin bu eseri yazarken güttüğü amaçlardan biri de geçmişle bağlantı kurarak Türkçe kullanan çağdaşlarıyla ortak bir dil oluşturma çabasıdır.

⁹³ M. Cevdet, a.g.e., s. XXIII-XXIV.

⁹⁴ **İslam Ahlâkının Esasları**, s. XI.

⁹⁵ M. Cevdet, a.g.e., s. 7.

Modern felsefe terimlerinin karşılıkları konusunda Babanzâde'nin en çok itibar ettiği ve başvurduğu klasik isim İbn Sina'dır. Sözlükler arasında yazarın baş eseri, Mütercim Asım Efendi'nin **Kamus Tercümesi**'dir. Babanzâde'nin felsefi terimler konusunda en çok önemseddiği ve adından sıkça bahsettiği çağdaşı eğitimciliğiyle tanınan Emrullah Efendi'dir.⁹⁶ Babanzâde teklif ettiği ıstılahların çağdaşları tarafından benimsenmediği ve sözünü dinletemediği yerlerde tek başına kendi ıstılahlarını kullanmıştır. **İlmü'n-Nefs**'in mukaddimesinde ve kitabın muhtelif yerlerinde yazdığı haşiyelerde bunu yetkin bir iddia şeklinde değil; ilmî teklif suretinde ileri sürmüştür.⁹⁷

⁹⁶ Kara, **Modern Felsefe Terimlerinin Türkiye'ye Girişi**, s. 60.

⁹⁷ M. Cevdet, **a.g.e.**, s. 9.

2. “İLMÜ’N-NEFS” ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

İlmü’n-Nefs’in genel özelliklerinden bahsetmeden evvel, Ahmed Naim’in eseri çevirirken dibacesinde yazdıklarını kısaca özetlemenin Ahmed Naim’i ve amacını daha iyi anlamamızı sağlayacağı düşüncesindeyiz. Ahmed Naim, uzun zamandan beri Batı dilinden bir felsefe kitabının Osmanlı diline çevrilmediğini ifade eder. Dâru’l-Fünûn eğitim programına felsefe dersinin girişi üzerine birçok felsefe kitabının yaklaşık 15 yıl geçtiği hâlde (1900-1915) yayınlanmadığını belirtir. Babanzâde’ye göre, ilimlerin öğrenilmesindeki zorluk, Dâru’l-Fünûn’daki eğitim-öğretimin dağınık tarzda yapılmış olması ve her yeni şeyde olduğu gibi felsefe ilminin de düşünce alanına girişinde zorluklarla karşılaşması, millî kütüphanenin servet kazanmasına engel olmuştur.

Elements de Philosophie’nin ilk cildi olan **Psychologie**’nin Fransa liselerinin felsefe programlarına uygun olarak düzenlenmiş okul kitaplarından biri olduğunu ifade eden müellif, lafızlarının vecizliği içerisinde birçok meseleler içermesi ve mebhasinin fevkalade müntesak bulunması sebebiyle diğer felsefî eserlere tercih edilmiş olduğunu, harfiyen tercümeyle yazarının görüşlerine sadık kalınarak çevirinin eda edilmeye özen gösterildiğini belirtmiştir.

Düşünürümüze göre, Merhum Emrullah Efendi’nin ihata ettiği ilim bize pek kıymetli felsefî eserler bırakmaya yeterli iken kendisinden hatıra kalanlar sadece, dersinden istifade eden öğrencilerin elinde ve kulağında kalan basılmamış yazılarıyla ve diğer öğretmenlerin aktardıkları bilgilerle sınırlı kalmıştır. Ahmed Naim’e göre, büyük emekler harcanan bu bilgilerin böyle az olmasının başlıca iki sebebi vardır: İlki, okurları - doğal olarak - sınırlı olan bu gibi ayrıntılı bilgileri içeren eserlere yayınevi bulunamamasıdır. Bu, öğretmenlerin güçleri oranında en fazla 20’şer veya 30’ar âdeti geçemeyen az sayıda eseri - Dâru’l-Fünûn içerisindeki sınırlı alanda – basıp dağıtmalarıyla sonuçlanmıştır. Bundan daha önemli ve çözülmesi büyük çaba gerektiren ikinci sebep ise ıstılahların kendilerini kullananların zihinlerinde bile henüz yerleşmemiş olmasıdır.

Babanzâde'ye göre, her milletin kendine özgü bir dili olduğu gibi her ilim erbabının da kendilerine özgü ıstılahları vardır. Bu ıstılahları bilmeyen kimse o ilim erbabına karşı dilsiz veya dil bilmeyen bir yabancı hükmündedir. Aynı şekilde ıstılahlarına bigâne (yabancı) olanları muhatap edinen bir âlim de Amerika veya Çin'de Türkçe konuşma yapan kimse gibi çabası boşa çıkan ve boşa zaman harcayan kimse gibidir. Bundan dolayıdır ki yabancı dillerde yazılmış felsefî kitapları mütalaa ederek pek güzel anlayan kimselerimiz anladıklarını Türkçeye nakletmekte zorluklar çekmekte ve naklettikleri sözler de çoğunlukla muhatap ve dinleyici tarafından anlaşılamamaktadır. Binaenaleyh eserlerinin tercümesinden önce ilmî ıstılahları takrire ihtiyaç vardır. Bu ıstılahlar yerleşmedikçe dilimizdeki karışıklık giderilemez. Ve en ciddi ilmî meseleler hezeyanı andıran manasızlık kisvesinden soyutlanamaz.

Müellife göre, felsefe bizde yeni ortaya çıkan bir ilim olsaydı; ıstılahlarını vaaz etmek o kadar zor bir iş olmazdı. Birkaç öğretmenin her kelimeye karşılık vaazında ittifak ederek öğrenci arasında kelimeleri yaymaları ve genelleştirmeleri yeterli olurdu. Fakat işin nazik tarafı felsefenin Batı'yı bilenlerimizce meçhul olduğu hâlde "Arap ilimleri" denilen ilimlerle uğraşanlarımızca medrese dersleri meyanında bu çağa kadar intikal etmiş epeyce parlak bir geçmişi olması ve her iki tarafın birbirinden haberdar olmaksızın çalışmasından dolayı ileride içinden çıkılmaz kargaşalıklara yol açılmak korkusudur.

Hâlâ dipdiri olarak yaşayan ve ıstılahları İlm-i Kelam'a gereği gibi karışmış olan eski felsefemizin diğer şekle dönüşmesinden ibaret olan yeni felsefe ıstılahlarını tayin etmeksizin söylemek ansızın geçmiş ile ve hatta şimdi ile alaka kesmek ve benliğimizi ikiye bölmek gibi bir hastalık hâlinin doğumuna davetiye demektir. Örneğin, "ilim" meselesini Doğu felsefesi ile Kelam İlmi'nde öteden beri yaşayıp bize kadar intikal etmiş ıstılahlar ile mevzu-i bahis edip dururken bugünkü filozofların yine bu meseledeki farklı fikirlerini açıklamaya başka bir ıslahı alet etmek, anlayamazlığa davetiye olacağı gibi ilim tarihini de altüst eder. O hâlde bugün bizim felsefe için yapacağımız şey - doğal olarak bağımsız olamayacağımız - yeni söylemden ziyade eskiyi keşiftir. Buna binaen bir mebhase ait Fransızca bir ıslahın karşılığını ararken, daima o mebhasin bizdeki şekline de bakmak ve eskiden beri bizde ne gibi lafızların mustalah olduğuna dikkatle bakmak ve her iki taraftaki

manaları uygun ise eski tabiri tereddütsüz kabul etmek; arada bir fark meydana gelmişse o farkı gözeterek yine konuya uygun kolay bir değişiklik ile işi halletmek gerekir. Ahmed Naim'e göre, bu ise hayli çaba ve zamana mal olur bir süreç olabileceğinden bu vadideki (felsefeyle ilgili) eserlerin Osmanlı dilindeki nadirliğinin çok garip görülmemesi gerekir.

“...Kendilerine katılmakla şeref bulduğum İstilah Encümeni muhterem heyetine dâhil değerli üyelerin hepsine karşı kalbim tamamen hürmetlerle dolu olduğu halde, biraz acele edilerek verilmiş bazı kararlarına bu kitapta muhalefet etmek mecburiyetinde bulunduğum gibi karşılıklarına ıstılahlar topluluğunda tesadüf edemediğim bazı ıstılahları da yeniden söylemeye mecbur kaldığımı özellikle arz ederim. Gerekli sebepleriyle birlikte beyan edilip tekliften öteye geçmeyen bu muhalefetlerle bu söylemlerin kabulü veya reddi ilim erbabına aittir. Elimden geldiği kadar bizde yerleşmiş ve sabit olan ıstılahlar ile telif ettiğimiz yaygın ve meşhur tabirlerden yardım alarak yazarın amacını millî bir kiske ile arz etmeye çalıştım. Hatadan arınmış olduğum davasında bulunmak hiçbir zaman aklımdan geçmez. Ancak ilmî meselelerde hakemlik namın ve şöhretin değil; yine ilmin hakkıdır. Buna binaen tercüme hatalarıma muttali olarak değerli zatların ilmî deliller sunmasıyla uyarılara şimdiden – ilim adına – teşekkür etmekle beraber kitabın bundan sonraki baskılarını düzeltmek düşüncesindeyim¹...”

düşüncesinde olan Ahmed Naim, eseri çevirirken kelimeleri seçerken nasıl bir yöntem izlediğini ve kendisine yöneltilecek eleştirileri nasıl karşılayacağını da belirtmiş olur.

2.1. İLMÜ’N-NEFS’İN GENEL ÖZELLİKLERİ

Ahmed Naim, G. Fonsegrive’nin **Eléments de Philosophie** adlı kitabının ilk cildi olan **Psychologie**’nin “ilmü’n-nefs” olarak adlandırılabilceği gibi “ilmü’r-ruh” ya da “ilm-i ruh” olarak da tercüme edilebileceğini ifade etmiştir. Fakat eski kelimciler ve felsefecilerin çoğunun “nefs” kelimesini uzun zamandan beri kullandıklarını onlara muhalefet etmemek amacıyla **İlmü’n-Nefs** diye çeviri yaptığını belirtmiştir.² Felsefenin Türkçe karşılığının “ilm-i hikmet” olduğunu

¹ Ahmed Naim, **İlmü’n-Nefs**, s.7.

² Bkz. Ahmed Naim, **a.g.e.**, s. 35, 1. dipnot.

belirten Ahmed Naim, “hikmet” kelimesinin, “hikmet-i tabîyye” diye adlandırılan “fizik” ile karıştırılmaması için “felsefe” kelimesini tercih ettiğini ifade eder.³

Ahmed Naim’in Hicrî 1330 tarihlerine doğru yazdığı **Felsefe Dersleri** ile Hicrî 1332’de hükümet hesabına basılan **İlmü’n-Nefs** yani **Psikoloji** adlı tercümesi, Türkçede ilk bütün tercümelerdendir.⁴ **Mebâdî-i Felsefe**’den birinci kitap **İlmü’n-Nefs**⁵, Goerges L. Fonsegrive’in **Eléments de Philosophie** kitabından notlarla tercüme edilmiştir. Fonsegrive’nin 1890’da Paris’te Fransızca yazmaya başladığı bu eser 2 ciltten oluşmaktadır. İki orijinal cildine de ulaştığımız eserin ilk cildi olan 310 sayfalık **Psychologie**’e, Ahmed Naim’in dipnotları, mülahazaları ve lügatçesini de eklemesiyle çevirdiği, İstanbul’da, Matbaa-yı Âmire’de Miladî 1915’te basılan **İlmü’n-Nefs**, 648 sayfadan oluşur. Maarif-i Umumiyye Nezareti, Telif ve Tercüme Kütüphanesi’ndeki 37. sayıdaki kitabın kapağında *Telif ve Tercüme Heyeti azasından* ibaresi yer almaktadır.

Georges Fonsegrive’nin **Eléments de Philosophie** adlı eserinin 2. cildi, *Logique-Métaphysique* şeklinde isimlendirilmiş olup Fransızca orijinali 675 sayfadır. Eser *Logique*, *Metaphysique*, *Morale*, *Histoire de la philosophie*, *Dissertations philosophiques* ana kısımlarından oluşur. *Logique* ana başlığında mantık konularına ve ilkelerine yer verilmiş olup bu başlık 18 dersten oluşur. *Métaphysique* ana bölümünde 22 ders mevcuttur. *Morale* ana başlığında ahlâk ilkelerine yer verilmiş olup bu başlık, 21 dersten oluşur. *Histoire de la philosophie* adlı bölümdeyse felsefe tarihinden, tarih felsefesinin metodundan bahsedilip; ilk derste İlkçağ Yunan filozoflarından Pytagore, Empédocle, Anaxagore, Sofistlerle ilgili bilgiler verilmiştir. 11 dersten oluşan bu bölümün diğer derslerindeyse Sokrates, Platon, Aristo, Bacon, Descartes, Malebranche, Spinoza, Locke, Leibnitz, Berkeley, Hume, Kant gibi filozoflarla ilgili anlatımlarda bulunulmuştur.

G. Fonsegrive, konuların daha iyi anlaşılması için eserinde bol bol basit örneklere yer vermiştir. Konuları bizce gayet açık ve basit bir dille anlatmıştır ki

³ Ahmed Naim, **İlmü’n-Nefs**, s. 29, 1. dipnot.

⁴ M. Cevdet, **a.g.e.**, s. 15.

⁵ Darü’l-fünûn’da hocalık yaptığı dönem üniversitede felsefe hocalığı olmadığı için ferdi gayretleriyle metafizik öğrenmiş ve talebelerine okutmuştur. Fakat metafizik dersini okuttuğu Fransızcadan çevrilmiş olan kitabı, öğrencilerinin hayli ilgisini çekmiştir. Zira Fransa gibi laik bir ülkeden “bula bula” bir Katolik kitabı seçmesi onlara garip gelmiştir. Ahmed Naim’in derslerini verirken kavramlar konusunda gösterdiği titiz tavır da yine bazı talebelerinin eleştirilerine konu olmuştur.

Ahmed Naim'in çeviri eseri okunduğunda bunun kolaylıkla anlaşılacağı fikrindeyiz. G. Fonsegrive, anlattığı konuların daha rahat algılanabilmesi için eserinde tablolara ve konularla ilgili çizilmiş şekillere yer vermiştir. Fonsegrive, eserinde daha çok Aristocu bir tutum sergilemektedir.

“Medhal”, 1.Kısım (İlmü'n-Nefs-i İnfîâlî), 2. Kısım (İlmü'n-Nefs-i Teemmülî), Lügatçe ana bölümlerinden oluşan ve 37 ders içeren **İlmü'n-Nefs**'in her dersinde öncelikle konu başlıklarına yer veriliyor. “İcmâl”, “Hulasa”, “Müracaat edilecek eserler” kısımlarında oluşan her dersteki “İcmâl” adlı bölüm, o ders içerisinde ele alınacak konuları maddeler halinde sıralar. Toplam olarak bu bölümdeki başlıkların sayısını belirtir. Ele alınacak başlıkların toplam sayıları maddeler halinde gösterilerek, başlıklar hakkında okuyucuya kısaca fikir verilir. “İcmâl” kısmındaki maddeler, G. Fonsegrive tarafından gayet açık ve net bizce herkesin anlayabileceği basit bir seviyede bolca örnekler verilerek anlatılmıştır. Derslerin maddeleri tek tek ele alındıktan sonra “Hulasa” bölümlerine geçilerek “İcmâl”deki maddeler birer veya ikişer cümleyle kısaca özetlenmektedir.

Derslerin sonuna G. Fonsegrive'nin konuları ele alırken başvurduğu eserler veya atıfta bulunduğu kişilerin eserleri “Müracaat Edilecek Kitaplar” bölümünde açıklanmıştır. Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs** adlı çeviri eserinin 3. sayfasında bir “önsöz” olarak nitelendireceğimiz *Dibace-i Mütercim* başlığına yer vermiştir. **Eléments de Philosophie** adlı eseri neden çevirme ihtiyacı duyduğunu bu bölümde belirtmiştir. Ahmed Naim'in dilimize “İntikat” diye çevirdiği bölümlerde Fonsegrive de bahsettiği kişiler ya da felsefi akımlarla ilgili eleştirilerde bulunmuştur. Örneğin; Fonsegrive; Montegnie, Dekart, Stuart Mill, Hume gibi kişileri ve Mezheb-i İcab'ın görüşlerini eleştirmiştir.

Esere “Lügatçe” başlığıyla bir kamus ekleyen Ahmed Naim, esere *Lügatçe* kısmından hemen sonra *Hata ve Savâb Cetveli* isimli bir başlık da eklemiştir. Çevirisinde hata yaptığı kelimelerin doğrularını ve hata yapılan sayfaların numaralarını bu bölümde göstermiştir. Elimizdeki çeviri eserine göre 627-631 numaralı sayfalarda yaptığı hataları belirtip doğrularını karşlarına eklemiştir. Biz de eseri latinize ederken hataları değil; savâbları esas alarak; yani Babanzâde'nin

hatalarını düzelterek çeviri yazısını yaptık. Ahmed Naim, **Eléments de Philosophie** adlı eseri tercüme ettikten sonra eserin sonuna kendisi eserin içindekiler kısmını ve sayfa numaralarını *Fihrist* başlığıyla yapmıştır.

İlmü'n-Nefs'in “Medhal” bölümü, **Eléments de Philosophie** adlı orijinal eserin girişi niteliğindedir. G. Fonsegrive'nin eseri yazmasındaki amaç ve eseri yazarkenki yöntemine değinilip “İlmü'n-nefs”in tanımı ve yöntemi anlatılır. Bu bölümde, 1. 2. ve 3. derslere yer verilerek “İlmü'n-Nefs” ve “Ulûm-İlim-Felsefe”, başlıkları ele alınmış. Eserin 1. Kısmı adlı bölümde “İlmü'n-Nefs-i İnfîâlî” ana bölümüne yer verilmiş. 4. dersten 11. ders de dâhildir. Bu bölümde; şuur ile kazanılan ilk bilgiler, ihsâsâtın netâyic-i def'iyyesi, tedâî, suver-i mahsûsenin âsâr-ı istihzariyyesi, suver-i mahsûsenin âsâr-ı tahriki, şehvât ve ehvâ-i infîâliyye, garize, meleke gibi başlıklar tek tek ele alınarak açıklanmıştır.

“İlmü'n-Nefs-i Teemmülî” ana başlığından oluşan 2. Kısım, 12. ders ile 37.ders arasındaki konuları içerir. Bu bölümde, hâlât-ı teemmüliyye ve tahdik, efâ'îl-i zihniyye, tasdik ve istidlal, müdrekedeki külliyât-i zâtiyye, mebâdî-i üvel, kendi cesedimizi idrak, idrak-i bâtın, idrak-i hâriç, bîrsam ve rüyalar, idrakât-i tabîiyye ve idrakât-i kesbiyye, aklın mefâhîm-i âliyyesi, akıl, tahayyül, mebâdî-i ilm-i mehâsin, sinâ'at, nutuk, irade, Mezheb-i İcabı münakaşa, hiss-i münakis ve teemmülî, ihtirasât, hayır, hulk-eniyyet, insan ile hayvan, ruh ile cisim başlıklarına yer verilmiş.

İlmü'n-Nefs adlı çeviri eserine yaklaşık olarak 266 dipnot yazarak eserdeki bazı kavramlarla ilgili bazen kısa ve öz; bazen de uzunca kendi görüşlerine yer veren Babanzâde, metnin dipnotlarında 200 civarında Modern felsefe teriminin Osmanlıca karşılıkları konusunda kavram tartışmaları yapmıştır. Kitabın sonunda da (s. 524-620) tercümede geçen 1900 Fransızca felsefe terimine teknik karşılıklar verilmiştir.⁶ Felsefe alanında değerli bir mütercim olduğunu, Georges Fonsegrive'in birçok terim ihtiva eden **Psikoloji** kitabını **İlmü'n-Nefs** adıyla Türkçeye çevirmekle ispat etmiştir.⁷

⁶ Kara, **Modern Felsefe Terimlerinin Türkiye'ye Girişi**, s. 37.

⁷ TDV **İslam Ansiklopedisi**, c. 4, s. 375.

Görüşlerini yaklaşık 266 dipnotta ifade eden Ahmed Naim, bununla beraber “Mûlahaza-i Mütercim” denilen ve çeviri eserinin 4 dersi içerisinde yer alan konularla ilgili şahsî görüşlerini açıklamıştır. Bazen eserini çevirdiği G. Fonsegrive de dâhil olmak üzere filozofları eleştirip kavramlarla ilgili yorumlarda bulunurken bazen de din felsefesiyle alakalı görünen konulara değinmiştir. Babanzâde dipnotlarında bazen, Fonsegrive’nin kullandığı deyimleri Türkçede kullanılan atasözleri ve deyimlerle açıklamış; bazen konularla ilgili eğlenceli nüktelerde bulunup fıkralar anlatmıştır. Örneğin Fonsegrive’nin orijinal eserinde kullandığı “Asılmışın önünde ipten bahsedilmez” anlamındaki deyimini Babanzâde, “Deliye taş atma” deymiyle açıklamaya çalışmış ve bu konuda bizlere “Ördek Hasan” adlı bir adamın fıkrasını gayet hoş ve eğlenceli bir üslupla aktarmıştır.⁸

Ahmed Naim’in eseri **İlmü’n-Nefs** incelendiğinde bize dil ve din felsefeleri, psikoloji, mantık, ahlâk ve sanat felsefeleri, fizyoloji gibi alanlarda bolca malzeme sağladığı görülecektir. Ahmed Naim yaptığı tercümelerde dipnotlarda da bizzat belirttiği üzere harfiyen yapılan tercümeden yana olduğunu ifade etmiştir.⁹ Dipnotlarda kavramlarla ilgili yaptığı açıklamalarda kavramların karşılıklarına hangi Türkçe kelimeyi neden seçtiğini ya da kullandığını söylemiştir. Gerek Kuran-ı Kerim’den gerek hadis-i şeriflerden deliller getirerek gerekse kelimacılar ve filozofların kullanımlarından yola çıkarak genişçe açıklamalarda bulunmuştur.

Ahmed Naim’in **İlmü’n-Nefs** adlı eserinde dipnotlarda görüşlerini açıklarken bahsettiği ve yararlandığı bazı kaynaklar arasında Ali Kuşçu’nun **Şerhu’t-Tecrîd**’i, Arapça, Fransızca lügatler, Fransızca mantık kitapları, **Besâir-i Nasîriye**, Cevdet Paşa’nın **Âdâb-ı Sedad** ve **Mi’yâr-ı Sedad**’ı, Ebu’l-Beka’nın **Külliyat**’ı, Gazalî’nin **İhya**’sı, Goblot’un **Felsefe Lügatçesi**, İbn Sîde’nin **el-Muhassas**’ı, İbn Sina’nın **el-İşârât**, **Kaside-i Ruhiye** ve **Şifa**’sı, Kadı Beydavî’nin **Tavâli’u’l-Envâr**’ı, **Kamus-ı Felsefe**, Kutbuttin Razi’nin **Muhakemât** ve **Şerhu’l-Metâli**’i, Molla Câmi’nin **Kâfiye Şerhi**’ni, Mütercim Âsım Efendi’nin **Kâmus Tercümesi**, Râğıb Isfahanî’nin **Müfredât**’ı, Seyyid Şerif Cürcanî’nin **Şerhu’l-Mevakıf** ve **Tarifât**’ı, Kutbuddin Şirazî’nin **Şerhu İşrâkı’l-Hikme**’si, Tûsî veya Razi’nin **Şerhu’l-İşârât**’ı,

⁸ Bkz. Ahmed Naim, **İlmü’n-Nefs**, s. 115, 1. dipnot.

⁹ Ahmed Naim, **a.g.e.**, s. 169.

Şertunî'nin **Akrebü'l-Mevârid**'i, Teftazanî'nin **Şerhu'l-Akâid** ve **Şerhu'l-Makâsid**'i, Tehanevî'nin **Keşşâfu Istılahâtı'l-Fünûn**'ı, Zebidî'nin **Kamus Şerhi** gösterilebilir.¹⁰

2. 2. BABANZÂDE AHMED NAİM'İN “İLMÜ'N-NEFS” ADLI ESERİNİN DİN FELSEFESİNE KATKILARI

Tezimizin bu bölümünde gerek Fonsegrive'nin gerekse mütercim Babanzâde Ahmed Naim'in felsefe ve din felsefesi konularındaki görüşlerine başvuracağız. Fonsegrive, insanların da tıpkı çocuklar gibi sürekli merak içinde olduğunu ifade eder. İnsanın acib eden, tefekkür eden bir canlı olduğunu onun şevk-i tefahhus denilen bir araştırma isteğine sahip olduğunu belirtir. Bu araştırma isteğinin teskin edilip insanın tatmin edilmesi için yani şevk-i tefahhusun teskini için bir şeyin neden yapıldığı, kimin eseri olduğu, nasıl olduğu ve ne amaçla olduğu sorularına cevap verilmesi gerektiğini ifade eder. Tıpkı bir ekmeğin buğdaydan, sudan, tuz ve undan yapılması, ekmekçi tarafından yapılması, gıda olmak için yapılması, örneğinde olduğu gibi. Kısacası, **İlmü'n-Nefs** adlı çeviri eserinde, “felsefe”nin meraktan, araştırma isteğinden doğduğu ifade edilir.

“İlmü'n-Nefs, şu'ûn-ı şuur ile şu'ûn-ı şuurun şurût-i gayr-ı maddiyyesi ilmidir”¹¹, diyen Fonsegrive, İlmü'n-Nefs'in; “İlmü'n-Nefs-i Tecrübî” ve “İlmü'n-Nefs-i Nazarî” olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu belirtir. İlmü'n-Nefs-i Tecrübî'yi de İlmü'n-Nefs-i İnfiâlî ve İlmü'n-Nefs-i Teemmülî olmak üzere iki kısma ayıran yazar, “İlmü'n-Nefs-i İnfiâlî”nin *eneye* isnat edilmeyen “şuur” diye isimlendirilip; *eneye* isnat olunan hâlât-ı sarihanın “İlmü'n-Nefs-i Teemmülî”nin konusu olduğunu açıklar. Felsefenin il-el-i fâiliyye ve il-el-i gâiyye ilmi olduğunu ifade eden Fonsegrive, felsefenin, mebde-i evvel ve gâye-i ahireyi taharri ettiğini belirtir. Felsefenin “Âlem nereden gelmiş, nereye gidiyor?” sorularını sorduğunu ve mahiyetine göre metafizikle aynı olduğunu ifade eden Fonsegrive, ilimlerin yavaş yavaş felsefeden doğmuş olduğunu ve sonradan bağımsızlaşmaya başladığını belirtir. Talil ve beyan ihtiyacından doğan felsefenin diğer ilimleri doğuran şey olduğunu

¹⁰ Kara, **a.g.e.**, s. 59.

¹¹ Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs**, s. 47.

belirten Fonsegrive, meleke-i felsefiyyenin, eleştiren, sorgulayan ve delil talep eden bir araştırma isteği olduğunu belirtir. Bu konuda Renan’ın düşüncelerine de başvuran Fonsegrive, Renan’ın

“En hakir zihinden başlayarak en ulvî zihne kadar çıkınız, her birinin âlemi kendine göre bir anlayışı olmuştur. Felsefe, yemeğin tuzu, biberi gibidir. Onsuz taâm tatsız olur. Hâlbuki taâm o değildir.”¹²

sözlerine de yer vererek her insanın aslında bir felsefesi olduğunu ifade eder. Ayrıca Fonsegrive’ye göre felsefe, hem tensik-i ulûm hem de intikat-i nefis-i nâtıkadır. Ona göre, felsefe dersi yalnız felsefenin aslı olan metafiziği incelemeye ait değildir. Bunun dışında metafizikle pek sıkı alakası olan İlmü’n-Nefs, İlm-i Mantık ve İlm-i Ahlâk adlı üç ilmin daha olduğunu Fonsegrive şu sözleriyle dile getirir:

“...Binaenaleyh “Mebâdî-i Felsefe” namını verdiğimiz bu kitap İlmü’n-Nefs ile başlar. Ondan sonra mebâdî-i Mantık’tan, ondan sonra Mâ ba‘de’t-tabîa mebâdisinden ve en nihayet mebâdî-i Ahlâk’tan bahsedeceğiz. İlmü’n-Nefs’in insan hakkında bize bahsedeceği marifete istinaden İlm-i Mantık’ın kanunlarını keşfe imkân bulacağız. Bu kanunlar ianesiyle nefis-i nâtıkayı intikada, burhanî bir İlm-i mâ ba‘de’t-tabîa temellerini atmaya ve en nihayet mâ ba‘de’t-tabîa mebâdisi hakkındaki ilmimizden de insanın İlm-i ahlâkça mükellef olduğu kavanîn-i âliyyeyi istihraça yol bulabileceğiz...”¹³

diyen Georges Lespinnasse Fonsegrive, **Éléments de Philosophie** adlı kitabını yazarken nasıl bir yol izlediğini belirtmektedir. Fonsegrive, eserin birinci cildinde İlmü’n-Nefs’i sonra sırasıyla Mantık, Metafizik, Ahlâk ilimlerini ele alacağını söyler. İlmü’n-Nefs’in insan hakkında sağlayacağı bilgilere dayanarak Mantık ilkelerini keşfetmeyi; Mantık ilminin ilkelerinin yardımıyla da insanı anlamaya çalışmayı, aklın ilkelerine dayanan bir Metafizik ilminin temellerini atmaya; böylece metafizik ilkeleri hakkındaki bilgilerden de insanın ahlâkî açıdan sorumlu olduğu yüce değerleri çıkarımda bulunmayı amaçlar.

Fonsegrive’ye göre, felsefe; illet ve gâiyye sorularına cevaptır. Meleke-i felsefiye; meleke-i ilmiyye gibi, intikadî bir meleke-i tefahhus olup aralarındaki fark meleke-i ilmiyyenin ehass; meleke-i felsefiyyenin ‘eamm olmasıdır. Yani felsefe de ilim gibi araştırma isteğinden doğar; fakat felsefe geneli; ilim özeli araştırır. İlmü’n-Nefs’in, “Locke” ile bağımsızlaşıp İskoçyalı düşünürlerin eserleri ve 19. yy’ın ilk yarısındaki Fransız elitlerin; özellikle Garnier ve Joffroy’un eserleriyle

¹² Ahmed Naim, **İlmü’n-Nefs**, s. 30.

¹³ Ahmed Naim, **a.g.e., a.y.**

bağımsızlaştığını; Garniye'nin "nefs'in kuvvetler"i hakkındaki kitabının bu tür çalışmaların özetini içerdiğini belirtir. Daha sonra İlmü'n-Nefs'in Fizik İlmi'ne benzediğini böylece Tedâ'îye Taifesi'nin doğduğunu, sonra Fizik-i Riyazî suretini aldığını ve "İlm-i Fizikî" olduğunu kendi çağında ise Almanya'da çalışıldığını ve Paris'te Ulûm-i Âliyye Mektebi'nde tedris edildiğini belirtir. İlmü'n-Nefs'in yöntem olarak istibsâr ve müşahedeyi kullandığını ifade eden Fonsegrive, çok zamanlar İlmü'n-Nefs'in, Metafizik, Mantık ve Ahlâk İlimleri'ne hizmet eden bir araç olduğunu söyler.¹⁴

Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs** adlı çeviri eserinde Türkçede *felsefeye ilm-i hikmet* denildiğini fakat kendisinin *fizik* ile karıştırmamak amacıyla *felsefe* kavramını kullanmayı tercih ettiğini belirtiyor. Düşünürümüzce felsefî fikirlerin, milletlerin hayatı üzerindeki tesirleri inkâr edilemeyecek kadar büyüktür. Felsefî teoriler geniş halk kitlelerinin zihnî gelişimine hizmet ettikleri hâlde kalplere tesir etme ve ahlâk ilkelerini ruhların derinliklerine indirip orada yaşatma konusunda din ve inanç kadar başarılı olamamaktadırlar.¹⁵

Ahmed Naim, ahlâkın sadece psikolojik açıdan değil; aynı zamanda mantıkî açıdan da din ile temellendirilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre, ahlâk ilkelerinin en büyük bekçisi ve koruyucusu mutlak bir güç ve kuvvet sahibi olan Allah'ın ahiret gününde kullarını ödüllendireceğine veya cezalandıracağına olan kuvvetli imandır. Babanzâde'ye göre, ahlâk ile din adeta tek bir şeydir. Hiçbir ahlâkî buyruk yoktur ki aynı zamanda dinî ve insanî bir buyruk olmasın.¹⁶ Ahlâkı din ile temellendiren Ahmed Naim, dini akıl ile temellendirir gibi gözükür. Müellife göre, İslam'ın mebnâsı, mebâdî-i akliyyedir. İslam dininin temelini, akıl ilkeleri olarak görürken Hz. Muhammed'in "İnsanın dini aklıdır, akli olmayanın dini de yoktur." hadis-i şerifinden hareket eder.

Aklın dinî delillerden biri olduğunda bütün İslam bilginlerinin görüş birliği içinde olduğunu düşünen Babanzâde, dinin bir iman işi olduğunun, iman da son

¹⁴ Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs**, s. 51-62.

¹⁵ Ahmed Naim, **Ahlâk-ı İslamiyye Esasları**, s. 5.

¹⁶ Ahmed Naim, **a.g.e.**, s. 6-16.

tahlilde “bir emr-i kalbî” olduğunun farkındadır.¹⁷ Ahmed Naim eserinin çevirisini yaptığı Georges Fonsegrive’yi, **İlmü’n-Nefs**’in 31. dersindeki Mezheb-i İcabı Münakaşa başlığında “Mücellifin şu birinci fıkrası hakkında mülahazât-ı mütercim” adlı kısımda din felsefesi yaparak yani din felsefesinin yöntemlerini kullanarak eleştirmiştir. Başta Allah’ın sıfatları, kulun özgür iradesinin olup olmadığı, tevekkül, kader ve kaza, icab, cebir, nübüvvet ve risalet gibi birçok konuda açıklamalarda bulunmuştur.

“...Elyevm her tarafta metruk olup yalnız Din-i İslam’da kalan itikat-i cebir bütün ef’âlimizin mukavemet-i mahal olan bir irade-i kahire ile kabulü’l-vücut tanzim ve tedbir edilmiş olduğunu itikattan ibarettir. Bu irade ya kudema itikadından olduğu gibi “Fatom” kabilinden lâ-yetegayyer bir tâli‘ (destin), bir kader veya Müslümanlar’ın itikadında olduğu gibi Allah’ın (Celle Şanuhû) iradesi kabilinden bir ihtiyar-i mutlaktır. Her iki akîdede de ihtiyar-i insanînin meslub olduğuna cezm edilir. Ancak birinci mezheb-i cebir ızdırar-i küllî (universelle nécessité) mezhebi iken; ikincisi yine bir ihtiyar mezhebidir.”¹⁸

sözlerini söyleyen Fonsegrive’yi eleştiren Babanzâde’nin konuyla ilgili aşağıda belirteceğimiz düşüncelerini ele aldığımızda onun din felsefesine dair ana konulardaki görüşlerini anlamamız ve onun bakış açısını kavramamız kolaylaşacaktır.

“...Avrupa’da her nedense Müslüman denilince her şeyden evvel hemen kadere iman; kadere iman denilince de hemen Cebr-i Sarf Mezhebi hatıra getirilmemek mümkün olamıyor. Meşhur İktisat Muallimi Bastiye’ye varıncaya kadar: “Dünyada cebrî’l-akîde kimse yoktur. İstanbul’da bile.” diyor. Bu ibaresi ansiklopedilere lügat şahidi olarak giriyor...”¹⁹

diyerek Avrupalılara sitemde bulunan Ahmed Naim, İslam’ı Cebirlikle eş tutmanın İslam Dini’ni tanımamaktan kaynaklandığını ifade eder.

“...Hristiyan müelliflerle Hristiyanlığın sinesinde yetişen felâsife ve muharririyn, hatta bugünkü âlem-i Nasraniyet’in nısfı hâlâ cebre mutakat, Garp mutekaddimîn ve müteahhirîn hukemâsından birçokları “– isme” ile nihayetlenen türlü türlü namlarla hâlâ bu mezhebe kâil iken bilmem neden yakını görmekte bu kadar te’âmî ediyorlar da istihfaf ve istihzayı yalnız ehl-i İslam’a hasrediyorlar? Yine Avrupalılar’dan öğreniyoruz ki Edyân-i Bâtıla-i Kadime cebir esası üzerine istinat ediyordu. Felâsife-i Kadime’nin ekseri de böyle. Nitekim *Ravakiyûn* (*Stoïciens*) cebrî idi. Bugünkü Nasraniyet’in

¹⁷ Ahmed Naim, **Ahlâk-ı İslamiyye Esasları**, s. 19-40.

¹⁸ Ahmed Naim, **İlmü’n-Nefs**, s. 439.

¹⁹ Ahmed Naim, **a.g.e.**, s. 441.

âlemdâr daveti, en gayretkeş müdafî olan Saint Augustin de dâhil olmak üzere ilk e'izze-i Nesârî cebrî idi. Protestanlar kâmilten cebrî. Luther'in Mezheb-i Cebr'i müdafaten kaleme aldığı Servio-arbitrio yani İhtiyar-i Esir nam-ı eserin unvanı bile cebrin ne kadar ilerisine gittiğine delildir. Calven ve etbâî cebrî. Johnes Neon ve etbâî cebrî. Port Royal hükemâ-yı mütedennîsi cebrî. Felâsife-i müteehhirîne dönelim. Ne görürüz? Hobes cebrî. Spinoza cebrî. David Hume cebrî. Colins cebrî. Bayel cebrî. Leibnitz cebrî. Kant cebrî. Stuart Mill cebrî. Diderot, Dolbah, Lamitri gibi ansiklopedistler cebrî. Bugün ulûm-i müsbetenin esâtîni olarak maruf olan ricâl-perde "icab" ile tesettür etmekle beraber yine cebrî. Âlem-i İslam'ın hâricinde mezheb-i cebre salık olanlar böyle karınca gibi kaynaşıp dururken bunları gözleri görmeyip de nam-ı İslam anılınca hemen cebir yaftasını altına yapıştırmak elbette fahiş bir hatadır...²⁰

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Babanzâde'ye göre, Müslümanların kadere iman etmeleri bütün Müslümanların cebru'l-itikat olmalarını gerektirmez. Cebriliğin Hicrî 4. yüzyıl'da kelamcılardan küçük bir grubun akîdesi olduğunu belirten Babanzâde, bütün Müslümanların cebrî'l-itikat olmaları hâlinde bile Fonsegrive'nin cebriliğin kaynağını İslam'da göstermesinin bir mantık hatası olduğunu söyler. Zira bu akîdenin ilk ortaya çıkış tarihinin İslam ile başlamadığını; İslam'dan önce dinli dinsiz, âlim cahil, melî, felsefî hemen hemen bütün topluluklarda bu itikadın mevcut olduğunu; yine Avrupalıların haber verdiklerini belirtir.

Müellife göre, Fonsegrive; yalnız Müslümanların cebrî olduğunu söyleyerek çok büyük bir hata yapıyor. Avrupalıların karınca gibi cebrilikle kaynaştığı bir zamanda Fonsegrive'nin, yakını ve tarihini göremeyerek tam bir yanlışlığa düştüğünü söyleyen Ahmed Naim'e göre, Hristiyan yazarlarla Hristiyanlığın kalbinde yetişen filozoflar, muharrirler hatta kendi çağdaşı olan Hristiyan dünyasının yarısı cebir düşüncesi sahibi olmakla özdeşleşmiştir.

Batı'nın eski ve yeni düşünürlerinden birçoklarının " – isme" eki getirilerek farklı farklı adlarla oluşturdukları düşünce sistemlerinin de aslında cebrî olduklarını söyleyen Babanzâde, Avrupalıların tabirince ilkel olarak adlandırılan eski dinlerin de cebrî olduğunu belirtir. Eski filozofların çoğunun, Stoacılar'ın, Hristiyanlığın evrensel davetinin en aşırı savunucularından olan Saint Augustin de başta olmak

²⁰ Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs**, s. 442.

üzere Hristiyanlığın önde gelen ilk büyük düşünürlerinin, Protestanların tamamının da cebrî olduğunu ifade eder. Luther'in Mezheb-i Cebrî savunmak amacıyla yazdığı “İhtiyar-ı Esir” anlamındaki **Servio arbitrio** adlı eserinin cebriliğin ne kadar ilerisine gittiğini gösterdiğini söyler. Calven ve ona tabi olanların, Johnes Neon ve ona tabi olanların, Port-Royal düşünürlerinin de cebrî olduğunu belirtir. Ayrıca son dönem felsefecilerine bakıldığında Hobes, Spinoza, David Hume, Colins, Bayel, Leibnitz, Kant, Stuart Mill'in ve Diderot, Dolbah, Lamitri gibi ansiklopedistlerin de cebrî olduğunu ifade eder.

“...Bâ-husus kaza ve kader meselesi ile ilmî bir tarzda en ziyade iştilal edenler ulema-yı İslam olup Mezheb-i Cebr'i çürütecek edillenin Garp âlemine intikaline en ziyade sebep olanlar Müslümanlar olduğuna bakılırsa bu hata tarife sığmaz büyük bir haksızlığa inkılâp eder. Bugünkü âsâr-ı Garp'ta cebir ile ihtiyarın leh ve aleyhindeki delâil - esasî hiç de tagayyür etmek şanından olmayan bazı tecârüp hulasaları istisna edilirse - bin sene evvel bizim kitaplarımızda yazılı bulunan delâilin aynı gibidir.”²¹

düşüncesindeki Ahmed Naim, kaza ve kader meselesi ile bilimsel bir tarzda en fazla meşgul olanların İslam âlimleri olduğunu ifade eder. Babanzâde, Mezheb-i Cebir'i çürütecek delillerin Batı dünyasına taşınmasına en çok sebep olanların Müslümanlar olduğuna bakılırsa, Fonsegrive'nin yaptığı bu hatanın tarife sığmaz büyük bir haksızlığa dönüştüğünü söyler. Babanzâde, kendi dönemindeki Hristiyanların kullandığı delillerin Müslümanların kitaplarında bin yıllardan beri yazılı olduğunu belirtir.

“...Birinci nazara yani kaza ve kadere iman ile tevekkül bahsine gelince bu, fi'l-hakika Müslümanların akîdesidir. Müslümanlar kaza ve kadere iman ile mükellef ve tevekkül ile memurdurlar. Fakat Avrupalılar – ma'a't-teessüf bizde de eksik olmayan bazı kimseler gibi - bu akîde ile bu emri yanlış anlamışlardır. Dinimiz vâkıan, bizi kadere iman ile mükellef tutuyor. Fakat “Muhtar değilsiniz. Ef'âlinizden mesul değilsiniz.” dediği yoktur. Biz kendimizi cemî-i ef'âlimizde mecbur-i mahz bilmiyoruz. Rüzgârın önüne düşen toz parçası kabilinden her hâl ve karında silsile-i şu'unun sevk-i kasrîsine teb'an öteye beriye atılan birer cisim bî iradet olmadığımız gibi katil elindeki bıçak gibi kendi eserinden gayr-ı mesul bir alet de değiliz. Meslubü'l-ihtiyar olduğumuzu itikat etmek şerr menzili inkâr ve iptal ile beraberdir. Zira bu takdirce ne emir ve nehyin hükmü kalır ne vaaz ve tezkirin. Nübüvvet ve risalet de bir külfet-i zâide hükmüne girer...”²²

²¹ Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs**, s. 442.

²² Ahmed Naim, **a.g.e.**, s. 444.

Babanzâde'ye göre, Fonsegrive, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere İslam'daki kaza ve kader inancını da yanlış anlamıştır. Kaza ve kader inancı denilince hemen hürriyetin olmadığına anlaşıldığını; fakat bunun çok yanlış bir düşünce olduğunu belirtir. Ahmed Naim'e göre, Müslümanlar, ilk dönemlerde; yani İslam Dini'nin ilk ortaya çıktığı zamanlarda, kaza ve kadere tevekkül etme inancı olmadan cibrî bir şekilde inansalardı İslam Dini çabucak yayılmaz ve Müslümanlar bilimde ve teknikte hızlı bir şekilde parlayıp; ilerlemezdi. Babanzâde, Müslümanların nasıl hızla medeniyet kurduklarının İslam Dini'nde aranması gerektiğini ifade eder. Batılıların İslam'ın hem parlamasının hem de Müslümanların düşüşünün aynı anda İslam'dan kaynaklandığını belirtmelerinin başlı başına bir paradoks olduğunu belirtir. Ahmed Naim'e göre Müslümanlar, kaza ve kadere iman ile mükellef ve tevekkül ile memurdurlar.

İslam Dini'nin iki sebepten dolayı sırf saf cebrilikle özdeşleştirildiğini belirten Ahmed Naim, bu sebeplerden birinin Müslümanların kaza ve kadere iman ve Allah'a tevekkül ile memur olmaları ve ikincisininse Müslümanların son asırlardaki tembelliklerinin onların inançlarına hamledilmesidir. İslam Dini'nin “Muhtar değilsiniz” ya da “Fiillerinizden sorumlu değilsiniz” demediğini belirten Babanzâde, İslam Dini'ne göre, insanın rüzgârın önüne düşen bir toz parçası gibi bir cisim ya da katilin elindeki bıçak gibi kendi eserinden gayr-ı mesul bir alet olmadığını ifade eder. Eğer kul böyle bir cisim ya da alet olsaydı yani kulun özgür iradesi olmayıp seçim yapamasaydı o zaman emir ve nehyin bir hükmü kalmazdı. Vaaz ve öğüdün bir anlamı olmazdı. Nübüvvet ve risalet de bir külfet-i zâide hükmüne girerdi.

“...Tevekkülü de vâkıan Şeriat-i Mutahhara emrediyor. Fakat “Deveni bağla” “Tarlanı sürüp tohumunu at da öyle tevekkül et” diyor. Bir Müslüman hem kendisini hayır ve şerr her türlü ef'âlinden mesul ve mu'âteb bilir. Hem de düş mihnetine çöken mutâ'eb ve müşâkın, tevessül ettiği esbâb ile def'î gayr-ı mümkün musâibin o taktışken bâr elemi “mukadder bu imiş” diyerek ve sabır ve tevekkülünün ecrini düşünerek tahfif eder. Bir Müslüman ne zaman musâp olsa: “Küllün min indillâh”²³ der. Ne zaman memurun bih olan şeyi yapmaya kalkışsa – mal u câh u canını bu uğurda tehlikede görse bile - “La yuğni hazerun min kader” diyerek vacib-i şer'î ve insanîsini tayyib-i nefis ile eda eder. Ve bunun için icab ederse ölümü bile göze alır. Fakat heva ve hevese tabi olmak, me'murâtı terk ile menhiyyâtı irtikâp etmek, “Armut piş

²³ Nisa Suresi, 78. ayet.

ağzıma düş” meseline mâ-sadak olarak esbâbı terk eylemek için kadere imanı kendine istinatgâh edemez. Zira bilir ki “Kadere iman edilir. Fakat onunla ihticac edilmez.” sıra ibadât ve taâta gelince: “İstek şart!” menhiyyâta gelince: “İstek hakk!” demek de’b-i İslam’a mugayirdir...”²⁴

Ahmed Naim, Şeriat-i Mutahhara’nın “Deveni bağla”, “Tarlanı sürüp tohumunu at da öyle tevekkül et” dediğini belirtir. Bir Müslüman’ın kendisini yaptığı iyi ve kötü her türlü fiillerden sorumlu bildiğini söyleyen Babanzâde, ayrıca üzüntü verici bir olaya maruz kaldığında “mukadder bu imiş” diyerek sabır ve tevekkül ile ecrini düşünerek acısını azalttığını ifade eder. Bir Müslüman’ın “Armut piş ağzıma düş” düşüncesinde olamayacağını; ibadet ve itaatler konusunda “İstek şart!” denilmesi gerektiğini; yasaklara gelinceyse “İstek hakk!” demenin İslam’a aykırı olduğunu belirtir.

“...Çarşıya alışveriş için çıkmak ile nöbet-i hummaya giriftâr olmuş marîzın bedenindeki irti’as beynindeki fark zâhir olduğuna göre ihtiyarımızın vücudu bedaheten sabit olduğu gibi Sıfât-i Celîle-i İlahiyye’deki kemal-i gayr-ı mukayyede de bedahet-i akıl ile sabittir. Meselenin çetin tarafı işte bu iki bedîhinin arasını cem ve telif etmektir. İlmî ve felsefî tahkika dalarken akıl gâh bir tarafa ziyade meyil edip ihtiyar-i beşerî fedaya gâh diğer tarafa meyil edip sıfât-ı ilahiyyeyi takyide ve mahlûku halefine nev’â mâ teşrike kaçıyor. “Allahu hâliku külli şeyin”²⁵ ve “Küllün min indillâh” gibi âyât-ı kerimenin muzammin celîlesini mükellefiyet-i abd mefhumuna ulamak keyfiyeti akli en ziyade müşkilâta uğratan mesâilden addedilmiştir. Nitekim Mutezile ile Mezheb-i İcab’ı beğenmeyen bugünkü felâsife, abdin kendi ef’âlini halk ettiğine; Cebriye de abdin ef’âlinde muztar olduğuna kâil olmuşlardır. Müsellimînin Ehl-i Sünnet olanları da hiçbir tarafı feda etmek caiz olamayacağını ve bedihîye kâil olmak zaruri olduğunu düşünerek akla akrep olan bir tarîk-i mütevassıt ihtiyar eylemişlerdir.”²⁶

Çarşıya alışveriş için çıkan bir kişi ile nöbet geçirerek bedeninde titreme meydana gelen hasta arasındaki farkın açık olduğunu belirten Ahmed Naim, tıpkı bu iki örneğin insanların iradeleriyle ve iradeleri dışında yaptığı işler konusunda aynı kategoride gösterilemeyeceği gibi kulun fiillerinin de aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini ifade eder. Meselenin zor tarafının - iki örnekten de anlaşılacağı üzere - kulun özgür iradesi ile sıfât-ı celîle-i ilahiyyedeki sınırsızlık uçlarını birleştirmek ve toplamak olduğunu belirtir.

²⁴ Ahmed Naim, **İlmü’n-Nefs**, s. 444.

²⁵ Rad Suresi, 16. ayet. Zümer Suresi, 62. ayet.

²⁶ Ahmed Naim, **İlmü’n-Nefs**, s. 445.

Babanzâde, ilmî ve felsefî uğraşlara dalarken aklın bir tarafa ziyade meyledip ya insanın özgür seçimini fedaya ya da diğer tarafa meyledip Allah'ın sıfatlarını sınırlandırmaya ve tecessüme vardığını söyler. Mutezile ve Mezheb-i İcab'ı beğenmeyen filozofların kulun kendi fiillerini yarattığına; Cebriye'ninse kulun fiillerinde zorunlu olduğuna ulaştığını belirtmiştir. Ehl-i Sünnet ise orta yolu seçmiştir. Ahmed Naim, "Kulun kuvvet, irade ve ihtiyarıyla olan her fiili Allah'ın mefulüdür."²⁷ der. Ahmed Naim'e göre, kendi dönemindeki Ehl-i Sünnet Taifesi'ne "İcabiyye-i Müsbete" namı verilebilir.

"...İslam'ın Ehl-i Sünnet tavâifi Jordan ile Bossuet'ten çok zaman evvel silsile-i hakk ve hakikatin her iki ucuna - lehu'l-hamd ve'l-minneh - sımsıkı yapışmış ve sağa sola meyil edip bir tarafı ihmal edenlere karşı ihtiacı da elden bırakmamış bulunuyorlar. Bu tavâif - a'yân olsun, if'âl olsun - cem-i mevcudâta Allah'ın kudreti taalluk ettiğini ve meşiyet-i ilahiyyesinin âmm olduğunu ispat ederek mülkü dâhilinde kadir olmayacağını bir şeyin vücuduna ve taht-ı meşiyetinde olmaksızın bir şeyin vukû'una imkân vermekten Zât-ı Ecell ve İ'lâsı'nı tenzih ettikleri gibi kader-i sabıkı da ispat ederek kullardan takdir ve kaza-yı ilahî vefkince i'mâl sadır olduğunu ve meşiyet-i ilâhiyye sebketmedikçe kendilerinde meşiyet de olamayacağını itikat ederler. Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. (Maşallahu kâne ve mâ lem yeşe' lem yekün.) Allah'ın ilim ve meşiyeti ve kaderi taalluk etmeksizin bir zerrenin hareketine imkân yoktur. Âlem-i ulvî ve suflîde herhangi mahlûktan bir fiil sadır olursa bu fiil o mahlûkun fiile olan bir kuvveti ile sadır olur. O mahlûkun terkten fiile, fiilden terke veya fiilden diğer fiile intikale kudreti vardır. Ve bu intikali de kendisi ile değil, hep Allah'ın irade ve teysiri iledir. Mümin'i Mümin; kâfiri kâfir, musalliyi musalli, müteharriki müteharrik kılan Allahu Azimu'ş-Şân'dır. Hâdî odur. Mühtedî abttir. Muhyî odur. Hayatta olan abddir. Mümeyyit odur. Ölen abddir. Mut'im odur. Tâim abddir. Abdin kudret ve irade ve ihtiyarıyla olan her fiili Allah'ın mefulüdür."

Vücut-i Sâni'e kâil olanlardan hiçbiri inkâr etmez ki abdin kudreti Allah'ın mahlûk ve mefulüdür. Kudret-i hadise ile vâki olan fiil makdurun ise kudret-i abd ile vâki olduğuna şüphe yoktur. Ancak bu fiili fiil olmak haysiyetiyle abde isnat etmek, abde fiilin fâili demek ne kadar zaruri ise takdir ve halk haysiyetiyle onu Allah'a Sübhanehû ve Teâlâ Hazretleri'ne muzâf kılmak da o kadar zaruridir. Bu fiil - fiil-i Allah, daha doğrusu mefulullah olan kudret ise abdin sıfatıdır. Ve Hâlık'ın mülkü ve mahlûkudur. Fiili ikâ eden şey - ki kudret-i hadisedir - Allah'ın mahlûku olunca onunla vâki olan fiil abdin de halken ve takdire Allah'a muzaf olması lazım gelir. Hakk Teâlâ Hazretleri abdine kudretinde tasarruf edebilecek bir ihtiyarda temlik etmiştir. O hâlde abd kudretiyle bir şeyi ikâ edecek olursa fiil vâki hadis Allah'ın fiili olan kudret-i abd ile vâki olmuş olmak haysiyetiyle

²⁷Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs**, s. 446.

Allah'ın hükmüne râci olmaz mı? Kuran-ı Kerim'de okuduğumuz (والله خلقكم و ما تعملون²⁸ = Hâlbuki sizi de, yaptıklarınızı da halk eden Allah'tır.) gibi âyât-ı kerime ile (İnnallahe yesna'u külle sâni'in ve sın'âtehû = Şüphesizdir ki Allah Teâlâ her sâni'in sâni'i olduğu gibi sın'atının da sâni'idir) kabilinden ehâdîs-i Nebeviyye ve dünyevî uhrevî kâffe-i ömrümüzde Allah'tan isti'âne ile Hakk Teâlâ'nın ömrümüzü teysîr etmesini talep ile hidayet ve saadeti niyaz ve istirham ile memur olduğumuza dair olan âsâr-ı müstefîza ve İbnu Ömer'in: (Küllü şeyin bi-kaderin hatta vada'ake yedeke alâ haddeke = Her şey kader iledir. Elini yanağına koymana varıncaya kadar) ve Ashab-ı Resullah'ın (Sallallahu Aleyhi ve Selleme): (Küllü şeyin bi-kaderin hatta'l-acze ve'l-keyse = Her şey kader iledir. Ahmaklığa ve akıllılığa varıncaya kadar) demeleri hep bu manaya râcidir. Bu tafsile binaen ef'âlimiz mefûl ve mahlûk-i Hakk olmakla beraber kudretimizin ve irademizin eser-i mürettebi olmak haysiyetiyle de bizimdir. Ve bu itibar ile mesuliyetimizi müstelzimdir. Sevap ve ikap "kesb" dediğimiz kudret ve irade-i hadisemize terettüp eder...²⁹

İcabiye Mezhebi'nin "Küllün min indillâh" düşüncesine Ehl-i Sünnet'in de katıldığını; fakat cebir konusunda onlardan ayrıldığını ifade eden Babanzâde, Fonsegrive'nin Mezheb-i Cebir'i mağlup edemediği düşüncesindedir. İcabiye denilen mezhebin cebriliğin diğer adı olduğunu söyleyip Ehl-i Sünnet'in tevekkül kavramını doğru anlamlandırdıklarını ve tevekkülün çalışmayı terk ve tembelliği seçmek demek olmadığını anlatır. Ayrıca Fonsegrive'yi İslam inancını ifade etmek için *Fatom Mahometanum* sözlerini kullanan Leibnitz gibi haksızlık yaptığı gerekçesiyle eleştirir.

"...Böyle bir akîdeye salık olanlar min vech-i fiil-i abd ve min vech-i meful-i Hakk olan ef'âlimizi bize isnat etmekten tehâşî eden Cebriye'nin tefritinden kaçtıkları gibi "Hâlıkü külli şeyin³⁰" olan Allah Azîmu's-Şan'ın hudus-i ef'âlimizde dâhil ve tesiri yoktur, diyen Kaderiye ve Mutezile'nin ve müsbet-i ihtiyar olup Mutezile'ye peyrev olan bugünkü birçok felâsifenin ifradından da kaçmış ve silsile-i hakikatin tarafeyninden hiçbirini elden kaçırmamış oluyorlar. Kezâlik "Müsebbibu'l-esbâb" vasf-ı celîlini Zât-ı Bârî'ye alâ vechi'l-kemal isnat edelim derken teysîr-i esbâbı inkâr edenlere bakmayarak kudret ile irade-i hadisenin de - esbâb-ı saire meyanında - esbâb-ı müessereden olduğuna yani ictima-i esbâb ile irtifa-i mevânî'in husul-i eseri zarureten icab ettiğine kâil olmakla beraber Hâlık-ı Kâinat'ın vücuduna kâil olmayan yahut kâil olup da el-hâletu hazihi atıl itikat eden Mezheb-i İcab erbâbına muhalif bulunuyorlar. Asl-ı Akîde-i Ehl-i Sünnet'i mutekat olanlara bugünkü lisan-ı felsefîyi istimal etmek lazım gelse "İcabiyye-i Müsbete" namını vermek lazım gelir. Bu ispat zât ve sıfat ile beraber ef'âle de aittir.

²⁸ Saffat Suresi, 96. ayet.

²⁹ Ahmed Naim, **İlmü'n-Nefs**, s. 446-447.

³⁰ Rad Suresi, 16. ayet. Zümer Suresi, 62. ayet.

Kavânîn-i tabîiyye dairesinde esbâb ve müsebbebâtın tevâlî ve teselsülü de gayr-ı kabil-i inkârdır. Kavânîn-i tabîiyye kavânîn-i hikmet olan sünen-i ilahiyyenin bir ferîdir. (Ve len tecide li-sünnetillahi tebdilen³¹) âsâr-ı kevniyye - ve bu meyanda ef'âl-i ibâd - illet-i tâmmelerinden yani esbâbın ictimaiyye ile mevânînin irtifaından tahalluf etmez. Buraya kadar İcabîye ile beraberiz. Fakat bizce illet-i tâmmenin tamamı kudret ve meşiyet-i İlahiyye'nin sebki ile hâsıldır. Bunu kabul etmemek ya Sâni'-i âlemi nefye veya teaddüt-i Sâni' isbâtına müncer olur ki her ikisi de batıldır³²

sözlerini söyleyen düşünürümüz Ehl-i Sünnet'te de cebriliğin kabul ettiği birkaç ilke bulunsa da asla tamamen cebrî olmadıklarını tamamen cebrî olmanın akıl ilkelerine aykırı olduğunu belirtir.

Ahmed Naim, İslam Ahlâkı'nı felsefî ahlâk teorilerinin hepsinden daha üstün görür. Felsefî teorilerin en tutarlısı olarak kabul ettiği rasyonalist ahlâk anlayışlarını, müeyyideleri olmadığı için eleştirir. Kant'ı tenkit ederken evrensel ahlâk yasasını tam olarak temellendiremediğinden hareket eder. Kant'ın sisteminde ahlâk yasasının temeli olan kesin buyruğun, kuvve hâlinde kalıp da eyleme dönüşmemiş olan niyetlerimizi görmezden geldiğini vurgular.

Ahlâk konusunda *hürriyet* meselesini işlerken, İslam'ın kader inancı ile *fatalizmin* farkına işaret ederek, kader inancı ile insan hürriyetini bir arada savunmanın nasıl mümkün olduğunu gösterir. *Sünnetullah* kavramını yorumlarken, İslam Dini ile doğrulanmış bilimsel gerçekler arasında çatışmanın değil; uyuşmanın olduğu sonucuna varır. Kur'an-ı Kerim'in bilim kitabı olmamasına rağmen, bilimsel bir konudaki hükmünün mutlak anlamda doğru olduğunu; bu özelliğinin, Mutlak Varlık olan Allah'ın kelamı olmasından kaynaklandığını vurgular. Asabiye fikrini yorumlayarak dinî *kabih* görülen anlayış ile *müstahsen* görülen anlayışları birbirinden ayırır.

“Dinin temeli akıl ilkeleridir.” derken Ahmed Naim'in vurgulamak istediği, iki esas konu vardır. Bunlardan birisi, İslam'da taklidî imanın önemli olmadığını vurgulamak; ikincisi de İslam Dini'ndeki iman ilkeleri ile Hristiyanlıktaki iman esasları arasındaki farka dikkat çekmektir:

“...İmanın esası ve dayanağı bizde akıldır. Gerek Allah'ın varlığına ve gerek şerefli Nebî Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğine ve bildirdiklerinin Allah tarafından indirildiğine iman eden her Müslüman

³¹ Fatır Suresi, 43. ayet.

³² Ahmed Naim, **İlmü'-Nefs**, s. 447-448. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Naim'in “Mülâhaza-i Mütercim”i, Ahmed Naim, **İlmü'-Nefs**, 440-454.

herhâlde aklî delillere başvurarak bu hakikatleri kabul eder. Hiçbir kimseye ‘aklın alsın almasın her hâlde iman ile yükümlüsün. İman edilmesi gereken konuları tartışmaya aklın yetkisi yoktur.’ denilmemiş ve denilemez.³³

diyen Ahmed Naim, vahiy ile akıl ilişkisi konusunda Maturidî gibi düşünür. İmam Maturidî de Allah’ın peygamberler gönderip, vahiyle emir ve yasaklarını bildirmesini “akıl için bir kolaylaştırma ve hafifletme kabilinden yardım ve irşat” olarak görmektedir.³⁴ Ahmed Naim, dini akılla anlama ve yorumlama yoluna gitmektedir. Onun din felsefesinde rasyonalist bir yaklaşıma yakın olduğu söylenebilir.

³³ M. Cevdet, **a.g.e.**, s. 32-33.

³⁴ M. Cevdet, **a.y.**

3. İLMÜ'N-NEFS'İN ÇEVİRİ YAZISI

MAARİF-İ UMUMİYYE TETÂBİKİ - MATBAA-İ ÂMİRE

MEBÂDÎ-İ FELSEFE'DEN İLMÜ'N-NEFS

TELİF VE TERCÜME HEYETİ AZASINDAN AHMED NAİM BABANZÂDE

İSTANBUL-1331

Dibace¹-i Mütercim

Bismillâhirrahmânirrahîm (s.3)²

Vecîbe-i tahmîd ve tasliyeden sonra derim ki:

Yakın zamanlara kadar âsâr-ı Garbiyye'den müretteb ve müdevven bir felsefe kitabı lisân-ı Osmânî'ye nakledilmemişti. Bu gibi âsâra teşne olan erbâb-ı ta'lim ve tahsîl Dâru'l-Fünûn-ı Osmânî'nin küşâdı ve felsefe dersinin programa idhâli üzerine birçok felsefe kitaplarının tevâlî-i intişâriyle reyyân olacağını ümit ederken - aradan on beş sene geçtiği hâlde yine - bu ümniyeleri hâlâ baîdü'l-husûl gibi görünüyor. Zât-ı fennin emr-i tedvîninde ve ta'lim ve tefhîmindeki müşkilât ile berâber Dâru'l-Fünûn'daki tedrîsâtın şimdiye kadar dağınık bir tarzda yapılmış olması ve her yeni şeyde olduğu gibi bu ilmin de saha-i efkârımıza intibâkında pek tabîi olarak usret görülmesi kütübhane-i millîmizin bu yüzden kesb-i servet etmesine mâni' olmuştur. Ezcümle Emrullâh Efendi merhûmun ihâta-i ilmiyyesi bize pek kıymetdâr âsâr-ı felsefiyye bırakmaya kâfi iken kendisinden yâdigâr kalan hissa-i istifâde talebesinin elinde veya sadece kulağında kalan gayr-ı matbû' takrirlerine inhisâr etmiş ve diğer muallimlerin himmet eyledikleri takrirler de ma'a't-teessüf pek nâ-tamam kalmıştır.

Pek büyük mesaiye makrûn olan bunca himmetlerin böyle güdük kalmasına başlıca iki sebep vardır: Kâri'leri bi't-tab' mahdût olan bu gibi mebâhis-i mufasssalayı hâvî âsâra bir kere tâb' bulunamıyor. Ve bundan dolayı da muallimlerin si'at-ı kudreti azamî olarak ancak yirmişer otuzar formayı tecâvüz etmeyen kalîlü'l-mikdar mevâddı - o da yalnız Dâru'l-Fünûn sâha-i mahdûdu içinde - neşr ü ta'mîme güç kifâyet edebiliyor. Bundan daha mühim ve izâlesi mevkûf-ı sa'y u himmet olan diğer sebep de ıstılâhâtın - hatta vâzî'lerinin bile ezhânında - henüz takarrur

¹ Bu önsözün bazı parçalarının çeviri yazısı için bkz. Muallim Cevdet İnançalp, **Müderris Ahmet Naim**, İstanbul, Ülkü Matbaası, 1935. Tam hâli ilk olarak şurada yayımlandı: İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Babanzâde Ahmed Naim de, kitabının önsözünde, bu dilin iyi öğretilmesi için yabancı dil öğretim tekniği ile Türk'ün anlayışına uygun bir metot benimsenmesi ve eski usulden vazgeçilmesi gerektiğini vurgulamıştır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. "Sarf-ı Arabî ve Temrînat" Adlı Kitabın Mukaddimesi" sadeleştiren: Nejdîr Gürkan, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, sayı:18, 2007.

² Babanzâde Ahmed Naim'in **İlmü'n-Nefs** adlı eserinin çeviri yazısını yaparken ana metnin okuyucular tarafından daha iyi kontrol edilmesi için eserin orjinalindeki sayfa numaralarını başlıkların yanına yazdık.

edememiş olmasıdır. Her kavmin kendine hâss bir lisânı olduğu gibi her ilim erbâbının da kendilerine hâss ıstılâhları vardır. Bu ıstılâhâtı bilmeyen kimse o ilim erbâbına karşı dilsiz veya dil bilmeyen bir ecnebî hükmündedir. Kezâlik ıstılâhâtına bîgâne olanları muhatab edinen bir âlim de Amerika veya Çin’de Türkçe nutuk îrâd eden kimse kadar bir sa’y-i bîhâsıl ile izâ’a-i evkât etmiş olur. Bundan dolayıdır ki elsine-i ecnebiyyede yazılmış kütüb-i felsefiyyeyi mütalaa ederek pek güzel anlayan kimselerimiz anladıklarını Türkçeye nakletmekte dûçâr-ı müşkilât olmakta ve naklettikleri sözler de alekser muhatab ve sami’lerince anlaşılammaktadır. Binaenaleyh tercüme-i âsârdan evvel ıstılâhât-ı ilmi takrîre ihtiyaç vardır. Bu ıstılâhât takarrur etmedikçe dilimizdeki çetrefillik gitmez. Ve en ciddî mesâil-i ilmiyye hezeyân-ı mahmûmu andıran manasızlık kisvesinden tecrîd ve tenzih edilmez.

Felsefe bizde nev-zuhûr bir ilim olsaydı ıstılâhâtını vaz’ etmek o kadar müşkil bir iş olmazdı. Birkaç muallimin her kelimeye mukâbil vaz’ında ittifak ederek talebe arasında neşir u ta’mîm etmeleri kâfi gelirdi. Fakat işin nâzik ciheti felsefenin Garb’ı bilenlerimizce meçhûl olduğu hâlde “ulûm-ı Arabiyye” denilen ilimlerle iştigâl edenlerimizce - dîrûs-i medresiyye meyânında - bu asra kadar intikal etmiş epeyce parlak bir mazîsi olması ve her iki tarafın yekdiğerdan haberdâr olmaksızın çalışmasından dolayı ileride içinden çıkılmaz kargaşalıklara yol açılmak korkusudur. Hâlâ dipdiri olarak yaşayan ve ıstılâhâtı İlm-i Kelâm’a gereği gibi karışmış olan felsefe-i kadîmemizin şekl-i diğere ifrâğ olunmuşundan ibaret olan felsefe-i cedîde ıstılâhâtını lâ ale’t-ta’yîn vaz’ etmek ansızın mâzî ile ve hatta hâl ile kat’-ı alaka etmek ve eniyyetimizi ikiye bölmek gibi bir hâlet-i maraziyye tevlîdine bâis olmak demektir. Meselâ “ilim” meselesini Şark felsefesi ile İlm-i Kelâm’da öteden beri yaşayıp bize kadar intikal etmiş ıstılâhât ile mevzû’-ı bahis edip dururken bugünkü felâsifenin yine bu meseledeki ârâ-yı muhtelifesini beyâna başka bir ıstılâhı alet etmek anlaşılamamazlığa bâis olacağı gibi tarih-i ilmi de alt üst eder. O hâlde bugün bizim felsefe için yapacağımız şey - bi’t-tab’ müstağnî olamayacağımız – vaz’-ı ceditten ziyade keşf-i kadîmdir. Binaenaleyh bir mebhase ait Fransızca bir ıstılâhın karşılığını ararken, daima o mebhasın bizdeki şekline de bakmak ve kadîmden beri bizde ne gibi elfâzın mustalah olduğuna nasb-ı nazar-ı dikkat eylemek ve her iki taraftaki manalar mütevâfık ise eski tabiri bi-lâ tereddüt kabul etmek, arada bir fark hâsıl olmuş ise o farkı gözeterek yine mevzû’a münâsib tağyîr-i yesîr ile işi halletmek

lâzımdır. Bu ise hayli tettebbu ve meşakkate mal olur bir cehd-i medîd mahsûlû olabileceğinden bu vadideki âsârın lisân-ı Osmânî'deki nedreti çok görülmemek icâb eder.

Maârif Nezâreti teşkilât-ı ahîresi sayesinde âsâr-ı mühimmenin ya hükûmet hesabına veya mükâfat vermek sûretiyle müellifin ve mütercimîn hesabına tab' edilmesini mehmâ emken taht-ı te'mîne aldığı gibi Istılâh Encümeni'ni teşkil ile de gerek felsefe ve gerek ulûm-ı sâirede nâkıs veya re'sen muhtâç-ı vaz' olan ıstılâhâtı vaz' u ikmâl ettirmek cihetini düşünmüştür. Nezâret-i Celîle'nin gerek mekteb ve gerek mürâcaat kitaplarını vücûda getirmeye veya getirtmeye memur eylediği Te'lîf ve Tercüme Dâiresi nâmına müteşekkil kütüphaneye dâhil olmuş kitapların adedi bu eser-i âcizî ile - henüz aradan bir seneden az bir zaman geçmiş iken - otuz yediyi bulduğu gibi Dâru'l-Muallimînler'le Mekâtib-i Sultâniyye programlarına felsefe ile terbiye derslerinin idhâl edilmesinden dolayı yalnız İlmü'n-Nefs ile Mantık ve terbiyeye ait mekteb kitapları - der-dest-i tercüme olanlardan mâ-adâ - yediye bâliğ oluyor. Diğer taraftan Istılâh Encümeni de şimdiye kadar felsefe ile sînâ'at ıstılâhâtını câmi' birer esercik tab' ettiği gibi heyet ile ahvâl-i cevviyye ıstılâhâtını bi'l-müzâkere ikmâl edebilmiştir ki âtî hakkında hayli ümît-bahş bir yekûn-ı sa'y ü himmet demektir.

Tercümesini enzâr-ı kârîne arz eylediğim *bu eser Georges L. Fonsegrive'in tamamen tercümesi mutesavver Mebâdî-i Felsefe nâm-ı eserinin birinci kısmı olan İlmü'n-Nefs'ten ibarettir. Bu kitap Fransa liselerinin felsefe programlarına muvâfık olarak tertîb edilmiş âsâr-ı medresiyyeden biridir.* Vecâzet-i elfâz içinde mesâil-i kesîreyi muhît olması ve mebâhisinin fevkalâde müntesak bulunması hasebiyle şimdilik diğerlerine râcih görülmüş ve - Türk şivesinin mukteziyâtına tebeiyet ıztırârına binaen ender olarak vâki' olmuş bazı inhirâflardan kat'u'n-nazar - imkân ve selîka müsait olduğu derecede harfîyen tercümesine ve müellifin efkârını sâdıkâne edaya itina edilmiştir.

Kendilerine iltihâk ile şerefyâb olduğum Istılâh Encümeni heyet-i muhteremesine dâhil azâ-yı kirâmın kâffesine karşı kalbim bîpâyân hürmetlerle mâlâmâl olduğu hâlde biraz acele edilerek verilmiş bazı kararlarına bu kitapta muhalefet ıztırârında bulunduğum gibi karşılıklarına Istılâhât Mecmûası'nda tesâdüf edemediğim bazı ıstılâhları da yeniden vaz'a mecbûr kaldığımı hâssaten arz eylerim.

Esbâb-ı mûcibeleriyle birlikte beyan edilip tekliften öteye geçmeyen bu muhalefetlerle bu vaz'ların kabulü veya reddi erbâb-ı ilme aittir. Elimden geldiği kadar bizde mukarrer ve sâbit ıstılâhât-ı mevzûa ile me'lûf olduğumuz ta'bîrât-ı şâyia ve müştehireden isti'âne ederek müellifin maksûdunu millî bir kisve ile arz etmeğe çalıştım. Hatadan selâmet davasında bulunmak hiçbir zaman da hatırımdan geçmez. Ancak mesâil-i ilmiyyede hakemlik nâm u şöhretin değil, yine ilmin hakkıdır. Binaenaleyh tercüme hatalarıma muttali olacak zevât-ı kirâmın delâil-i ilmiyye serdiyle edecekleri ihtarâta şimdiden - ilim nâmına - teşekkür etmekle beraber kitabın bundan sonraki tab'larını tashihât-ı muhikkaları dâiresinde tadil etmek tasavvurundayım. Nitekim Dâru'l-Fünûn'daki müzâkerelerimin mahsûlü olan matbû' formalardaki bazı mustalahâtı peyderpey ve hatalarıma kesb-i ittılâ' ettikçe tashih ettiğim gibi bu kitapta da evvelki mustalahâtımdan bazılarını yine kendim mu'teriz bulunuyorum. Maksad zât ve şahsa değil, ilme hizmettir. Ve hubb-ı nefsi ehl-i nazar u basîretin gözünden kaçamayacak hatalarda ısrar derecesine kadar ileri götürmek gülünçtür.

Dâru'l-Fünûn talebesine mahsûs formalarımda ıstılâhât ile tercümelerine nazar-ı dikkati celb etmek istediğim tabîrât-ı sâirelerin Fransızcaları'nı hilâl-i sutûra idhâl etmekle tekevvün eden alacalık seyr-i mütalaayı ve ahenk-i kırâatı ihlâl ediyor diye bazı kimselerin itirazına dûçâr olmuşum. Bu itirazı esasen vârit görmekle beraber bu kitabın da o üslûb ile tab'ını tercih ediyorum. Zira fikrimce bu gibi âsâr-ı mühimmeden sıhhat-i tercümeyi murâkabeye hizmet ve hiç olmazsa Fransızca ıstılâhâta aşina olanlara fehm-i maksûdu teshîl eden bu külfet-i zâideye şimdilik ihtiyaç-ı kat'î vardır. Ve iltibâs-ı meanî zararı 'usret-i kıraat ve mütalaa zararından çok daha ağırdır. Binaenaleyh felsefe ıstılâhları lisanımızda lafızdan manaya suret-i kat'iyyede intikâl edecek derecede mâl edilinceye kadar kâriîn-i kirâmın bu kadarcık bir zahmete katlanmalarında beis görmem.

Ve mine'llâhi't-tevfik.³

³ Metindeki vurgular tezimizdeki konulara dikkat çekmek amacıyla bizler tarafından yapılmıştır.

MEBÂDÎ-İ FELSEFE

MEDHAL

Ulûm - İlim - Felsefe

İcmâl (s. 9) : 1. ‘Aceb ve şevk-ı tefahhus — 2. Şevk-ı tefahhus nasıl sükûn bulur? — 3. İlim — 4. Diğer manaya ilim — 5. Ulûm — 6. Felsefe — 7. Meleke-i felsefiyye ile meleke-i ilmiyye — 8. Acaba felsefe meleke-i felsefiyyeden mi ibarettir? — 9. Felsefe tensik-i ulûmdur — 10. Felsefe intikâd-i nefis-i nâtıkadır — 11. Bir felsefe-i mâ-ba‘de’t-tabîiyyenin imkân-ı vücudu — 12. Felsefe dersinin taksimi.

1. ‘Aceb (étonnement) ve şevk-ı tefahhus (curiosité)⁴ (s. 9) - İnsan yeniliği ile câlib-i nazarı olan şeyler karşısında tevakkuf edip *dûçar-ı ‘aceb (étonnement)* olur. ‘Aceb fikrin hareketine arız olan bir vakfedir. ‘Aceb sayesinde yeni öğrendiğimiz şeyi zaten bilmekte olduğumuz şeyler meyanına ithal etmeye çalışırız. Buna ise derhal muvaffakiyet elvermez. İşte nefsin şey-i meçhulü malumat sırasına ithale çalışmasına bâis ve inziâc ile karışık olan bu fâiliyete *şevk-ı tefahhus (curiosité)* namı verilir. Çocuğun her şey hakkında esile irat etmesi bundan neşet eder. İrat edilen bu suallere verilen cevaplara *beyan-ı illel ve esbâb (explications)* veya *tâlîl⁵* denilir.

⁴ Bu iki Fransızca kelimenin birincisini feth-i ayn ve cîm ile “aceb” ve ikincisini “şevk-ı tefahhus” ile tercüme ediyorum. “Aceb”in Türkçesi “Tanımak” ve “Tanılamak”dır ki melûf ve mu’tâd olmayan, misline az tesadûf edilen şey karşısında hâsıl olan duygudur. Ve bu kelime “kendini beğenmek” manasına gelen mazmûmu’l-ayn ve sâkinu’l-cîm “ucb”den başkadır.

İkinci kelimeyi mütercimlerimiz “merak” ile “tecessüs” ile ifade ediyorlarsa da fikr-i acizâneme göre her ikisi de aslına delâletten kâsırdır. Zira merak kelimesinin - Ma’hz ve iştikakındaki meçhuliyetten sarf-ı nazar — Türkçemizde ifade ettiği mana husul-i matlûbun tehirinden veya fevât-ı matlûb korkusundan hâsıl olan bir nev’ kalek ve inziâcdır ki bunu ifade eden lûgat-i Arabiyye “هم”dir. Meçhulu’l-asl olan bu kelime tahmin-i acizâneme göre — Mîm’in fethi ve Kâf’ın teşdidiyle — “مراق” terkinin cüz’-i evvelinden me’hûzdur ki karnın rakik yani yufka ve mülayim olan yerlerine denir. Mütercim-i *Kamus*’un beyanına göre esâfil-i batn taraflarıdır ki derileri yufka olur. Yine yufka olan böğürlere “الرفيقان” derler. “اقرب الموارد” nam Arabî lûgat kitabının tahkikine göre — Kâf’ın teşdidiyle — “المراقبة” ettubbâca bir nev’ mâlihulyâya verilen isim imiş. Ettubbâ bu lafzın Kâf’ını tahfîf de ederlermiş. Bizim “Dâu’l-merâk” dediğimiz düşünceli hastalık da bu olsa gerektir. Bu tafsile göre “Merak ettim” tabiri fi’l-asl “Dâu’l-merak mübtelası gibi düşünceye daldım, tefekkür ettim” gibi bir ibarenin mürûr-i zaman ile elsine-i avâm fabrikasında iktisab ettiği şekil ve suret olacak.

“Tecessüs” kelimesi ise vâkıan “Araştırmak” manasına gelirse de hemen bilcümle lûgaviyyûnun ittifakına ve ayet-i kerimede ki nehye nazaran fena manada istimal olunur. Binaenaleyh mana-yı eammiyya ile araştırmayı ifade eden “فحص، تفحص، اقتحاص” kelimelerinden ahenk-i Osmanî’ye en karîb olan “تفحص”u intihâb ederek *Curiosité* kelimesinin *Şevk-ı tefahhus* ve *Curieux* kelimesinin *Mütefahhis* lafızlarıyla tercümesini teklif ediyorum.

⁵ “Tâlîl” burada beyan-ı illet ve sebep manasınadır.

2. Şevk-ı tefahhus nasıl sükûn bulur? - (s. 10) İrat edilebilecek suallerin kâffesi dörde irca olunabilir. Beyan ve tâlîle muhtaç olan şeyin ya “neden mamul?” olduğu ya “kimin mamulü ve eseri?” bulunduğu “ne keyfiyette ve hangi nizam ve tertip dairesinde?” veyahut “hangi maksatla?” yapıldığı sorulur. Bu dört suale cevap verildi mi, beyan, *beyan-ı tam* olur. Mesela bâdî-i ‘aceb ve bâis-i şevk-ı tefahhus olan şey bi’l-farz “ekmek” ise ekmeğin emr-i imalinde muhtacın ileyh olan buğdayı, unu, su, tuz gibi mevâddı ta’dâd etmekle; ekmeğin bir ekmeğeği tarafından imal edildiğini söylemekle keyfiyet ve *nemat (procédé)* imalini tarif ve ekmeğin insanlara gıda olmak için imal edildiğini beyan eylemekle ‘acebe nihayet verilir. Ve şevk-ı tefahhus teskin edilir. Bu cevaplar verildi mi, artık ekmek hakkındaki beyan, bir beyan-ı tam olur. Ve sorulacak başka bir şey kalmaz.

Binaenaleyh şevk-ı tefahhus atideki dört sualin iradına bâis olur: 1 — Tâlîl ve beyan edilecek şey hangi *madde (matière)*den vücut bulmuştur? 2 — Bu madde mevzu bahis olan şey olabilmek hangi *suret (forme)*i iktisâ etmiştir? 3 — *İllet-i fâiliyye (cause efficiente)*si nedir? 4 — *İllet-i gâiyye (cause finale)*si vücudundan *garaz (but)*⁶ nedir?

Şevk-ı tefahhusu teskin için işte bu dört sualin her birine ayrı ayrı cevap vermek iktiza eder. Bunların velev biri cevapsız kalırsa şevk-ı tefahhus tamamen sükûn bulmaz.

3. İlim - (s. 12) Şevk-ı tefahhusla irat edilen es’ile cevaplarından her biri bir *hüküm (jugement)*⁷dür. Bir *tasdik (jugement)*tir. Cevab *vâkı’a (realite)* mutabık ise bu hüküm, bu tasdik *ilim (connaissance)*⁸ namını alır. İmdi her ilim evvel be-evvel bir

⁶ “Garaz” *But* kelimesinin tam tercümesidir. Zira her ikisi de nişangâh demektir.

⁷ Hüküm ile tasdik ekseriya müteradif olarak bir şeyi diğer şeye icaben veya selben isnad manasına istimal edilirler.

⁸ Bu kelimeyi suret-i mutlakada “Marifet” ile tercüme edenler vardır. Nitekim Istilahât Encümeni de bu tarîka salık olmuştur. Vâkıan *Connaître* ile *Savoir* kelimeleri Fransızcada müteradif olduğu gibi Arabî’de de “Marifet” ve “İrfan” ile “İlim” kelimeleri müteradiftir. Fakat her iki Fransızca kelime layıkıyla tarif edilememiş olmak dolayısıyla teradifleri zâhirî addolunabilir. Zira bazı mevâkı’de beyinlerinde fark olduğunu istimâlât-ı adîde gösterir. Bu Arabî kelimelerin tarifinde de hayli ihtilafât mevcut ve birçok yerlerde yekdiğeri makamında istimalleri şâyi’ ise de yine bazen aralarında fark-ı azım görülür. Türkçedeki “bilmek” kelimesini gâh “ilim” ile gâh “marifet” ve “irfan” ile eda edebilirsek de “tanımak” kelimesini behemehâl yalnız “marifet” ile eda edebiliriz. Lügavî farkın biri bu. Diğer fark da zıtlarında zâhir olur. İlmin zıttı, “cehil”; marifetin zıttı ise “inkâr” ve – damm-ı nûn ve sükûn-i kâf ile – “nükr”dür. Fransızca’da her iki mastarın zıttı *Ignorer* olduğuna göre Arabî’deki iki lafız beyinindeki fark daha vâzıhtır. Rağıb İsfehani de: “Marifet ile irfan bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür ederek idrak etmeye denir” diyerek bir fark daha söylüyor ki bu itibar ile ilmin medlülü

hükümden, bir tasdikten yani bir *mahmûlün* (*attribut*) bir *mevzua* (*sujet*) rabt ü isnadından ibarettir. Lakin her hüküm, her tasdik bir ilim değildir. Mesela “Şî'râ-yı yemanî kevkebi meskûndur.” dediğim zaman vâkıan bir hüküm veriyorum, bir şeyi tasdik ediyorum. Amma yine “biliyorum” diyemem. Bu hüküm bir ilim olabilmek

marifetten 'eamm olmuş olur. “فلان يعرف الله” denir ise de “يعلم الله” demek caiz olmaz. Kezâlik “الله يعلم كذا” denir de “يعرف كذا” demek caiz olmaz.

Fark-ı lügavîden sonra fark-ı ıstılaḥiyye geçiyoruz. İbn Sina “كل معرفة و علم فاما تصور و اما تصديق” diyerek her ikisi beyinde terâdüf olduğunu ima ettiği hâlde diğerleri her iki lafız arasında epey müphem farklar bulmuşlardır:

1. İlim - gerek tasavvur ve gerek tasdik olsun - mürekkebi; marifet ise – keza gerek tasavvur ve gerek tasdik olsun - basiti idrak etmektir.
 2. Küllîyi - ister mefhum-i küllî, ister hükm-i küllî olsun – idrak-i ilimdir; cüz'îyi – ister mefhum-i cüz'î, ister hüküm-i cüz'î olsun – idrak-i marifettir.
 3. Evvela idrak olunup unutulduktan sonra bir daha idrak olunmak suretiyle aralarına âdem (tabir-i diğerle zühul, nişyan, cehl) tahallül eden şey-i vahid hakkındaki iki idrakin ikincisine marifet ıtlak olunur ki buna Türkçede *tanımak* derler. Fransızcası *reconnaissance*dir.
 4. Mutlaka cehilden sonraki idrake marifet denir ki buna: “Âdem ile mesbûk idrak” de derler.
- Bu dört itibarın ilk ikisine nazaran Arapça “عرفت الله” denir de “علمت الله” denmez. Diğer ikisine nazaran da “Allah âlimdir” denir de “Allah ariftir” denmez.

Marifetin ilim ile müradif olduğu yerlerde tarifi ilmin tarifine tabidir. İlmin mezâhib-i mühtelifeye göre başlıca tarifleri şunlardır:

1. Vâkı'a mutabık olan itikat-ı câzimidir.
2. Bir şeyin sureti akılda hâsıl olmaktır.
3. Bir şeyin zihinde hâsıl suretidir ki bu tarife göre zihinde bulunmak haysiyetinden kat'u'n-nazar “ma'lûm” demektir.
4. Bir şeyi nasılsa öylece idrak etmektir.
5. Ma'lûmdan hifânın zâil olmasıdır.
6. Bir şeyin manasına nefsin vasil olmasıdır.
7. Mesâili an delil idrak etmektir.
8. Mesâil müdellelenin kendileridir ki bu itibar ile de ilim “ma'lûm” manasına gelmiş olur.
9. Bir sıfattır ki mahallî için me'ânî beyinde nakîzi muhtemel olmayacak bir temyizi icab eder.

Bu dokuz tariftten hulasaten ilmin: 1- İdrak-i mesâil (bilmek); 2- Nefs-i mesâil (bilgi) manaları beyinde müşterek olduğu anlaşılır ki diğer manalar hep bunlara irca olunabilir.

İlm-i mesâil müdellelenin heyet-i mecmuası olduğu zaman “ilm-i müdevven” namını alır ki bu takdirce de hem o mesâili bilmeye hem de nefsi mesâile “ilim” ıtlak olduğu gibi kavâit ilmi merraten ba'de uhrâ idrak etmekten hâsıl olan meleke-i istihzâra da “ilim” denilir.

Cevdet Paşa Merhum'un *Mi'yâr-ı Sedad*'ından atideki fıkranın nakli fehmi maksudu daha ziyade teshil eder:

“Mantık ve Kelam ve Me'ânî ve Beyan gibi esâmî-i ulûm ve fûnûndan bazen nefsi mesâil ve bazen tasdik-i mesâil ve bazen tekrar-ı tasdikât ile hâsıl olan meleke murad” olunur.

Ve işbu üçüncü manaya göre her bir ilim ol ilmin hâvi olduğu mesâili kirâren ve mirâren idrak ve tasdik ede ede hâsıl olan melekedendir ibarettir. Ve ikinci manaya göre her bir ilim ol ilmin mesâilini delilleri ile tasdik ve ispattan ibarettir.

Ve birinci manaya göre her bir ilim birtakım mesâilden ibarettir ki mukaddemede beyan olduğu üzere bir cihet-i vahdet-i zâtîyye yahut arziyye ile mazbut ve ulûm-i saireden mütemeyyiz olarak bir ilm-i müstakil itibar olunur. Ve inde'l-muhakkikîn bir ilmin icrası ol ilmin mesâilinden ibaret olur.

Ve bazen bir ilmin mebâdisi dahi müsamahatan ol ilmin icrasından add ve itibar olunur.

Kitabımızın siyak-ı izahından ise *Connaisane* kelimesi gâh vâkı'a mutabık *itikad-ı cazim*, gâh *ma'lûm* -tabir-i diğerle hem *bilmek* hem *bilgi* - manasında istimal edilmiş ve ilm-i müdevven manası kast edilmemiştir. Bizdeki *Malumat* kelimesinin Fransızca mukabili *Les connaissances* olması da bu istimale binaendir. Esna-yı tercümede *İlimi Marifete* tercih edişimin sebebi de budur. *İlm-i müdevven*'in Fransızcası *Science*dir.

için *şî'râ-yı yemânî* nefsü'l-emirde meskûn olmalıdır. Hatta bu kadarı bile kâfi olmayıp bundan mâadâ hükmün vâkı'a mutabık olduğuna herhangi bir tarîk ile olursa olsun yakîn hâsıl etmeliyim. Binaenaleyh ilim vâkı'a mutabakatı iddia ve ispat edilebilen hükümdür. İlim bir *hakikattir* (verite). Bir *hüküm-i sadık* (jugement vrai)tır.

4. Diğer manaya ilim (la science)⁹. (s. 15) Bir tasdik bazen hakikaten bir ilim olur da yine bir *ilm-i müdevvene* ait (*scientifique*), - tabir-i diğerle - sadece “ilmî”¹⁰ bir tasdik olmayabilir. Her ilim müdellel ve müdevven-i ma'lûm cinsinden ise de her mesele-i ma'lûme bir ilm-i müdellel ve müdevven değildir. Mesela, müselles kâimu'l-zaviyenin vetr-i kâimi üzerine yapılan murabbain zaviye-i kâimenin iki zıl'ı üzerine yapılan murabbaların mecmuuna müsavi olduğunu doğramacılar bilir. Ancak ekserinin bu baktaki ilmi yalnız buna münhasır kalıp müselles kâimu'z-zaviyenin bu hâssasına dair olan ilimleri tam değildir. Niçin? Çünkü bunların ekserisi İlm-i Hendese'yi bilmediklerinden yalnız işin böyle oluşunu bilip bunun niçin ve nasıl böyle olduğunu idrak etmezler. Elhâsıl bir şeyin yalnız şöyle veya böyle olarak vâkı ve mevcut olduğu bilinirse bu *alelade ve âmiyâne* bir ilimdir. Bu keyfiyeti tâlil ve beyan kudreti mevcut olmadıkça yani onu daha evvelce hâsıl olmuş diğer malumata rabt ve ilhak edip vâkı'a mutabakatına delil serd etmedikçe, tabir-i âharla onun hâriçte hakikaten vücudu müktezâ-yı akıl ve müktezâ-yı tecrübe olduğu ispat edilmedikçe o *alelade ve âmiyâne* ilim hakikaten *ilmî* (*scientifique*) olamaz.

Binaenaleyh münferit ve mütecerrit bir mesele, bir tek mesele-i ma'lûme (ilm-i müdevven nev'inden) bir ilim değildir. Kezâlik yekdiğere mürtebit olmayan

⁹ *Science* kelimesini mu'tâd olduğu üzere “Fen” ile tercüme etmek pek de doğru değildir. Fransızca *Science* denilen mesâil-i müdevvene ve mertebe isimlerinin gâh “İlim”, gâh “Fen” lafızlarıyla eda edilmesi de bu tercümenin bir asl-ı sahiha isnad etmediğini gösterir. “Fen” lügatte “Nev” manasınadır ki *müstakim ağaç dalı* demek olan - fethateyn ile - “فن”den me'huzdur. Cemii “فنون ve افنان ve افانين” gelir. “تقن” de “Tenevvü” demektir. Hatta “kelamda, hutbede “تقن” ve “افتنان” tabiri vardır ki *sözû mütenevvi vadilere sevk etmek*, Türkçesi *daldan dala atlamak* demektir. Binaenaleyh bir ilmin bir mebhas-i mahsûsuna, bir dalına “Fen” itlakı sahih ise de bütün ilme “Fen” demek o kadar doğru olmasa gerektir. Nitekim “Fünûnu'l-ulûm” tabiri buna şahittir. O hâlde “İlm-i Lügat'e” nazaran “ıştikak”; “İlm-i Fık'h'a” nazaran “Ferâiz”, “Fizik'e” nazaran “mebhas-i savt” veya “mebhas-i hararet”, “Tıb'a” nazaran “kehhâllık” birer “fenn-i ilim” veya kısaca birer “fen” olabilir. Burada herhangi ilim tevessü' ederse fünûnu teaddüt edeceği gibi herhangi “fen” de tevessü' ettiği hâlde fünûn-i muhtelifeyi hâvi bir ilim hâlini alabilir.

¹⁰ Buradaki “ilm”lerin her ikisi de bundan evvelki haşiyede mevzu-i bahis olan “ma'lûm” manasınadır. Ma'lûm olan mesâile ilim denildiği gibi bir nev'den olmak üzere suret-i mahsûsada müretteb ve müdellel mesâil-i ma'lûmun heyet-i mecmuasına da mecâzen “ilm-i müdevven” veya sadece “ilim” itlakı pek ziyade şây'îdir. İlm-i nahiv, İlm-i hesab, İlm-i hikmet gibi. Bu takdirce “Falan mesele ilmîdir” demek bu mesele deliliyle ma'lûm olmuş, tedvin edilmiş, kendi nev'inden diğer birçok mesâil-i müdellele sırasına geçirilmiş mesâilden biridir, demek olur.

malumat yığını da bir ilim (yani ilm-i müdevven) teşkil edemez. İlm-i müdevveni vücuda getiren şey birtakım malumatı birleştiren rabıta'dır.¹¹ Bir mesele-i ma'lûme mesele-i ilmiyye olabilmek için yine o nev'den bir sınıf malumattan cüz' olması şarttır. Bir ilim (yani bir ilm-i müdevven) vücuda gelmek için malûmenin bu teselsül ve irtibatı hangi şerâit tahtında vücut bulabileceğini bize İlm-i Mantık öğretecektir. Binaenaleyh ilim (yani ilm-i müdevven) yekdiğere müteselsilen merbut (yani aralarında cihet-i vahdet bulunan) bir mecmua-i malumattan ibarettir, diyeceğiz.

5. İlim (les sciences) - (s. 17) İşte her ilm-i hâss – her biri bir mevzu-i hâssa taalluk eden - bu malumat-ı müntesika mecmu'larından biridir. İlm-i Hendese imtidada taalluk eden bir mecmua-i malumattır. İlm-i Hesap adede taalluk eden bir mecmua-i malumattır. İlm-i Kimya anâsır-ı ecsâme taalluk eden bir mecmua-i malumattır. Ve helümme cerran. Ulûmun tasnifini ve silsile-i merâtibini İlm-i Mantık'ta göreceğiz.

Elhâsıl ulûmun menşei şevk-ı tefahhus ile ihtiyac-ı tâlîl ve beyandır. Bunlarda şevk-ı tefahhusun teb'an bâis olduğu suallerden suret-i umumiycede yalnız ikisine cevap verilmekle iştigal edilir. İlimler vâkıan bir şeyin “nasıl” mevcut olduğunu (yani keyfiyet-i vücudunu) – tabir-i diğerle - bir şeyin suver ve kavânînini beyan; kezâlik bir şeyin “neden” vücut bulduğunu izah – tabir-i diğerle - bir şeyin mevâdd ve anâsırını (*éléments*) tayin ederlerse de alelekser ne bu şeyin “kimin tarafından” ne de “ne için” icat edildiğini beyandan sakittirler. İlm-i Hendese de İlm-i Fizik'te İlm-i Kimya'da hiçbir vakitte bu son iki sual irat edilmez. Fizyolojiye İlmi'nde vâkıan a'zanın vücudundan garaz ne olduğu ve a'zanın ne fayda ve hizmette bulunduğu sual olunursa da bu a'zayı kimin yaptığı sual olunmaz. Hulasa ulûmun kâffesinde mevzu-i bahis olan *hakikat-ı hâriciyye (réalité) mevcut (donnée)* itibar edilerek aranmaz. Ve bu ma'lûmu kimin bahsettiği ve bu ma'lûmun bir *gaye-i mütahhirenin (fin ultime)* tahakkuku için vücut bulup bulmadığı sual olunmaz.

6. Felsefe. - (s. 18) İşte bu son iki sualin cevapları felsefenin mevzuudur: Demek ki felsefe *ilel-i fâiliye (causes efficientes)* ile *ilel-i gâiye (causes finales)* ilmi imiş. Bu ilim *mebde-i evvel (commencement premier)* ile *gâye-i âhire (fin dernière)*yi taharri eder. Bu ilimde “Âlem nereden gelmiş? Nereye gidiyor?” suali irat olunur. Bu suallerin iradı akıl için emr-i tabîi olduğunu kimse inkâr edemeyeceği gibi bu iki

¹¹ Nev'an müttehit mesâili yekdiğere bağlayan bu rabıtaya bizde *cihet-i vahdet* denilmiştir.

meselenin halle kabiliyeti halinde İlm-i Beşer'in olduğundan çok daha büyük ve müttesi' olacağına da kimse tereddüt etmez. Binaenaleyh felsefe *bi-hasbi'l-mâhiye* (*essentiellement*) *ilm-i mâ ba'de't-tabianın* (*metaphysique*) aynıdır.

Bu sualler akıl için o kadar tabiidir ki insanın vücud-i âleme muttâlî olur olmaz ilk sorduğu şeyler bunlardır, denilebilir. Bidayet-i emirde “felsefe” bütün insan bilgilerini muhit olup bütün ulûmu hîtasında cem ediyordu. Lakin yekdiğere rabt ve ilhak edilmekle bir mecmu'-i müstakille hâlini alabilecek malumat tekevvün ettikçe bu malumata birtakım ulûm-i hâssanın tekevvününe sebep olmaya başladı. Binaenaleyh ilimler yavaş yavaş felsefeden doğup epey metin teşekkülâta mazhar oldukça mustakil olmaya başlamışlardır. En eski zamanlarda Riyaziyyât'ın, sonraları - On Altıncı Asır'da Galileo ile beraber - Fizik'in, daha sonraları da - Lavaziye ile beraber - Kimya'nın ve nihayet bizim zamanımızda Fiziolocya ile İlmü'l-hayatın... ilh tekevvünü işte böyle olmuştur.

Bu mülâhaza mütefekkirînden bazılarına: “Felsefe mültebis, gayr-ı mürettep ve karmakarışık malumattan başka bir şey değildir. Her ne zaman bir ilim suret pezir tertib olursa felsefe sahasından çıkıp kesb-i istiklal eder. Binaenaleyh *felsefe ilm*'in zıttı olup kendi terakki-i zâtîsiyle kendini mahv ve tahribe meyyaldır.” dedirtmiş ise de yukarıda verdiğimiz izahatı nazar-ı dikkate alınırsa bu vecih mülâhazanın gayr-ı sahih ve nakîz olduğu anlaşılır. Zira bütün ilimler vücut bulup kesb-i kemal etseler bile illet-i fâiliyye ile illet-i gâiyye dediğimiz şu son iki sualin cevapları yine felsefenin mevzuu olarak elde kalmış olacaktır.

7. Meleke-i felsefiyye (*esprit philosophique*) ile meleke-i ilmiyye (*esprit scientifique*) - (s. 19) ilim gibi felsefe de ihtiyac-ı tâlîl ve beyandan tevellüt etmiş ve hatta ulûmu tevlid eden felsefe olmuştur. Meleke-i ilmiyye gibi meleke-i felsefiyye de şevk-ı tefahhusun telkin ve ilham eylediği bir *istiksa* (*investigation*) melekesinden ibarettir. Lakin meleke-i ilmiyye sahibi gibi meleke-i felsefiyye sahibi de irat eylediği suallere olur olmaz cevaplarla kanaat etmez. O da - mutmain olmak için - bu cevapların müdellel yani delilleriyle birlikte olmasını talep eder. Meleke-i felsefiyye muntekid ve tâlîb-i delil olan bir şevk-ı tefahhustur. O hâlde eğer ilim - yukarıda işaret ettiğimiz vecih ile - edilleye müstenit bir mecmua-i ta'lîlâtan ibaret ise meleke-i ilmiyyeyi de aynen meleke-i felsefiyye gibi tarif etmek iktiza eder.

Meleke-i felsefiyye ile meleke-i ilmiyyenin farkı yalnız mütealliklerinde (yani felsefe ile ilmin mevzularında)dır. Melekiyye-i ilmiyye kendine ait şevk-ı tefahhusu yalnız bir sınıf tasavvurât ve mefâhîm içinde yalnız birtakım mesâil-i ma‘dudaya bi’l-iltizam kasır ve tahdit ettiği hâlde meleke-i felsefiyye şevk-ı tefahhusu ilmin bi’l-cümle mevzuâtına ve ta‘lîlâtın her nevine sevk ve imale eder. Binaenaleyh meleke-i ilmiyye (mütealliki itibariyle) *cüz’î* (*particulier*) olduğu hâlde meleke-i felsefiyye (yine mütealliki itibariyle) *küllî* (*universel*)dir. Meleke-i felsefiyyenin müteallikâtı daha vâsidir. Daha azîmdir. Lakin buna mukabil de daha mübhem daha az muayyen olmak ve daha az sağlam netâyice varmakla şaibedardır. Bir ilim terakki ve tekemmül ettiği nispette tahassus eder. Külliyetinden zayi eder. Felsefe’nin ise mevzuu bilakis hâlâ Demokritler’in, Eflatunlar’ın, Aristolar’ın zamanında olduğu kadar vâsi ve küllîdir.

Bunun içindir ki bir ilm-i hâssın hudut-i muayyenesini tecavüz ederek herhangi bir ilim ile diğer birtakım ulûm ve hatta bir ilmin bir cüz’ü, bir mebhası ile eczâ ve mebâhîs-i sairesi beynindeki münâsebâtı göstermek gayesini gözetten herhangi fikir ve *nazar* (*spéculation*) “felsefî” vasfıyla tavsif edilir. “Felsefe-i hukuk” ile “felsefe-i tarih” tabirinden bu ikinci mana (yani bir ilmin eczâsı beynindeki münasebâtı taharri manası), “felsefe-i riyâziyyât” ile “felsefe-i ulûm” tabirlerinden de birinci mana (yani bir ilmin diğer birtakım ulûm ile münasebâtını taharri manası) maksuttur.

8. Acaba felsefe meleke-i felsefiyyeden mi ibarettir? - (s. 21) Muassır müelliflerden birçokları felsefeyi *mezâhib-i ilmiyye* (*doctrines scientifiques*) tesisine gayr-ı salih umumi bir şevk-ı tefahhus melekesinden ibaret addetmek istemişlerdir. Bunların reyine göre felsefe az veya çok hazâkat ve azameti müş‘ir birtakım *nesâik-i farziyye* (*systemes hypothétiques*) tesisine hâdim olabilirse de bu nesâik daima tahkik olunabilmek meziyetinden ârî olurlar. Ve binaenaleyh delilsiz deâvî menzilesinde kalırlar. Bu fikir ve nazara göre felsefe *sînâ‘at* (*art*)¹² ve *şîir* (*poésie*) nevinden bir şey

¹² Bu kelimeyi “Sanat” ile tercüme etmek adet olmuş ise de – kesr-i sâd ile – “Sînâ‘at” ile tercümesi daha sahihtir. Bu kelimelerin her ikisi de sâdın damm veya fethi ve nûnun sükûnuyla “sun” masterından müştaktır ki Arabî lügatnamelerin müttehiden beyanına göre “اجادة الفعل” yani – Mütercim-i Kamus’un tabirince – “Güzel işlemek” demektir. Bu tefsire göre “sun” fiilden de amelden de ehasstır. Amel kast ve niyet ile olan fiildir. Sun‘ ise kast ve niyet ile güzel yapılmış bir iştir. Her sun‘a fiil denebilirse de her fiile sun‘ denilemez. Sun‘da mana-yı icâde maksut olduğu için hayvanât ile cemadâtan sadır olan fiile ıtlakı sahih değildir. Bu aslın manasında icâde ve hazâkat mefhumu dâhil olduğu içindir ki eli uz, maharetli işçiye - fethateyn ile - “Sun‘u’l-yedeyn” ve “Sînâu’l-yedeyn”

eliyle hünerli işler çıkararak kimseye “sâni” sâni’in ameline “sanat”, sâni’in h rfetine - kesr-i sıdd ile - “s n ’at” - denir.

Bizde zeb n-zed olan “sanâyi” kelimesi sanatın değil; s n ’at ile - iyilik manasına gelen - “san ” ve “san a”nın cemidir. “Sanat” da sun’ gibi ve fakat kıyas  bir mastar olduğu için cemi istimal olunmaz. “S n ’at”ın ise hem beyne’l-ulema öteden beri mar f ve şâyi’ olan istimale göre “san  t” hem de istimal-i cedidimize göre “san i” olmak üzere iki cemii vardır. *Reaux-arts* terkinin “*Sanâyi-i nefise*” diye tercüme edilmekte olduğundan da anlaşılıyordaki tabirin ilk vaz’ları bununla “s n ’at”ı kast etmiş iken mukallitleri her nasılsa m frette yanılarak “sanat” demişlerdir.

Sâni’in h rfetine “s n ’at” denildiğini söyledik. Demek ki h rfeti de anlamak icab ediyor. *H rfet* ihtir f mastarının ismi olup *cihet-i kesb* manasınadır. İnsanın meşgul olduğu her işe lügaten h rfet denilebilir. Bundan güya insan kendini k ll yeti ile o işe verip m  ad sından inhira  ediyor gibi bir mana kast olunur. Bunun bizde mukabili “ ř, g  ” tabiridir. Türkçe’de “-c ” lahikasının dammıyla yaptığımız esn fl a delâlet eder elfâz ile “kasap, bakkal, sak , berber,  ulha” gibi Arabî ve Farisî’den me’huz esn fl a delâlet eder ne kadar kelime varsa cümlesi birer h rfet ismi demektir. *H rfetin* Fransızca tamamıyla mukabili *Metier*dir. *H rfeti* Kamus Mütercimi Asım işçilik ve iş işleyicilik ile tercüme ediyor.

Bu izaha göre “S n ’at, sâni’in h rfetidir.” denilince ne anlaşılmak lazım geleceği bir dereceye tayin etmiş ve s n ’at adeta h rfet murad fı olmuş olur. Ancak *Külliyât* sahibi Ebu’l-Beka bu iki lafız beyinde bir fark-ı lügavî gözetiyor. Ve “S n ’at, husulünde m zaveleye muhtaç olduğu için h rfetten ehasstır” diyor. M zavelede – yine Mütercim-i Kamus’un tefsirine göre - “Bir nesneyi tahsil edip meydana getirmek için devr ş b (yani muvazabat ve mesaberet edip)  alışmak demek olunca “s n ’at” sa’-y  medîd ile rusuh ve mümarese ile hatta az veya çok ilim ile el işine bir sa’-y  zihnî inzimamıyla hâsıl olan *h rfet* manasına gelmiş olur. Ve med r-  kesb ve maişet ittihaz edilen herhangi amel-i m stemerre *h rfet* denilebilirse de ilim ve amel ile beraber uğraşmayı müstelzim olan işlere “s n ’at” lafz-  ehasını ıtlak etmek lazım gelir.

Bir de *Külliyât*’ın beyanına göre – feth-i s d ile - “Sanat” vardır ki evveli meksur olan “S n ’at” manasınadır. Ancak Ebu’l-Beka’nın tahkikine göre me tuh olanı, mahs s tta; meksur olanı, me’ n de istimal edilmiş. Bu ifadeye nazaran Türkçe’de beyne’l-avâm zeb n-zed olan “Zan at” lafzı “Sanat”ın değil yine *h rfet-i sâni*’ manasına gelen ř  “S n ’at”ın muharri idir. Binaenaleyh “Sanâyi”’in müfredi “Sanat” olabileceğine av mın bu istimaliyle ihticaca mesâğ yoktur.

Bu lafız hakkındaki tahkik-i l gav nin bu kadarıyla iktifa edelim de beyne’l-ulema mütedavil olan mana-y   stilah sine ondan sonra *Art* kelimesinin buna derece-i intibakına nakl-i kelim edelim. Ehl-i ilim beyinde şâyi olan manaya göre “Sun”  dem ile mesbuk olan bir şeyi icad etmektir.  dem ile mesbuk olan şeye de “Masnu” ıtlak olunur. S n ’atın ise lügaten delâlet ettiği *h rfet* manasından me’huz olarak iki manası vardır:

1.  rf-i  mmede “S n ’at” m zavele-i amel ile hâsıl olan ilimdir. Terzilik berberlik,  ulhalık gibi husulu m zavele ve m mareseye mütevakkıf olan işler birer s n ’att r. Ve bunu Ebu’l-Beka’nın tahkikine göre feth-i s d ile okumak lazım gelir.
2.  rf-i h ssada “S n ’at” keyfiyet-i amele müteallik olan ilim manasına gelip bu ilimden maksut olan yine ameldir. Bu ilim ister terzilik ve emsalı gibi m zavele-i i’m l ile hâsıl olsun. İster İlm-i fıkh, İlm-i mantık, İlm-i nahiv ve Hikmet-i ameliyye (İlm-i ahlâk) gibi husul  m zavele-i i’m l mütevakkıf olmasın.

Keşşaf-  Istilah t’ul-Fünûn’dan iktibas edilen bu iki tarif n birincisi, mana-y  l gav yi bir lisan-  ilmi ile ifadede ibaret olup; asl-   stilah  olan ikinci manadır. Bazıları bu me’ n yi daha muhtasar ibarelerle beyan ederek kimi: “S n ’at, temerrün ve alışkanlıktan hâsıl olan ilmin ismidir.” ; kimi de “Herhangi bir ilimde insan onu kendine h rfet edinmiş esine mümarese ederse o ilim s n ’att r.” demişlerdir.

Bir kere de öteye dönüp Fransızca *Art* kelimesinin keyfiyet-i istimalini tahkik edelim. Laurus’un yeni ansiklopedisine göre *Art*, “Bi’l-istidl l hâsıl olmuş malumatın tatbikatı ve bir tasavvuru saha-i tahkika çıkaracak vesâil-i mahs s dır.” *L’art s’acquiert par l’etude et l’exercice* ibaresi bu mananın şahidi olup s n ’atın bizde ilim ve amelin ceminden ibaret olan mana-y   stilah sine pek muvafıktır. Ve bu ibare: “S n ’at, tettebbu’ ve mümarese ile tahsil olunur.” diye tercüme olunur ki tettebbu’ ilme, m mareseyi de m zaveleye kalp edince hemen hemen  rf-i hâssaya göre yukarıya aldıımız tarife yaklaşır.

olup izah ve beyandan ziyade *icad-i rumuz (symboles)* ile uğraşır. Ve her fikre göre muhtelif olur. Renan diyor ki:

“En hakir zihinden başlayarak en ulvî zihne kadar çıkınız, her birinin âlemi kendine göre bir anlayışı olmuştur. Her mütefekkir dimağ kendi hâline göre kâinata âyînelik etmiştir. Her mevcut-i zî hayatın kendine göre bir tahayyülü olmuş ve bu tahayyülü ile meshûr olmuş, teâlî etmiş, teselli bulmuştur. Bu tahayyül azametli olsun, hakir olsun, ulvî olsun, basit olsun o mevcut-i zî hayatın felsefesidir. Felsefe yemeğin tuzu biberi gibidir. Onsuz taâm tatsız olur. Hâlbuki taâm o değildir.”

9. Felsefe tensîk-i (systématisation)¹³ ulûmdur. - (s. 25) Ancak felsefe'nin meleke-i felsefiyyeden fazla bir şey, nevinde *vahit (sui generis)* bir ilim olduğunu tecrübe ile

Diğer bir manası da bir hırfetin icrasına muktezi kavâidin heyet-i mecmuasıdır ki bizim örf-i âmmeye göre naklettığımız tarife tevâfuk eder. Bu manaca *sadefciliğe, L'art de l'ebeniste; çilingirliğe, L'art du serrurier* diyorlar.

Yine bu kitabın tasrihine göre *Art, a'mâl-i zihniyyeye; Metier* ise *el işlerine* ıtlak olunur ki *Külliyât* sahibinin “sînâ‘at” ile “hırfet” arasında gözetdiği farka pek benziyor. Hatta bu farkın şahidi olan ansiklopedinin irad ettiği *Pour avilir l'art on lui donne le nom de metier* ibaresini “Sînâ‘atın kadrinin tenzil etmek istenilince ona hırfet namı verilir” diye tercüme edebiliriz. Bu tercümede hırfeti feth-i sâd “Sanat” kalp etmek de maksada vâfi gelebilir.

Mukayeseyi daha ileriye götürürsek görürüz ki bizde mesela İlm-i nahiv, İlm-i mantık, İlm-i ahlâk, Şiir, İlm-i ahlâk birer *sînâ‘at*; Frenklerce de Grammaire, Logique, Poesie, Morale birer *Art* itibar edilmiştir. Mantığımızdaki sînâât-i hâmis burhan, cedel, hitabe, şiir, safsatadır. Kudemâca da mesela Poésie, Rhétorique, Dialectique birer *Art* sayılmıştır. Port-Royal Mektebi kendi mantık kitabına *Art de penser* namını vermiştir. Condillac'ın *L'art de raisonner*'si sînâât-ı hâmisten burhanın nazırıdır. Kudemanın Grammaire (İlm-i Edeb), Retorique (İlm-i Hitabet), Philosophie (İlm-i Felsefe), Arithmétique (Aritmetik), Musique (İlm-i Musiki), Géométrie (İlm-i Hendese), Astronomie (İlm-i Felek) namını verdikleri *ulûm-i seb'a (Arts libéraux)* yani “Sînâ‘at-ı Ahrâr” nam-ı umumîsi altında cem ediliyordu.

Bu delâilin kâffesi *Art*'a mukabil istimal edeceğimiz lafzın – kesr-i sâd ile - “Sînâ‘at” olmak lazım geleceğini ispat ediyor. Binaenaleyh *Beaux arts*'a istimal maruf ulemaya teb'an “Sînâât-ı Nefise” veya “Cemile” demek icab eder. *Sînâ‘atın* cemi “Sanâyi” de gelebildiği için bugünkü istimale teb'an “Sînâyi-i nefise” veya “Cemile” de diyebilirsek de her hâlde bunun müfredinde “Sanat” demeye mesağ yoktur. Fransızca'da *Art*'ın envâmı beyan için kelimeyi nev'a delâlet eden lafza muzaaf kıldıkları hâlde izafetten maktû' olarak istimalinde *Beaux artsı* kast ederler. Bizde sînââtın envâmı beyan için şu veya şu sînâ‘atı dediğimiz hâlde yalnız “sînâ‘at” dediğimiz vakit sînâ‘at-ı nefiseyi kast edebiliriz.

Artistique kelimesinin tercümesinde “Sînâî” demek lazım gelirse de bu kelime “Tabîî” mukabilinde müstamel olduğu için maksudu edadan kâsırdır. Bu makamda “Sînâyiî” denilmesini teklif ederim. Bu kelime kaide-i Arab'a muhalif bir ism-i mensup ise de Ensarî ve Enmâtî gibi alâ hilafî'l-kıyas istimal edilen ism-i mensuplardan biri olduğunu *Kamus şarihi Tâcu'l-Arûs*'ta tasrih ettiğinden kıyasa muhalefete bakmayarak ve istimale muvafakat cihetini iltizam ederek biz de pekalâ istimal edebiliriz.

¹³ *Système* “berabere vaz ederim” manasına gelen Yunanca *Sun* ile *Istêmi* lafızlarında me'hûzdur. Bunu “meslek” veya “manzume” ile tercüme doğru ise de bu tercümelerde tasarrufât-ı lügaviyye bazen düşür-ı eşkâl oluyor. Maksudı daha güzel ifade etmekle beraber müştekâtı matlûba evfak olan - fethateyn ile - “nesek” veya “nesik” kelimelerini istimal etmek müraccahdır. Nesek ve nesik “mensuk” manasına gelip üslup ve nizam-ı vahit üzere tertip edilmiş inci veya boncuk dizisine denir. Bir de Araplar muntazam söze “كلام نسق” dedikleri gibi inci gibi muntazam dişlere de “نغر نسق” derler. Bu itibar ile *Systématiser* mastarı ta'diye hâlinde “tensîk” ve mutâveat hâlinde “tensîk, intisak,

sabit etmek kolaydır. Fi'l-hakika Auguste Comte felsefeyi “Ulûm-i munesseka, ulûmun nesek-i vahide konmuşu” diye tarif etmekte olup “mevzuu da ulûm-i muhtelifi arasındaki umum ve *husus* (*subordination*)¹⁴ ile *tevâfuk fi'l-cins* (*coordination*) nispetlerini göstermektir.” diyor. Bu madde-i tetebbu‘ hiçbir ilm-i hâssı işgal etmediğinden bunun bir ilm-i mustakile ihtiyacı vardır ki bu ilm-i hâss, bu ilm-i’l-ulûm “felsefe”dir. Herbert Spencer da bu manaya karîb olarak “Felsefe malumatın vech-i etemm üzere birleşmiş, cihet-i vahdetleri bulunmuştur.” diyor. O hâlde felsefe bir meleke-i felsefiyyeden fazla bir şey, bir ilim, beyne’l-ulûm *neseb-i âmme* (*rapport généraux*) ilmi olmuş oluyor.

10. Felsefe intikâd-i (critique) nefis-i nâtıkadır. – (s. 27) Felsefe bu kadarla da kalmaz. Ruh-i insanînin mâ ba‘de’t-tabîyyâta meyli hiç değilse bir *emr-i vâki* (*fait*) olarak mevcuttur. Mâ ba‘de’t-tabîî enzâr ve mesâlik-i muhtelifenin de hiç olmazsa birer *şe’n* (*phénomène*) olmak haysiyetiyle kıymetleri vardır. Öyle ise bu şu‘ûna dair bir ilim tesisine de mahal var demektir. Bu ilim mâ ba‘de’t-tabîyyâta meyil denilen şeyin ne gibi kanunlar dairesinde *tahakkuk* (*se réaliser*) ve mâ ba‘de’t-tabîî enzâr ve mesâlik denilen şu‘ûnun keza hangi kanun dairesinde teessüs ettiğini araştırır. Hem İlmü’n-Nefs’e hem İlm-i Mantık’a hem de tarihe taalluku olan bu ilim, vâzı‘ı Kant’ın tesmiyesine binaen *intikât (critique)* namını almıştır. Binaenaleyh felsefe meleke-i

tenasuk” lafızlarıyla pekâlâ eda olunabilir. “Nesek”in cemiine de “nesik”den ahz ederek “nesâik” diyebiliriz.

Mamafih *Système* kelimesi çok kere meslek ve mezheb manasında da istimal edildiği için *Système philosophique* tabirini *mezheb-i felsefî* ile tercüme etmek zarureti vardır ki mesâil-i müntesika-i felsefiyye maksut olmuş olur. *Système de connaissances* gibi yerlerde ise her hâlde “nesek-i malumat” veya “malumat-ı müntesika” gibi bir tabir kullanmak icab eder.

¹⁴ Bizde lafızların manaları beyinde bi-hasbî’l-sıdk ve’l-haml yani şümül itibarıyla dört türlü nisbet itibar edilmiştir: Mûsâvât, Mûbâyenet, Umum ve Husus-i mutlak, Umum ve Husus min vechin.

Şimdiki felâsife ise bu nisbetleri altıya iblağ etmişlerdir: 1- *Subordination* yani umum ve husus-i mutlak. İnsan ve Avrupalı mefhumları beyindeki nisbet gibi. *Lafz-ı ‘emma, Supérieur; lafz-ı ehassa, Inférieur* veya *Subordonné* derler. 2- *Coordination* yani tevâfukun fi’l-cins. Her ikisi de fazilet nev‘ine dâhil olan hazm ile şecaat mefhumları beyindeki nisbet gibi. Hazm ile şecaat yekdiğere nazaran ‘emma dâhil olmuş *Coordonnés* yani faziletten ehass olmak haysiyetiyle mütevakıftırlar. 3- *Equipollence* yani mûsâvât. İlm-i Mantık’ın vazîî ile İskender’in muallimi mefhumları beyindeki nisbet gibi. Burada her iki lafız Aristo’ya delâlet itibarıyla mûsavidir. 4- *Opposition* yani tekabül ki iki türlüdür: Biri *Contrariété* yani tezaat. Beyaz ile sevâd mefhumları beyindeki nisbet gibi. Diğer *Contradiction* yani tenakuz. Beyaz ile lâ beyaz mefhumları beyindeki nisbet gibi. 5- *Croisement* yani umum ve husus min vechin. Zenci ile esir mefhumları beyindeki nisbet gibi. 6- *Disjonction* yani tebayün. Yekdiğere nazaran hazm ile şecaat mefhumları beyindeki nisbet gibi.

İşte ulûmun intisakı hakkında Auguste Comte’un kast ettiği mana ulûmun yekdiğere nazaran ‘eamm veya ehass veya ‘eammin cüz’iyâtında mûnderiç olmak hususunda beyinlerinde iştirak bulunmaktan ibaret olmuş olur.

felsefeden ve hatta tensîk-i ulûmdan da fazla bir şeydir. Ale'l-ekall (nefs-i nâtıkaya müteallık) bir intikattır.

11. Bir felsefe-i mâ ba'de't-tabîyyenin imkân-ı vücudu. - (s. 28) Ancak bu intikadın iki neticesi olabilir: Ya bi'l-cümle enzâr ve mesâlik mâ ba'de't-tabîyyenin, meyl-i mâ ba'de't-tabîyyâtın *sarf-ı enfûsî (subjectifs)* (ve *zihni*) mahsûlâtından ilel-i fâiliyye ve gâiyyeyi bilmeye müştak olan nefsin kendi kendine bahşettiği vehmi *tamânînetlerden (satisfactions illusoires)* ibaret olduğunu meydana çıkarır da Renan'ın verdiği hükmü - lakin bu defa artık muhikk ve müdellel olarak - verdirir. Yahut meyl-i mâ ba'de't-tabîyyâtın pekâlâ mümkünü't-tatmin olacağını, nefs-i nâtıkanın düşündüğü şeylerin bütünü sırf enfûsî ve zihni olmadığını ve mâ ba'de't-tabîyyâtta bile delil ve burhana vusul mümkün olduğunu ispat eder. Ve bu takdirce felsefe evvela tensîki ulûmu; sâniyen intikadı ve en nihayet mâ ba'de't-tabîyyâtı tazammun etmiş bulunur. Ve ilmü'l-ulûm, mebde ve meâd-ı eşya ve *kavanîn-i mütesavviresi (lois représentatives)* ilmi olmuş olur.

Bu iki suret hâlin hiçbirini hakkında daha şimdiden hükmümüzü vermeye salâhiyetdar değil isek de felsefenin Aristo'nun yadigâr bıraktığı *İlmü'l-ilel (La science des causes)* tarifine mâ-sadak olmaya ihtimal ki haizi salâhiyet olduğunu ve Kant'ın yaptığı gibi nefs-i nâtıka hakkında pek dakik bir intikad yapılmadıkça bu tarifi ne nefî ne ispat edilemeyeceğini ve bunlardan mâadâ Auguste Comte ve Herbert Spencer ile birlikte felsefeyi ulûmun rabıta-i münsekası itibar etmek lazım geleceğini söyleyebiliriz. Bu takdirce Renan'ın fikir ve nazarına bağlanmak caiz olamayacak bunu tecavüz ederek Auguste Comte ile Herbert Spencer'ın fikir ve nazarını kabul ve bunun da ötesine geçerek Kant'ın fikrine iştirak etmek lazım geleceğini hatta burada da kalmayarak Eflatun'un Aristo'nun Saint Thomas'ın Leibnitz'in reylerine iltihak mecburiyeti hâsıl olacak demektir. Binaenaleyh biz felsefeyi: "Gerek nesk-i ulûmu ve gerek nefs-i nâtıkadaki kavanîn-i mütesavvıra ilmini ve belki de ilel ilmini tevli'd eden muntekad bir meleke-i tefahhustur." diye tarif edeceğiz.

12. Felsefe dersinin taksimi. - (s. 29) Mekâtibteki felsefe dersi yalnız asl-ı felsefe¹⁵ olan “İlm-i mâ ba‘de’t-tabîa”yı tetkike münhasır değildir. Bundan mâadâ ilm-i mâ ba‘de’t-tabîa ile pek sıkı alakası olan üç ilim daha tedris edilmektedir. Bunların birincisi, *İlmü’n-Nefs (La psychologie)*tir ki bunun *nazariyye-i ilim (théorie de la connaissance)* bahsi bütün mâ ba‘de’t-tabîyyât mesâiline mukaddeme olup intikad-ı nefis-i nâtıkanın mâ yetevekkaf aleyhidir. İkincisi, *İlm-i mantık (La logique)*tır ki *delilin (preuve)* kavanînini tahkik dolayısıyla İlm-i mâ ba‘de’t-tabîa gibi bütün ulûma hâkim olup külliyyet itibariyle ondan hiç bir vech ile geri kalmaz birinci mertebede bir ilm-i felsefidir. Üçüncüsü, *İlm-i ahlâk (La morale)*tır ki e‘mâl-i beşerin gâyât-ı ahiresini tefahhus ettiği için İlmü’l-gâyât olan mâ ba‘de’t-tabîa ile pek büyük alakası vardır.

Binaenaleyh *Mebâdî-i Felsefe* namını verdiğimiz bu kitap *İlmü’n-Nefs* ile başlar. Ondan sonra mebâdî-i Mantık’tan, ondan sonra Mâ ba‘de’t-tabîa mebâdisinden ve en nihayet mebâdî-i Ahlâk’tan bahsedeceğiz. İlmü’n-Nefs’in insan hakkında bize bahsedeceği marifete istinaden İlm-i Mantık’ın kanunlarını keşfe imkân bulacağız. Bu kanunlar ianesiyle nefis-i nâtıkayı intikada, burhanî bir İlm-i mâ ba‘de’t-tabîa temellerini atmaya ve en nihayet mâ ba‘de’t-tabîa mebâdisi hakkındaki ilmimizden de insanın İlm-i ahlâkça mükellef olduğu kavanîn-i âliyyeyi istihraca yol bulabileceğiz.

¹⁵ Felsefe’nin bizde ismi “İlm-i hikmet”tir. Bir müddetten beridir “Hikmet-i Tabîyye” tesmiye edilen “Fizik” ile iltibas hâsıl olmamak için hikmet kadar “Zebân-zed olan “*Felsefe*” tabirini tercih ediyorum.

Hulasa

(s. 30)

1. - İnsanın yeni bir şey karşısında duyduğu ‘aceb şevk-ı tefahhusu tehyiç eder.
2. - Şevk-ı tefahhus madde, suret, illet-i fâiliyye, illet-i gâiyye hakkındaki esile-i erbaa cevaplarıyla sükûn bulur.
3. - Bu suallerin cevapları vâkı‘a mutabık ve müdellel ise ilim (ma‘lûm) olurlar.
4. - İlm-i müdevven yekdiğere merbut malumat heyet-i mecmuasından teşekkül eder.
5. - Ulûm-i müdevvene birer mevzu-i hâssa müteallik malumat-ı müntesikadırlar. Ve alelekser yalnız suret ile madde suallerine cevaptırlar.
6. - Felsefe illet ve gâiye suallerine cevaptır.
7. - Meleke-i felsefiyye, meleke-i ilmiyye gibi intikadî bir meleke-i tefahhus olup aralarındaki fark meleke-i ilmiyyenin ehass, meleke-i felsefiyyenin ‘eamm olmasıdır.
8. - Felsefe’yi meleke-i felsefiyyeden ibaret addetmek isteyenler olmuştur. Bir kavle göre felsefe gıda olmaya gayr-ı salih tuz biber kabilindendir.
9. - Lakin Auguste Comte ile Herbert Spencer felsefenin ulûmu tensîk, malumatı vech-i ‘eamm üzere rabt-ı tevhit etmekle müspet bir hizmeti olduğunu göstermişlerdir.
10. - Zaten meyl-i mâ ba’de’t-tabîyyât talîl ve beyana muhtaç bir şeydir. Bu tâlîl ve beyan ise ancak nefis-i nâtıkayı intikad ile hâsıl olabilir. Binaenaleyh felsefe bir “intikad” da olmak lazım gelir.
11. - İntikadın netâyici nefis-i nâtıkanın lehinde olduğundan felsefe ilmî bir mâ ba’de’t-tabîa tesis etmek salâhiyetini iddia edebilir.
12. - Dürûs-i mertebe-i felsefiyye İlmü’n-Nefs’ten, İlm-i Mantık’tan, İlm-i Mâ ba’de’t-tabîa’dan, İlm-i Ahlâk’tan tereküp eder.

Müracaat Edilecek Kitaplar:

(s. 31)

Bacon, *De augmentis scietiarum*.

Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences*.

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*.

Bavaïsson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*.

Renan, *Avenir de la Métaphysique*.

H. Spencer, *Les premiers principes*.

Ribot, *Psychologie anglaise contemporaine. Introduction*

Janet, *Qu'est-ce que la philosophie?*-Revue philosophique 1889.

Ollé - Laprunne, *La philosophie et le temps présent*.

Goblot, *Classification des sciences*.

İlmü'n-Nefs: Birinci Ders: İlmü'n-Nefs'in¹⁶ Tarifi ve Mevzuu

İcmâl: (s. 33) 1. İlmü'n-Nefs'in tarifi ve mevzuu. - Şuur ve vicdan lafızları hakkında mülahaza-i mütercim. - 2. Şuur denilen şe'n-i nefsi tarif olunamaz. - 3. - Şe'n-i şuurî ile şe'n-i fizyolocy - 4. Derecât-ı şuur - 5. Tenbih

1. İlmü'n-Nefs'in tarifi ve mevzuu - (s. 33) *İlmü'n-Nefs*'in asl-i mütercemi olan Fransızca *Psychologie* kelimesi mecmu'u: "*Nefse, ruha dair söz*" manasına gelen Yunanca *Psuché* ile *Logos* kelimelerinden me'hûzdur. Binaenaleyh *Psychologie*, *İlmü'n-Nefs*'tir. Ancak biz nefsi bî zâtihâ bilâ-vasıta bilmiyoruz. Onu biz, *şu'ûn-ı şuur (phénomènes de conscience)*¹⁷ tesmiye ettiğimiz mahiyet-i hâssayı haiz şu'ûna karışmış ve onların adeta dâmm-ı kuyûduna giriftâr olmuş olarak ancak idrak edebiliyoruz. Bu şu'ûnun ise - bütün şu'ûn-ı âlem gibi - kendilerine göre kanunları vardır. İlmü'n-Nefs'in mevzuu işte bu şu'ûn-ı şuurun tabi oldukları kavânîni keşfetmekten ibarettir. Binaenaleyh ilk ve muvakkat bir tarif olmak üzere *İlmü'n-Nefs*'i: "*Şu'ûn-ı şuur ve bu şu'ûna müteallik kavânîn ilmidir.*" diye tarif etmek lazım

¹⁶ Ruh ile nefsin medlulleri beyinde gözetilen dakik ve muhtelifun fih farklardan sarf-ı nazar edilirse bu ilme "*İlmü'n-Nefs*" veya "*İlmü'r-Ruh*" demek münasip olabilir de İstilah-ı Encümeni'nin kabul ettiği vecih ile sığa-i cem ile "*Ruhiyât*" demeye hiç lüzum yoktur. Vâkıan, "*İlahiyat, Felekiyât*" gibi Türkçede müstamel bazı tabirât varsa da bunlar ilim isimleri değildir. İlahiyat, "*İlm-i İlahî*" tesmiye edilen ilme ait mesâil; felekiyât ise ahvâl-i feleke ait şeyler demektir. Bizde ilme ilim olarak sığa-i cem ile yalnız "*Riyaziyât*"ın istimali babı münakaşaya belki açabilir. Hâlbuki Riyaziyâtın asıl adı, "*İlm-i riyazî*"dir. Mebâhisi tenevvü ve tevessü' ederek her biri bir ilim hâlini aldıktan sonra mecmuuna birden "*Riyaziyât*" denilmiştir ki bu takdirce yine bir ilm-i mustakil ismi olmamış olur. Bâhusus bu tesmiye ile beraber çok kere riyaziyât tabirinden ilm-i riyaziyye ait mesâil kastedildiği câ-yı dikkattir. Binaenaleyh tekellüfe hacet kalmaksızın sadece "*İlmü'r-Ruh*" veya "*İlmü'n-Nefs*" demek kâfidir. "*İlmü'n-Nefs*" tabirini diğerine tercih edişimize sebep Felâsife ile Ehl-i Kelam kitaplarında bu mebhase taalluk eden mesâil zikir edildikçe hemen daima nüfûstan bahis edilmiş olmasıdır: Nefs-i nâtuka, nefsi hayvaniyye, nefsi insaniyye, nefsi felsefiyye gibi. Zaruret olmadıkça selefin istilahâtını tebdile mahal yoktur.

¹⁷ *Phénomène* lügaten bir şeyin zâhiri, dış tarafı, görünen ciheti demek olup *Substance* yani *Cevher* mukabili olarak istimal edilir ki bununla bir şeyin zâtından sarf-ı nazarla araziyyâtı kast olunur. Şimdiye kadar bunu tercüme için istimal ettiğimiz vâkı, vâkı'a, hadise" gibi kelimeler yerine *şe'n* kelimesini kullanırsak daha muvafık olur zannederim. *Şe'n* lisan-ı Arap'ta hâl ve - umûrun cemii olan - *emir* manasınadır. *Phénomènes* denilen araziyyâtın kâffesi fi'l-hakika umûr-i vâkı'a ve hadiseden ise de asıl lafızdan maksut olan şey mana-yı vukû'ı ve hudûs değildir. Bilakis mana-yı zuhûrdur. Zâhir olan *şe'ndir*, hâl ve keyfiyettir.

Garâib-i ittifakiyâtandır ki *Şe'n* örf-i Ehl-i lügatte bazen *ahvâl* ve *umûr-i azimeye* ıtlak olunur. Ötede *Phénomène* de örf-i avâmda bâsıra ile mütehayyileye tesir eden, kezâ suver ve ebâtça hilaf-ı mu'tâd görünen umûr-i tabiiyyeye ıtlak olunuyor. Varsın bu vecih şüphede sebeb-i tercih oluversin.

Bir de kabule şayan addettiğim *zâhire* kelimesi vardır. Öklidis'in *Phénomènes célestes* terkihi ile Fransızca'ya tercüme edilen kitabının ismi Arabî'ye vaktiyle *Zâhirâtü'l-Felek* terkihi ile tercüme edilmiş olduğu gibi bugünkü Arap mütercimleri de bu lafzı *zâhire* ile tercüme ediyorlar.

Mütercim-i fakir *şu'ûnu zâhirât* ile *zavâhirden* daha ziyade severek bu kitapta istimal ettim. Galebe edecek istimale göre de ya şu'ûnda karar kılmak veya zâhirâta dönmek tasminindeyim.

gelir. *İlmü'n-Nefs*, bu birinci tarife mâ-sadak olmadıkça ne şu'ûn-ı şuurun ne de bu şu'ûna müteallik kanunların *şurût-i gayr-ı maddiyyesini* (*conditions immatérielles*) taharrî edemez. Ve nefse, ruha müteallik ilim hâlini alamaz.

Bu takdirce tam bir *İlmü'n-Nefs* iki kısmı ihtiva eder: Biri, *İlmü'n-Nefs-i Tecrübi* (*Psychologie expérimentale*) ki yalnız şu'ûn-ı şuur ile bu şu'ûnun tabi oldukları kavânînden bahseder. Diğeri, *İlmü'n-Nefs-i Nazarî* (*Psychologie rationnelle*)¹⁸ veya *Mâ ba'de't-tabîi* (*Psychologie métaphysique*) ki şu'ûn ile kavanîn-i şu'ûndan mâadâ bir de bunların şurûtunu taharrî ve tettebbu' eder.

[Şuur ve vicdan lafızları hakkında mülâhaza-i mütercim

- Yukarıda *şu'ûn-ı şuur* dedik. Ve *şuuru* Fransızca *conscience* mukabili olarak istimal ettik. Bu Fransızca lafzı öteden beri biz *vicdan* ile tercüme ede gelmişiz.

Vicdan kelimesi – Fransızca mukabili olan *conscience* gibi - el-sine-i nasta el-yevm mütetavvil olan tarz-ı istimale göre en ziyade bir mana-yı ahlâkîyi haizdir. Bu kelime hayır ve şerri temyiz için insana mevdû' olan bir hâssaya delâlet eder. Kendisinden kavânîn-i ahlâkiyyeye mugayir ahvâl ve ef'âl sudur eden kimseye *vicdansız* deriz. Bu manaca *vicdan* yapılması iktiza eden ef'âli bize bildiren bir nasih-i mü'temin, yapmış olduğumuz ef'âl hakkında hükmünü ısdâr eden bir hâkim-i mu'temeditir. Bu cihetten bakılınca vicdan bahsi İlm-i ahlâk mebâhîsi adedine dâhil olacağından burada onunla iştigale mahal yoktur.

Vicdan, bazen *din* ve *akîde* manasına da istimal olunur. *Hürriyet-i vicdan* terkinde olduğu gibi ki *akîde-i diniyyeyi izhar*, *ayin-i dinîyi icra hürriyeti* demektir. *Vicdanın* felâsife ve ulema-yı mütekaddimîn-i İslamiyyece makam-ı istimali ise başkadır. Onların ıstılah-ı meşhurunca *vicdan*, *nefs-i nâtika ile kuvvâ-yı bâtinasıdır*. Diğer ıstılahı göre yalnız kuvvâ-i bâtına-i nefsi nâtikanın adıdır. Herkesin kendi nefsinde mevcudiyetini idrak ettiği şu'ûn-ı nefsiyyeye de *vicdâniyyât* demişlerdir. *Vicdâniyyât*, ilk zikrettiğimiz mana-yı meşhura göre doğrudan doğruya nefsi idrak ediş gibi sırf aklî şu'ûna da havfimizi, şehvetimizi, gazabımızı, elemimizi, lezzetimizi biliş kabilinden - kuvvâ-yı bâtına denilen - âlât vasıtasıyla idrak olunan diğer şu'ûna da şamildir. İkinci manaya göre ise yalnız kuvvâ-yı bâtına vasıtasıyla idrak olunan şu'ûna ıtlak olunuyor. Ancak bu ıtlaklara göre bazı şu'ûn-ı hâssaya

¹⁸ *Rationnel* fi'l-asıl *aklî* demek ise de mebâdî-i akliyyeden olan bu kısmın mevzuu "hikmet-i nazariyye" mesâilinden olduğu için *nazarî* demeyi tercih ettim.

vicdâniyyât demek doğru olursa da *vicdan* kelimesi mana-yı ilmî tazammun eden *conscience* kelimesini müfid bir tercüme olamaz.

Zira bu ıstılahlara göre *vicdan*, nefs-i nâtika ile kuvvâ-yı bâtınası ve yahut yalnız nefs-i nâtikanın kuvvâ-yı bâtınasıdır. *Conscience* ise ne nefs-i nâtıkadır ne de kuvvâ-yı nefs-i nâtıkadır. *Şuur* ile pek güzel tercüme edebildiğimiz bir ilm-i nâkis veya tamdır.

Kezâlik *vicdana* herhangi mana verilirse verilsin *vicdâniyyât* mukabilinde *müşahedât* ile *hissiyât* veya lafz-ı diğerle *mahsûsât* tabirlerinin istimali de şâyi'dir. Kimi mahsûsâtı 'eamm, diğer ikisini ehass itibar ederek havâss-i zâhire ile kendisine hüküm olunan şeylere, *müşahedât*; havâss-i bâtına ile kendisine hüküm olunan şeylere *vicdâniyyât* ve her ikisine birden *mahsûsât* demişlerdir. Kimi de *mahsûsât* ile *müşahedâtı* müteradif addederek mücerret hiss-i zâhir ile mahkûmun bih olan şeyleri buna ithal etmişler ve hiss-i bâtın ile mahkûmun bih olanlara *vicdâniyyât* demişlerdir ki her iki itibara göre *vicdâniyyât*, *müşahedât* mukabili olmuş olur. Bazıları da birinci reyin aksine olarak *müşahedâtı* 'eamm itibar ederek mücerret hiss ile cezmen hüküm ve tasdik olunan şeylere ıtlak etmişler ve bu hiss eğer havâss-i zâhireden ise *hissiyât* ve eğer havâss-i bâtınadan ise *vicdâniyyât* demişlerdir ki Cevdet Paşa Merhum *Mi'yâr-ı Sedat*'ında bu kavli iltizam etmiştir. Bu üçüncü reye göre *vicdâniyyât*, *hissiyât* mukabili olmuş olur.

Bu taksim vicdanın mana-yı gayr-ı meşhurunu iltizam edenlerin taksimi olmak akla akrebtir. Bu taksime göre havâss ile idrak olunmayan nefs-i nâtika ile sırf aklî olan şu'ûn-ı nefs-i nâtika açıkta kalacağından buna mahal kalmamak için *vicdâniyyât* ile kasîmi olan *müşahedât* veya *mahsûsât* müdellelleri beyinde umum min vechin olduğu kabul edilerek tarif-i meşhurun daha muvafık olduğu zımnen itiraf edilmiş demektir. Demişlerdir ki havâss-i zâhire ile idrak olunan şeyler yalnız *müşahedât* havâssin vesâtına ihtiyaç olmaksızın nefs-i nâtıkamızla idrak olunan şeyler yalnız *vicdâniyyât*, havâss-i bâtına ile - yani hiss-i müşterek, hayal, vâhime, hafıza, mütesarrıfa ile - idrak olunan şeyler ise hem *vicdâniyyât* hem *müşahedât*tır.

Atiye görüleceği üzere şu'ûn-ı nefsiyye hakkındaki tetkikâtın bugünkü hâli bu taksime pek de mütehammil değildir. Bugünkü malumat ve nazariyâta göre nefs-i nâtikanın idrak etmediği şu'ûn - gayr-ı meşhurin bihâ olmak dolayısıyla - ne müşahedât ne mahsûsât ne vicdaniyyât sınıflarından hiçbirine dâhil olmadığı gibi -

velev havâss-i zâhire ile müdreğ olsun - şu'ûnun hiçbirini doğrudan doğruya nefis-i nâtıkanın saha-i idrakinden hâriç kalamaz. Müttekaddimîn bâlâdaki tasnifinden - kuvve-i hissiyyeye ait olan - ihsâsâtın vicdaniyyât dairesine giremediği istişmam edildiği gibi - yine kuvve-i hissiyyeye ait şu'ûndan ma'dut olan - ihsâsâtın kuvve-i zihniyyeye ait şu'ûn gibi vicdaniyyât 'adâdına girdiği anlaşılıyor.

Şu'ûn-ı iradîye ise hiç mevzu-i bahis olmuyor. Demek ki *vicdan* kelimesi, Fransızca mukabili olan *conscience* kelimesinin mefhum ve medlulüne tamamen sadık değildir.

Meselenin bir ciheti bu. Diğer cihetten de *conscience* kelimesi, nefis-i nâtıkanın gerek kendisini ve gerek kendi ahvâl ve e'mâlini müdrîk olmasına ıtlak olunuyor. Bu kelime bir asrı mütecaviz zamandan beri gelen felâsife-i cedide tarafından bu manaca kabul edilmiş olup suret-i kat'îyyede takarrur etmiş felsefe ıstılahâtı meyanına ithal edilmiştir. Muahharan, İlmü'n-Nefs mastalahâtından olan bu *conscience* kelimesini ahlâk mastalahâtından olan diğer *conscience* kelimesinden tefrika, iştirak-i lafzın sebebiyet verebileceği karışıklığı izaleye ihtiyaç hissetmiş ise de lafzın her iki manaca kesret-i şuyû'u ayrı ayrı ıstılah vazına mani olmuş ve şu kadar ki birine, *vicdan-ı nefsi* tabiriyle ifade edebileceğimiz *conscience psychologique*; diğerine *vicdan-ı ahlâki* ıtlak edebileceğimiz *conscience morale* diyerek bir çare-i tefrik bulmuşlardır.

Biz ise yeniden vaz'a muhtaç olan ıstılahât-ı felsefiyyenin lisanımızda henüz takarrur etmemiş olmasından istifade ederek daha şimdiden her iki manaya dâll olacak ayrı ayrı lafızlar istimaline imkân bulabildiğimiz için *conscience psychologique* tabirini *şuur* ile *conscience morale* tabirini de öteden beri me'lûf olduğumuz *vicdan* ile tercüme edersek Avrupa müelliflerinin kaçınmak istedikleri mahzurdan kurtulmuş oluruz. İstidradımıza burada hitâm vererek kitabın tercümesine devam edelim.]

2. Şuur denilen şe'n-i nefsi tarif edilemez. – (s. 38) İlmü'n-Nefs şu'ûn-ı şuur ilmidir, dedik. O hâlde şe'n-i şuur nedir? Bu nev' şu'ûnun diğer şu'ûn-ı âlemden farkı nedir?

Şe'n-i şuur tarife imkân yoktur. Bu, herhangi bir tarife sığamayacak kadar basit, herhangi bir lafız ile tabir ve beyan edilmekten müstağni olacak kadar vâzıhtır. Herkes görüyorum, işitiyorum, mütelezziz oluyorum, müteallim oluyorum...ilh derken görmenin, işitmenin, telezüzün, teellümün...ilh birer şe'n-i şuurî olduğunu bilir.

3. Şe'n-i şuurî ile şe'n-i fizyoloji - (s. 39) ancak görmek, işitmek, mütelezziz olmak, müteallim olmak denilen şeyler bazı *irticacât-ı Asabiye (ebranlements nerveux)* olmadıkça, bedenimizde bazı tagayyürât vukû' bulmadıkça hâsıl olmazlar. Bu şu'ûn hem nefsi hem fizyolocîdir. Bu şu'ûn *cümle-i âliyye-i bedeniyyemizin (organisme)*¹⁹ bazı eczâsına taallukları haysiyetiyle “fizyolocî” bunları hiçbir uzva isnat zarureti olmaksızın vücutlarını nefsimizde hissedişimiz haysiyetiyle de “nefsî”dirler. Bundan mâadâ şu'ûn-ı nefsiyenin şu'ûn-ı fizyolocyanan üç mühim farkı daha vardır: Birincisi, şu'ûn-ı nefsiyenin yalnız zaman içinde birer vaz'ları vardır. Mekân içinde bu'ları yoktur. Mutehayyiz değillerdir. Şu'ûn-ı fizyolocyanın ise hem zaman içinde vaz'ları hem mekân içinde bu'ları vardır.

Mesela parmaktaki bir kesiğin millimetre ile ölçülen bir tûlu, bir arzı, bir umku var. Lakin o kesikten hâsıl olan elemin miktarını bu tabir ile ifade edemeyiz. “*Bu elemin şu kadar metre veya millimetre umku var*” demek gülünç olur. “*İnzâr-ı âliyye, efkâr-ı vâsia*” gibi tabirât, hakikî değil, mecâzîdir.

Mamafih şu'ûn-ı nefsiyye de *kabil-i takdir (mesurables)*dir. Bu şu'ûn evvela, *şiddetçe (intensité)*; sâniyen, *müddetçe (durée)* muhtelif olur. Elhâsıl şu'ûn-ı nefsiyye hem ziyade ve noksan şiddeti kabil hem gayr-ı mutehayyizdir. İşte bu birinci farkın neticesi olarak diğer ikisi de zâhir olur.

¹⁹ Merhum Emrullah Efendi *organe* kelimesini *alet, organique* sıfatını da *âlî* diye tercüme ederdi ki pek doğrudur. Zira *uzuv* Fransızca *membre* mukabilidir. Her alet uzuv değilse de her uzuv bir alettir. Bizdeki Felsefe ve Kelam kitaplarında *organes des sens* karşılığı olarak hep *âlât-ı havâss, âlât-ı meşâir* denilmesi de bu tercümedeki isabete delildir. Artık bilmem tabîiyât ile iştigal eden ulemamız *uzuv* kelimesini bırakıp da *alet, âlî, cümle-i aliyye* tabirlerini istimal razı olurlar mı?

İkincisi, şu'ûn-ı nefsiyye yalnız *hâsse-i bâtına* (*sens interne*) yani şuur ile şu'ûn-ı fizyolocya ise yalnız *havâss-i zâhire* (*sens externes*) ile mümkünü'l-idraktirler.

Elemin vücudunu bize haber veren yalnız şuurdur. Bâsıra ile lâmise bize kesik ile ensâcta hâsıl olan âfeti bildirirler. Kezâlik sâmiada tabibe ciğerlerin hâlini i'lâm eder. Rahatsızlığı ise hastaya bildiren yalnız şuurdur.

Üçüncüsü, şu'ûn-ı nefsiyye herhangi bir *cevher-i nefsîde* (*sujet*)²⁰ vâki oluyorlarsa yalnız onun müdrekidirler. Şu'ûn-ı fizyolocya ise her kimin tarafından olursa olsun idrak olunabilir.

Nitekim elemin duyabilen yalnız hastadır. Hâlbuki bu hastanın kalbini, akciğerlerini dinlemek; nabzını yoklamak, diline bakmak herkes için - hatta hastanın yapacağından daha a'lâ olmak üzere - mümkündür.

Binaenaleyh şu'ûn-ı nefsiyye şu'ûn-ı fizyolojiyyeden pek açık olarak mütemayizdirler. Hem de bize *lezzet* (*plaisir*)²¹ ile *elem* (*douleur*) bahşeden onlar

²⁰ *Sujet* Latince *Subjectus* 'ten me'hûz olup "Altta olan, alta konan şey" demektir. Mukabili *Objettir* ki "karşıya konan, karşıya alınan şey" manasına Latince *Objectus*ten me'hûzdur.

*Subjectus*un Rumca aslı olan *to hypokeimenon* Aristo'nun lisanında "*cevher*" ve "*şey-i bizâtih*" müradifidir. Bundan da kastettiği mana şu'ûn-ı adîde ile zâhir olan mevcut-i vahittir. Maruz-i tagayyür olan ayndır. Mesela bal mumu bir mevcut-i vahittir. Şu levn ile şu suret ile şu râyiha ile muttasıftır. Ve daima bal mumu kalmak üzere bütün suverî kâbildir. Sulb hâminden mâyi' hâline, mâyi' hâminden sulb hâline geçebilir. Bal mumuna göre levn, râyiha, suret, salâbet, ebâs...ilh gibi şeyler hep evsâf ve keyfiyâtın altından ma'lûm olan şey olmuş oluyor. Bundan dolayıdır ki bu kelime "evsâf ve keyfiyâtın mahmûlun aleyhi" diye tarif edilmektedir.

Bu manaca *Sujet* İlm-i sarf'ta *fâil* veya *nâib-i fâil*; İlm-i me'ânî'de *Müsnedun ileyh*; Mantık'ta *mevzu* dediğimiz şeydir.

İlmü'n-Nefs'te ise bütün mevzuların bütün mahmûlün aleyhlerin içinden yalnız birini kastederler ki o da bütün şu'ûn-ı nefsiyyenin mahal-i kıyâmı ve mercii olan, vahit iken e'râz ve keyfiyât-i adîde ile arz-i vücut eden *enedir*. İnsanda ilim, ihsâs, irade gibi birçok evsâf ve keyfiyât vardır. Bu evsâf-ı adîde ile muttasıf olan bu keyfiyât ile mütekeyyif olan bunların cümlesinin mahal-i kıyâmı olan *cevher-i nefsanî* ise vahittir. İşte hem âlim, hem muhiss, hem murid olan o *cevher-i nefsanî*dir. *Enedir*. *Ene* hem ilmin, ihsâsin, iradenin vücudunu hem de âlim, muhiss, murid kendisi olduğunu idrak ettiği için Gazali buna *latife-i âlime* demiştir. Biz ise tercümesi sadedinde olduğumuz ıstılahın menşesine, Aristo'nun kelimeyi *cevher* müradifi addetmesine bakarak *cevher-i nefsi* demeyi tercih ederiz.

Objetin tercümesi hakkındaki sözümüzü mahal-i ahara bırakıyorum.

²¹ *Plaisir*'in *Haz* ile tercümesi yanlışır. Bin bu kadar yıldan beri herhangi bir şube-i ilme dair kitaplara bakılsa *lezzet* ve *elem* iki tabir-i müteakıl olarak tesadûf ederler. *Haz* ve *elem* diyen hiçbir müellife rast gelinmez. *Haz*; nasip ve hisse, hem de hayırlı bir nasip ve hisse demektir. Bu manadan menkul olarak *elem* hiç de tekabül edemeyen manalarda da bir ıstılah-ı ilmî olmak üzere istimal edilmiştir. Mesela Nahiv'de "falan kelimenin iraptan hazzı yok" denir. Lakin bunun bize taallukü yoktur. "Sizi görmekle mahzuz oldum" ibaresi: "Lütf-i tâlî' sizi görmekle beni hisse-mend etti" demek olup cümleden maksut olan mana *lezzet-i mecâzî*dir. Hele "hazzettim" tabiri kadın lügatnamesinden lisana intikal etmiş terkip ve manaca sekim bir ibareden başka bir şey değildir. Kadınlar "teşrih gibi adam", "müfred bir herif" de derler. Bunları da kabul edecek miyiz?

olduğu için şu'ûn-i Fizyolojiyyadan çok daha ehemmiyetlidirler. İnsanın maruz kaldığı havâdisin bütün ehemmiyeti mucip oldukları lezzet ile elemdedir. Şu'ûn-ı nefsiyye diğer bir itibar ile daha şu'ûn-ı Fizyolojiyyaya ehemmiyetçe tefavvuk ederler. Zira şuur - tabir-i diğerle şu'ûn-ı nefsiyye - olmazsa şu'ûn-ı Fizyolojiyya bizce gayr-ı ma'lûm yani ke-en-lem-yekündür.

Mesela dimağ onu gören, lems eden, bilen âlimin şuuru olmazsa merrî, melmûs, ma'lûm olamaz. Demek ki bir manaca dimağ şuurumuzla *müfekkire* (*pensée*)mizin şart-ı vücududur, demek ne kadar sahih ise diğer manaca şuur ile müfekkire dimağa taalluk eden ilmin şartıdır, demek de o kadar sahihtir.

4. Derecât-ı şuur. - (s. 43) Şu'ûn-ı nefsiyyenin kâffesi *meşurun bih* (*conscients*) olmakla beraber hepsine taalluk eden şuur bir derecede değildir. Leibnitz'in yaptığı gibi *sarih-i beyyin* (*eclâ*) (*clairs et distincts*), *sarih-i gayr-ı beyyin* (*celî*) (*clairs et confus*) ve *hafî* (*sourds*) ve *ahfâ* (*plus que sourds*) namlarıyla dört derecelik *hâlât-ı şuuriyye* (*etats de conscience*)yi yekdiğerinden temyiz etmek mümkündür.

1. *Sarih-i beyyin* (*eclâ*) olan hâlât-ı şuuriyye o hâletlerdir ki yalnız yekdiğerden temyiz olunmakla kalmazlar. Fazla olarak hangi hususta ve ne ile mütebayin oldukları da beyan edilebilir. Mesela daire *mefhumu* (*idée*) hem sarih hem beyyindir. Zira bu mefhumu diğer eşkâl-i maslahata mefâhîminin kâffesinden temyiz etmekle kalmayıp bunun diğer mefhumlardan ne cihetle mütemayiz olduğunu da ayrıca biliriz. - Bu hâlâtın kâffesi mefâhîm ve tasavvurâtıdır.

2. *Sarih-i gayr-ı beyyin* (*celî*) olan hâlât-ı şuuriyye o hâletlerdir ki yekdiğerden kâbil-i temyiz olmakla beraber cihet-i temayüzleri tayin edilemez. Mesela bir cahile göre kırmızılık denilen hâlet-i şuuriyye “yeşillik” denilen hâlet-i şuuriyyeden bambaşka bir şeydir. Binaenaleyh bunlar bu itibar ile beraber hâlet-i sarihadr. Bununla beraber bu iki hâlet yine gayr-ı beyyindir. Zira cahil kimse kırmızının yeşilin nasıl ve ne ile mümtaz olduğunu bilemez. Bunu yalnız âlim olan kimse Fizik ilmi sayesinde bilebilir. Zaten ilimden asıl garaz da tasavvurâtımızı anâsır ve mevâdd-ı

Hazı lezzete tercih edenleri şaşırtan şey lezzetin zevk manasında yine lisan-ı avâmda zebân-zed olmasıdır. Şüphesiz zâikaya hoş gelen şey lezizdir. Avâm-ı nas hoş gelmeyen şeye tatsız dedikleri gibi ondan naklen de lezzetsiz demişlerdir. Avâmın hatası bin yıllık ıstılah-ı ilmîyi terke nasıl sebep olabilir? İstılah Encümeni'nin canlı lisana riayet edeceğimiz diye lezzet tabir-i ilmîsini haz tabir-i âmiyânesine feda etmesi hiç de hoş bir şey olmadı. Bu nazariyeye göre takriben sebep müradifi olan illeti de avâm-i nas hastalık manasına istimal ediyor diye terk etmeye razı olacak mı?

mürekebbelerini tahlil ederek ibhâm ve hifâ hâletinden vuzuh ve celî hâletine nakil etmektir. İlim, ihsâsâtı tasavvurât ve meânîye kalb ediyor, demektir.

3. Hafî olan hâlât-i şuuriyye hâlât-ı gayr-ı beyyinenin terkebine dâhil olan hâlât-ı ibtidaiyye-i şuuriyyedir. Mesela kalabalık bir cemaat gürültüsünü tasavvur edelim. Bu gürültüyü terkip eden esvât ve kelimâtın her biri bizim saha-i şuurumuza kadar vasıl olursa da bu esvât ve kelimâtın her biri ale'l-infirat gayr-ı mesmu' gibi olup birini diğerinden ayırt edemez. Böyle iken bunları biz yine işitiyoruz. Zira bu esvât ve kelimâtın hiçbirini işitmeseydik hiçbir şey işitmemiş olurduk. İşitilen gürültü bu gayr-ı mümeyyiz esvât ve kelimâtın ihtilâtından başka bir şey değildir.

4. Ahfâ olan hâlât-ı şuuriyye o hâletlerdir ki vücutları hakkındaki ilmimiz şuurun bilâ vasıta (*def'i*) (*direct*) tecrübesinden müstefad olmayıp ba'de'l-istidlal sabit olur. Mesela rüyasız bir uyku tasavvur edelim. Bu uyku esnasında şuurumuzdaki cereyan-i şu'ûn elbette munkatı olmamıştır. Böyle iken bu derin uykudaki hâlât-ı şuuriyye uyandıktan sonra tezekkür edilemez. Tecrübemiz bunlar hakkında bize hiçbir ilim ifade edemez. Bunların mevcut hem de hifanın son derecesinde kalmak üzere mevcut olduğunu bize bildiren yalnız fikir ve nazardır. - Fi'l-hakika bir tünelden çıkan tren veya namludan çıkan kurşun kabilinden bir cism-i müteharriki gördüğümüz zaman bir hareketin *sebeb-i mucibi* (*raison suffisante*) ancak diğer bir hareket-i sabıka olabileceğini düşünerek - bu cism-i müteharrikedeki hareket-i hâliyye ve *filiyye* (*actuel*)nin daha evvelki hareket neticesi olduğunu nasıl tasdik edersek bir hâlet-i şuuriyyenin de (ki bu misâlimizde ân yakazadaki ilk hâlet-i şuuriyye maksuttur) tekevvününü gördüğümüz zaman hiçbir şey tahallul etmeksizin sebk etmiş diğer bir hâlet-i şuuriyyenin vücudunu - velev tecrübemiz taalluk etmiş olmasın - tasdik etmekliğimiz iktiza eder. Zira nasıl mekân içindeki hareketin sebeb-i mucibi yine mekân içindeki diğer bir hareketten başkası değil ise bir şe'n-i şuurînin de sebeb-i mucibi onu sebk eden diğer bir şe'n-i şuurîden başkası olamaz deriz.

Bu ahfâ olan şu'ûn-ı şuuriyye *İlmü'n-Nefs*'in muasır uleması tarafından ekseriya *şu'ûn-ı mâ tahte's-şuur* (*phénomène subconscients*) ve hatta *şu'ûn-ı gayr-ı*

*meş‘ûrin bihâ (phénomène inconscients)*²² tesmiye edilmiştir. Hayat-ı Ruhaniyye’nin istimrar ve ittisali işte bundan ileri geliyor.

5. Tenbih - (s. 45) Sarih olan hâlât-ı şuuriyye daima ya *sarahaten (explicitement)* veya *zımnen (implicitement)* ene (*le moi*)ye isnat olunurlar. Bunlar *teemmülî (réflexifs)* yani *müdreğ* olabilmek için teemmüle muhtaç hâlât-ı şuuriyyedir. Cevher-i nefsi yalnız bi’l-farz ruyeti duymaz. Bu duyguyu da ayrıca duyar. Görmekte olduğunu bilir. Ruyeti kendine isnat eder.

Hafî olan hâlât-ı şuuriyye ise *eneye* isnat olunmaz. Bunlar *infîâlî (affectifs)*dir. Şu manaca ki bunlar cevher-i nefsinin hedef-i teemmülî olmaksızın yalnız onu münfail etmekle kalırlar. Hiç farkına varmaksızın ihsâs ettiğimiz birçok hâlât-ı şuuriyye bu kabildendir. Mesela bu anda bu satırları okuyan zâtın kendi kıraati hakkında sarih bir hâlet-i şuuriyyesi vardır. Okumakta olduğunu bilir. Ancak o kâri’ muttâlî olmadığı - tabir-i diğerle - kendine isnad etmediği birçok şeyler daha duymaktadır ki vücutlarından haberdar olunca *farkında değildim* der. Ezcümle bu anda parmaklarının ucuna arız olan intiba’ât ile etrafında hâsıl olan hafif gürültü bu kabildendir. Lakin bu ahfâ dediğimiz hâlât kâri’in müteallak-i fikir ve teemmülü olduğu anda hâlet-i hifadan çıkarlar. Onları kâri’ kendine isnad eder. Bunlar artık sarih olmuş, zulmet-i infîâl *hîtasından (domaine)* nur-i teemmül sahasına çıkmış bulunurlar. Bizim her andaki hâlât-ı teemmüliyyemiz pek azdır. Bilgide her andaki hâlât-ı teemmüliyyemiz zirve-i şuur üzerinde parıldayan bir tek hâletten ibarettir. Lakin daima nefsimizin e‘mâk mazlumesi bilcümle havâssimize nispet ve taalluku olan birçok şu‘ûn ile malâ maldır ki bunlar zâhiren hiçbir ehemmiyeti haiz değil iken amelî olarak büyük; bilgide en büyük ehemmiyeti haizdirler. Zira azalâtımız üzerinde doğrudan doğruya icra-yı fiil eden onlardır.

Bundan dolayı işbu *İlmü’n-Nefs-i Tecrübî* kitabımızı iki kısma ayırıyoruz: Biri, *İlmü’n-Nefs-i Infîâlî (Psychologie affective)* ki hafî ve infîâlî olan, *eneye* isnat edilmeyen; diğeri, *İlmü’n-Nefs-i Teemmülî (Psychologie réflexive)* ki sarih ve teemmülî olan, *eneye* isnat olunan şu‘ûna taalluk edecektir.

²² *Şu‘ûn* tabirinin *zâhirâta* ruhanı burada zâhir oluyor. “Şu‘ûn-ı gayr-ı meş‘ûrin bihâ” tabirinden mana sarahaten anlaşılır. Lakin “zâhirât-ı gayr-ı meş‘ûrin bihâ” tabiri bir şey ifade edemez. Bir şey hem zâhir yani nefsin ma‘lûmu hem gayr-ı meş‘ûrin bihâ yani meçhulü olamaz.

Mamafih şu'ûn-ı şuuriyye adeden şu'ûn-ı fizyolocyan çok daha azdır. Kendilerine hiçbir hâlet-i şuuriyye tekabül etmeyen hâlât-ı bedeniyye vardır. Hatta âlât-ı havâssin hâlâtını şuurun zapt edebilmesi için bu *âlâtta* (*organes*) epey kuvvetli bir taharruş husulüne ihtiyaç vardır. Ezcümle mesela saniyede on ikiden az ihtizaz-ı basit ile de asab-ı sem'ide şüphesiz bir tagayyür hadis olur. Böyle iken bu ihtizazât yine meş'ûrun bih bir savt olmaz. Binaenaleyh şu'ûn-ı hissiyyenin öyle bir haddi vardır ki onun ma-dûnu meş'ûrun bih değildir. Bu had her hâsseye göre muhtelif olur. Hatta mâ fevkinde şuur bulunmayan bir hadd de vardır. Alman İlmü'n-Nefs uleması şuurun zapt edebileceği en aşağı derecedeki taharruş-i fizikî ve fizyolocya *mebde-i şuur* (*seuil de conscience*) veya *mebde-i taharruş* (*seuil d'excitation*)²³ namını veriyorlar.

Hulasa

(s. 47)

1. - İlmü'n-Nefs: “Şu'ûn-ı şuur ile şu'ûn-ı şuurun şurût-i gayr-ı maddiyyesi ilmidir.” diye tarif olunur. Bu tarifin birinci kısmı, İlmü'n-Nefs-i Tecrübî'ye; ikinci kısmı da İlmü'n-Nefs-i Nazarî'ye sadıktır.
2. - Binaenaleyh İlmü'n-Nefs-i Tecrübî'nin mevzu-i hâssı şuur tesmiye edilip tarifi mümkün olmayan şe'n-i nefsidir.
3. - Bu şe'n, şe'n-i Fizyolojiden üç vasf ile mütemeyyizdir: Evvela, gayr-ı mütehayyizdir. Şe'n-i Fizyoloji ise mütehayyizdir. Sâniyen, *hâsse-i bâtınanın* (*şuurun*) müteallikidir. Şe'n-i Fizyoloji ise havâss-i zâhirenin müteallikidir. Sâlisen, onu yalnız cevher-i nefsi idrak eder. Şe'n-i Fizyoloji ise cevher-i nefsiden mâ adâsı da idrak edebilir.
4. - Şuurun derecâtı vardır. Leibnitz hâlât-ı şuur *sarih-i beyyin* (*eclâ*), *sarih-i gayr-ı beyyin* (*celî*), *hafî* ve *ahfâ* olmak üzere dört dereceye ayırıyor.
5. - *Ene*'ye isnat olunan yalnız hâlât-ı sarihadır. Bu hâlât, İlmü'n-Nefs-i Teemmülî'nin mevzuudur. Hâlât-ı hafiyenin ise *eneye* isnadı maksut bizzat değildir. Bunlar İlmü'n-Nefs-i İnfiâlî'nin mevzuudur.

²³ Buna vaktiyle “atebe-i şuur” namını vermiştim. İstilah Encümeni'nin vaz ettiği “mebde-i şuur” tabiri daha güzel olduğu için burada onu istimal ediyorum.

Müracaat Edilecek Kitaplar:

(s. 48)

Leibnitz, *Monadologie*. - *Nouveaux Essais*.

Bouillier, *La Vraie conscience*.

Ribot, *La Psychologie anglaise contemporaine*. *Introduction*.

- *La Psychologie allemande contemporaine*.

Babier, *Lecons de Philosophie*. - *Psychologie* (Ch. II, V et VI.)

Colsenet, *La vie inconscience de l'esprit*.

Piere Janet, *L'automatisme psychologique*.

İkinci Ders: İlmü'n-Nefs'te Tarîk

İcmâl: (s. 49) 1. Tarîkin merâhili. - 2. İlmü'n-Nefs'in tekâmül-i tarihîsi. - 3. İstibsâr ve müşahede. - 4. Saha-i istibsârın târiliği. - 5. Müşahede. - 6. Düstûr-i Kavanîn. - 7. Tecrîb.

1. Tarîkin merâhili (etapes de la méthode)²⁴ - (s. 49) Fizik'in gayesi evvelen câzibe-i arziyye, hararet, ziya, elektrik...ilh gibi şu'ûnu; sâniyen, bu şu'ûnun tabi olduğu kavanîni tettebbu' olduğu gibi İlmü'n-Nefs de bir ilm-i tecrübî, bir ilm-i vâkı'at ve şu'ûn (faits)²⁵ olunca onun da gayesi evvelen, vâkı'at-ı nefsiyyeyi; sâniyen, vâkı'at-ı nefsiyyenin tabi olduğu kavanîni tettebbu' etmektir. Binaenaleyh bu ilimde evvel be-evvel şu'ûn-ı şuuriyye istibsâr edilmek; sâniyen, bu şu'ûnun kavanîn-i zuhuru düstûr hâline konmak; sâlisen, bu kavanîn bi't-tecrübeye tahkik (vérifier) edilmek lazımdır.

2. İlmü'n-Nefs'in tekâmül-i tarihîsi. - (s. 50) Bu merâhîl-i tarîkin her birine tarih sırasıyla İlmü'n-Nefs'in birer safha-i tekâmülü tevâfuk etmektedir. Çok zamanlar İlmü'n-Nefs, İlm-i mâ ba'de't-tabîa ile İlm-i Mantık ve İlm-i Ahlâk'a hâdim bir vesile (meyen)²⁶den başka bir şey olamamıştır. Bu üç ilmin kanunlarını tesis için yalnız bilinmesi en zaruri olan şu'ûn-ı nefsiyyeyi istibsâr ile iktifa edilirdi. Bir surette

²⁴ Bu kelime *usul* ile tercüme edilmek yeni adet olmuştur. Hâlbuki külliyyen yanlışır. *Asıl* bir şeyin temeli, *isnadgâhı* demektir. Ve *fer'* mukabilidir. Bir ağacın aslı köküdür. Fer'i de dalıdır. Bu manadan ahiz ederek *usûl* ve *furû'* diyoruz. Usûl; âbâ ve ecdâd ile ümmehât ve ceddâtıdır. Furû'da evlad ile ahfâtıdır. Kezâlik "Falan şey usulü dairesinde yapılıyor." deriz ki müstenit olduğu kaidelere muvafık olarak yapılıyor, demektir. Buradaki *Méthode* ise bir netice-i muayyeneye vusul ve hâssaten hakikati keşf için fikrin takip edeceği istidlal yoludur. Bu kelime Yunanca *Beraber* manasına gelen *Méta* ile *Yol* manasına gelen *Odos* kelimelerinden müştaktır.

Bu Yunanca kelime kütüb-i ilmiyye-i Arabiyye'ye "طريق" lafzıyla geçmiştir. Sahib-i *Mevâkıf* "طريق"i : "هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب" diye tefsir ettikten sonra: "هو الموصل الى المقصود" yani "Kendisine nazar-ı sahih ile bakılmakla matlûba tavassul mümkün olan (yol)dur." diye tarif ediyor. Matlûb, tasavvur ise tarîkin ismi; marifet, tasdik ise tarîkin ismi *delil*dir. Fransızca Mantık kitaplarında da *Metot* bahsine tariften başlayıp delile karar kılıyorlar. Binaenaleyh örf-i ehl-i ilimde *Métode* şüphesiz tariktir. *Méthodologie* de *İlm-i Turuk* olmak lazım gelir.

Emrullah Efendi Merhum bu kelimeleri *Nahiv* ve *İlm-i Enhâ* ile tercüme ediyordu. Vâkıyan, *Nahiv*'in bir manası da *tarik* olup Keşşaf *Istilahâtu'l-Fünûn* sahibi Şeyh Muhammed Ali Tehânevî herhangi bir ilme şurû'dan evvel maksut olan *ruûs-i semaniyyenin* sekizincisi olarak *İnhâ-i Talimiyyeyi* zikrediyorsa da Felsefe ve Kelam uleması beyinde bu tabir şâyi' değildir. Ve hemen hemen diyebilirim ki Şeyh müşârun ileyh bu lafzı kullanmakta münferit kalmıştır.

Mamafih her hâlde Emrullah Efendi Merhum'un istilâhı lafız ve mana itibariyle *usul*den çok daha iyidir. Bir ilmin *usulü* o ilmin istinat edebileceği mebâdî ve kavâit-i külliyye olabilirse de tarîk-i tavassulu değildir. Bir de bu kelimeyi müfret itibar edersek cemi ne olacak?

Herhâlde *Istilah Encümeni*'nin istimal-i avâmda bile şahidi bulunmayan bu hata-yı nev-zuhuru iltizam ederek *Metoda Usul* ve *Metodolojiye Usuliyet* demesi şayan-ı kabul olmasa gerektir.

²⁵ *Fait* kelimesinin *Phénomène* müradifi olarak istimali şâyi'dir. Tercümesi olan vâkı'ayı şu'ûn müradifi olarak bizim de istimal edebileceğimizi göstermek için bu atf tefsiri iltizam ettim.

²⁶ *Moyens et fins*, *Vesâil* ve *makâsıt* demektir. Her yerde bunları *Vesâit* ve *Gâyât* diye tercüme etmek muvafık düşmüyor.

ki kudemâ-yı felâsifenin İlmü'n-Nefsi'ni öğrenmek isteyen kimse âsâr-ı adîdelerinin mevâzı'-ı muhtelifesine müracaat mecburiyetinde kalır.

İlmü'n-Nefs'in bir ilm-i müstakil ve mümtaz olmaya yüz tutması ancak İngiliz hukemâsından “Locke”dan başlamış ve bu istiklal ve temayüzünü İskoçyalı felâsifenin muharreratında istihsal edebilmiştir. Ondokuzuncu Asr'ın nisf-i evvelindeki Fransız *müleffikası* (*eclectiques*)²⁷ ve bâhusus “Garnier” ile “Jouffroy,” bunların eserini takip ettiler. İlmü'n-Nefs bu ilk merhale-i tekevvününde şu'ûn-ı şuurun yalnız *resim* (*description*) ve tasnifi ile iktifa ediyordu. Bu merhalesinde İlmü'n-Nefs tarih-i tabîîye benzer bir şey olur tasnif ile nihayet buluyordu. Garniye'nin “Kuvvâ-yı nefis hakkında kitap (*Traité des facultés de l'âme*)” nam-ı eseri bu türdeki tettebbu'âtın hulasasını muhtevîdir.

Bundan sonra yalnız resm-i şu'ûn ile iktifa etmek istemediler. Bunların emr-i tekevvününü tâlîl ve beyan etmek arzusuna da düştüler. Bunun üzerine İlmü'n-Nefs, Fizik ilmine benzer bir şey olmakla başladı. *Tevâliyi* (*conséquents*), *sevâbık* (*antécédents*) ile tâlîl edebilmek için *tedâ'î* (*association*) sayesinde teâküb-i şu'ûn kanunlarını keşfettiler. İlmü'n-Nefs'i en ziyade bu yola dökenler ise *Tedâ'iyye Taifesi* (*Associationnistes*) olmuştur ki bunlar bütün şu'ûn-ı nefisiyyeyi tedâ'î ile tefsir etmek istedikleri için kendilerine bu nam verilmiştir.

En nihayet şu'ûn-ı nefsiyye beyindeki *şiddet nispetlerini* (*rappports d'intensité*) ölçmeye kadar ileri gittiler. Ve artık İlmü'n-Nefs bir Fizik-i Riyazî suretini aldı. Ve adı *İlmü'n-Nefs-i Fizikî* (*Psycho-physique*) oldu. İlmü'n-Nefs-i Fizikî'ye bugün en ziyade Almanya'da çalışılıyor. Paris'in *Ulûm-i Âliye Mektebi*'nde (*Ecole des Hautes - Etudes*) de bu yakınlarda²⁸ bir İlmü'n-Nefs labrotuvarı tesis edilmiştir.

3. İstibsâr ve müşahede. - (s. 52) İlmü'n-Nefs tettebbu'âtına hâdim olan *müşahedât* (*observations*)²⁹ iki nev'dir: Biri *müşahede-i bâtuniyye* (*observations intérieure*)

²⁷ Bu kelime, “İntihap ederim” manasına gelen Yunanca *Eclegô*'den müştak olup muhtelif ve hatta mütebâyin mesâlik-i felsefiyyeden istinbat olunmuş ârâyı cem ve telfikten ibaret bir tarîk-i felsefî manasında müstameldir. Buna Istilah Encümeni'nde hûşe-çîn demek olan *İktitâftan İktitâfiyye* denilmesi pek hoş oldu ise de Fıkıh'taki telfik-i mezâhibin Felsefe'deki suretinden başka bir şey olmayan bu mezhebe de *telfik* ve erbâbına *müleffika* demek evladır.

²⁸ Elimizdeki kitabın tarih-i neşri 1892'dir.

²⁹ *Observation*, zihni toplayarak şu'ûnu teemmül ve zapt etmektir ki buna evvelki yazılarımda gâh *tebassur* gâh *istibsâr* demiştim. Buna *tarassut* diyen de vardır. Vâkıan, İlm-i Heyet Istilahı'nda *tarassut* ve *rast* tabirleri müstamel ise de bunlar görüp bakmadan ziyade oturup bekleme manasını

yahut *istibsâr*; diğeri *müşahede-i hâriciyye (observation extérieure)* yahut sadece *müşahede*³⁰. - Evvela birincisinden bahsedelim.

İstibsâr olmadıkça şu'ûn-ı şuur var mı yok mu bilemeyiz bile. Mesela hüznü, meserreti, düşünmeyi kendimizde müdrîk olmadıkça düşünmenin mahzun veya mesrur olmanın ne olduğunu bilebilir mi idik? Demek ki İlmü'n-Nefs'in yed-i istifadesindeki en birinci, en zaruri *vasıta-i (moyen)* tahkik *istibsâr (introspection)*³¹ imiş. Fi'l-hakika bizde hadis olan şu'ûnu biz ya *şuur-i def'î (conséquents immédiate)*³² veya hayal ve *hafıza (mémoire)*³³ vasıtasıyla bilebiliyoruz. Şu'ûn-ı muhtelif-i şuurun nasıl tekevvün edip nasıl münkeşif veya zâil olduğunu kendi kendimizi tettebbu' etmekle görür anlarız. Mesela gazap ile illel ve *esbâbı (causes)* ve *asârı (effets)* hakkında ilim hâsıl edebilmek için beni gazaba getiren şey ile hâl-i gazapta iken yaptığım ve ondan sonra hâsıl olan şeyleri tezekkür edebilirim.

“İstibsâr gayr-ı mümkündür. Zira maruz-i istibsâr olacak hâlet-i şuuriyye izale edilmeksizin istibsâr-ı nefse yol bulunamaz. Mesela gazaba tahte istibsâra almanın gazabı izale edeceği emr-i bedihîdir.”

tarzında irad edilen itiraza iki vecih ile cevap verilir: Evvela, istibsâr, hâl-i fiil zamanında vâki olmaz. Evvelce fiil vâki olur. İstibsâr ise - fiil vâki olmuş olduğu hâlde - hayal ve hafıza ianesiyle vâki olur. Sâniyen, vâkıan bazen fiilin hadd-i gayeye varması, şuurî; teemmül-i şeditte fiilî tatil eder. Ancak bu gibi ahvâl pek nadirdir. Ne yaptığını hiç bilemeyecek derecede gazaba gelmek ne yürüdüğünden ne nefes aldığından ne de herhangi bir fiilinden habîr olamayacak derecede bahr-i teemmüle

mütezammindir. Vâkı'a da İlm-i Heyet tetkikâtına yakışan hâl bu oturup beklemidir. Bu kelimeleri bu manalarıyla beraber bilcümle ulûmun sahalârına kadar götüremeyiz. Herhâlde İstilah Encümeni'nin *müşahede* demesi daha muvafık düşmüştür. Ancak *müşahede*de istilah-ı ulemaca havâss-i zâhire ya bâtinadan biri ile idrak manası olduğuna göre *observation* kadar vâsi bir manaya delâlet etmez. Binaenaleyh bu *müşahede* tercümesini kabul etmekle beraber *müşahedenin observation intérieure* denilen nevine *istibsâr* demeyi münasip görüyorum. *İstibsâr* basiretten me'hûz olup felsefe ve bilhassa ahlâk kitaplarında efkâr ve ahlâk ve niyyâtı pîş teemmüle almak manasında mahsûsâtan ziyade - ulemamızın istilahınca - akliyyât ve vicdâniyyâtta müstameldir.

³⁰ Yukarıki haşiyede arz eylediğim vecih ile bunların birincisine yalnız *istibsâr*; ikincisine yalnız *müşahede* diyeceğim.

³¹ *Introspection* kelimesi yukarıdaki müşahede-i bâtinîyenin müradifi olmak üzere müellif tarafından istimal edilmiş olup Latince *dâhil* manasına *Intro* ile *içeri bakmak* manasına gelen *Aspicere* kelimelerinden yapılmıştır ki müellifin bu istilâhı vaza lüzum görmesi de bizim *müşahede*yi *istibsâr*dan ayırmakta ne kadar haklı olduğumuzu gösterir.

³² Defaten ve bilâ vasıta olana “def'î” derler.

³³ *Mémoire*'e niçin “hayal ve hafıza” dediğimizi inşallah ileride izah edeceğiz.

müstağrik olmak pek nadir ahvâldendir. Hemen daima içinde bulunduğumuz vasat derecedeki ahvâlde hem fiil hem de şuur-i fiil vardır.

4. Saha-i istibsârın darlığı. - (s. 54) Pek ince aranmazsa istibsâr nefis-i maksuda vâfi olabilir. Fi'l-hakika Fizik İlmi'nde bir cismin sukutu câzibe-i arziyye kanunlarını tayine nasıl kifayet ediyorsa bir tek şuur yani (bir tek zât-ı müsteşire) hakkındaki istibsâr da umumiyetle şuurun kanunlarını keşfe kifayet edebilir. Bu takdirce istibsâr-i nefis İlmü'n-Nefs için bir esas kâfi olur. Ancak bu esasın dar olacağını da tasdik etmek lazımdır. Vâkıan şuurun kavanîn-i külliyyesi diğer şuurlarda olduğu gibi bizim de şuur-i şahsiyemizde mevcut ise de bu kavanînin Mantık olduğu şu'ûn-ı cüz'îye fertten ferde muhtelif olur. Mesela hodperestlik huluku ile cömertlik *huluku* (*caractère*)³⁴ elbette aynı *kavanîn-i evveliyeye* (*lois prémordiales*) dairesinde tekevvün eder. Böyle iken yine hodperest olan kimseye sarf-ı istibsâr nefis ile bu âlemde ahlâk civanmerdane ashabı bulunabileceğinin *müsteban* (*constaté*) olabilmesi *müteassir* (*difficile*) bilgi de *müteazzir* (*impossible*)dir. İstibsâr nefis ianesiyele İlmü'n-Nefs'in istinad ettiği esas istibsârın nev'-i diğerine, müşahedeye müracaatla tevsî' ederler.

5. Müşahede. - (s. 55) Gayrın saha-i şuuruna nüfuz mümkün olmadığından bizzarura *temsîl* (*analogie*) tarîkiyle kendi duyduklarımızdan duymadıklarımıza (yani başkaların duyduklarına) intikal ile iktifa edeceğiz. Mevcudât-ı saireden sadır olan harekât-ı zâhireden mâ adâsını idrak ve taakkul mümkün olamayınca onların dâhil şuurlarında neler cereyan ettiğini yalnız bi't-tarîki't-temsîl istidlal ile muttâlî olabileceğiz ki bu istidlalin de esası zaten istibsâr-ı nefistir. Ezcümle bizdeki mümasilleri bir silsile-i hâlât-ı şuuriyye eseri olarak hâsıl olan silsile-i harekâtın bir hayvanda veya diğer insanda husulünü müşahade edersek de bu hayvan veya insanda bizdeki hâlât-ı şuuriyyenin aynı mevcuttur, diye hüküm edebiliriz. Mesela bir atın kulaklarını dikerek geri geri gittiğini, bir köpeğin sıçrayıp kuyruk salladığını görürsek atın korktuğuna; köpeğin sevindiğine hüküm ederiz.

³⁴ Bu kelimenin tarifi ile mevâkı'-ı istimali bizim – damm-ı hâ ile - “خلق” dediğimize tamamen muntabıktır. Bizce خلق bir meleke-i râsihadır ki onunla i'mal nefis-i nâtukadan fikir ve rûyete tekellüfe hacet kalmaksızın bi's-suhûle sudûr eder. Gazap, haset, kerem, şecaat, iffet...ilh gibi. *Caractères* de zaten budur. Bunu خلق müradifi olan *seciye* ile tercüme etmiyorum. Çünkü - *Caractères*ler gibi - ahlâkın da iyisi kötüsü bulunur. Mehâsin ve musâvi-i ahlâk denir. Secâyânın ise - hiç olmazsa şâyi' olan istimale göre - kötüsü olmaz. *Hulk*, seciyeden 'eammdir. Frenkler'in bu lafzı metanet-i ahlâk ve şecaatte istimal edişleri örf-i âmmi örf-i hâssa nakil kabilindendir. “La Bruyere”in kitab-ı meşhurunda tasvir ettiği ahvâl-i nefsiyyenin çoğu secâyâ-yı kerime olmaktan pek uzaktır.

Demek ki *sevâbık-i bâtinîyye (antécédents intérieurs)* nin isticlâb ettiği *tevâli-i zâhire (conséquents extérieurs)* ianesiyle şuurât-ı sairede neler olduğunu bilebileceğiz. Bu tevâli-i zâhire ise üç nev'dir: Evvela âmâl ve ef'âl-i müneffirede: Atın geri geri gitmesi, köpeğin sıçrayıp kuyruk sallaması gibi.

Sâniyen, âmâlve ef'âl-i munesseka: Ahlâk ve *tabâyî' (moeurs)* ile tarih gibi. Gerek hayvaların ve gerek insanların ahlâk ve tabâyî'i hâlât-ı nefsiyyelerini bize ifşa eder.

Sâlisen, hâlât-ı şuuriyyeye delâlet etmek üzere tensîk edilmiş ef'âl yani nutuk. Nutuk, nâtıkının saha-i şuuruna bir tarz ve suret-i mahsûsada nüfuz etmemize yardım eder. Ef'âl ve me'ânîye dâll olan nutkun kavânîn-i esasiyyesi bizzat fikrin kanunlarından başka bir şey olamaz.

6. Düstûr-i (formule) kavânîn. - (s. 57) Bu suretle gerek istibsâr ve gerek müşahede ianesiyle bir miktar şu'ûnu cem ettiğinden sonra bilâ tahalluf bunlardan bazılarının diğer bazılarına *mesbuk (précédés)* veya *metlûv (suivis)* oldukları görülür. Bilâ tahalluf sebk ve tekaddüm eden şu'ûna *mukaddimât* veya *sevâbık (antécédents)*; sevâbıktan sonra bilâ tahalluf gelen şu'ûna da *levâhik* veya *tevâlî (conséquents)*³⁵ derler. İşte bu sevâbık ve tevâlînin bilâ tahalluf daima teâkibi keyfiyetine *kanun (loi)* denir. Demek ki kanun iki şe'n beyninde müstemirr bir nispet-i *tezâyüf (relation)* tür ki biri mevcut olunca diğeri de mevcut; biri zâil olunca diğeri de zâil olur. Mesela bir İlmü'n-Nefs âlimine hiçbir fiil ve amelin evvela düşünölmeksizin tasavvur edilmeksizin ikâ' edilmeyeceği ve tasavvur ve fiil ve amel ne kadar şedit olursa ikâ'-i fiil ve amelin de o kadar kolay olacağı müsteban olduktan sonra o âlim buna taalluk eden kanunu vaz' ile: "Her tasavvur bir *kuvvet (force)* tir. Her *suret-i zihniyyenin (représentation)* bir *kudret-i muharrikesi (energie motrice)* vardır." düstûru ile ifade eder.

7. Tecrübe (expérimentation).³⁶ - (s. 57) Şu kadar ki düstûr-i kavânînin hatalı olarak vaz edilmiş olmak ihtimali de vardır. Düstûr hâline konan mizan *tahkiki (preuve)*

³⁵ Bu üç kelimenin müfretleri: *Mukaddem. Sâbık. Tâlidir.*

³⁶ *Expérience*'in mana-yı lügavîsi *tecrübe*dir. Mana-yı ilmîye gelince *tecrübiyât* veya *mücerrebât* ulemamızın istilâhınca kendilerine cezmen hükmedebilmek için aklın tekrar müşahede vasıtasına muhtaç olduğu kazâyâdır. *Şerh-i İşarât*'ta da: "Tecrübe, lâ vukû'a ihtimal kalmayacak derecede vukû'u mütekerrer olduğu hâlde tecrübe-i küllîye, lâ vukû'î tecviz edilebilmekle beraber vukû' tarafının tercihi hâlinde tecrübe-i küllîye; lâ vukû'u tecviz edilebilmekle beraber vukû' tarafının terraccuhu hâlinde tecrübe-i ekseriyye olur." deniliyor. *İşraku'l-hikme* şarihi de: "Mücerrebât yalnız

meydana çıkarmak ve ahvâl ve şu'ûnun nefsü'l-emirde daima bu kanun düstûrunun müktezasınca cereyan edeceğini vazıhan ispat etmek kudreti hâsıl oluncaya kadar *farazî* (*hypothétique*) kalır. Ulûm-i tecrübiyyede mizan-i tahkik *tecrübedir*. Binaenaleyh İlmü'n-Nefs hakikaten bir ilm-i tecrübî olabilmesi için şe'n-i şuurînin tecrübe vasıtasıyla tahkik edilebilmesi iktiza eder.

Tecrübe, irade ve ihtiyara tabi bir şe'ni vücuda getirip bu vasıta ile eldeki kanun hasebiyle vücut bulmak iktiza eden şe'n-i tâlînin hakikaten vücut bulup bulmayacağına yakın hâsıl etmektir. Mesela (B) şe'ninin (C) şe'nine mutraden nispet ve alakası var, farz edelim. Tecrübe işte bu (C), vücut bulacak mı diye (B)yi yahut (B)siz vücut bulacak mı diye (C)yi vücuda getirmektir. Şayet (B)nin vücudu hâlinde (C) mevcut olmaz yahut (B) vücut bulmaksızın (C) mevcut olabilirse (B) bilâ tahalluf (C)ye mürtebit olmamış ve binaenaleyh mevzu-i bahis olan düstûr yanlış ve merdud olmuş olur.

İlmü'n-Nefs'te tecrübe iki vecih ile olur: Ya bâtinen *mütehayyile* (*imagination*) ianesiyle olur ki falan şe'n-i şuurî tabiatıyla hâsıl olur mu diye insanın kendisini bir vaz-ı muayyende tahayyül etmesiyle edilen tecrübe bu kabildendir. Mesela Harpagon'un³⁷ oğlunun uşağı Lafleche'in ellerini bir kere muayene ettikten

tesir ve teessürde istimal olunur. Binaenaleyh sevâdın bir heyet olduğunu veya ateşin kırmızı olduğunu tecrübe ettim demek doğru değildir. Ateşin muharrik olduğunu, sakmunyanın mussehel olduğunu tecrübe ettim demek doğrudur.” diyor.

Tecrübenin bugünkü makam-ı istimali ise büsbütün değişmiş olup müteallakı artık yalnız mahsûsât değil; mahsûs veya gayr-ı mahsûs nefsi veya gayr-ı nefsi şu'ûnun hemen kâffesi olabilir. Bugünkü manaca *tecrübe* (*expérience*) istibsâr ve müşahede-i şu'ündür. İlmü'n-Nefs ile İlm-i mâ ba'de't-tabîa gibi *ulûm-i mahza* (*sciences pures*) da tecrübe nazar ve *istidlal-i limmî* (*spéculation a priori*) mukabili olup şu'ûn hakkında bize zâhir oldukları haysiyetle hâsıl ettiğimiz ilme ıtlak olunur. Ve bu manaca ne tekrar selb-i lâ vukû' galebe-i vukû' ne de tesir ve teessür gibi şeyler mülahaza olunmaz. Yalnız şu'ûn-ı mucerrebe mahsûsâta müteallik ise *müşahede* ile maneviyat ve ma'kûlâta müteallik ise *istibsâr* ile hâsıl olan ilme denir.

Mantık-ı Tatbiki'de ise *tecrübe* (*expérience*) bizim fiilimizin inzimamıyla vâki olan istibsâr ve müşahede, kendi fiilimizle şu'ûnda vücuda getirdiğimiz tagayyür manasına gelip şu'ûnun kâinat içinde kendilerini bize oldukları gibi arz etmelerine kanaat edilmez. Daha ileriye gidilir de bu şu'ûnu müdebbir olan kavânîni daha iyi meydana çıkarmak için onların arzu edilen ahvâl ve avâriz dâhilinde zâhir olmalarına sebebiyet verilir. Tecrübenin bu nevine has olmak üzere *expérimentation* de derler ki bizde hâsıl master olarak istimal edilen *tecrübenin* şekli-i ahirini yani *tecrîbi* mana-yı fiil ve hadesi miş'ar olmak üzere bu makamda istimal etmeyi münasip görüyoruz.

³⁷ Harpagon Moliere'in şah eserlerinden olan *Avare* yani *Pinti* nam-ı muzhikesindeki en mühim şahsın ismidir. Buhul mücessim olan bu zengin herif sakladığı, gömdüğü paraları belki biri muttali olur da çalar vâhimesiyle her an hayatında be-huzur. Daha parası çalınmamışken bile tesadüfen odasında bulunduğu oğlunun uşağı Lafleche'i bilâ mucib itham ediyor. Ve Lafleche'e ne olur ne olmaz belki bir şey çalmıştır diye hırsız muamelesi ederek üstünü başını taharri ediyor. Bütün ceplerini karıştırıyor. Çorapların içine varıncaya kadar muayene ediyor. Bir şey bulamayınca yine kalbi mutmain olamıyor da: “Haydi bana aratmadan şu aldığını geri ver!” diyor. Bu muayeneyi o kadar telaş ile yapıyor ki

sonra [*Avare* nam-ı muzhikenin birinci perdesinin üçüncü meclisinde] ona: “Öteki ellerini de göreyim” diyebilmesi akla yakın bir şey olup olmadığını anlamak için insan kendisini tahayyül ianesiyle Harpago’nun giriftâr olduğu vaza sokmalıdır. Bu *namt* (*procédé*) tettebbu‘-i intikâdât-i edebiyede ahvâl-i mümaselelerin kefesinde istimal olunup durmaktadır.

Yahut hâricen olur. Bi’l-farz mükâfat ile mücâzâtın bazı envâından bir namt tedristen hâsıl olacak tesirât-ı tecrübe-i hâricî ile ma‘lûm olur.

Kezâlik *tenvîm edilen* (*hypnotisé*) kimseye *ilkâ* (*suggestion*)³⁸ târikiyle de tecrübeye imkân vardır. Fi’l-hakika manyetizmacının *el hamleleri* (*passes*)³⁹ veya uyutulacak kimsenin gözlerine karşı parlak bir şeyi tespit gibi bazı ameliyat neticesinde istihsal edilen *nevm-i sinâî* (*sommeil artificiel*) esnasında uyutan veya uyutulan *müessesan* (*sujet*)⁴⁰ına şahs-ı münevvim ile münasebet ve alakası ber devam olduğu ma‘lûm bir keyfiyettir. Binaenaleyh şahs-ı münevvim onunla konuşur, ona bazı efkâr veya bazı ef‘âlî *ilkâ* eder. *İlkâât* (*suggestions*) dedikleri şey işte budur. O takdirce müessi uykuda iken acaba şe’n-i tâlî husul bulacak mı diye ona sabıkı kezâlik şe’n-i sabıktan müstağni olabiliyor mu diye tâlîsi *ilkâ* edilir. Mesela iştihanın kuvve-i hissiyye ile alakadar olduğunu göstermek için *nevm-i sinâî* esnasında şekerlemeyi pek ziyade seven bu müessaya şekerlemenin kendisine hâl-i yakazasında bulantı vereceğini *ilkâ* etmek kâfidir. Vâkı‘ada o müessi uyandırıldıktan sonra kendisine arz olunan bütün şekerlemeleri kemal-i istikrah ile atmaya başlar. *Âsâr-ı mahsûse* (*hissiyye*) (*effets sensibles*) *ilkâ* ile altüst edilmiş olduğundan iştihâtın da

daha başlarken: “Aç ellerini bakayım!” diyor. Lafleche: “İşte ellerim!” diye avuçlarını açıp gösteriyor. Harpagon bir şey bulamayınca şaşırıyor da: “Öteki ellerini de aç!” diyor.

³⁸ *Suggestion* mukabili olarak elimizde *telkin* ile *ilkâ* kelimeleri vardır. İstilah Encümeni *telkin* istilahını kabul etti. Fakat *telkin*in söz ile müşafehe ile olmak lazım geleceğini kütüb-i lûgat tasrih ettiği ve *suggestion* şifahî olmak meşrut olmadığı için *ilkâ* tabirini istimalde mazurum.

³⁹ Manyetizmacıların bir kimseyi uyutmak için karşısında elleriyle gösterdikleri evzâ‘ ve etvâr-ı mahsûsaya denir ki maç oynayanların hamlelerini pek ziyade andırması sebep-i tesmiye olmuştur. Binaenaleyh *el hamlesi* ile tercüme münasip olur zannındayım.

⁴⁰ *Sujet* üzerinde bazı ameliyat veya bazı tecârip yapılan kimse veya şeye de denir. Üzerinde tecrübe yapılan insana *patient* de derler. Bunun Türkçemiz’de mukabilini birçok sual ve istiksadan sonra da öğrenmeye muvafık olamadığım için kendim bir istilah vazına mecbur kaldım.

Arabî’de bir “أسو” maddesi vardır ki yarayı müdâvât ve tımar etmek manasındır. Tabibe (أسى); tımar gören hastaya (أسى) ve (مأسو); devaya da (إساء) derler. Tef’îl babından (تأسى، مؤسى، مؤسى) kelimeleri de o manalarda müstameldir. Fazla olarak bu maddede sabır manası da mündemiç olduğundan (تأسى) iltizam ve tekellûf sabır etmek، (تأسىه) de taziye yani sabra davet manasına gelir. Bir taraftan bu maddenin hem ameliyat-ı cerrahiyye hem de sabır ile alakadar olması diğer taraftan da Fransızca’da *Sujet*’e *Patient* denilmesi bu mana-yı hâssta (أسى)، (مأسو) veya – feth-i sin ile – (مؤسى) lafızlarından birinin istilah olarak kabulünü teklife bâis oluyor. Bilmem. Muvafık mı?

veche-i taalluku (direction) altüst oluyor. Bu nev‘ tecrübât-ı *tenvîm-i sînâîn* (*hypnotisme*) hakiki vücudu tehlikelerinden dolayı - büyük bir hazım ve ihtiyat ile icrab edilmek lazımdır.

Hulasa

(s. 62)

1. - İlmü’n-Nefs bir ilm-i tecrubî olduğundan evvela, istibsâr ve müşahede; sâniyen faraziyeler tesis ve kavânîn muvakkata desâtirini vaz; sâlisen, bu desâtîri tecrübe ile tahkik etmelidir.
2. - İlmü’n-Nefs, tarihinin esnâ-yı tekevvününde bizzat tarîkin safahatını takip etmiştir. Eskiden İlm-i mâ ba‘de’t-tabîa ile İlm-i mantık ve İlm-i ahlâka hâdim bir vesile iken maksut bizzat olur olmaz istibsâr ve müşahedeye istinat ederek bir “tarih-i tabîî” rengini almış, daha sonraları ise farz ve tecrîbden istiâne ederek bir “Fizik” hâlini almıştır. Şimdi ise bir “Fizik-i Riyazî” boyasına boyatmaya başlıyor.
3. - Müşahede evvela bâtinen ve şuur ianesiyle yapılır. Ve bu takdirce “istibsâr” namını alır. İstibsâr yalnız mümkün olmakla kalmaz pek de o kadar ince aranmazsa maksuda vâfî bile olur.
4. - Mamafih bu surette İlmü’n-Nefs dar bir sahaya sıkışmış olur.
5. - Binaenaleyh müşahedenin istibsârı takip etmesi müfit olur.
6. - İstibsârât ile Müşahedât’tan Faraziyyât - tabir-i diğerle - kavânîn-i muvakkata istinbat olunur.
7. - Tecrübe, Faraziyyât’ın sahih veya gayr-ı sahih olduğunu tahkik ve sıhhatları tebeyyün ettiği takdirde onları kanuna kalb eder. İlmü’n-Nefs’te hem bâtinen hem hâricen tecrîbe imkân vardır.

Müracaat Edilecek Kitaplar:

(s. 63)

Maine De Biran, *Essai sur les fondements de le psychologie.*

Jouffroy, *Metanges philosophiques.*

Garnier, *Traite des facultés de l'âme.*

Ribot, *Psychologie anglaise contemporaine Introduction.*

- *Psychologie allemande contemporaine.*

Rabier, *Logique. Methode des sciences experimentales.*

- *Psychologie. (Ch. IV et V.)*

Hannequin, *Introduction a la psychologie.*

Üçüncü Ders: Şuur ile Kuvvâ

İcmâl: (s. 64) 1. Şuur ile şu'ûn-ı nefsiyye. - 2. Şu'ûn-ı gayr-ı meş'ûrin bihâ var mıdır? - Kuvvet ile meleke lafızları hakkında mülahaza-i mütercim. - 3. Şu'ûn-ı meş'ûrin bihânın tasnif-i umumîsi. - Kuvvâ. - 4. Kuvvâ-yı selâse: Kuvve-i hissiyye, zihniyye, iradiyye. - 5. Bu tasnif-i zaruridir. - 6. Bu tasnif vâfidir.

1. Şuur ile şu'ûn-ı nefsiyye - (s. 64) Şuur - yukarıdan beri söylediğimiz gibi - İlmü'n-Nefs'in mevzu-i tettebbu' olan şu'ûnun *vasf-ı mümeyyezi (caractère)*⁴¹dir. Alel-umûm, İlmü'n-Nefs uleması sarf-i şu'ûn-ı nefsiyyenin şu'ûn-ı fizyolocyadan imtiyazını mülahaza ederek bu vasf-ı mümeyyizi şu'ûn-ı nefsiyyenin *lazımı (inhèrent)*⁴² addederler. Bunlara göre şuur, mubassırâta *mübâyin (séparé)* olan ve mubassırâtın kendi üzerindeki intibaâtı olmasa onları göremeyen göz gibi değildir ki kendine mübâyin birtakım şu'ûn idrak etsin de bu (bâtınî) ibsârın ademi hâlinde bu şu'ûn-ı gayr-ı meş'ûrin bih olsun. Bunlar fikrince şu'ûn kuvvâdan bir kuvvet değil, bütün kuvvâ-yı nefsiyyenin suret-i âmme ve külliyyesidir.

2. Şu'ûn-ı gayr-ı meş'ûrin bihâ (inconsicients) var mıdır? - (s. 65) Bu reyde olmayan (yani yukarıki fıkra da zikredilenlere muâriz olan) İlmü'n-Nefs uleması ise bilakis şu'ûn-ı nefsiyyenin tabîâtleri iktizasınca gayr-ı meş'ûrin bih olup içlerinden yalnız şiddet veya ait bazı şurûtu müstecmi' olanlarının şuura maruz olduğunu iddia ederler. Bunlarca şuur zaten *keyfiyyât (qualités)* saire ile tekevvün etmiş bulunan herhangi bir şe'n-i nefsiyye inzımam eden bir keyfiyet-i cedidedir. *Şe'n-i zâid (epiphénomène)* (ki Yunanca *fevk* manasına gelen *epi* ile *şe'n* manasına gelen

⁴¹ Buradaki *Caractère*, *Hulk* manasına gelmez. Bu bir lafz-ı müşterektir ki *hulk* manasından başka yerine göre *fasıl* ile *hâssa* manalarında *hakikat* ve *arz-ı âmm* manasında mecâz olarak da mustalah olmuştur. Binaenaleyh bu makamda da Istilah Encümeni'ne muhalefetle *Hasîsa* demeyeceğim. *Mümeyyiz* diyeceğim. Zira *Caractère* kelimesini Goblot'nun *Felsefe Lügatçesi: Tarif* veya temyize yarar bir vasf-ı hâss" diye tefsir ediyor. Yine o *Lügatname*'de *Propre*'in yani hâssanın temyiz-i nev'a hâdim bir vasf-ı gayrı zatî olduğunu, *Différence*'in yani faslın ise vasf-ı zatî olduğunu söylüyor ki bizim mantık kitaplarımızda fasla mümeyyiz-i zâtî, hâssaya mümeyyiz-i arazî demelerine tamamiyle mutabıktır. İşin daha latifi Goblot'da müteaddit kelimelerin tefsirinde mümeyyiz-i arazîye, hâssaya *Animal qui rit* misalini irat ediyor ki bizim mantık kitaplarımızda da hâssanın misali *zâhik*dir. Kezâlik Frenk müelliflerince mümeyyizin araz-i âmm olması hakikatte kavî-i şarihine ne hatt ne resim kısmında işe yaramaz olduğu için hakiki bir *Caractère* itibar edilmemiş. Bizde de arz-ı âmm ile hiçbir şeyin velev nâkıs olsun tarif veya temyiz edildiği ma'lûm değildir. Binaenaleyh *Caractère*'in *mümeyyiz* manasına geldiği sarahaten taayyün ediyor. *Caractéristique*de *Propre* müradafi olarak *hâssa* demektir. *Propriété* ise ulûm-i tabîiyyenin mâ adâsında yine hâssa manasında müstamel ise de bu ilimler de kelime mana-yı mevzu lehinde çıkarılarak bir arz-ı âmm manasını da ifade eder. Bizde ulûm-i tabîiyyede hâssa manasını iyhâm etmemek için *hâssiyet* demeliyiz.

⁴² *Lazım* dedikten sonra *gayr-ı müfarık* demeye hacet yoktur. İzmirli İsmail Hakkı Efendi biraderimiz *inhèrence*'e yalnız *lüzûm* demekle iktifa etmiş. Pek haklıdır.

phénoménonden müterekkiptir) denilebilecek bir şeydir. Şe'n-i meş'ûrin bih kendisine şuur munazzam olan bir şe'n-i nefsidir.

Birtakım felâsife bu davayı atıdaki tecrübe ve ona mümasil tecârib-i saire ile ispat etmek iddiasındadırlar: Bir savtın saha-i şuura vasıl olması için saniyede on iki ihtizaz-ı basite ihtiyaç vardır. Ancak şu var ki eğer tek bir ihtizaz-i basit sıfıra müsavî madum bir şe'n-i nefsi hâsıl edeydi yine onun gibi madum on iki şe'nin bir şe'n-i müdreğ hâsıl etmemesi icab ederdi. Zira (0x12=0)dır. Binaenaleyh her bir ihtizaz şe'n-i şuurînin - yine nefsi olan - on ikide biri mukabelesinde olmak lazım gelir. İşte bu on ikide bir derecesindeki şe'n hem nefsi hem de gayr-ı meş'ûrin bihtir.

Bu delili intikat edebilmek için tamamını ortaya koyalım. Kıyasa şu *mukaddime-i (principe)*⁴³ mukaddere ile başlanıyor: *İlletin (cause) her cüz'ü eserinin (effet) bir cüz'ünü hâsıl eder.*” Bu mukaddeme teslim edildikten sonra da şöyle bir kıyas yapılıyor: “İlletin her bir cüzü eserinin bir cüzünü hâsıl eder. Bir tek ihtizaz da illetin bir cüzüdür. O halde bu bir tek eserinin de bir cüzünü yani nefsi olan eserinin yine nefsi olmak üzere on ikide birini hâsıl etmek lazım gelir.”

Hâlbuki zikre bile diğeri olmayacak derecede müselleme farz ederek istinat ettikleri şu mukaddime yalnız *manzurun fih (contestable)* olmakla kalmayıp büsbütün yanlıştır. Fi'l-hakika on derece-i hararât da illet-i galeyanın bir cüz'ü iken en ufak bir mebdede galeyanı bile hâsıl edemez. Bir eserinin husulü ona takaddüm eden *şurû-i tâmmе (conditions suffisantes)* mecmu'unun tahakkukuna vâbestedir. Şartın biri eksik olunca eser (tamamen vücut bulmak şöyle dursun) mebdede vücutta bile olmaz. Her hâlde savt denilen şe'n-i nefsinin tahakkuku bütün şurûtunu müstecme' oluncaya kadar taahhur eder. Saniyede lâ ekall on iki ihtizaz-ı basit mevcut olmadıkça mevcut olmaz.

Haydi, onların dediğini teslim edelim. Acaba tamamen gayr-ı meş'ûrin bih bir şe'n-i nefsi ne demek olacak? Böyle bir şe'n muarızların tasavvur edemeyeceği bir şeydir. Hakikat aranırsa şu “nefsi” ile “meş'ûrin bih” lafızları müteradiftir. İlmü'n-Nefs'in hîtası hîta-i şuurun aynıdır. Ve öteye geçemez. Vâkıan - birinci derste söylediğimiz gibi - yine nefsi kalmak üzere dûn derecede veya hafî olarak şuurun

⁴³ *Principe* kelimesini *mebde* ile tercüme yavaş yavaş alışıyoruz. Ancak bu doğru tercüme her makama muvafık gelmez. Mantık'ta kendisinden fezâyâ-yı saire istintaç edilen kazıyyeye de *Principe* derler ki bizde *mukaddime*dir.

müteallakı olan birtakım şu'ûnda mevcut olabilirse de tamamen gayr-ı meş'ûrin bih şu'ûn-ı nefsiyyenin vücuduna ihtimal yoktur. Bizce gayr-ı meş'ûrin bih olabilen şu'ûn İlmü'n-Nefs'in değil ya Fizyolocya'nın veya mâ ba'de't-tabîanın mevzuuna dâhildir.

[“Kuvvet” ile “meleke” lafızları hakkında mülahaza-i mütercim.

(s. 67)

- Müellif bu fıkradan sonra kuvvâ-yı nefsiyyenin tasnifine başlıyor. Bu bahsi temhiden gerek ıstılaha ve gerek bizde kudemanın tasnifâtına dair bazı malumat îtası faideden hâlî değildir.

Benim burada *kuvvet* dediğim şey, Fransızlar'ın *faculté* dedikleridir. Bunu Merhum Emrullah Efendi *meleke* ile tercüme etmeyi tercih ediyordu. İstilah Encümeni'nce de iyi galebe edip *melekenin faculté* mukabili olduğu - doğru ya - biraz acele edilmiş bir hüküm ile tasdik edildi.

Vâkıan, *faculté* kelimesi *kolay* manasına Latince *facul*'den müştak olup Fransızca lügat kitaplarında gâh *fiil ve terke kudret (pouvoir)* ile⁴⁴ gâh da *bazı ef'âli icada veya bazı tagayyürâtı kabule bâis olan istidat-ı tabîi (aptitude naturelle)* ile⁴⁵ tefsir edilmektedir. Sonra bu manayı 'eamm itibar ederek hâssaten ecsâm-ı camda bih taalluk ettiğinden *fonction* yani *fiil* veya *vazife* demişlerdir. Mesela mıknatısta demiri cezp etmek hâssiyyeti vardır. Veya hazm bir fiil-i hayevî bir vazife-i hayeviyyedir demek için *faculté* lafzını istimal ederler. *Faculté*'nin mana-yı 'eamminde biraz tevessü' edilerek ihtiyar *hakk-ı hiyâr* ve alelîtlak *hakk* manalarında da istimali kesîrdir.

İlmü'n-Nefs'teki manasında ise felâsifenin ihtilafı vardır. İskoçyalı felâsife ile bazı Fransız müleffikası *Facultéye* mâ ba'de't-tabîi bir mana vererek: “Şu'ûn-ı nefsiyyeden ayrı olarak mevcut olup onları tâlîl ve beyan eden – bizim tabirimizce onlara sebep olan – kudret-i nefsiyyedir. Ve sebebi aranacak ne kadar şu'ûn varsa o medarda *Facultés* vardır.” derler. Bunlarca zihin, şu'ûn-ı akliyyeyi; hiss, şu'ûn-ı hissiyyeyi icad eden kudrettir. Ve helümme cerran.

En mütehhir olan felâsife ise bu manayı kabul etmiyorlar. *Facultés* 'ten kastettikleri bir cinsten olan şu'ûn-ı nefsiyye esnâfidır. Hayat-ı nefsiyyemize taalluk

⁴⁴ Goblot'nun *Felsefe Lügatçesi*.

⁴⁵ *Yeni Larousse Ansiklopedisi*.

eden şu'ûnun münkasim olduğu envâ'-i şu'ûndur ki bunlar mütemayiz ve yekdiğere gayr-ı kabil-i rettir. Bunlar - Bir Dâru'l-Fünun'da bir nev'a ait ve dürûs-i mütenevvia muallimlerinin heyet-i mecmuasını bir *faculté* itibar etmek kabilinden olarak - bir nev'a ait şu'ûn-ı muhtelifenin heyet-i mecmuasını bir *faculté* itibar etmişlerdir. Yani kudema âizzi kullanmak lazım gelirse berikiler *şu'ûna*, ötekiler ise mâ bihî *husulî* 'ş-*şu'ûna faculté* derler.

Şu'ûn-ı nefsiyyeye sebep olabilecek ayrı ayrı mebâdî ispat edip etmemek, bu şu'ûnu hakikatte mebde-i vahde yani nefs-i nâtika ile nefs-i nâtikanın e'râz ve *keyfiyât (modes)* muhtelifi ile tecelli eden fâiliyyetine atıf ve isnat etmekte müttefik olup olmadıkları yani nizâ'ın nizâ' lafzı olup olmadığı meselelerinden sarf-ı nazar edilirse İskoçyalı felâsifenin *faculté*yi - velev itibar-i mecâzî ile olsun - ispat ettikleri kudretle ıtlak etmeleri elbette berikilerin bu kelimeyi nefs-i şu'ûna ıtlak etmelerinden daha ma'kûl ve zevk-i selime daha muvafıktır.

Gelelim *kuvvet* ile *meleke* lafızlarına:

Meleke mahalde yani mevzuda râsih, zevali müteassir veya müteazzir bir keyfiyettir ki mukabili *hâl* veya *hâlettir*. Gayr-ı râsih olan yani zâil olabilen keyfiyete *hâl* veya *hâlet* denir. Seyyid Şerif Cürçani de *Tarifâtı*'nda: [*Meleke*, nefiste râsih bir sıfattır. Şöyle ki ef'âlden bir fiil sebebiyle neftse bir heyet hâsıl olur ki ona *keyfiyet-i nefسانیyye* denir. Bu keyfiyet-i nefسانیyye seri'u'z-zeval oldukça *hâlet* namını alır. Hâlet mütekerrir olur ve nefs-i nâtikanın onunla mümaresesi keyfiyet kendisinde râsih ve bâtinî'z-zeval oluncaya kadar devam ederse *meleke* olur. Meleke nefse nispetle istimal olunur bir tabirdir. Fiile kıyas olunursa melekenin adı *adet* veya *hulk* olur.] diyor. Meleke-i inşa, meleke-i fesahat dediğimiz bu manacadır. Bu tafsile göre *meleke* aşağı yukarı *habitude* mukabili olmuş oluyor. *Faculté*'den maksut olan mana ise bir reye göre keyfiyât-i nefسانیyyenin kendileri, diğer reye göre yalnız bu keyfiyâta mebde olabilecek fâiliyet olup onda tekerrür-i fiil veya usret, zevâl veya âdem-i imkân zeval-i mülahazaları yoktur. O yalnız nefs-i nâtıkada sudur ve husul-i şu'ûn istidâdından ibarettir, denilir. O hâlde *istidât* lafzının da bizde ne demek olduğuna bakalım:

İstidat bazı esbâbın tahakkuku ve bazı mevânînin irtifayıyla nefiste veya şey-i aharda hâsıl olan keyfiyete ıtlak olunur. Bu keyfiyetin lazımı olan kabule de *imkân-ı istidadi* veya *kuvvet* denir.

İstidat diğer bir manaca işte “bu kuvvet”in müradifi olup bir şeyin yok iken var olmak şanından olmasına - tabir-i diğerle - bir şey hâsıl değil iken husule salih olmasına ıtlak olunur ki bu manaca Fransızca *puissance* dedikleri şeydir. Ve *fiil* (*acte*)in kısmıdır. Bu ıtlaka göre “istidat, kuvveti imkân-i istidat, imkân-i istidatı” tabirleri hep müteradiftir.

Böyle olunca *kuvvetin* de bizdeki manalarını tetkik edelim de *faculté*’den maksût olan me’ânîye ne dereceye kadar tevâfuk ettiğini araştıralım:

Kuvvet bir manaca - demin söylediğimiz gibi – *puissance* manasına *fiilin* kasîmi olup *imkân-ı istidadî* demektir. Kudret ve mâ bihi’l-kudreh manalarında istimal olunuyor ki *faculté*’nin de fi’l-asıl *kudret-i fiil* manasında olması ona *kuvvet* demeye hak verdirecek delâilden biridir.

Bunlardan mâ-adâ *kuvvetin* en ziyade şâyi‘ olan bir manası daha vardır ki “mutlakan mebd-i fiil”dir. Bu fiil ister muhtelif ister gayr-ı muhtelif ister şuur ve irade ile ister şuursuz ve iradesiz olsun. Burada *mebdeden* maksatları *sebeptir*. Bu sebep ister keyfiyât-i fiiliyyeden ister keyfiyât-ı infîâliyyeden olsun yine kendisine mebd-i ıtlak olunur. Frenkler’in de bilcümle keyfiyât-ı nefsânîyyeye *faculté* demeleri birtakım müelliflerin ıstılah-ı mütearifi beğenmeyerek yalnız *fiilî* (*actives*) olan *şu’ûn-ı nefsiyyeye* (*facultés*) deyip *infîâlî* (*affectives*) olanlarına *kabiliyet* ve *kabul* manasına gelen *capacité* demek için beyhude uğraşmaları da bize hak verdirecek pek kuvvetli bir delil-i diğerdir.

Faculté’nin *kuvvet* olduğuna şüpheye mahal bırakmayacak delâilin en mukneî ise Fizik ile Kimya’daki *propriété* yani *hâssiyyet* İlmi Hayat’taki *fonction* yani *vazife* veya *fiil* müdellellerinin esasen *faculténin* müdellel-i ‘eamında dâhil olduğunun müellifler tarafından tasrih edilmesidir ki bunların hepsine birden bizde kudemanın ıstılahınca *kuvvet* denilmiştir. Kuvve-i fâile, kuvve-i âkile, kuvve-i müfekkire, kuvve-i hafıza, kuvve-i bâise, kuvve-i hâzime, kuvve-i câzibe, kuvve-i maske,...ilh gibi.

Binaenaleyh *facultés* tabirini *kuvvâ-yı nefs-i nâtika* ile tercüme edeceğiz.

Bahsin diğer kısmına yani kudemaca taksim-i kavî meselesine geçelim:

Bizde kudemanın kuvveti taksim etmeleri felâsifenin bugünkü taksimine hiç uymaz. Zaten şimdiki taksimin nihayet bir asırlık kademi vardır. Bizdeki hukemâca

kuvvetten sadır olan fiil ya vahit ya muhtelifdir. Her iki takdire göre de kuvvetin kendisinden sadır olan şey hakkında ya şuur ve iradesi vardır ya yoktur.

Bu kuvvetlerin birincisi, *nefs-i felekiyye*dir ki onların itibarınca kendisinden fiil-i vahit sadır olur. Ve bu fiili hakkında şuur ve iradesi vardır.

İkincisi, *tabîat-i unsuriyye*dir ki ondan sadır olan fiil yine vahittir. Lakin mebde hakkında şuur ve iradeye makrun değildir. Bu kuvvetin bir ismi de *kuvve-i sihiyye*dir ki bugün Frenkler'in *force naturelle physique* dedikleri şeyin aynıdır.

Üçüncüsü, *kuvve-i hayvaniyye*dir ki ondan sadır olan ef'âl-i muhtelifdir. Fakat şuur ve iradeye makrundur derler.

Dördüncüsü, *nefs-i nebatîyye*dir ki ondan sadır olan ef'âl-i muhtelif ve şuur ve irade ile gayr-ı makrundur. Elyevm İlmü'l-Hayat'ta *fiil ve vazife (faonction)* denilen şey tamamen budur.

Seyyid Şerîf'in taksimi biraz başka türlüdür. O mütakelliminden olduğu için nefis-i felekiyyeyi bittabi hazfettikten sonra kuvvâyı üçe ayırıyor:

1. Kuvvâ-yı nefis-i nebatîyye - bugünkü tabirce *fiil* veya *vazife* - ki onlara *kuvvâ-yı tabîyye* denir.
2. Kuvvâ-yı nefis-i hayvaniyye - bugünkü tabirce hem *Instinct* hem *Volonté*, *Sensibilité* olacak - ki *kuvvâ-yı nefsanîyye* tesmiye olunur.
3. Kuvvâ-yı nefis-i insaniyye- bugünkü tabirce *facultés intellectuelles* - ki “*kuvvâ-yı akliyye*” namını alırlar. Kuvvâ-yı akliyyeye de külliyyât hakkındaki idrakât itibariyle *kuvve-i nazariyye (raison théorique)*; sınıât-ı fikriyyeyi rey ile edillesinden istinbat etmeleri itibariyle de *kuvve-i ameliyye (raison pratique)* denir.
4. Kudema-yı hukemânın taksimi böyle. Kudema-yı etibba da kuvveti “tabîyye, hayvaniyye, nefsanîyye” olmak üzere üçe taksim etmişlerdir. Bunlar derlerdi ki kuvvetin fiili ya şuura makrun veya şuursuz olur. Şuura mukarin olursa “*kuvve-i nefsanîyye*”dir. Şuursuz olduğu takdirde de hayvana muhtass ise “*kuvve-i hayvaniyye*”; daha ‘eamm ise “*kuvve-i tabîyye*”dir.
5. Kuvvâ-yı tabîyye “mahduma” ve “hâdime” namlarıyla iki büyük sınıfa ayrılıyor. Kuvvâ-yı mahduma fiilleri maksut-i bizzat olanlar kuvvâ-yı hâdime ise fiilleri maksut bizzat olmayıp diğer bir kuvvetin fiiline yardım edenlerdir.
6. Kuvvâ-yı mahduma dördtür: “Gâziyye, nâmiyye, müvellide, musavvira.” Gâziyye ile nâmiyye fî zatih şahsın beka ve tekellümünü; müvellide ile maksura nev'in

bekasını temin eden kuvvetlerdir. Müvellideye “mugayyire-i ûlâ”; maksuraya “mugayyire-i saniyye” de demişlerdir.

7. Kuvvâ-yı hâdime de dördtür: “Câzibe, maske, hâzime, dâfia.” Bu tarz tasnifleri ilmin bugünkü hâline nazaran hakk ve Savâba muvafık addedilmeyecek olan bu kuvvânın tariflerinden de itikad-ı kudemaya göre ifa ettikleri vezâîfî beyandan da - sadedimizden büsbütün uzaklaşmamak için - sarf-ı nazar edelim de bizi en ziyade alakadar eden kuvvâ-yı nefsanîyyeye geçelim:

8. Kudemaya göre kuvvâ-yı nefsiyye iki nev‘dir: “Kuvve-i müdreke”, “kuvve-i muharrike veya fâile.”

Kuvve-i müdreke de ya “zâhire”dir ki beş hâsseye, meşâir-i hamseye veya “bâtına”dır ki beş hâsse-i bâtınaya inkısam eder.

Kuvve-i fâile veya muharrike de ya “bâise” veyahut “mübaşere” olur. “Kuvve-i bâise” harekete tesebbübün illet olan kuvvettir. Kuvve-i mübaşire ise mübaşereten ve bilâ vasıta illet-i tahrik olan kuvvetin ismidir.

“Kuvve-i bâise” - ki ona “kuvve-i şevkiyye” veya “kuvve-i nuzûiyye” de demişlerdir - aşağı yukarı *inclination* yani *âtıfet* denilen şeydir. O da celb-i menfaat uğrunda masruf olursa “kuvve-i şehviyye, kuvve-i şehvaniyye, kuvve-i behimiyye veya nefs-i emmare” gibi namlarla def‘i zarar uğrunda müstamel olursa “kuvve-i gazâbiyye, kuvve-i seb‘iyye veya nefs-i levvâme” gibi namlarla yâd olunur.

“Kuvve-i fâile-i mübaşere” - ki mutlaka “kuvve-i fâile” denilince de bazen o anlaşılıyor - âzâ o cevârihde harekât-ı muhtelif husule getirmek üzere asabı görüp kuşatan adelâtı sıkıp salıveren kuvvettir ki bu tariflerine göre sırf Fizyoloji bir kuvvet olmuş oluyor. Adelâtta vücudu farz olunan bu kuvvet hareketin mebd-i karîbi yani hareketin bilâ vasıta ve mübaşereten illeti itibar edilmiştir. Hareketin mebd-i bâidi ise “tasavvur”dur. Bu iki mebd arasında da “şevk” ile “irade” vardır, diyorlar ki bu nazariye bugünkü ilmî tecârib-i nefsiyyeye pek muvafıktır. Hâsılı kudema herhangi bir fiil-i ihtiyârînin husulü için bu mebâdî-i erbaanın vücudunu şart görüyorlar. Zira nefis evvel emirde yapılacak hareketi tasavvur ediyor. Bu tasavvur onu harekete müştak ediyor. Bu iştîyak irade-i kast ve icada bâis oluyor. İradede hâsıl olunca asabı görüp kuşatmak suretiyle harekât-ı ihtiyariyye vücut buluyor.

Ancak bu tasnifte kuvve-i iradiyyenin mustakillen yerini bulamadığımız gibi mübaşereten muharrik olan kuvve-i fâilenin yerini - bugünkü ilme göre - kuvvâ-yı

nefsiyye meyanında değil; kuvvâ-yı tabîiyye meyanında aramaklığımız lazım gelir. Kuvve-i iradiyye olsa olsa kuvve-i bâiseye dâhil addolunabilir. Mamafih kuvve-i iradiyyenin yokluğu öteden beri mahsûs bir noksan imiş ki hukemâdan biri kuvve-i şevkiyye ile kuvve-i fâile beyninde “ictima” namını verdiği üçüncü bir kuvve-i muharrikeyi kabule lüzum görmüştür ki ona göre “cezm”den ibarettir. Fiil ve terk arasında müteredit kalan hareket, kuvve-i ictima ile müncezim olur. Ve fiile kadar olan kimseye nispeten haddizatında müsavi olan fiil ve terk taraflarından biri bu cezmin vücuduyla tereccüh eder. Bu kuvvet bizim anladığımıza göre tamamıyla “irade”dir.

“Kuvve-i müdreke”ye dönelim. Bu kuvvetin envâ ve aksâmını bulabilmek için müdrekatın mefhûmâtın envâ ve aksâmını aramışlar ve demişlerdir ki: Bir mefhum “ya küllî” veya “cüz’î” olur. Cüz’î de ya “suret” veya “me’anî” olur. Suret, havâss-i zâhireden biri ile idrak olunan emr-i mahsûstur. Me’anî ise suret-i mahsûseden intizâ edilen bir emr-i cüz’îdir.

Bu vecih ile üçe inkısam eden mefhumlardan her birine mahsûs birer kuvve-i müdreke birer de kuvve-i hafıza farz etmişlerdir. Küllînin ve avâız-ı maddiyyeden mücerret olmak haysiyetiyle küllî hükmünde olan cüz’ziyyâtın müdriki “akıl”dır. Hafızı da “mebde-i feyyâz”dır. Suver-i mahsûsenin müdreki “hiss-i müşterek” ve hafızı “hayal”dır. Me’anî-i cüz’iyyenin ise müdreki “vehim” ve hafızı asıl “hafıza” veya “zâkire”dir.

“Akıl” veya “kuvve-i âkile” me’anî-i külliyyeyi veya ahkâmı olan me’anî-i cüz’iyyeyi idrak eden kuvvettir. Me’anî-i cüz’iyyenin küllî hükmüne girmesi vücut-i hâricîdeki madde dolayısıyla kem, keyfe, eyne, vaz gibi avâız-ı cüz’iyyeden tecerrüt etmesiyle olur. Bu takdirce aklın idrak edeceği şey ya bir küllî veya avâız-ı hâriciyyeden tecerrüt etmiş bir cüz’î olabilir. Velez ki bu tecerrüt “tecrit” denilen fiil-i nefsi ile hâsıl olmuş olsun. Zira taakkul edilmek şanından olan şeyler ya “mücerredât” veya “maddiyyât”tır. Mücerredât - ister küllî ister cüz’î olsun - intizâ ve tecride hacet kalmaksızın taakkul olunabilirler. Maddiyyât-ı külliyye ise intizâ ve tecrit şartıyla ma’kûl olabilirler. Maddiyyât-ı cüz’iyyeye gelince bunlar taakkul edilmezler. Bunlar eğer “suver” ise havâss ile “me’anî” ise hiss-i zâhiriyye tabi vehim ile idrak olunurlar.

Görülüyor ki idrak-ı külliyyât ve mücerredât akla mal edildikten sonra maddiyât-ı cüz’iyyenin idrakı havâsse bırakılıyor. Havâssi de her biri beşer nev’ olmak üzere “havâss-i zâhire” ile “havâss-i bâtına” namlarıyla iki takıma ayırmışlardır. Havâss-i humus-i zâhire “lâmise, bâsıra, sâmia zâika, şâmmme”dir. Havâss-i humus-i bâtına ise - yukarıda saydığımız “hiss-i müşterek, hayal, vehim ve hafıza” ile - biraz sonra mevzu-i bahis edeceğimiz “mütesarrıfa”dır.

Havâss-i zâhire pek ma’lûm oldukları için tarifleriyle e’zâ-i vakit etmeyelim. Havâss-i bâtınadan *hiss-i müşterek* havâss-i zâhire ile mahsûs olan suver-i cüz’iyyât kendisinde mürtesim bulunan kuvvete denmiştir ki buna Aristo *fantazyâ* namını vermiş ve lisan-ı Arabî’ye nakil olunurken *shintasya* şekline girmiştir. Fransızcası kadimen *Fantaisie* şimdi ise *Imagination*’dur. Felâsife-i İslamiyye bu kuvveti dimağın âyinesi ve havâss-i humus-i zâhireden her birini bu kuvvetin müdrekâtını teşkil için birer casus menzilesinde farz ettiklerinden buna *hiss-i müşterek* namını vermişlerdir. Nefs-i nâtika suver-i mahsûseyi bu hâssede muntekiş olan irtisamlar vasıtasıyla mütalaa edebiliyor diye iddia ve bu kuvvetin mahalli dimağdaki tecâvîf-i selâseden birincisinin ön tarafı olduğu itikat olunuyordu.

Hayal - ki Fransızcası *mémoire*dir - bir kuvvettir ki hiss-i müşterekenin idrak ettiği suver-i mahsûsâtı maddelerinin gaybubetinden sonra - hiss-i müşterek o suretlere mültefit oldukça onları müşahede edebilecek vecih ile - hıfz eder. Bu hâssenin de yeri dimağdaki tecâvîf-i selâseden birincisinin gerisi olduğu zannedilirdi.

Vehim yahut *vâhime* Zeyd’in şecaati, Amr’ın saadeti gibi mahsûsâte müteallik me’ânî-i cüz’iyyeyi idrak şanından olan kuvvetin ismidir. Bir koyunun kurttan firar etmek lazım geldiğine hüküm etmesi bu hâssa vasıtasıyla olduğuna ve akıl bütün kuvvâ-yı akliyyeye nasıl hâkim ise bu kuvvetin de bütün kuvvâ-yı cismaniyyeye hâkim bulunduğuna ve mahalli dimağdaki tecvîf-i evsâtın gerisi olduğuna kâil edilir. Bunun da Fransızca’da *imagination*dan başka mukabili yoktur.

Hafıza yahut *zâkire* vehmin idrak ettiği me’ânî-i cüz’iyyeyi hıfz ve tezkir etmek şanından olan kuvvettir. Bu hâssenin mahalli dimağın tecvîf-i âheri farz edilmiş ve hayal-i hiss-i müşterekin nasıl hizanesi itibar edilmiş ise bu da vehmin hirânesi itibar olunmuştur. *Hafızanın* da Fransızcası *mémoire*dir.

Havâss-i bâtına yalnız “hiss-i müşterek, hayal, vehim, hafıza”dan ibaret değildir. Bir de *mutesarrıfa* namıyla beşinci bir hâssenin vücuduna kâil olmuşlardır

ki bu kuvvet vasıtasıyla nefis-i nâtika suver-i mahsûsede tasarruf ve bunları terkip ve tafsil ederek hakikati olmayan şeylerde ihtira eder. Mesela iki başlı ve dört ayaklı bir insan tasavvur eder. Yahut şu levn-i mahsûsun sahibinde şu taâm-i mahsûs vardır, der ki sureti suretle terkip kabilindendir. Yahut dostluk manasıyla levn arasında bir münasebet tasavvur ederek dostluğu haiz olan kimsede şu levn vardır ki sureti mana ile terkip kabilindendir. Yahut şu derecede adaveti olan kimsede şu derecede nefret vardır, der ki manâ-yı me‘ânî ile terkip kabilindendir. Bazen başsız veya elsiz bir insan tasavvur veyahut bir levn ile bir taâm beyrinde menâfât tasavvur ederek şu levn sahibinde şu taâm bu kadar der ki sureti suretten tafsil nev‘indendir. Bazen de kuş gibi havada uçar iki kanatlı bir insan tahayyülü nev‘inden hiç de hakikati olmayan şeyler ihtira eder. Bu kuvvetin mahalli dimağdaki tecvîf-i evsâtın ön tarafı farz olunurdu.

Nefs-i nâtika mütesarrıfayı kuvve-i vehmiyye vasıtasıyla mahsûsâtte istimal ederse bu hâssenin ismi *mütehayyile* - ki yine Fransızcası *imagination*dur - kuvve-i akliyye vasıtasıyla ma‘kûlâtta istimal ederse bu hâssenin ismi “mütehayyile” - ki yine Fransızcası *imagination*dır - kuvve-i akliyye vasıtasıyla ma‘kûlâtta istimal ederse namı *müfekkire* olur.

Cevdet Paşa Merhum’un *Miyar-ı Sedat*’ında kudemânın bu nazariyyesine dair verdiği tafsilât kâfi derecede vuzuhu şamil olduğundan aynen nakli evlâ görülmüştür. Müşarun ileyh diyor ki:

“Hiss-i müşterek dimağın âyinesi gibidir. Havâss-i zâhire ile her ne idrak” olunursa sureti ona münakis olur. Ve bu ma‘kûle suver-i mahsûse hayalde” mahfuz kalır.

“Ve kuvve-i vâhimenin bu suretlerde idrak eylediği me‘ânî-i cüz’iyye kuvve-i hafızada” mahfuz kalır.

“Mesela insan bir yırtıcı hayvan görse sureti hiss-i müştereke münakis” ve hayalde mahfuz olur. Ve kuvve-i vâhimenin onda mazeret tasavvur ederek” ürküp korkması gibi me‘ânî-i cüz’iyye kuvve-i hafızada kalır.

“Kuvve-i vâhime kuvvâ-yı bâtinenin hükümdarı makamındadır. Daima kuvve-i mütesarrıfa” vasıtasıyla suver-i cüz’iyyede zamm ve tefrik ile tasarruf eder.

“Mesela koyunun başını keser; kurdun anlına yapıştırır. Ve iki başlı ve sivri tırnaklı korkunç suretler tahayyül eder. İşte insanın uyurken gördüğü ahlâm yani

karışık düşler bundan neşet eyler. Bu cihetle kuvve-i mütesarrıfaya kuvve-i mütehayyile dahi denilir.

“Elhâsıl kuvve-i vâhime mahsûsâtten müntezi olan me‘ânî-i cüz’iyyeyi idrak eder. Bu cihetle hisse tabi olur. Ve mahsûsâtte doğru hüküm eder.”

Nitekim insan bir güzel şahıs ile bir çirkin şahıs gördükte vâhimesi onun hüsn-i cemaline ve bunun çirkinliğine hüküm eder. Ve ona muhabbet ve buna nefret eyler.

Amma külliyyâtı idrak edemez. Ve mahsûs olmayan şeyler hakkında mahsûsâte kıyasen verdiği hükümler kazip olur.

Mesela her mevcut bir mekân ve cihette bulunur ve ona işaret-i hissiyye ile işaret olunur, diye hüküm eder ve mücerredâtı inkâr eyler.

Külliyyâtı idrak eden ancak akıldır ki kuvve-i mütesarrıfayı suver-i zihniyyede âmâlile onlardan me‘ânî-i külliyye intizâ eder. Mesela eşhâstan nev‘ler ve onlardan cinsler intizâ ve bunları yekdiğere zamm ile kıyaslar tertip ederek ulûm-i yakiniyye iktisap eyler.

İşte fikir dediğimiz budur ve bu cihetle mütesarrıfaya kuvve-i müfekkire denilir. Ve insan ancak akıl ve fikir ile hayvanât-ı saireden mümtaz olur.

Bu tafsilden anlaşılıyor ki havâss-i zâhire ve bâtinenin kâffesi nefis-i nâtıkanın müdrekat-ı hissiyyesine yani âlem-i hissten iktibas ettiği suver ve me‘ânî-i cüz’iyyenin keyfiyet idrakiyle bu suver ve me‘ânîde keyfiyet tasarrufuna vasıta olan kuvvâ olmak üzere telakki ediliyormuş. Akıl payesi ise - onlarca da - bir ter idi.

Zira öteden beri ma‘kûlât-ı sarıfayı, külliyyâtı ve cüz’iyyâtı suver ve me‘ânî-i külliyyeyi idrak ve intizâ ciheti ancak akla tahsis edilmektedir.

Kudemanın havâss-i zâhireyi beşe tasnif etmeleri el-an ma‘kûl ve muteberdir. Havâss-i bâtine hakkındaki nazariyyât ve tasnifât ise ulemayı mütekellimince red olduğu gibi İlmü’n-Nefs’in bugünkü müsellemlâtına da katiyen tetabuk etmez. Felsefe-i cedide - bundan sonra görüleceği üzere - artık hiss-i müşterek ile vâhime, hayal ile hafıza beyinde tenevvü müstelzem bir had fasıl görmüyor. Ve her ikisi de aynı ahkâma tabi görünüyor. Mütehayyile kuvve-i zihniyyenin vesayetine ram olmuş hiss-i müşterekten veya vâhimedен başka bir şey değildir. Müfekkirenin ef‘âl-i mahiyeten ef‘âl-i havâssten küllîyen farklı ef‘âl-i sarfa-i zihniyyedir.

İhtimal ki can sıkacak kadar uzamış olan istiradımızı burada bırakalım da müellifin sözüne rücû edelim.]

3. Şu'ûn-ı şuuriyyenin tasnif-i umumîsi - Kuvvâ (facultés). - (s. 77) İlmü'n-Nefs'i hâssaten bir tarih-i tabîî menzilesinde tutunca şu'ûn-ı şuuriyyeyi tasnif ile iktifa edilebilir.

Şu'ûn-ı şuuru esnâf-ı müteaddideye taksimde *lûgat (langage)*⁴⁶ ile İlmü'n-Nefs - tabir-i diğerle - ulûm ile felâsife müttefiktirler. Bu esnâfın her birine *kuvvet* namı verilmiştir. Filhakika hassâs, ihsâs kuvvetini haiz olduğumuz için bizde *duymak kuvveti* bulunduğu için birtakım *şu'ûn-ı hissiyye (phénomène de sensibilité)*nin bizde vücuduna cezm edilmektedir.

Ancak şu *kuvvet* kelimesini tâlîl ve beyan manasına almaktan hazır etmelidir. Bize kuvvâyı bildiren şey onlara delâlet eden şu'ûndan başkası değildir. Biz neye kadir olduğumuzu ancak yapabildiğimiz şey ile bilebiliriz. Binaenaleyh şu'ûn hakkındaki ilmimiz kuvvâ hakkındaki ilmimizden ziyadedir.

Zaten celî olmayan bir şeyi daha az celî bir şey ile hafîyi ahfâ ile *obscurum per obscurius* tâlîl kadar *tarîk-i muvassıla (méthode)* münafî gelir bir şey de yoktur. *Kuvvet* kelimesi istimale elverişli bir kelime ise de fi'l-asl bir hakikat-i mâ ba'de't-tabîyyeye mevzu bir lafız olup İlmü'n-Nefs'te yalnız bir sınıftan birtakım şu'ûnu tesmiyeye yarar bir *unvan (etiquet)*da olarak istimal edilmelidir. Binaenaleyh kaç sınıf şu'ûn-ı şuuriyye varsa o kadar da kuvvet var demektir.

4. Kuvvâ-yı selâs. - (s. 78) Bu şu'ûn ise üç sınıfa münkasimdir: Şu'ûn-ı hissiyye, şu'ûn-ı zihniyye, şu'ûn-ı iradiyye. Binaenaleyh kuvvâ da üçtür: His, zihin, irade.

His veya *kuvve-i hissiyye (sensibilité)*. - *şu'ûn-ı hissiyye (infiâlî (passifs))*dir. *Izdırarî (fatals)*dir. Ve meleke ve itiyat ile düçar-i vehm olur. Mesela nazarımı bu kâğıdın üzerine tevcih eder etmez benim için kâğıdı görmek zarureti hâsıl olur. Bu intiba'ı kabul ederim. İster istemez ona maruz kalırım. Bu ruyet ve ibsâr keyfiyeti infiâlidir. Kezâlik mevzu-i bahis olan şerâit devam ettiği müddetçe, bu ruyeti, bu ibsârı izale de edemem, ızdırarîdir. Ancak gözlerimi de hep böyle kâğıt üzerine diker durursam zaman geçtikçe ruyet kesb-i zaaf eder. Düçar-ı vehn olur. Bu mümeyyizât-ı selâse bir râyihada da bir taâmda da... ilh kolayca müşahede edilebilir.

⁴⁶ Burada *Langage*'den maksut olan “*nutuk*” değil; “*lûgat*”tır.

Zihin veya *kuvve-i zihniyye (intelligence)*. - Şu'ûn-ı zihniyye ise ızdırârî ve *fiilî (actifs)*dir. Meleke ve itiyadın bunlar üzerinde hiçbir tesiri yoktur. Bir cem ameliyesi yaparken veya bir davayı ispat ederken fâile olduğumu, hâil fiilde bulunduğumu duyarım. Öyle ise bu şe'nlerin nihayette alacağı şekil ve suret benim elimde değildir. Hesap ameliyesinin neticesi veya davanın delili kendisini *zaruri olarak (nécessairement)* bana kabul ettirir. Demek ki bu şe'nler de ızdırârîdir. Cem ameliyesini istediğim kadar tekrar edeyim. Davayı isbata kaç kere istersem yeniden kalkışayım. Hakikati evvelkinden daha sarîh göremem. Hakikat tezayüd etmez. Ne ise yine odur. Bu kanunları diğer şu'ûn-ı zihniyye ile de tahkik etmek kolaydır.

İrade veya *kuvve-i iradiyye (volonté)*. - Şu'ûn-ı iradiyyeye gelince bunlar hem fiilî hem *ihtiyarî (libres)*dir. Ava gitmek veya işe koyulmak istediğim vakit bunu kast ederken fâil olduğumu kezâlik bu fiilimi teemmül ederken istemiş olduğum şeyden başka bir şey istemek benim için mümkün olduğunu da hissederim. Binaenaleyh teemmül neticesinde şe'n-i iradenin ihtiyarî olduğu bana zâhirdir. Nitekim muradı vücuda getirirken de iradenin fiilî olduğu yine bana zâhirdir. Bu iki vâsf-ı mümeyyizin herhangi diğer bir fiil-i iradîde müşahedesi kolaydır.

5. Bu tasnif zaruridir - (s. 79) bu tasnifin hakikaten mevcut ve yekdiğerde gayr-ı kabil redd-i mümeyyizâta *tevâfuk (correspondre)* ettiği gayr-ı kabil-i inkârdır. Evsâf-ı *mütenakîzayı (contradictaires)* haiz şu'ûnu bir sınıfa ithal etmek ve ezcümle şu'ûn-ı fiiliyye ile şu'ûn-ı infîaliyyeyi bir araya koymak mümkün olmadığı gibi şu'ûn-ı ızdırariyye ile şu'ûn-ı ihtiyariyyeyi de yekdiğere karıştırmak mümkün değildir. O takdirce hiç olmazsa üç sınıf şu'ûnun ve binaenaleyh demin cihât-ı temayüzlerini beyan eylediğimiz üç kuvvetin kabulü zaruridir.

6. Bu tasnif vâfî (suffisante)dir. - (s. 80) Bu üç kuvvetin mâ adâsını ise kabulde zaruret yoktur. Ezcümle “Jouffroy” bâlâda kabul ettiğini söylediğimiz üç kuvvetten başka *ehvâ-yı evveliyye (penchants primitifs)*⁴⁷, *kuvve-i muharrike (faculté locomotrice)* ve *kuvve-i muabbire (faculté expressive)*⁴⁸ namlarıyla üç kuvvet daha ispat ediyordu. Ancak ehvânın lezzet ile eleme ve binaenaleyh kuvve-i hissiyyeye aidiyeti vardır. Mesela bende kıraat meyli varsa okumayı seviyorsam okumakta bir

⁴⁷ *Ehvâ*, hevânın cemîdir. İnşallah ileride görüleceği üzere meyûl ve avâtûfın bir sınıf-ı mahsûsudur.

⁴⁸ Şu son iki kuvveti Jouffroy'nın *mouvement de locomotion* yani *harekât-i intikaliyye* ve *langage* yani *nutuk* ile tesmiye ettiğini Rabier naklediyor.

lezzet duyduğum içindir. Hareketin de Fizyoloji olmak itibarıyla İlmü'n-Nefs'e hiçbir taalluku yoktur. Fi'l-vâki bacaklarda veya ayaklardaki asab ve azalâtın ef'âli sırf Fizyoloji'dir. Nefsî olmak itibarıyla ise iradeye tabidir. Zira asab ile azalâtının harekete gelmesi yürümeyi irade ettiğimdendir. Nutkun ise *tehyice* (*emotion*) ve bu vasıta ile kuvve-i hissiyye ile kuvve-i zihniyye ve iradiyyeye taalluku vardır. Öyle ise teklif edilen tasnif ile iktifa lazım gelir.

Mamafih bahse hitâm vermeden evvel şu ihtarı da ilave edelim: Vâkıan, bu üç nev' şu'ûn bi-tarîki't-tecrit temyiz ediliyorsa da bunlar nefsü'l-emirde yekdiğere o kadar merbut bulunurlar ki hayat-ı şuuriyyemizin her anında beraber bulunurlar.

Zihin ile iradeye gayr-ı mukarin olarak yalnız başına hissi belki bulunabilsin. Teemmülden hâlî olduğumuz zaman hiçbir cihete isnat etmeksizin ve kendilerini hiçbir hareket-i iradiyyeye mukarin kılmaksızın mübhem olarak duyduğumuz bazı ihsâsâtî kabul etmekliğimiz, bazı lezzât veya âlâma maruz kalmaklığımız mümkündür. Bunlar *şu'ûn-ı infîâliyye* unvanı altında ileride tetkik edeceğimiz az çok hafî şu'ündür. Lakin şu'ûn-ı hissiyye ile alakadar olmayan ve irade cihetinde aks-i vücuda getirmeyen hiçbir şe'n-i zihnî yoktur. Düşünmek için fikir ve nazarda bulunmak için ihsâsâte *suver-i mahsûseye* (*images sensibles*); kezâlik tahdîk ve iltifata (dikkat etmeye) bunun için de kuvve-i zihniyyemi bir merkezde toplamaya sırf cüht etmeye ve binaenaleyh iradeye muhtacım. İrade de böyledir. Hiçbir şe'n-i iradî yoktur ki bazı şu'ûn-ı hissiyye ile tasavvurât-ı zihniyyeye karışmasın. Ava gitmeyi veya bir kitap okumayı irade etmek için evvelen bu fiili iyi bir şey olmak üzere tasavvur ederek arzu etmeliyim. Meselenin kuvve-i hissiyyeye taalluk eden ciheti bu. Ondan sonra ne yolda hareket edeceğimi bilmeliyim. Yani tasavvurâtımı *tensîk* (*coordonner*) ve yekdiğere tevfiğ etmeliyim. Meselenin kuvve-i zihniyyeye taalluk eden ciheti de bu. Her ne zaman hâl-i fâiliyyette bulunursak külliyyetimizle ve bir cezme olarak ittihat etmiş bütün *kuvvâmızla* (*puissances*) fâil oluruz. Ve kuvvâmızın mahsulü olan eser-i müşterekin vahdeti içinde her kuvvete ait hissa-i iştiraki temyiz ettiğimiz zaman kadar varlığımızdaki vahdeti idrak ettiğimiz zaman yoktur. Bu vahdet bir vahdet-i riyâziyye ve mücerrede değil bir *terkip* (*sybthése*) ve *telif* (*harmonie*)teki vahdettir.

Hulasa

(s. 82)

1. - Şuurun bütün şu'ûn-ı nefsiyyenin vâsf-ı mümeyyizi olduğunu câ-yı nazar görenler vardır.
2. - Bu takdirce bunlarca birtakım şu'ûn-ı gayr-ı meş'ûrin bihâ da vardır. Fakat evvelen bu gibi şu'ûnun vücudunu ispat için ettikleri istidlal fasittir. Sâniyen, gayr-ı meşurın bih bir şe'n-i nefsinin vücuduna kâil olmak tenakuza düşmektir.
3. - Şu'ûn-ı şuuriyye kuvvâya taksim edilir. Bu tabir sırf bir unvandan ibaret olup tâlîl ve beyan manasını müfit değildir.
4. - Üç sınıf şu'ûn-ı şuuriyye vardır: 1- Şu'ûn-ı hissiyye ki ızdırârî ve infîâlîdir. 2- Şu'ûn-ı zihniyye ki fiilî ve ızdırârîdir. 3- Şu'ûn-ı iradiyye ki fiilî ve ihtiyarîdir. Binaenaleyh üç kuvvet vardır: His, zihin, irade.
5. - Evsâf-i mütenakîzayı haiz şu'ûnu bir sınıfa ithal etmedikçe bu esnâf-i selâse adedini tankis etmek mümkün değildir.
6. - Esnâf-ı selâse adedini tezyide de hacet yoktur. Teklif edilen sınıfların kâffesi beyan ettiğimiz esnâf-i selâseye red olunabilir.

Müracaat Edilecek Kitaplar:

(s. 82)

Leibnitz, *Nouveaux Essais*.

Jouffroy, *Mélanges philosophiques*.

Garnier, *Traité des facultés de l'âme*.

Bouillier, *La Vraie Conscience*.

Taine, *L'Intelligence*.

De Hartmann, *La Philosophie de l'Inconscient*.

Colsenet, *La Vie inconsciente de l'Esprit*.

Rabier, *Psychologie (Ch. VI et VIII.)*

Waddington, *De l'âme humaine*.

BİRİNCİ KISIM: İLMÜ’N-NEFS-İ İNFİÂLÎ

Dördüncü Ders: Şuur ile İktisab Olunan Malumat-i⁴⁹ Üvel

İcmâl: (s. 84) 1. Şuurun fitrî terkibi. - 2. Havâss-i hâmis veya meşâir-i hamse. - 3. Beşten ziyade meşâirimiz var mıdır? - 4. Esnâf-ı ihsâsâtın taksimi - 5. Lezzet ile elem. 6. Lezzet ile elemi şerâiti. – 7. Netâyic ve semerât. - 8. Aristo ile Epikür’ün mezhepleri.

1. Şuurun fitrî terkibi (complexité native). - (s. 84) Her hâlet-i şuariyyede hayat-ı şuariyyenin her anında birçok şu’ûn-ı nefsiyyeyi yekdiğere sımsıkı küfret olmuş buluyoruz. Biz mesela okumakla yazmakla meşgul iken bir taraftan sâmiyamız da şâmmemiz de lâmisemiz de meşguldür. Ve bu saydığımız hâlâtın her biri alâ haddin birer süver ve ihsâsâttan müterekkettir. Binaenaleyh şuur vehle-i ûlada içinde çıkılmaz bir *havâ’* (chaos)⁵⁰ demektir.

⁴⁹ Burada *malumat* lafzı Fransızca *données* mukabilidir. Bu kelime İstilah Encümeni’nce - Mîmin dammı ve tânın fethi ve yânın tahfîfiyle - *mu’tayât* veya *malumat* ile tercüme edilmiştir. Vâkıan *mu’tayât*, bu Fransızca kelimenin harfîyen tercümesi ise de istimali zevki okşamadığı gibi ehl-i ilmin de me’lufu olmayan bir tabirdir.

Donnée kelimesi Riyaziyât’ta yerine göre gâh “ma’lûm” ve gâh “mefruz” demektir. Diğer makamlarda da bazen “mevcut ve faraza gayr-ı muhtaç” manasında istimal edildiği gibi bazen *Un point donné = Herhangi bir nokta* gibi terâkipte âdem-i tayin ifade eder. Ancak burada bizce maksut olan mana bunlar değildir. Lisan-i Felsefe’de *Données* nef-i nâtuka ef’âlinin mebni aleyhi olup icadî veya tebdilî nefis için mümkün olmayan mevâdd-i ilimdir. Yani nefsin malumat-i cedide iktisabı için istimal ettiği zaten eldeki malumattır. Bunlar da ya âlât-ı havâss veya fâiliyet-i bâtnemizle hâsıl olan tagayyürât-ı nefsiyye hakkındaki ilimden ibarettir. Bu tagayyürâtı kabil olan kuvvete de “*tecrübe*” diyorlar. İşte bu eldeki malumata “*mu’tayât*” demekten ise *malumat-i müktesebe* demek me’luf olduğumuz şuyû-i ilme daha muvafik düşer.

⁵⁰ *Chaos*, *karmakarışık*, *muhtelu’n-nizam* olan şey demektir. Yunanca “*haos*”dan me’hûzdur. *Haos uçurum* demek olup Yunanlılarca fezâ-yı bî-pâyâne ıtlak olunurdu. Yunan esâtîrinde de *haos* hilkât-i âlemden evvel zulmet ve gumâm ile memlu olduğu farz olunan bu’d-i hâlî ve gayr-ı muayyenin müşahhasına denirdi. Şimdi ise anâsır-ı maddenin tekevvün-i âlemden evvelki ihtilal ve fıkân-i nizam hâl-i mefruzuna ıtlak olunur bir istilah olmuştur ki *matière chaotique* şimdiki âlemin teşekkülâtı hâricinde ve zerre hâlinde kalmış farz olunan maddeye verilen isimdir.

Bu kelimeye bizde en ziyade yakışan tercüme - feth-i hâ ile - “*خواء*”dır. “*خواء*”, lügatte *iki şey beynindeki boşluğa* denildiği gibi *mutlaka halâ ve ferağ* manasına da gelir. “*البطن خاوی*” *midesi boş, aç*; “*خوت المرأة*” *gebe kadın vaz-ı hâmil edip karnı boş kaldı* demektir. Bu kelimenin fi’l-asıl *boşluk* manasını müfit olan *chaos*a manen mutabakatıyla beraber lâfzen müşâbeheti istilah olarak istimaline bizi cürretlendirecek esbâttan olsa gerektir. Bu takdirce *matière chaotique*de *madde-i havâiyye* olmuş olur.

Chaosun İbranîsi “*תָּוֹ וְתָוֹ*”dır.

2. Havâss-i hâmis veya meşâir-i hamse (les cinq sens)⁵¹. - (s. 86) Mamafih bu havâ' yavaş yavaş açılmaya yekdiğere küfret olan şu'ûn tevezzü ve inkısama yüz tutar. Bu teferrük ve inkısam kendiliğinden hâsıl olur. Şu'ûn-ı şuuriyye kendiliklerinden hiç değilse beş nev'a ayrılırlar. Binaenaleyh şuurda kaç sınıf şu'ûn varsa o kadar da efâ'îl ve vezâîf (*fonctions*) vardır. Bu efâ'îl ve vezâife *havâss* tesmiye olunup her birileri de müteayyin ve diğerlerinden mümtaz *âlât* (*organes*) Fizyolojiye aittirler.

İşte bu suretle biz de:

Evvelen, *şu'ûn-ı ibsâr* (*vision*;) bir de göz ile *asab-ı basariyye* (*nerf optique*) taalluku olan bir *hâsse-i ibsâr* (*bâsıra*);

Sâniyen, *şu'ûn-ı sem'* (*audition*) bir de kulak ile *asab-ı semiyye* (*nerf acousyique*) taalluku olan bir *hâsse-i sem'* (*sâmia*);

Sâlisen, *şu'ûn-ı şemm* (*olfaction*) bir de burun ile *asab-ı şemmiyye* (*nerf olfactif*) taalluku olan bir *hâsse-i şemm* (*şâmme*);

Râbian, *şu'ûn-ı zevk* (*gustation*) bir de ağza damağa ve asab-ı zevkiyyeye taalluku olan bir *hâsse-i zevk* (*zâika*);

Hâmisen, *şu'ûn-ı lems* (*toucher*) bir de bedeninin her tarafına beşerenin altında münteşir olup şu kadar ki *aşığa* (*muqueuses*) ile enâmilde daha nazik olan asab-ı lemsiyyeye taalluku olan *hâsse-i lems* (*lâmise*) mevcut olmuş oluyor.

3. Beşten ziyade meşâirimiz var mıdır? - (s. 87) İlmü'n-Nefs ulemasından bazıları bu havâss-i hamse bir de *hâsse-i adeliyye* (*sens musculaire*) ile *hâsse-i hayeviyye* (*sens vital*) namını verdikleri diğer iki hâsse ilave ediyorlar. Bunların reyine göre hâsse-i adeliyye; takallüs adelât ve cüht ve mükavemet ihsâsâtini⁵²; hâsse-i hayeviyyede baş ağrısı, karın sancısı, gisyan gibi bedenimizdeki âlât-ı bâtinenin hâl-i sıhhat veya marazına dâll olan ihsâsâtî bize bahşederlermiş.

⁵¹ *Sens*'in bizde mukabili *hiss* değil, *hâsse* veya – feth-i mîm ve ayn ile – *miş* 'ardir. E'dâdın tezkir ve te'nisi sıfat-ı sairenin aksine olduğundan mevsuf-i havâss lafzı ise *humus* meşâir lafzı ise *hamse* denilir.

⁵² Bir hâsse ile hâsıl olan idrake *hiss* değil, *ihsâs* denir. *Hiss*, bizim ıstılahatımızda kuvve-i hissiyye demektir ki Frenkler buna *sensibilité* derler. Vasıta-i havâss ile hâsıl olan *idrakâta* ise *ihsâsât* demişlerdir. *Ihsâs*, ef'âl babından geliyor. Duymak değil, *duyurmak* manasınadır." diye varit olmaya başlayan itiraz hakikatte gayr-ı vârittir. Menşe-i gâlât ef'âl babının tadiyahye mahsûs olduğu zannıdır. Vâkian, ef'âl babına bir fiil-i lazım nakledilirse müteaddi olur. Lakin bu baptan gelen fiillerin hepsi müteaddi değildir. Bu baptan yüzlerce fiil-i lazım gelmiştir. Bunlardan yalnız Türkçe'de müstamel olan iman, İslam, ihram, eşkâl, imkan, intâç, intâş; ihsan; esâet.... gibi kelimeleri zikretmek kâfidir. Binaenaleyh ıstılah-i ilmîyi bir lisan hatasına feda etmektense lazımda *ihsâs etmek* müteaddide de *hissettirmek* ve *ihsâs ettirmek* demekte hiçbir güçlük, hiçbir kabalık yoktur.

Bu yeni iki hâssenin vücuduna kâil olmak pek de muvafık değil gibi görünüyor. Filhakika ihsâsâtın yekdiğerden pek sarîh farklarla temayüz ettiğini ve ezcümle sâmia ile bâsıranın pek mütemayiz *âlât-ı hâssiyye (organes sensorielsye)* ve onların da le-de't-tahlil mütemayiz asaba taalluk ettiğini görürüz. Bu asabın her birinde Fizyoloji ulemasından Müller'in ispat ettiği vecih ile bir kudret-i hâsse-i nev'îyye vardır. Mesela asab-ı basarî ihtizaz edince elvandan başka bir şeyi bize bildirmez. Fransızca meşhur meseldir. *Başa inen bir yumruk otuz altı kandili birden gösterir*⁵³ derler. Böyle bir darbe indiği vakit *müessi (patient)* asab-ı basarî muktânı münevver bir demet suretinde görüyor. Kezâlik asab semî kat eylediği zaman müessi top tarakasına benzer bir şey işitir. Ve asab-ı semî hiçbir zaman ihsâs-i esvâtan başka bir idraki ifade etmez. Diğer asab ile diğer havâss da bunlara muâkistir. Binaenaleyh insan için “her nerede bir asab-i mahsûs mevcut ise orada ihsâsin bir nev'-i mahsûsu vardır. Ve her nerede bir asab-i mahsûs mefkut ise orada yeni bir sınıf ihsâsi temyize mahal yoktur.” demeye imkân vardır.

Hâlbuki fâiliyeti hâssaten ihsâsât-i adeliyye ve hayeviyyeye merbut asab henüz keşif edilmiş değildir. Binaenaleyh bu nev' ihsâsâtın ihsâsât-i lemsiyyeden mümtaz birer sınıf ihsâs olmaya salih olmadıklarını iddia etmek hakkımızdır.

Eyyâm-ı ahirede bir de *hâsse-i suhniyye (sens thermique)*den bahsedilmeye başladı. Bu hâsse hâsse-i lemsiyyeden mümtaz bir hâsse-i suhûnettir, demek isteniliyor. Bu temayüzü kabul etmek için Fizyoloji ulemasının lemse karşı gayr-ı hassas oldukları hâlde yalnız hararet sehunete karşı hassas huyût-i asabiyye keşfetmeleri ve huyût-i lemsiyyenin hararet ve suhunete karşı gayr-ı hassas olduğunu ispat etmeleri lazımdır.

4. Esnâf-ı ihsâsâtın taksimi. - (s. 88) Her sınıf içindeki ihsâsât de yekdiğerden temayüz eder. Bu farklar bazen kırmızı rengin yeşil renkten; “sol” sesinin “la” sesinden; gül kokusunun karanfil çiçeği kokusundan farkı gibi *mahiyetçe (de nature)*; bazen de tiz bir sesin pest bir sestten farkı gibi *şiddetçe (d'intensité)* olur.

Bir sınıfa dâhil olan ihsâsât farklarını bulmak için bu ihsâsâte tekabül eden *tenbihât-ı maddiyye (excitations physiques)*ye müracaat çaresini bulmuşlardır. Mesela esvâtı *irtifâlarına (hauteur)* yani *furûk-i müdreke ki (différences*

⁵³ Un coup à le tête fait voir trente-six chandelles.

perceptibles)ye tekabül eden ihtizazât-i savtiyye adedine, elvanı da ihtizazât-i ziyaiyye adedine göre tasnif ederler. Demek ki bu tasnif İlmü'n-Nefs'ten ziyade Fizik İlmi'nin hîtası dâhilindedir. Ve her nerede ihsâse tekabül eden tenbih-i maddinin mahiyeti keşfedilememiş ise o nev' ihsâsâtın tasnif-i ilmîsine de muvaffakiyet elvermemiştir. Buna binaen ihsâsât-i savtiyye pek güzel tasnif edilebilmiştir. Ondan sonra ihsâsât-i levniyye gelir. Şemme, zevke, lemse ait ihsâsât ise henüz tasnif edilmiş değildir.

5. Lezzet ile elem. - (s. 89) İhsâsât yalnız yeşil kırmızı veyahut “sol” ile “la” ihsâsâtinden karanfil çiçeği kokusundan elma veya armut *taâmından* (*saveur*) ibaret değildir. Bunlar hoşluk veya nâhoşlukla da tavsif edilirler. Lezzet ile elem - bütün *hâlât-ı evveliyye* (*etats primitifs*) gibi - tarif edilemeyecek derecede maruf ve basittirler. Şu kadar var ki şerâit husullerini beyan ederek sebep ve illetleri izah olunmak mümkündür.

Evvela şunu söylemeden geçmeyelim ki alelekser lezzet ile elem ihsâsâte ihsâs olmaları haysiyetiyle merbut olmazlar. Mesela bir “sol” savtı, bir *lahn* (*mélodie*) içindeki vazı itibariyle bazen hoş, bazen nâhoş olur. Koyu kırmızı ile açık yeşil de beraberlerinde bulunan elvan-i saireye nazaran gâh lezzet ve gâh kerih olurlar. Pekiyi bildiğimiz bir taâmın ta'mı da - bozulmadığı hâlde - evvelce hoşumuza gitmiş iken bize nâhoş gelebilir. Binaenaleyh bu kadarcık bir tenbih-i basite istinaden diyebiliriz ki lezzet ile elem ekseriya ihsâsin evsâfından olmayıp hangi *zâtta* (*etre*) zâhir olursa o zâtın *mecmu'-i şuuruna* (*conscience totale*) ait evsâftandır. Güzel bir koku kokladığım veya lezzetli bir yemiş yediğim zaman lezzet sahibi burnumun delikleri veya ağzımın içi değildir. Bu lezzeti duyan “ene” yani vücudumun, *zâtımın* (*etre*) külliyyetidir.

6. Lezzet ile elemi şerâiti. - (s. 90) Lezzet-i maddiyye zuhurunun *şart-ı zâtîsi* (*condition essentielle*) ihsâs mukabilindeki tenebbühün gerek külliyyet-i mevcudun ve gerek yalnız alet-i ihsâsin hâl-i sıhhatine mülayim *Favorable* kelimesidir. Mesela cümle-i aliyyemizin ekmel derecâtta suhûletle ifa-yı fiil etmesinin mütevekkîfun aleyhi olan bir miktar hararet vardır. Takriben +15 derece raddelerinde olan bu *en güzel* (*optima*) hararet hoşla gittiği gibi o dereceye takarrup eden derecât da hoşla gider. Bilakis bu dereceden tebâut eden herhangi derece-i hararet hoşla gitmez. Kazıyye-i sabıkanın mâkûsu olarak elem-i maddi-i zuhurînin de *şart-ı vücudu* ihsâs-i

elem mukabilindeki tenbihin külliyet-i mevcudun ve gerek alet-i ihsâsin hâl-i sıhhatine mülayim gelmemesidir.

7. Netâyic ve semerât (corollaires). - (s. 90) O takdirce bir aletin hiss-i fiiline pek de mülayim gelmeyen bir tenbihe taalluk eden ihsâsin - nefsü'l-emirde kerih iken - kendisine tekaddüm eden daha nâmülayim bir tenbihten dolayı lezzet olarak müdrekin olması da vâki olabilir. Mesela sıfır derece-i harareten +2 derece-i hararete geçerken insan bir infîâl-i lezize maruz kalır.

Bu kazıyyenin mâkûsu olarak aletin hiss-i fiiline daha evvelki bir tenebbühten daha az mülayim gelen bir tenebbühe taalluk eden bir ihsâs de elem olarak mahsûs olur.

Bir elemin inkıtâı da lezzet olarak duyulur. Bir diş ağrısının bir mide sancısının geçmesi pek büyük bir lezzet olarak hiss olunur. Nitekim bir lezzetin inkıtâı da elemdir.

Lezzet ve elem-i maddiyye taalluk eden bu kanunların kâffesi son tahlil yapılnca lezzete sebep ya mecmu'-i âliyye-i bedeniyyenin veya bir cüz'ünün hüsn-i fiiline mani bulunması keyfiyeti olduğunu gösterir. Doktor Féré her lezzettin *dinamometre* (mikyasu'l-kuvve) aletinde mahsûs bir ziyade-i kuvvetle ve her elemin mahsûs bir tenakus-i kudretle müterafık olduğunu keşif ve *istibane* (constater) ettiği zaman ispat ettiği hakikat işte buydu. Üzerinde tecrübe yapılan müessanın mikyasu'l-kuvve üzerinde bir cerr hareketini tam icra edeceği sırada burnuna bir misk şisesi dayarlar. Derhal müessi kokunun fena olduğunu haber verir. Ve mikyasu'l-kuvvenin ibresi de müessinin alelâde miktar kuvvetini gösteren dereceden epey aşağı bir dereceyi gösterir. Demek ki kerâhet ile miktar-ı kuvvetin tenakusu beyninde bir alaka ve irtibat var imiş. Bu sefer şişeyi müessinin burnundan biraz tebât edersek tabîi daha hafif bir dereceyi bulacak olan misk kokusu hoşla gitmeye başlar. Ve bu şerâit dairesinde fiil-i cerr tekrar edilirse taksimatlı mine üzerindeki aded hadd-i vustiyyi hiss olunur derecede aşar. Demek ki lezzetin de bir miktar terfi-i kudret ile alaka ve irtibatı var imiş.

Bir fiile mülayim gelen bir tenebbühün diğer fiile nâmülayim olduğu vâkidir. Bir maddenin leziz bir taâmı olmakla beraber hazma mani olması mümkündür. Böyle bir madde, zâikaya leziz; fakat mideye kerih gelir. Bu takdirce ef'âl-i bedeninin kâffesi bir derece-i ehemmiyette olmadıklarından semeresi hem leziz hem kerih olan bir

tenebbühe kendisine mülayim geldiği fiil-i ehemmm ise *iyi* bilakis kendisine nâmülayim geldiği fiil-i ehemmm ise *fena* denilmesi tabîdir. Zâikaya hoş ve mideye nâhoş gelen maddeyi tenavül hakkında demin geçen misalde olduğu gibi. Lâmiseye nâhoş gelen ve fakat hayatı kurtaran bir ameliyyeye ise bilakis *iyi* denir. Demek ki hayır ile lezzet, şerr ile elem mefhumları beyninde müsavât yok imiş. Lezzet ile elem; hayır ve şerr denilen iki cinsin nev'lerindendir. Bu tenbih İlm-i Ahlâk mebâhîsi için pek mühimdir.

8. Aristo ile Epikür'ün mezhepleri (doctrines). - (s. 92) Bu izahtan sonra Aristo'nun neden lezzete bir mevcutta bir *zât* (*etre*)ta kemal-i tahakkuk ederken o mevcudun bi'n-netice bulduğu rahat nazarıyla baktığı kolay anlaşılabilir. Aristo: "Şebâbih-i tarâvet munazzam olduğu gibi lezzet de fiile inzimam eden bir emr-i zâittir." diyor. Epikür ise bilakis her fiilde bir hareket ve her harekette bir cühdü'l-mübahaşa bulunduğuna kâil olduğundan elemin bir hâlet-i vücudiyye lezzetin ise adem-i eleminden ibaret bir hâlet-i ademiyye olduğunu iddia ediyor. Çünkü o cühde yalnız bâis olduğu meşakkat haysiyetiyle nazar ediyor da mevcudun tabi olduğu kavanîne mülayim gelip gelmediği - tabir-i diğerle - mûris-i lezzet olup olmadığı haysiyetiyle bakmıyor. Hakikatte ise bir cühdün kerâheti mahsûs olabilmek için behmehal mucip olacağı sarfiyâtın âlât-ı beden aşınmasının cümle-i âliyye varidâtını e'zâ-yı bedeni tağziye ile hâsıl olan kuvvâ-yı müteceddideyi tecavüz etmesi lazım gelir ki bu takdirce yorgunluk duyulur. Bilakis sarfiyâtı varidât ile hâl-i müvazenette bulunduracak veya varidâttan az miktarda yaptırarak mutedil bir riyazet-i bedeniyye lezzetlidir. Ders müddetince hareketsiz kalan mektep çocuğu adelâtını kuvvetlice işletmekten koştırmaktan bi-gayr-ı mukaddim pek büyük bir lezzet tutar. Hayvanlar da müddet-i medîde hareketsiz olarak içinde mahbus kaldıkları ahırdan çıkarken hemen dışarıya uğrayarak delice sağa sola saldırmaya başlarlar.

Binaenaleyh lezzet, mevcudun tabi olduğu kavanîn-i âdiyyenin tahakkuk-i ahkâmı; elem de bu kavanînin adem-i tahakkuk ahkâmı semeresidir, diyeceğiz.

Hulasa

(s. 93)

1. Şuur fitraten mürekkeptir. Hemen daima bizde an-ı vahitte birçok ihsâsât vardır.
2. Mamafih ihsâsât havâss sayesinde kendiliklerinden beş sınıfa inkısam ederler: Elvan, esvât, ravâyîh, tuûm, melmûsât.
3. Beşten ziyade havâssin vücuduna kâil olmak caiz değildir. Zira fizyolocya ilmi yekdiğerden mütemayiz beş sınıf asab-ı hissiyyeden fazlasını henüz keşfetmiş değildir.
4. İhsâsâtın her sınıfında da kati taksimat yapabilmek için tenbihâtı fizikî bir tarzda ölçmekle çare bulunmuştur. En iyi tasnif edilen ihsâsâtın birincisi esvât, ikincisi elvandır.
5. Lezzet ile elem tarif olunamazlar. Bunlar en ziyade mukayese ile bilinir hâlâtandır.
6. Lezzetin şart-ı vücudu zâtın hâlet-i âdiyyesi elemin şart-ı vücudu zâtın hilaf-i ade hâletidir.
7. Zâtın maruz olduğu hâle göre aynı ihsâsât gâh leziz gâh kerih olur.
8. Aristo'nun bu babtaki mezhebi bizimkinin aynıdır. Epikür'ün mezhebi ise bir müşahede-i gayr-ı sahîhaya müstenittir.

Müracaat Olunacak Kitaplar

(s. 94)

- Bouillier, *Du Plaisir et de la Douleur*.
- Spencer, *Principes de psychologie*.
- Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton* (Ch. XXV.)
- Bain, *Les Emotions et la Volonté*.
- Dumont, *Théorie scientifique de la Sensibilité*.
- Richet, *L'Homme et l'Intelligence*.
- Paulhan, *Les Phénomènes affectives et les Lois de leur apparition*.
- Féré, *Sensation et Mouvement*.
- Beaunis, *Les sensations internes*.
- Bernsheim, *Les Sens*.

Beşinci Ders: İhsâsâtın Netâyic-i Defî'yyesi⁵⁴. - Suver-i Mahsûsenin Bekası
İcmâl: (s. 95) 1.- Fütûr-i ihsâs. - Suret-i mahsûse. - 2. Fütûr-i havâssin sebepleri. - 3. Bütün havâsse ait suver-i mahsûse var mıdır? - 4. Suver-i mahsûsenin tekrar zuhuru (istircâ veya istiâde). - 5. İstircânın şerâiti. - Kanun-i hıfz. - 6. Kanun-i tedâ'î.

1. Fütûr-i (Affaiblisement) ihsâs. - Suret-i mahsûse (Image)⁵⁵. - (s. 95) Hâlât-ı şuuriyye her anda tebâdül ederler. Ve yekdiğeri makamına kaim olurlar. Şuur bir daimi *sayruret (devenir)*⁵⁶ten ibarettir. Binaenaleyh ihsâsât daima diğer ihsâsât tarafından tard olunarak saha-i şuurdan üfûl ederler. Demin gördüğümü şimdi artık göremiyorum. Demin işittiğimi şimdi artık işitemiyorum. Mamafih ihsâsât anî olarak da zâil olmazlar. Bunlar zuhur-i celilleri anından itibaren tedricen şiddetleri tenakus ede ede nihayet zâil olurlar. Kendisini terkip eden kâffe-i ihsâsât-i ibtidaiyye kemal-i sarahatle zâhir olan bir *mecmu'-i ihsâse (sensation totale)* müteallik şuur celî nur-i bahirinden sonra - içinde bu ihsâsât-i ibtidaiyyenin çoğu eksilmiş - daha dûn bir hâlet gelir. Gayr-ı mütenahi denecek kadar derecâtı mütefâvit olan bu dûn hâlete *suret-i mahsûse*⁵⁷ denir. Bu suret-i mahsûsenin ihsâsten *mahiyeten (en nature)* farkı yoktur. Yalnız *dereceten (en degré)* farkı vardır. Bundan dolayıdır ki Herbert Spencer ihsâse *hâlet-i kaviyye (etat fort)* suret-i mahsûseye de *hâlet-i zaîfe (etat faible)* namını veriyor. Mesela bir adama bakarken bütün melâmîh-i vechine, libasın bütün tefâsiline taalluk eden ruyet sarîh ve beyyindir. Yavaş yavaş bu tafsilin bazıları zâil olmaya başlar. Ve ibsârın müteallakı olan bazı nişanelerden başka bir şey kalmaz.

⁵⁴ Def'î burada *Immédiat* mukabilidir ki defaten yani ârâya vasıta tahallul etmeksizin hâsıl olan şey demektir. Def'î'nin bir tabir-i ilmî olduğu ikinci ders haşiyelerinden birinde (s. 53) söylenmişti.

⁵⁵ *Images* bizim eski ıstılahat-i ilmiyyemizde “suver-i mahsûse”dir ki zihinde müntekiş mahsûsât-i cüz'îyye suretleri demektir. Buna aynadaki suret-i müntekişeye kıyasen *hayal* demek ulûm-i saire ıstılahatında caiz ise de felsefede caiz değildir. Zira felsefedeki *hayal*, Tabîiyyât ile Edebiyat'taki *hayal* değildir. Üçüncü dersteki mülâhaza-i mütercimde tafsîl edildiği üzere hiss-i müşterekte mürtesim suret-i mahsûseyi havâss-i bâtünden gaybubetlerinden sonra hıfz eden kuvvettir ki buna Fransızca *Mémoire sensitive* derler. Yani *hayal*, *image* değil; *Images*lerin hafızı olan kuvvettir. Bu suver-i mahsûseyi idrake *tahayyül* demişlerdir ki Fransızcası *Imagintion*dur. *Image*'in suret-i mahsûse manasına geldiğine en kavî delil Goblot'nun menşei havâss olmayan müdrekat-i müsteâdeye *Images* denilemeyeceğini tasrih etmesidir. Zaten Latince *Imago suret* demektir.

⁵⁶ Fransızcada *Etre* ile *Devenir* yekdiğerine mukabil tutarlar. Latince'leri *Esse* ile *Fieri*'dir. Bizde buna *vücut* ile *sayruret* demek mümkündür ki biri *var olmak* diğeri *olmak* demektir. Herakleit: “Her şey sâirdir. Binaenaleyh hiçbir şey mevcut değildir” Parmenit de: “Mevcut olan sâir olamaz. Binaenaleyh sayruret bir vehimdir.” derlerdi.

⁵⁷ Müellifin *sureti hâletle* tefsir etmesi mevzu-i ilme göre doğrudur. Zira İlmü'n-Nefs'te mevzu-i bahis olan yalnız hâlât ve şu'ûn-ı nefistir. Suver-i mahsûsede müdrekatattan, bu hâlât ve şu'ûndan olmak dolayısıyla kendilerine hâlet ıtlak olunabilir. Şurasını da ilave edelim ki İlmü'n-Nefs müellifleri nefsin idrakâtı ile müdrekatını, ihsâsâtı ile mahsûsatını bi-lâ fark yekdiğeri makamında istimal ederler. Zira onlarca müdrekat-ı ayn idraktır. Aralarındaki fark bir itibar-i zihînden ibarettir.

İşte bu hâlde iken bizde ihsâs değil, suret-i ihsâs yani suret-i mahsûse vardır. Bir şeye baktıktan sonra hemen o anda gözlerimizi kaparsak bu farkı daha ziyade hissederiz. Gözlerimizi kaparken suret-i mubassıra henüz sarıhtır. Lakin bu sarahatiyle beraber ihsâsten de ne kadar zayıf olduğu ma'lûmdur. Bu zaaf, mecmu'-i ihsâse dâhil olan tefâsîlin zevalinden neşet eder. Binaenaleyh Mösyö "Taine"nin suret-i mahsûseye *tortu (résidu)*⁵⁸ demektedir hakkı varmış.

2. Fütûr-i ihsâsin sebepleri (causes)⁵⁹. - (s. 97) İhsâsin bu fütûruna iki sebep vardır: Birincisi ve en kesîru'l-vukû'u diğer ihsâsâtın tezahümüdür. Baktığımız kimse ile benim gözümün arasına bir *hâil (ecran)* girerse o kimse hakkında bendeki ihsâs-i basarî o anda mündefî ve bir suret-i mahsûseye şebha münkâlîp olur. Hatta bu suret-i mahsûse o kadar az temeddü eder ki hiç olmamışa döner. Mamafih biraz teemmül edince bunun bu sebepten neşet ettiğinin farkına varılabilir.

İkinci sebep de zât-ı ihsâsin beka ve istimrarıdır. Atideki tecrübe bunu ispat eder: Bir şeye diğer bir şeyi düşünürken nasb-ı nazar ediniz. Bir anda hem tefekkürünüzü hem de ibsârı müsteşir⁶⁰ olursunuz. Ancak ibsâr hakkındaki şuurunuzdaki sarahat gittikçe azalır. Ve gittikçe ibham artar. Bu sırada şayet silsile-i tefekkürâtınız görmekte olduğunuzu teemmüle münker olursa gözünüzün önünden silinmiş gibi olan şeyin tekrar suret pezir ve suret-i mahsûsenin yine ihsâse münkâlîp olduğunu görürsünüz. Hâlbuki şuurun bunca tahavvulât ve tegayyürâtı esnasında *intiba'-ı basarî (impression optique)* bir an bile inkıtaa uğramamıştı. Bundan anlaşılıyor ki bir hâlet-i hissiyyenin devam ve istimrarı da o hâleti tevân ediyor. Bu bellenecek bir kanundur ki ilk tatbikatına burada tesadüf ediyoruz.

3. Bütün havâsse ait suver-i mahsûse var mıdır? - (s. 98) Suret-i mahsûsenin (lafzından da anlaşılacağı üzere) fi'l-asl müteallakı bâsıradır. Zira tanınması ve zihinde *istihsarı (représenter)* en kolay eşbehi bize bırakan bu hâssedir. Mamafih havâsse-i saireye ait ihsâsâtın da bunlar gibi kesb-i zaaf edip suver-i mahsûseye münkâlîp olması vâkidir. Mesela hiçbir gürültü olmadığı bir zamanda rüzgârın ağaçlarda hâsıl ettiği hışırtıyı, bir lahîndeki esvât-ı müteakibeyi bâtinen işittiğim vâkidir. İşte bunlar sâmiaya ait suver-i mahsûsedir. Kezâlik fikrimizin *ibare-i*

⁵⁸ Bizde buna bedel - fethateyn - "شبح" tabiri istimal olunur.

⁵⁹ İnde'l-hukema *sebeb illet* makamında kesîru'l-istimaldır.

⁶⁰ *Müsteşir, sahib-i şuur* olmuş demektir. Şairlerin itirazına mahal bırakmamak için "şair" yerine "müsteşir" diyorum. Şuurdan ism-i fâil olmak üzere beyne'l-ulema her ikisi de müstemeldir.

*nefsiyye (expression mentalesi)*⁶¹ hükmünde olan *kelam-i bâtinî (parole intérieure)* (*hadis-i nefis*)de adeta ardı arkası kesilmiyor denilecek suver-i müteâkibe-i esvâtır. Mubassırât ile mesmuâtın suver-i mahsûsesi olduğu gibi mûlaset ve huşunet gibi intibaât da nefiste istihzar edilebilir ki bunlar lâmiseye ait suver-i mahsûsedir. Ravâyîh ve tuûm da nefiste istihzar edilebilir ki zâika ve şâmmeye ait suver-i mahsûsedir. Bu son iki nev'-i suver diğerlerinden çok daha az olup birçok kimselerde hemen bilkülliyeye bulunmaz.

4. Suver-i mahsûsenin tekrar zuhuru (réapparation) (istircâ' veya istiâde). - (s. 99) ihsâsi bilâ fasıla vely eden suver-i mahsûse şuurdan zâil olduktan sonra ona ait olan hâlet-i şuuriyye *münessi (oublié)* olmuş olur. Fakat ebediyen münessi kalmaz.

Fi'l-vâki geçmiş hâlât-ı şuuriyyemizden birçoğunun az çok sarahatle ve - bazen suret-i mahsûsede bazen de *birsamlar (hallucinations)* da⁶² vâki olduğu gibi - yine ihsâs hâlinde avdet ettiğini biliyoruz.

Bi'l-faraz Notre Dame Kilisesini veya Tak Zaferi pekâlâ nefsimde istihzar edebiliyorum. Demek ki bendeki suver-i mübassara külliyyen zâil olmamış yani mahfuz kalmıştır. Hâlât-ı şuuriyyemizin çoğu avdet edebildiğine bakılırsa bunların mahfuz kaldıklarına da hükmetmek lazım gelir.

5. İstircâin şerâiti. - Kanun-i hıfz. - (s. 100) Bütün hâlât-ı şuuriyyemiz mahfuz mudur? Bu suale bizim tecrübe-i zâtiyyemiz cevap vermeye kifayet etmez. Zira mahsûsât-i maziyyemizin bütünü tezekkür ettiğimiz şeylerin bütününden ibaret olup

⁶¹ *Mental*'i daima *zihnî* ile tercüme etmek doğru değildir. Bu, Latince *Mens* kelimesinden müştak bir lafız olup manası *zihnî*den 'eam olarak *nefsî*dir. *Hesab-ı zihnî* tabirine bir şey denemezse de kelimeyi suistimal ederek her yerde *zihnî* demek münasip değildir.

⁶² "امهات" lügat-i Arabiye'nin bazılarında *birsam* hummanın bir nevi olarak gösteriliyorsa da diğer bazılarına göre zatu'l-cenb envâındandır. Mütercim-i *Kamus*'un ibaresini buraya aynen nakledelim: "البرسام" bâ'nın kesriyle bir illet ismidir ki İyâzen Billahi Teâlâ mübtela olanlar muhtelu'd-dimağ olmakla hezeyan-ı tekellüm eder. "يقال به برسام و هي علة يهذي فيها". Müfredat-i Tıbbiyye'de mersum olduğu üzere *birsam* Farisî muarrebidir ki bâ-yı meftuha ile dir. Veremu's-sadr manasınadır. Hulasası zâtu'l-cenb dedikleri illet envâındandır. Hatta Mü'cir nam-ı kitapta zatu'l-cenb ve yüsemma (شوصة) ve (برسام) ibaretiyle ittihatları mersumdur. "و تذكره صاحبي و منها ذات العرض و الصدر و البرسام". Ve müellifin hezeyan söyler, dediği *birsam* illetinin vasfıdır ki ol dimağa arız olur. İntehâ."

Bu tariflere göre şüphesiz *birsam* kelimesi *hallucination* mukabili değildir. Lakin gerek hamî ve gerek zat'ul-cenbe mübtela olanlara bu hâlet-i nefsiyyenin kesretle arız olduğuna ve bir taraftan mütakelliminin de ağılât-i havâss mebâhisinde (*birsam*)dan bahsettiklerine bakılırsa *hallucination* ile kast olunan manayı *birsam* ile ifade etmek mümkün olacağından kelimenin mukabil-i hakikisi keşfedilinceye kadar bunu böylece istimale karar verdim.

Birsam illetine mübtela olan kimseye ism-i meful siğasıyla "ميرسم" denir.

olmadığını hiçbir zamanda bilemeyiz. Bilakis bize öyle gelir ki mahsûsât-i maziyyemizin kâffesi mahfuz kalmamıştır.

Zira *ezkâri* (*souvenirs*)mizin⁶³ herhangi birine baksak birçok noksanları olduğu müsteban olur.

Lakin bu aczimizi müşahede-i hâric telâfi eder. Zaaf ve ibhâmın hadd-i gâibesindeki bazı hâlât-ı şuuriyyenin bazen mahfuz kaldığını görürsek bütün hâlât-ı maziyyenin mahfuz kalmakta olduğuna ve *şerâit-i mülâime* (*conditions favorables*) tahakkuk edince cümlesinin rücû‘ ve avdeti kabil bulunduğuna hüküm etmeye hakkımız olur.

Mösyö Taine’in - birçok emsileden sonra - irad ettiği atideki misal işte bunu ispat ediyor. Mösyö Taine İsviçreli bir Protestan rahibinin yeğeni olan bir kızın okuması yazması olmadığı hâlde bir buhran-ı maraz hezeyanı arasında birçok seneler evvel kendisi mutfakta iken dayısının (veya amcasının) mutfağa muttasıl-ı divanhanede gezinerek okuduğu Yunanî ve İbranî el-ibare fıkârâtı hîn-i kıraatlerinde pek de açık işitememiş olmakla beraber ezberden ve aynen iade ettiğini naklediyor. İnsana tevcih edilmeyen ve pek de kulak asmaksızın uzaktan işitilen anlaşılmaz bir kelama müteallik ihsâsât-i savtiyyenin daha zayıf ihsâsât tasavvuru müşekkildir.

⁶³ Fransızca *Se Souvenir unutulmuş bir şeyi tezekkür etmektir*. Buna İstilah Encümeni lisan-i âmiyâne ile ihticac ederek *Tahattur* dedi. Ve *Tezekkür* ile *Müzakerenin* heyât ve mecâlîste bir mesele hakkında müdavele-i efkâr ve ittihaz-i karar manasında istimal edilmekte olmasını bu makamda *tezekkürü* kabule mani addetti. Hâlbuki *zikir* ile *tezekkür* Türkçe *anmak* dediğimiz şey, *müzakerede* iki taraf yekdiğere bir şeyi *andırmak* demek olup *tezekkür* ile *müzakerenin* müdavele-i efkâr ve ittihaz-i karar manasında istimali mana-yı hakikîyi muhal olmayan sırf nazikâne bir tasarruftur. Bir heyetin “falan maddeyi şu vecih ile tezekkür ettik” demesi mâ fevk makama karşı hürmetli bir lisan ile ifade-i meramdan başka bir şey değildir. Bunlar güya “Siz dururken bu mesele hakkında bizim beyan-ı rey ve karar etmemiz münafi-i edeptir. Mamafih böyle bir şey de hatırimıza sünûh etti.” demiş oluyorlar. Müzakere de böyledir. Talebenin ders müzakeresi ders mesâilini yekdiğerin aklına getirmesidir. Bir heyetin de “falan meseleyi müzakere ediyoruz” demesi yine yekdiğere karşı beyan-i reyde teeddüb ettiklerini ima ederek mütekabilen nazikâne muamelelerde bulunmak içindir. Bunlar güya reyde istibdâd göstermeyerek yalnız hakikati yekdiğerin aklına getirmekle iktifa etmek istediklerini bu ibare ile ifhâm etmiş oluyorlar. Binaenaleyh tezekkürün müdavele-i efkâr ve ittihaz-i karar manasında istimali mana-yı ilmî ve hakikîsinde istimaline mani değildir.

Tahattura gelince vâkıan Arabî’de *Aklîma geldi* manasına “خطر بيالي و على بالي و فى بالي” denir. Ve bu itibar ile heyet-i muhtereme belki bu maddeyi intihap etmekte haklı çıkar. Lakin tefaul babından *Tahattur* lisan-i Arabî’de işitilmemiş olduğu için lisan-i ilme mana-yı maksuda dâll olmak üzere geçen lafız *tezekkürdür*. “Bu kelime mademki Türkçe’ye geçmiş; neye istilah olarak istimal etmeyelim?” demek fikr-i acizanemce makbul bir itiraz değildir. Zira buna mukabil “Hiçbir mucip yokken istilah-i ilmîyi terk etmeye mecburiyet nedir?” diye sorulabilir. Fransızca *Se rappeler* fiili de *Se souvenir* manasındadır. Fakat Fransızlar’a *Souvenir* yerine istilah olarak *Rappel* dedirtebilir misiniz? *Tezekkür* istilah olduğu gibi bunun ism-i mastarı olan *zikir* de istilahtır. *Zikir* tamamen Türkçe’deki *anmak*tır ki hem lisan ile hem kalp ile olur. Ancak müteahhirîn zikr-i lisanîyi kesr-i zâll ve zikr-i kalbîyi damm-ı zâll ile telaffuz etmeyi kararlaştırmışlardır. Her ikisinin de cemi *ezkârdır*.

Böyle iken bu esvât mahfuz kalmıştır. Diğer ihsâsâtın ise hıfz ve binaenaleyh istiâde ve istircâ‘ olunmaya kabiliyeti olması artık evleviyette kalır. Öyle ise atideki kanunu vaz edebiliriz: “Şuurda bir kere hazır olmuş olan her bir şe’n yine istihzar olunmayı kabildir.” Tabir-i diğerle: “Müktesebât-ı şuurun hiçbirisi şuur için zayi değildir.” Kanun-i hıfz dedikleri işte budur. Bu kanun *hayalîn (mémoire)* ve o vasıta ile bütün hayat-i nefsiyyenin mebnası olduğu için derece-i nihayede ehemmiyetlidir.

6. Kanun-i tedâ‘î (loi d’association)⁶⁴. - (s. 103) Bir suret-i mahsûsenin tekrar zuhuru için bu suret *tezekkür edilmiş (rappelée)* olmalıdır ki bu da *kanun-i tedâ‘î* ile hâsıl olabilir. Zaten bu kanun hafızanın *semeresinden (corollaire)* başka bir şey değildir.

Ders-i sabıkın baş tarafında müktesebât-ı şuuriyyenin zümre zümre (bölük bölüm) varit olduğunu söylemiştik. Mademki şuurda hazır olan her şey tekrar istihzar olunmayı kabildir. O hâlde yalnız bu zümrelerin mevâdd-ı mürekkebisi demek olan ihsâsât değil; o zümrelerin kendileri de birlikte avdet edebilecekler demektir. Binaenaleyh bir zümreye dâhil olan herhangi bir madde-i mürekkiye mahzan istihzar

⁶⁴ *Association des idées* terkiibini *Teşârük-i efkâr* diye lisanımıza nakledenler vardır. Merhum Emrullah Efendi de *Teselsül-i Efkar* diyordu. İstilah Encümeni lafzın tercüme-i harfiyyesine bağlanarak *Teşârük* demeyi tercih etti. Bendeniz ise evvelce *Tedâ‘î-i Tasavvurât* demişken nihayet *Tedâ‘î-i Havâtır*da karar kıldım.

Bu terkip tasavvurâtın, efkâr ve me‘ânînin yekdiğeri ilkâ ve iykâz etmesi hâssasıdır. Nefsin bir tasavvurdan, bir manadan, bir fikirden diğerine kendiliğinden intikale bir temayülüdür. Bu tarife göre *Association*da – lafzından münfehim olduğu gibi - efkâr beyinde *iştirak* manası maksut değildir. Binaenaleyh Merhum Emrullah Efendi’nin *Teselsül* demesi teşârükten elbette çok daha güzeldir. Ancak mana-yı maksuda mutabakatta *Tedâ‘î* lafzı teselsülden de akvâdır. *Tedâ‘î* yekdiğeri davet etmek demektir ki müellifin metin ibaresinde kullandığı *Rappelée* kelimesiyle şerh maksut etmesi de bunu gösteriyor. Avrupa müelliflerinin buna *Association* demesi yanlış vaz olunmuş bir ıstılaha tebiyet mecburiyetinden başka bir şeyden neşet etmez. Bizim ise böyle bir mecburiyetimiz yoktur. İngiliz hukemasından “Raid”ın atideki ihtarı ise lehimizde inkârı müşekkil bir şahadet hükmündedir. Raid diyor ki:

Association des idées tabiri medlûlü olan şe’n-i nefsinin tamam mefhumunu edaya kifayet edemez. Zira bu terkip yalnız tasavvurâtın bu suretle yekdiğere irtibat hâsıl edebildiğini iyhâm ediyor. Hâlbuki bu suretle kesb-i irtibat eden, tedâ‘î eden yalnız tasavvurâtımızdan ibaret değildir. Fikirlerimizde, ihtisâsâtımızda, hâsılı bütün ef‘âl-i nefsiyyemizde hep böyledir. Fi’l-hakika bir suret-i mahsûse zihnimizde bir hükmü uyandırabildiği gibi bir hüküm de bir ihtisâsi tahrik ve iykâz ve bu ihsâsten de bir kast ve cezim tevellût edebilir. Bu kast ve cezim de yeni yeni suver-i mahsûseyi, onlar da diğer şu‘ûn-ı nefsiyyeyi... ilh harekete getirebilirler. Bir suretteki nefiste tehdâdüsü mümkün olan bilcümle şu‘ûnun müteselsilen tecelli edip yekdiğeri ve hatta bu halât-ı şuuriyyenin illel veya âsarı olan ef‘âl ve harekât-ı bedeniyeyi davet etmesi mümkündür. Buna *Evocation* demek lazımdır.”

Raid’in bu ihtarı ile ıstılaha galebe edemeyen tesmiye-i cedidesi bize *tedâ‘î* dedirtiyor. *Tedâ‘î-i tasavvurât* yerine *Tedâ‘î-i havâtır* dememize sebep ise o kadar ehemmiyetli değildir. *Tasavvurât* tabirinden belki *tasdikât* hâric kalır mülâhazasından ibarettir. *Hatırı tasavvurdan* ‘eammm buluyorum. Zira “hatır”ı (ما خطر بالبال) ile tefsir ediyorlar ki tasavvurât, tasdikât, iradât, ihtisâsât ve hatta suver-i ihsâsâtın kâffesi hatıra hutûr edebildiği ve bu takdirce Raid’in itirazına hiçbir mahal bırakmadığı için bunu şimdilik tercih ediyorum.

olunmakla bütün zümreyi de ve vasıta ile zümreyi terkip eden bütün mevâddı da birlikte iadeye meyyaldir. Mesela şuurdan zâil olmuş (B, C, E) zümresini ele alalım. Misali daha müşahhas bir surette arz edebilmek için (B) hayvandan sukut, (C) bu sukuta zarf olan bir köy panayırı, (E) de o esnada bir erganon ile çalınan marseyiz havası olsun. İşte bu zümreye dâhil olan yalnız mevâdd-ı mürekkebe değil; heyet-i mecmu‘a-i mürekkebede tekrar avdet ve rücûa, tekrar istihzar olunmaya kabiliyetlidir. Zira bu zümre kendini terkip eden mevâddan bizâtihî mütemayiz bir şeydir. Bundan dolayıdır ki (B) avdet ettiği zaman yalnızca avdet etmez. Ve daima (C) ile (E)yi beraberce sürüklemeye meyil eder. Binaenaleyh marseyiz havasından bir köy panayırı ile hayvan kazasına bir hayvan kazasından marseyize intikal ederim. Demek ki suver-i mahsûse yalnız ferden ferden rücû‘ etmiyorlar. Rücû‘ ederken vaktiyle dâhil oldukları zümreleri de tekrar teşkile ve bu tarîk ile bidayeten merbut oldukları suver-i saireyi davete meyyaldirler. “Kanun-i tedâ‘î” işte budur. Hayat-i nefsiyye şu‘ûnunun ekserine bir dereceye kadar sebep olan bu kanundur.

Hulasa **(s. 105)**

1. İhsâs düçar-i fütûr olur. Ve geriye tortu makamında kendisinin nakş-ı zaîfî gibi bir şey bırakırsa buna “suret-i mahsûse” denir.
2. Fütûr-i ihsâsin sebepleri evvelen diğer ihsâsât hakkındaki şuur; sâniyen asıl ihsâsin temaddisidir.
3. Meşâirin her birine ait suver-i mahsûse vardır. Sâmia ile bâsıraya ait olanlar ekseriyeti teşkil ederler. Sâmiaya ait suver içinden de bilhassa kelam-ı bâtınıyyi (hadis-i nefî) teşkil edenler en mühimleridir.
4. Suver-i mahsûse hem zâil olurlar. Hem de rücû‘ ve avdet ederler.
5. Suver-i mahsûsenin rücûu evvelen mahfuz olmalarına; sâniyen tezekkür olunmalarına vâbestedir. Kanun-i hıfzın düstûru şudur: “Müktesebât-i şuurun hiçbirisi şuur-i zayi değildir.”
6. Tezekkür tedâ‘î vasıtasıyla hâsıl olur. Tedâ‘î kanunu hıfzın bir semeresi olup düstûru şudur: “Eski zümreler tekrar teşekküle meyyaldir.”

Müracaat Edilecek Âsâr:
(s. 106)

H. Spencer, *Principes de Psychologie*.

Gratacap, *Théorie de la Mémoire*.

Taine, *L'Intelligence*.

Ribot, *Les Malâdies de la Mémoire*.

V. Egger, *La Parole intérieure*.

Peillaulec, *Les Concepts*.

Altıncı Ders: Tedâ'î

İcmâl: (s. 107) 1. Tedâinin şerâiti. - 2. Tekârun-i mekânî vâfi değildir. - 3. Tekârun-i hâricî-i zamanî de vâfi değildir. - 4. Tekârun-i alî de vâfi değildir. - 5. Teşâbüh de vâfi değildir. - 6. Müşabehet tedâ'îyi tesis eder. - 7. Tedâ'î-i terkip veya tahayyül.

1. Tedâ'inin şerâiti. - (s. 107) Tedâ'î vukû'unun şart-ı yegânesi bir zümre dâhilindeki hâlât-ı şuuriyye mevâdd ve anâsırının ittisal ve *tekârunu* (*contiguïté*)dur ki bu da bâlâdaki izahâtımızdan bedaheten ma'lûm olmuştur. Bu şart zaruridir. Zira bu anâsır-ı mürekkibe şuurda mutekârin olmayaydılar, zümre *tekevvün* etmemiş (*formé*) ve binaenaleyh *tekrar tekevvün* etmesine (*reformé*) imkân bulunamamış olurdu.

Bu şart vâfidir. Zira:

Evvelen bir zümrenin tekrar tekevvün edebilmesi için zümrenin şuurda daha evvel tekevvün etmiş olmasından başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Mesela “Gulliver”in⁶⁵ terk-i padişahîni aklıma getirmesi için Gulliver’i hiç olmazsa terk-i padişahî ile birlikte şuurda hazır bulmuş olmaklığım kâfidir. Sâniyen, dermeyan edilmiş şerâit-i sairenin kâffesi lede’t-tahlil bu şarta müncer olurlar. Ona sorulan bu şerâit gâh *mekân* (*escape*), gâh *zaman* (*temps*) gâh *illiyet* (*causalité*) gâh *müşabehet* (*ressemblance*)⁶⁶tir. Bunların demin zikrettiğimiz tekârun illetine müncer olduklarını tafsilen beyan edelim.

2. Tekârun-i mekânî (*contiguïté spatiale*) vâfi değildir. - (s. 108) İki şey istedikleri kadar mekânen mutekârin olsunlar. Onların tekârunu şuur için emr-i *müsteban* (*constaté*) değil ise, onların tekârun-i mekanîsi tekârun-i şuuriyyeye münkalip olmamış ise hâricteki mahz-ı tekârunları bir şeye yaramaz. Bu iki şeyin suver-i mahsûsesi hiçbir vakitte *mütedâ'î* (*associés*) olamazlar. Notre Dame Kilisâsı’nın otel - diye hastanesi civarında olduğunu bilmesem görmesem yahut birinden duymasam hiçbir vakitte Notre Dame’ı düşünürken otel - diye aklıma gelmez. Vâkıan, bazı

⁶⁵ “Swift”in “Gulliver’in Seyahati” nam-ı meşhur hikâyesindeki seyyahın ismidir.

⁶⁶ “Müşabehet” keyfiyette müşareket demektir. Benzemek manasını müfit olmak üzere elimizde mütekaribu’l-mana beş sıfat vardır: 1-Kesr-i nûn ve teşdit-i dâll ile “ند”, 2- Kesr-i şîn ile “شبه”, 3- Müsavi, 4- Feth veya kesr-i şîn ile “شکل”, 5- Kesr-i mîm ile “مثل”.

Manalarındaki farklara gelince, diğerine cevherde müşarık olana “ند”; keyfiyette müşarık olana “شبه”; kemmiyette müşarık olana “مساوی”; yalnız kadir ve müşahada müşarık olana “شکل” denilir. “مثل” ise müşabehete mevzu-i elfâzın cümlesinden ‘eamm olup şu saydığımız me’aninin herhangisinde olursa olsun *müşarık* demektir. Metinde mevzu-i bahis olan müşareket keyfiyette olduğu için *Ressemblance*’yi *müşabehet* ile tercüme ettik.

ahvâlde tekârun-i mekânî tekârun-i şuurînin şartı olabilirse de her hâlde tedâ'înin şartı yalnız tekârun-i şuurîdir.

3. Tekârun-i hârici-i zamanî (contiguïté temporelle objective) de vâfî değildir. - (s. 109) İki *hadise (événements)* istedikleri kadar zamanen mutekârin olsunlar bu tekârun bir tekârun-i şuuriyye inkılâp etmemiş ise bu hadiseler hakkındaki tasavvurlar hiçbir vakitte tedâ'î edemezler. Mozart'ın On dördüncü Lui'nin başvekili olduğunu bilenler bu iki ismi pek kere ayrı ayrı okusalar yine hiçbiri diğerini akla getirmez. Burada da vâkıan tekârun-i zamanî bazen tekârun-i şuurînin şartı olabilirse de herhâlde tedâ'înin şartı yalnız tekârun-i şuurîdir.

4. Tekârun-i illî (contiguïté causale) de vâfî değildir. - (s. 109) Vâkıan illet-i eserî, eserde illeti müzekkirdir. Bununla beraber *hâric-i zihindeki illiyet (causalité réelle)* eğer şuurda müstehzar değilse nefs-i illiyet tedâ'înin husulüne hiç de yaramaz. Tekârun-i illî tekârun-i şuuriyye münkalip olmak lazımdır. “Parthenon”un ⁶⁷ bânisi “İktinos” olduğunu bilmeyen kimse Parthenon’dan bahsedilirken İktinos’u, İktinos’un ismini işitirken Parthenon’u aklına getiremez. Vâkıan bazı ahvâlde tekârun-i illî tekârun-i şuurînin şartı olabilirse de her hâlde tedâ'înin şartı yalnız tekârun-i şuurîdir.

5. Teşâbüh de vâfî değildir. - (s. 109) Teşâbüh de bizâtihi *tezekkür bi't-tedâ'înin (rappel par l'association)* şartı olamaz. Teşâbüh sebebiyle vâkı olacak atideki tedâ'îyi tedkik edelim: “Napolyon” tarihi okunur. Zihin derhâl “İskender”e intikal eder. Misalimizdeki farza göre bu iki ismin yekdiğere irtibatı ilk defa olarak vâkı oluyor. Bu misalde bir tedâ'î-i sabıkın hiç de mükerreri sayılamayacak bir tedâ'î-i *mübteker (originale)* karşısında bulunuyor gibiyiz. Binaenaleyh misalimize göre “Napolyon” isminin “İskender” ismini tezkir etmesi şuurda bir tekârun-i sabık eseri değildir.

Bu şe'n-i şuurînin nazar-i ulâdaki sathî görünüşü işte budur. Hâlbuki tetkikâtımızı biraz daha ileri götürürsek görürüz ki “Napolyon” yalnız bir tek kelimeden ibaret değildir. Napolyon kelimesi birçok tasavvurâtı da birlikte ikaz ediyor. Bu tasavvurlar içinde şuurda Napolyon kelimesine mukârin bulunmuş olan “Cihangir” tasavvuru da vardır. Diğer taraftan da şu “Cihangir” tasavvuru vaktiyle

⁶⁷ Atina'da mabûde-i hikmet “Minerva” namına inşa edilen masnû' mabedin ismidir. Tezyinâtı “Phidias”ın mahsul-i dest-i hüneridir.

şuurda “İskender” tasavvuruna da defaât ile mukarin olmuştur. Bu hesapça mütebekkir zannettiğimiz tedâ’î bi’t-teşâbüh her biri aynı haddi muhtevi ve tekârun-i şuurî ile mutekârin iki zümreye münhal olmuş oluyor.

Bu iki zümrenin biri: Cihangir Napolyon

Diğeri: Cihangir İskender’dir.

Burada da suver-i mahsûsenin birlikte tezekkürünün şartı tekârun-i şuurî olmuş oluyor.

Binaenaleyh İlmü’n-Nefs ulemasının zikrettikleri bütün şerâit-i tekârun, tekârun-i şuuriyye müncer olmuş oluyor. Bunun da sebeb-i bedihîsi bütün il-el-i sairenin *afâkî* (*objectives*) ve şuurdan hâric ve yalnız tekârun-i şuurînin *enfûsî* (*subjectives*)⁶⁸ ve şuura dâhil olmasıdır. Hadisât-ı şuurun mevkufun aleyhi olan şerâitin şuur hâricinde olması ise mümkün değildir.

⁶⁸ *Sujet* ile *Objet* kelimeleri ile ism-i mensupları olan *Subjectif* ve *Objectif* lafızları hakkında biraz izahat verelim. *Lügatçe-i Felsefe* müellifi “Goblot” *Sujet* ile *Objet* kelimelerinin yekdiğere mukabil olarak şuyû’-i istimali her iki kelime beynindeki temâsil-i suverîden neşet ettiğini söyledikten sonra izahatına devam ediyor. Biz de atideki satırları ondan iktibasen yazıyoruz.

Objet kelimesi bidayeten zihinde müstahzar olan şeye itlak edilirmiş ki bizde buna *suret-i zihniyye* veya – *ism-i meful* manasına – *Tasavvur* derler. Herhangi bir fikirde mütefekkirin fiil-i zihnîsi başka, tefekkür olunan şey başkadır. Biz birincisine - mastar manasınca – *tasavvur*; ikincisine – ism-i meful manasınca – yine *tasavvur* veya *suret-i zihniyye* deriz. *Objet* işte şu *suret-i zihniyye* müradifi olan tasavvurdur. Gît gide zihinde müstahzar olan manaya hakikat-i hâriciyyenin bir sureti, bir nüshası nazarıyla bakıldığından vücudu mütesavvir olmaktan ve sırf bir şe’n-i nefsîden ibaret olan *tasavvur* ile – nefsin hâricinde olup neftsen katu’n-nazar yine mevcut olabilen – *hakikat-i hâriciyye* – beyninde iltibas vâki olmaya başladı. Mesela Dekart’ın lisanında *tasavvuran mevcut olmak* (*exister objectivement*) sırf nefiste mevcut ve müstahzar olmak haysiyetiyle mevcut olmak, *sureten mevcut olmak* (*exister formellement*) da bir hakikat-i müstakille olmak haysiyetiyle mevcut olmak demek idi. Yine bu manaca Dekart *hakikat-i tasavvuriyye* (*réalité objective*) ve *hakikat-i suveriyye* (*réalité formelle*) diyor. Sonraları ve bâ-husus Kant’tan beri kelimenin manası değişip *existence ou réalité objective* tabiri bilakis nefsin hâricindeki vücut veya hakikat – bizim tabirimizce vücut-i hâricî, hakikat-i hâriciyye – manasını aldı.

Sujet kelimesi ise Aristo’nun *to hypokeimenon* lafzından Latince’ye tercüme ve Fransızca’ya intikal etmiştir. Bu Yunanca kelimeyi - kırkinci sahifedeki haşiyede beyan edildiği üzere – Aristo *cevher* ve *şey-i bizâtihi* müradifi olmak üzere istimal edip bununla da şu’ûn-ı kesîre ile tecelli eden mevcut-i vahidi, kendi zâtının aynı olarak maruz-i tagayyür olan mevcudu kast ediyordu. Bal mumu şu levni, şu sureti şu râyihayı haiz olan cevheri vahit, zât-ı vahit (*sujet*); bütün suveri kabil olup yine o bal mumu olarak kalmak üzere sulb hâlinde mâyi’ ve mâyi’ hâlinde sulb hâline geçen ve daima kendinin aynı olan cevherdir.

Daha sonraları bu kelime ile bütün *sujetsler* yani *cevherler* içinden şu’ûn-ı kesîre ile mütecellî olan *eneyi* hâssaten ve münhasıran kast ettiler. Ve mütesavvir ve mütefekkir olan *Sujeti* – mütercimim tabirince – cevher-i nefsiyi mütesavver mütefekkerün fih olan *objete*, müteallak-i tasavvura mukabil tuttular. Nihayet *suret-i mustahzara* ile – *suret-i tasavvur* ve *istihzar* edilen – hakikat-i hâriciyye beyninde vâki olduğunu yukarıda söylediğimiz iltibasa da nihayet vermek için – Bidayette *objet* yani *suret-i zihniyye* tesmiye ettikleri şe’n-i nefsi de dâhil olmak üzere – *Eneye* ait olan herhangi şe’n-i nefsiye *Subjectif*; şuurdan hâric olan, mevcut olmak için şuurda istihzarına ihtiyaç olmayan her şeye de *Objectif* dediler.

6. Müşabehet, tedâ'îyi tesis eder. - (s. 112) Mamafih teşâbüh şartının şuurda pek büyük ehemmiyeti vardır. Lakin teşâbühün bu ehemmiyeti tedâ'îleri *tesis etmesi* (*constituer*) itibariyledir. Yoksa teşâbüh tedâ'îleri *istircâ'* (*reproduction*) etmek itibariyle haiz-i ehemmiyet değildir.

Zira tedâ'îler şuurdaki tekârûn sayesinde tezekkür ile istircâ' olunmazdan evvel bir kere teessüs etmiş ve şuurda tekârûna imkân hâsıl olmuş bulunmalıdır. Bu ise bir andaki hâlât-ı şuuriyye zümrelerinden birinin anâsır-ı mühtelif-i mürekkebisi beyinde bu anâsırı tevliid edecek, *mültehim* (*souder*) kılacak herhangi cihetle bir müşabehet ve iştirak mevcut olmadıkça talil edilemez. O hâlde şuurda anâsır-ı mürekkebisenin tahallufundan başka bir de bu hâlâtı zümreye ifrağ edebilecek bir vahdet-i asliyye de var demektir. Lakin *müşabehet* deyince bazı cihetlerle mütegayyir olan müteaddit şeyler arasında aynen mevcut olan mâ bihi'l-iştirak anlaşılır. Binaenaleyh anâsır-ı şuurun ittihat ederek zümreler teşkil edebilmesi için yekdiğere müşabehetleri olmak emr-i zaruridir. Anâsır-ı şuurî tevliid ile *mütemâsik* (*solidaires*) zümreler tesis eden bu kanunun mahiyetini beyan ve tafsile İlmü'n-Nefs-i Tecrubî'nin salâhiyeti yok ise de bu kanunun vücudundan bahsetmemesi de mümkün değildir.

7. Tedâ'î-i terkip (association constructive) veya tahayyül (imagination). - (s. 114)

Tedâ'î yalnız zümreleri vaktiyle teessüs etmiş oldukları heyet üzere istircâ' ile iktifa etmez. Yeni zümreler terkiibine de hizmet eder. Nitekim rüyalarda ömrümüzde yapmamış olduğumuz şeyleri yaptığımızı müşahade ederiz. Bu gibi şu'ûn-ı rüyanın sebebi bakınız nedir? Anâsır-ı mürekkebe birçok zümreler beyinde müşterek olduğundan kuvvetli bir hâlet-i ûlayı tezkir için bu hâlet-i kaviyyenin anâsır-ı mürekkebisi meyanında diğer zümrelerle kendisi beyinde müşterek bir unsurun vücudu kafidir. İşte bu unsur yeni hâletleri onlar da diğerlerini tezkir ederler. Bir

Müehhîran "Raneviye" örf-i kadime avdetle bu iki kelimeyi istimal-i kadime karîb bir manada kullanmak istemiş ise de kendisine mütabeat edenlerin azlığına binaen onun istilâhından bahsetmeyi zâid addediyoruz.

Biz ise en sonraki manaca *sujete cevher-i nefsi*, yine en sonraki manaca *objete* – muzaaf mevkiinde müstamel olarak – *müteallak*; *subjectife enfûsi*; *objectife afâkî* diyoruz. Enfûsî ve afâkî tabirleri mastalahât-i Suffiye'den olup esteîzu billâh: (سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) ayet-i kerimesinden muktebistir. Ayet-i kerimede afâk enfûse mukabil tutulmuştur. "Afâk" ile "Enfûs" gibi cemlere nisbet ederken kaide-i Arabiyye'ye göre "افقى" ve "نفسى" demek lazım iken *Kitab-ı Kerim*'in nazmına riayeten mecmu-i enfûs ile mecmu-i afâkî nisbete salih birer küll itibar ederek "enfûsî" ve "afâkî" demişlerdir. Maksudımızı tamamen eda ettikleri için biz de bu tabirleri bu makamlarda istimal ettik.

suretteki çok geçmez mebde noktasından fersah fersah uzak sahalara kadar gidilmiş olur.

Mesela hayvan üstünde yapılan bir kır gezintisinden zihnen yarışlara, yarışlardan tutuşulan bahislere, bahislerden kumara, kumardan da kumar yüzünden harap olmuş falan kimseye bu kimsenin harabesinden bir şato harabesine oradan Beytu'l-Makdis'e, Bompei Şehri'ne oradan Volney'in "Harabeler"⁶⁹'ine Volney'den On Sekizinci Asır'a, Voltaire'e...ilh intikal edilebilir.

Bazen tedâ'îye tavassut eden silsilenin külliyyen gayr-ı meş'ûrin bih olduğu da vâkidir. Ezcümle İskoçyalı feylesof "Hamilton"a taalluk eden şu hadise bu kabildendir. Hamilton İskoçya'da "Ben Lemond" namındaki dağa çıkarken ansızın ve zâhirde hiçbir sebep olmaksızın Prusya nesik terbiyesi aklına gelip düşünüyor. Lakin nice zahmetlerden sonra şunu tezekküre muvafık olur ki vaktiyle yine bu dağa bir Alman ile birlikte çıkmış ve Almanya'daki nesik-i terbiye hakkında o Alman ile müdavele-i efkâr etmiş. Bu gibi vesâit-i gâmine ile vâki olan tedâ'îlerin en acip ve en gayr-ı muntazır tesadüflere mahal verebileceği kolayca teslim edilir.

Rüyalarımızdaki terkibât-ı acibe ve garibenin sebebi işte budur. Bazı zümreler dâhilindeki anâsır diğer zümreler anâsırıyla iltiham ederek gâh aklın kabul edeceği gâh büsbütün tabiat hâricindeki yeni yeni zümreler terkip ederler. Ömrümüzde ava gitmediğimiz hâlde rüyada kendimizi avda görmemiz havaya çıkmadığımız hâlde kendimizi bulutlar arasında uçar ve balon ile seyahat eder hissetmemiz işte bundan neşet eder. Bu gibi ahvâlde tedâ'î tahayyülü tevlit ediyor.

Kezâlik îhâmları tarizleri *sehv-i ruyeti* (*lapsus de la vision*) ve daha sair birçok şu'ûnu da tedâ'îye hamledeceğiz. Meşhur meseldir: "Asılmışın önünde ipten bahsedilmez."⁷⁰ Zira "ip" tasavvuru bi-hasbi't-tedâ'î bir "maslûb" tasavvurunu ikaz edeceğinden bu sözün kâili bir musibeti îhâm ediyor. Ve musibettede olanlara vâki'ayı hatırlatmak istiyor gibi gelir. - Sehv-i basara da bir misal getirelim. Bir berber dükkânı üzerindeki levhada (*postiches*) (yani *takma saçlar*) kelimesi yazılı.

⁶⁹ *Harabeler* Volney'in meşhur eseridir. Tedemmür harabesi hakkındaki tasviri vaktiyle tercüme müsabakası kabilinden olmak üzere Ekrem Bey, Münif Paşa vesaire tarafından lisan-i Osmanî'ye nakledilmişti.

⁷⁰ Türkçe'deki *Deliye taş atma* meseli de bu zümredendir. Bizde de meşhur hikâyedir: Zavallı aptalın birini *Ördek Hasan* tesmiye ederek kızdırırlarmış. Bir gün kahvede otururken biri yanındakine: "Hava bozdu; gökyüzünü bulut kapladı" demiş. Ördek Hasan kemal-i tehevvrle adamcağıza hemen şiddetli bir tokat aşk etmiş. Adamcağız: "Buluttan sana ne?" deyince Ördek Hasan: "Nasıl buluttan bana ne? Buluttan yağmur olur, yağmurdan seller olur, sellerden göller olur, göllerde ördekler olur." demiş.

Ben onu *pistaches* (yani *fıstık*) okuyorum. Ve berberin fıstıklı şekerlemeler sattığına taaccup ediyorum.⁷¹ Benim sehvim her iki kelimedede müşterek olan *ches*, *st*, *p* harflerinden neşet ediyor. Ve hiletten nazarıma çarpmayan hareketleri okumadan tedâ'î tarîkiyle zihnen itmam ediyorum. Ve “o” ile “i” yerine; “i” ile “a”yı ikâme edince *postiches*i *pistaches*a kalb ediyorum.

Hulasa

(s. 116)

1. Tedâ'înin zaruri ve vâfi olan şart-ı yegânesi şuurda murtebit anâsırın tekârunundan ibarettir. Diğer şerâitin kâffesi hem afâkî ve nefsin hâricindedir hem de gayr-ı vâfidir.
2. Mekânen mutekârin iki şey şuurda murtebit olmadıkça tedâ'î edemezler.
3. Zamanen mutekârin iki şey de böyledir.
4. İllet ile eser de böyledir.
5. Bir şeyin kendi müşabihi olan şey-i diğer vasıtasıyla tedâ'îsine sebep olan müşabehet de tekârun-i şuuriyye müncer olur.
6. Mamafih tedâ'î teessüs edebilmek için anâsır-i şuuriyye beyinde bir müşabehet-i esasiyye bulunmak zarureti vardır.
7. Tedâ'î yalnız eski zümreleri tezkir etmekle kalmaz. Yeni zümreler de terkip eder. Ve bu takdirce tahayyül denilen şeyin bir cüz'ü ile mültebis olur.

⁷¹ Dâru't-talim müessisi Hacı İbrahim Efendi Merhum ile asrındaki üdeba arasında mücedelât-i lisaniyye kürama kerem olduğu bir sırada Maliye Nezareti'ne mensup mümeyyiz beylerden birinin evrak-i resmiyye üzerindeki “El-Hac İbrahim” kelimelerini “El-Hacu İbrahim” okuması da bu kabildendir.

Müracaat Edilecek Âsâr:
(s. 117)

Malebranche, *Recherche de la Vérité*.

Leibnitz, *Monadologie*.

Hume, *Traité de la Nature humaine*.

Stuart Mill, *Système de logique*.

Taine, *L'Intelligence*.

Ferri, *Psychologie de l'association*.

Ravaisson, *Rapport sur la Philosophie en France au XIXe siècle*.

Mervoyer, *L'association des Idées*.

Bain, *Les Sens et l'Intelligence*.

Joly, *L'Imagination*.

Rabier, *psychologie*.

Pillon, *Cririque philosophique*, 1885.

Yedinci Ders: Suver-i Mahsûsenin Asâr-ı İstihzariyyesi

İcmâl: (s. 118) 1. İhtilât-ı suver-i kanunî. - 2. İlliyyât-ı cüz'îyye sureti. - 3. İlliyyet-i külliyye sureti. - 4. Tahayyülî ittisal. - 5. Tenbih.

1. İhtilât-ı suver-i kanunî. - (s. 118) Mahsûs olan her zümre kendisinden sonra bir suret (yani bir suret-i mahsûse) bırakmakta olduğundan her yeni zümrenin de iz olarak şuurda bir suret bırakması lazım gelir. Demek ki bu suver-i mahsûse bu vecih ile birbiri üzerine yığılmakta, icra-yı müteşabihe ve müşterekeleri adeta yekdiğere muntabık ve yekdiğere munazzam olup pek ziyade kesb-i şiddet etmekte iken icra-yı gayr-ı müteşabihe ve gayr-ı müşterekeleri (icra-yı mütebayineleri) (*parties dissemblables*) yekdiğeri makamına kaim olmaya çalışarak nihayet yekdiğeri ifna ederler. Bundan da şu kanun tahakkuk eder: “Müşabehetler yekdiğeri takviye, mübayenetler ise yekdiğeri ifna ederler.” Binaenaleyh ihsâsât bir hadd-i muayyene kadar tekerrür ettikten sonra öyle bir suret tekevvün etmek lazım gelir ki onu terkip eden bütün zümrelerdeki anâsır-ı müştereke kendisinde mahfuz iken bütün anâsır-ı mübayene kendisinden zâil olabilsin. Fizik ulemasından İngiliz Galton bu tarîke tevessül ederek bir fotoğraf plakını mütevâlîyen birçok kimselerin karşısında bulundurarak levha üzerinde bu kimselerin hâssaten hiçbirine benzemediği hâlde cümlesini birden hatıra getirecek *mahlût (composite)* bir resim vücuda getirmiştir.

Mahlût diye tavsif edebileceğimiz bu suret tedâ'î kanunları hükmünce mürekkip zümrelerle onlarla *mültehim (associées)* zümreleri tezkire kabiliyetlidir. Binaenaleyh bu suret-i mahlûta hadd-i zâtında bir *suret-i şahsiyye (image singulière)* olmakla beraber bir *suret-i külliyye (image générale)* de addolunabilir. Mesela birçok kuşlar ve bi'l-faraz bir kanarya, bir serçe, bir tavuk, bir papağan, bir bülbül gördükten sonra “kuş”, “ötme”,... gibi lafızlardan kalma *suver-i savtiyye (images sonores)* ile mültehim bir *suret-i ibsâriyye (image visuelle)* kalır. Bu takdirce şayet bir müddet sonra bir saka kuşu görürsek bu ihsâs-i ibsârîde ihsâsât-i saire ile müşterek olan anâsır suret-i mahlutayı ve o vasıta ile ötme suretini hatıra getirerek saka kuşunun sesini işitmeye bizde bir tenebbüh ve intizâr hâsıl olur. Kezâlik bizde tefennükünü omuzlamış bir avcıya rast gelmekle patlayan bir tefennün suret-i mahsûsesi tenebbüh eder. Ve tefennünün sesini sarahaten düşünmeye bile vakit kalmaksızın bu sesi işitmek için bizde bir *intizâr-i fizikî-i nefsi (attente physico - psychique)* vücut bulur. Burada ayn-ı mahsûs hakkında hakiki bir *ilm-i hissi*

(*connaissance sensible*) vardır. Lakin bu ilim henüz bir *ilm-i zihnî* (*connaissance intellectuelle*) ve *nazarî* (*raisonnée*) değildir.

2. İlliyyât-i cüz’iyye sureti – (*image des causalités particulières*). - (s. 119) Defaten (*immédiatement*) yani bilâ fasıla teâkup eden anâsır arasında da suret-i mahlûta tekevvün edebilir. Ve bu takdirce bizde illiyet hakkında İlmü’n-Nefs mevzuuna dâhil hakiki bir suret hâsıl olur. Mesela *eldivenli bir elin bir defa yeşil bir gaytanı* çektiğini gördükten sonra bir saat çanının *bir defa* çaldığını işitiriz. Daha sonra *eldivensiz bir elin kırmızı gaytanı* çektiğini görür, müteakiben yine bir saat çanının *iki defa* çaldığını işitiriz. Başka vakitte de basbayağı *bir gaytanın* hareketini müteakip bir çingırağın *çaldığını* duyarız. İşte bu müşahedâtтан sonra şu’ûn-ı mütekaddimenin yalnız *gaytanın* harekâtından ibaret kalmış bir suret-i mahlûtası ile şu’ûn-ı tâliyyenin yalnız *bir suretten* ibaret kalmış bir suret-i mahlûtası hâsıl olduğu gibi ihsâsât-i mürekkibedeki teâkup-i müstemirde bu iki suret-i mahlûtada mahfuz kalır. Bir suretteki bir saat çanı sesi duyulur duyulmaz zihnimize evvelce çekilmiş bir gaytan ve bir saat gaytanının çekildiğini görür görmez çıkacak bir çan sesi suret-i müstahzırası gelir. Böylece bizde “*sabık (antécédent)* hâsıl olunca *tâlisine (conséquent)* intizâr, emr-i tâlî ma’lûm olunca da sabıkın vücudunu farz” etmek İlmü’n-Nefs kanunu üzere müteayyin olur.

Burada sevâbık ile tevâlî arasında hâricteki illiyyet rabitasına oldukça sahih olarak muadil gelebilecek *muadil-i amelî (equivalent pratique)* bir rabita-i nefsiyye bulunmuş oluyor.

Demek ki tedâ’î suver-i mahsûse ihtilatâtı ile birleşince şuura daima birlikte arz-ı nefis eden mustahzarât ve suver-i zihniyyeyi yekdiğere rabt etmek melekesini bizde hâsıl etmiş oluyor.

3. İlliyyet-i külliyye sureti - (*image de la causalité universelle*). - (s. 121) Kanun-i tedâ’î yalnız başına daha ilerisine bile gitmeye müsaittir. Bu kanun mebd-i illiyyetin bir muadil amelîyesini şuura bahşederek maziye hâle, hâli müstakbele rabt ve bütün kâinattaki şu’ûnu bir silsile-i muttasıla-i illel ve malumat addetmekte şuuru muzdar kılar.

Demin söylediğimiz gibi sevâbık ile tevâlî arasında mahlût tedâ’îler vukû’a gelebilir. Bu kabilden olmak üzere atîdeki muhtelif tedâ’îleri ele alalım:

B^s	C^l
E^s	S^l
T^s	A^l
F^s	V^l

Suver-i mahlûta kanunu hükmünce müşabehetler yekdiğeri takviye, mübayenetler, ise yekdiğeri ifna ederler. Bir suretteki (B, C, E, S, T, A, F, V) gibi *icâbât-i cüz'îyye (déterminations particulières)* zâil olarak yalnız ($s-l$) denilen yani şuurun tâliye intizâr veya sabıkın vücudunu farz etmesine bâis olan *icab-i küllî (détermination générale)* kalır.

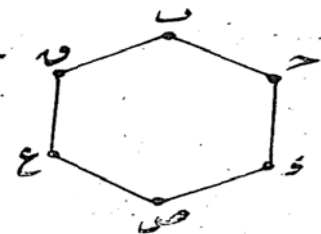
Şüphesiz bu âlemde bu kabilden gayr-ı kabil-i def' bir tedâ'inin tekevvününe mani gibi görünen birçok hadisât-i mütehavvile de vardır. Lakin beis yok. Yine bu kanunun doğruluğuna hâlel gelmez.

Bi'l-faraz bir geçit-i resmî esnasında bir boru sesi işittikten sonra boru ile emrolunan hareketin icra olunduğunu görmeden evvel birçok şeyleri daha işitir, görürüz. Ancak emr-i işaretî ile hareket arasında geçen zaman içinde işitip gördüğümüz bu şeyler her defada muhtelif olur. Bunlar suret-i mustahzara-i külliyyede yekdiğeri ifna edecek farklar olup nihayetu'l-emir “filan boru işareti” ile “filan hareket” gibi müşabehetlerden başka bir şey kalmaz. Hatta falan veya filan boru işareti, falan veya filan hareket beynindeki farklar da zâil olarak bizde boru işareti suret-i mübhemesi ile bu surete merbut olarak müteakiben vücut bulacak olan hareket-i suret mübhemesinden başka bir şey kalmaz.

Binaenaleyh suver-i mahlûta kanunu sabit ve *lâ-yetahalluf (invariable)* bir emr-i sabıka zâhiren gayr-ı mürtebit bir emr-i gayr-ı mu'tâd gibi görünen *hadisât-ı mutehallife (variables)* ve arızayı bizâti mahv eder. Zira bu hadisât mahz-ı tahalluf ve tebayünleri iktizasınca yekdiğeri ifna ettikleri cihetle şuurda devamlı bir eser bırakamazlar.

İşte tahayyülümüzün kendi kanunları hükmünce de *icab-ı küllî (déterminisme universel)*yi tasavvur-i istihzara yani bütün hadisât-ı kevnîyyeye bize aynı sevâbıkı daima aynı tevâlî takip etmek lazım gelir gibi görünecek vecih ile yekdiğere bilâ tahalluf merbuttur, diye nazar etmeye meyl ediyoruz. Bir defne ağacı üstünden

4. *Tahayyülî ittisal (continuité imaginative)*. - (s. 123) Mamafih tedâ'inin bize tahayyül ettirdiği ittisal ve istimrar bundan da ibaret değildir. Biz *ittisalât-ı mekaniyye (continuités spatiales)* ile *ittisalât-ı zamaniyye (continuités temporelles)*de tahayyül ederiz. Yani tedâ'î münfasıl olan hâlât-ı kaviyye arasına gerek mekân içinde bir şekil ve gerek zaman içinde bir hadise terkip eden hâlât-ı zaîfeyi ithal etmemize bâis olur.



(Şekil 3)

116

Kezâlik her kim şu dördüncü şekle bakarsa zihninde bir kuş sureti istihzar eder. Sûratlı bir kıraat esnasında okunmasına vakit olmayan veyahut esasen tahrir edilmeyen eczâ-yı kelimât tahayyülen cebr ve itmam ederler.

Hadisât da böyledir. Hadisâtı alelade terkip eden anâsırı hiçbir kimse sarahaten hatırimıza getirmese bile yine tedâ'î tarîkiyle tahayyülen cebr ve itmam ederiz. Mesela oda içine giren bir kimsenin girdiğini haber verirken kapıyı açtığını

(Şekil 4)

haber vermeye hacet yoktur. Hadisenin bu unsurunu istihzara tedâ'î kifayet eder. Bir hatibin sözleri içinde bize vasıl olmayan eksik bir cümleyi tahayyülen cebr ve itmam edişimiz de yine bu şe'n-i nefsinin eseridir.

5. Tenbih. - (s. 124) Tedâ'î mütemadiyen ilkâ ettiği suver-i mahsûse sayesinde mahsûsâttaiki infisal ve inkıtâı cebr ederek bütün şu'ûnu bir silsile-i muttasılaya rabtediyor. Bizim hâricimizde olan her şey bize *mütemasik (cohérent)*, *mütecanis (homogène)* ve *muttasıl (continu)* görünür.

Hâlbuki bu temasükün, bu tecanüsün bu ittisalın yalnız bizim şuurumuzda olması da muhtemeldir. Herhâlde bunları böyle tasavvur ve nefsimizde böylece istihzar edişimizden bunların nefsü'l-emirde ve hâricte de böyle olduğuna hüküm etmekte istical göstermemelidir. Zira bize müsteban olan şey yalnız bu emr-i istihzar ve tasavvurun bizde keyfiyet-i vukû'unu mübeyyen kavanîn-i enfüsiyyeden ibarettir. Elhâsıl tasavvurât-ı muhtelifemizdeki ittisalın ispat edebildiği şey hâricteki eşyanın ittisali değil, yalnız tasavvurâtımızda ittisal bulunduğundan ibarettir.



Hulasa

(s. 125)

1. Az çok müteşabih eşya-yı adîdenin suver-i mahsûsesi şu kanun mucibince imtizaç ederler: “Teşâbühler, yekdiğeri takviye; tebâyünler ise yekdiğeri ifna ederler.” Bu imtizaçtan hâsıl olan eser (şebih) mürekkebâtı istihzar eden bir suret-i mahsûse bir suret-i mahlûtadır.
2. *Te‘âkubât (successions)-i cüz’iyyeye* ait olan suver-i mahlûta illiyât-ı cüz’iyye suver-i mahsûsesidir.
3. *Te‘âkub-i havâdise* ait olan suret-i mahlûta illiyât-ı külliyye suret-i mahsûsesidir.
4. Tedâ‘înin tezkir ettiği suver-i mahsûse ihsâsteki navâkısı cebrederek bize gerek mekân ve gerek zaman içinde muttasıl suver-i mustahzara bahşederler.
5. Buna binaen bizdeki tahayyül kavânîni her şeyde ittisalın vücuduna kâil olmaya bizi sevk ediyor. Nefsimizin bu meylini hâricte ittisal bulunduğuna delil addetmek caiz değildir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 125)

Hume, *Traite de la Nature humaine*.

Stuart Mill, *Système de logique*.

Bain, *Les Sens et l’Intelligence*.

Huxley, *Physiologie de l’Esprit*.

Liard, *La Science positive et la Métaphysique*,

Paulhan, *L’activité mentale et les éléments de l’esprit*.

Sekizinci Ders: Suver-i Mahsûsenin Âsâr-ı Tahriki

İcmâl: (s. 126) 1. Her ihsâsin harekât ile irtibatı vardır - 2. Her suret-i mahsûsenin de suver-i muharrike ile irtibatı vardır. - 3. Edille-i tecrübiyye - 4. Suver-i mahsûseye ait kanun-i kuvvânî. - 5. Fiil-i münakis. - 6. Suret-i muharrike. - 7. Suret-i mahsûsenin kanun-i tahakkuku. - Suret bir olursa nasıl olur? - 8. Suver teaddüt ederse nasıl olur? - Birinci hâl. - 9. İkinci hâl. - 10. Lezzet ile elemin emr-i taharrükteki ehemmiyeti.

1. Her ihsâsin harekât ile irtibatı vardır. - (s. 126) Her ihsâsin birtakım harekât ile irtibatı vardır. Şu manaca ki her ne zaman bizde bir ihsâs vâki olsa bu ihsâsin bizde husulüne tevessût eden alet-i ihsâste bazı hareketler vukû'a gelir. Biz dahi gerek ihsâsi gerek ona merbut olan harekâtı müsteşir oluruz. İhsâsât-i ibsâriyyenin adelât-ı ayın harekâtı ile ihsâsât-i semiyyenin adelât-ı rakbiyye ve hatta bazı hayvanlarda sıvan harekâtı ile ihsâsât-i şemmiyyenin munahir harekâtı ile ihsâsât-i zevkiyyenin dudak, dil, yanak ve çene harekâtı ile ihsâsât-i lemsiyyenin el, ayak vesair eczâ-yı beden harekâtı ile irtibatları vardır. (Yani bu harekât bu ihsâsâte sebeptir.) Bundan mâadâ *mecmua-i âliye (organisme)* dediğimiz şey eczâ-yı bedeninin iştirak-i fiilinden tekevvün etmiş bir küllî olduğu için her ne zaman bir adelede takallus veya istirahat vâki olursa adelât-ı sairede ya resen veya bir tek vasıta veya vesait-i adîde ile o fiilde muddahildâr olurlar. Kollardaki bir cüht-i şedit bizi bağırır. Yol yürürken kollarımız sallanır... Ve helümme cerran. Binaenaleyh her ihsâs yalnız - şart-ı vücudu olan - *harekât-ı defîyye-i (immédiats)* âliyyeye değil, husul-i ihsâs ile birlikte vücut bulan harekât-ı sairenin kâffesi ile de mürtebittir. Her ihsâs hem birçok harekât hem de bu harekâttan mütevellid ihsâsât ile alakadar gibidir.

2. Her suret-i mahsûsenin de suver-i muharrike ile irtibatı vardır. - (s. 127) Kanun-i tedâ'î hükmünce - ihsâsin zayıf birer dürtüsünden ibaret olan - her suret-i mahsûse suver-i harekât ile murtebit olmak lazım gelir. Ancak ihsâs nasıl bir tagayyür-i âli ile birlikte husul buluyorsa suret-i mahsûse de yine o mahiyette bir tagayyür-i âli hâsıl etmekte hâlî olmaz. Ancak bu tagayyür ihsâsin şart-ı husulü olan tagayyürden daha zayıftır. Binaenaleyh suret-i ibsâriyye husulü ihsâsin mevkufun aleyhi olan aynı şerâit-i âliyyenin - fakat daha zayıf olarak - husulüne vâbeste olduğu gibi bir ihsâs-i adeli suret-i mahsûsesi de asl-ı ihsâsin mevkufun aleyhi olan aynı şerâit-i âliyyenin fakat daha zayıf olarak husulüne vâbestedir. Buna binaen her suret-i mahsûse – tedkik ettiğimiz vecih ile - birçok suver-i mahsûse-i adeliyye ile muhât olduğundan

adelâtın az çok mahsûs olmak lazım gelen ufak tefek bir sürü harekâtına da merbut olmak icab eder. Demek ki her suret-i mahsûse bir dereceye kadar muharriktir.

3. Edille-i tecrübiyye. - (s. 128) Bunu tahkik etmek kolaydır. Bir daireden bahsederken bizde muhit dairenin suret-i mahsûsesi hâsıl olur. Ve elimizle mekân içinde bir cüz'î daire resim eden harekât yaparız. Hafif bir sestem, sessiz bir mırıltıdan bahis ederken güya duymaya çalışıyormuşuz gibi başımızı ona doğru uzatıp kulak verir gibi yaparız. Bir râyihadan bahsederken burun kanatlarımızda birtakım hareketler vâki olur. Bir taâm suret-i mahsûsesi de bize birtakım ağız hareketleri, yutkunma fiilleri yaptırır. Ve hatta ağızımızda fiil-i tehallübü²⁰³ tenbih eder. Eğer bu suret lezzetli yemekler sureti ise ağız şapırdar, müstekire bir taâmın sureti ise istifrağ duygusu gelir. Hurşit (Pürüzlü, pörtüklü olmak), melüset (pürüzsüz, dümdüz olmak) züğubet (kadife gibi toklu olmak) hakkındaki suver-i lemsiyyede enamlık ucunda hafîf titremelerle müterafiktir.

Bunlar böyle olunca harekete ait suver-i mahsûsenin muharrik olması evleviyette kalır. Vâkıan, da bu nev' suver-i mahsûsenin âyinesi oldukları takallusât-i adeliyye ile irtibatları vardır. Ve suret zâhir olur olmaz bu takallusât tekrar fakat zayıf olarak vücut pezir olurlar. Binaenaleyh harekete ait herhangi bir suret-i mahsûse zât-ı hareketin hazırlanmış, taslak hâline gelmiş, adeta başlanmışdır.

4. Suver-i mahsûseye ait kanun-i kuvvânî (loi dynamique)²⁰⁴. - (s. 129) Hatta daha ilerisine gidip: “Bir harekete ait herhangi bir suret-i mahsûse bu hareketi *tahkike* (*réaliser*) meyyaldır.” Kanunî bile vaz olunabilir ki bu kanun bazen şu ibare ile de

²⁰³ *Tehallüb-i fem* Fransızca *salivation* mukabilidir. Bunu eldeki lügatler *tela'ub* ile tercüme ediyorlarsa da doğru değildir. Zira *tela'ub* oynamaktır. Ağız sulanması ise “*telahhüb-i fem*” veya “*telezzüh*”tür.

²⁰⁴ *Dynamique* öteden beri *Mebhasü'l-hareke* ve – sıfat olduğu vakit – *harekî* ile tercüme ediliyordu. *Kuvvet* manasına Yunanca *Dynamikostan* me'hûz olan bu kelime *müvazene* manasına gelen *Statique* mukabili olarak istimal edilir dururdu. Ancak İlm-i Mihanik'in terakiyât-i ahiresi kuvvâ ile harekâtın emr-i tedkikini başka bir mecraya sokmuştur. Bugünkü tedkikâta göre İlm-i Mihanik'in harekâtı tevliid eden kuvvetten katu'n-nazar yalnız harekâtın bahis eden kısmına *Cinématique* derler ki asıl *Mebhasü'l-Hareke* işte budur. Kuvvânın müvazenetinden – ki bu takdirce hareketten bahse mahal kalmaz – bahseden kısmı *Statique*dir ki tesmiye-i meşhura üzere buna *mebhas-i müvazenet* denilmesi tabiidir. Mihanik'in bu iki kısmı – biri hareketten diğeri kuvvetten bâhis ve tatbikât-i maddiyyeyi nazar-i itibara almaz – sırf nazarî kısımlarıdır. Mihanik'in bir de *Dynamique* kısmı vardır ki bundan hem hareketin esbâbından yani kuvvetten hem de kuvvetlerin muntabık olduğu nesâik-i maddiyyeden bahsolunur. “İşte bu kısım şimdiki tabire göre *mebhas-i kuvvet* oluyor. Bu kelime Mihanik'in bu kısmına alem olduğu gibi sıfat olarak da istimal edilir. Ve bu takdirce İstilah Encümeni'nin tensip ettiği üzere kuvvete mensup manasına *kuvvânî* demek muvafiktir.

ifade olunur: “Herhangi bir suret-i mahsûse, herhangi bir *tasavvur* (*idée*) mütehakkik olmaya meyyaldir.”

Fi'l-hakika her mevcut-i zî hayatta her anda tevlit-i harekâta meyyal bir miktar kudret vardır. Bu kuvvetin *nikat-ı intibakını* (*points d'application*) tayin eden ve bu kudretin tevlit edebileceği harekât-ı cüz'iyeye sebebiyet veren ya intibaât-i asabiyye-i mahsûse veya ihsâsât veya suver-i mahsûsedir. Birinci takdirde hareket bir hareket-i münakise olup fizyolocyanın daire-i tetebbu'una dâhildir. Harekete sebep ihsâsât veya suver-i mahsûse olduğu takdirde ise hareket bir hareket-i zâtîyye (*spontané*)²⁰⁵ olup İlmü'n-Nefs mevzuuna dâhil olur. Bir mevcut-i zî hayat fiil iğrâ

²⁰⁵ Dâru'l-Fünûn talebesine mahsûs olmak üzere evvelce tab' ettirmiş olduğum formalarda *Mouvement spontané*yi “hareket-i kasriyye” ile tercüme etmiştim. O zaman *kasriyi gayr-ı iradî* manasına kullanmıştım. Asıl münasip tabiri bulamamak saikasıyla istimal ettiğim bu tabirden şimdi rücû ediyorum.

Spontané Latince *Spontaneustan* müştak olup mevzu-i bahis olan hareket *kendiliğinden, kendi zâtından olan; hâricin cebir ve tesiriyle olmayan hareket* demektir ki “kasir” medlulünün adeta aksini ifade eder bir manadır. Zira *kasir*, lügatte *kahir* ve *ikrah* demektir. *Hareket-i kasriyye* Fransızca'ya tercüme edilmek lazım gelse *mouvement provoqué, imposé* demek lazım gelir. Frenk müellifler vâkıan, *mouvement spontané*yi iradî olmayan hareket manasına istimal ederlerse de bununla *hareket-i cebriyye* ve *kahriyyeyi* kast etmeyip yalnız zâhiren bir illet-i hâriciyyesi olmayan harekâtı kast ederler. Nitekim kalbin, dimağın, şerâyinin harekâtı bu müsemmaya dâhil olan harekâttandır. Ve hiçbirinin hareketi beden hâricindeki bir müesserin tesiriyle değildir. Herhâlde etbbamızın *Génération spontanée*ye *Bi-nefsihî tevâliüd* demeleri benim vaz etmiş olduğum ıstılaha râcihtir.

Mamafih hikmet-i kadimeye dair olan kitaplarımızda hareketin nasıl taksim edildiğini bilmek de faideden hâlî değildir. Kudema, hareketi “zâtî” ve “arazî veya tebiî” olmak üzere ikiye ayırırlardı. Hareket-i araziyye veya tabi'iyeye râkipin hareketi nevinden olan harekettir ki nefis râkipten değil merkup olan hayvan veya sefinenin hareketinden neşet eder. Hareket-i zatiyyede bazılarına göre: “Hareket-i kasriyye, hareket-i iradiyye, hareket-i tabi'iyeye” namlarıyla üçe; diğer bazılarına göre ise: “hareket-i kasriyye, hareket-i felekiyye, hareket-i tabi'iyeye, hareket-i iradiyye, hareket-i tehriyye, hareket-i nebatîyye” namlarıyla altıya taksim edilmiştir. Kuvve-i muharrike, mebde-i hareket müteharrikin hâricinde ise her iki taksime göre hareket *hareket-i kasriyyedir*.

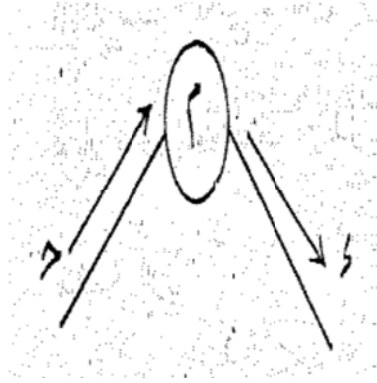
Birinci tasnife göre hareket-i iradiyye ile tabi'iyenin ne demek olduğu kolay anlaşılacağından ikinci tasnifteki bakiye-i elfâzın me'ânisini zikrederim:

Mebde-i hareket müteharrikin zâtında ise hareket basit mi yoksa mürekkep mi diye bakılır. Eğer zât-ı müteharrikteki hareket basit ve iradeye makrun ise *hareket-i felekiyye*, basit ve iradeden hâlf ise *hareket-i tabi'iyeye* namını alır. Zât-ı müteharrikteki hareket kuvve-i nebatîyyeden sadır bir hareket-i mürekkebe ise *hareket-i nebatîyyedir*. Kuvve-i hayvaniyyeden sadır bir hareket-i mürekkebe ise o da ya şuura mukarin olur, ya olmaz. Şuura mukarin ise *hareket-i iradiyye*; değil ise *hareket-i tehriyyedir*. Birinci taksime göre hareket-i nebatîyye ile nabzın hareketi hareket-i tabi'iyenin, ikinci taksimde ise nabzın hareketi hareket-i tehriyyenin misali olarak irat ediliyor.

Bu taksimlerin bugünkü taksimât-i ilmiyyeye adem-i tevâfuku zâhir ise de *Mouvement spontané*nin her hâlde hareket-i zatiyye olup kasrî olmadığı muhakkaktır. Metnin tercümesinde *hareket-i zatiyye* deyişime sebep budur. Ancak hukemâ-yı akdamının her iki taksimine göre hareket-i iradiyye de bir hareket-i zatiyye olduğundan bu tabirin medlulü ağıyarına min külli'l-vücûh mani olamıyor. Ve bu itibar ile “hareket-i tabiyye” veya “tehriyye” tabirlerinden biri daha münasip gibi görünüyor. Meğerki *Spontané*yi – bazılarının ıstılâhınca – ef'âl-i itiyadiyye (yani melekât) ve garîziyye ve iradiyyenin cümlesine şamil bir manada istimal edelim. O hâlde “hareket-i zatiyye” tam tercüme olmuş olur. Her hâlde bu ıstılâh henüz halle muhtaç olup ıstılâh Encümeni'nin vaz ettiği “hareket-i tav'iyeye” tabirini kabulde isti'cal etmeye gelmez. Zira “kasir” demek tefrit cihetinden bir hata ise tav'

edilmedikçe fiile gelmez. Bu hesaba göre kendisinde vâki olan fiile fiil demektense redd-i fiil demek evladır. Bu redd-i fiil şu'ûnu hakkındaki tahkikatımızı biraz daha ileriye götürelim.

5. Fiil-i münakis (action réflexe). - (s. 131) Asabdaki muharrik cereyanlar tedbir ve idareye tabi olmayaydı bütün satıh muhit bedende lâ alâ't-tayin intişar etmiş olacaktı. Bereket versin ki bu cereyanlar hissî olan asabî cereyanlarla karşılaşmak üzere mürettep bulunuyorlar.



(Şekil 5)

Bi'i - faraz şuur hiçbir ihsâsi kayıt ve işâr etmeksizin hissî (C) cereyan-ı asabîsi - tabir-i diğerle - *ile'l-merkez (centripète)* cereyanı (Şekil 5) mesela (M) merkez-i asabîsine vasıl olduğu ve bu merkezden yine derhal muharrik (E) cereyan-ı asabîsi - tabir-i diğerle - *ani'l-merkez (centrifuge)* cereyanı avdet ettiği zaman muharrik cereyan-ı asabîden mütevellit cereyana “fiil-i munakis” derler. Ef'âl-i münakise gayr-ı mahsûs intibaât-ı asabîyenin hareket nev'inden bir cevap ve mükabelesi makamındadır. Sık sık göz kapaklarının inmesi, lisan-ı müzmarın inip kalkması....ilh hep böyle bir fiil-i münakis eseridir. Bu ef'âl-i münakise Fiziycya'nın saha-i tedkikine girer.

6. Suret-i muharrike (l'image motrice). - (s. 132) Lakin alelekser ile'l-merkez cereyan - dimağı teşkil eden - merâkiz-i asabiyyeye muntehi olduğu zaman şuur bir ihsâsi işâr eder. İşte bu ihsâse tekabül eden hareket nev'inden mukabelede hîta-i şuura dâhildir. İhsâs - demin dediğimiz gibi - tedâ'î tarîkiyle bizde bir sürü suver-i

demek de ifrat cihetinden bir hata-yı diğerdir. *Tav' inkiyat* manasına gelip ihtiyar ve iradeyi miş'ar bir lafızdır. *Tav'an ve kerhen* deriz. Arap da: “جاء فلان طوعاً” der ki *ikrah olunmadan, kendi arzusuyla geldi* demektir. Râğıb İsfehani *Müfredâtı*'nda “tâat” lafzından bahsederken “لكن أكثر ما يقال في الانتمار لما” diyerek emir olunan şeyi icra ve çizilen hat hareket dairesinde *hareket* manasını miş'ar olduğunu söylüyor.

muharrikeyi isâre ve ikaz eder. Hîn-i tahakkukunda hareket nev‘inden mukabeleyi hâsıl eden ve ani‘l-merkez cereyana mecra açan işte bu suver-i mahsûseden biridir. Mesela ekmekçi dükkânında ekmeklerin manzara-i iştiha bahşâsı gidip ekmek almak gibi ef‘âle ve istifa-yı hacetin keyfiyât-i muhtelifesine tekabül eden suver-i muharrikeyi isâre eder.

7. Suret-i mahsûsenin kanun-i tahakkuku - (s. 133) Suret-i mahsûse bir olursa nasıl olur? - Bu suver içinden tahakkuk-i pezir olan acaba hangisidir?

Evvela şurası aşikârdır ki tedâ‘înin isâre ettiği suver-i mahsûse yalnız bir tek suretten ibaret ise bu suret *bilâ tahalluf (infailliblement)* tahakkuk eder. *Tasavvur-i şâğil (idée fixe)*de, tenevvümdeki ilkâda olduğu gibi. Bu takdirce ne tereddüt ne tevhür var. Fiil derhal bir fiil-i münakis cebr ve sūratıyla hâsıl olur.

Tenvîm edilmiş kimse herhangi bir ilkâya maruz kalınca derhal onu saha-i tahkike çıkarır. Meğerki bu ilkâ müessânın esas fitratına, bina-yı ahlâkına muâriz bir şey ola. Bu takdirce de şuurdaki suret-i muharrike bir değil, müteaddit olacağından istisna-i kaideyi müeyyed bulunmuş olur.

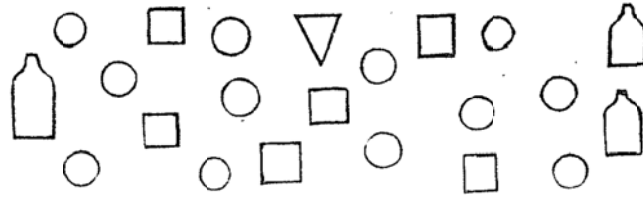
“Monoman”ler²⁰⁶ de sirkat veya katil tasavvur-i şâğıline giriftâr oldukları zaman fiil-i katl veya sirkati bilâ tahalluf ikâ‘ ederler.

8. Suver teaddüt ederse nasıl olur? - (s. 134) Birinci hâl. - İsâre ve ikâz edilen suver - Ekser ahvâlde tesadüf edildiği üzere - müteaddit olursa tedkik edilecek ahvâl de teaddüt eder.

Bu suver-i mahsûse ya yekdiğere iltihak ve inzimam ile intisak ettikten sonra az çok imtidat eden bir fiil esnasında mütevâlîyen tahakkuk kabiliyetini haiz olurlar. Yahut bu kabiliyeti haiz olmazlar. Birinci takdirde fiil - bazı tereddütlerden, araştırmalardan sonra - suverin te‘âkub-i tahakkuku sırasınca tahakkuk eder. Bu kanun ber vech-i ati ifade edilebilir: “Mütearız olmayan suver-i mahsûsenin kâffesi müntesik olmaya ve böylece hâsıl olan *neski (système)* tahkike meyyaldirler.” Sahrada açık havayı görmek ihsâsi tenezzühe, ava, araba ile gezinmeye ait suver-i mahsûseyi tevlit eder. Bu üç zümre-i suvere kendilerine muâriz gelecek başka takımlar karışmazsa müntesik olurlar. Ve bu intisaka binaen - (tereddüt eseri olarak)

²⁰⁶ Buna “Cennet-i vahide” demek kadar tab‘-i selimin ebâ edeceği bir karşılık yoktur. Münasip bir tabir bulununcaya kadar Fransızcası’nı aynen kabul etmeyi ehven buluyorum.

9. İkinci hâl. - (s. 134) Ahvâl-i âdiyyede ise suver-i mahsûse meyanında müteâriz yani hep birlikte tahakkuk edemeyecek olanlar bulunur. Bu takdire göre bizdeki suver-i mahsûsede hâsıl olacak iltibas ve

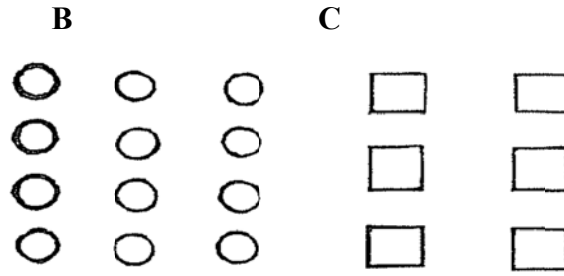


ihtilât bâlâdaki *sime (schéma)*²⁰⁷ (Şekil 6) tarzında tasvir ve irâe edilebilir.

ayrılır. **(Şekil 7.)** ve nihayetü'l-emir (B) ile (C) tesmiye edeceğimiz iki zümre ile beraber (E) tesmiye edeceğimiz gayr-ı müntesik birtakım suretler kalır. Bir kere (E) dediğimiz suver-i gayr-ı müntesika derhal tart ve def edilir.

²⁰⁷ Evvellerinin kesriyle “وسام” ile “سمه” nişan ve alâmet ve hayvana vurulan damga ve suret manasınadır. Emrullah Efendi Merhum bir resmin, bir şeklin taslağı manasına gelen *Schéma* kelimesinin “سمه” lafz-ı Arabîsi’nden me’hûz olduğunu beyan ederek iki lafzın yekdiğere mukabil istimal edilmesini teklif etmiş ve İstilah Encümeni’ne kabul ettirmiştir. Fransızca lügat kitapları bu kelimenin iştikakını Yunanca’da arıyorlarsa da Merhum’un da davasında muhikk olması müstebit değildir. Herhâlde kurb-i lafız ve manadan dolayı bu kelime-i Arabîye’nin intihabı pek isabet olmuştur. O hâlde *Schématique*de kesr-i sîn ve feth-i mîm ile “سموى” olmak lazım gelir.

ilkâ etmiş ve bu iki takım suretlere mütalaa veya ziyaret-i ehibba suver-i mahsûsesi de mübhem olarak karışmış bulunursa biri ava; diğeri sandal gezintisine taalluk eden iki zümre tekevvün ederek evvel be-evvel mütalaa ve ziyaret-i ehibba suretleri mündefi olur. Ve ondan sonra kalan iki zümrenin kuvvetine göre ya ormana veya nehre gidilir. Şayet - nadiren vâki olduğu üzere - her iki zümrenin kuvveti mütevazin olursa tart ve def edilen ufak tefek suretler avdet eder. Ve bunun neticesi olarak ya mütalaa veya ziyaret-i ehibba fiilleri tereccüh eder.



(Şekil 8)

Elhâsıl her suret-i mahsûse tahakkuka meyyaldir. Suret münferit olursa bilâ tahalluf tahakkuk eder. Saha-i şuuru işgal eden suretler müteaddit ise bu suretler intisak ederek ya bir zümreye veya müteaddit zümrelere ayrılırlar. Bu takdirde de ya zümre-i münferide veya zümre-i galibe tahakkuk eder. Bazılarının *garîza-i taklit* (*instinct d'imitation*) tesmiye ettiği şey bir garîza olmayıp suver-i mahsûseyi tahakkuklarına doğru sevk eden kuvvetin eseridir. Zira bir fiilin vukû'unu görmek o fiili ikaa bir kabiliyet ihdas eder.

10. Lezzet ile elemnin emr-i tahrikteki ehemmiyeti. - (s. 137) Demek ki suver-i mahsûse ile vücuda getirdikleri zümrelerin az çok bir kuvveti var imiş. Fi'l-hakika tahakkuk pezir olmaya temayüllerinin adelât üzerinde az çok kudreti vardır. Acaba bu kudret neden neşet ediyor? Bu kudret insanda birtakım *anâsır-ı hissiyye* (*éléments sensibles*)den de, birtakım *anâsır-ı akliyye* (*éléments rationnels*)den de neşet edebilir. Şimdilik mevzu-i tettebbu'âtımız yalnız İlmü'n-Nefs-i İnfiâlî kanunlarına münhasır olduğu için anâsır-ı akliyye ile ona merbut olan *ihtiyârı* (*liberté*) bir tarafa bırakalım da suver-i mahsûsedeki kuvveti bahş veya ref eden anâsır-ı hissiyyeden yani lezzet ile elemnden bahsedelim.

Mademki kuvvetin tezâyüdü hakkındaki şuur ile müterafik olan ihsâsât de bilakis "İhsâsât-i kerihe"dir; suver-i müstelezzenin lezzet ile mütenasip bir *kuvve-i*

tahakkukiyyesi (force de réalisation) bulunacak, suver-i kerihe ise bilakis *mûhin (déprimantes)* olacak ve bu suveri saha-i tahkike getirmek için hareket etmek lazım gelen adelâtın harekâtını felce uğratacak demektir.

Zâikaya müteallik suver-i mahsûsenin çocuklar üzerindeki tesiri o kadar azimdir ki ekser ahvâlde çocuklar ellerine geçirebildikleri çork veya tatlıyı - kendilerinde bir memnuiyyet veya mücâzât-ı fikrî uyanmaya vakit kalmadan - yiyip bitirirler.

Bunun aksine olarak tuûm-i müstekrihe suver-i mahsûsesi de dudaklarla çenelerin istirhâsı suretiyle mat'ûmun ağızda kalmasını işgale uğratırlar. Korku insanı mecalsiz bırakır. Bacaklar takatten kesilip bükülür. (Yani dizlerin bağı çözülür.) Müsâmmât gevşeyip ter boşanır.

Lakin müstekire olan suret-i mahsûseye elemin tahakkukunu men etmek kabiliyetini haiz diğer bir suret-i hareket iltiham ederse bu suret-i munazzama mevcut-i zî hayatın bütün kuvvetini kendinde cem ederek - bütün şiddet ve meraretiyle beraber - tahakkuk eder. Bir taâmdan istikrah olunduğu vakit dudaklarla çeneler gevşediği gibi boğazda madde-i müstekriheyi içeriye salıvermeyecek vecih ile şıkışır. Korkuda da hatıra firar gelir gelmez tabanlara fazla kuvvet gelir. Korku bir müddet mecalsiz bıraktıktan sonra insanı kanatlandıracak derecede sürat ve hareket de bahş edebilir.

Elhâsıl akıl ile ihtiyarın kudret ve tesirinden sarf-ı nazar her ne zaman bir fiil-i nazar ve istidlale müstenit bir müvazene ve tezeddüt vâki olmaksızın saha-i tahakkuka çıkarsa suver-i mahsûseden bir zümrenin tahakkukunu mucip olan kuvvet bu zümrenin bize bahşedebileceği en büyük lezzetten ibarettir.

Hulasa

(s. 138)

1. Her ihsâsin birtakım harekât ile irtibatı vardır. İster bu ihsâs harekâtın defî (bilâ vasıta) neticesi olsun. İster bu harekât ihsâsin menşei olan harekâtın müterâfikâtından olsun. Binaenaleyh ihsâsin birtakım ihsâsât-i adeliyye ile irtibatı vardır.
2. Her suret-i mahsûse bizâtiyhâ mütedâ'î birtakım suver-i mahsûse-i adeliyye ile birlikte hâsıldır.
3. 4. ve 5. – Metn-i kitapta bu davayı ispat eder birçok şu'ûn nakledildiği gibi bi'n-nefs teemmül edildiği takdirde de birçok şu'ûn daha bulmakta müşkilât yoktur.
6. ve 7. - Suver-i mahsûsenin fiil-i tahriki ibare-i atıyye ile ifhâm edilebilir: “Her suret-i mahsûse tahakkuk pezir olmaya meyyaldir. Ve bu suret-i mahsûse münferit ise bilâ tahalluf tahakkuk eder.”
8. ve 9. - Suver-i mahsûse teaddüt ettiği takdirde ise bu suver ya intisak peyda ederek bir neskin-i vahide dâhil olurlar. Ve bu hâlde neskin tamamı tahakkuk eder. Yahut neskin-i vahit üzere intisak edemezler de en kuvvetli olan zümre-i suver galebe eder. - Taklit denilen şey suverdeki fiil-i tahrikin bir tecelli-i hâssından başka bir şey değildir.
10. Lezzet suver-i mahsûsenin kuvve-i muharrikesini tezyit; elem ise tenkîs ve hatta müteâkis suver isâre ederek bu suver vasıtasıyla harekât-i mâkûse tevlidine meyil eder.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 139)

Bain, *Les Emotions et la Volonté*.

Paulhan, *L'Activité mentale et les Eléments de l'Esprit*

Fouillée, *La Psychologie des idées forces*.

Pierre Janet, *L'Automatisme psychologique*.

Dokuzuncu Ders: Şehvât ve Ehvâ-i İnfiâliyye

İcmâl: (s. 140) 1. Şevkin mahiyet ve envâi. - 2. Şehvât. - 3. İhtisâsât. - 4. Lezzet ile elemnin ihtisâsâtteki kanunları. - 5. Bu kanunların beyan-ı esbâbı. - 6. Te'attuf. - 7. Ehvâ'. - 8. Ehvâ-yı istibkâ ve tahavvul. - 9. Ehvâ-yı ehliyye. - 10. Ehvâ-yı ictimaiyye. - 11. Şehvât ile ehvânın kuvveden fiile çıkması.

1. Şevkin (désir)²⁰⁸ mahiyet ve envâi. - (s. 140) Bizim şuurumuz yalnız bizdeki suver-i mahsûse ile onları saha-i tahakkuka çıkaran harekâta taalluk etmez. Bu suverin meyl-i tahakkukuna sebep olan kuvvet hakkında da şuurumuz vardır. İşte şuurun bu ikinci nev'a "şevk", "arzu" denir. Binaenaleyh şevk suver-i mahsûsenin haiz oldukları kuvvet hakkındaki şuurumuzdan ibarettir.

Suver-i mahsûse-i müelline bî-tarîki't-tedâ'î *tebâut (éloignement)* veya *fırar (fuite)* suver-i muharrikesini isâre eder. Bu takdirde şevk *kerahat* veya *nefret (aversion)* suretini alır.

Bazı kere şevk mübhem ve gayr-ı muayyen olup tagayyür-i hâlete - tabir-i diğerle tahavvüle - gayr-ı muayyen bir meyl suretini arz eder. Böyle bir şevk bir can sıkıntısından bir usançtan muayyen birtakım suver-i muharrikeyi isâre edecek kadar şiddetlenmemiş bir rahatsızlıktan neşet eder. Melâl, zaceret, *seâmet (ennui)* denilen şey işte bu kabilden bir arzudur.

Ekser ahvâlde ise şevk bir suret-i muayyene alarak suret-i tâmmesini iktisab eder. Şevkin bu türlü, suver-i muharrike - geçen derste tasvir ettiğimiz mekanizmaya²⁰⁹ göre - mütenâsik ve mütevâfık olduğu ve mesela melâl-i gayr-ı sarihi falan yere seyahat etmek, falan veya filan iş ile meşgul olmak gibi bir şevk-i diğer takip ettiği zaman vâki olur.

²⁰⁸ *Désirin* Farisîsi "arzu", Arabîsi "şevk", Türkçesi feth-i çîm ve kâf ile "Gönül çekenmek"dir. Atideki ibarâtı *Kamus* Türkçesi'nden aynen naklediyorum:

"(Eş-şevk) *sevk* vezninde *arzu* manasınadır ki nefis ve kalbin bir nesneye çekenmesinden ibarettir. Cemii (*Eşvâk*) gelir....Ve bu fil-asl mastardır. Ve aslı üzere istimal olunur ki nefis ve kalbi bir nesneye çekenderup arzumend kılmak manasınadır.

(*et-Teşvik*) *arzument* eylemek manasınadır. Şevk gibi.

(*el-İştîyak*) bir nesneye gönül çekenup *arzument* olmak manasınadır.

(*et-Teşevvuk*) *tekellüf-i şevk* ile *arzumentlik* göstermek manasınadır. Ahbâb-i zeman evzâi gibi. İntehâ. (*Okyanus*)."

²⁰⁹ *Mécanisme* kelimesine münasip bir tercüme bulunmadığı için aynen "*mihanizma*" denildi.

2. Şehvât (les appétits)²¹⁰. - (s. 141) Tür tür teceddüt eden bedenî arzulara *şehvât* itlak olunur.

Şehvâtın istibkâ-yı vücut için elzem ve zaruri olanlarına *ihtiyâcât* (*besoins*) denir. Her şehvetin değişmez bir ahenk *mevzunu* (*rythme*) vardır. Bir elem ile başlar. Bir lezzet ile sükûn bulur. Ondan sonra az çok uzun sürer bir rahat gelir. En nihayet devreye yeniden başlamak üzere yine elem avdet eder.

Şehvâtın başlıcaları “açlık, susuzluk, ihtiyac-ı hareket, ihtiyac-ı rahat”tır. Demin düstûrunu beyan ettiğimiz kanunların bunlardan her biri hakkında sadık olduğunu tahkik etmek kolaydır.

Mesela açlık ile susuzluk bir elem ile başlarlar. Mündefi‘ olunca da yerlerine bir lezzet kaim olur. Ondan sonra içine temâdî eden bir rahat gelir. Ve cümle-i âliyye yeniden gıdaya tâlip olacak vecih ile zayiâta maruz kalır kalmaz elem yine avdet eder. Şehvâtta zaman-ı rahat *fâiliyetten* (*activité*) daha uzun sürer. Hatta daima açlık duyan kimse maddeten veya manen hastadır, denilebilir. Böyle bir adam ya oburdur. Ya aserât-i hazma mübteladır.

3. İhtisâsât (les sentiments)²¹¹. - (s. 143) İhsâsâtın bizevâtihâ bize defaten (bilâ vasıta) işâr ettikleri lezzet ile elemden başka olarak bu ihtisâsât bizde sabıkta vâki

²¹⁰ Şehvetin lisan-i ilimde yalnız bizce meşhur olan manaya kasrı doğru değildir. Maddî ve bedenî olan arzuların kâffesine şehvât itlak edilir. *Kamus* şârihi Asım Efendi *şehvet* ile *iştihâyı* “bir nesneyi sevip ona meyil ve râğbet eylemek” ile sıhah tercüme-i Farisiyyesi “surah” da “hâhanî” lafzı ile tefsir ediyor. Kudemâca kuvvânın taksimi hakkında üçüncü dersteki mülâhaza-i mütercimde de kuvve-i bâ’isenin celb-i menfaat için olduğu zaman “kuvve-i şehviyye ve şehvâniyye” veya “kuvve-i behimiyye” veya “nefs-i emmâre”, def-i mazarrat için olduğu zaman ise “kuvve-i gadabiyye” veya “kuvve-i sebu’iyye” veya “nefs-i levvâme” tesmiye edildiği yazılmıştır.

Bunların kâffesinden şehvet ile iştihânın Fransızca *Appétit* mukabili olduğu anlaşılır. Bu iki kelimenin ayrı ayrı manalarda istimali mana-yı ‘eammdan mana-yı ehassa nakil kabilindendir. Nitekim Fransızca *Appétit* kelimesi de lisan-i avâmda fi’l-asıl mutlak *şehvet* manasında iken şehvet ta‘am veya bizim tabirimizce “*iştihâ*” manasına tahsis edilmiştir.

²¹¹ Evvelki yazılarımda *sentiment* kelimesini *ihtisâs* ile ifade etmiştim. Esasen vaz-ı lügavî itibariyle “ihtisâsin” “ihtisâs”den hiçbir farkı yoktur. İstimâl-i Arap’a göre her ikisinin manası birdir. Ve *Sensation* mukabilidir. Ancak ehl-i ilim öteden beri *sensation* makamında daima “ihtisâs”i istimal edip “*ihtisâs*”i istimal etmediklerinden – ihtisâs gibi infîlî olmakla beraber tabir kadimce vicdânî olup samim-i kalpte uyanan ve Fransızca *sentiment* denilen – bu duygular için mutavaata dâll elfâzı kesîr olan iftial babından *ihtisâsi* tahsis etmek istedim. Bunda manen ve lâfzen mütekarip olan iki Fransızca lafza mukabil yine lâfzen mütekarip ve bir asıldan müştak kelimeler kullanmak faidesi vardır.

Üdebamız ise hayli zamandır bizim “ihtisâs” demek istediğimize “hissiyât” demişler ve müfret ile cemini tefrik etmemişlerdir. *Sentimente* hissiyât demekteki muhâzirin biri işte bu iltibastır. İkinci mahzur da hissiyâtın bi-hasbî’l-lafız “hisseye ait şeyler” manasında olmasıdır. Hâlbuki lafızdan maksut olan şey duygunun bir nevidir. Duyguya ait bir şey değildir. Hissiyâtın Fransızca tercümesi *Choses sensibles* olabilir ki lafızdan münfehim olan şey meşâir-i hamse-i zâhire ile idrak olunan mahsûsâtıdır. Bu hata ise üçüncü mahzuru bizâtihâ tevliit eder. Elbette hatırdadır ki birinci derse ilave edilen mülâhaza-i mütercimde “hissiyât”ın lisan-i ehl-i ilimde sırf mahsûsâten muktebis kazâyâyâ itlak

olmuş tedâ'îlerle olan nispetler haysiyetiyle de bize leziz veya kerih görünürler. Binaenaleyh bu tedâ'îden doğma lezzât ile âlâm artık maddi değil; sırf nefsîdir. “İhsâsât” değil; “İhtisâsât”tır.

Öteden beri perde ile müveşşeh görmeye alıştığımız bir pencereyi perdesiz görmekten dolayı bizde hâsıl olan nâhoş intiba‘ şüphesiz bâsıraya ait bir elem değildir. Mu‘tâd olan bir tedâ'înin inkıta‘a uğramasından mütehassıl bir elemidir. Binaenaleyh nefsîdir. İhsâs değil, ihtisâstir.

4. Lezzet ile elemin ihtisâsâtteki kanunları. - (s. 144) Tasavvur (représentation) veya ihtisâsten mütevellit lezzet ile eleme ait olan bu kanunlar ber vech-i ati zikir olunabilir:

Evvela, sabıktaki tedâ'îlerimize sühuletle karışabilen herhangi yeni bir tasavvur bir ihtisâs-i lezize sebep olur.

Sâniyen, sabıktaki tedâ'îlerimize suûbetle karışabilen herhangi yeni bir tasavvur bir ihtisâs-i kerih sebep olur.

Sâlisen, hiçbir yeniliği haiz olmayan herhangi bir tasavvur hiçbir ihtisâse sebep olmaz.

Mesela esbâb-i istirahatı mehyen bir hanede ikâmet, çoktan beri arzu olunan bir terakki-i mansıb, hâsılı umumiyet itibariyle kâffe-i niâm ve hayrât üzerlerinden biraz zaman geçince artık hiçbir ihtisâs-i lezizî isâre edemez olurlar. Çünkü onlara taalluk eden tasavvurlar zaman geçince artık yeni sayılamazlar. Ve tesir-i sihir âmizlerini gaib ederler.

Hâlbuki bu hayrât ve niâm bir iştiyak-i medîd ve şedîttten sonra hâsıl oldukları anda bilakis pek latif pek hoş görünmüşlerdi. Bu hoşluk şundan ileri gelirdi ki bunların bahsettikleri ihsâsât-i ibsârîyye, lemsiyye,...ilh. Sabıktaki tedâ'îlerimiz meyanında pek kolaylıkla yerleşebilirdi. Bunlardaki lütf-i lezzettin bizim farz ve tahmin ettiğimiz dereceden aşağı olması bunları tasavvurât-ı sabıkamızda suver-i

olunduğu dūr u dirâz tafsîl edilmişti. Binaenaleyh *Sentiment*’in min külli’l-vücûh hissiyât olmadığı zâhirdir.

Bununla beraber İstilah Encümeni hasm-i nizâ‘ bin bin bir karar ittihaz ederek felsefede “ihtisâs”; Edebiyat’ta “hissiyât” denilmesine karar verdi. Bu karar ise meseleyi halledemez. Edebiyat’ta mevzu-i bahis edilecek “hissiyât”; felsefedeki “ihtisâs”tan başka bir şey değildir ki böyle bir tefrika imkân bulunabilsin.

Artık bilmem bunca delâil üdeba-yı kiramın “hissiyât”na dokunabilecek mi?

mahsûse hâlinde zaten doymuş ve tatmış ve bu tahayyülümüzle letâfet-i mübtekerelerini izale etmiş olduğumuz içindir.

Misal-i sabıkın aksine olarak birden bire ele geçen gayr-ı müntazır bir servet ve hile-i evlada nâhoş bir sademe-i nefsiyyeye bâis olurlar. “Sevinç zarar verir.” derler. Bu söz pek de doğru değildir. “Gayr-ı me’ mûl olan hayır meşakkat verir.” demek daha doğrudur. Bu tasavvurun eski tedâ’îlerimiz zümresine kolayca iltihak ve hayat-i nefsiyyede serbestçe icrâ-yı fiil etmesi için biraz zaman geçmek lazımdır.

Bazı kere ise bize elem veren şey bir tasavvurun fikdânıdır. Bu takdirce bizdeki ihtisâsât-i hâliyye zümreleri mazideki suver-i mahsûsemizle artık mütefavık olmayacağından bizi izâc eden, bize meşakkat bahşolan bir nev’ müşkilât tahaddüs eder. Bir mobilyanın yerinden kalkması bile bize nâhoş gelir.

Dahası var. Mu’tâdımız olan bazı ihsâsât-i şâkkenin fikdânı bile bize elem bahşolur. Ölmüş kocasına ağlayan kadına: “Eyvah! Bundan sonra beni kim dövercek!” dedirten muzhika nev’iz-zihne tebâdûr eden dereceden ziyade isabet etmiştir.

Tahavvül ve tebeddüle gençlerin havaheşgâr; ihtiyarların ise ona karşı mütevahhiş olmaları keyfiyeti bununla pek güzel anlaşılır. Gençlerde zaten az olan gayr-ı mütemasik suver-i mütedâiyye suver-i cedideyi kolaylıkla içlerine kabul ederler. İhtiyarlardaki mütesallip ve adeta hâl-i tiplere gelmiş suver-i mütedâiyye ise bilakis yenilik sademesine şiddetle maruz kalır.

5. Bu kanunların beyan-ı esbâbı. - (s. 146) Bu kanunların esbâbı hakkındaki izâhât lezzet ile elemin kavânîn-i külliyyesi hakkında evvelce verilmiş olan izâhâta²¹² müteferri’dir. Lezzet zâta, *mevcuda* (*etre*) müteallik kavânîn ahkâmına tebi’yyet edildiğini ihtisâsten, mevcut-i zî hayatın kanun-i küllîsi de sayruret ve *tekâmül*den (*evolution*) ibaret olunca bâlâdaki üçüncü kanunun ne demek olduğunu anlamakta güçlük çekilmez. Hiçbir yenilik arz etmeyen bir ihsâs-i mevcut-i zî hayatın terakkiyesine hizmet ve tekâmülüne yardım etmiyor, demektir. Binaenaleyh hiçbir ihsâse da sebep olamaz.

Birinci kanunu da anlamakta güçlük yoktur. Sabıktaki suver-i mütedâiyye zümrelerine kolayca sokulabilen yeni bir ihsâs-i müktesebât-ı şuuriyyeyi hiçbir şeyin

²¹² Dördüncü ders [s. 90, 91, 92]

ziyâna mahal vermeksizin tezyîd eder. Binaenaleyh şuurda da bir terakki husule getirir. Lezzet işte bundan ileri gelir.

İkinci kanun da bunun neticesidir. Evveliden beri mevcut olan suver-i mütedâiyyeyi parçalayıp bozan bir ihsâs-i cedid şuurdaki nizamı ihlal eder. Müktesebât-ı şuur tezyit edeceğine tenkîs eder. Bu hâl ise mevcudun bütün kavânîn vücuduna muâriz bir tedennidir ki elem de işte bundan neşet eder. Bu elem de ihsâs-i cedidin ihlal ettiği suver-i sabıka-i mütedâiyyenin ehemmiyet ve miktarı ile mütenasip olur. Sevdiğimiz kimselerin vefatı üzerine duyulan takatgüdar elemin, ruhanî kesikliğinin bir müddet sonra da mürûr-i zaman ile gelmeye başlayan sabır ve sükûnun sebebi budur. Zaman geçince suver-i mütedâiyye yine müntesiken suver-i tebzir olur, yaralar onulur. Mütelayileleri seri ve şedit olan nefeslerinde müntekiş suver-i mütedâiyye kolaylıkla yapıp bozulan kimseler bidayet-i emirde pek şedit bir eleme giriftâr olurlarsa da pek az bir zamanda da musibeti unutup teselli bulurlar. Hayvanların alışkın oldukları ihsâsâte ehemmiyetli bir hâlel arız ve mesela sahipleri gâip olduğu vakit terennüm ettikleri hüznün engiz ve şikâyet âmiz nağemâtın da sebebi budur. Suver-i mütedâiyyedeki *hâlel* (*désorganisation*) bazen o kadar şedit olur ki artık bunların fî-mâ ba‘de neskepezir olmalarına imkân kalmaz. İşte bu hâl, cenûttur. Bu hâlelin, istibkâ-yı hayat için pek mühim bazı harekât-ı adeliyye ile zaten mütedâ‘î bulunmuş olan birtakım suver-i muharrikeye bi-tarîki’t-tedâ‘î mültehim olunca bazı kere duran dem, hezm, teneffüs fiillerini - mevdi intaç edecek vecih ile - inkıtaa uğratacak ihtilâlât-i âliyyeyi tevhit ettiği de vâki olur. Bir elem, bir keder insanı basbayağı öldürebilir.

6. Te’attuf (la sympathie)²¹³. – (s. 148) Te’attuf-i tedâ‘î tarîkiyle ve ekseriya haberimiz olmaksızın bizde birtakım suver-i mahsûse-i müstelezzetle ikaz ve isâre eden

²¹³ *Sympathie* lafzı Yunanca *Sun* ile *Pathos*tan müştak olup *teessürde iştirak* manasını ifade eder. Felsefe ıstılahında: *Başka kimselerde zâhir olan âsâr-ı teheyhûç ve ihtisâsi mahzan idrak etmekle o teheyhûcât ve ihtisâsâte bir dereceye kadar bizzat maruz kalmaktan ibaret olan kanun-i hissiyye ıtlak olunuyor. Ehibbamızın sevincine kendileri gibi sevinmek, bir musibet zedeği görünce kendimiz musab olmuşçasına müteallim olmak gibi. Bunun zıttı antipathiedir ki hoşlaşmamak hâlidir. “Falan kimse girancandır, sekîlu’r-ruhtur. Onunla yıldızımız barışmıyor” demekle kast ettiğimiz mana budur. Sympathieyi Dâru’l-Muallimîn heyet-i talimiyyesi - aynın feth ve kesriyle telaffuzu caiz olan - alaka ile tercüme etmişlerdir ki ettibbânın FiziyoLocya’daki alakasından iktibas edilmiştir. Ancak – Tercüme-i Kamus’a göre – alaka fî’l-asıl ilişik demek olup mecâzen muhabbet ve hatta husumet manasına bile nakledilmiştir. Bir adamın daima ilişip mukayyet olduğu kar ve sanat ve hîrfet gibi şeylere ve evlat ve iyale de ıtlak olunur ki “alâik-i dünyeviyeye” dediğimiz bunlardır. Vâkian, Sympathie bu nev‘ ilişkilerin lazımı olabilirse de bu ilişkilerin kendilerine Sympathie denilmez.*

bir şeyi görmekten mütehasıl bir ihtisâs-i lezizden başka bir şey değildir. Dekart gençliğinde şaşı bir kız sevmiş olduğu için ömrü oldukça çapraşık gözlü kimselere karşı bir te'attuf hissi duyardı. İyilik ettiğimiz kimselere karşı müteattıf olmak bizim için emr-i tabîdir. Zira bunlara ait tasavvurumuz nefis-i nâtıkada fâiliyet-i hayr-ı perverânenin bize bahşetmiş olduğu lezzet ile mültehim bulunuyor.

Tenâkür (*antipathie*) ise bilakis tedâ'î tarîkiyle ve ekseriya haberimiz olmaksızın bizde suver-i mahsûse-i keriheden ikaz ve isâre eden bir şeyi görmekten mütehasıl nâhoş bir ihtisâstir. Bizi sıkıntıdan kurtarmış kimselere karşı bir hiss-i tenâkür duymak mezmûm bir şey olmakla beraber bir emr-i tabîdir. Zira o kimselere ait olan tasavvur-i nefis-i nâtıkamızda zaaf-ı sabıkamıza taalluk eden ihtisâs elem ile mültehimdir.

7. Ehvâ (les penchants)²¹⁴. - (s. 150) İhtisâsât ehvâyı tevlit eder. “Ehvâ” ihtisâsât-i müstelezzeyi tahsil ve ihtisâsât-i keriheden ictinâb için bizde mevcut olan meyillerdir.

İstilah Encümeni ise “Tecâzüb”i teklif etti ki *Attraction* mukabilidir. Vâkıan, beynlerinde iştirak-i hiss, iştirak-i teessür mevcut olan iki kişi yekdiğere müncezip olabilirse de Fransızca lafızdan matlûb olan mana cezb ve incizab değildir.

Emrullah Efendi Merhum’un teklif ettiği “مواصلة” da muvafık değildir. *Kamus Tercümesi*’nde (مواصلة) için: “Bir adama imdad-i maliyye ile gamkesarlık eylemek, manasıdır. Alâ kul kifâf hususuna hastır. Yani bir adamın malı ancak kendisine yetiyecek miktarda iken muzayyikada olan kimse ol maldan imdada muvâsah ıtlak olunmaz.” deniliyor ki yine maksut olan manadan hayli uzaktır.

Acizleri ise evvelki tercümelerde kullandığım *te’attufu* teklif ediyorum. *Atf* lügatte bir şeyi eğip bükme ve bir şeye meyletmek demektir ki “عطف إليه” cümlesi de bu manadan me’hûz olarak mütercim-i *Kamus*’un tabirince onu esirgeyip mihribanlık eyledi, demektir. Mısır’daki erbâb-ı kalem *Inclinationa* bundan müştak olmak üzere *âtîfet* diyorlar ki fakir de o manada kullanıyorum. Zaten *Sympathie*de avâtîfın bir nev’-i mahsûsu olduğu için buna yine bu lafızdan müştak olan *te’attuf* demek pek münasip olur itikadındayım. *Te’attufu* Arabî lügat kitapları: “اشفق و رقه و وصله و بره” diye tefsir ediyorlar ki “müştak olmak, mihribanlık etmek, bir kimseye karşı rikkat-i kalp sahibi olmak, ona iyilik etmek” demektir. Ve *Sympathie*deki me’ânî-i asliyye ve lâzımeyle hemen hemen tamamen camidir.

*Antipathie*ye de *tenâkür* diyorum. Nûnun dammıyla “نكر” ile “نكور” *tanımamak* demek olup tanışmayanların yekdiğere iyilik etmemesi ve belki de fenalık etmesi mu’tâd olduğundan Arabî’de “منكره” mukatele, “تنكر” *yabancılaşmak* ve *surat asmak*, “تنكر” de *birbirini tanımayıp sevişmemek* manalarına gelmiştir. Nitekim hadis-i şerifte (= Ervâh evveliden beri takım takım ayrılmış ordulardır. Hangileri vaktiyle tanışmışlarsa uyuşurlar. Hangileri tanışmamışlarsa ihtilaf ederler) diye varit olmuştur. İşte bu hadis-i şerif delâletiyle de *Antipathie*ye “تنكر” demek pek ziyade yakışıyor.

Sıfat olan *Sympathique* ile *Antipathique* kelimelerine gelince bunları yukarıki manalardan biraz uzaklaşarak hafîfu’r-ruh ve sıcakkanlı ve sekilu’r-ruh ve girancan diye tercüme etmekte beis yoktur. Bunlar sırf edebî kelimelerdir.

²¹⁴ *Penchant* kelimesi İstilah Encümeni’nce *temayül* ile tercüme edilmiştir. Bu tabire yanlış demek hiçbir vakitte hatırıımızdan geçmez. Hatta bilakis lafzın bi-hakkin tercümesidir, diyebiliriz. Anca istilah farklarını gözetirsek tesmiye hakkındaki kararı biraz tadil etmek lazım gelir itikadındayım.

Fransızca mastalâhâtı biraz daha tartarsak görürüz ki bir kere *Tendance* kelimesi vardır ki meylin mana-yı ‘eamında müstameldir. Bu kelime hem fizik hem felsefe tabirâtından olup gerek maddi ve gerek manevi meyle delâlet eder. Buna mukabil yine bir lafz-ı ‘eam ile *mevil* veya *temayül* demek

Burada bahsimiz sırf infiâlî olan ehvâya maksûr olmalıdır.

Bu ehvâ üç nev'dir: *Ehvâ-yı istibkâ ve tahavvül* (*penchants de conservation et de changement*); *ehvâ-yı ehliyye* (*penchants familiaux*); *ehvâ-yı ictimaiyye* (*penchants sociaux*).

8. *Ehvâ-yı istibkâ ve tahavvül*. - (s. 151) Bütün insanlar tahavvûlden biraz korkarlar. Kendilerinde ne varsa olduğu gibi muhafaza ve istibkâ etmeye meylederler. Böyle iken yine cümlesine hâlet-i mevcudelerini tahsine (yani daha ziyade güzelleştirmeye) hatta sırf değişiklik olsun diye değişmeye kendilerini sevk eden bir tahavvül-i şevk ve arzusu da vardır. Bütün insanlarda bu iki heva-yı müteâkis vardır. Bir mektep şakirdi, mektep nizam ve intizâmına arız olan herhangi bir tahavvûlden fevkalâde mesrur olur. Böyle olmakla beraber ârızı olarak ihsan edilen fevkalâde bir teneffüs müddetini de nasıl geçireceğinde mütehayyir ve sergirdan kalarak içi sıkılır. Ancak bu iki heva-yı müte'zâd arasında müvazenetin beka ve devamı nadirdir. Heva-yı istibkanın ihtiyatsız ve teemmülsüzce vâki olan tahavvülâta karşı hâkimane mukavemeti ve görengi kezâlik heva-yı tahavvülün de terakkiyi veya sırf kararsızlığı tevhit edebilmesi ikisi beyindeki müvazenetin adem-i devamından neşet eder.

Heva-yı istikrar ve *ikâmet* (*penchants sédentaire*) heva-yı istibkânın bir suretidir. Bunun en kısa seyahatten en adi güçten bile cidden örgün ihtiyarla da ne kadar kuvvetli olduğu ma'lûmdur. Heva-yı istikrar ve ikâmet neden neşet ediyor? Bazı ihsâsât-i ibsâriyye zümreleri tedâ'î tarîkiyle diğer ihsâsat zümreleriyle o kadar imtizâç etmiş bulunur ki o ihsâsât-i ibsâriyye zümrelerinin yokluğu duyulur duyulmaz diğerleri de kuvvetlerden şiddetlerden ve binaenaleyh lütuf lezzetlerinden derhal bir şey gâip ederler. Öyle hayvanlar ve mesela kediler vardır ki hanelere sahiplerinden ziyade bağıdırlar. O hanelerden ayrılınca hakiki bir *dâu's-sıla* (*nostalgie*) illetine giriftâr olurlar. Bazı kimselerin vatan-ı cüdâ olunca duydukları iç sıkıntısı heva-yı istikrar ve ikâmetin düçar-ı avâik olmasındandır. Vatan aşkının en

yakışı. Ondan sonra *Inclination* gelir ki manası ötekinden chasstır. Ve yalnız meyl-i nefside istimal edilir. Hatta ecsâmın meyline *Inclinaison*, nefisteki meyle *Inclination* diyerek ve iki manayı lâfzen de tefrik ederek bahsettiğimiz tahsisi katılaştırıyorlar. Buna *âtıfet* dediğimi bundan evvelki hâmişte [S 149] söyledim. Nihayet *Inclination*ı da ikiye ayırıyorlar. Cismanî olanına *Appétit* diyorlar ki biz buna *âtıfet-i cismaniyye* veya *şehvet* diyoruz. Manevî olanına *Penchant* diyorlar ki buna *heva* demeyi münasip görüyorum. *Hevayı* bütün lügat kitapları meyl-i nefis ile tefsir ediyorlar. Türkçemiz'de de *heva* ve *heves* tabiri vardır. *Hevâsına tabi adam* deriz ki canı nasıl isterse öyle yaşar, akıl ve şer'a, iktiza-yı hâl ve makama göre hareket etmez demek isteriz.

birinci anâsırından olan *hubb-i muvellid* (*amour de la tere natale*) de bu hevanın mahsulüdür.

9. Ehvâ-yı ehliyye. - (s. 152) Ehvâ-yı ehliyye bir aile azasını yekdiğere rabt eder. Çocuğun aza-yı aileye karışması suret-i mahsûsesinin ebeveynindeki suver-i mütedâ'iyeye-i mu'tâdadan cüz'î olması için kâfi olduğu gibi ebeveyn suver-i mahsûsesinin de çocuğun suver-i mütedâ'iyeye-i mu'tâdasından cüz'î olması tabîdir. Çocuk tasavvur-i mahsûsî ile ebeveyn tasavvurları beyinde pek kuvvetli bir rabita-i tedâ'î hâsıl olduğu gibi ebeveyn tasavvur-i mahsûsî ile çocuğun kâffe-i tasavvurâtı beyinde de kuvvetli bir rabita-i tedâ'î tahassul eder. Binaenaleyh aza-yı aileden her birinin şuurunda aza-yı aile tasavvuru öyle mütemasik bir zümre teşkil eder ki zümreye dâhil olan anâsırdan hiçbirinin mahz noksan veya fıkdanı sebebiyle diğer anâsırı bozmadan tenâkus etmesi veya gâip olması mümkün olmaz. Bundan dolayıdır ki tabiat iktizasınca aile efradı beyindeki elemeler de lezzetler de müşterektir. Madame de Sévigné hasta kızına gönderdiği mektuba: “Senin göğsünden ben muzdarip oluyorum.” diye yazdığı zaman İlmü'n-Nefsçe makbul bir hakikati beyandan başka bir şey yapmıyordu.

Bu tasavvurât zümreleri beyindeki temasük hayvanâtın kabiliyet-i nefsiyyeleriyle teşekkül beyinelerine göre uzun veya kısa bir müddet devam eder. Zümre-i ehliyyenin zevâtı's-südâyâda hiç olmazsa ana ile yavruları beyinde hayvanât-i saireden ziyade temasük arz ettiği görülür. Lakin süt-i ifrâzâtı inkıtaa uğrar uğramaz yavrular - ender tesadüf eden müstesnalar bir taraf - analarına adeta yabancı olurlar. İhtimal ki hayvanâtın hâlet-i nefsiyyelerindeki bu tagayyür hâlet-i fizyolocylarındaki bir ihtilalden tevellüt ediyor. Nitekim tasvir-i envâmı atıye tâlik ettiğimiz²¹⁵ ziya-ı hafızada böyle bir ihtilal fizyolocylardan tevellüt eder.

10. Ehvâ-yı ictimaiyye. - (s. 153) Ehvâ-yı ictimaiyye insan ile bazı hayvanlarda vücudu câlib-i nazar olup mevcut-i zî hayatı hem nev'lerine ülfete ve hem nev'leri taarruza uğradıkları zaman onları müdafaaya sevk eden ehvâdır. Evvel be-evvel hayvanât içinden ef'âl-i ictimaiyyeleri sırf garîza neticesi olmayanlarda ehvâ-yı ictimaiyyenin sebep-i tekevvününü izah edelim de bu tarîk ile cemiiyyât-i muhtelifedeki ehvâ-yı ictimaiyyenin nasıl tekevvün ettiğini beyan edelim.

²¹⁵ On sekizinci dersin sekizinci fıkrası.

Her hayvanda suver-i mahsûseyi ve bâ husus suver-i şemmiyye ve ibsâriyyeyi tasavvur kabiliyeti bizâtihi mevcuttur. Binaenaleyh kendisine pek mübayin olan bir mevcudun huzuru kendisine giran gelmek ve bilakis kendi müşabihinin hem nev‘inden huzuru hoş gelmek iktiza eder.²¹⁶ Binaenaleyh gıdaları miktar-ı kifayede bol oldukça ve bir sebep-i hâricî ile yekdiğere nâhoş görünmedikçe bu iki hem nev‘in yekdiğeri araması ve hatta hem nev‘ilerinden diğer efratı da araştırmaları da pek tabîdir. Bir tehlike arız oldu mu? Bu efrattan biri taarruza uğradı mı? Diğer efradın her biri musap olan fertteki elemin aksini kendinde duyar²¹⁷. Ve her biri düşmana karşı müdafaa harekâtını icraya kalkışır. Sırf nefsi tedâ‘ilerin fâiliyeti eseri olarak düşman-ı fert, düşman-ı müşterek ve düşman-ı cemaat olmuş olur. Büyük hayvanât-i vahşiyyesi çok olan diyarda bazı hayvanât envânının ve ezcümle yabani mandanın yalnız gezen efradının neden bir mût-i muhakkaka mahkûm olacakları kolayca tasavvur edilebilir. Böyle yerlerde yalnız müçtemian yaşayan mandaların ihtimal-i bekası vardır. İşte bu vahşi hayvanların daima sürü ile gezmeleri bundan neşet eder. Binaenaleyh cemiyetlerin menşei bir dereceye kadar tasavvurâtın nefsi olarak tedâ‘ileridir, denilebilir.

Bir hayvan yine bu söylediğimiz nefsi mihanizma sayesinde hem nev‘i olmayan hayvanlarla da arazi olarak birlikte yaşayabilir. Köpeğin sahibine mülazemeti ve hayvanât bahçesinde arslanların kafeslerine hapis edilen diğer hayvanlarla ülfeti bu kabildendir.

11. Şehvât ile ehvânın kuvveden fiile çıkması (actualisation). - (s. 155) demek ki şehvât ile ehvâ suver-i mahsûse-i muhtelita ile bi-tarîki’t-tedâ‘î iltiham etmiş²¹⁸ meyûl-i (tendances) muhtelif-i merâkizden ibaret imiş. Bunlar hakikaten küllî (générales) meyillerdir.

Bu küllî meyiller şahsî (singuliers) ve münferit ef‘âl ile bakınız kuvveden fiile nasıl çıkıyor? Susuz bir adam farz edelim. Bu adamın su içmeye bir meyli var; ama ne vakit ve nasıl su içecek? Burasını ateş, meyl-i şürb, şehvet-i şarap tayin edemez. Yine bu adam bir yol üzerinde bulunuyor. Yanında ne kâse var, ne maşraba. Derken gözüne bir çeşme ilişiyor. Derhal ve düşünmek zahmetini ihtiyara lüzum

²¹⁶ Bu dersin dördüncü fıkrasına bak. [s. 144, 145]

²¹⁷ Kezâ.

²¹⁸ Yedinci dersin birinci fıkrasına bak. [s. 118, 119]

görmeden ellerini kavuşturup avucunun içi ile su içiyor. Ne oldu? Bunu tahlil edelim. Çeşme ihsâs-i ibsârîsi ateş denilen şehvet zamanına tesadüf etmiş bulunan su içmek tasavvur-i küllîsini ikâz ve isâre etti. Ve derhal su içmek meyl-i küllîsi bu suyu içmek meyl-i şahsîsine inkılâp ediverdi. Maşrabasız olduğu hâlde avucunun içi ile su içmek çaresi de tedâ'î tarîkiyle nefesine yerleşince derhal tasvir edilen fiil hayyiz-i tahkike çıkarıldı. Bir hayvan da olsa yapacağı bu olacaktı. Aristo bunun farkına varmıştı. Onun reyince burada şuna benzer bir *kıyas (syllogisme)* yapılıyor: Şehvet: “Su içmeli!” diyor. İhsâs de: “İşte su!” diyor. Hayvan da hemen su içmeye koyuluyor.

Hulasa (s. 156)

1. Şevk fiile meyil hakkındaki şuurdur. Bazen saik, bazen müneffer, bazen mübhem ve gayr-ı muayyen, bazen de sarîh ve muayyendir.
2. Şehvât eşvâk-i bedenîyye ve devriyyedir. Elem suretinde başlayıp lezzet suretinde nihayet buluyorlar. Ve bu elem ile lezzeti bir rahat takip eder. Başlıca şehvât *açlık, susuzluk, ihtiyac-ı hareket ve ihtiyac-ı rahattır*.
3. İhtisâsât-i nefsî tasavvurâtta mütevellit lezzât veya âlâmdır.
4. Zâtın nemâ-yı nefsânîsi teshil eden her ihtisâs hoş; bilakis zâtın nemâ-yı nefsânîsine hâil olan her ihtisâs nâhoştur.
5. Bu kanunların sebebi tedâ'î ve lezzet ile elemin kavânîn-i evvelîyyesidir.
6. Teâtuf ile tenâkur sebepleri tedâ'ide aranacak ihtisâsâttendir.
7. Ehvâ ihtisâsât-i müstelezzeyi talep ve ihtisâsât-i müstekriheden firar-i avâtıf-ı tabîîyyesidir.
8. Heva-yı istibka bizi her nev' itiyâdâtımızı muhafazaya ve yenilikten firara sevk eder. Heva-yı tahavvul ise bunun zıtt-ı kâmilini bize yaptırır.
9. Ehvâ-yı ehliyye bir mevcut-i zî hayatı zâtına taalluk-i hâssı olan tasavvur sebebiyle efrat-ı ailesi ile kendisine nasıl irtibatı var ise kendisini de efrat-ı ailesine öylece sıkı bir irtibat ile munazzam olmaya sevk eder.
10. Ehvâ-yı ictimaiyye mevcut-i zî hayatı alelekser hem nev' olan diğer mevcudât ile birlikte yaşamak ve cemaati müdafaa etmek üzere iştiraka sevk eder.

11. Şehvât ile ehvâ hakikaten küllî meyillerdir. Bu meyillerin mahal-i tatbikini bi'l-ahire tayin eden tenbihât-i hissiyyedir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 156)

Bain, *Les Emotions et la Volonté*.

Espinas, *Les Sociétés animales*.

Beaunis, *Les Sensations internes*.

Paulhan, *Les Phénomènes affectifs et les Lois de leur apparition*.

Lange, *Les Emotions*.

W. James, *La Théorie de l'emotion*.

Onuncu Ders: Garîza

İcmâl: (s. 157) 1. Garîzanın tarifi. - 2. Garîzanın mümeyyizâtı. - 3. Garîza gayesinin cahilidir. - 4. Garîza yanılmaz. - 5. Garîza terakkiyi kabul etmez. - 6. Garîza zaruridir. - 7. Garîza bütün efrat nev'inde birdir. - 8. Garîza ihtilaf-i nev'e göre muhtelifdir. - 9. Garîza bünye-i âliyyeye tabidir. - 10. Garîzanın mahiyeti. - 11. Garîzanın kuvveden fiile çıkması.

1. Garîzanın (instinct)²¹⁹ tarifi. - (s. 157) Zî şuur olan mevcudât, suver-i mahsûseden mütevellit meş'ûrun bih ve müktesep meyûli fiilden başkaca bir de “garâiz” tesmiye

²¹⁹ *Instinct* kelimesi bizde Fransızca âsâr ile ülfet edileliden beri “sevk-i tabîi” diye tercüme edilmiştir. Bu terkip vasfı mana-yı maksudu tamamen değilse de bir dereceye kadar eda ediyor. Ancak bu terkibi müfretten ceme nakil ve isim-i mensubunu teşkil etmek istediğimiz vakit karşımıza lügavî gayet büyük manalar çıkıyor. Terkibe dâhil olan *tabîi* lafzı da bu saikin bir emr-i nefsî olmadığını sarahaten işâr eder ki bu da mezâhip-i felsefiyyenin kâffesince müselleme değildir. Her hâlde yine bu asıldan müştak olarak Diyarbakırlı Ziya Gökalp Bey Efendi tarafından teklif edilip İstilah Encümeni'nce mazhar-ı kabul olmayan *insiyâk* lafzı sevk-i tabîiye müracehtir.

Sevk-i tabîi dediğimiz şeye lisan-i şeriatte gâh vahiy gâh ilham denilmiştir. Hatta muasır olan bazı müellifin-i Arap buna bakarak *ilham-ı garîzaî* tabirini kullanmışlardır. Ancak *ilham* lafzı biz Müslümanların sem'ine pek mülayim gelirse de her mezhebe uygun bir ıstılah olarak teklifi bilmem ki ne raddeye kadar mümkün olabilir?

Mütercim-i fakir ise - evvelki yazılarımda istimal ettiğim - sadece *garîzayı* teklif ve bu lafzın Fransızca kelimeye diğer elfâzin kâffesinden daha yakın bir mana ifade ettiğini iddia ediyorum. Arapça ve Fransızca kelimelerin iştikak ve mevki-i istimleri tedkik edilirse hakikat tamamen münkeşif olacak itikadındayım.

Instinct lafzı Latince *In* edatı ile *Stinguere* mastarından bozma bir kelimedir. *Stinguere* diken veya ekine gibi sivri bir şeyi batırmak, böyle bir şey ile dürtmek demektir. *Stimulation, Instigation* gibi kelimeler hep bu asıldan müştaktır. *Instinct* kelimesi işte bu manadan ahiz olunarak: “Hayvanda ve hatta insanda gerek ferdin ve gerek nevin bekasına muktezi harekât-i müteselsileyi hiçbir temerrün ve taallüm vâki olmaksızın hatasız bir surette icraya sebep olan illet-i meçhule”ye itlak olunmuştur. Bu harekâtı yapmak için güya hayvanı içinden bir şey dürtüyormuş gibi bir mülâhaza üzerine ıstılah vaz olunmuş gibi görünüyor.

Gaynın fethiyle *garîzade* tabîat manasına olup *garaz* mastarından müştaktır. *Garaz* lisan-i Arap'ta aynıyla Latince *Stinguere* gibi sivri bir şey batırmak demektir. “غرزه بالابرة” derler ki *iğneyi ona batırdı* manasındadır. Kezâlik “غرز” çivi ma'kûlesi bir şeyi çakmak manasına da gelir. “غريز” fail bi-mana meful olup “mağrûz olan şey” demektir. “Hararet-i garîziyye” fıtratta mağrûz olan hararettir. İnsanın garîzası varlığı içine çakılmış keyfiyetidir. Nitekim “Tabîat”ta matbu yani damgalanmış şey manasına gelip yed-i kudretle damgalanmış, suret pezir olmuş bütün mevcudata itlak olunur.

Ancak “garîza” tabiat manasına ise de her vecih ile müradifi değildir. Tabîat - “kavânîn-i tabîiyye” gibi istimal ettiğimiz terkiplerden de anlaşılıyor ki - ‘eammdır. Garîzayı ulema-yı lûgat (الطبيعة و القرحة) diye tarif ettikleri hâlde *Külliyât* sahibi Ebu'l-Beka mana-yı ıstilahîsini (هي ملكة تصدر عنها صفات ذاتية ويقرب منها الخلق الان للاعتياد مدخلا في الخلق دونها) diye beyan ediyor. Ebu'l-Beka görölüyor ki garîzayı bir meleke ile tefsir ediyor. Ve damm-ı hı ile “خلق”a karip bir manayı ifade ettiğini söylüyor. Ancak “خلق”da itiyadın mudahhili olduğu hâlde garîzade itiyada hacet yokmuş. Demek ki garîza insanda ve hayvanda mağrûz ve itiyada gayr-ı muhtaç bir meleke imiş.

Ebu'l-Beka garîza, hulka karip bir melekedir, diyor. *Instinct* de hayvanların hulku demek değil midir? Ve hayvanda melekât-i insaniyyenin nâib-i menabı olmuyor mu? Kezâlik “itiyada gayr-ı muhtaç” kaydını vaz ediyor. Bu da Fransızca kelimenin tarifindeki “taallüm ve temerrün vâki olmaksızın” kaydına muvafık değil midir?

edilen ve fitrî ve *hemezât olan (innées)* diğer meyillere tabidirler. Binaenaleyh “garîza” ferdin veya nev‘in medar-ı bekası olan bazı harekâtı *tahkik (réaliser)* için bir meyl-i mağrûz-i fitrîdir. Kunduzların su setleri ile mesâkin, bal arılarının petek inşa ve imal etmeleri hep garîza sayesindedir.

2. Garîzanın mümeyyizâtı (caractères). - (s. 159) Garîzayı atideki altı vasf-ı mümeyyizle tanırsınız. Garîza:

Evvela, gayesinin cahilidir.²²⁰

Sâniyen, yanılmaz.

Sâlisen, terakki kabul etmez.

Râbian, zaruridir.

Hâmisen, bir nev‘in bütün efradında kendi kendisinin aynıdır.

Sâdisen, envân ihtilafına göre muhtelif olur.

3. Garîza gayesinin cahilidir. - (s. 160) Hayvanâtın ekser ef‘âlinde cühl-i gaye pek aşikârdır. Meşhur âlim-i tabîî Frederik Gvoye “Museom”a kunduzlar almıştı. Bu kunduzların kâffesine bir miktar levâzım-ı inşaiyye vaz etti. Kunduzlar kendilerine hiç lüzumu olmadığı hâlde bir su seti inşa ettiler. Biz bile ayağımız kaydığı zaman gaye ve neticesi bizi düşmekten vikiyadan ibaret olan birçok harekât bizden sadır olursa da bu gaye ve neticeyi ancak bu hareketler tamamen yapıp bittikten sonra müsteşir olabiliriz. İşte bu ef‘âlimiz bi-hasbî’l-garîza yapılıyor. Bedenini müvazeneti bozmayacak surette iken hamal da garîzasiyle hareket ediyor. Zira takip ettiği gaye hakkında hiçbir fikir ve tasavvuru olmadığı gibi merkez-i siklete ait kavânîn-i fizikiyye hakkında da teemmül ile kazanılmış ednâ malumatı yoktur.

4. Garîza yanılmaz. - (s. 160) Garîzanın yanılmadığını ispat için kunduzların o muhayyeru’l-ukûl olan sanatı bile kifayet eder. Kunduzların kavâid-i sînâ‘atın bütün mukteziyâtına mürâât ederek su setlerini inşa ederler. Haşerat *megaşşiyetu’l-cenahtan (hyménoptères)* “Âmofîl” denilen bir haşere vardır ki serfesini besilemek için sincabî renkte iri bir kurdun taze ve canlı etine muhtaçtır. Kurdu hem diri hem hareketten atıl bulundurmak için bakınız ne hüner gösteriyor. Sincabı kurdun hilkât-i

Hulasa garîzanın mana-yı ıstikakı ve ıstilahîsi *Intinct* lafzının mana-yı ıstikakı ve ıstilahîsine pek karip olduğu için lügatteki me‘ânî-i sairesinden tecrit ederek onu “sevk-i tabîî” makamına ikâme etmek pek münasip olur zannındayım.

²²⁰ Cahil olan, garîza değil; sahib-i garîzadır. Cehlin müellif tarafından – Frenk âdeti üzere – garîzaya isnadı mecâzîdir.

bedenine hâkim olan yedi merkez-i asabiyyi iğnesi ile tahrip ediyor. Sıra başa gelince onu da ağzına alarak zavallı kurttan hayat-ı eseri zâil olmaksızın tamamen felç arız oluncaya kadar ağır ağır çığner. Bu merâkiz-i asabiyyeden her birini tahrip için haşerenin defaât ile işe koyulduğu hakkındaki iddia - pek de muhtemel olduğu üzere - sadık olsa bile bu kadar nazik ve bu kadar kürfet bir fiilin müstelzem olduğu ma'lûme fizyolocya ve teşrihiyyenin ve bu malumata teferru eden fikir ve nazarın âmofilde tasavvur edilebilecek kabiliyet-i nefsiyyeyi hayli tecavüz edeceği hakkındaki iddia da sadıkta ötekenden geri kalmaz. Burada vesail-i gayeye tatbik hüneri o kadar tam ve kâmil ki buna “لا يخطئ” demekle hiç de mübalağa edilmiş olmaz.

5. Garîza terakkiyi kabul etmez. - (s. 161) Garîza - dediğimiz gibi - yanılmaz bir şey ise terakki de edemeyeceği bedihîdir. Bunu demekle bi'l-cümle ef'âl-i garîziyyanın zarureten daima kendi kendilerinin aynı olduğunu söylemek istemiyoruz. Garîzanın mahall-i intibakı olan cihâtın tahallufu buna manidir. Garîzanın mahall-i intibakı muhtelif olunca garîzaya tabi olan ef'âl de bi't-tabi muhtelif olurlar. Binaenaleyh garîza bizâtihî lâ yetegayyer kaldığı hâlde ef'âl garîzaya (vatsa)²²¹ göre tebeddül ve tagayyür ederler. Bu ef'âle terakkiyât ve tekâmülât demekten ise *intibakât* (*adaptations*) demek evladır. Terakki ve tekâmül kötünden iyiye veya iyiden daha iyiye doğru gitmektir. İntibak ise aynı mahiyetteki rahat ve *teneuumu* (*bien-être*) istibka için keyfiyet ve suret-i fiilî tagayyür etmektir. Mevâsime göre elbise değiştirmek terakki değil intibaktır. Şakirin bir cinsinden mahrum kalan hayvanın ef'âlini ve avcılık melekâtını başka cinsten diğer bir avı sayd etmeye tatbik için tadil ve tagayyür etmesi hiçbir vecih ile terakki etmesi demek değildir.

Mamafih bundan, hayvanın hiçbir hususta terakki edemeyeceği manası da çıkarılmamalıdır. Bu gibi sözlerden hayvanın yalnız doğrudan doğruya ve münhasıran garîzaya tabi olan hususâtta terakkiye kabiliyettar olmadığı anlatılmak isteniyor.

6. Garîza zarurîdir. - (s. 162) Şurası aşikârdır ki eğer mevcut-i zî hayatta kendi tarafından tecrübe sebk etmeden ve binaenaleyh herhangi bir ilim hâsıl olmadan evvel onu harekete getirecek bir saik-i bâtinî olmasaydı o mevcut herhangi bir ilim

²²¹Sînin sükûnu ile *vust* (*milieu*) manasınadır. Sîn meftuh olursa bir şeyin tam orta yeri manasına gelir.

iktibas etmeye vakit bulamaksızın mevte maruz olurdu. Zira bilmek için yaşamak, hayatta olmak lazımdır. Yaşamak için de evvel be-evvel fiile ihtiyaç vardır. Binaenaleyh daha ilim iktisap etmeksizin hiçbir şey bilmeksizin fâil olmak iktiza ediyor. Çocuk sûd-i ümemeyi öğrenmeye muhtaç olaydı acaba hâli ne olurdu? Âmofıl yiyeceği o mahût sincabı kurdu o uzun ameliyât-i mütevâliyye ile hareketsiz bırakmak için taallüm ve tederrüse muhtaç olaydı acaba âmofiller nev'inden dünyada eser bulunabilir miydi? Her hayatın mebedinde harekâtın müteayyin birer veche-i istikameti var gibi görünmektedir. Hatta garâiz-i sairenin kâffesi ırsî birtakım melekâta ırcâ' edilebilseler bile yine ilk mevcut-i zî hayatın hayatta kalmasına medar olan garâizin kanun-i ırs hâricinde olduğunu kabul etmekte zaruret vardır.

7. Garîza bir nev'a dâhil efratta birdir. - (s. 163) Bütün kırlangıçlar suret-i umumiyde yuvalarını bir tarzda yaparlar. Bütün arılar peteklerini aynı surette inşa ederler.

8. Garîza ihtilaf-ı nev'a göre muhtelif olur. - (s. 163) Sarıasma kuşları yuvalarını saka kuşları gibi bina etmezler. Serçe kuşlarının garâizi; güvercinlerin, tavukların garâizi, ördeklerin garâizine mutabakat arz etmez.

9. Garîza bünye-i âliyyeye tabidir. - (s. 163) Garîza hayvanın *bünye-i âliyyesine* (*organisation*) tabidir. Mesela garâiz gazaiyyesi cihaz hazminin suretine göre suret pezir olmuştur. Âkîlu'l-luhûm olan hayvanlarda âkîlu luhûm garâizinin bulunması enbûbe-i hazmiyyelerinin kısa olması hasebiyle mevâdd-ı haşîşiyeyi bilküllîye veya suhûletle hazmetmelerine mani olduğundandır. Çakal ile sırtlarda canlı şikâr yerine kokmuş etler araştırmak garîzasının vücudu da dişlerinin esfenci olmasından ve bozulmamış etteki fazla mukavim elyafı yırtmaya kâfi gelmediğindendir.

10. Garîzanın mahiyeti (nature). - (s. 163) Bazıları garîzanın sırf nefsî bir mahiyette olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlar bi'l-faraz hayvanın tenvîm-i sînâî ilkââtına şebih ve - ademe karip derecede - az meş'ûrun bih birtakım suver-i mahsûse tesiriyle fâil olduğunu tasavvur etmek isterler. Bunların kavlince mesela kuş müstakbelde yavrulayacağı yavrular tasavvurunun sevkiyle yuvasını yaparmış. Ve bütün silsile-i ef'âli bu tasavvur-i gâî ve *mucibinin* (*déterminante*) tesiri altında sırasıyla vücuda gelirmiş. Aynıyla mesela bir alışveriş tasavvur ettiğimiz zaman bizde de silsile-i harekâtın sırasıyla te'âkubu gibi bir şey vâki olurmuş. Nitekim bize de böyle bir tasavvur geldiği zaman maksat-ı gâîmiz için elzem iken yine hiçbirisine sarf-ı zihin

etmediğimiz ufak tefek birçok ef’âl bizden sudur ediyor. Ancak garîzayı bu suretle bir emr-i nefsî imiş diye izah ve tefsir etmek pek ziyade işgal-i dâ’î olduğu gibi pek de cürretkârânedir. Zaten hayvanda suver-i mahsûse ile suver-i mahsûseden mütevellit meyillerin imkân-ı vücudu teslim edilse bile bunlar yine ihsâsten evvel mevcut olamazlar. Hâlbuki - bâlâda söylediğimiz vecih ile - herhangi bir şeyi ihsâsten ve hangi bir şey hakkında ilim hâsıl etmezden evvel bir kere yaşamış bulunmak ve ondan sonra da yaşamak için fâil olmuş olmak iktiza eder.

Bir garîzanın bünye-i âliyyeye tabi *ef’âl-i münakise (actions réflexes)*nin tenâsükünden başka bir şey olmadığını iddia edenlerin reyini kabule meyyalız. Bu ibareden maksut olan mana şudur ki hayvanın bünye-i âliyyesi mevcut olunca ef’âl-i münakise bu bünye-i âliyyenin inkişafını teshil ve ona muâkis olabilecek herhangi bir fiile mukavemet edecek vecih ile mütevâfık ve mütenasik olurlar. Bu tefsire göre garîza Fizyolocya’nın hîtasına dâhil olmuş oluyor.

11. Garîzanın kuvveden fiile çıkması. - (s. 164) Ancak iş böyle olmakla beraber ef’âl-i garîziyya İlmü’n-Nefs’in hîtası hâricinde de değildir.

Fi’l-vâki cihâtta bir cihete müteveccih bir fiile meyilden, saik olmaktan ibaret olup bu itibar ile sırf Fizyoloji olarak kalan “garîza”yı yine bu meylin bazı ef’âl-i muayyene ianesiyle kuvveden fiile çıkmış, bu sevk tahakkuk etmiş demek olan “fiil-i garîza”dan²²² temyiz etmek lazımdır. Mevzu-i bahis olan ef’âl, ihsâsin dâhili olmaksızın tahakkuk edemezler. Garîzanın mahal-i intibakını mahlût olan suret-i mahsûse-i külliyye vesâtıyla tayin ve tahsis eden ve fiile - bilcümle küllî meyillerin tabi olduğu kanuna göre²²³ - *suret-i şahsiyyesini (forme singulière)* veren ihsâs hâli (yani bilfiil mevcut olan ihsâs)tir.

Ezcümle biraz yukarıda bahsettiğimiz âmofîl²²⁴ sincabı, kurdu görmesiyle beraber garîzasına tebean fiili kararlaştırıyor. Muayyen olan falan sincabı kurda taalluk eden ihsâs-i ibsârî meyl-i garîziyya intibak ediyor da âmofîl hâl-i fiile geliyor. Darabâtını daima mesâfât-i mütesâviyyeye kadar iysâl eden bir makine gibi hareket etmiyor da kurdun iriliğine ve hilkâtinin adedine göre mesâfâtı tenvî’ ediyor. Demek

²²² Burada müellif cemi sığasıyla *ef’âli (actes) harekât* manasına kullanmışken müfret sığasıyla “*fiil-i garîza (acte instinctif)*”i *kuvvet* mukabili olan “*fiil*” manasına istimal etmiştir. Garîza bi’l-kuvve olan fiil-i garîza, fiil-i garîza da bilfiil olan garîzadır, demek istiyor.

²²³ Dokuzuncu dersin on birinci fıkrasına bak. [s. 155]

²²⁴ Bu dersin dördüncü fıkrasına bak. [s. 160, 161]

burada ona rehberlik eden ihsâstir. Hatta bir müşâhit-i müdekkikin meşhûdu olduğuna göre âmofil her halkadaki merâkiz-i asabiyyeyi ilk hamlede tahribe daima muvaffak olamıyor ki bununla fiilin bi-tamama nazımı garîza olmayıp bu fiilin, ihsâsât-i hâliyye efâ'ilinden de olduğu ve bu keyfiyetin - bütün hayvanâtta olduğu gibi - âmofilde de bazen hataya mahal verebildiği sabit oluyor.

Binaenaleyh ef'âl-i hayvaniyyeden hiçbirini sarf-ı garîza ile tâlîl etmek mümkün değildir. Zira bu ef'âlin kâffesi ihsâsin müdahalesine muhtaçtır. O hâlde fiil dediğimiz şey hem tahalluf etmek şanından olmayan garîzanın, hem de daima tahalluf ederek hata-yı kabil olan ihsâsin efâ'ilindendir. Binaenaleyh - arıların veya kırlangıçların mesâkini gibi garâiza tebi'iyeti en bedihî olanlarına varıncaya kadar - ef'âl-i hayvanâtın kâffesi kabil-i tahalluf olup ef'âlin bu kabiliyet tahallufundan da garîzanın âdem-i tahallufu aleyhinde hiçbir delil makbul-i istihraç edilemez.

Hulasa

(s. 166)

1. Garîza istibka-yı şahıs veya nev'e medar olacak bazı ef'âli tahkika bir meyl-i fitrîdir.
2. Garîzada atideki altı vâsf-ı mümeyyiz vardır:
3. Garîza gayesinin cahilidir.
4. Garîza yanılmaz.
5. Garîza terakkiyi kabul etmez. Bununla beraber tatbikâtında tahalluf da vâki olabilir.
6. Garîza zaruridir.
7. Garîza bütün efrat nev'inde birdir.
8. Garîza ihtilaf-ı nev'e göre muhtelifdir.
9. Garîza bünye-i âliyye-i maddiyyeye tabidir.
10. Garîzayı ilkâ-yı nefsînin bir nevî diye telakki etmek müşkildir. Garîza daha ziyade ef'âl-i münâkise beynindeki tenasük-i havâssine müşabih havâss arz eder.
11. Garîza ihsâsât-i hâliyye sayesinde kuvveden fiile çıkar ki bizâtihâ kabil-i tahalluf değildir. Ve zâhirdeki tahallufât hakkındaki işgal bununla mündefi olur.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 167)

Flourens, *De l'Instinct*.

A. Lemoine, *L'Habitude et l'Instinct*.

Darwin, *La Descendance de l'Homme*.

Espinas, *Les Sociétés animales*.

Joly, *L'Instinct*.

- *L'Homme et l'Aminal*.

Lubbock, *Les Fourmis, les Guêpes et les Abeilles*.

- *Les Sens et l'instinct chez les animaux*.

Romanes, *L'Intelligence des animaux*.

Blanchard, *Les Métamorphoses, les Mœurs et les Instincts des insectes*.

J. - H. Fabre, *Souvenirs entomologiques*.

Pérez, *Les Abeilles*.

De Bonniot, *L'Homme et la Bête*.

De Nadillac, *L'Instinct et l'Intelligence*.

On Birinci Ders: Meleke

İcmâl: (s. 168) 1. Melekenin tarifi ve ilk âsârı. - 2. Mevcudât-i zî şuurda meleke. - 3. Melekât-ı bedeniyye. - 4. Melekât-ı nefsiyye. - 5. Melekât-ı ahlâkiyye. - 6. Melekenin kuvve-i hissiyye ve fâile üzerindeki tesiri. - 7. Melekenin nihayetü'l-emir gayr-ı meş'ûrin bih olması. - 8. Melekât-ı irsiyye. - 9. İkinci kısma intikal.

1. Melekenin (*habitude*)²²⁵ tarifi ve ilk âsârı. - (s. 168) Buraya kadar hayat-i nefsiyyenin hep beka ve istibka temeli üzerinde müessis olduğu ma'lûmumuz oldu. Şuurla bahşolunan şey bir daha ondan istirdat olunamaz. Şuur onu hıfz ve istibka eder. Bu kanun-i hıfz ve istibka her zâtın her mevcudun *kanun-i esasîsi* (*loi fondamentale*)dir. Her mevcut kendi vücudunda varlığında *müstemirr olmaya* (*persévérer*) meyyaldir. Evvelce gördük ki suver-i mahsûse ile meyiller müstemirran mahfuz kalıyor ve ne kadar mütekerri olurlarsa o kadar metin oluyorlar. Mevcudun mazide müktesip *tagayyürâtı* (*modifications*) hıfz etmesi keyfiyetine *meleke* denilir. Bu hıfz keyfiyeti tagayyürât-ı sabıkayı daha kolay *istircâ' etmek* (*reproduire*) kabiliyeti ile mütecelli olur.

Mamafih bu tagayyür, zâtın sair evsâf ve keyfiyâtı arasında onu ifna etmeyecek vecih ile ahz-i mevki etmeyi kabil olmalıdır. Bu tagayyür, mevcudun zât ve mahiyetiyle mütearız olamaz. Mesela bir taş ağır gelmemeye, bir hayvan bir şey yemeye alıştıramaz. Binaenlaeyh bir taş parçası havaya ata havada durmaya, bir köpeği on dakika bir zaman içinde nefes almaya, bir insanı aynı silsile-i harekâtı mütemadiyen tekrara alıştırmakla uğraşmak abestir. Herkes bilir ki piyano üzerindeki el hareketi bir müddet tekerrür ettikten sonra parmaklar tutulur. Ve o hâlde iken çalmaya devam etmek nafi olmaktan ziyade muzirredir. Rûsûh ve meleke rahattan sonra daha kuvvetli olarak teessüs eder.

Meleke ilk tagayyüründen itibaren başlar. Fi'l-vâki ilk tagayyürden sonra hiçbir eser kalmayaydı yüzüncü veya bininci tekrardan sonra da her ne suretle olursa olsun bir suhûlet-i fiilin husul ve bekasında mana kalmazdı. Aristo bu münasebetle: “Vâkıan bir kırlangıçla bahar gelmez. Ama o kırlangıç baharın geleceğini tebşir eder.” diyor.

²²⁵ Fransızca *habitude* kelimesini *meleke* ile tercüme etmek lazım geleceği üçüncü dersteki “*kuvvet* ile *meleke* lafızları hakkında mülâhaza-i mütercim” unvanlı bahiste tafsilen izah edilmiştir. [s. 69]

Meleke buna müneccer olunca yalnız mevcud-i zî şuura has olmayıp zevi's-şuur ile sair bütün mevcudât beyinde müşterek demektir. - Bir kâğıt parçası bir kere büküldükten sonra artık hiçbir vakitte eski hâli gibi dümdüz olamaz. Daima eski bükümlere göre kolay kolay katlanır. Elbise de giyilmekle insanın boyuna bosuna uyar. Ve hellümme cerran.

2. Mevcudât-i zî şuurda meleke. - (s. 169) Ancak zî şuur olan mevcudâtta - fâiliyet zâtîyelerinin muktezasını icradan ibaret olan - meleke atideki düstûr ile ifade ve tabir edilen yeni bir kanuna tabi diğer birtakım şu'ûnu da tevlit eder. Kanun şudur: “Bir tagayyürün istimrar veya tekerrürü bu tagayyürü istiâde ve istircâa bir meyl icat eder.”

Mevcudât-i câmidede tagayyürâtı icat eden fâiliyetin mastarı kendilerinden hâricidir. Kâğıt kendiliğinden bükülmez. Hâricî bir kuvvet ile bükülür. Meleke bu mevcudâtın tesir-i hâricle *kabul-i suver-i hâssiyetini (plasticité réceptive)* tezyitten ve onlarda tagayyürü icat edecek efâ'il-i hâriciyye (*agents extérieurs*)nin sarfı müktezi kuvvet miktarını tenkîsten başka bir şey yapmaz. Bir kâğıt parçası eser-i itiyat olarak eski kıvrımlara göre daha kolay bükülür. Zevi's-şuur olan mevcudâtta ise mastar-ı fâiliyet bilakis bâtındadır. Mesela köpek kendiliğinden sıçrar. Sıçrama hareketini bizzat kendisi icat eder. Fâiliyet daima *ekall-i mukavemet hattını (ligne de moindre résistance)* takip ederek tecelli ettiği gibi meleke de mevcudun falan veya filan tagayyüre karşı mukavemetini kesrederek bu tagayyürü tekrar icat ve ihdasa bir meyl-i bâtinî icat eder. Nitekim yağmurlardan hâsıl olan sel de kendine yeniden yataklar açacak yerde eski sel yataklarından akar gider. İşte bundan dolayıdır ki bir değnek gösterilince sıçramaya alıştırılmış bir köpeğin önüne hatta hatıra hiçbir mülahaza hutûr etmeksizin bir baston veya bir ağaç parçası uzatılırsa o köpeğin yoluna rahat rahat devam edecek yerde birden bire ayağa kalkıp sıçrar.

3. Melekât-ı bedeniyye (physiques). - (s. 171) Melekât-ı bedeniyye meyanında ta'dât edilen ve herkesin kendine göre mutâdı olan *etvâr-ı güftar*²²⁶ (*gestes*) ile raks, selahuşurluk, binicilik gibi melûfâtın vech-i izahı işte budur. Bunlarda adelât bir keyfiyet ve nizam-i mahsûs dairesinde kerraren hareket etmiş olduğundan fâiliyet-i

²²⁶ Atıfsız olarak “Etvâr-ı güftar”ı *Gestes* makamında kullanıyorum ki bir kimsenin lakırdı söylerken eliyle, başıyla, e'zâyı bedeniyle yaptığı hareketât-i mu'tâdadır.

bâtına sarf olunmaya başlar başlamaz bu işleri harekât-ı adeliyyenin evvelki tevâlî ve te‘âkubları sırasınca yapar.

4. Melekât-ı nefsiyye (mentales). - (s. 171) Havâtır-ı mütedâiyye bazı melekât-i nefsiyyeyi ve hâssaten pek mühim ve melekât-i sairenin şartı olan hayal ve *hafızayı* (*mémoire*) tevlit ederler. Fazla olarak da her âlim hizmet ettiği ilmin turûk-i tavassulunu her şeye tatbik ve tamîm etmek melekesini ediniyor. Riyazât-i nefsî nâtıkada umûr-i katiyye ve vazihîyye meyil melekesini hâsıl eder. Buna mukabil de riyazâtteki tasavvurât ve berâhîn derecesinde katî vazih olmayan tasavvurât ve berâhîni sahih olarak kabul etmemek melekesini tevlit eder. Mesela Dekart nesik-i felsefisi nesik hâlinde arz edilmiş böyle bir meleke-i nefsiyye eserinden başka bir şey değildir. Kezâlik *İsbatîye Mezhebi* (*Positivisme*)de nesik hâline ifrağ edilmiş bir meleke-i nefsiyye eserinden ibarettir. Ulûm-i tecrübiyye kendileriyle meşgul olanlara yalnız bi’t-tecrübe tahkiki mümkün olan şeyleri kabul melekesini hâsıl ederler. *İsbatîye Mezhebi* de tecrübeye maruz olmak kabiliyetini haiz olmayan herhangi bir şeyin ihmal edilmek lazım geleceğini iddia eder.

İşte bu gibi melekâtın kâffesinin – son tahlili yapınca - birtakım tedâ‘ilere müncer oldukları görülür.

Melekemi tedâ‘î-i havâtıra tedâ‘î-i havâtırımı melekeye tabi olduğu meselesi şöyle hâllolunur: Meleke kudret-i hıfz ve istibka olmak haysiyetiyle tedâ‘înin bedaheten şart-ı vücudu olduğu gibi tedâ‘îler de bir kere tekevvün ettikten sonra melekât-ı cüz’iyyenin şart-ı vücûdu olurlar.

5. Melekât-ı ahlâkiyye (morales). - (s. 172) İnsan birtakım melekât-ı ahlâkiyyeyi yani arasındaki şu veya bu tarzda sevk ve idare etmek melekesini de edinebilir. *Rezalet* (*vice*) ile *fazilet* (*vertu*) birtakım melekât-i ahlâkiyyeden ibarettir.

6. Melekenin kuvve-i hissiyye (sensibilité) ve faile (activité) üzerindeki tesiri. - (s. 172) Eğer mutâd olan tagayyür bir ihsâs ise meleke bu ihsâsin husulüne muktezi fâiliyeti tenkîs edeceğinden bu mahz-ı tenkîs ihsâsi de tenkîs eder. Fransız feylesofu Montaigne: “Benim kelâbdânım ibtida benim burnuma; lakin sonra yalnız yanımdakilerin burnuna hizmet eder.” diyor. İhsâs, meleke neticesi olarak gürlenir.

Ancak hâl bu merkezde olmakla beraber şevk-ı ihsâs, meyl-i lezzet yine baki olacağından vaktiyle duyulmuş olup hayalin tezkir ettiği lezzet derecesinde bir lezzet duyabilmek için hem mucib-i ihsâs olan fiili kesretle tekrar hem de miktarını tezyid

etmek lazımdır. Bu saik-i cedid evvelce izah edilen tezayüd miktar-ı harekâta inzimam edince de meyilleri pek ziyade takviye eder. Artık şevk bir *ih-tiras* (*passion*) suretini iktisap ettiği gibi meleke de mukavemeti hemen hemen gayr-ı mümkün bir kuvvet derecesini bulur.

Tütün tiryakisinin, dâu'l-keûl ile morfin mübtelalarının istimal ettikleri tütün, keûl veya morfin miktarını mütemadiyen tezyid etmeleri işte bundan neşet eder. İtri-yât istimalini âdet edinen kimseler bu itri-yâtın miktar-ı şiddetini tezyid ede ede nihayet farkına varmaksızın yanlarında bulunan kimseleri rahatsız edecek raddeyi bulurlar.

7. Melekenin nihayetü'l-emir gayr-ı meş'ûrin bih olması. - (s. 173) Melekenin istimrarı hâlinde nihayet hareket-i mutâda şuurun taallukundan azade kalmaya başlar. Artık adelât o kadar büyük bir suhûletle hareket eder ki hareketlerini şuur zapt ve kayıt edemez olur. Tenebbüh mebd-i şuurun²²⁷ tahtında kalır. Buna binaen meş'ûrun bih olan tek fiil-i iradî - zihin büsbütün başka vadilerde dolaştığı hâlde - piyano ile bir hava çalmak, sahnede söylenecek sözleri ezberden tekrar etmek kabilinden en küfret ef'âlî icraya kifayet eder. Hatta fâiliyeti yalnız başına melekeye bırakıp irade ve teemmülün tedâhülünden ne kadar ziyade imsak edilirse hareketteki suhûlet de o kadar büyük olur. Süratle çalınan bir havanın keyfiyet-i terennümüne sarf-ı teemmül etmek parmakların harekâtını ziyade ağırlaştırır ve terennümü berbat eder.

Demek ki meleke icra-yı fiildeki suhûleti, fiile olan meyli tezyid ve şuurunu tenkîs ediyor. Varidâtı çoğaltıp masârifi azaltıyor. Bu takdirce bize, şuur sarf edilen cüht ile gittikçe daha ziyade mütenasip gibi görünüyor. Ve melekât, ihsâsât tarafından kendilerine - biri ehvâ (ders 9, fıkra 11), diğeri garâiz (ders 10, fıkra 11) münasebetiyle evvelce iki defa izah edilen mihanizmaya muvafık - bir mahal intibak tayin edilir edilmez şuur-suz olarak tahakkuka amade meyillere munkalip olmuş oluyorlar. İşte o zaman meleke tamamen garîza suretini alır. Ve ondan farkı yalnız az çok sînâî olarak müktesep olmaktan ibaret kalır.

8. Melekât-ı irsiyye. - (s. 174) Meleke ırsî de olabilir. “Soy-i köpek avı yakalar.”²²⁸ mazmunu herkesin ma'lûmu olan bir hakikattir. Melekenin ırsen intikal etmesi için

²²⁷ Birinci dersin beşinci fıkrasına bak. [s. 47]

²²⁸ Biz ise “Soy-i köpek, dişleri dökülse de saldırır” deriz. Ziya Paşa Zafernamesi'nde:

merâkiz-i Asabiye ile adelât üzerindeki tesiri sayesinde cümle-i âliyyede bi-hasbi'l-ırs tekrar zuhur etmeye kabiliyeti birtakım tagayyürât ihdas etmesi kâfidir. Garâiz-i hayvaniyyeden çoğunun melekât-ı irsiyye olmak ihtimali vardır. Bu itibar ile *Tekâmüliyye Mezhebi*'nin (*Evolutionnisme*) davasını teslim etmek muhikk görünüyorsa da bütün garâizin böyle olması muhaldir. Zira melekâtı iktisap için yaşamış bulunmak, yaşamak için de - yukarıda söylediğimiz gibi²²⁹ - sahib-i garâiz olmak lazımdır. Tekâmüliyye'nin faraziyesinde bile ilk mevcut-i zî hayata ırsen hiçbir şey intikal etmemiş ve vücut ve bekasına muktezi ilk harekâtı sırf fitrî iktizasınca yapmış olacağı bedihî diye gösterilir.

9. İkinci kısma intikal. - (s. 175) Bir mevcut-i zî şuurun teemmül etmeksizin geçirebileceği şu'ûn-ı şuuriyye silsilesini buraya kadar sayıp bitirdik. Bu mevcut-i zî şuur hissediyor, lezzet duyuyor, müteallim oluyor, tahayyül ediyor, fiil-i zihnînin bütün zavâhirini arz ile fiiliyâtta hakikaten zihni var imiş gibi hareket ediyor. İhtisâsâtı, şehvâtı, ehvâsı, garâizi, melekâtı var. Ve bütün ef'âl-i zâhiresi bir insanın ef'âline pek benzeyebiliyor. Böyle iken bu mevcut-i zî şuur bir insan-i hakiki bir insan-ı tam mıdır? Buna cevap vermek kolaydır. İnsanın teemmül ettiğini, icaben veya nefyen hüküm veya tasdikte bulunduğunu, kıyas ve istidlal yaptığını, lizâtihi hareket ettiğini görmek âsândır. Hâlbuki resim ve tasavvurundan fariğ olduğumuz mevcut-i zî şuur bu tagayyürâtın kâffesine bizzat dahlî olmaksızın maruz ve bu kavânînin kâffesine münfailen tabidir. Mamafih meş'ûrun bih olan bu münfailiyet esası insanda da mevcut olup varlığının târ u pûdu; medar-ı fahr ve mübâhât-i insaniyyet olan en âlî ef'âli vücuda getirebilmek için fâiliyet-i zihniyyenin teemmül sayesinde elde edilen maddesi, âlât ve levâzımı hükmündedir.

Binaenaleyh *Mezheb-i tecrübe* (*Ecole empirique*) insanı - buraya kadar tasvir ile kanunlarını ta'dât ettiğimiz - şu pek mühim âlât ve levâzımdan ibaret farz ettiği hâlde biz insanda bu âlât ve levâzımı imâle kabil bir fâiliyet görüyoruz. Bundan sonra resim ve tasvir edeceğimiz şu'ûnun kâffesi hem bu suver-i mahsûse ile maddi meyillerden hem daha âlî bir suretten müterekkeptirler. Bunu ispat için cins-i âlîden olan bu şu'ûnu kemal-i ihtimam ile tahlil etmemiz kâfidir. Bu tahlil neticesinde

Soy-i köpek kalmasa da dişleri durmaz battal diyor.

²²⁹ Onuncu dersin altıncı fıkrasına bak. [s. 162]

Tecrübîye Mezhebi'nin gösterdiği ilel ve esbâbın âdem-i kifayetini yine tecrübe ile ispat edeceğiz.

Mezheb-i Tecrübe'nin taallümünü neden bu kadar mutî'âne kabul ve teslim ettiğimiz artık bununla anlaşılmış olacaktır. Biz bu taallümün sıhhatini mühim; fakat dar bir sahada olmak üzere tasdik etmekle beraber adem-i kifayetlerini de biliyorduk. Bu taallüma bilcümle mahal-i tatbikiyyelerinde adım adım teb'iyet edişimiz bu adem-i kifayeti daha açık surette meydana çıkarmak içindi.

Hulasa

(s. 176)

1. Meleke tagayyürât-i sabıkayı daha kolay tekrar ve istircâ' etmek şanından olan bir kabiliyettir. Bu kabiliyeti tehdit edebilen şey yalnız mevcudun tabi olduğu kavanîn-i zâtîyyedir. Meleke ilk tagayyürden itibaren iktisap edilmeye başlar.
2. Mevcudât-i zevî's-şuurda meleke, tagayyür-i müktesebi istircâ' meyline munkalip olur.
3. Mevcudât-i zevî's-şuurda birtakım melekât-ı bedeniyye vardır.
4. İnsanda birtakım melekât-ı nefsiyye ve zihniyye de vardır.
5. İnsanda birtakım melekât-ı ahlâkiyye de vardır.
6. Meleke hassasiyeti tenkîs ve fâiliyeti tezyit eder.
7. Ef'âl-i itiyâdiyye nihayetü'l-emir gayr-ı meş'ûrin bih bir hâle gelip artık ef'âl-i garaziyye suretini alırlar.
8. Bazı melekât tarîk-i ırs ile intikal edebilirler.
9. İlmü'n-Nefs-i Hayvanî bahsine burada hitâm verilebilir. Tecrübe Mezhebi'ne salık olanlar İlmü'n-Nefs-i İnsani'nin de burada hitâm bulmak lazım geleceği iddiasındadırlar. Mamafih şuur-i insaniyye ait olmak üzere izah ve tâlîle muhtaç daha birçok şu'ûn kalıyor. Kısım-ı sânimizin mevzuu işte bu şu'ûn olacaktır.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 177)

M. De Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.*

- *Œuvres inédites.*

Reid, *Essai sur les facultés actives de l'homme.*

Dugald - Stewart, *Philosophie de l'esprit humain.*

Ravaisson, *De l'Habitude.*

Lemoine, *L'Habitude et l'Instinct.*

Ribot, *L'Hérédité.*

Darwin, *La Descente de l'Homme.*

Léon Dumont, *De l'habitude.- Revue philosophique. 1876.*

İKİNCİ KISIM: İLMÜ’N-NEFS-İ TEEMMÜLÎ

On İkinci Ders: Hâlât-ı Teemmüliyye ve Tahdîk

İcmâl: (s. 179) 1. Hâlât-ı infîliyyenin hâlât-ı teemmüliyyeden farkı. - 2. Tahdîkin tarifi. - 3. Tahdîkin envâı. - 4. Tahdîkin mahiyeti. - 5. Tahdîk ve hâlât-ı adeliyye.

1. Hâlât-ı infîliyyenin hâlât-ı teemmüliyyeden farkı. - (s. 179) Buraya kadar resim ve tasvir ettiğimiz bütün şu’ûn - kendilerini tabir eden elfâz ve ibarâtta zâhiri vuzuh-i tam ile beraber yine - yukarıda söylediğimiz gibi²³⁰ vücutlarından haberdar olmaksızın duyduğumuz mübhem ve hafî birtakım şu’ûndan ibaret idi. Biz insanların umumumuz beyninde müşterek olan ef’âl ve e’mâl-i rûz-merrenin ekserini bu şu’ûn sayesinde icra ediyor. Hayatımızın târ u pûd kâminini teşkil eden bunlardır.

Bu sayededir ki gazetemizi okuya okuya gezmeye çıkabiliyoruz, yaya kaldırımında karşımıza çıkan kimselere rast gelince sağa sola sapıyoruz. Arabalardan kaçınarak dört yol ağızlarını boydan boya kat edebiliyoruz. Bunların hepsini de başka bir şeyi gayet sarîh olarak düşünürken yapıp duruyoruz. Birtakım adamlara rast gelir selamlıyoruz, hatta nazikâne birkaç söz de teâtî ederiz de yine fikrimiz çalışır ve amelî inkıtaa uğramaz. Bu hâlât-ı muhtelifenin kâffesi buraya kadar zikrettiğimiz ihsâs, tedâ’î-i havâtır ve hareket kanunlarının hükmüne tabi olan hâlât-ı şuuriyye-i infîliyyedir. Lakin bütün bu hâlâtın fevkinde bir hâlât-ı diğere de vardır. Mesela bizce sarahaten tefekkür olunan hâlât, okuduğumuz şeylerin mealî hâlline çalıştığımız mesele bu zikrettiğimiz hâlâtın fevkindedir. Birinciler İlmü’n-Nefs-i İnfîlî sarîh olarak tefekkür ettiğimiz hâlet ise İlmü’n-Nefs-i Teemmülî mevzuuna dâhildir.

Bu iki nev’ şu’ûn beynindeki fark nedir? Fark birdir. Fakat mühimdir. Birinci nev’ hâlât bizde vâki olurlar da hiçbirini kendimize isnat etmeyiz. İkinci nev’ hâlâtı ise bir hükm-i sarîh ile bir tasdik ile kendimize isnat ederiz. Her ne zaman kendimizi bizde vâki olan hâlâtı *mevzu (sujets)* ittihaz edip hâlâtımızı kendimize hamledersek her ne zaman bi’l-faraz “Duyuyorum, görüyorum, işitiyorum, söylüyorum, düşünüyorum” kabilinden bir sözü ya bâtinen veya zâhiren söylersek teemmül-i

²³⁰ Birinci dersin beşinci fıkrasına bak.[s. 47]

hâlet-i şuuriyye içinde; bilakis her ne zaman ihsâsâtımız veya suver-i mahsûsemiz mübhem ve kararsız olur da kendimize hamil ve isnat etmezsek infîlî bir hâlet-i şuuriyye içinde bulunmuş oluruz.

Binaenaleyh hâlât-ı teemmüliyyenin vasf-ı mümeyyizi fâili, mevzuu “ene” olan bir hükme taalluk etmeleridir. İlmü’n-Nefs-i Teemmülî bizâtihî hüküm ve tasdike ait bir İlmü’n-Nefs’tir.

Bu iki nev’ hâlât beynindeki fark-ı mühimi idrak edebilmek için bu satırları okuyan zât okumaya koyulmadan evvel sağ elinin sabâbesinde veya çenesine ne duymuş ise onu şimdiki duyduğu ile mukayese etsin. Şüphesiz bu kadar az zaman içinde ihsâsi tagayyür etmiş değildir. Ancak bu zât demin okumaya dalmış olduğundan ihsâsını kendine isnat etmiyordu. Bu ihsâs sırf infîlî idi. Şimdi ise bunu kendine hamil ve isnat etmekte olduğundan teemmülî oluyordu. Binaenaleyh *teemmül (réflexion) ene*’nin kendi hâlât-ı hâssasına sahip ve malik olmasından başka bir şey değildir. *İnfîâl (affection)* ise bu sahabet ve malikiyetten evvel yine bu hâlâtın kendilerinden ibarettir.

2. Bi-hadîkin (attention)²³¹ tarifi. - (s. 181) Ene’nin kendi hâlât-ı hâssasına sahip ve malik olması için bu hâlâtı yekdiğerden tefrik ve tecrit etmesi lazımdır. *Enenin kendi*

²³¹ *Attention* kelimesinin mukabili olmak üzere istimal ettiğimiz *dikkat* kelimesi lisana o kadar yerleşmiştir ki onu değiştirmeyi hatıra bile getirenlerden değilim. Ancak ilmî ıstılahatta biraz müşkil-pesend olmak ve mastalahın mana-yı maksuda delâletini alâ kadri’l-imkân gözetmek de zaruridir. Bu itibar ile galat-i meşhur olarak *dikkat* kelimesinin lisan-i muhaverede istimalini çok kereler – eğer bulunur veya kabul edilirse – başka lafza tercih eder isem de her hâlde *Attention* mebâhîs-i felsefiyyesini ifade edecek bir tabir-i sahih olmadığına da kâilim. Binaenaleyh kariîn-i kiramın ve hâssaten İstılah Encümeni e’zâ-yı kiramın beyan edeceğim mülâhazât hakkında nazar-i dikkatlerini celp etmek isterim.

Mutedi olan – feth-i dâll ile – “دق” mastarı *ufalamak, ince ince dövmek* manasını ve lazım olan “دقت” mastarı *ufalmak, hardeleşmek, gâmız olmak* gibi me’ânîyi ifade eder. *Tedkik* de *bir şeyi derece-ni nihayede ince dövmek* demektir ki “falan meseleyi tedkik ettim” gibi sözlerin manası *meselenin en ince, en harde, en gâmız cihetlerini araştırıp buldum*, demektir. Ona “دقيق”, derece eczâsından her birine “دقيقه”, Arabî lisanında *her şeyin kırıntısına* – damm-i dâll ile – “دقائق” denilmesi hep bu manadan me’hûzdur.

Bu izaha göre *dikk etmek* tabiri doğru olabilirse de *dikkat etmek* doğru değildir. *Dakik olmak* veya *dikkat göstermek* demek icab eder. Zâhir hâle göre *dikkat etmek* tabiri ibtida-yı emirde lisanca nazar-i dakik sahibi olmayan kimseler tarafından *tedkik etmek* makamında istimal edilmiş ve bu istimalde de bi’l-ahire tevessü’ edilerek “fıkr-i dakik ve gâmız sahibi olmak” manasına kadar ileri gidilmiş ve nihayet zihni bir cihet-i meîneye hasretmek manasında karar kılınmış oluyor. Herhâlde *dikkatın Attention* ile manevî bir münasebeti yoktur. Bu istimale bir vech-i sahih bulabilmek için *bir meseleyi tedkik etmek* dediğimiz şe’n-i nefsinin – âmiyâne tabir ile – *dikkat* denilen şe’n-i nefsiden isti’âneye vâbeste olduğuna bakılarak zikr-i sebep, irade-i müsebbeb alakasıyla mecâza kaçılmış diyeceğiz ki bu istimali bu manacada her vakit doğrultmak kabil olamaz.

Bir de *dikkati* ıstılah olarak kabul edersek *Attention*un diğer müştekâtına mukabil bulmakta ne kadar müşkilât çekileceği bu gibi mesâil ile uğraşanların ma’lûmudur.

hâlâtından birini içine dâhil olduğu halîta-i infîliyyeden sıyrıp ifrad etmesi fiiline *tahdîk* denir. Binaenaleyh *tahdîk ene*'nin bir hâlet-i infîliyyeyi hâlet-i teemmüliyyeye kalp etmesine sebep olan fiilidir. Nitekim bu satırları okuyan zâtın da demin sağ elinin sabâbesi ile çenesinden gelen ihsâsâtî kendine isnat edebilmek için bu ihsâsâtî diğer ihsâsât-i müterafikadan ifrat ve tecrit etmesine muhaddîk olmasına ihtiyaç mes etmişti.

Bu mahzurlara binaen evvelki tercümelerimde her manasınca *kulak vermek* demek olan “اصغى”yı istimal etmiştim. Lakin bazı rûfeka-yı kiram bu kelimenin ettübaca *Oscultation* manasında istimal edildiğini ihtar ederek vazgeçmeme sebep oldular. *Dikkat edene*, “مصغى”; *dikkat edilen şeye*, “مصغى” demiştim. “اصغى”dan feragat edince bi'l-ahire muttali olduğum “تحديق” ıstılah-i ilmîsine meylettim. Bu kelimenin ne olduğunu araştıralım:

Arabî’de “حق” maddesi ile bütün müştekâtı “احاطه” manasını tazammun eder. “ثلاثين حق القوم به” terkibi “O adamlar onun etrafını aldılar, sardılar.” demektir. Göz benine tabaka-i kuzahiyye ile muhât yuvarlak bir şey olduğu için “حقه” denilmiştir. “حقيقه”da etrafı duvarla – Arap tabirince “حائط” ile – çevrilmiş bahçeye denir. “تحديق” de bir şeye gözünü dikip hadîkasını çevirmek demektir.

Bu me’ânî-i lügaviyyeyi beyandan sonra mana-yı ıstılahîsine geçelim:

Mevâkıf ile şerhinde mezâhib-i muhtelifeye “nazar”ın tarifâtı zikredilirken : “وامام يراه مجرد التوجه الى المطلوب الادراكى فهم من جعله عديمًا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب و منهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات و شبهه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات” deniliyor ki aynen tercümesi şudur:

“Nazarı mücerret matlûb-i idrakîye teveccühden ibaret telakki edenlere gelince bunlarda kimi nazarî emr-i ademi itibar ederek nazar, zihnin husul-i matlûba mani gafletlerden tecrit edilmesidir, dediler. Kimi de emr-i vücudu itibar ederek nazar, aklın ma’kûlâta doğru tahdîk edilmesidir, dediler. Berikiler tahdîk “akl-ı nazarî, basar vasıtasıyla mubassırâta doğru tahdîk etmeye teşbih ettiler.”

İşte görölüyü ki birtakım hukemâ matlûb-i idrakîye teveccühe *tahdîk-i akıl* dedikleri hâlde diğer takım da *gafletten tecrit-i zihin* diyorlar. Kezâlik zamanı hâlimize nazaran tamamen talil ve sebebi izah ve beyan edilemeyen bazı hâlât-ı şuuriyyemizin mebd-i illiyet iktizasınca mazide ihlali, kendi geçmiş zamanımıza isnadı da bundan neşet eder. Beriden de *Attention*un tariflerini araştıralım. Bu Fransızca kelimenin medlulü “kuvve-i zihniyyenin bir şey üzerine mâ adâsını men edecek vecih ile tesebbüt ve temerküz etmesine sebep olan fiil”den ibarettir ki bunun da matlûba teveccüh demek olduğu zâhirdir. Kezâlik *Attention*un mâniatı’l-cem olması ile “*gaflâtan tecrit-i zihin*”; kuvve-i zihniyyenin tesebbüt ve temerküz etmesi ile “*tahdîk-i akıl*” beynindeki münasebet de aşîkâdır.

Zaten kelime Latince *Tendere* mastarından geliyor ki bir manası *Se diriger vers* yani “bir şeye doğru teveccüh etmek”tir. Demek ki *Attention*un iştikaken ve ıstılahen tahdîk-i akıl ile münasebet-i tâmmesi var imiş. Tarafımdan edilen yegâne tasarruf “*tahdîk-i akıl*” tabirini ihtisar ederek yalnız “*tahdîk*” demekle iktifa edilmiştir ki Türkçe’de tahdîk kelimesi müstamel olmadığı için bu ihtisarda hiçbir iltibas mahzuru yoktur.

Binaenaleyh - ism-i fâil sığasıyla – “محق” ve – ism-i meful sığasıyla – “محق اليه” tabirlerini de istimal edebiliriz.

Burada Emrullah Efendi Merhum’un teklif ettiği *iltifat* kelimesi vardır. Bu kelime mütercim-i *Kamus*’un beyanına göre “bir nesneye doğru boyun çevirip yüz döndürmekle teveccüh eylemek” manasına gelir.

Kelimenin bugünkü istimal-i âmiyânece büyüklerin küçüklere tevcih-i hitap ve hatırnevazlık etmelerine ıtlakı vaz-ı lügavîsini kasta mani değildir. “falan zat bana tevcih-i hitap etti” diyecek yerde “iltifat etti” demek dönüp bakması bile hatırnevazlık sayılabileceğini işâr eder.

Emrullah Efendi Merhum’un bu teklifi de ehemmiyetle telakki edilmeye şayandır. İbn Sina’nın, *Tavâli*’ sahibi Beyzavî’nin, *Tecrit* sahibi Tusi ile şârihi Ali Kuşçu’nun “iltifat-i nefis” tabirini kesretle istimal ettiklerine tesadûf ediyorum. Ancak bu gibi müelliflerin siyak-i ifadelerinden bu tabirin hem *Attention* hem *Réflexion* mukabili olmaya salâhiyeti olabildiğini istidlal ediyorum. Vâkıan, *Attention* da *Réflexion*un bir nev’idir. Biz ise *Réflexiona teemmül* demekteyiz. Binaenaleyh “iltifat-i nefis”in arzettiğim şu iki tabir-i Fransevî’den hangisine tekabül etmeye salâhiyet kesb edeceği taayyün edinceye kadar şimdilik *tahdîki* istimaline devam edeceğim.

Öyle ise muhaddıkun ileyh olan hâlet-i nefsiyye diğerlerine hâkimdir. Ve *mâniatu'l- cem (exclusif)*dir.

3. Tahdîkin envâi. - (s. 184) Herhangi bir hâlet-i nefsiyyenin diğer hâlâta münhasıran tagallüp ve tahakkümüne - *temsîl tarîkiyle (par analogie)* - *tahdîk* denilecekse gayr-ı iradî, *tehurî (spontané)*²³² olan tahdîk hâlâtı da vardır, diyeceğiz. Mesela bir muhavere esnasında bir tasavvur kendiliğinden gelip şuura istila ve şuurun başka bir şeyi tasavvur etmesine mani olabilir. Ancak doğrusunu söylemek lazım ise bu bir tahdîk olmaktan ise bir *infîâl (passion)*dir. Bu istila tahdîka mülayim olmaktan ziyade ona mani muarızdır.

Tahdîk-i iradî ise bilakis *bi-hasbi'l-mahiyye (essentiellement)* fiilden ibarettir. Nefs-i nâtika bir tasavvuru saha-i şuur dâhilinde ibka ve muhafazaya çalışır. Ve diğer tasavvurât *müzâheme (concurrentes)*nin kâffesini men ve tart için olunca kuvvetini sarf eder.

4. Tahdîkin mahiyeti. - (s. 185) Bu takdirce tahdîk evvelen, bir suret-i mahsûseden kendisine tavassul matlûb olan hâlâtın bir *suret-i muaccele (anticipationsin)*den sâniyen de bu hâletin güzergâh-i husulünde vücuduna mani olabilecek ne varsa cümlesine hâil olan bir cühd-i nefsîden tekevvün eder. Bu şartlar dairesinde ise suret-i muaccelenin husulüne mülayim gelip içine yerleşebilmek her bir unsur-i şuur alıkondduğu gibi gayr-ı mülayim ve içine yerleşemeyecek olan her unsur şuurda tart ve def edilir. Tahdîkin âsârı işte bununla tâlîl edilebilir. Faraza dışarıdan gelecek bir yolcu bekliyoruz, diyelim. Yolcularımızı getiren arabayı miâdın hululünden evvel, muaccelen görürüz. Bizde vaktinden evvel sebk eden suret-i mahsûse arabaya, atların yürüyüşüne ve boyunlarındaki çingirakların sesine... ilh ait suver-i mahsûsedir. Artık bunlardan mâadâ ne kadar gürültü veya diğer suver-i mahsûse var ise cümlesi zayıflaşmış bulunur. O derecede ki şayet yolcularımız yaya gelseler ihtimal ki yanımızdan geçerler de kendilerini tanımayıp görmeyivereceğiz. Hâlbuki araba ile gelirlerse onların gelişini hem duyar hem de kendilerini ta uzaktan görürüz. Ve anâsır-ı ihsâs zayıf ve ehemmiyetsiz olmakla beraber yine nefesimizi işgal edip bu anâsır-ı ihsâsi kendine cezp eden suret-i galebe sayesinde kesb-i ehemmiyet ederler.

²³²Burada *Spontané gayr-ı iradî olan* demektir. Onun için “gayr-ı iradî” kaydını ilave ettim. Sekizinci dersteki haşiyede [s. 130] dediğim gibi bu kelimeyi daima “zâtî” diye tercüme etmek kabil olamıyor. Nitekim burada da o haşiyede zikrettiğim *tehurî* tabirini istimale mecbur oldum.

Muntazır olan ihsâsi tanımak da alelade marifetin istilzam ettiği kadar zamana muhtaç olmaz. Neşterin kola dokunduğunu görmeden evvel cerrahın kanın fişkırıldığını görmesi de bununla tâlîl edilebilir.

Tahdîk ihsâse tabi olmayan öyle bir hâlet-i fiiliyyedir ki her lisanda hâlet-i tahdîkiyyeyi sırf hissî olan hâletten temyiz için fiiller istimal edilir. Hâlât-ı tahdîkiyyede: “Dinliyorum, bakıyorum, kokluyorum, yokluyorum, tadına bakıyorum” denir de sırf hissî olan hâlâtta: “İşitiyorum, görüyorum, kokuyu alıyorum, duyuyorum, tadını anlıyorum” denir. Hatta: “Dinliyorum ama işitmiyorum, bakıyorum da görmüyorum” derler. Demek ki nutuk ile nutkun delâlet ettiği *idrak-i âmme* (*sens commun*)de de tahdîk sırf batnî hâlâta taalluk ettiğinde hâssaten *teemmül* (*réflexion*) namını alarak ef’âl-i mutavaa²³³ ile tabir olunur. *Kendimi görüyorum, kendimi duyuyorum, kendimi dinliyorum,...* ilh gibi.

5. Tahdîk ve hâlât-ı adeliyye. - (s. 187) Mösyö Rabier her tahdîkte bir fâiliyyet-i adeliyyenin vücudunu ihsâs etmekte olduğumuzu ahiren ispat etmiştir. Mesela “Bakıyorum da görmüyorum” dediğimiz vakit bir ihsâs-i ibsârîyye maruz kalmaksızın göz adelâtının görüldüğünü duyarız. O hâlde tahdîk birtakım ihsâsât-i adeliyyeye merbut olmuş oluyor. Birtakım tasavvurâta tahdîk edildiği zaman bu tahdîk kirpiklerin üstündeki adelât ile cilt kıhf adelâtının takallus ettiğine taalluk eden bir ihtisâs ile mürtebittir. Lakin her ne olursa olsun tahdîk hâlet-i hissiyyeden mütemayiz bir hâlet-i fiiliyyedir.

Hulasa

(s. 187)

1. Kısım-ı evvelde tettebbu‘ edilen hâlâtın kâffesi bi-zevâtihâ ve *Ene*’ye hamil ve isnat olunmalarından katu’n-nazar mûlahaza edilince birtakım hâlât-ı *infîâliyyedirler*. Bunlar bir ameliye-i mahsûsa ile *Ene*’ye isnat edildiler mi hâlât-ı *teemmüliyyeye* inkılâp ederler.
2. Tahdîk hâlet-i infîâliyyeyi hâlet-i teemmüliyyeye kalp eden ilk ameliyedir. Tahdîk bir hâlet-i şuuriyyeyi daha iyi mûlahaza edebilmek için onu birlikteki hâlât-ı saireden ifrat ve tecrit etmekten ibarettir.

²³³ Bu ef’âl-i mutâvea tabiri Fransızca *Verbes réfléchi*s mukabilinde istimal edilmiştir. Türkçe’de bu mutâveat daima siğa-i mahsûsa ile eda edilemez. Alekser misallerimizde görüldüğü üzere “kendi” ism-i müekkedî ile ifade olunabilir.

3. Biri tehrî, diğeri iradî olmak üzere iki nev‘ tahdîk var gibi görünürse de hakikatte tahdîk yalnız bir yani ikinci nev‘dir.
4. Tahdîk suver-i mahsûse-i müzahameyi zayıflaştırıp muhaddık ile olan ihsâsâtî böylece takviye eder.
5. Tahdîk daima birtakım takassulât-i adeliyye ile mürtebittir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 187)

M. De Biran, *OEuvres inédites*.

Laromigui Ère, *Leçons de philosophie*.

Ribot, *Psychologie de l'Attention*.

James, *The principles of psychology*, C.XI.

On Üçüncü Ders: Efâ'îl-i Zihniyye - Mefhûmât-ı Külliyye

İcmâl: (s. 188) 1. Tecrit. - 2. Mukayese. - 3. Tamîm. - 4. Mefhum-i Küllî. - 5. Mefhum-i küllînin mahiyeti. 6. Mefhum-i küllînin suret-i mahsûse-i mahlûtâdan farkı. - 7. Mefâhîm-i külliyyenin simeviyyeti. - 8. Mefâhîm-i külliyyenin kıymeti.

1. Tecrit (abstraction). - (s. 188) Tahdîk, şuurdaki zümrelerden birine daha iyi mülâhaza edebilmek üzere taalluk ettiği zaman o zümreyi diğerlerinden ayırır. Onu *tecrit* eder. Demek ki tecrit, nam-ı diğerle *intizâ* nefs-i nâtıkanın bir hâlet-i şuuriyyeyi tabîatı iktizasınca mültehim olduğu hâlâtta *ifrat (isoler)* edip ayrıca mülâhaza etmesine sebep olan bir *fiil (opération)*dir. Bu vecih ile ifrat edilen *tasavvur (représentation) mefhum-i mücerret (idée abstraite)* tesmiye olunur. Mesela bir atın veya bir ok sureti, levni, irtifâi birer mefhum-i mürettir.

2. Mukayese (comparaison). - (s. 188) İki veya daha ziyade zümre – tecrit tarîkiyle - anâsır-ı mürekkebelerine tahlil ve ircâ‘ edildikleri zaman nefis, bu vecih ile tahlil edilmiş zümreleri - ne kadar az olurlarsa olsunlar - anâsır-ı müşterekeleri bulunduğu takdirde yekdiğere arz etmeye adeten meyleder. İşte bu *fiil-i (opération)* nefsiyye *mukayese* denir. Mukayese biri *icabî (affirmatif)*; diğeri *selbî (négatif)* olmak üzere iki *hüküm (jugements)* tevlit eder. Hüküm-i icabî ile mukayese edilen zümreleri kendilerinde müşterek bulunan anâsır ianesiyle cem, hüküm-i selbî ile de mukayese edilen zümreleri her birine has olan anâsır ianesiyle tefrik eder.

Mesela bir at bir merkep çar pâdırlar; her ayakta birer tırnakları vardır. Lakin kulakları ile bedenlerinin suret-i umumiyyesi bir değildir. Bedihîdir ki burada biri *müşabehetleri (ressemblances)* bildirmek üzere icabî; diğeri *mübayenetleri (différences)* bildirmek üzere selbî iki hüküm vardır.

3. Tamîm (généralisation). - (s. 189) Birçok zümreleri birbiriyle mukayese ettikten sonra aralarında mübayenetlerin *arazî (accidentelles)* olduğuna hüküm edilirse bu mübayenetleri bildiren hüküm selbî ke-en-lem-yekün addedilerek yalnız bünye-i mukayeseye dâhil olup bütün mevzuların müşterek mahmûlâtını tazammun eden ilk hükme yani müşabeheti bildiren hükme itibar olunur. *Tamîmi* bildiren işte bu hüküm-i icabîdir. Ancak bi-hasbî'l-mahiye bu hükmün de maddesi mübayenetlerin *zâtî (essentiellles)* olmayıp arazî olduğuna dair olan bir hüküm-i sabıktır.

Bir zümreye dâhil olan falan veya filan unsurun arazî; falan veya filan unsurun zâtî olduğuna nefsin hüküm etmesine sebep olan fiil; hâl-i husule gelebilmek

için tecarübe muhtaç bir fiil-i meş'ûrin bih olup şu kadar ki husul bulunca da ihsâs kadar fecâî bir *hadsî (intuition)*²³⁴ bâtını ile bu hükmü defaten ve terakki ve tederrüce muhtaç olmaksızın verdirir. Demek ki bizde zâtîyi veyahut - yine o demek olan - *küllî (universal)*i bildirir bir hâsse kabilinden bir şey var. Bu şibih hâsse havâssin bize bahşettiği ihsâsât ile fiile gelir. Ve onlar gibi Fizyoloji bir alete de muhtaç değildir. Bu şibih hâsse dediğimiz şey nefsin kendisidir. Kuvve *akîle (intellect)*dir. Demek ki nefs-i nâtıkanın fiil-i hâssî şahsî, cüz'î hakikî (*le singulier*) içinden küllîyi, arazî içinden zâtîyi keşfetmek etmiş.

4. Mefhum-i küllî (idée générale)²³⁵. - (s. 192) Bi'l-faraz at, merkep, ister gördükten sonra nefs-i nâtıkada bütün bu mevcudâtın birer *suret-i (représentation)* külliyye ve

²³⁴Hâ'nın fethi ve dâllin sükûnuyla hads "mebâdî-i mürettebe nefiste defaten ve kasd u ihtiyar olmaksızın temessül ederek matlûbun husulüdür. Bu temessül ister talepten sonra vâki olsun ister talepten sonra vâki olmasın" diye tarif ediliyor. Bu mana "حَدَسٌ فِي السَّيْرِ" tabirinden me'hûzdur ki *sûratle yürüdü* demektir. "حَدَسٌ"ın diğer bir tarif-i meşhuru da: "Mebâdîden matlûba cümlesi birlikte hâsıl olacak vecih ile *sûrat-i intikal*"dir ki elbine-i âmmede *sûrat-i intikal* dediğimiz budur.

"حَدَسٌ"ı "فَكْرٌ"e – ki Fransızcası *Raisonnement*dir – mukabil tutuyorlar. Fikr-i nefsin ma'kûlâtta mebâdîden metâlibe ve metâlibten mebâdîye hareket ve intikali olduğuna ve hadeste ise mebâdî-i mürettebe nefiste hareket ve intikal vâki olmaksızın defaten temessül ettiğine nazaran birinci tarif erbâbınca daha muteber sayılmaktadır.

"حَدَسِيَّاتٌ" hiss ianesiyle hükmolunan bedî'iyattan olup kısımları "müşahedât", "mücerrebât" ve "mütevâtirât"tır. Nitekim sırf akıl ianesiyle hükmolunan "bedî'iyat" da ya "evveliyât" veya "fitriyât"tır.

Tariflerde mevzu-i bahis olan temessül-i defîyye sûrat-i intikale "حَدَسٌ" denildiği gibi bu tarîk ile bilmek keyfiyetine de "تَحَدَسٌ" denilir.

Intuition ise Latince *bakmak, temaşa etmek* manasına gelen *Intuieri* masterından me'hûz olup Larousse'un yeni ansiklopedisinin tarifine nazaran: "Fikrin ianesine hacet kalmaksızın hakikat hakkında defaten hâsıl olan ilm-i vazîh – bizim tabirimizce ilm-i bedî'i – ve bi-lâ vasıta"dır." yine mezkûr ansiklopedide: "Eşyaya taalluk eden herhangi ilim vasıtasız ve delil-i lemmî veya innî veya delil-i temsiliyye hacet kalmaksızın hâsıl olursa *Intuition*dur." denildiğine bakılırsa *Intuition* "حَدَسٌ" demek olup tecerübîyâtın hâricte kaldığı ve *Intuitionun Empirique* yani "tecrubî" mukabili olduğu Kant'ın tensisi ile ma'lûm oluyor.

Bazılarınca *ilm-i bi-lâ vasıtayı bahşeden kuvvâ (facultés intuitives)*; "idrak-i hâric", "şuur" ve "akıl" olmak üzere üçtür Bunların böyle bir mana-yı âmmde istimal ettikleri *Intuitionun* bizde mukabili olmayıp olsa olsa "ilm-i bedî'i kuvvâsı" diyebiliriz. Bu taksime göre idrak-i hâric hissiyât ile hadesiyyâtın, şuur ile biliş-i vicdâniyyâtın, akıl ile biliş-i evveliyât ve fitriyyâtın olmuş olur. Bu tesmiyeye göre bir ıstılah vaz edecek olursak "ilm-i bedî'i" demek lazım gelir.

Intuition diğer bir manaya göre bi-lâ vasıta olan ilim bi's-şuurdan ibarettir. Kezâlik ilahiyat ulemasının ıstılahınca "mükaşefe"dir. Bu iki mastalâha göre onu "ilm-i huzurî" ile tercüme etmek pek münasip olur.

İlm-i terbiye-i etfâl uleması ise *Intuitionu* "talim bi'-havâss", "talim bi'l-irâe" "talim bi't-tecrübe" gibi manalarda istimal ederek herhâlde çocuklarda husulüne tevessût ettikleri tecârib ianesiyle talimi kast ettiklerini ifhâm etmek isterler. Buna Dâr'ul-Muallimîn Heyet-i Talimiyesince "usûl-i tekşîf" denilmektedir ki maksatları talebeye telkin edilecek malumatı uğraşa uğraşa nihayet kendilerine buldurmaktır. Tabir pek münasiptir.

²³⁵*Idéeyi* burada *mefhum* ile tercüme ettim. Hâlbuki birçok yerlerde *tasavvur* demiştim. Bu münasebetle manaları bize mültebis olmak dolayısıyla ekserimizi tercümede hayliden hayliye şaşırtan *Pensée, idée notion, concept, représentation* kelimeleri hakkındaki mutalaâtımı arz edeyim. Bizde bu kelimelere mukabil *fikir, nazar, tasavvur, mana mefhum* kelimeleri vardır.

İstilah Encümeni suret-i mutlakada *Pensée*ye mefhum ve düşünme; *Idée*ye fikir; hatta *Idéationa* tefkîr; *Concept* ile *Notion*a yine mefhum ve *Notion*a bilhassa Mantık'ta hadd, *Représentationa* istihzar demeye karar vermiştir. Bu tesmiyelerin müsemmalara derece-i mutabakatını tedkik edelim.

Fikr-i acizaneme göre *Pensée*nin Türkçesi düşünce ve düşünülen şey olabilirse de mutlaka mefhum kelimesi ona muvafık bir mukabil olamaz. Buna mukabil fikir, fikret, nazar ve penser masterına mana-yı mastarı ile yine fikir ve nazar ve bazen mülahaza kelimelerinden birini istimal etmek yerine göre daha mülayim düşer.

Penser mastarı Latince *Pensare* masterından müştaktır ki tartmak, müvazene etmek, mukayese etmek gibi me'ânîye geldiği gibi teemmül ve mülahaza etmek, istidlal etmek manalarına da gelir. Mastarı mana-yı ismiyyete nakledince *Pensée*nin manası *Idées*leri birbiriyle mezc ve mukayese etmek, tedkik eylemek fiiline veya kuvvesine ıtlak olunuyor ki Latincesi *Cogitatio* veya *Putatio*dur. Birincisinin manası, düşünüş; ikincisinin manası hesap, takdir, müvazenedir. Biz buna fikir deriz.

Bizim ıstilah-ı meşhurumuzca fikir zihnin metâlibten mebâdiye ve mebâdiden metâlîbe doğru intikal ve hareketidir ki nefsin ma'kûlâtta (yani mahsûsâtın mâ adâsında) tasarruf ederek sâ'idin ve hâbitan tertib-i mukaddimât etmesidir. Bazılarınca fikir – tariftan anlaşıldığı üzere – hareket-i sâ'ide ve habitanın mecmuuna ıtlak olduğu hâlde diğer bazılarınca yalnız hareket-i sâ'ididir. “Nazar”da meçhule müteeddi olsun yani meçhule varsın diye umûr-i ma'lûmeyi tertip etmektir diye tarif ediliyor ki malumat-i tasavvuriyyeden meçhulât-i tasavvuriyyeyi ve malumat-i tasdikîyyeden meçhulât-i tasdikîyyeyi kesb etmek demektir. Her iki tarifiñ mealı malumattan meçhuli tahsil ve iktisap olduğuna nazaran kavli-i meşhura göre fikir ile nazar müteradiftirler. Ancak bazıları ikisi arasında fark gözetmişler ve “fikir nefsin ma'kûlâtta hareketidir, nazar ise bu hareket zımnında ma'kûlâtı mülahazadır.” demişlerdir. Bu hareket ile zımnındaki mülahaza beyninde telazüm bulunduğu için teradüfî kabulde hiç beis yoktur.

Bu tafside göre *Pensée*ye mukayese, müvazene, hesap, tedkik, istidlal gibi me'ânî-i adideyi mütezammin bir fiil olmak haysiyetiyle fikir ve nazar demek lazım gelir. Zira bu me'ânînin kâffesi meçhulü intaç edecek mukaddimat-i ma'lûmeyi tertipten ibarettir. Bu me'ânîye master olan kuvvet olmak haysiyetiyle de “kuvve-i müfekkire” veya “mütefekkire” demek icab eder. *Penser* masterına da fikir, tefekkür etmek, nazar etmek, mülahaza etmek demek ziyadesiyle yakışır. Ancak *Pensée* kelimesinin fikir ve nazar esnasında mülahaza edilen ma'kûlâta da ıtlakı kesîru'l-vukû' olduğundan bu ma'kûlâta, bu *Idées*lere ilim ve idrak manasınca tasavvur veya fikret demeliyiz. *Fikret* fikir ve tefekkür manasına gelen iftikardan yapılmış ism-i mastardır. *İtibardan ibret*, *irtihalden rihlet* yapıldığı gibi.

Idée kelimesi Yunanca *Idéa* veyahut *Eidos*'ten müştaktır. Birincisi Fransızca *Image* yani suret-i mersume; ikincisi *Forme* yani suret manasına gelir. Bunun lisan-i edepte fikir ile tercümesi maksudu çok kere ihlal etmezse de lisan-ı felsefede bundan cidden tevakkî etmek lazımdır. Zira *Idée* ıstilahı kuvve-i müfekkirenin müteallakına denir. Bu takdirce hükümlerle kıyaslarda bu mefhum da dâhil olmuş olur. Bazen de daha ehass bir manada istimal edilerek hükmün tarafeynine, mevzu ile mahmûle ıtlak olunuyor. Ve bu mana-yı ehassta *Notion*un müradifi oluyor. Bu manaca hüküm, *Idées*leri rabt yani yekdiğere isnat etmekten ibarettir, derler.

Yunanca *Idéa* veya *Eidos*un vaktiyle lisan-i Arabî'ye tasavvur ile tercüme edilmiş olduğu pek aşîkârdır. Ancak kelime Fransızca'ya nakledilirken *Idée* yalnız ma'lûm manasına alınmış iken Arabîye geçerken tasavvur, hem ilim hem ma'lûm hem idrak hem emr-i müdrekin manasına geçmiştir. *Tasavvur* akılda bir şeyin sureti hâsıl olmak manasına geldiği gibi emr-i maksut yani ma'lûm tasavvuru manasına da gelir. Tarifteki akıldan maksatları nefistir. *Tasavvur ilim* manasına olduğu vakit de – Fransızca lafızdan münfehim olduğu üzere – biri 'eammm; diğeri ehass olmak üzere iki türlü istimal olunur. Mana-yı 'eammmında ilim yani idrak demektir ki bu manaya göre emr-i mutasavir *Idée*nin mana-yı 'eammmındaki tasdikât ve kıyasâta da şamil olur. Mana-yı ehassında ise ilmin “tasdik”e mukabil olan kısmını ifade eder. Bu manaca tasavvur müdrekin mahiyeti hakkında nefyen ve isbaten hiçbir hüküm vermeksizin idrak etmek manasıdır. Nitekim tasdikde hükmü mütezammin olan idraktir. Bizde bu manaca tasavvura “tasavur-i sâzic” derler ki buna Frenkler eskiden *Simple appréhension* derlerdi. Tasavvurun bu mana-yı ehassına göre de ma'lûm tasavvuru, mana-yı ehassında *Notion* müradifi olan *Idée*ye bi-tamamih tevâfuk eder.

*Idées*nin bir manası da müdrektî-i havâssıtr ki bu manaca hâricte a'yân-i mevcudâtın nefisteki suretlerini *Représentations* kast ederler. Vasita-i havâss ile ma'lûm olan hakâyık-i hâriciyye keyfiyatına mugayir olan bu müdrektî *Idées représentatives* demişlerdir ki buna bizde eşbâh (müfredi fethateyn ile şebhidir) diyenler olmuştur. Lakin suret-i mahsûse tabiri daha ziyade şâyi'dir. Locke bu ıtlaka göre suver-i zihniyyeyi *Idées de sensation* ile *Idées de réflexion* namlarıyla ikiye

ayırıyordu. Bunları tercüme etmek lazım gelse birincilerine *suver-i mahsûse*, ikincilerine *suver-i akliyye* veya *ma'kûle* demek icab eder.

Lakin alelekser *Idées* deyince *Perceptions* (yani *müdrekat*) ile *Images* (yani *suver-i mahsûse*) mukabili bir mana kast olunur. Bu manaca *Concept* müradifi ve *suret-i akliyye* demek olmuş olur. Ve *Idée* deyince yalnız zihinde mülâhaza edilmiş olmak haysiyetiyle *hakikati olan şey* anlaşılır. Ve bu maksadı ifhâm için ekseriya *tasavvur-i sarf* demek olan *Idée pure* tabirini kullanırlar.

Idéenin Eflatunca da bir mana-yı hâssı vardır. Eflatun'a göre *Idées* a'yân-i mevcudenin kadim ve ezeli kalıpları, timsalleri, enmuzceleridir. Bu manaca kelimenin ilk harfi büyük yazılır. Bizde bunu *misal* ile tercüme etmişlerdir. *Les Idées platoniciennes* biz de – dammeteyn ile – *Müsül-i Eflatuniyyedir*.

Notion elsine-i âmmede *ilim* ve *ma'lûm* manalarındadır. Mantık'ta ise – biraz yukarıda beyan ettiğimiz vecih ile – *Idée* müradifi olmak üzere *tasdik* mukabili *tasavvur-i sâzic*dir. Bu tasavvurları muabber olan elfâzın da her birine *Terme = Hadd* derler. *Notionun* kendisine *hadd* demek doğru değildir.

Bu kelime alelekser felsefede iki manada daha istimal edilir: Biri *Idées abstraites* (yani *mefhumât-i mücerrede*) manası ki bu makamda *concept* müradifidir. Diğer de *idées fondamentales* (yani *malumat-i esasiyye*) manasıdır.

Représentation lügaten irâe, arz ve ibraz gibi manalara gelir. İstılâhan müteallak-i fikir olmak haysiyetiyle nefiste mevcut olan surete denir ki – ilk manasınca – *tasavvur* mefhumuna dâhildir. Suretin keyfiyet-i ihzariyye, asıl fiile Encümence *istihzar* denilmesi muvafık ise de nefis-i surete – bu tabire göre – *Suret-i mustahzara* demek lazım geleceğini ilave etmek de zaruridir.

Représentationun iki manası vardır: Biri bir idrak-i sabıkı *suret-i mahsûse* (*Image*) olarak sâniyen istihzar ve bu istihzar-i mükerrerle hâsıl olan suret ki buna *istircâ'* ve *istiâde*, *suret-i müstercia* ve *suret-i müsteâde* diyorum. Diğer bir suret-i mahsûseye veya idrake niyabet eden suret-i mahsûse veya idrak ki buna *suret-i nâibe* desek münasip olur zannederim.

Concept lafzı *Conception* lafzından ahiz ile sonradan yapılmış uydurma bir kelimedir. *Conception* fi'l-asıl *gebelik* manasına olup *anlamak* ve *tasavvur etmek* manası oradan istiâre edilmiştir. Buna *fıkhın* mana-yı lügavîsi zann-ı âcizâneme göre pek yakışır da eskiden beri Fransızca Mantık kitaplarında buna verilen manaya göre biz *tasavvur* diyeceğiz.

Biraz yukarıda *conceptin suret-i akliyye* ve *mefhum-i mücerret* manalarına geldiğini zikretmiştim. Bu suret-i akliyye ve mücerrede fazla olarak küllî olduğundan *concept* kelimesini *mefhum-i küllî* veya sadece *küllî* tabiriyle tercüme edeceğiz. Bizim *külliyyat* dediğimiz şeylere hep *concepts* veya *idées générales* deniliyor. Ancak – Kant'ın istılâhınca – buradaki külliyyet cins ile nevin mâ-sadaki oldukları efrada, cüz'ziyyâta şümulleri kabilinden bir şümül değildir. Belki eczâ-yı mahiyeti tazammun manasına bir şümuldür. Mesela *insan* mefhum-i küllisini *genre* yani *cins* itibar edersek bu lafzın sadık olabileceği efrada gayr-ı mahsura mülâhaza edilir. Hâlbuki yine bu mefhum-i küllîyi *concept* itibar edersek bütün insanlar beyrinde müşterek olan evsâf ve keyfiyâtı mülâhaza maksut olmuş olur. Bir *Conceptin* mahvisi *Contenu* onun zımnında dâhil olabilen mecmu-i evsâf ve keyfiyâtıdır. Bir *Concepti* tahlil etmek bu evsâf ve keyfiyâtı ta'dât ve temyiz etmek demektir. İşte bu mefhum, küllînin mahiyetine dâhil evsâf ve keyfiyât demektir. Bunun ise mefhum-i küllîden farkı olmadığı için ayrı bir tesmiyenin bizce hiçbir faidesi yoktur. Bizde bir mefhum hem hâricteki efrâda hem de eczâ-yı mahiyete şümül itibariyle *küllî* tesmiye olunur. Fark-ı maruzu gözetmek isteyen yalnız Kant olmuştur. Bizce de böyle bir farkı göstermek matlûb ise münasip bir tabir bulunmalıdır. Lakin bu tabir buluncaya kadar fakir *tasavvur-i küllî* ve *mefhum-i küllîde* karar kılıyorum.

Bu tafsile göre her kelimeye kaç mana verebileceğimizi hulasa edeyim:

Pensée = Fikir, nazar, fikret, müfekkire.

Idée = Tasavvur-i sâzic, tasavvur, suret, mefhum, şebah (cemii eşbâh), suret-i akliyye veya ma'kûle; misal (cemii müsül).

Notion = Hükümün tarafeyni, mefhum, ma'lûm.

Représentation = Tasavvur, istihzâr; suret-i mustahzara, istircâ', istiâde, suret-i müstercia, suret-i müsteâde, suret-i nâibe.

Concept = Suret-i akliyye, tasavvur-i küllî, mefhum-i küllî.

Bizdeki *mana* ile *mefhum* hakkında daha bir şey söylemedik. Bu iki kelimede – *tasavvur* gibi – Fransızca muayyen bir lafza tekabül etmeyen elfâzdandır.

Mana lügaten *maksut* demek ise de istılâhen karşısında bir lafz-ı mevzu olup da o lafızdan maksut olan şeye denir. Mana, lafz-ı müfretten maksut ise müfred; lafz-ı mürekkepten maksut ise mürekkep olur. Bazen manaya karşı lafız bulunmaz. Fakat o takdirde de suret-i zihniyyeye *mana* ıtlakı mücerret

müşterekesi tekevvün eder. Tamîm tarîkiyle hâsıl olan bir surete “mefhum-i küllî” denir. Binaenaleyh mefhum-i küllî bir *tasavvur-i mücerret (idée abstraite)*ten başka bir şey olamaz.

Mefâhîm-i külliyye iki nev‘dir: Biri i‘yâne; *zevâta (etres)* ait olan mefhumât-i külliyyedir ki tariflere, tasnifât-ı tabîiyyeye vücut veren onlardır. Hayvan, zû‘l-fukarât, zâtî’s-südâ...ilh mefhumları gibi. Diğeri *nisebe (rapports)* ait olan mefhumât-i külliyyedir ki *kanun (lois)*lardan ibarettirler. Fi‘l-vâki fizikî olsun, kimyevî olsun kavânîn-i tabîatin birtakım hadler arasındaki nispet-i âmm ve külliyyeyi muabbir olmaktan başka bir manaları yoktur. Mesela câzibe-i arziyyeye ait olan $\frac{n}{m} = \frac{M}{M}$ kanunu bir cism-i sâkıtın kat ettiği mesafelerle bu mesafeleri kat için sarf ettiği zamanlar beynindeki nispet-i âmmeyi tabir eder.

Hakikatte ise bu iki nev‘ mefâhîmin mercii birdir. Hakkıyla düşünürsek anlarınız ki zevâta ait mefâhîm-i külliyyede keyfiyât arasındaki niseb-i külliyyeyi ifhâm ederler.

Efrat-ı mevcudât hakkındaki tasavvurât zımında mefâhîm-i külliyye keşfeden fiil-i nefsiyye “tamîm” ve efrat-ı şu‘ûn hakkındaki tasavvurât zımında niseb-i âmm ve külliye keşfeden fiil-i nefsiyye *istikra (induction)* demek adet olmuştur. Hâlbuki bu iki fiilin künh ve hakikati istiksa edilse görülür ki her ikisi nefsü‘l-emirde şey-i vahittir. Ve her ikisi de *nazarî (discursive)* değil; hadsîdir. Bu fiillerin her ikisinin de husulü nefis-i nâtıkanın *hareketinden (discours)* (yani

bir lafız ile maksut olmak salâhiyeti haiz olmasına binaendir. Demek ki kast veya sıhhat kast bulunmazsa suret-i zihniyyeye mana itlak edemeyeceğiz.

Mefhum da *fehîm*den alınmıştır. *Fehîm* muhatabın lafzından manayı tasavvurdur. *Ifhâm* da lafız vasıtasıyla manayı fehm-i sâmia îsal etmektir.

Ehl-i Mantık ıstılahında ise *mefhum* bilfiil veya bilkuvve, bizzat veya bilvasıta akılda yani nefiste hâsıl olmak şanından olan şeye denir ki bakılsa meal itibariyle *manadan* farksızdır. Ancak tahalluf-i itibar ile ikisi yekdiğerdan ayrılabilirler. Seyyid Şerif’in *Tarifât*’ından atideki ibareyi nakledelim:

“Me‘âni” karşılarında elfâz vaz olunmuş olmak haysiyetiyle suver-i zihniyyedir. Akılda hâsıl olan suretler lafız ile maksut olmak haysiyetiyle *mana*, lafız vasıtasıyla akılda hâsıl olmaları haysiyetiyle *mefhum* o nedir? Sualinin cevabı olmak haysiyetiyle *mahiyet*, hâricte sübutları haysiyetiyle *hakikat*, ağıardan mümtaz olmaları haysiyetiyle “hüviyet” tesmiye olunmuştur.

Demek ki *mefhum* da bir suret-i akliyye imiş, bir tasavvur imiş. Binaenaleyh tercüme-i metinde ihtiyar ettiğimiz “mefhum-i küllî” tabirinde hiçbir sekamet yoktur.

Gelelim *Général* kelimesine. Bu kelime bazen *Universel* müradifi olup *küllî* demek olur. Ve onun mukabili bazen *Particulier* olur ki “cüz’î” ile tercüme ederiz. Bazen *Singulier* olur ki *cüz’î-i hakiki* ve “*müteşahhıs*” demektir. Bazen de *Individuel* olur ki *fert* manasına gelir. *Külliyât-i humsa Les cinq universaux* derler.

Généralin diğeri manası da “âmm” ve “eamm”dır. Ve mukabili “hâss” ve “ehass”dır.

Binaenaleyh *Idée générale*yi *mefhum-i küllî* ile tercüme edebiliriz.

matlûbtan mebdée doğru hareketinden) ziyade e'yân ve zevâtın veya şu'ûn ve arâzın tagayyürat her demi aletinden müstekarr ve lâ yetegayyer olan zâtı, muhtelif, zâil ve cüz'i ve müteşahhis içinden sabit ve küllî olanı keşfedecek bir tehaddüsüne, nafız bir nazar temaşa kerine muhtaçtır.

5. Mefhum-i küllînin mahiyeti. - (s. 199) Tamîmin semeresi bir mefhum veya tasavvur-i küllî (*idée générale ou concept*)dir. Mefhum-i küllîde şumul (*extention*) ve tazammun (*compréhension*) mülâhazaları vardır. Şumul mahiyetleri tasavvur olunan efratın azlığı veya çokluğudur. Tazammun da tasavvur mahiyetinin muhtevi ve şamil olduğu anâsır-i tasavvuriyyenin azlığı veya çokluğudur. Mesela “insan” mefhumunun tazammun ettiği anâsır-i tasavvuriyye “hayvan, fikrât sahibi, memeli, iki eli” mefâhîmidir. Şumulu da bütün efrat-ı insaniyyeyedir. Miktar-ı tazammun miktar-ı şumul ile mâkûsen mütenasiptir. Şu manaca ki mefhumun şamil olduğu efrat ne kadar çok olur ise beyinlerinde müşterek olan *keyfiyâtın* (*qualités*) adedi o kadar az olur. Mesela biraz evvel beyan edilen “insan”ın daire-i tazammununa “beyaz” vasfını da zammedersek ne kadar siyah, sarı, kırmızı insan efradı varsa cümlesini mefhûmun daire-i şumulundan ihraç etmiş oluruz.

Bu mefhumun külliyyeti o tasavvurun mahiyetine tamamen *mutabık* (*adéquatement*) bir suret-i mahsûse ile istihzar edilmekle adem-i kabiliyeti ile ma'lûm olur. Mesela biz “levn” mefhumunu tasavvur ediyoruz. Bu tasavvur mavi, yeşil, kırmızı,...ilh herhangi levne ait bir suret-i mahsûseden mahiyeten mütemayizdir. *Savt* mefhumu da savta ait herhangi bir suret-i mahsûse-i cüz'iyyeden mahiyeten mütemayizdir. *Râyiâ*, *taâm* ve *lems* mefhumâtı hakkında da aynı sözleri söyleyebiliriz.

Binaenaleyh bizde “efâ'il” hamse-i ihsâsiyyemize tekabül etmek üzere lâ ekall beş mefhum-i küllî vardır.

Lakin bu mefâhîm-i külliyyeden diğer birtakım mefâhîm-i külliyye daha tevellût eder. Gerek kendi nefsimiz ve gerek nefsimizin *tatavvurâtı* (*modifications*) hakkındaki şuurumuz bize *zât* (*etre*) ve zâtın ittisaf ettiği *keyfiyet* (*qualité*) mefhum-i küllîlerini verir. Şu “zât” kelimesini telaffuz ettiğimiz zaman bizde ona dair bir tasavvurun bir mefhumun mevcut olduğunu hep biliriz. Yine hepimiz biliriz ki hiçbir nev'in hiçbir suret-i mahsûsesinde bu tasavvuru mutabakat-i tâmmeye ile istihzâra kabiliyet yoktur. Bir suret-i hayaliyye mutlak zâtî değil, zevâtan bir zâtı zihnimizde

istihzar edebilir. Mesela şu adamın, şu köpeğin, şu kilisânın ve ezcümle Paris'teki Notre Dame Kilisesi'nin suver-i mahsûselerini tasavvur edebilirim. Lakin bu suretlerin hiçbiri mahzan zâtın yani bu üç mevcudun bu üç zâtın zâtîyetteki mâ bihi'l-iştiraklarının suret-i mahsûsesi değildir. - Kezâlik keyfiyeti tamam mutabakatla istihzar edecek hiçbir suret-i mahsûse yoktur. Bir suret-i mahsûse keyfiyâtta bir keyfiyet olabilirse de mutlak keyfiyet değildir. Mesela beyaz, sarı, tatlı suver-i mahsûsesini tasavvur edebilirim. Bu suretlerin her biri bir keyfiyet suretidir. Lakin hiçbiri mahz keyfiyetin yani bu üç keyfiyetin vücutta mahal-i kıyama, bir mevzua hamil ve isnat olunmaya muhtaç olmaktan ibaret olan mâ bihi'l-iştiraklerinin sureti değildir.

Kuvve-i zihniyyenin zâtîyâtına dâhil olan mefâhîm-i külliyyeyi ileride ta'dât edeceğiz. Şimdilik yalnız bu kabilden tasavvurâtın mevcut ve suver-i mahsûse ile gayr-ı mültebis olduğunu ispat etmiş olmaklığımız kifayet eder.

6. Mefhum-i küllînin suret-i mahsûse-i mahlutadan farkı. - (s. 201) bizdeki bütün tasavvurâtın tecrübe *tortuları* (*eşbâh*) olduğuna kâil olup kendilerine bundan dolayı *tecrûbe* (*empiristes*) namı verilen felâsife bize: “Haydi tasavvurlar suver-i mahsûse ile mültebis olmasın ya tasavvurlar yukarıda mevzu-i bahis olup²³⁶ nefsin birçok e'yân -ı müteşâbiheyi istihzar etmesine vasıta olan suver-i mahsûse-i mahlûtanın da aynı değil midir? diye itiraz edebilirler.

Bu itiraza cevap vermek için hakiki mefhum-i küllî ile bazen ona bedel olan asıl suret-i mahlûta (suret-i nâibe) beynindeki farkları tayin etmek kâfidir.

Bunların arasında esaslı üç fark vardır:

Evvela mefhum-i küllî ile suret-i mahsûse keyfiyet-i tekevvünleri itibariyle mütemayizdirler: Suret-i mahsûse tedricen ve *münfailen* (*passivement*) husul bulur. Yedinci derste izah edildiği vecih ile mesela kuş suret-i mahlûtası ancak birçok kuşlar görüldükten sonra yavaş yavaş tekevvün ediyor.

Mefhum-i küllî ise birden bire tekevvün eder. Hatta mukayesedeki hükm-i selbiyyi bertaraf ederek tasavvuru böylece tekvin ve tesis için kendimizin hâl-i fâiliyette olduğumuzu bile duyarız. Mesela merkep, at ister suver-i mahsûsesi ianesiyle *zû'l-hafîr* (*solipède*) tasavvurunu vücuda getirmek için cismin manzara-i

²³⁶ Yedinci ders. [s. 118, 119]

umumiyyesinden kulakların boyundan mütevellit farkları, fasılları tasavvurdan tay etmekliğim lazım gelir. Sâniyen, mefhum-i küllî ile suret-i mahsûse mahiyetçe de mütemayizdirler:

Bi-hasbi’ş-şumul fark: - Suret-i mahsûsenin daire-i şumulu mahduttur. Suret-i mahsûse bazı hudûd-i muayeneyi tecavüz edince vücudundan eser kalmaz. Bi’l-faraz levn suret-i mahsûsesi bütün elvanı zihinde istihzara kâfi gelmez.

Suret-i akliyyede ise gayr-ı mahsur bir şumule imkân vardır. Levn tasavvuru bütün elvanı zihinde istihzar edebilir. Tasavvurun daire-i şumulu tevessü ettikçe besâtât vuzuhu da derece derece artar. İnsan mefhumu Avrupalı mefhumundan daha basit olduğu gibi memeli hayvan tasavvuru da insan tasavvurundan daha basittir. Suret-i akliyyeyi tahdit edecek yalnız vücut ve *zât (etre)* mefhumudur. Yani istediğiniz kadar tamîmin sahasını açın, vücut mefhumuna varmadıkça sizin için tevakkuf mecburiyeti yoktur. Vücut mefhumu saha-i imkândaki mefâhîm-i küllîsidir.

Bi-hasbi’t-tazammun fark: - Suret-i mahsûsenin tazammun ettiği mefhumât ne kadar artarsa kendisi de o nispette mübhem ve hafî olur. On bin zıla‘lı bir şeklin suret-i merriyyesi bin zıla‘lı bir şeklin suret-i merriyyesinden temayüz edemez.

Suret-i akliyyenin ise bilakis tazammun ettiği mefâhîm ne kadar çok olursa olsun suret hem ma‘kûl ve *mefhum (intelligible)* hem vazîh olarak mevcut kalır. Zihinde on bin zıla‘lı bir şekil tasavvurundaki vuzuh bir müselles tasavvurundaki vuzuhtan az değildir.

Sâlisen, mefhum-i küllî ile suret-i mahsûse mahal-i intibaklarında da temayüz ederler: Suret-i mahsûse münhasıran tecârüb-i sabıka mahsulü olduğundan bu umûr-i mücerrebeye takarrub eden şey ne ise yalnız onu istihzar ederek tecrübeye taalluku olmayan şeyi men ve def eder. Suver-i mahsûse mâhiyât-i eşyaya değil; kendi tekevvününe sebep olan *ittifâkiyâta (hâsârd)* istinat etmeyi adeta sever, tercih eder, denilebilir. Bizim iklimimizdeki ufak kuşlardan başkasını görmemiş bir kimsede kuş suret-i mahlûtası mesela devekuşuna muntabık olamaz da yarasaya pekâlâ muntabık olabilir. Böyle bir kimseye göre *devekuşu (ispinoz)* kadar kuşluk evsâfını haiz olamayacağı gibi balina da inek veya koyun kadar memelilik evsâfını haiz sayılmaz.

Suret-i akliyye ise bilakis mahiyetçe müsavi olan bilcümle efrat-ı mevcudeyi zihinde istihzar eder. Suret-i akliye, manzara-i hâriciyyesi mücerrebât-ı sabıkadan en baît olan mevcudâtı da her cihetçe mücerrebât-ı mutâdaya mutabık olan mevcudât

derecesinde istihzar eder. Mefhum-i külliyye göre bir balina memelilik hususunda bir inekten aşağı kalmayacağı gibi bir yarasa da bir fareden ziyade kuşluk evsâfını haiz olamazlar.

7. Mefâhîm-i külliyyenin simeviyyeti (schématisation). - (s. 203) Mamafih şurası da müsellemdir ki suret-i akliyye suret-i mahsûsedan mümtaz olmakla beraber ifhâm ve tabir için ondan mustağni olamaz. Bu ifhâm ve tabire yalnız nutuk suretinde hârice karşı değil; zât-i şuura karşı bile - *hads-i nefis (langage intérieur)* suretinde - ihtiyaç vardır. Mesela bir müsellesi tasavvur edebilmek için bende müsellesin tarifine dâhil olan mefâhîm-i hendesiyyeden başka beyaz bir şey üzerinde siyah hatlarla veya siyah bir şey üzerinde beyaz hatlarla resim edilmiş ufacık bir müselles suret-i mahsûse-i ibsâriyyesi veyahut “müselles” lafzının suret-i mahsûse-i savtiyyesi bulunmak lazımdır.

İşte suret-i akliyyeden mümtaz olmakla beraber suret-i akliyyeyi istişâr edebilmemiz için vücuduna da ihtiyaç müberrem olan bu savtı, ibsârî veya lemsî *suret-i mahsûseye (schème)* denir (ki yukarıda bir yerde²³⁷ Türkçeye *sime* tabiriyle nakledilmişti.) bir suret-i mahsûseye ihtiyaç müberrem olduğunu bize anlatan şuurdur. Aristo: “Hiçbir şey suretsiz düşünülemez.” derdi. Her ne zaman düşünersek - hatta tasavvurumuz en mücerret en gayr-ı maddi şeylere taalluk etse bile - nefsimizde bir suret-i mahsûse bulunur.

Ancak bu suret-i mahsûsenin suret-i akliyyeden başka olduğunu ve bütün kıymetinin suret-i akliyyeden muktebis olduğunu suret-i akliyyenin kendisine vasıtai tebliğ ve tercüman olmak üzere herhangi bir suret-i mahsûseyi bi-lâ tekellüf istiare edebilmesiyle ispat etmek kolaydır. Herhangi bir suret-i akliyyeye herhangi bir suret-i mahsûse delâlet edebilir. Tahalluf-i lügatin bize gösterdiği budur. İş bu kadarla da kalmaz. Suret-i zihniyye, menşe-i hissiyyesine lüzumundan fazla yakın bulunan birtakım suver-i mahsûse medlulü olduğu vakit kazanacak yerde gâip eder. Köpeği *hav hav* tesmiye etmektense ona *köpek, kelp, chien, canis, kuôn* demek evladır. Bu isimler bütün köpeklere delâlette müsavi oldukları hâlde *hav hav* ismi ne *molos* köpeklerine *molosses*²³⁸ ne de sesi çıkmayan köpeklere sadık olmaz.

²³⁷ Sekizinci derstekteki hamîşe bak. [s. 135]

²³⁸ *Molos* Yanya havalsinin eski ismidir. Oradan gayet iyi çoban köpekleri çıkarmış. Bu cinsten olan çoban köpeklerine de *Molos* denmiş.

Binaenaleyh mefhumât-i külliyye eşyanın tabi olduğu kavânîn-i külliyyenin nefisteki suver-i mustahzırasıdır. Eşyanın ma‘kûl ve münfehim olması yalnız mefhumât-i külliyye ile. O hâlde *âlem-i ma‘kûl (monde intelligible)* bir nesek mefhûmât-i külliyyeden ibarettir. Biz *e‘yân -i müşahhasayı (objets concrets)* bile kendilerine dâhil olan mefahîm-i külliyyeye tahlil edip ondan sonra tekrar terkip etmedikçe anlayamayız. İşte bu, hâssaten ulûm-i tabîatin işidir. Ulûm-i tabîiyyenin mevcudâtı – bi’l-ahire ictima etmekle mevcudun *haddini (définition)* bildiren - nesâik-i âliye (*uzviyye*)ye tahlil etmeleri hep bunun içindir. Bi’l-faraz insanı “iki elli, memeli zû’l-fukarât bir hayvandır.” diye tarif ederler. Mamafih her fertte her *hadise (événement)*de suret-i akliyyeye râci olamayacak ve ihsâsin tecrübenin mevzu-i hâssı olacak bazı anâsır, yine açıkta kalıyor.

8. Mefâhîm-i külliyyenin kıymeti. - (s. 205) Mefhumât-i külliyye meselesi birçok *mezâhib-i (systèmes)* felsefiyyenin zuhuruna sebep olmuştur. Bu mezâhip İlm-i mâ ba‘de’t-tabîa mevzuâtına dâhil olmakla beraber burada zikir edilmelerine yine ihtiyaç vardır.

Eflatun mevcut olan hakâyıkın yalnız mefhumât-i külliyyeden²³⁹ yani daha alî bir âlemde mevcut olan mâhiyât-i ma‘kûle veya *müsül (idées)*den ibaret olduğunu iddia ediyordu. Onun mezhebine göre hissiyyât (yani eşya-yı mahsûse) mahiyâtın *zıl‘ (ombre)* ve *hayalinden (fantôme)* başka bir şey arz etmez. Bu mezheb-i felsefiyye, ecnâs ve envân *hakâyıkını (réalités)* hâricte ispat ettiği için Kurûn-i Vusta *Mezheb-i Hakâyık (Réalisme)* denilmiştir. Bu mezhebe göre bi’l-faraz efrat bekar-i madum olup nev‘-i bekardan, bizâtihi malhûz *bekar (bauf-en-soi)*den, *bekariyet (bovéité)*ten başka mevcut yoktur. İnsanlarla sair mevcudât da böyle. Mevcut olan yalnız insaniyet ve... ilhdir.

Âbelar ile Kant gibi felâsife ise mefhumât-i külliyyenin *taayyünât (déterminations)* sarf-i nefsiyyeden ibaret olup bunlara mukabil eşyada (yani hâricte) hiçbir şey mevcut olmadığına kâil olmuşlardır. Bunlarca küllî yalnız zihinde mevcuttur. Ve *hakikaten (réellement)* vücudî olan şey varsa o da *fert-i müteşahhis (individuel et singulier)*tan ibarettir. Bu mezheb-i felsefiyye *Mefhumîye* veya *Tasavvuriye Mezhebi (Conceptualisme)* denilir. Zira buna salık olanlar ecnâs ve

²³⁹Bu mefhumât-i külliyyenin adı “müsül”dür ki müfredi kesr-i mîm ile “misal”dir. [195nci sahifedeki hamîşe bak.]

envâi *suver-i zihniyye (idées ou concepts)*den ibaret addederler. Bu mezhebe göre yalnız efrat-ı bekar mevcuttur. Ancak bizde bu efradın keyfiyât-ı âmme ve külliyyesini hulasa ve teksif eden bir tasavvur da vardır. *Bekariyet* yalnız bizim zihnimizde mevcuttur. Lakin *bekariyet* dediğimiz bu mevcuda hiç olmazsa fikrimiz taalluk ediyor.

Condillac ile Hume gibi diğer birtakım felâsife ise mefhum-i küllînin madum olduğunu ve nefsimizde kelimât ve elfâz suretlerinden (*flatus vocis = nefh-i savtten*) başka bir şeyin vücudu olmadığını iddia etmişlerdir. Bu mezheb-i felsefiyye *ismiyye (nominalisme)* namı verilmiştir. Zira bu mezhebe göre ecnâs ve envâ‘ “esma”dan ibarettir. Bu mezhebe göre *bekariyete* zihin taalluk bile etmiyor. Telaaffuz ettiğimiz *bekariyet* kelimesi bir savt-ı bî manadır. Mevcut olan yalnız efrat-i bekar, efrat-i insan ve buna mukabil efrat-i ihsâsten ibarettir.

Bu üç mezheb-i felsefî hâricinde *mefhumiyet-i hakâikiyye (conceptualisme réaliste)* veya *hakâikiyye-i muaddele (réalisme mitigé)* namı verilecek daha az hülyaperver bir mezheb tasavvur etmek de mümkündür. Bu mezhebe bilhassa Aristo, Saint Thomas ve Leibnitz salık olmuşlardır. Bu mezhebe göre mefhumât-i külliyye hakâyık-i sahiha-i ma‘kûledir. Bu hakâyık e‘yân -i hâriciyye olmayıp *illet-i mucide (cause créatrice)*deki birtakım *mana (pensées)*lardır. Bu takdirce bu mezhebe göre bizdeki mefâhîm-i külliyye, âlemi tedbir eden kavânîne tekabül etmiş olur.

Hulasa (s. 207)

1. Tecrit, nefsin bir hâlet-i şuuriyyeyi ayrıca mûlahaza etmek için onu merbut olduğu hâlât-ı saireden ifrat etmesine medar olan fiil-i zihnîdir.
2. Mukayese, nefsin birçok hâlât-ı şuuriyye zümrelerini karşılaştırıp ne cihetten müteşabih ve ne cihetten mütebâyin olduklarını tayine medar olan fiil-i zihnîdir.
3. Tamîm, birçok hâlât-ı şuuriyye zümrelerini anâsır-i müştereke-i zâtiyyeleri haysiyetiyle bir suret-i mustahzara-i zihniyye hâlinde cem etmekten ibaret olan fiil-i zihnîdir.
4. Bir suret-i zihniyye bir mefhum-i küllîdir. Bu mefhumlar kimi zevât-i mefahîm-i külliyyesi, kimi de nesb-i mefâhîm-i külliyyesidir. İkincilere “kavânîn” derler.

5. Mefhum-i küllînin bir şumuluna, bir de tazammununa bakılır. Bir mefhum-i küllînin küllîyeti tahtındaki bilcümle efrada şumuluyla ve mutabık-ı tamının bir suret-i mahsûse ile tasavvur edilememesiyle anlaşılır.
6. Mefhum-i küllînin suret-i mahsûse-i mahlûtadan farkı vardır. Mefhum-i küllî birdenbire tekevvün edip gayr-ı mahsur efrada şumula kabiliyeti vardır; tazammun ettiği tasavvur ne kadar muhtelit olursa olsun yine vazîh kalır ve tazammun ettiği bütün zevâtın efradına mütesaviyen muntabık olur. Suret-i mahsûsenin evsâf-ı mümeyyezesi ise ötekilerin tamamen aksidir.
7. Mefhum-i küllî suret-i mahsûsedan mütemayiz olmakla beraber bi’ş-şuur tasavvur edildiğinde daima bir suret-i mahsûseye murtabıt bulunur. Suret-i akliyye sabit ve müstekir olduğu hâlde muhtelif olabilen bu suret-i mahsûseye suret-i akliyyenin “sime”si denir.
8. Mefâhîm-i külliyyenin kıymeti meselesini hall için felâsife tarafından üç mezheb-i mâ ba‘de’t-tabîi ihdas edilmiştir: Biri “Hakâyıkıyye”; ikincisi “Mefhumiyye”; üçüncüsü “Esmiyye” Mezhebidir. “Mefhumiyye-i Hakâyıkıyye” veya “Muaddil-i Hakâyıkıyye”den ibaret olan dördüncü mezheb de kabul edilebilir.

Müracaat Edilecek Âsâr:
(s. 208)

Descartes, *VI^e Méditation*.

Bossuet, *Logique*. (L. II, Ch. XXVIII et XXXIV.)

Part - Rayal, *Logique*.

Condillac, *Logique*. (Ch. V.)

Laromigui Ère, *Leçons de philosophie*.

Dugald Stewart, *Eléments de la philosophie de l'Esprit humain*.

Stuart Mill, *Système de logiquir*. (T. I, Ch. VII.)

Taine, *Les Philosophes classiques ao XIX esiècle*. (Ch. VII.)

- *De l'Intelligence*.

Piat, *L'intellect actif*.

Noel, *Formation des idées générales*.-*Revue philosophique*. 1891, T.I.

Ribot, *L'Evolution des idées générales*.

Peillaulec, *Les concepts*.

Fonsegrive, *Introduction et généralisation*.- *Revue philosophique*. 1893, T.I.

On Dördüncü Ders: Tasdik ve İstidlal

İcmâl: (s. 209) 1. Tasdikın tarifi. - 2. Tasdikâtın tasnifi. - Tasdikât-ı huzuriyye ve tasdikât-i bi'l-mukayese. - 3. Tasdikâtın başka türlü tasnifi. - 4. Delil ve envâ-ı delil. - 5. İstikrânın tahlili. - 6. Bütün suver-i edillenin mahiyet-i müşterekesi.

1. Tasdikın (jugement)²⁴⁰ tarifi. - (s. 209) “Tasdik” veya “hüküm” müfekkirenin mülâhaza ve teemmül hâlindeki fiil-i hâssına ıtlak olunur. Her ne zaman tefekkür edersek *vahdete (unité)* ircâ’ ettiğimiz bâtinî bir *esnaniyet (dualité)* hakkında bir ihtisâs ve şuurumuz olur. Mesela bir köpek görüp bu köpeği mülâhaza edecek

²⁴⁰ *Jugement* kelimesi tercüme-i meşhurasına göre *hüküm* demektir. Biz burada *tasdik* diyoruz. Zira öteden beri Fransızca Mantık kitaplarında müdreckenin efâ’ili üç neve ayrılmıştır: 1- *Concevoir* = Tasavvur etmek, 2- *Juger* = Tasdik etmek, hükmetmek, 3- *Raisonner* = Delil aramak. Bizde de Mantık Kitapları *tasavvurâtan* başlayıp *tasdikâta* ve ondan sonra “Ekîsa” bahsine intikal ediyorlar. Fazla olarak Frenk mantıklarındaki *Jugement* bahsi bizim tasdikât bahsimizin aynıdır.

Jugement ism-i mastar olup hem “*hüküm*” manasına, hem de fiil-i hükme mastar olan kuvvete ıtlak olunur. *Jugernin* zıttı *Lonter* yani şekk etmek veya *Suspendre son jugement* yani tatil-i hüküm etmek, tabir-i aharla tereddüt etmektir.

Bu takdirce *Jugement* kelimesini fiil-i nefsi manasına geldiği zaman gerek *hüküm* ve gerek *tasdik* ile tercüme etmek doğru olduğu gibi kuvve manasında istimal edildiği zaman “kuvve-i tasdikiyye” demek lazımdır. Tercüme-i metinde tasdik lafzını ihtiyar edişimiz mütekaddimîn ve müteahhirîn menâtukamızın eserine tebiyet içindir. Mamafih hüküm ile tasdikın bizdeki me’ânî-i muhtelifesini irat etmek faideden hâli değildir:

Hüküm bir emri, emr-i ahare icaben veya selben isnat etmektir. Bu takdirce nisbet-i haberiyyenin kendisi hüküm ve bu nisbeti idrak ediş tasdik olmuş olur. Bu isnadı ifade eden söze *kazıyye* denilir ki o da *hüküm* manasına gelen *kazadan* müştaktır. Kazıyyeye mecâzen *hüküm* veya *tasdik* denildiği de çoktur.

Kazıyyenin eczâsı mütekaddimîn-i menâtıkaya göre üçtür: 1- Mahkûmun aleyh, 2- Mahkûm bih, 3- Nisbet-i tâtme-i haberiyye. İşte bu nisbeti idrake – ister icabî ister selbî olsun – *tasdik* ve *nefs-i nisbete hüküm* denir. Nefis, nisbet-i haberiyyeden ibaret olan isnadı “nisbetin vukû’ ve lâ-vukû’u” diye tabir ettikleri de vardır.

Hükme bu manayı verenler mütekaddimîn-i menâtıkaya olup bunlarca nisbet, ma’küle-i fiilden olmayıp ma’küle-i keyiftendir. Onlarca hüküm yalnız bir idrak, tarafeyn beyrinde sübut ve intifa kabilinden bir taalluktur. Bunlarca vukû’ ile lâ vukû’dan başka mevrîd icab ve selb olabilecek başka şey yoktur. Bundan dolayı nisbet-i haberiyyeye yani hükme *nisbet-i hikemiyye*, “mevrîd-i icab ve selb” ve *nisbet-i sübutiyye* dedikleri gibi bazen intifa-yı sübutu mülâhaza ederek “nisbet-i selbiyye” de demişlerdir.

Müteahhirîn-i menâtıkaya ise – müellifin beyanına muvafık olarak – hükümün ma’küle-i fiilden olduğuna kâil oldukları için onlara göre eczâ-yı kazıyye dörttür: 1- Mahkûmun aleyh, 2- Mahkûmun bih, 3- Nisbet-i hikemiyye tesmiye edilen bir nisbet-i takyidiyye, 4- Nisbetin vukû’ veya lâ vukû’u. Bunlarca nefis nisbet-i hikemiyyeyi idrak *hüküm* ve nisbetin vukû’ veya lâ vukû’unu idrak *tasdik* derler.

Kezâlik tabirde tecevüz ve müsamaha ederek her iki taraf bazen nisbet-i hikemiyyeyi idrake de nisbetin vukû’ ve lâ vukû’unu idrake de *tasdik* derler ki bu istimale göre hüküm ile tasdik müteradif olmuş olur.

Tasdik lügatte kâile lisanen veya kalben sıdkı nisbet etmek yani kâile: “Sen doğru söylüyorsun” demektir. Zıttı *inkâr* ve *tekzib*dir. İstilahta ise nisbet-i tâtme-i haberiyyeyi alâ vechi’l-izân idraktır. Ve ilmin *tasavvura* mukabil olan kısmına ıtlak olunur. İlim, hükümden hâli ise “tasavvur-i sâzic” veya kısaca “tasavvur”dur. Değilse tasdikdir. Tasdik bâlâda beyan olunduğu üzere akvâl-i muhtelifeye göre nefis-i hükme, nisbete, idrak-i nisbete, vukû’ ve lâ vukû’ nisbeti idrake denildiği gibi İmam Razi Mezhebi’ne göre nisbet-i hikemiyye ile tarafeyn ve hükümün mecmuunu tasavvur etmektir. Ancak bu itibarât-i mütehâlifinin kâffesi lede’t-tahkik nihayet nefis-i hükümün tasdik olduğunda karar kılınmış ve her iki tabirin terâdüfünü kabulde ısrar edilmiştir. Binanenaleyh *Jugementi* hüküm ile tercüme edenler bu mebhaste eser-i ulemaya teb’an *tasdik* dememi hoş görürler ümidindeyim.

olursam “Şu gördüğüm şey bir köpektir” derim. Bu misalde bu insaniyeti terkip eden unsurlardan biri *mevzu* (*posé*) ve *mahkûmun aleyh* (*sujet*) olan: *Şu gördüğüm şey* mefhumudur. Diğeri ise bu mevzua *isnat edilen* (*apposé*); mahkûmun bih olan *mahmûl* (*attribut*) olup o da *köpek* mefhumudur. Mahmûlü mevzua; mahkûmun bihi mahkûmun aleyhe hamilden hükmü isnattan ibaret olan fiil-i terkiyye dâll olan lafız, fiildir.²⁴¹ Nitekim *kazıyye* (*proposition*) de tasdik, hükmün ibaresi yani beyan-i lâfzîsidir.

Taayyünât-i adîdeye bizâtihi şamil olan herhangi bir tasavvur zımnen bir hükmü de müştemeldir. Bir lafız ile eda edilmiş herhangi bir hâlet mübheme-i şuuriyyenin daha az mübhem birçok hâlât-ı şuuriyyeye minhal olabileceğini ve hatta tahlil edilmemek lazım geleceğini teslim ederiz. Bir gül suretini istihzar, bir gül tasavvur ettiğimizde vücut bulan bir hâlet-i şuuriyye iktizasınca suret, levn, râyiha... ilh gibi anâsırı derhal temyiz ederiz. Bu tahlilin netâyicini ister lâfzen beyan edelim; ister etmeyelim herhâlde fikrimizin *hareketi* (*discours*) bir hüküm ve tasdik mahiyetini haiz olmaktan hâli değildir.

2. Tasdikâtın tasnifi. - (s. 212) Tasdikât-i *huzuriyye* (*intutifs*) ve tasdikât-i bi'l-*mukayese* (*comparatifs*)²⁴². - Tasdikât ya keyfiyet tekevvünleri veya beyyineleri mülahaza edildiğine göre envâa inkısam ederler.

²⁴¹ Buradaki ikinci fiil, fiil-i sarfîdir. Bu fiilden maksat mahkûmun aleyh ile mahkûmun bih beynindeki nisbet-i tâmmeye haberiyeye delâlet eden lafızdır ki *rabita* (*copule*) tesmiye olunur. Rabita Fransızca'da – mustakil veya *fiil-i hameli* (*verbe attributif*) zımında dâhil olan – *fiil-i cevheri* (*verbe substantif*)dir. Türkçe'de ise ötedenberi cümle-i ismiyyede “-dir” lafzı rabita itibar olunur. Ve cümle-i fiiliyyede mahkûmun bih ile rabita lafz-ı fiilde mütedahil addolunurdu. Henüz takarrür etmemiş yeni bir nazariyyeye göre ise “-imek” mastar-ı mütesavviri fiil-i cevherîye esas addedildiği takdirde Türkçe'deki rabita “-dır”ın veya fiilin zımında müstetir addedilmek iktiza edecektir.

²⁴² On üçüncü dersin hamîşlerinden birinde [s. 191] *Intuition*un bazen “ilm-i huzurî” demek olduğunu söylemiştim.

“İlm-i huzurî” ma'lûmun mücerret âlemde huzuruyla hâsıl olan ilimdir. Kendi zâtımızı ve kendi zâtımızla kâim olan umûru bilmemiz gibi. Bunun mukabili “ilm-i husulî”dir. İlm-i husulî hâricteki şey suretinin zihinde husuliyle olan ilimdir ki ona “ilmi intibâî” de derler. Zira hâricteki şeyi bilmek ancak suretinin zihinde intikaşından sonra tahakkuk edebilir.

Şerh-i Tavâlî’de beyan edildiğine göre idrak olunan şey ya müdrekin kendisidir. Yahut gayrıdır. Gayrı olduğu takdirde de ya müdrikten hârictir ya değildir. Hâric olduğu takdirde de ya maddidir ya değildir. İlmin aksamı dörde inhisar demektir:

1. İdrak olunan şey müdrikin kendisidir.
2. İdrak olunan şey müdrikin gayrı ise de ondan hâric bir şey değildir.
3. İdrak olunan şey müdrikten hâric ve maddidir.
4. İdrak olunan şey müdrikten hâric ve gayr-ı maddidir.

İlmin ilk iki nevi nefis-i hakikatin müdrikte husuliyle idrak olunur ki her iki idrak de *huzurî*dir. Ancak ilm-i huzurînin birinci nevi hululsüzdür. İkinci nevi ise hulul iledir.

Tekevvünleri (formation) itibariyle tasdikât ya “huzurî” veya “bi’l-mukayese” (yani husulî) olurlar.

Tasdikât-i huzurî mütefekkir olmak haysiyetiyle nefs-i nâtikanın ilk hükmüdür. Fiil-i zâtisîdir. Daima şuur nefsî mütezammindir. Daima mevzuu *Ene*’dir. Ve hiçbir ibare ile tabir edilmez bir ilimdir. Tasdik-i huzurî: “Düşünüyorum, görüyorum, mütelezziz oluyorum, müteallim oluyorum” gibi kazâyâyâ tekabül eden manalardır. Lakin bu kazâyânın kendileri, vasıta tabir olmak üzere müellif oldukları elfâzdan dolayı artık tasdikât-i huzuriyye addedilemezler. Tasdik-i huzurî nefsin kendini düşünür, görür, mütelezziz olur, müteallim olur görmesinden kendi hâlâtını - fakat bu hâlâtı tesmiye etmeden evvel - kendine haml ve isnat etmesine müeddi olan fiilden ibarettir. İş tesmiyeye gelince nefsin kendi hâletini tabir için o hâletten çıkıp hâricte elfâz araması lazım gelir. Bu ise bir ilm-i huzurî değil, bir intikal ve harekettir.

Bi’l-faraz “düşünüyorum, görüyorum,...ilh” fiilleriyle ifade edilen tasdikât mukayeseye müstenit birer tasdik-i husulîdir. Nefsin tefekkür, ruyet, lezzet veya elem hâletlerini tesmiyeye salih olması için bu hâletini kelimenin mültehim olduğu hâlât-ı mümasile suver-i zihniyyesiyle mukayese etmesi lazım gelir. Bu mukayeseden sonra eğer maruz kaldığı hâlet bu suret-i zihniyyeye müşabih ise tesmiye eder. Değilse diğer bir suret-i zihniyye aramakta muztar kalır. Bunun ise bir mukayese, hakiki bir intikal ve hareket olduğu bedihîdir.

Bundan anlaşılıyor ki lafız ile tabir edilen her tasdik ba’de’l-mukayese hâsıl olmuştur. Ve eğer - Locke’un yaptığı gibi - yalnız muabberun anı olan tasdikâta kusur mülâhaza edilirse bi’l-mukayese tasdikâttan başka tasdikât olmadığına hüküm etmek lazım gelir. Lakin - İlmü’n-Nefs’te yapılmak iktiza ettiği üzere - lafzın

İlmin üçüncü ile dördüncü nevi ise nefs-i hakikatin müdrikte husuliyle idrak olunmayıp – ister idrak, hakikat-i hâriciyyeden ister hakikat-i hâriciyye idrakten müstefad olsun – misal-i hakikatin husuliyle idrak olunur. Şu kadar ki üçüncü nev’ maddeden müntezi ve ondan mücerret bir suretin husuliyle idrak olunduğu hâlde dördüncü nev’ intizâa bile müftekir değildir. İntehâ.

Bu tarif ve izahtaki ilimden maksat tasavvur ile tasdikten ‘eam olan ilimdir. Demek ki tasavvurun da tasdikten de huzurî ve husulîsi vardır. Bahsimiz tasdikatta olduğu için metindeki Fransızca kelimeleri “tasdikât-i huzuriyye” ve “husuliyye” ile tercüme etmek isterdim. Ancak kitabı harfiyen tercümeyle riayet müşkilâtı “tasdik-i huzurî”nin yanı başında “tasdik-i husulî” yerine “bi’l-mukayese tasdik” tabirini istimale beni mecbur ediyor. Vâkıan – tariften de anlaşılmalı olacağı üzere – ilm-i husulî mukayeseden hâlî değilse de “husulî” tabirini istimal, müellifin atide gelecek bazı ibarâtını şerh ve izah tarikiyle ifhâm ederek sadetten biraz hârice çıkmayı ve müellifin sözüne söz katmayı istilzam edeceğinden bu mebhaste “ilm-i bi’l-mukayese” demeyi münasip gördüm.

ötesinde müfekkirenin de mülâhaza ve teemmül hâletindeki fiil-i bâtinîsine nüfuz edilirse hakiki bir tasdik olan diğer bütün tasdikâtın menbaı ve timsâl ve enmuzcu bulunan bir *terkib-i hadsî ve huzurînin (synthèse intuitive)* vücuduna kesib ıtlak edilir.

“Bi’l-mukayese tasdik” diye tesmiyesi mutâd olan “Bu gül sarıdır” ve “Bu papağan gevezedir” gibi tasdikâta (ki bizim tabirimizce ilim husulîdir) gelince bunlar lâfzen ifade edilmemiş birer nazar-ı serî’ neticesidir. İlmü’n-Nefs uleması bunları yanlış tefsir ve izah etmeyi adet edinmişlerdir. Fi’l-hakika *sarı* tasavvuruyla mukayese edilen şey *gül* tasavvuru; kezâlik *geveze* tasavvuruyla mukayese edilen şey *papağan* tasavvuru değildir. Fiil-i zihnî bundan çok daha küfrettir. Ve büsbütün başka bir tarzda vukû’ buluyor.

İlk misalde elde kendisine suret ile levn karışmış bir hâlet-i mürekkebe vardır. İkinci misalde de onunla ihtilât eden suret ile levn ve esvâtır. Bu tereküp ve ihtilât hakkında bizde bir şuur var. İşte bu ilk tasdikimiz huzurîdir. Ondan sonra birinci misalde tecrit tarîkiyle sureti levnden ayırıyoruz. Bu da ikinci bir tasdik-i huzurîdir. Bi’t-tecrit intizâ edilen suret *gül* suret-i savtiyyesi kendisine mültehim olan bir suret-i ibsâriyyeyi tezkir ediyor da bunun üzerine: “Bu suret bir gül suretidir” diyoruz. Mukayese ile hâsıl olan ilk tasdik budur. Kezâlik bi’t-tecrit intizâ edilen levn de *sarı* suret-i savtiyyesi kendisine mültehim olan diğer bir suret-i ibsâriyyeyi tezkir ediyor. Ve bunun üzerine: “Bu levn sarı dediğimiz levndir.” diyoruz. Bu da mukayese ile hâsıl olan ikinci tasdiktir. Ondan sonra da unsurların, cüz’lerin her ikisi böylece tesmiye edilir edilmez “Bu gül sarıdır” terkip-i lâfzîsi (kazıyyesi) vücut bulup ilk terkip-i mahsûsenin misalini alâ vechi’s-sıhha arz eder. Binaenaleyh yekdiğere rabtı (hamil ve isnadı) sahih olup olmayacağını tahkik etmek üzere mevzuun mahmûl ile mukayese edildiği yoktur. Bu irtibat netice-i mukayese değildir. Nefsü’l-emirde hâsıl bir şeydir. Bu verdiğimiz izahât bir ilm-i huzurî-i hissî ile *tarafeyni (les deux termes)* defaten idrak olunan bütün tasdikât hakkında sadıktır.

Mahmûl mevzu ile birlikte defaten mahsûs olmadığı takdirde hakiki ise hamil bi’l-vasıta olur. Lakin bu takdirde de artık bir tasdik değil; hakiki bir delil karşısında bulunmuş oluruz.

3. Tasdikâtın başka türlü tasnifi. - (s. 216) Tasdikâtın bünyeleri mülâhaza edilirse *keyfiyet* (*qualité*), *kemiyet* (*quantité*) ve *cihet* (*modalité*) itibariyle ayrı ayrı tasniflere tabi olurlar.

Evvelen, keyfiyet itibariyle tasdikât ya *icabî* (*affirmatifs*) veya *selbî* (*négatifs*)²⁴³ olurlar. İcabîye misal: “Bu gül kırmızıdır.” Selbîye misal: “Bu gül kırmızı değildir.” İlmü’n-Nefs’e göre *hük-m-i tereddüdîn* (*jugement dubitatif*) şekkin vücudu yoktur. Fi’l-hakika: “Şu hadisenin vukû‘unda şekkim vardır” demek bir tasdik-i icabiyyi ifade etmek demektir. (Yani kazıyye bir kazıyye-i mucibedir.) şekk nefsin bir hâlet-i mahsûsasıdır ki şuur onu teslim ve kendisine icaben haml ve isnat eder. Tasdik-i selbînin de bir tasdik-i icabiyye râci olacağını iddia edenler vardır²⁴⁴. Bu mantıkça doğru olabilirse de İlmü’n-Nefs nokta-i nazarından bir vasfı bir mevzuda icab veya ondan selp etmek arasında şuurca hakiki bir fark olduğu müsteban olmaktadır. Mesela “Şarap iyidir” denildiği zaman nefsin mahkûmun aleyh olan “şarap”a mahkûmun bih olan “iyi”yi rabt etmesine müeddi olan fiil yine nefsin “Şarap iyi değildir” dediği zaman vasfı mahkûmun aleyhden selp etmesine müeddi olan fiil-i ahirden büsbütün farklıdır.

Sânîyen, kemiyet itibariyle tasdikât ya şahsî ve *mahsûs* (*singuliers*) ya *cüz’î* (*particuliers*) veya *küllî* (*universels*)²⁴⁵ olurlar. Tasdikte mahkûmun aleyh bir nev‘in yalnız bir ferdi ise tasdik, şahsîdir: “Bu insan iyidir” gibi. Nev‘in bazı efradı ise cüz’idir: Bazı insanlar iyidirler, gibi. Bütün efradına sarî ise küllîdir: Bütün insanlar fanidirler, gibi.

²⁴³Tasdikin suret-i melfûzası olan “kazıyye” keyfiyet itibariyle ya *mucibe* veya *sâlibe* namını alır.

²⁴⁴ Bu meselenin münakaşası bizim Mantık kitaplarımızda pek uzundur.

²⁴⁵ Cevdet Paşa Merhum’un *Mi’yâr-ı Sedat*’ında atideki ibarâtın nakli faideden hâlî değildir:

“Kazıyye-i hameliyyenin mevzu-i zikrîsi cüz’î ve hakikî ise “kazıyye-i şahsiyye” ve “kazıyye-i mahsûsa” tesmiye olunur. Bekir Efendi kâtiptir. Bekir Efendi mühendis değildir denildiği gibi.

Ve mevzu-i zikrîsi küllî olup da hüküm eğer zât-ı mevzua sirayeti kast olunmaksızın mücerret unvan mevzu üzerine olur ise “kazıyye-i tabîyye” denilir. İnsan küllîdir. İnsan hayvan-i nâtıktır denildiği gibi.

Ve mevzu-i küllî üzerine hüküm eğer efradına sirayet kastıyla olup da efradın her biri yahut bazısı diye kemmiyeti beyan olunmaz ise “kazıyye-i mühmele” denilir. İnsan akildir. İnsan agâh değildir gibi.

Ve eğer efradın kemmiyeti beyan olunur ise “kazıyye-i mahsura” ve “müsevvera” tesmiye olunur. Ve kemmiyete delâlet eden lafza dahi “sûr” denilir.

Bu dahi iki vecihle olur. Şöyle ki ya her fert üzerine hüküm olunup “kazıyye-i külliyye” denilir. Ve yahut bazı efrat üzerine hükümlünup “kazıyye-i cüzîyye” denilir. İntehâ.

Sâlisin, cihet²⁴⁶ itibariyle tasdikât üç türlü taksim olunurlar:

1. Tasdikler ya *imkanî* (veya *mümkün*) (*contingents*) veya *zarurî* (*nécessaires*)dir. Mahkûmun bih mahkûmun aleyh tenakuza mahal kalmaksızın hamledilmeyebilirse tasdik imkanîdir: Spinoza lahite vefat ettiği gibi. Mahkûmun bih mahkûmu aleyhten gayr-ı münfek olursa tasdik tasdik-i zarurîdir: Bir müsellesin üç zaviyesi iki kaimeye müsavidir²⁴⁷ gibi.
2. Tasdikler ya *tahlilî* (*analytiques*) veya *terkibî* (*synthétiques*)dir. Tasdikât-i tahliliyye mahkûmun bihleri mahkûmun aleyhlerinde dâhil ve binaenaleyh mahkûmun aleyhin tamam veya cüz'î mahiyeti hakkında sadık olan tasdikâttır: İnsan hayvandır, kaplan memeli hayvandır gibi. Tasdikât-i terkibiyye ise mahkûmun bihleri hamletmekle mahkûmun aleyhlerinin mahiyetinde tazammunen dâhil olan zâidiyâta şey-i ahar inzımam eden tasdikâttır: Bu insanlar namusludurlar. Bu müselles on metre kaideli bir müselleştir, gibi.
3. Tasdikâtın kimi *evvelî* (*a priori*), kimi *tecrübî* (*a posteriori*)²⁴⁸dir. Nefsin, tarafeyni yani mahkûmun aleyh ile mahkûmun bihi fehm eder etmez hiçbir tecrübeye hacet kalmaksızın bile sıdkını teslim ettiği kazâyâya “tasdikât-i evveliyye” denir: Küll

²⁴⁶ Gerek cihetlerin envâi ve gerek kazâyâyı mucihenin taksimi bizim Mantık kitaplarımızda buradaki ta'dât ve taksime uymaz. Tafsilden ihtirazen meskût anlı geçiyorum.

²⁴⁷ Bu iki nev' tasdikâtın birine – mucihât bahsinde bizim Mantıkiyûnumuzca muteber olan mastalahâtta iktibasen ve tasdika kazıyye denilebileceğine istinaden – “kazıyye-i mümkin”e; diğerine “kazıyye-i zaruriyye” demek caiz olsa gerekir.

²⁴⁸ Vaktiyle *A priori*yi, *bedât*, *A postériori*yi, *nihâi* diye tercüme etmiştim. Bu tabirlerim mastalahât-i kavme muvafık olmadığı için artık terk ediyorum. Ancak İstılah Encümeni'nin takrir etmek istediği “kablî” ve “ba'dî” tabirlerini de – bizdeki mukabillerinden udûle müeddi olacağına binaen – kabul etmiyorum.

Jugement à priorinin tasdik-i evvelî olmak lazım geleceğini ispat için Cevdet Paşa Merhum'un *Mi'yâr-ı Sedat*ından bedî'iyâtın aksâmı bahsindeki şu ibareleri nakilden daha vazîh burhan olmaz:

“Evveliyât ol kazıyyelerdir ki her akl-ı selim onların hüküm ve tasdikinde hiçbir vasıtaya muhtaç olmayıp mücerret tarafeyni yani mevzu ve mahmûlünü tasavvur edecek beyinlerindeki nisbeti cezmen tasdik eyler.

Küll kendi cüz'ünden büyüktür. Daire murabba değildir. İctima-i nakîzeyn muhaldır. Gece gündüz değildir. Bir üç değildir. Üç bir olamaz kazıyyeleri gibi.” Görülüyor ki Mantık kitaplarımızın tarifleri de misalleri de metn-i kitaptaki tarif ve misalin aynıdır.

Jugement à postérioriye gelince bedî'yâtın – “Evveliyât, fitriyât, müşahedât, mücerrebât, hadsiyât, mütevatirât”tan ibaret olan – envâ-i sittesinden en ziyade “mücerrebât”a yaklaşıyor. Nitekim Cevdet Paşa Merhum: “Mücerrebât ol kazıyelerdir ki tekerrür-i müşahade ile akıl onları cezmen hüküm ve tasdik eyler.”

Diyor ki müellifin tarifi ile aralarındaki fark cüz'îdir. Müellif tecrübe için tekerrürü şart koşmamış. Bizimkiler ise tekerrür kaydını ilave ediyorlar. Zira akıl ve hissin ictimayıyla hâsıl olan ilm-i bedî'î tekrara hacet kalmaksızın defaten hâsıl olursa “hadsî” olmuş olur. Frenkler ise “tecrübe” ile tercüme ettiğimiz *Expérience* daha vâsi bir mana veriyorlar. Ve adeta evveliyâtın ve belki de fitriyâtın mâ adâsına teşmil ediyorlar. Bu itibar ile *Jugement à postérioriye* “tasdik-i tecrübî” demekte hiçbir mahzur yoktur.

cüz'ünden büyüktür gibi. (Bütün kazâyâ-yı riyâziyye bu nev'a dâhildir.) Tarafeyni beynindeki *taalluk* (*liaison*) ancak bir veya birçok tecrübeden sonra nefse müsteban ve zâhir olan kazâyâya ise "tasdikât-i tecrübiyye" derler: Balina zevâtî's-südâdandır, Güneş parlaktır; Paris Şehri vardır, gibi.

Tasdikât-i evveliyeye daima zarurîdir. Tasdikât-i tecrübiyye ise daima mümkündür. Nefs-i nâtika mütenakîz hükümlerle kendini tekzip edemez. Tecrübenin ise bugün bize bahşettiği ilmin büsbütün hilafını yarın bize vermesi mümkündür.

4. Delil (*raisonnement*)²⁴⁹ ve envâ-ı delil. - (s. 220) Her ne zaman bir veya birkaç tasdik-i mütekaddim (Kazıyye-i mütekaddime) mâ adâları olan yeni bir tasdik (hüküm) tevlit ederlerse "istidlal" bulunmuş olur. İstidlal üç türlüdür:

²⁴⁹ *Raisonnement* kelimesini Istilah Encümeni "istidlal, nazar" diye tercüme etmiştir. Siyak-i tahririnden her ikisinin de müteradif addedildiği istidlal olunmaktadır. Hâlbuki *Raisonnement*ta *istidlal* ve *Raisonnerye* *istidlal etmek* demek doğru olabilirse de *nazar* demek pek muvafık değildir. [192 ile 193ncü sayfelerdeki haşiyeye bak.] Bir de *Raisonnement* mâ bihi'l-istidlal manasına da gelir ki buna matlûba irşat ettiği için *delil* ve onunla hasma galebe edildiği için *huccet* deriz.

İstidlal lügatte taleb-i delil yani delil araştırmaktır. *Şerh-i Akâyit* sahibi istidlali delile nazar etmekle tarif etmiş ise de bu tarif ehl-i Usul ile ehl-i Kelam'ın mezhebine has olup cumhur-i ehl-i mizanın kavline teb'an ikâme-i delil manasında istimali lazım gelir denilmiştir. O hâlde *Raisonnement*ın manası ikidir: Biri *delil*; diğeri *istidlal* yani *ikâme-i delil*.

İstidlal delile de itlak olunur bir tabirdir. Ancak *delil* manasına olduğu vakit de *nazardan* farklıdır. Delil tarîk-i tavassulun, yani metodun aksamındandır. *Mevâkıf*'ta deniliyor ki:

"Tarîk, kendisine nazar-ı sahih ile bakılmakla matlûba tavassul mümkün olan şeydir. Eğer matlûb tasavvur ise tarîkine *muarrif*, tasdik ise tarîkine *delil* denir. Bu manaca delil-i zannîye de katîye şamildir. Bazen delil delil-i katî manasına tahsis edilir. O takdirce delil-i zannîye *emare* denilir. Bazen de bundan da ehass bir manaya, malûlden illete mâ bihi'l-istidlal olan şeye tahsis edilerek "burhan-i innî" ve aksine yani illetten malûle mâ bihi'l-istidlal olan şeye "ta'lîl" veya "burhan-i limmî" tesmiye olunur. İntehâ."

Şerh-i Mekâsıt'ta da:

"Tasdika musil olan tarîk ki ona – matlûba irşat etmesi sebebiyle – "delil" ve – kendisine temessük edilmekle hasma galebe edilmesi cihetiyle – "hüccet" de "denir ya "kıyas" ya "istikra" veya "temsîl"dir. İntehâ." deniliyor.

İşte bunlardan sarahaten anlaşılıyor ki delil tarîkin yani metodun tasdikâta ait olan kısmıdır. Mu'arraf ve tarif mukabilidir. Nazar ise gerek mu'arraf in ve gerek delilin sahihini fasidinden ayırt eden kuvve-i nefsiyyedir.

*Raisonnement*ın delil ve mana-yı mastarîce istidlal demek olduğunu "tevâliü'l-envar"ın şu ibaresi de ispat ediyor:

"Hüccet ile delil müteradiftirler. Delil kendisini bilmekten medlulün vücudunu bilmek lazım gelen şeye denir. İstidlal ya küllîden cüz'îye veya ehat mütesaviyyenden birinden diğerine olur ki "kıyas"tır. Yahut aksine olur ki "istikra"dır. İstikrada küllînin cemî-i cüz'ziyyâtı ile olursa "tam", olmazsa "nâkıs"dır. Delilin bir nevi de bir cüz'iden diğer cüz'îye istidlaldır ki "temsîl"dir. Temsile örf-i fukahada kıyas denir. İntehâ."

Kezâlik *istidlal*, *delil* manasında müstamel olduğu vakit de – *Şerh-i Akâyit*'teki beyana göre – illetten malûle de malûlden illete de intikale şamildir. Ancak örf-i meşhura göre birincisine *ta'lîl* denilip *istidlal* ikincisidir.

Bu nakillerden bir faidemiz daha oluyor ki o da *déduction*un *kıyas* ve *ta'lîl* ve *burhan-i limmî*, *induction*un *istikra* ve mana-yı ehassat *istidlal* ve *burhan-i innî*, *analogienin* *temsîl* olduğunu da öğrenmiş olmaktır.

Ya evvelki tasdikât küllî olur da hâsıl olan yeni tasdik (yani netice) daha az küllî olur ki böyle olan hüccet ve *delil tâlîl*dir. *Burhan-i limmî (déduction)*dir. “Memeli olan her hayvanın ciğerleri vardır. Balina memelidir. Öyle ise balinanın ciğerleri vardır.” gibi. Bu talîl işte böyle bir *kıyas (syllogisme)*²⁵⁰ ile ifade edilir. Kıyasın evvelki iki kazıyyelerine *mukaddimeten (prémises)*; üçüncü kazıyyesine ise *netice (conclusion)* derler.

Yahut mukaddime olan tasdikler birer *kazıyye-i şahsiyye*²⁵¹ (*singuliers*) olur da çıkacak yeni kazıyye de şahsîye olur ki böyle olan delil basbayağı tedâ’î-i havâtıra karip bir şey olmuş olur. Ve mantikî veya zarurî bir ciheti yoktur. Buna sadece *intikal-i zihin (inférence)* namını verebiliriz. Mesela falan nebâtın sıtmaya şifa olduğu birçok defalar tecrübe edilir de bundan nebâtın her mekânda ve her zamanda dâfi-i hâmi olduğunu bir *kanun-i küllî (loi universelle)* hâline ifrağ etmeyi hatıra getirmeksizin bu nebâtın muayyen (ve müşahhas) olan bir sıtmalıyı bilfiil şifayâb edeceği neticesi çıkarılır.

Yahut da mukaddime olan tasdikler birer kazıyye-i şahsiyye oldukları hâlde yeni kazıyye külliyye olur ki böyle olan delil *istikra (induction)* (veya “burhanî innî” veyahut yalnız bu manaca *istidlal*)dir. “Bu balina memelidir. Öteki balina da memelidir. Öyle ise bütün balinalar memelidir.” gibi.

5. İstikrânın tahlili. - (s. 223) İstikra iki fiili müstelzemdir: Birincisi *hadisât (événements)* ile *zevâtta (etres)* evsâf-i mümeyyize-i zâtiyye ile evsâf-i mümeyyize-i arziyyeyi (tabir-i diğer zâtiyâtı araziyyâtan) temyiz etmek; ikincisi hadisât ve zevât-i cüz’iyyede müstebân olan zâtiyât beynindeki irtibat ve taalluku kanun-i küllî hâline ifrağ etmek.

Hulasa Mantikiyûn’a göre *istidlal* ikâme-i delil ve mâ bihi’l-istidlal manalarına geldiği gibi illetten malûle veya malûlden illete intikale de yalnız burhan-i innîye de itlak olunur.

Biz de *davasını (thèse)* ispat eden müdde’îye *muallil* veya *müstedill* derler. Bazılarına göre müdde’înin adı delilin nev’ine göre değişir. Ve eğer delil-i limmî temessük ederse “muallil” delil-i innîye temessük ederse “müstedill” namını alır.

“Burhan” yakiniyâtan müellef olan kıyasın adıdır ki Fransızcası *Démonstration*dur. Bu Fransızca kelime “ikâme-i burhan” manasına da gelir. Bu manaca *ibrah* denilmesini teklif ediyorum. *Tercüme-i Kamus*’ta şöyle bir kayda müsadif oluyoruz ki şayan-i istifadedir:

“...şârih der ki Zemahşeri’nin kavline göre burhan lafzının nûnu zaidedir. Mer’e-i beyzâ manasına olan (برهنة) maddesinden me’hûzdur. Fiilinden (ابراه) denir. Nitekim müellif dahi irat eyledi. (برهن برهنة) terkibi müvellittir. Ve müellif bunu nûn maddesinde dahi sebt eyledi. İntehâ.”

²⁵⁰ Hüccetin lafzına, ibaresine *Syllogisme* deniyor. Bizde – Fransızca’da olduğu gibi – kıyasın lafız ve manasına ayrı ayrı lafızlar vaz olunmamıştır. Her ikisine de kıyas deriz.

²⁵¹ *Kazıyye-i şahsiyyeye kazıyye-i mahsûsa* da denir.

Bu fiillerden birincisinin tamîmden farkı yoktur. İkincisi ise hem daha mühim hem izah ve beyanı daha müşkildir. Vech-i beyan ve izahı ise şudur:

Her şeyden evvel şunu mülâhaza edelim ki zâtîyâtın araziyâtın mahz-ı temyizi içinde zaman ve mekân avârızı nazar-i itibara alınmayan bir tecritten ibarettir. Mesela balina mefhum-i küllîsi bilcümle zaman ve mekân şartlarından tecrit edilmiş olup bu mefhum ne dün sinn-i malûde ne geçen sene terovilde görülen o müteşahhis balina değildir. Kezâlik fizikî bir kanun ve ezcümle kavânîn-i câzibeden bir kanun tasavvuru da zaman ve mekân husulünden mücerret bir tasavvurdur. Artık düstûrda falan taş, filan kurşun, falan bakır veya demir gibi hiç fert-i cisim maksut olmadığı gibi ne dün, evvelki gün, bir saat evvel gibi bir zaman-i muayyen ne de bir, iki, üç, dört veya beş metrelik muayyen mesafeden sukut da maksut değildir. Düstûrda birtakım mefâhîm-i külliyye arasındaki nispet-i külliyyeden başka bir şey ifade edilmemiştir. Bu takdirce tasavvur-i mahiyet veya tabir-i diğerle mefhum-i küllî mekânın her noktasından ve zamanın her anından müstakil ve binaenaleyh mekânın herhangi bir noktasında ve zamanın herhangi bir anında mevzu olmayı kabil bir tasavvurdan ibaret olmuş olur.

Binaenaleyh bir zât veya şe'n-i mefruzun bu mahiyetinin tahtına girebilmesi için nefsin bu mahiyeti onlarda keşfetmesi kifayet eder ki bunu tahlil ve tecrit ile yapar. Mesela (B) namını verdiğimiz bir zât veya bir şe'ni farz edelim: Nefs-i nâtika bunda bi't-tahlil (C, E, V) mahiyetini keşfediyor, diyelim. Şu kadar ki (C, E, V) mahiyetinde (S, A, K) evsâf-ı mümeyyezsesinin bulunduğunu da biliriz. Demek ki (B) dediğimiz zât veya şe'n (S, A, K) evsâfını haiz imiş. Binaenaleyh bu suretle mahiyetin bir cüz'ü, dâhil bulunduğu zât veya şe'n ile mahiyetinin cüz'-i diğeri arasında hadd-i evsât hizmetini görür. Bunu anlamak için muşahhas bir misale ihtiyaç varsa balınayı farz edelim. Tahlil neticesinde balınada meme olduğu keşfolunur. Demek ki balina da zevâtü'südâ hayvanât mahiyeti varmış. Lakin biz biliyoruz ki bu mahiyetin mümeyyizât-i zâtîyyesinden biri ciğerle teneffüstür. O hâlde balina da ciğerleriyle teneffüs eder, deriz.

Bu hesapça hakiki bir kıyas, bir talîl varmış, demek oluyor. Binaenaleyh kanunun herhangi bir zaman ve mekân şartından mücerret olarak bütün cüz'îyâta tatbiki tâlîl sayesinde hâsıl olmuş oluyor, demektir.

Zannımıza göre mebâdî-i saireye müracaata hacet kalmaksızın nefsin kavânîn-i maziyyeyi hadisât-i hâliyyeye defaten tatbik edişinin suret-i izah ve beyanı bu olmak lazım gelir. Mamafih şurası da bizce müsellemdir ki bu tevcihimiz tahkik-i ulûmda yapılan şeyi hüsn-i beyan ve izaha kâfi gelse bile yapılan şeyin muhikk olduğunu *ispata (justifier)* kâfi gelmez. Mekânın yalnız bir cihet-i muayyenesinde ve zamanın yalnız bir an-ı muayyeninde müstebân olmuş bir şeyin bütün emkine ve ezmineye şumulünü tasavvur salâhiyetini kazanmak için daha âlî kanunlara müracaat iktiza eder. Bu kanunlardan bahsetmek ise bizi İlmun-Nefs hîtasından çıkarıp mâ ba'de't-tabîa sahasına ithal eder.

6. Bütün suver-i edillenin mahiyet-i müsterekesi. - (s. 226) Şurası şayan-i tenbihtir ki delilin hâricen sureti her ne olursa olsun daima gayesi eşyada küllîyi veya zâtîyi keşif yani eşya zımında mevcut olan malumatı (*données compréhensives*) kesîresi daima ve her yerde kendi kendilerinin aynı olan birkaç vasf-ı zâtîyye red ve ircâ' etmekten ibarettir. İstikrada - demin balina misalinde gösterdiğimiz vecih ile - tahlil tarîkiyle mahiyetin mecmu'unu (*l'essence totale*) bulmaya defaten varılır. Tâlilde ise fi'l-hâl yapılan tahlil mahiyetinin yalnız bir cüz'ünü bildirebilir. Ve demin balinanın memelilik vasf-ı mümeyyizinden bahsederken izah ettiğimiz gibi mahiyetinin tam cüz'ünü sâniyen verebilecek olan, delildir. Binaenaleyh tâlîl tahlil-i hâlîdeki nakâyısı tahlilât-i maziyye netâyici ile cebreder.

Hulasa **(s. 226)**

1. *Tasdik (hüküm)* bir tasavvuru diğer tasavvura isnat etmemize müeddi olan fiil-i teemmülîdir.
2. - Keyfiyet-i tekevvünleri itibariyle tasdikât ya huzurî veya bi'l-mukayese (husulî) olurlar. Tasdik-i huzurî gayr-ı kabil-i tabirdir. Tabire gelir gelmez bi'l-mukayese tasdika (tasdik-i husulîyye) münkalip olur.
3. - Bünyeleri itibariyle tasdikât; icabî veya selbî; şahsî veya cüz'î veya küllî; mümkün veya zarurî; tahlilî veya terkebî; evvelî veya tecrübî kısımlarına inkısam ederler.
4. - Nefis daha evvelki tasdikât vasıtasıyla yeni bir tasdika intikal ettiği zaman istidlal vâki olur. Delilin en mühim olan iki sureti tâlîl ve istikradır.

5. – İstikra bir tahlil ile bir tecrit ve tamîmden ibaret olup zevât ile nisebin mahiyât-i gayr-ı zamaniyye (*intemporellessi*)yi keşfeder. Keşf-i sabık netâyîcini müstakbele tatbik imkânı bu izaha göre muhikk bir şey olamasa bile müteveccih olur.
6. - Bütün suver-i edillenin bir mahiyet-i müştarekesi vardır. Bu mahiyet ma‘lûmu bi’t-tahlil-i küllî vasıtasıyla - ondan meçhulü istihraç etmekten ibarettir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 227)

Port - Royal, *Logique*.

Locke, *Essais sur l'Entendement humain*.

Kant, *Critique de la Raison pur*. (Trad. Barni, t. I. p. 138.)

M. De Biran, *Œuvres inédites* (T. II. p. 152.)

Dugald - Stewart, *Eléments de la philosophie de l'Esprit humain*

Cousin, *Philosophie de Locke*. (Ch. XXIII.)

Renouvier, *Logique*.

Wundt, *Psychologie physiologique*.

Binet, *Psychologie du Raisonnement*.

James, *Principles of Psychology*. (Ch. XXII.)

Leclerc, *Le droit d'affirmer*.

Brunschwic, *La modalite de jugement*.

On Beşinci Ders: Müdrikedeki Külliyyât-i Zâtîyye

İcmâl: (s. 228) 1. Müdrikedeki beş küllî-i zâtîyyi ta‘dât. - 2. İlmü’n-Nefseciye vech-i mülâhaza ile ehl-i intikatça vech-i mülâhaza. - 3. Mekân. - 4. Zaman. - 5. Aded.

1. Müdrike (entendement)deki beş küllî-i zâtî (concepts essentiels)yi ta‘dât. - (s. 228) Nefs-i nâtika her ne zaman tefekkür etse *fikretinde (pensée)*ki terekkübe daima dâhil olmaktan hâlî kalmayan birtakım *tasavvurât (représentations)* bulunur. Bu tasavvurât fikrete bazen müctemian bazen münferiden karışırlar. Sair bilcümle tasavvurâta karışan bu tasavvurlar karıştıkları tasavvurâta kendilerinden hiç infikâk edemeyecek gibi merbut bulunuyorlar. Binaenaleyh tasavvurâtımızın *zâtî olanları (essentiels)* bunlardır. İçine karıştıkları diğer mürettep tasavvurât ise *arazî (accidentelles)*dir. Bu tasavvurâtın vücudunu ve tabîatını (mahiyetini) meydana çıkaracak tahlile gelince şudur:

Her ne zaman bizde ruyet tasavvuru hâsıl olsa bu tasavvura *hayyiz (espace)*²⁵² tasavvuru da karışır. Hokkamı, masamı, elimi görüyorum. Hokkam, masam, elim hayyiz içinde bulunuyor. Hayyizi renksiz tasavvur edebiliriz. Lakin rengi hayyizsiz tasavvur edemeyiz. Demek hayyiz, zâtî; levn, arazî imiş. Lemse ait tasavvurâta da hayyiz, zâtî; lems, arazîdir.

Kezâlik bütün hâlât-ı şuuriyyemiz bize *imtidat (durer)* ve *teâkub (se succéder)* (tevâlî) ediyormuş gibi görünürler. Bu hâlâtın her biri zaman tasavvurunu

²⁵² “Hayyiz” – hânın fethi ve yânın teşdid ve kesriyle – lügaten *ferağ* ve *feza* manasınadır. “Mekân” da şey-i mütakirri hâvî olan şeye denir. Hayyiz ile mekânın müteradif olduğunu ekser-i lügat kitapları tasrih ediyorlar.

Bu iki kelime lügaten müteradif oldukları gibi ıstılahen de müteradiftirler. İbn Sina ile cumhura göre hayyiz ile mekân bir olup “Cism-i mahvînin sath-ı zâhirine mümâs olan cism-i hâvînin sath-ı bâtını” diye tarif ediliyor. Mekânı “Bu‘d-i mücerred” ile de tarif etmişlerse de hükema bu‘d-i mücerrede bir de “muhakkik” kaydını ilave ediyorlar. Mütakellimîn ise bu bu‘d-i mücerredî mevhûm addediyorlar. Her iki tabire göre de mekân ve hayyizin mütehayyizden, şey-i mütehayyizin kendi mekân ve hayyizinden ziyade olması mütesavvir değildir.

Bazılarınca (Mütakellimînçe) mekân başka, hayyiz başkadır. Bunlarca *hayyiz* – derûnunda cismin bulunması veya bulunmaması mülâhaza edilmeksizin – *ferağ* mütevehhemdir. “Mekân” ise - derûnunda cismin bulunması itibarıyla – *ferağ-i mütevehhemdir*. “Halâ”da mütahayyiz ile meşgul olmak şanından olan *ferağ* mütevehhemdir. Şu manaca meşgul olmak şanından iken el-ân şağılden hâlî olan *ferağ-ı mütevehhime* halâ deniliyor. Bu tariflere göre hayyiz ile halâ vehleten müteradif gibi görünürlerse de hakikatte itibar-i haysiyetiyle mütehaliftirler. Halâ derûnunda cisim bulunmamak itibarıyla *ferağ* mütevehhemdir. Hayyiz ise derûnunda cisim bulunup bulunmaması itibarıyla *ferağ*dır. Frenkler’de *Espace* ile *Etendue*yi alekser müteradif olarak istimal ederlerse de bazen tefrik ettikleri de oluyor. Mütemayiz oldukları zaman *Etendue* bir cismin, *Espace*in bir cüz’ünü şağıl olmasına sebep olan hassiyet-i maddeye ıtlak olunur ki *mekân* mukabilidir. *Espace* ise zevât-i mütehayyizeyi hâvî olan imtidat-i nâ mütenâhidir. Ve bizde “hayyiz”e mukabil olmuş olur. Zira hayyizin mana-yı ehassında mütehayyizin şağıl olup olmaması nazar-ı itibara alınmaz. Riyaziyyât’ta *Espace* yerine bizde “bu‘d-i mücerret” ve “fezâ” tabirleri de istimal ediliyor ki eski tabirce “halâ” demek olur.

ihativa eder. Şimdi yazı yazıyorum, demin okuyordum, dün ava gitmiş idim. Bu şu'ûnun kâffesinin zaman içinde birer *zıla* 'ları (*situation*) vardır. Demek ki zaman, zâtî; hâlât *münferide* (*singulier*) şuuriyye arazî imiş.

Tasavvurâtımızın müteallikâtı ve hatta tasavvurâtımızın kendileri daima bize birer vasf-ı hâssı kesretle ve hatta yekdiğerden mütemayiz *keserât* (*multiplicités*) evsâfiyla görünürler. Masamın üzerinde bir hokka, üç kurşun kalem, üç kalem, dört kâğıt baskısı, hâsılı birçok eşya var. Bu eşyada kesret var. Hem de kurşun kalemlerinin kesreti kalemlerle kâğıt baskılarının aynı kesreti de değildir. Her biri ayrı ayrı adedlerle ifade olunurlar. Demek ki *aded* (*nombre*) zâtî; muhtelif kesretler arazî imiş.

Tasavvurâtımızın *hâl-i müvazenet* (*statique*) itibariyle yekdiğere irtibâtını nazar-i itibara alırsak yani tasavvurâtımızı hiç değilse kendilerini nazar-i mülâhazaya aldığımız esnada - sabit ve *müstekirr* (*fixes*) itibar edersek yine daima ve her yerde bazı tasavvurâtın bizce diğer tasavvurâtın *mukavvimi* (mâ bihi'l-kıyâmî) (*support*), *cevheri* (*substance*) olarak mevzu olduğunu görürüz. Mesela şu kâğıt ile şu kâğıdın rengini mülâhaza ettiğimde renge kâğıtla *kaim* (*supporté*) bir şey, kâğıda da rengi *mukavvim* (*qui supporte*) cevher nazarıyla bakarım. Demek ki *cevher* tasavvuru da bir *tasavvur-i* (*conception*) zâtî imiş.

Tasavvurâtımızın *kuvvet* (*dynamique*) itibariyle yekdiğere irtibâtını nazar-ı itibara alırsak yani bu tasavvurâtı mütevâlî ve yekdiğerden hâsıl olmuş itibar edersek kezâlik daima ve her yerde bazı tasavvurâtın diğer bazı tasavvurât hâsıl ettiğine hükmettiğimizi görürüz. Mesela sokaktan geldiğini işittiğim gürültüyü bir araba suret-i mahsûsesine rabtettiğim zaman arabaya gürültüyü hâsıl eden bir şey, gürültünün *illeti* (*cause*) nazarıyla bakarım. Demek ki *illet* tasavvuru da bir tasavvur-i zâtî imiş.

Binaenaleyh bilcümle tasavvurâtımızın zımnında bizde lâ-ekall beş tasavvurun, beş mefhumun mevcut ve bundan dolayı da bu mefhumların zâtî olduğuna kâil olabiliriz. Bu beş mefhum-i küllî: “Hayyiz, zaman, aded, cevher, illet” mefhumlarıdır.

Bu tasavvurların beşini de aynı derecede ehemmiyeti haiz ve aynı hizmeti görür zannetmek doğru değildir. Pek aşikârdır ki bi'l-faraz cevher ve illet mefhumları bütün tasavvurâtımızın lazımı oldukları hâlde aded veya kemiyet

mefhumu böyle değildir. Bu, vâkı‘a her tasavvura taalluk edebilir. Ancak cevher ile illet mefhum-i mücerretlerinin zarureten lazımı değil iken tasavvurât-i zamaniyye ve mekânîyyede zarureten dâhildir.

Hayyiz ile zaman mefhumları da bütün tasavvurâtımızın zarureten lazımı değildir. Mefhûmât-i mücerrede (külliyyât) hayyiz ile zamanın hâricindedirler. Zaman mefhumu yalnız sayrurete ve binaenaleyh hadisât-i bâtınamızın silsile-i mütevâliyyesine taalluk eder ki Kant’a: “Zaman, hiss-i bâtınenin suretidir.” dedirten de budur. Hayyiz mefhumu da yalnız bâsıra ile lâmîseye ait tasavvurâta taalluk eder. Yani hiss-i zâhîrin suretidir.

2. İlmü’n-Nefsîce vech-i mûlahaza ile ehl-i intikata vech-i mûlahaza. - (s. 232)

Nefisteki külliyyât-i zâtiyye münasebetiyle mesâil-i muhtelifa tehaddüs ediyor. İlmü’n-Nefs vech-i mûlahazasınca en mühim olanı külliyyâtın *menşei (origine)*, *keyfiyet tekevvünü (formation ou genèse)* meselesidir.

Evvelen, bu külliyyâtın vücudu tahlil ile keşfolunmuş olduğunu herkes teslim etmelidir. Suver-i zihniyyemizdeki *mevâdd-i külliyye (éléments universels)* ve *mustakirra (constants)*yı yine bu suver-i külliyyeyi tahlil ile istihraç edebiliyoruz. Yukarıda zikir ve irat eylediğimiz tahlillerle misaller bunu ispata kâfidir. - Bu bapta Aristo, Leibnitz, Hume, Kant hep ittifak ve icma etmek lazım gelir.

Bu ittifak ve icma ancak “Bu külliyyâtın hizmeti nedir?” diye, felâsife tarafından irat-i suale başlandığı demden itibaren bozulabilmek lazım gelir. Fi’l-hakika da bozuluyor. Bu külliyyâtın mahal-i intizâi olan tasavvurât-i muhtalita ve mürekkebenin vücudu bu külliyyât sebebiyle ve onların sayesinde midir? Yoksa bu külliyyâtın vücudu yalnız bu tasavvurâta karışmış ve onlara iltizamen *dâhil olmuş (impliqués)* olmaktan mı ibarettir? İşte burası câ-yı sualdir. Sualin tarz-ı iradına nazaran İlmü’n-Nefs meselesini mesele-i intikadiyyeden kemal-i itina ile ayırmak icab eder. Mefhumât-i zâtiyyeyi içine karışmış bulundukları muhtalit ve münferit tasavvurât içinden nasıl oluyor da ayırıp tanıyabiliyoruz? İlmü’n-Nefs’e ait olan mesele işte budur. Tasavvurât-i muhtalita ve münferidenin emr-i tekevvününde mefhumât-i zâtiyyenin hizmeti nedir? İntikada ait mesele de işte budur.

İlmü’n-Nefs mesâilinin emir hâlinde iltizam edilen kaideye teban yalnız birinci suale cevap vermekle iktifa edilecekse nefsteki mefâhîm-i külliyyeyi yalnız - biraz evvel yaptığımız gibi - lazımı oldukları tasavvurâtın bi-tarîki’t-tahlil tecrit

etmek şartıyla bulup tanımaya imkân bulunabileceği aşikârdır. Bu tasavvurât ise nefs-i tecrübedir. Demek ki tecrübeyi (yani bi't-tecrübe vücudu ma'lûm olan bir şeyi) tahlil etmekle külliyyâtı keşfe muvaffakiyet elveriyormuş.

3. Hayyiz. - (s. 233) Bu suretle hayyiz mefhum-i küllîsi bi-tarîki't-tecrit malumat-i ibsâriyye ve lemsiyyeden istinbat edilir. Elvandan, ebâttan, intibaât-i lemsiyyeden kat-ı nazar edilince elde üç bu'dlu ve altı cihetli gayr-ı mahsur bir *imkân-i imtidât* (*possibilité d'extension*) tasavvuru kalır ki bu imtidat, tecanüs eczâsı haysiyetiyle bütün eşkâli, elvanı, melmusâtı, hulasa bütün ecsâmı - hiçbir şeye nispeti diğer şeyden *farklı olmamak* (*indifférente*) üzere - kabule müstaittir. Hayyiz mefhumu da tamam işte budur. Vâkı'a da hayyiz *gayr-ı mahsur* olarak (*indéfiniment*) imtidat edebilir. Ve ona bir had tayin edilemez. *Âlem-i hakikatın* (*monde réel*) ötesinde *âlem-i imkân* (*monde possible*) - ve binaenaleyh hayyiz - imtidat eder. Hayyiz *mütecanisu'l-icaze* (*homogène*)dir. Zira hayyiz'in bütün eczâsı aynı mahiyette ve yekdiğere tamamen müşabihtir. Hayyiz, *hâit* (*indifférent*) yani herhangi bir şeye nispeti birdir. Zira onu istediğimiz gibi parçalar, böleriz. İçine istediğimiz ecsâm ve eşkâli vaz edebiliriz.

4. Zaman. - (s. 233) Kezâlik şuurun emr-i suretinde bu sureti vücuda getiren arazî farklardan kat-ı nazar edilip de yalnız bu sayrurette zâhir olan hadisâtın *ihtilâf-ı evzâi* (*diversité des positions*) kayıt ve zapt edilirse elde üç vazı'lı gayr-ı mahsur bir *imkân-ı tevâlî* (*possibilité de succession*) tasavvuru kalır ki mazi, hâl ve müstakbelden ibarettir. Mesela uçan bir serçeyi görüyorum. Sonra saatimin çaldığını işitiyorum. Derken hemen evimin kapısı çalınıyor. İşte bir silsile-i mütevâlîyye. Bu şu'ûn-ı selâseden her birinin *mahvîsinden* (*contenu*) kat-ı nazar edince elimde yalnız bu üç şe'nin tevâlîsi ile *niseb-i vaziyyeleri* (*rapports de position*) kalır. Şe'n-i saniyyenin esna-yı hudusünde şe'n-i evvel geçmiş ve şe'n-i sâlis gelecek hâlde bulunuyor. Bu mefhum-i mücerret bizdeki *geçen zaman* (*temps qui passe*) yahut – Aristo'nun tarifi vecih ile - *aded-i tagayyürden ibaret zaman* (*temps nombre du changement*) mefhumudur.

Ancak zaman yalnız bundan ibaret değildir. Diğer bir suret-i zihniyye, diğer bir tasavvur, diğer bir mefhum daha vardır ki o da “*imtidat eden zaman* (*temps qui dure*)”, *müddet* (*durée*), *istimrar* (*permanence*) mefhumudur. *İştirak-i lafza* (*ressemblance de nom*) bakıp da her iki mefhumu yekdiğere karıştırmaktan ihtiraz

etmelidir. Hakikat aranırsa bu iki mefhum mütenakîzdirlere bile. Bu istimrar ve müddet mefhumu da *zaman-ı müteharrik (temps mobile)* mefhumu gibi tecrübe-i şuuriyyeden müntezâdır. Fi'l-hakika bâlâdaki tahlilde ben yalnız tevâlî nispetlerini nazar-ı itibara almıştım. Lakin bu nispetlerin mevcut olması da şu'ûn-ı selâseden her birinin ve mesela saat sesinin zî vaz olmasından, hakikaten bir müddeti yani bir şe'n-i hâlisi bulunmasından dolayıdır. Bu hâlliyyet biraz evvel hadis olmuş olan serçenin uçuşması ile henüz vücut bulmamış olan dik bâb arasında bir geçit olmaktan başka bir şeydir. Saat sesinin - velev bir an olsun - imtidat etmiş bir *hakikat-i gayr-ı müteharrike (réalité immobile)* bulunmuştur.

Binaenaleyh zaman lafzının (bi'l-iştirak) delâlet ettiği iki mana-yı mütemayizi vardır: Bu lafız evvelen, yalnız sayruretteki evzâ'-i mütevâlîyyeyi; sâniyen, sayruret anlarını yekdiğere rabteden istimrarı - istimrar olmak haysiyetiyle - ifhâm eder.

5. Aded. - (s. 235) Aded mefhum-i küllîsine iki suretle vusul mümkündür. Ya hades tarîkiyle ve hayyiz içindeki noktalardan keserât-i evzâ' (yani evzâ'-i kesîre) tecrit etmekle ki bir müdalle'anın re'slerini ayrı ayrı temyiz ettikten sonra cümlesini cem etmek bu kabildendir. Yahut zaman içindeki onlardan keserât-i evzâ' tecrit etmekle ki hadisât-i mütevâlîyyeyi temyiz ettikten sonra cümlesini bir arada cem etmek de bu cümledendir. Bu tarîk ile bir kesret-i mahsure mefhumu bu kesrete dâhil olan eczânın ya tesâvîsi veya mecmu'ü ile tekevvün etmiş olur ki aded mefhumu da işte bu tesâvîyi veya mecmu'ü tasavvurdan ibarettir.

Hulasa

(s. 235)

1. – Tasavvurâtımızı tahlil ederken bunların daima bazı tasavvurât-i unsuriyye-i zâtiyyeyi ihtiva ettiklerini görürüz. Bu tasavvurât-i unsurîyi şu beşe irca edebiliriz: Hayyiz, zaman, aded, cevher, illet.
2. Bu beş mefhumun menşei ne olduğu câ-yi sualdir. İlmü'n-Nefs vech-i mülâhazasınca bu menşe-i mücerrebâtan başka bir yerde bulunamaz. Mefhumları tahlil tarîkiyle tasavvurâtımızdan intizâ ederiz. Bu mefhumlar nefis-i nâtıkanın suver-i

zaruriyyesi mi yani kavânîn-i enfüsiyye midir? Yoksa tecridât-i afâkiyyeden mi ibarettir? Meselesi şimdilik mevzu-i bahis etmediğimiz bir intikat meselesidir.

3. Hayyiz tûlen ve arzen ve umkan gayr-ı mahsur bir imkân-i imtidattır.

4. Zaman, mazi veya müstakbelde gayr-ı mahsur bir imkân-i tevâlîdir. Bu mefhum müddet mefhumundan başkadır.

5. Tesâvîsi veya mecmu‘u tarif edilebilen her şey adettir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 236)

Leibnitz, *Nouveaux Essais*.

Kant, *Critique de la Raison pure. Analytique transcendante*.

De Hamilton, *Lectures of Métaphysic*.

Stuart Mill, *Philosophie d’Hamilton*. (Ch. IV.)

Bain, *Le sens et l’intelligence*.

Spencer, *Premiers Principes*.

- *Principes de Psychologie*.

Renouvier, *Logique*.

Liard, *La Science positive et la Métaphysique*.

Ncel Et Pillon, *Origine de la notion de nombre. Critique philosophique, 1883, 1884*.

Dunan, *Essai sur les formes à priori de la sensibilité*.

Rabier, *Psychologie*.

Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

James, *Principles of Psychology*. (T.I. Ch. XV, t.II, Ch. XVIII.)

On altıncı Ders: Müdrikedeki Külliyyât-i Zâtiyye

(Mâ Ba‘de)

İcmâl: (s. 237) 1. İlletin muvakkat tarifi. - 2. İllet mefhumu tecrübe-i hâriciyyeden gelmez. - 3. İllet mefhumu tahlilden de gelmez. - 4. İllet mefhumu tecrübe-i bâtniyyeden gelir. - 5. İlliyyetin mahiyeti. - 6. Cevher mefhumu. - 7. Kanun mefhumunda cevher ile illetin ittihadı.

1. İlletin muvakkat tarifi. - (s. 237) İllet mefhumunu hangi tecrübe ile elde edebileceğimizi araştırarak olursak bu mefhumun evvel be-evvel muvakkat bir tarifini yapmak ihtiyacında olduğumuzu görürüz. İllet yeni bir şeyi saha-i vücuda getiren şeydir, gibi görünüyor. Mesela masayı yapan marangoz masanın illeti gibi görünür. Zira marangoz çalışmadan evvel madum olan masayı vücuda getiren o marangozdur. Bakalım bu mefhumu hangi tecrübeden istihraç edebileceğiz.

2. İllet mefhumu tecrübe-i hâriciyyeden gelmez. - (s. 237) Hele bir kere - “Hume”un ispat ettiği vecih ile - bu mefhumu tecrübe-i hâriciyyeden alamayız. Fi’l-hakika bu nev‘ tecrübe bize tesebbübâtı, e‘lâlât ve i‘tilâlâtı (causations)²⁵³ değil; tevâliyâtı bildirir. Bu tecrübeden yalnız falan şe’nin filan şe’nden sonra vücut bulduğu müsteban olabilir. Lakin şe’n-i tâlînin şe’n-i mukaddemden - netice olarak - çıkmasını iktiza eden rabıtayı bize tecrübe göstermez ve gösteremez. Bilardo bilyelerinden biri diğer bilyeye çarpıyor. İkinci bilyenin kendisinin birinci bilye çarptıktan sonra hareket ettiğini pekâlâ görebiliriz. Lakin ikincinin hareketini birincinin hareketine rabteden alakayı hiçbir vecih ile görmemize imkân yoktur.

3. İlliyyet mefhumu tahlilden de gelmez. - (s. 238) Hume mâlûlû, eseri, tahlil ile illetin; kezâlik illeti de tahlil ile mâlûlûn eserin istintaç edilemeyeceğini ispat etmiştir. Muehharan Kant’ın: “*Tasdik-i illiyet, tasdik-i tahlilî değil; tasdik-i terkibîdir.*”²⁵⁴ demesi de bu manaya râcidir. Dünyanın en büyük makinisti bir elektrik makinesini istediği kadar tahlil etsin içinde şırar-i elektrikiyyeyi bulamaz. Şirareyi istediği kadar tahlil etsin içinde makineyi bulamaz.

4. İlliyyet mefhumu tecrübe-i bâtniyyeden gelir. - (s. 238) Hume bize mana-yı illiyeti keşfettiren tecrübenin, bi-tarîki’t-tedâ’î bir mukaddemi bir tâlîye rabtetmek

²⁵³ *Causalité illiyet* olunca fiil ile infîl manasını tazammun eden *Causation* için de ayrı bir kelime ihdâsine ihtiyacımız vardır. Buna *sebepten tesebbüp* denilebileceği gibi illet lafzından da nisbetin tarafeynine göre “i‘lâl ve i‘tilâl” denilmek lazım gelir. Bilmem bu teklif makbule geçer mi?

²⁵⁴ Bu iki nev‘ tasdik beynindeki fark için on dördüncü derse bak. [s. 218]

melekesinin bizde hâsıl ettiği icab ve *isticâb* (*détermination*) hakkındaki tecrübe-i bâtiniyye olduğuna kâil olmuştur. Main De Biran ile Amper ise bu tecrübenin zâtımızdaki *fâiliyyet-i illiyye* (*activité causale*) hakkındaki *iẖtisâs-i def̱imiz* (*immédiat*) ile hâsıl olduğu ruyetinde idiler. Biz bâtinen fâil olduğumuzu ve yeni yeni hâlâtı saha-i vücuda davet ettiğimizi hissediyoruz. İşte bu hâlâtı bize isnat eden rabıta rabıta-i illiyyet olup bizdeki illet mefhumu nispet-i illiyyetin hadd-i evvelinden; mâlûl, eser mefhumu da yine bu nispetten hadd-i sanîsinden müṉtezi birer mefhum-i mücerretten başka bir şey değildir. Mesela fikrimi beyan için yazı yazdığımı farz edelim. Bu takdirde mütehayyilemi, *zâkire* (*hafıza*)mi tenbih ve tahrik etmekle beraber yazıyı husule getiren kol ve el adelâtının da harekâtını icab eden bir kuvve-i nefsiyyenin vücudunu kendimde hissediyorum. Mevzu-i tecrübe, fikrim ile fikrimi ifade ve tabir eden elfâz arasındaki rabıta olup bu da rabıta-i illiyyetin kendisidir. Fikrimdeki kuvvet (bi-tarîki't-tecrit) ayrıca mûlahaza edilirse illettir. Yazı (yine bi-tarîki't-tecrit) ayrıca mûlahaza edilirse mâlûldür, eserdir.

5. İlliyyetin mahiyeti. - (s. 239) Bu takdire göre illet bize, kendisine zaruraten birtakım şu'ûn-ı tâliyye merbut bulunan bir fâiliyyet-i mütekaddime imiş gibi görünür. Mamafih tevâlînin mukaddemât ile hâsıl olan her *isticâb-ı* (*détermination*) zarurîsi bir illet-i hakika değildir. Fazla olarak bir fâiliyyete ihtiyaç vardır. Mesela bir *kıyas* (*dédution*)ta²⁵⁵ neticenin mukaddemât ile isticâbı hakiki bir illiyet olmayıp mukaddemâta neticenin illeti demek sahih olmaz. İllet, yalnız nefsin fâiliyyet-i fikriyyesi (nazariyesi) olup suver-i zihniyye bir fâiliyyetin sarfına ve bu tarîk ile neticenin çıkmasına muktezi şerâit-i mantikiyyeden başka bir şey değildir.

İlliyyetin nasıl olup da - tevâlî, fâiliyyet-i mütekaddimeye zaruraten merbut olacak vecih ile - teessüs ettiği daha derince tetkik edilecek olursa bunun ancak kendisindeki mevâdd-ı muhtelifi-i tasavvuriyyeye an-ı vahitte hem temyiz hem bir silsile ile rabt ve tevhit ve hem de *tensîk* (*coordonner*) ve yekdiğere *tâlîk* (*subordonner*) eden bir fâiliyyet-i terkihiyye - ve binaenaleyh tasavvuriyye - ile mümkün olabildiği görülür. Bu fâiliyyet ise fikir ve *müfekkire* (*pensée*)den başkası değildir.

²⁵⁵ On dördüncü dersin dördüncü fıkrasına bak. [s. 220]

Şimdi ben hem düşünüyorum hem yazıyorum. Fiilen kitabetimin vücuduna illet olan müfekkire fikretimin müterekkip bulunduğu mevâdd-ı muhtelifeyi az çok mübhem bir surette olmak üzere hep birlikte tasavvur ediyor. Bunları ba‘dehû temyiz ediyor. Zira her kelimeyi ayrı ayrı düşünüyorum. Bunları birleştirip bir silsileye ithal ediyor. Zira cümlelerin her kelimesi mâ kablindeki kelime ile mâ ba‘dindeki kelimeye merbuttur. Bunları tensîk ediyor. Zira şimdi yazmakta olduğum cümle daha evvelce yazdığım cümle ile tamamen mütenâzırdır. Bunları yekdiğere tâlîk ediyor. Zira fiil fâile ve meful fâile mütealliktir. Her nerede bir illet-i hakikiyye fâil olursa iş böyledir. Bir masa yapan marangoz müfekkiresindeki temeyyüzât, tecemmüât, tensîkât ve taallukâta göre masanın eczâsını yekdiğerden temyiz eder, bir araya getirir, tensîk eder, yekdiğere müteallik ve tabi bir hâle getirir. Marangoz elinin masayı inşa edebilmesi bu inşaatın, marangozun zihninde vücut bulduğundandır. Bir makine de mühendisinin fikrini mümessil ve müsavvir olmadıkça işlemez. Binaenaleyh bir illet-i hakikiyye bir fikretten başkası olamaz.

Ancak şu var ki makinede marangozun gerek işinde ve gerek elinin harekâtında harekât-ı muhtelifenin her biri diğerlerinden hakikaten mümtaz ve bilâ tevâlî tahakkukları gayr-ı mümkün iken fikr-i mücerrette mevâdd-ı tasavvuriyyenin teselsülleri, ittihatları, intisakları, yekdiğere taallukları müstakil ve herhangi bir tevâlî kaydından arîdir. Binaenaleyh illet - illet olmak haysiyetiyle - sayruretteki taharruk ve tagayyürün hâricinde ve müddet-i sırfa içindedir. İlet, mahz-ı fâiliyyeti dolayısıyla tagayyüre maruz değildir. Esna-yı fiilinde kuvvetinden bir şey zayi etmez. Kudema: “Causa movendo non movetur” derlerdi ki: “İlet muharrik olmakla beraber daima hareketten azadedir.” demektir.

6. Cevher mefhumu. - (s. 241) İlet-i sırfanın adem-i taharrukunu bu vecih ile tasavvura yol bulunca cevher mefhumunun *cüz’-i zâtîsi (l’essentiel)* de elde edilmiş demektir. Fi’l-hakikada *fikr-i faalin (pensée active)* bu hareketsizliği (yani adem-i tagayyürü) ihsâsâtın taharrük ve tagayyürüne yalnız sathında dalgalanmakla kalıp esasındaki hareketsizliği (adem-i tagayyürü) hiçbir vecih ile ihlal edemedikleri zâhir olan şu’ûnun temevvücüne tekâbül ediyor. Vâkıan, cevher mefhumu da *kendisi müstemirr iken mâ adâsı mütegayyir olan bir şey* mefhumundan başka bir şey değildir.

Dekart bu manayı ibarât-ı atıyye ile pek güzel ifade etmiştir:

“Mesela bir bal mumu parçasını ele alalım. Peteğinden şimdi taze taze çıkarılmış. İçindeki balık tadı henüz üstünde. Hangi çiçeklerden hâsıl olmuş ise o çiçeklerin kokuları da hâlâ kaçmamış. Levni, şekli, miktarı zâhirdir. Serttir. Soğuktur. İstedığınız gibi elleyebilirsiniz. Üzerine vursanız bir ses verir. Hulasa bir cismi mümtaz olarak tanıtacak her şey bunda vardır. Lakin işte ben bu sözleri söylerken bunu ateşe yaklaşıyorlar. İçindeki taâm bakiyesi uçuyor. Kokusu teccehüz ediyor. Rengi değişiyor. Şekli gâip oluyor. Miktarı (hacmi) büyüyor. Temî‘ ediyor. Isınıyor. Elinizi ona güç dokundurabilirsiniz. Üzerine ne kadar vursanız artık ses vermiyor. Bunca tahavvulâtta sonra acaba o mum yine hâlâ baki midir? Yine baki olması icab eder. Bunda kimse şüphe etmez. Hiçbir kimse başka türlü düşünmez.²⁵⁶”

Baki kalan şey şüphesiz cevherdir. Lakin tenevvü ve *ihtilaf-i avâriz* (*accidents*) aletindeki bu istimrar daim-i hakikî tasavvurunu bize bahşeden şey - Dekart’ın bu makamda bi-hakkin ihtar ettiği vecih ile - tecrübe-i hâriciyye değildir. Bu, olsa olsa - bütün tagayyürâta tekabül eden ve kendisinin her dem aynı olan bir şeyin vücudunu hissemize arz eden - kendi fikir-i hâssımıza müteallik tecrübe-i bâtına olabilir.

7. Kanun mefhumunda cevher ile illetin ittihadı (identité). - (s. 242) Daha ileriye gidilirse kanun mefhumunda illet ile cevher mefhumlarının ittihat ettiği görülür. Fi’l-hakika kanun, hadisât içindeki şu’ûnu yekdiğere rabteden nispet *gayr-ı mütehallife* (*rapport invariable*)den, zevâtta evsâf ve keyfiyâtın tarz-ı intisak ve taalluklarını gösteren nizamdan başka bir şey değildir. İlet bir *fikret-i nazıma* (*pensée ordonnatrice*) olduğu için vaz-ı kavânîn eder. Ancak bu vaz-ı da sırf kendi bünyesine ait kavânîne göre vâki olur. Cevher, bünye-i fikriyyede olan illiyet kanunundan başka bir şey değildir. Binaenaleyh cevher illetin mâ bihi’l-vücudu, mâ bihi’l-fiili olan kanun; illet de hâl-i fâiliyyette olan yine bu kanunun kendisidir. Bu surette cevher mefhumu illet mefhumundan münteze‘ bir mefhum-i mücerret, fâiliyeti eksik illet olduğu gibi illet de kendisine fâiliyet mefhumu munazzam olmuş cevherdir.

²⁵⁶ Deuxième méditation.

Hulasa

(s. 243)

1. İllet, vehile-i evlâda bir şeyi vücuda getiren şey imiş gibi zâhir olur.
2. Tecrübe-i hâriciyye, bize *husulün* (yani bilfiil vücudun) (*production*) ne olduğunu öğretmez. Tecrübe-i hâriciyye, bize yalnız tevâlîleri bildirebilir.
3. İlleti tahlilden *eser* (*ma'lûl*), *eseri* (*ma'lûlû*) tahlilden de illet istinbat edilemeyeceğinden illet ile mâlûl arasındaki nispet, tahlilî değil, terki'bîdir.
4. Bize illiyeti hâl-i fâiliyyette gösteren ve bu suretle bize bi-tarîki't-tecrit illet mefhumunu bahşeden şey fâiliyet-i nefsiyyemiz hakkındaki tecrübe-i bâtinedir.
5. İllet, fâiliyet-i mütefekhirenin (müfekhirenin) mahiyeten aynıdır. Ve hareketten hâric ve ondan âlîdir.
6. Cevher, âsâr-ı mütegayyiresinin mevzu-i müstemirri olmak haysiyetiyle illetten ibarettir. Cevher mefhumu da müfekhirenin (nefsin) daima ayniyet-i esasiyyesini muhafaza ettiği hakkındaki tecrübeden istinbat ediyoruz.
7. Cevher ile illet, kanun mefhumunda ittihat ederler. İllet kendisine *kuvvet vech-i mülâhazasından* (*au point de vue dynamique*) bakılmış kanun; cevher de kendisine *müvazenet vech-i mülâhazasından* (*au point de vue statique*) bakılmış kanundur.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 244)

Hume, *Traité de la Nature humaine*.

Kant, *Critique de la Raison pure*.

M. De Biran, *Œuvres inédites*.

Ampère, *Philosophie des deux Ampères*.

Stuart Mill, *Système de logique*.

Bain, *Les Sens et l'Intelligence*.

Renouvier, *Logique*.

Liard, *La Science positive et la Métaphysique*.

Balmes, *Philosophie fondamentale*.

De Régnon, *Métaphysique des causes*.

De Vorges, *Cause efficiente et cause finale*.

Rabier, *Psychologie*. (Ch. XXII.)

Fonsegrive, *La causalité efficiente*.

Boirac, *L'idée de phénomène*.

On Yedinci Ders: Mebâdî-i Üvel

İcmâl: (s. 245) 1. Mebâdînin tarifi - 2. Mebde-i ayniyet (ittihat) - 3. Mebde-i sebebiyyet. - 4. Mebde-i sebebiyyetin tahlili - Mebde-i gâiyyet (Mebde-i hükümet) - 5. Mebde-i illiyyet - 6. Mebde-i cevher - 7. Mebâdî bir tahlil-i nefsi ile münkeşif olurlar - 8. Mebâdînin asıl ve menşe-i meselesi - 9. Mezheb-i tecrübiyyenin ayniyyet (ittihat) hakkındaki nazariyyesi ve cerhi - 10. Mezheb-i tecrübiyyenin mebde-i illiyyetin tekevvünü hakkındaki nazariyyesi - 11. İntikat - 12. Mezheb-i tekâmüle göre mebâdînin asıl ve menşei - 13. İntikat.

1. Mebâdînin tarifi. - (s. 245) Müfekkirenin her fiilinde zımnen dâhil olan *küllî* (*universels*) ve *zarurî* (*nécessaires*) tasdikâta *mebâdî-i üvel* (*principes premiers*)²⁵⁷

²⁵⁷ *Principe* Latince *Principium*'den müştak olup bu da fi'l-asl *evvel* manasına gelen *Primustan* me'hûzdur. Bu Latince kelime *başlangıç*, *evveliyet*, *tefavvuk*, *tekaddum* gibi me'ânîyi ifade eden Yunanca *Archê* kelimesinin tercümesidir ki biz de usul ve mebâdî manasına nadiren istimal edilen “*Erâkîn*” lafzı da bunun muarrep olarak cem siğasına naklolanmışudur.

*Principe*in Fransızca me'ânî-yi lügavîsi de asıl ve menşe ve mebdedir. İstılahta ise Goblot'nun tarifine göre gerek mutlak ve gerek muzaaf olarak zamanen veya zihnen veya vücuden evvelî olan her şeye itlak olunur.

Bu Fransızca kelimenin evveliyet-i zamaniyye manası zevale yüz tutmuştur. Bu manada *Origine* veya *Commencement* demeyi tercih ediyorlar ki biz buna *asıl* veya *büd'* desek münasip olur.

Mantık'ta *Principe*, kendisinden kazâyâ istintâc edilen kazıyye-i külliyyeye itlak olunur ki *mukaddime* veya *mukaddemdir*. Bu manaca *principe*, *conséquence* yani *netice* veya *tâli* mukabilidir. Bu gibi kazâyâ-yı külliyyenin kendileri de diğer birtakım kazâyâ-yı külliyye netâyici birer külli-i izafî olabileceklerinden netice olmayan bir *kazıyye-i külliyyeye* (*principe premier*) yani *mebde-i evvel* denir ki cemii *mebâdî-i üvel*dir. *Üvel* kelimesi müfrette hemzenin fethi ve vâvın teşdidıyla, cemde hemzenin dammı ve vâvın tahfifyledir.

Mebhas-i vücutta ise *Principe* kelimesi üç manaya gelir:

1. Bir mürekkebe dâhil olan unsur-i basit ki besâteti ya mutlak veya izâfî olur. Suyu terkip eden muvelledü'l-mâ' ile muvelledü'l-hamûza gibi.
2. Vücudât-i saireyi kendisine tabi tutan, ademi hâlinde o vücudâtta münadim olacak olan mevcut ki buna *şart* denir. Kolay yanmak için odunun kuru olması gibi.
3. Kendisine bazı âsâr haml ve isnat olunan kuvvet.

Principe kelimesi birinci manaca *élément* yani *unsur*; ikinci manaca *condition* yani *şart*; üçüncü manaca *Cause* yani *illet* veya *sebeb* müradifi olmuş olur.

Biz buna her üç manaca *mebde* diyebiliriz. Zira hukemâ-yı İslamiyyece mebde, sebebe itlak olunduğu gibi – bazı havâşî-yi tecride göre – hem madde ile sair esbâb-i suveriiyye ve gâiyyeyi hem de şerâiti müştemildir. Frenkler'in Zât-ı Bârî'ye *Principe de l'univers* dediklerinin naziri olarak bizdeki hukemâ da Allah Teâlâ'ya *mebde-i feyâz* demişlerdir. Kezâlik Frenkler ruha *Principe de la pensée* dedikleri gibi bizde de *ukûla* (ki *nüfûs* müradifidir) ve *nüfûs-i semaviyyeye* *mebâdî-i âliyye* namını vermişlerdir. Frenkler mebâdîyi “mebâdî-i vücut” ve “mebâdî-i ilim” tesmiye edebileceğimiz iki neve ayırmışlardır. Birincilerine *Principes de l'existence* derler ki Latincesi *Principia essendidi*dir. İkincilerine ise *Principes de connaissance* derler ki Latincesi *Principia cognoscendidi*dir. Bizde de birincilerine *mebâdî* denildiği gibi mesâil-i ilmin (ilm-i müdevvenin) mevkufun aleyhi olan malumat-i evveliyeye de *mebâdî* denilir. *Mebâdî-i riyaziyyât* tabirinde olduğu gibi ki Fransızcası *Principes de mathématiques*dir. *Unsur* manasına mebdenin bizde – unsurdan mâ adâ – diğer müradifleri daha vardır. Mevâdd, anâsir, ümmehât, usul, erkân, istakısât hep bir manada müstemeldir.

Maddeye heyulî de derler ki Yunanca *Hylénin* muarrebidir. Kendisinden diğer şeyler mamul olan şey demektir. Bilfil mürekkep olan bir şeyin cüz'ü olması haysiyetiyle maddeye “rükün” derler. Eczâ-i maddeye her birinin diğere münkalip olmaları itibariyle ise *asıl* derler. Zira her biri diğerinin temeli

denir. Bu tasdikât bize müfekkirenin kanunları olmak üzere münkeşif olurlar. Bu mebdeler, her biri mebâdî-i saireye inkısam eden iki mebdeden ibarettir: Birincisi, *mebde-i ayniyyet*²⁵⁸ (*principe d'identité*) veya *ittihat*; ikincisi, *mebde-i sebebiyyet* (*principe de raison*).

2. Mebde-i ayniyyet (ittihat). – (s. 247) Mebde-i ayniyetten dolayı herhangi bir fikret tagayyüre maruz kalmadığı müddetçe kendi kendinin aynı (*Hüve hüvesi*) olarak kalır. Bu mebdein ifade-i lafziyyesi şudur: “(B), (B)’dir.”²⁵⁹ Bir şey kendi kendisinin aynıdır. Bir şey ne ise odur.” Bir insan bir insandır. Bu mebdeden iki mebde daha teferru eder. Biri *mebde-i tenakuz*²⁶⁰ (*principe de contradiction*) ki: “Bir şey birden hem kendisi hem başka bir şey olamaz.” diye ifade olunur. Bir masanın birden hem masa olması hem masa olmaması mümtenidir. Diğeri de *mebde-i sâlis-i hâric* (*principe du troisième (tiers) exclu*) ki: “Bir şeyin vücudu ile ademi arasında vasıta yoktur.” ibaresiyle eda olunur. Herhangi bir masa bir masadır. Herhangi bir şey masa değilse masa değildir. Ve masa olan şey ile masa olmayan arasında hiçbir şey mevcut değildir. Bu mebdee muarız: “Bir daire murabbadır.” yahut “Sıfır bir kemiyettir.” demek kabilinden daire-i imtinaa düşmek; anlaşılmaz, mütenakîz ve gayr-ı ma’kûl bir şey söylemek demektir. Bu mebde imkân-ı tefekkürün şartıdır. Bunsuz herhangi tefekkür muhaldir. Bu mebde olmasa fikrin hâsıl olması ile mahv ve zâil olması bir olur. Ve zihinde halâdan başka bir şey kalmaz. Bu mebdee muarız (B-B) demek gibi olur ki netice (= 0) olacağından zihinde ademden başka bir şey bulunamamış olur.

3. Mebde-i sebebiyyet²⁶¹. - (s. 249) Nefs-i nâtika zihindeki mevâdd-ı muhtelifeyi mebdde-i sebebiyyet ianesiyle yekdiğere rabt eder. Bu mebde şu ibare ile ifade

gibidir. Bu eczâya *usul-i efâ’îl* demeleri bu itibar ile. Kezâlik cüz’-i maddeye terkibe mebdde olması itibariyle *unsur* ve tahlile münthehi olması itibariyle *istakıs* derler. *Istakıs* kelimesi asıl ve mâ yünahill ileyh manasınadır. Eskiden en basit zannolunan su, toprak, hava ve ateşe *anâsır-ı erbaa* ve *istakısât* derlerdi. *Âbâ* tesmiye edilen *eflâk* ile *encüm* mukabili olarak bunlara *ümme’hât* da denirdi.

²⁵⁸ *Aynın* manası çoktur. Burada kast edilen *gayr* mukabili olan manasıdır. *Identique* için (*hüve hüve*) desek pek münasip olur.

²⁵⁹ “(B), (B)’dir.” düstûrünü biz felsefe tercümelerimize *hüve hüve* şekline ifrâğ etsek daha iyi olur.

²⁶⁰ Bu mebdeî, fikrin bir şeyde hem vukû’u, hem lâ vukû’u birden tasdik etmesine mani bir mebdde-i aklî olduğu için Hamilton *Principe de noncontraction* tesmiye etmiştir ki pek haklıdır. *Principe de contradiction* tabiri yanlıştır. Bu ıstılah, mevzu ve manası herkesçe müsellemler ve ma’lûm olmamış olaydı zâhir lafza göre maksudun nakîzini ifade edecekti. Hatanın bizde de teammüm ve intişarından evvel bizde Hamilton’a teb’an *mebde-i lâ tenakuz* desek acaba daha muvafık düşmez mi?

²⁶¹ *Sebeup* lügatte *ip* demektir. Örf-i âmmda bir matlûbu elde etmek için tevessül edilen şeye sebep ıtlak olunur. Türkçe’de bile “falanın ipi ile kuyuya inilmez” derler ki o adam sebebiyle matlûb hâsıl olmaz demektir. İstılah-i hukemâda ise bir şeyin gerek mahiyette ve gerek vücutta muhtaç olduğu şeydir ki *mebde* namını da verirler. Ve bu tarife göre *illet* müradifi olarak istimal edilir. Ve sebeb-i

olunuyor: “Her tasavvurun bir *sebeb-i musahhihi*²⁶² (*raison suffisante*) vardır.” Yani her tasavvur bir takım *mevâdd-i ma’kûle* (*éléments intelligibles*)ye dairesinde mürtebittir. Bu manaca bu mebdde bazen *kabiliyet-i külliyye-i taakkul* (*intelligibilité universelle*) mebddei de denilmiştir.

Müfekkirenin fiil ve hareketini tanzim ve tedbir eden işte bu mebdedir. Mebdde ayniyet-i nefsin müvazenet kanunu, mebdde-i sebebiyyet ise kuvvet kanunudur. Bu mebdde bir tasavvuru tashih ve *tâlîl etmek* (*expliquer*) ve *muteakkil bir hâle getirmek* (*rendre intelligible*) için kaç *sebeb-i zarurî* (*raisons nécessaires*) bulunabilirse o kadar kavânîn-i cüz’iyyeye inhilal eder.

4. Mebdde-i sebebiyyete teferru eden mebdâfî. - (s. 250) Mebdde-i gâiyyet (finalité) (mebdde-i hikmet)²⁶³. - Tasavvurâtımızın her biri bir küllin eczâsından olup bu küllden

maddi, sebeb-i suverî, sebeb-i fâilî, sebeb-i gâî sebeb-i tam, sebeb-i müstakil, sebeb-i nâkıs, sebeb-i gayr-ı mustakil...ilh denir ki aynıyla illet-i maddiyye, suveriyye, fâiliyye,...ilh gibidir.

Hukemâca illet ile sebep arasında fark yok ise de ulema-yı usulce illet hükme müessir, sebep hükme müfzi ve müeddi olan şeydir. Te’diyye ve ifzâ tesirden ‘eammm bir manayı ifade ettiği için her illet sebep addolunabilirse de her sebep illet olamaz. Ancak Usuliyûn *sebeb* kelimesini böyle bir mana-yı ‘eammda istimal ederek müessir olana sebep demezler.

Biz ise burada sebebin te’diye ve ifzâ manasını kast ederek illetten ‘eammm tutuyoruz. Bu manaya sebebin istimalini hoş görmeyenlere *iktizayı* da teklif edebilirim. Bu mebdde o hâlde “mebdde-i iktizâ” demek lazım gelecek. Bilmem kabul olunabilir mi?

²⁶² *Raison suffisante* Leibnitz’in ıstılahıdır. Bunu evvelce “illet-i tâmm” ile tercüme etmiştim. İstılah Encümeni de buna ilaveten bir de “illet-i kâfiyye” tabirini teklif ediyor. Fakat benim zannıma göre her iki tabirin de medlulüne mutabakatı câ-yı nazardır. “İllet-i tâmm veya mustakille”, tabir-i diğerle “sebeb-i tam veya mustakil” bir şeyin gerek mahiyet ve vücutta ve gerek yalnız vücutta muhtaç olduğu şey veya eşyanın mecmuudur ki muhtaç-i ileyhin vücuduyla beraber müsebbep (malûl) hâsıl olmuş olur. İllet-i tâmm bazen yalnız başına illet-i fâiliyye olur. Bazen illet-i fâiliyyeye diğer bir veya iki illetin inzimamıyla hâsıl olana, bazen de ilel-i erbaanın mecmuuna denir. Leibnitz ise bu nam altında *mebdde-i illiyet* ile *mebdde-i evleviyyet* (*principe du meilleur*) namını verdiği iki mebddei cem etmiştir. Bir şey vücut bulmak için evvelen o şeyin imkân-i âmm ile *mümkün* (*possible*), ba’dehu bilcümle nesâik-i mümkünât içinde ahsen ve evlasına dâhil olması lazım gelir. İşte bu manaya “*tashih*” diyorum. Bir şeyin vücudu sahih olabilmek için Leibnitz’e göre hem mümkün hem de mebdde-i mümkünât olan silsileye dâhil olmalıdır. Binaenaleyh Leibnitz’in *Raison suffisantene* “*sebeb-i musahhih*” demek muvafık olur zannederim. Zira bu mebdde dâhil olan iki şeyin biri illettir. İletin ise malûlü musahhih olduğuna yani illet olmayınca malûlün vücudu sahih olmadığına biz de bütün hukemâ ittifak etmişlerdir.

²⁶³ “Gaye” öyle bir şeydir ki kendisine diğer bir şey müeddi olur ve kendisi o şeye müterettip olur. Gayeye, bazen fiilden maksut ve matlûb olmak haysiyetiyle *garaz* (*but*) denildiği gibi teb’an arzu ve intizâr edilen şey olmak haysiyetiyle “menfaat” da derler.

Bir kavle göre fiilden *gaye* – fâile ait olsun olmasın – faide-i maksudasıdır. *Garaz* ise fâile ait öyle bir faide-i maksudadır ki o fiilden başkası ile tahsili mümkün değildir.

Diğer kavle göre *garaz* icad-i malûlden evvel tasavvur olunan şeydir. *Gaye* ise şürûdan sonra olan şeydir.

Bazıları şu me’ânîyi şöyle tafsil etmişlerdir: Bir fiile zâtî olarak bir şey terettüp ederse o emr-i müterettebe, fiilin tarafı yani sonu, muntehası olmak haysiyetiyle *gaye*; yalnız terettübü haysiyetiyle *nihayet* ve *faide* denir. *Gaye* ile *faide* veya *nihayet* zaten müttehit ve itibaren muhtelif olmuş olurlar. *Gaye* ile *faide* ef’âl-i ihtiyariyye ve gayr-ı ihtiyariyyeye şamildir. Ancak bu manaca fâilin fiile ikdâm

*istifrâd (isoler)*²⁶⁴ edildiğinde o kadar kıymeti kalmaz. Ve bu tasavvurun *taayyünâtı* (*déterminations*) mecmu‘ ile olan nispetleriyle tâlîl olunur. Binaenaleyh her tasavvurun sebebini beyan için eczâsından olduğu küll ile olan nispeti beyan etmek lazım gelir. Hâlbuki eczâsını kendine tabi kılan, kendi eczâsını muhit ve müştemil olan küll bir gayeden başka bir şey değildir. Mesela bu satırları yazmaktan garaz mebde-i sebebiyyeti izah ve tefsirdir. Mebdein bu izah ve tefsiri ise fikrimdeki mevâdd-ı muhtelif ve bu mevâddı hataen tercüme eden harekât olmadıkça tahakkuk edemez. Her harf, her kelime, her fikret-i müfred (müsteferrid) olarak alındığı takdirde gaye ve maksada birer vesiledir. Ve gayeden ibaret olan küllünden bir cüz’dür. Kezâlik marangozu da bir masa yapacak farz edelim. Her tahta parçası o parçanın küllü olan masanın bir cüz’ü olduğu gibi gayesi olan masanın vücuduna da vesiledir. Binaenaleyh herhangi bir müteallak fikrin nispet edileceği bir gaye vardır. “Hiçbir şey garazsız vücut bulmaz.” diye ifade edilen mebde-i gâiyyet işte budur.

5. Mebde-i illiyyet (causalité)²⁶⁵. - (s. 253) Bundan mâadâ bizdeki tasavvurâtın kâffesi fâiliyet-i bâtniyye-i nefsiyyenin bir neticesi olarak zihinde mevzu olduğundan bu tasavvurât bu fâiliyete nispet edildikçe ona ircâ‘ olunmadıkça

etmesinde o emr-i müterattibin medhali varsa fâile kıyasen *garaz* veya *illet-i gâiyye*, gayruhu kıyasen *hikmet* veya *maslahat* namını alır. İntehâ. *Külliyât-i Ebu'l-Beka*’dan.

Kezâlik Şarih-i *Tecrid*’in nakline göre hukemâ bazen fiilin müeddi ileyhine, fâilî muhtar addettiğimiz takdirde müeddi ileyhten dolayı bu fiil ondan vâki olmuşçasına sadır olursa – velev fiil maksut olmasın – yine *gaye* itlak ediyorlar. Bu manaca *gaye* illet-i gâiyyeden ‘eam olmuş olur. Hukemâ bu itibar ile şuur ve kastı olmayan kuvvâ-yı tabîiyye için *gaye* ispat etmişlerdir.

Bu akvâli hulasa edersek görürüz ki *gaye* mana-yı ‘eamında – fiilden evvel tasavvur edilsin edilmesin, maksut bizzat olsun olmasın – fiilin sonu, müntehâsı, tarafı, müeddi ileyhidir. Bu mana-yı ‘eammdan taraf ve müntehi mülâhazasını hazfederek yalnız fiile terettüp eden manası maksut olursa *faide* ve *nihayet* diyorlar.

Fiile şürû’dan evvel tasavvur, kast-i taalluk etti mi gayenin manası *garaz* ve *illet-i gâiyye* müradifi olarak tahassus ediyor. Bazıları *gaye*-i maksudayı da zaman, - daha doğrusu tasavvur ve husul - itibariyle tefrik ederek icad-i malûlden evvel tasavvur olunan şeye *garaz*, malûlün vücuduyla hâsıl olana *gaye* demek istemişlerdir. Bunlara göre fiil *garaz* ile *gaye* arasındadır.

Hikmet ve *maslahat* da fiilden maksut-i *gaye* manasıdır. Fakat *garaz* ile *illet-i gâiyye* fâile, *hikmet* ve *maslahat* ise fâilin mâ adâsına nazaran *gayedir*.

Binaenaleyh *principe de finalitéyi mebde-i gâiyyet* veya *mebde-i hikmet* tabirlerinden her hangisi ile olsa tercüme etmek yakışır.

²⁶⁴“يقال افردة اذا عزله... (الافراد) ve bir nesneyi guruhundan ayırıp başkaca çıkarmak” manasıdır. ²⁶⁵“يقال استفرد الشيء اذا اخرجته... (الاستفرد) ve bir şeyi zümresi içinden ayırıp başkaca kılmak manasıdır.” من بين اصحابه. اهـ.

(*Kamus Tercümesi*)

Binaenaleyh *Isolere* ifrat ile istifrat yakışır. *Tecrit* yakışmaz. *Tecridi Abstraction* mukabili olarak istimal edeceğiz.

²⁶⁵ Burada illetten maksat “illet-i fâiliyye”dir.

hiçbirini tâlil edemeyiz. Mesela benim şimdiki tefekkürâtım *şîe* (*volition*)²⁶⁶me, fiil-i irademe râcidir, diyorum. Ben bu tâlîli yapıyorum. Çünkü tâlîli yapmak istiyorum. Tâlîli irade ediyorum. Benim şîem, fiil-i iradem bu tâlîlimin *illet-i fâiliyye* (*cause efficiente*)sidir. Kezâlik marangoz da masanın illet-i fâiliyyesidir. Binaenaleyh her müteallak fikrin fikirde mevzu olmasını mucip bir illet-i fâiliyye vardır. İşte: “Hiçbir şe’n illetsiz vücut bulmaz.” kazıyyesi ile ifade olunan bu mebde “mebde-i illiyet-i fâiliyye” veya sadece “mebde-i illiyet”tir.

6. Mebde-i cevher. - (s. 254) Kezâlik tasavvurâtımızın her birini bi’z-zarura kendi zâtımıza da nispet ediyoruz. Bu tasavvurâtımız nefis-i nâtikanın istimrarına arız olan az çok muvakkat birtakım tagayyürât ve tekeyyüfât olmak üzere ma’lûmumuz olur. Mesela fikretlerimin her biri – *Ene*’den ibaret olan - zâta nispet edilir. Ve bu zâtın bir *tavri* (*modification*), bir *vasfı* (*attribut*)dır. Masa da böyledir. Masanın tahtası kararır, sertleşir, aşınır, suretini muhafaza eder veya dağılır. Hâsılı birçok tagayyürât ve tekeyyüfâta maruz kalır. Bu tagayyürât ve tekeyyüfâtın kâffesi tahtaya isnad edilir. Binaenaleyh müteallak-i fikret olan her şey ya bir cevherdir. Veya cevherin bir keyfiyetidir. İşte bu, mebde cevherdir ki atıdaki iki ibarenin biriyle ifade olunur: “Hiçbir mevcut yoktur ki *cevherde* (*en la substance*) ve cevher ile (*par la substance*) mevcut olmasın” “Her keyfiyet bir cevhere aittir. Her mahmûlün bir mevzuu vardır.”

Müteallak-i fikrin yani tefekkür olunan şeyin gayesi, illeti, cevheri ma’lûm olunca onun hakkında bilinecek ne varsa bilinmiş, tasavvur anlaşılmış, tamamen taakkul edilmiş, beyan edilebilecek esbâbın kâffesi beyan edilmiş olur. Ve *akıl* (*raison*) mutmain olur. Bu suallerin velev biri cevapsız kalırsa vâkıan yine tasavvurun vücudu müsellemler kalır. Hatta *kanunîyeti* (*légitimité*) yani kavâid-i Mantık dairesinde imkân-ı vücudu, ma’kûliyeti gayr-ı münker olur. Lakin akıl, o tasavvurda

²⁶⁶ *Volition* fiil-i irade demektir. Buna bir karşılık bulmak için ya *irade* veya yine bu manaya gelen *meşiet* kelimelerinden bir ism-i mastar bulmaya ihtiyacımız vardır. Emrullah Efendi Merhum iradedden “*irtiyat*”ı, fakir de meşietten “*şîe*”yi teklif ettim. İstilah Encümeni’nin Felsefe ıstılahatı meyanında ikincisi kavs arasında olmak üzere her ikisi de mukayyetir. Ancak *Mütercim-i Kamus* Asım Efendi’nin müellifin “*Basâir*”inden nakline ve Rağıp İsfehâni’nin Müfredât’ta tasrihine göre “*رود*” ve “*رید*” kelimesi fi’l-asıl bir şeyi talepte rıfk ve suhûletle tereddüt etmek, yine gidip gelmek manasına mevzu olup bu asıldan müştak olan bütün elfâzın me’ânisi ona teferru ediyor. Rûd ve irtiyatta talep manası varsa da bu talep araştırma suretinde bir taleptir. Bundan dolayıdır ki irtiyat göçebelerin hayvanlarına mer’î olmaya salih yer araması manasına gelir. Ve aramaya giden adama “*râid*” denir. Buna Fransızca *Exploration* yakışır. Hatta vaktiyle *Le toucher eporateur* tabirini bundan dolayı *lâmise-i râide* ile tercüme etmiştim. *Meşiette* ise böyle bir mahzur olmadığından isim mastarı olan *şîeyi* (ki kesr-i şîn iledir) istimal etmeyi tercih ediyorum. “*كل شيء يشيئة الله*” derler ki her şey Allah’ın meşietiyile, iradesiyedir demektir.

istinkar ettiği (qui lui est antipathique) muzallem, gayr-ı mefhum ve esrar âlud bir şey bulur. Mamefih bir tasavvur bu üç suale cevap verilemeyecek heyette olmadıkça *gayr-ı kanunî (illégitime)*, gayr-ı mantıkî, gayr-ı ma'kûl olduğu iddia edilemez.

7. Mebâdî bir tahlil-i nefî (analyse mentale) ile münkeşif olur. - (s. 255) Bu mebâdî-i fâiliyyete getirdikleri külliyyât-i zâtiyye gibi - nefis-i nâtıkaya kendi fâiliyetini tahlil ile münkeşif olurlar. Nefs-i nâtika şu'ûn-ı hâriciyye içinden kavânîn-i tabîiyyeyi keşfettiği gibi kendi kanunlarını da bizzat kendisinde bulup keşfeder. Hatta burada her şeyden daha sarîh olan küllîyi (yani küllî-i zâtiyyi) idrak ile arazîden temyiz eder. Nefis kendi zâtını, mahiyetini idrak ederek onu kendi olmayan her şeyden temyiz eder. Ve birtakım tasavvurâtı yekdiğere rabt için tebiyet etmiş olduğu kanunların nefis-i tasavvurâtıtan başka şeyler olduğu kendisine bu vecih ile müsteban olur. Nefs-i nâtika, kendi fâiliyetini sarf etmesinden şartı bu kanunlar olduğunu ve yürümek için adelâta ne kadar muhtaç ise düşünmek için de bu kanunların vücuduna o kadar muhtaç bulunduğunu hisseder. Binaenaleyh bu kanunların, tabir-i diğlerle bu mebâdînin zarurî ve bu itibar ile küllî olduğunu müfekkire teslim ve ilan ediyor. Bir kazıyyeyi ve mesela “*Bu kâğıt paçavradan yapılmıştır*” kazıyyesini alalım. Şurası aşîkârdır ki bu kazıyyenin bir manası olabilmek için evvela içindeki kelimelerden hiçbirinin manası - zihinde olduğu müddetçe - değışmemek (mebde-i ayniyyet) lazım geldiği gibi, nefis-i nâtikanın kâğıdın paçavraya nispet ve irtibâtını teslim etmesi de (mebde-i cevher) lazımdır. Eğer kazıyyeye: “Tab'a yaramak için” kaydı ilave edilirse illiyet-i gaye, “bir kâğıtçı tarafından” kaydı zammedilirse illiyet-i fâiliyye elde edilmiş olur.

8. Mebâdînin asıl ve menşei meselesi. - (s. 256) Bütün felâsife bu kavânînin vücudunu şu veya bu surette teslim ve - teferruâta ait bazı farklardan sarf-ı nazar - heyet-i mecmuası hakkında câlib-i nazar olacak vecih ile ittifak etmişlerdir. Bahis bu mebâdînin asıl ve menşei ve nefiste keyfiyet tekevvününü tayine intikal edince felâsife arasında nizâ' kopmuştur. Bu meseleye dair olan reyler İlmü'n-Nefs vech-i mülâhazasınca iki mütenakîz davaya ircâ' olunabilir:

Birincisi, *evveliyet davası (thése a priori)* ki mebâdînin tecrübeye dava-yı sebk ve takaddümü demektir. Bu davaya göre mebâdî bünye-i tefekküre dâhil birtakım kavânîn olup müfekkire bunları ilk teemmülü ile beraber kendisinde

vücudunu defaten taakkul eder. Ve bu itibar ile bu kanunlar zarurî ve lâ-yetegayyerdirler.²⁶⁷

İkincisi, *mücerrebiyet davası* (*thése a postériori*) ki mebâdînin tecrübeden taahhuru davası demektir. Buna *tecrübiyye davası* (*thése empirique*) de denilebilir. Bu davaya göre mebâdî bu kabil tasavvurâtın tevâlîsi neticesinde müfekkireye müstevli olmuş birtakım melekât-i müktesibe ve mevrûseden ibarettir. Binaenaleyh bu melekât, arazî ve *mümkün* (*contingentes*) ve kabil-i tagayyür şeylerdir.

Bu ikinci rey ayniyet, illiyet... ilh. kanunlarının tecrübe ve itiyat ile tedricen nasıl tekevvün ettiğini bize gösterebilecek raddede bir şey olaydı şüphesiz hüsn-i tâlîl itibariyle diğerinden ziyade akla karîb olurdu. Eğer buna çare bulunsa - “Bain”in dediği gibi - bu faraziye Evveliyet Faraziyesi’ni cerh etmekle beraber onun makamına da kaim olurdu. Zira Evveliyet Faraziyesi yalnız mebâdînin nefiste vücudunu bildirmekle iktifa edip keyfiyet tekevvünlerini ne gösteriyor ne de tâlîl ediyor. Bu nazariye bir tâlîl olmaktan sarf-ı nazar tâlîlden imtina bile sayılabilir. Tâlîl ise daima adem-i tâlîle râcihtir. O hâlde Mezheb-i Tecrübe’nin, bu kavânînin keyfiyet-i tekevvünlerini nasıl izah ettiğini görelim:

9. Mezheb-i Tecrübiyye’nin ayniyet (ittihat) hakkındaki nazariyesi ve cerhi. - (s. 258) Evvela ayniyetten başlayalım. “Hume” ayniyeti şöyle tâlîl ediyor: Biz, ehemmiyetlice bir surette tagayyür etmemekle iktifa eden şeylere kendi kendinin aynı, *hüve hüve* (*identique*) diyoruz. Nitekim vakit vakit teknesi ile sirenleri tebdil edilen gemiye yine aynı gemi deriz. Kezâlik mâ vudia lehu değişmeyen şeye kendi kendinin aynı, hüve hüve diyoruz. Nitekim mahal-i ahara başka bir plan ve başka hâriclerle bina edilen köy kilisâsına da yine aynı kilisâ deriz. Demek ki ayniyet sırr-ı mübheminin vücudu da yok imiş. Bir tasavvur-i cedide tasavvur-i kadimin aynıdır, demeye kendimizde salâhiyet görebilmek için tasavvur-i kadim ile tasavvur-i cedit

²⁶⁷ Haşiyeye-i müellif:

“Burada da – müdrekedeki külliyât-i zâtiyye münasebetiyle söylendiği gibi (on beşinci ders, ikinci fıkra) - İlmü’n-Nefs vecih mülâhazası ile intikat vech-i mülâhazasını temyiz etmek lazım gelir. İntikat vech-i mülâhazasına göre mebâdînin, nefsi-i nâtikanın kendisindeki tasavvurâta *ilzam eylediği* (*imposées*) kavânînden ibaret olduğu (Mezheb-i intikat) veya mebâdînin hem kavânîni-i nefis hem tasavvurât-i nefis (burada tasavvurât mütesavverat manasınadır) olduğu (*Mezheb-i İykân* (*Dogmatisme*)) iddia edilebilir. Ancak her iki takdire göre de mebâdîyi zımnlarına dâhil oldukları tasavvurâtan kurtarmak lazımdır. İlmü’n-Nefs’in asıl hizmeti işte burada görülür. Ve bu noktada İntikadiyye ile İykâniyye Mezhepleri’nin ittihat etmeleri lazım gelir. İntehâ.”

arasında tedâ'inin vücudu kâfidir. Bu takdirde ayniyet kanunu kanun-i tedâ'îye ve bu tarîk ile tedâ'inin menşei olan tecrübeye râci olmuş oluyor.

Ancak Hume'un bu tarz istidlal ile ayniyeti tâlîl etmek şöyle dursun inkâr etmiş olduğunu anlamak güç değildir. Her şeyi değişen bir gemiye yine o gemidir, demek başkadır. Buna inanmak da başkadır. Burada tasdik edilen ayniyet suretteki veya mâ vuzia lehdeki ayniyettir. Yoksa burada hiçbir vakitte ayniyet-i tâmmе maksut değildir. - Bundan mâadâ Hume da herkes gibi söz söylemekte, düşünüp istidlal etmekte muzdardır. Hâlbuki her fikir, her delil söze veya istidlale başlar başlamaz istimal edilen elfâz-ı me'ânîsinin ayniyetinde ıstımrarı - tabir-i diğerle - bu me'ânîde ayniyeti müstelzemdır.

10. Mezheb-i Tecrübiyye'nin, mebde-i illiyyetin tekevvünü hakkındaki nazariyesi. - (s. 259) Mebde-i illiyete geçelim: Suver-i mahsûse-i muhtelitanın tedâ'îsi sayesinde teemmülden de evvel nefsimizde *icab-i küllînin (déterminisme universel)* ve binaenaleyh *illiyet-i küllîyenin (causalité universelle)* bir suret-i hissiyye ve hayaliyyesi tekevvün ettiğini evvelce görmüştük.²⁶⁸ Buna ıstinaden Mezheb-i Tecrübe erbâbı - Stuart Mill'in lisaniyla - bize diyorlar ki herhangi bir şe'ne nazaran daima lâ yetegayyer bir mukaddem ile lâ yetegayyer bir tâlîyi nefsimizde ıstihzara meylimiz hakkındaki şuurumuz mebde veya kanun-i illiyyet hakkındaki şuurumuzun aynıdır. Meleke anâsır-i mültehimе ve mütedâ'ıyyeyi yekdiğerden ayırmamaya bizi icbar ettiğі için bu kanun da bize zarurî gibi görünür. Zaruret sevk-i meleke ile gayr-ı müneffik bir hâle gelmiş tedâ'îden başka bir şey değildir. Kezâlik Bacon bize küllî gibi de görünür. Zira külliyete muarız gelebilecek mümeyyizâtın kâffesi tekevvün-i külliyete muktezi hareketin kendisi ile zaten tarh ve izale edilmiş bulunuyor. Demek ki burada biz kavânîn-i nefsiyyemizin menşe-i zaruret ve külliyetine varıyoruz. Adeta elimizle tutar gibi oluyoruz. Bu asıl ve menşein ne mübhem ne esrarenğiz hiçbir ciheti yoktur. Tecrübe ile kanun tedâ'inin içindedir.

11. İntikat. - (s. 259) Stuart Mill'e şöyle cevap verilir: Evvelen, meleke azar azar, ağır ağır ve mütevâlîyen terakki ve tezayüt etmekle teessüs ve takarrur eder. İletın mâlûle veya mâlûlun illete irtibatı ise bilakis *def'î (immédiate)* ve *fücâî (subite)*dir. Ve bu irtibâtın bizde bu anda mevcut olan dereceden daha zayıf olduğı bir anı hiç de

²⁶⁸ Yedinci dersin ikinci ve üçüncü fıkralarına bak. [s. 119- 123]

tezekkür edebildiğimiz yoktur. Sâniyen, çocuk, kuvve-i zihniyyesinin ilk teyakkuzu anından itibaren her vesile ile taharri-i ilel ettiğini gösteriyor. Hâlbuki o yaşta henüz pek mahdud bir raddede kalan tecrübesinin tesirlerinden tahlis-i nefis edilmeyecek kadar kuvvetli melekâtı tesis ve takrir etmesi mümkün değildir.

12. Mezheb-i Tekâmüle (Evolutionnisme) göre mebâdînin asıl ve menşei. - (s. 260)

Herbert Spencer, Stuart Mill ile Mezheb-i Tecrübiyyeye karşı serdedilen şu ikinci itirazı mahallinde varit ve *mütevecceh* (*topique*) bulduğu cihetle cevap verebilmek için Mezheb-i Tekâmül namını alıp nev'-i insanînin envâ-ı sâfile-i hayvaniyye ensâlından geldiğini iddia eden mezheb-i faraziyyesini Mezheb-i Tecrübe'ye aşılamağa istemiştir. Herbert Spencer'a göre mebâdî, efrat ve eşhâsın meksûbâtından olmayıp her fertte fitrîdir. Ve şu kadar ki nev'-in meksûbâtındandır. Çocuk daha doğduğu zaman dimağı butûn-i sâlîfe-i nev'-in bir mahsulü olup bu butûnun biriktirmiş olduğu sermaye-i zihniyye varis olur. Binaenaleyh envâr-ı zekâsı ilk parladığı andan itibaren mebâdîyi ve alehusus mebde-i illiyyeti müdrikin olduğunu izhar etmesi mucib-i hayret olmamalıdır.

13. İntikat. - (s. 260) Tekâmül Nazariyesi'nin lazımı olan işkâlâtın kâffesini bir tarafa bırakalım da bu nazariyeyi kabul ediyormuş gibi istidlalimizi yürütelim. Acaba mebdein meksûb-i nev' olması, mebdein vasfı olan zaruret ve külliyeti tâlîl edebilir mi? Nev'-in bu kesbi - haydi irhâ-yı annân edelim de - İlmü'n-Nefs kavânîni mucibince bu mebdee bir suret vermekte, mebdei düstûr hâline ifrâ' etmekte muztar olduğumuzu tâlîl etsin diyelim. Yine mebdein sıdkına, vâkı'a *mutabakatine* (*vrai*) nasıl itikat ettiğimizizin ve bâ-husus mebdein ademini veya *adem-i sıdkını* (*fausseté*) faraza niçin kadir olamadığımızın sebebini hiç tâlîl ve izah edemez. - Fi'l-hakika ister Stuart Mill'in nazariyesine maksur kalsın ister Herbert Spencer'in tadilatıyla tevessü' etsin Mezheb-i Tecrübe faraziyesine göre de gerek ferdin ve gerek nev'-in müddet-i ömründe elbette öyle bir zaman olmuştur ki meleke-i nefsiyye gayr-ı kabil-i mukavemet bir dereceye gelmemiş olduğu için o devirde illiyet sualine nefyen cevap verilebilirdi. Böyle bir hâlet-i nefsiyyenin ise hiçbir an ve zamanda mümkünü'l-vücut olduğunu tasavvur edemiyoruz. Kendisine: "Bu hadisenin, bu şe'nin bir illeti var mı?" suali teveccüh eden bir kimsenin: "Hayır, illeti yoktur." cevabını verebileceğine ihtimal veremiyoruz. - Bu suali kendi kendine irat etmemek

mümkündür. Lakin sual teveccüh etti mi her hâlde cevap vermek, hem de ispat ile cevap vermek iktiza ediyor.

Bundan mâadâ Mezheb-i Tecrübe erbâbının farazına göre bu hâlet-i nefsiyyenin zevale de kabiliyeti vardır. Zira tecrübenin yaptığı tecrübe bozabilir. Herhangi bir meleke ona zıt olan diğer bir meleke ile ifna edilebilir. Bu takdirce müstakbeldeki ezhânın illet-i sualine nefi ile cevap vermek ihtimalleri olduğunu da tasavvur edebilmemiz lazım gelir. Hâlbuki kendimizi yokladığımızda bilakis bu tabîatte bir hâlet-i nefsiyyeyi tasavvura imkân bulamadığımız bize müsteban oluyor. Demek ki mebde-i illiyet yalnız nefsin gayr-ı kabil-i mukavemet bir melekesinden ibaret değil, hakiki bir zarurettir. *Zaruret-i mutlaka (apodictique)*dır. Böyle bir zaruret ise derce ve binaenaleyh tekevvün-i bâtinî ve mütevâlîyi de kabul etmez. Binaenaleyh böyle bir nispet ve rabıtaadaki zaruret ve külliyeti tasdik etmemiz Evveliyet Mezhebi'ne salık olanların davası vecih ile vehle-i ûlâda ve nefsimizde bir illiyet rabıtası ma'lûm olur olmaz vâki oluyor demektir.

Mefhum-i küllînin emr-i tekevvününde olduğu gibi burada da tecrübe-i safraya ircâi gayr-ı mümkün bir unsur vardır. Bu unsur tecrübe ile pek sıkı surette mahlût ve mümteziç olmakla beraber yine tecrübeden temayüz ve nefs-i nâtıkaya kendi tasavvurâtını terkip ve bina hususunda bir hakk ifrazına bizi mecbur eder.

Hulasa

(s. 262)

1. Mebâdî-i üvel, küllî ve zarurî birtakım tasdikâtır ki müfekkirenin de kanunlarıdır.
2. Mebde-i ayniyet (ittihat) imkân-ı tefekkürün şartı olan mebdedir. Ve: “Bir şey kendi kendisinin aynıdır.” yani “Hüve hüvedir.” kazıyyesiyle ifade olunur. Mebde-i tenakuz (lâ tenakuz) ile mebde-i sâlis hâric bundan teferru eder.
3. Mebde-i sebebiyet tahakkukun fikretin şartıdır. Ve: “Bir sebep-i musahhih olmadıkça hiçbir şey vücut bulmaz.” kazıyyesiyle ifade olunur.
4. 5, 6. - Sebeb-i musahhih üç sebep-i zâtiyye inhilal eder: İllet-i gâiyye, illet-i fâiliyye, cevher. Bundan dolayı da mebde-i sebebiyete üç mebde daha teferru eder: Mebde-i gâiyye ki “Her şe'nin bir gayesi vardır.” kazıyyesiyle; mebde-i illiyet ki

“Her şe’nin bir illeti vardır.” kazıyyesiyle; mebde-i cevher ki “Her mahmûlün bir mevzuu vardır.” kazıyyesiyle ifade olunurlar.

7. Kavânîn-i tabîiyyenin keşfi şu’ûn-ı tabîiyyeyi tahlil ile olduğu gibi kavânîn-i tefekkürün de keşfi tefekkürü tahlil ile olur.

8. “Mebâdînin asıl ve menşei nedir?” diye bir sual varit olmuştur. Mezâhibin biri, mebâdînin meleke ile tedricen tekevvün ettiğini iddia etmiştir ki bu, Mezheb-i Tecrübe’dir. Diğer bir mezheb de mebâdînin tefekkürün lazımı birtakım kavânîn olduğunu iltizam etmiştir ki bu da *Mezheb-i Akliyye (Rationaliste)* veya *Mezheb-i Evveliyet*’tir.

9. Hume, ayniyet (ittihat) mefhum ve mebdeini tecrübe ve tedâ’î ile tâlil edebilirim, zannına düşüyor. Ve mebdein şeklini tagayyür ve tahrip etmekten başka bir şey yapamıyor.

10. Mebde-i illiyyet de Hume ile ahlâfının fikrine nazaran - meleke eseri olarak - gayr-ı münfek bir hâle gelmiş bir tedâ’îden neşet ediyormuş.

11. Hâlbuki çocuklarda bu derecede kavî bir meleke hâsıl olmamışken bile yine kendilerinden bu mebdei idrak ettiklerine delâlet eder âsâr zâhir oluyor.

12. Herbert Spencer bu itirazı müvecceh bularak mebdein fertte fitrî ve nev’de meksûb olduğunu söylüyor.

13. Lakin bu, müsellemler olsa mebdein zarurî olmadığı bir zaman geçmiş olacak ve mebdein zarurettten hâlî olabileceği bir zaman da gelebilecek demektir. Bu zamanları tasavvur ise mümkün değildir. Binaenaleyh mebâdîyi tecrübeye irca mümkün değildir. Mebâdî, evvelî bir unsur muhtevidirler.

Müracaat Edilecek Âsâr:
(s. 263)

Leibnitz, *Nouveaux Essais*.

- , *Monadologie*.

Hume, *Traité de la Nature humaine*.

Kant, *Critique de la Raison pure*.

H. Spencer, *Les premiers Principes*.

Stuart Mill, *Système de Logique*.

Bain, *Les Sens et l'Intelligence*.

Renouvier, *Logique*.

Ribot, *Psychologie anglaise*.

Taine, *L'Intelligence*.

Fouillée, *La Philosophie de Platon*.

Liard, *La Science positive et la Métaphysique*.

Rabier, *Psychologie*. (Ch. XXVIII.)

Fonsegrive, *La causalité efficiente*.

On Sekizinci Ders

İcmâl: (s. 265) Hayal ve hafıza lafızları hakkında mülâhaza-i mütercim. - 1. Mebâdînin netâyici. - 2. Tezekkürün şerâiti. - 3. Tezekkür-i mübhem ile tezekkür-i sarih. - 4. Maziye hüküm etmenin davası. - 5. Mazi içinde ahlâl. - 6. İyi bir zâkirenin evsâfı - 7. Sınâ‘at-i istezkâr - 8. Emrâz-i zâkire.

[“Hayal” ve “Hafıza” lafızları hakkında mülâhaza-i mütercim. (s. 265)]

- Fransızca’daki “*mémoire*” kelimesi “*hafıza*” ile tercümeyle ülfet edilmiştir. Tercüme doğrudur. Yalnız şu var ki Fransızca kelime hafızadan ‘eam ve bir itibara göre ehass bir manaya delâlet ettiği için sadık olduğu manalara her zaman hafıza sadık olamıyor.

Üçüncü dersteki “kuvvet ile meleke lafızları hakkında mülâhaza-i mütercim” unvanlı fıkra-i matulede [s. 73-76] bizim ıstılahımızca *suver-i mahsûsenin* (yani *images*lerin) müdreki *hiss-i müşterek* (yani *imagination*) ve *hafıza* ve *hayal* (yani *mémoire*); suver-i mahsûsedan münteze me‘ânî-i cüz’iyyenin müdreki “vehim” yani yine - ihtimal-i galibe göre - *imagination* ve hafızı *hafıza* veya *zâkire* yani yine *mémoire* olduğunu söylemiş ve bu ıstılahlarımız hakkında hayli tafsilat vermişim. O fıkra eksik kalan cihet ıstılahlarımızın Frenk mastalâhâtı ile mukayesesini ve istimal edeceğimiz tabirâtın aslî mütercemlerine derece-i mutabakatlarının tahkik-i ciheti idi.

Meseleyi layıkıyla tevzih edebilmek için *imagination* ile *mémoire* kelimeleri hakkında Frenk müelliflerinin ve Şark ve Garp’ın me’hûzu olan Yunan felâsifesinin ne dediğini öğrendikten sonra hukemâ-yı İslamiyye’nin faraziyelerini anlamak lazımdır.

Bossuet *imaginer* fiilini şöyle tasvir ediyor:

“Bâsıra ile sair havâss-i zâhire bizden hâric bazı eşya-yı bize irâe ederler. Lakin bu ruyet-i zâhireden başka havâssimizin fiili nihayet bulduktan sonra dahi o eşyayı biz yine içimizde görebiliyoruz. Mesela bir müselles resim eder, onu gözlerimle görürüm. Gözlerimi kapadıktan sonra da bu müsellesi bâtınen yine görmekte devam ederim. Hem gözlerimi müsellesi bana ne renkte ne cesâmette ne vazda gösterdiyse tamamen öylece görürüm. İşte bu, bir müsellesi *tahayyül* (*imaginer*)dür.

Paul Jane bu ibareyi naklettikten sonra:

“Demek ki tahayyül etmek bir şeyin gâip iken suret-i mürtesimesini hıfz etmektir. Bu suret-i mürtesimeye *Image* denir.”

sözünü ilave ediyor. Boirac da *Imagination* 'u:

“Gâip olan şeylerin suretlerini zihnen istihzar kuvvetidir.”

diye tarif ediyor. Bugünkü Frenk müelliflerinin kâffesi *imaginationu* - biri *reproductrice* veya *représentative*; diğeri, *productrice* veya *active* veya *créatrice* veya *combinatrice* olmak üzere - iki nev' a ayırmakta müttefiktirler.

Imagination kelimesinin Yunanca *phantasia* mukabili olduğunu ihtar ettikten sonra: “Evvelce iktisap edilmiş tasavvurâtı (suver-i zihniyyeyi) hıfz ve istircâ' kuvvetidir.” diye tarif edilen *mémoiree* geçelim. Evvelen, her iki tabir beyindeki farkı izah için Paul Jane, *Mebâdî-i Felsefesi*’nde:

“Ancak bu fiilin (yani bir ayn-ı mahsûs gâip iken onu tasavvur etmek fiilinin) iki sureti iktisaba kabiliyeti vardır: Fi'l-hakika ya ayn-ı mahsûsî - onu evvelce görmeye dair bende hiçbir şuur hâsıl olmaksızın ve hatta onu hiç düşünmeksizin - suret-i sırfa olarak istihzar ederim. Yahut onu maziye mazinin falan vaktine nispet ederek tasavvur eder ve: “Onu tezekkür ediyorum.” derim.

Birinci suret-i asıl *imagination* veya *fantaisie* (Yunanca *phantasia*)dir. İkinci suret ise *mémoiredir*. *Mémoire* ile *imaginationun* asıl ve menşeleri itibariyle pek az farkları vardır. Bunların her ikisi de ihsâsin devam ve tekerrüründen ibarettir. *Images*'ler yani suver-i mürtesime ihsâsâtın kopyalarıdır. Bu tarif edilen surete nazaran *mémoiree*, *sensitive* yani *hissî*; *imaginationa* da *reproductrice* yani *musavvir* ve *müsterci* namı verilir. Zira burada bahis henüz yalnız havâsse müteallik bir *mémoire* ile sarf-i infiâlî ve kudret-i icattan arî bir *imaginationa* aittir ki her iki takdirde de suver-i mürtesime aklın tasarruf ve tedbiriyle mürakabe olunmaksızın sarf-i mihaniki bazı kavânîn mucibince *zâtî olarak (spontanément)* avdet ve rücû ediyor.”

diyor. Kitabının diğeri bir yerinde de *imagination reproductricei mémoire imaginative* tabirine müradif addederek bunun idrakât-i maziyyeyi istircâdan başka hizmeti olmadığını ve *imagination créatricein* yeni yeni şeyler icat ve ihtira ettiğini beyan ediyor. Ve birincisi efâ'il-i hissiyyeye ait olup hîta-i ma'küle dâhil olan yalnız ikincisi olduğunu söylüyor. Boirac da *fantaisienin mémoirein* bir sureti ve öteki

imaginationun ise *fantaisieye* ircâ edilmedikçe asıl zihnin, aklın bir suret-i mahsûsası olduğunu tasrih ediyor.

Geçelim *mémoirein* envâna: Frenklerce *mémoire* de iki türlüdür: Biri, *mémoire sensitive* veya *mémoire sensible* veya *mémoire passive*; diğeri *mémoire intellectuelle*dir. Bu iki nev' *mémoiresin* farkını yine Paul Jane şöyle tasvir ediyor:

“İhsâs kendisine taalluk eden tahdîk (iltifat-i nefis) sayesinde idrake münkalip olduğu gibi *mémoire sensitive* de irademize tabi bir fiil-i zihnî ile *mémoire intellectuelle* münkalip olur. *Souvenir* yani *zûkr* yine bir dereceye kadar ihsâs demektir. Zûkrü irade etmek zûkrü sevk ve tedbir etmek hâsılı tezekkür etmek ise birer düşünmedir. Denilebilir ki teemmülden istiâne etmezden evvel zûkrler suver-i mahsûseden adeta farksız gibidir.”

Yine o bahsin biraz aşağısında:

Mémoirein - teemmülsüz vücut bulamadığı için - bizâtihâ bir kuvve-i zihniye olduğunu söyledik. Zira tezekkür hakkında şuur lâ-hakkın olmaksızın tezekkürün tezekkür sayılabilmesi müşkildir. Lakin daha ehass bir manada *mémoire intellectuelle*yi diğeri nev'den ayırmak mümkündür. Bu lafızdan maksat mahsûsâtın değil, ma'kûlâtın hıfz ve tezekkürüne has olan bir *mémoire*dir. Bu manaca *mémoire* hemen hemen bütün kuvve-i zihniye ile veya hiç olmazsa *zihin-i meksûb* (*intelligence acquise*) ile mültebis olur. Zira bu zihin ser-â-pâ ezkârdan mütekevvîn olur.” diyor. Boirac da:

“Hiç olmazsa *mémoire sensible* ile *mémoire intellectuelle* yekdiğerden temyiz edilebilir. Birinci havâssin (tabir caiz ise) aks-i savti mesabesinde olup tabiati iktizasınca eşhâs ve efradın ihtilaf ve adem-i tesâvîlerine göre muhtelif ve gayr-ı mütesavidir. Ve hakikat hâlde kaç hâsse varsa o kadar hususî *mémoires*ler vardır. Diğeri ise müfekkirenin eseri olduğundan - müfekkire gibi - vahdet-i hakikiyyeyi haiz olup ihsâsâtın beka-yı infîâlî olan suver ve eşbâhı değil – *mémoire sensiblein* naks u aczini cebir edebilecek yegâne kuvvet olan – fâiliyet-i zihniyyenin hamil emaneti bulunan *tasavvurâtı* (*idées*) hıfz eder.”

ibaresiyle yine o manâyı tebit ediyor.

Hulasa *imagination* ile *mémoireun* her ikisi de suver-i mahsûseyi istihzar eder. Yalnız birisinde maziye isnat yoktur. Diğeriinde vardır. Her iki takdirde de fiil-i iradî müdahale edip etmediğine göre isimler değişir. Gayr-ı iradî ve infîâlî olduğu

takdirde *imagination reproductrice* ve *mémoire sensitive* vardır. İrade ile icad suver edilirse *imagination créatrice*, evvelce hazır olmuş me‘ânî tezekkür edilirse *mémoire intellectuelle* vardır. Daha eski zamana ircâ‘-i nazar edelim:

Aristo *phantasiayı* biri *hissî*, diğeri *fikir ve nazara hâdim* olmak üzere ikiye ayırıyor. Ve birincisine, *phantasia aisthiki*; ikincisine, *phantasia logiki* namını veriyor. Aristo’nun bu tasnifini *imaginationun* bugünkü tasnifine tamamıyla muvafıktır.

Hıfz ve tezekkürün de Eflatun ile Aristo’ya göre iki nevi vardır: Biri *mnimi*”ki Fransızcası *mémoire*dir. Diğeri *anamnisis* ki Fransızca’ya *réminiscence* ile tercüme ediliyor. Aristo ile Eflatun’un *anamnisis*leri başka başka ise de *Mnimileri* birdir. Bunu Aristo: “Bir surete *image* sureti olduğu ayn-ı mahsûsun kopyası olmak haysiyetiyle *malikiyet* (Yunanca *exis*)tir.” diye tarif edip *hiss-i müşterekin* (*sens commun*) bir fiili ve ruh-i hayvanînin tevâbuundan biri addediyor. Aristo’nun beyanına göre *mnimi* hâl ile müstakbelden mütemayiz olmak haysiyetiyle maziye taalluk eder. *Mnimi* ile *phantasia* bazen o kadar müştebih olurlar ki temyizleri gayr-ı mümkün olur. Her ikisi de *nefs-i nâtika* (*ame pensante*)ya değil, *hiss-i müştereke* (*sens commun*) aittir. Her ikisi de harekât-i mütetâliyye ve müstemirre havâssten ibarettir. Bidayet-i emirde ihsâsâtin *ilel-i adıyyesi* (*occasions*) olan harekât - bal mumunda haymin suret-i menbaası hâsıl olduğu gibi - bizde de ayn-ı mahsûsün suret-i menbaasını hâsıl eder. Bu harekât-ı havâsste mahfuz kalarak tekrar kendilerinden avdet edebilirler. Vâkıan, bazı ef‘âl-i akliyyeyi dem burhanları ve mesela bir müsellesin üç zaviyesi iki kâimeye müsavi olduğunu da istircâ‘ ve tezekkür edebiliriz. Ancak bu gibi suver-i akliyyeyi istircâ‘ edebilmemiz bunların daima bir suret-i mahsûse ile bir şebh ile bir *phantasma* ile müttehit olduğu içindir. O hâlde *mnimi*yi *phantasmadan* temyiz eden nedir? Bu *vasf-ı mümeyyizi* (*phantasia*)nin tanımayı (ba‘de’n-nisyan marifeti) idrakât-i sabıkaya avdeti müstelzem olmayıp *phantasmayı* yani suret-i mahsûseyi sırf bir kopya olarak vermesidir. *Mnimide* ise bilakis el-an nefsimizde hazır olan şeyin gerek havâss ile müdreke ve gerek bilfiil ma‘lûm bir şey olarak hazır bulunmuş olanın bir kopyası olduğunu tanır.

*Anamnisis*e gelince gerek Aristo’ya ve gerek Eflatun’a göre insana hastır. Ve hayvanda bulunmaz. *Anamnisis* Aristo’ya göre irade ile tedbir olunmuş *mnimiden* ibarettir. Bu da - kıyas ve burhan gibi - tefekkür ve hesaba kabiliyeti olan bir nefsin

fiilinden başka bir şey olamaz. *Mnimi*, *hiss-i müşterekten* (*sens commun*) ruha intikal eden bir harekettir. *Anamnis* ise ma‘kûs bir yol tutarak ruhtan âzâ-yı havâsse intikal eden bir harekettir. Aristo’nun *mnimisi* infîlîdir. İdrakât-i sabıkanın kendiliklerinden avdet ve rücûdur. *Anamnis* ise yine bu idrakâtın bir fiil-i nefsî ile istiâde ve istircâdır. Ve geçmişteki bir ma‘lûmu tekrar bulabilmek için tâlîk-i cüht ve iradeyi müstelzendir.

Elhâsıl *imagination reproductrice*in *phantasiadan* farkı olmadığı gibi hîta-i ma‘kûle dâhil olan *imagination créatrice* de aşağı yukarı *phantasia logikin*in aynı sayılabilir. Kezâlik *mémoire sensitivenin* *mnimiden* farkı yok ise de *anamnis*in *mémoire intellectuelle*den biraz farkı vardır. Yukarıdaki nakillere nazaran bu hususta hukemâ-yı İslam nazariyâtına yakın olarak *mémoire*in bu son nevinden *hafıza* maksuttur gibi anlaşılıyor.

Nazariyât-i Yunaniyye Diyar-i İslam’a intikal ettikten sonra biraz tebdil-i şekil etmiş benziyor. Bunu izah edelim:

Hukemâ-yı İslamiyye’ye göre nefs-i nâtıkanın müdrekâtı ya “Külliyât” veya “Cüz’iyyât”tır. Külliyâtı nefs-i nâtika - vasıtaya muhtaç olmaksızın - kendi zâtı ile doğrudan doğruya idrak eder. Suver-i külliyât hiçbir alete hacet kalmaksızın nefiste irtisam eder. Cüz’iyyâtı ise âlât vasıtasıyla idrak eder. Cüz’iyyât âlâtta irtisam eder. Ve nefs-i nâtika âlâtta mürtesim suretleri idrak eder.

Külliyâtı ve alâ vechi’l-küllî cüz’iyyâtı idrak eden nefis olduğundan hukemâ-yı İslam’ın hiçbir ihtilafları yoktur. Lakin cüz’iyyâtı alâ-vechi’l-cüz’i yani birer cüz’î olmak haysiyetiyle idrak eden nefis midir? Havâss midir? Bunda nizâ’ etmişler ise de kavî-i muhtarlarına göre cümlesinin müdriki - aynıyla bugünkü nazariyâta mutabık olarak - nefistir. Ve nefsin bazen âlâta muhtaç olması müdrik olmasını kâdih değildir.

Nefsin - gâziye, nâmiye, müvellide gibi - nebat ve hayvan ile müşarık olduğu kuvvetleri olduğu gibi idrak-i cüz’î husulüne vasıta olup hayvanda da mevcut olan kuvvetleri ve idrak-i küllî husulüne mebde olan kendine has kuvveti de vardır.

İdrak-i cüz’î kuvvetleri beşi zâhire; beşi bâtine olmak üzere on kuvvettir. Havâss-i hâmis zâhirenin adedinde kadimden biri Şark ve Garp’ta ihtilaf eden yoktur. İhtilaf, havâss-i hams-i bâtinededir. Mütakellimînin hiç de ma‘kûlû olmamış olan havâss-i bâtine suver ve eşbâh-i cüz’iyyeyi veya bu suver ve eşbâhtan münteze

me‘ânî-i cüz’iyyeyi idrak eder. Ancak idrak eden kuvvetler yalnız *Bentasya* ile *Vâhime* olup diğer üçü yani “hayal, hafıza, mütehayyile” müdrik değil, muayyen idraktır.

Bentasya veya hiss-i müşterek havâss-i zâhire ile mümkünü’l-idrak olan suverin eşbâh ve hayalâtını idrak eden kuvvettir. Biz beyaz, hoş kokulu, tatlı bir cismin hem beyaz olduğuna hem kokusu güzel olduğuna hem de tatlı olduğuna ayrı ayrı hüküm ediyoruz. Hâkim ise mahkûmun bih ile mahkûmun aleyhi mean hazır bulundurmadıkça hükmetmez. Bu hâkim kimdir? – Bir kere hâkim, nefis değildir. Zira nefis mücerret olduğu için burada tarafeyn-i hükmün nefiste husulüne imkân yoktur. Suver-i mahsûsât nefiste irtisam etmez. Hâkim, hiss de değildir. Zira bunların kâffesi birden hiss-i zâhirde de irtisam etmez. Zira hiss-i zâhir ile mahsûsatın birden idrak edebilecek hiss-i zâhirden başka bir kuvvetin bulunması lazımdır. İşte bu kuvvete “hiss-i müşterek” deniliyor. Sukût eden yağmur tanesinin hatt-ı mustakim çevirilen şulenin daire şeklinde görünmesi ve mübresemin tahakkuk-i hâricisi olmayan şeyleri görmesi hep bu kuvvetin vücuduna delildir.

Bu, bilâ şüphe Fransızlar’ın *imagination reproductrice*yi ve Aristo’nun *phantasia aisthikisidir*.

Vehim veya *vâhime* mahsûsât-i cüz’iyyeden müntezi ve gayr-ı mahsûs me‘ânî-i cüz’iyyeyi idrak eden kuvvettir. Bi’l-faraz Zeyd’ten dostluk manasını, Amr’dan düşmanlık manasını insanların idrak etmesi gibi. Vâhime havâssten olduğu için hayvanda da bulunur. Koyunun kurtta gayr-ı mahsûs olan mana-yı adâveti ve küçük koyunun farazına göre nefsin ahkâm-i cüz’iyye ile hüküm etmesi hep bu kuvvet ile olur.

Vâhimenin hiss-i müştereke mugayirini me‘ânîyi idrak etmesi ve kuvve-i âkileye nefs-i nâtıkaya mugayereti hem idrak ettiği me‘ânînin cüz’ü olması hem de bazen aklın ebâ ettiği şeyleri kabul etmesi cihetiyledir. Meyyitten korkulmayacağını akıl teslim ettiği hâlde bu korkunun vücudu buna delildir.

İbn Sina *Şifası*’nda: “Akıl kuvvâ-yı ruhaniyyenin sultanı olduğu gibi vehim de kuvvâ-yı cismaniyyenin sultanıdır. Ancak şu var ki vehmin hükmü hükm-i fasıl ve kati değildir. Vehim yalnız cüz’iyyâtta hâkim olduğu için verdiği hükümlerin şevâib-i hissiyye ile ve tahayyülât ile karışık olması zarurîdir. Mesela sarı bir şey görünce

bal veya tatlı olan diğerk bir Şey olduğuna hüküm eder ki bazen böylece yanılır. Akıl ise böyle değildir. Akıl Őev ibten mücerrettir.” diyor.

Vâhime denilen ayrı bir kuvvete vücut vermekteki sebep zann-ı acizaneme göre Şu mevzu-i bahis olan me‘ n nin hayvanâtta da görülmesidir. Ne Aristo’nun  s rında ne m teahhir n felâsife kitaplarında *v himeden* bahsedildiğine henüz tesad f etmedikse de Paul Jane’in yukarıya naklettiğimiz ibaresinde *m moire intellectuellein zihn-i meksûb (intelligence acquise)* ile mültebis olduğunu söylemesine nazaran bu zihn-i meks bun *vâhime* olması akla pek kariptir. Alelhusus bu iltibası: “Zira zihin ser- -p  ezkârdan m tekevv n olur” diye t l l edişini yine yukarıda Aristo’nun: “V k n, bazı ef‘ l-i akliyyeyi de burhanları ve mesela bir müsellesin    zaviyesi iki kaimeye müsavi olduğunu da istircâ ve tezekkür edebiliriz. Ancak bu gibi suver-i akliyyeyi istircâ edebilmemiz bunların daima bir suret-i mahsûse ile bir Őebek ile “phantasma” ile müttehit olduğu içindir.” ibaresiyle yan yana getirir ve Boirac’ın da *m moire intellectuellein* mahfuz tını: *M moire sensible*’in yani hayalin naks u aczini cebredebilecek yegâne kuvvet olan fâiliyet-i zihniyyenin haml-i emaneti bulunan tasavvurât” olmak üzere tavsif ettiğini derhatır edersek *vâhime* manasını sarahaten ifade eder bir isim vaz olunmamakla beraber hukemâ-yı İslamca vücudu m sellem ttan olan bu kuvvetin onlarda da izine tesad f eder gibi oluruz. Daha geniş bir zamanda daha devamlı ve daha esaslı bir tahkik belki bunu suret-i katıyyede meydana çıkarabilir. Mamafih Şimdilik Aristo’nun tezekkürü yalnız c z’iyy ta hasredip tezekkür edilen me‘ n nin c z’iyyetle meŐ b olduğuna kâil olması ve muassırın müellifinin - bi’t-tabi mahsûsâtten münteze‘ olmak lazım gelen - c z’iyyât-ı me‘ n  için bir zihn-i meks btan bahsetmeleri felâsife-i İslam nazariyesinin biraz deđiŐik olmakla beraber bu hususta ötekilere pek de muarız olmadığını tayine kâfidir.

Muayyen idrak olan kuvvâ-yı b tineye gelince bunların birincisi *hayal*dir ki *musavvira* namıyla da y d olunduğu vardır. Hiss-i müşterek suver-i mahs s tin mebd-e-i kabulü ise *hayal* de bunların mebd-e-i hıfzıdır. Hayal, hiss-i müşterekin hazinesi olup suver-i mahsûsât havâss-i zâhireden gâip olduktan sonra onda ictima eder. Ve orada mahfuz kalır. Bu kuvvet hiss-i müşterekten başkadır. Zira kabul, hıfz eden kuvvetten başka bir kuvvetle vâki olur. Kabul ile hıfz bazı kere ictirak ederler. Kabul ile hıfzın her ikisi de bir kuvvetle olmuş olaydı bu ictirak vâki olmazdı. Hıfz

olmasa nizam-i âlem muhtell olurdu. Bir şeyi ikinci defa gördüğümüzde eğer ilk gördüğümüz şey olduğunu tanıyamazsak menfaat ile zarar, sadakat ile adavet beyninde fark kalmazdı.

Bunun da *mémoire sensitive* ve *mémoire représentative* denilen ve Aristo ile Eflatunca *mnimi* tesmiye edilen şey olduğuna kat'an şüphe yoktur.

Kuvvâ-yı muayenenin ikincisi *vâhimenin* hizmetkârı olan *mütehayyiledir*. Mütehayyile, hiss-i müşterek ile *vâhimenin* zabtettiği suver ve me'ânîyi terkip ve tafsil eder bir kuvvet olup bu kuvvet *vâhimeyi* istimal ettiğinde hâssaten *mütehayyile*; aklı istimal ettiğinde hâssaten *müfekkire* namını alıyor. Bu kuvvetin mana-yı 'eammindaki ismi *mütesarrıfadır*.

Tarifinden de anlaşılıyor ki mütesarrıfa da tasarrufun yani iradenin bir hassa-i müdahalesi vardır. Binaenaleyh *mütehayyile* namını aldığı hâldeki Fransızca ve Yunanca mukabilleri *imagination créatrice* ile Aristo'nun *phantasia logikisi* olduğu zâhirdir.

Kuvvâ-yı muayyinin üçüncüsü de *hafızadır* ki me'ânîyi hıfz eder. Ve vehime hıfz ile muayyin olur. Bazıları buna *zâkire* de demişlerdir. Zira *zikir* denilen şey ancak bu kuvvetin vücuduyla kabil olur. İbn Sina *Şifa*'sında kuvve-i hafızaya *mütezekkire* namını da vermiştir.

Hafızanın Fransızca mukabili yukarıdaki izah ve mukayeseye nazaran *mémoire intellectuelle*dir. Aristo ile Eflatun'un buna mukabil ne istimal ettiklerine muttâlî olamadım.

Kuvvâ-yı hams-i bâtına işte bunlardır. İçlerinden asıl müdrik olan *hiss-i müşterek* *imagination reproductrice* ve *phantasia aisthiki* mukabili ise de *vâhimenin* Garb mastalâhâtında mukabili bulunamadı. Muayyin idrak olanlardan da tasarruf ile muayyin olan *mütehayyile* *imagination créatrice* ve *phantasia logiki* mukabilidir. *Hafız* ile muayyin olanlardan *hayal*, *mémoire sensitive* ve *mnimi* mukabilidir. Hatta *hayal*in bir adı da *musavvira*, *mniminin* de Fransızca bir adı *mémoire représentative* olması bu hükm-i tekabüle pek ziyade kuvvet vermektedir. *Hafıza*, (*mémoire intellectuelle*) mukabili olabilirse de elde edebildiğimiz izahât onu *anamnisise* tamamen mukabil tutmaya mani oluyor. Demek ki bu müvazene neticesinde *anamnisisin* tercümesi olan *réminiscence* ile mana-yı 'eammindaki *mémoire* kelimeleri açıkta kalır. Aristo'nun *anamnisisne* mukabil olan *réminiscencee* şimdilik mukabil

aramakta zaruret derecesinde bir ihtiyacımız yok ise de *mémoire*un her iki nevi elyevm aynı ahkâma tabi tutulup her ikisine ait hıfz ve tezekkür mesâili beyinde ihtilaf olmadığından bizim de hayal ile hafızayı bir nam altında cem etmemiz zaruridir. Fakat hall-i meseleye mukaddeme olmak üzere Yunanlılar’la bizim ve orta bir yol tutan Avrupalılar’ın tarz-ı tesmiyelerinde bizi bu kadar zahmete sokan ihtilafın menşei araştırılmalıdır. Avrupalılar - bu tafsilden ma’lûm olmuş olacağı vecih ile - emr-i tesmiyede Yunanlılar’la tebiyet etmişlerse de emr-i taksiminde belki de farkında olmaksızın bizimkilere epey yaklaşmışlardır.

Yunanlılar’la bizimkilerin ihtilafı taksim için ittihaz edilen mebd’in ihtilafından neşet ediyor. Bizde kabul ve hıfz esas olmuştur: Bizde kabil-i suver olan bir “hiss-i müşterek” farz etmişler. Ve onun hafızı *hayal*dir demişler. Kezâlik me’ânî olan bir *vâhime* farz etmişler. Ve onun hafızı *hafıza* veya *zâkire*dir demişler. Ve bu dört kuvvette gerek kabulün ve gerek hıfzın iradeye tabi olup olmamasını nazar-ı itibara almışlardır. İrade ve tasarruf nefs-i nâtıkada - tabir diğerle akılda - dır ki suver ile me’ânîyi cem ve tefrik, terkip ve tahlil, vasıl ve fasıl olması itibariyle ona da *mütehayyile* namını vermişlerdir.

Onlarda ise esas taksim suver ve me’ânînin zihinde gayr-ı iradî veya iradî olarak husulüdür. Husul-i suverin *gayr-ı iradî*sine *phantasia aisthiki*; *iradî*sine *phantasia logiki*; hıfz ve tezekkür-i suverin *gayr-ı iradî*sine *mnimi*; *iradî*sine *anamnisis* demişlerdir.

Fransızlar da - sair Avrupalılar gibi - emr-i tesmiyede onlara tebiyet ederek *imagination reproductrice*, *imagination créatrice*, *mémoire* ve *réminiscence* demişler. Ba’delhû *réminiscence*yi bir tarafa bırakarak *mémoire*yi *sensitive* ve *intellectuelle* taksim ederek bizdeki tasnife yaklaşmışlardır. Binaenaleyh bundan sonra bizde yazılacak felsefe kitaplarının ıstılahatında Frenk ahengine uyabilmek için bir kere hâsıl-ı mastar manasına *imaginationu tahayyül* ile bunun *reproductriceni hiss-i müşterek* ile *créatriceni mütehayyile* ile tercüme etmek lazım gelecektir. Gerek *mütehayyile* ve gerek hayal vasıtasıyla vâki olan idrake *tahayyül* demek doğrudur. Ve *mubassarı*, *mezûku*, *melâmûsu tahayyül* tabirleri eskiden beri bizde müstameldir.²⁶⁹

²⁶⁹ Bu ıstılahâ göre “hayal”de mahfuz kalan suretlere de “hayal” denilmiş ise de – yukarıda bir yerde [Beşinci derste 95nci sahifinin hamışına bak.] söylediğimiz gibi – suretleri hıfz eden kuvvete *hayal*,

Mana-yı ‘eamında *mémoire* için de İbn Sina’nın *mütezekkiresinden* istifade etmeliyiz. *Zikir* felsefe ıstılahında ba‘de’n-nisyan yani mana veya suretin hizaneden (hayal veya hafızadan) zevalinden sonra bir daha idrakine denir. Bizde hıfız ile zikir beyninde - Razi gibi - fark gözetlenler olmuş ise de ekseriyet hukemâ ikisini mana-yı vahide ırcâ‘ etmişlerdir. Nitekim Frenkler de *mémoireyi conservation ve rappel* ile tefsir ve matuf ile matufun aleyhi zâten müttehit ve itibaren muhtelif şey-i vahit addederek bu hususta bizdeki ekseriyete muvafakat ediyorlar.

Müfredât sahibi Ragıb Isfehani diyor ki:

“Bazı kere zikirden murat nefsin öyle bir heyetidir ki insan için topladığı marifeti onunla hıfz etmek mümkün olur. Zikir bu manaca hıfz gibidir. Yalnız şu fark ile ki marifeti ihraz mülahazası mütesavvere olursa “hıfz”; marifeti istihzar mülahazası maksut olursa “zikir” denir. “Bazen zikir bir şeyin kalpte hazır olması veya lisana alınması manasına gelir. Bundan dolayı derler ki zikir iki türlüdür: Biri kalp ile diğeri lisan ile zikirdir. Her biri de nisyandan sonra veya nisyansız olabilir. Nisyansız olan zikir idame-i hıfz manasınadır. Her kavle de zikir ıtlak olunur.” İntehâ.

İmam Ferra da lisan ile izhar olunan söze kesr-i zâl ile *Zikir*, kalp ile olanına damm-ı zâl ile *Zükr* denildiğini tasrih ediyor.

Bu tariflere göre (damm-ı zâl ile) *zükr* hıfz ve idame-i hıfz demek oluyor.

Ebu’l-Beka da *Külliyât*’ında *zikir* ile *tezekkür* beyninde fark gözetiyor. Ve: “Zikir suret-i matlubenin zihne rücûudur” diyor ki bu *zükr* (*souvenir spontané*) mukabilidir. Ve ilk verdiğim tarif-i ıstılahiyye tamamen muvafıktır. Tezekkür ise zâil olan malumatı istircâa muhaveledir. Yani çalışmaktır. Ve *souvenir volontaire* mukabilidir.

Bu tarifât-i lügaviyye ve ıstılahiyyeyi beyandan maksadım *hafıza* manasında umumen istimal edilen *zâkire* ile İbn Sinaca kabul edilen *mütezekkire* tabirlerini *mémoirein* mana-yı ‘eamında istimaldir. Vâkıan bu suretle ma‘lûm ve epey münteşir bir ıstılahımıza karşı gelinmesi şayan-ı esef ise de ihtiyaç buna saiktir. Binaenaleyh *mémoire sensitivee hayal; mémoire intellectuelle de hafıza* diyeceğimiz gibi mutlaka *mémoiree de zâkire* veya *mütezekkire* denilmesine taraftar

hayalde mahfuz olan surete *suret-i mahsûse* diyenlerin eserine tebiyet edilse iltibas mahzuru mürtefi olur.

oluyorum. *Zâkire* hem lisana hafif hem de bir kuvvete daha ziyade yakışır bir isim ise de *mütezekkirenin* de killet-i istimal faidesi vardır. Ve öteki kadar mana-yı hâssta şâyi‘ değildir. *Souvenir* kelimesini de *spontané* olduğu zaman *zükr* ile *muhavele* ile – tabir-i diğerle *volontaire* - olduğu zaman ise *tezekkür* ile tercüme edelim, diyorum. Bilmem nasıl telakki olunur?]

1. *Mebâdînin netâyici.* - (s. 276) Muktezalarınca bizde tefekkür vâki olan kanunları keşfettik. Şimdi de bu kanunların nasıl iktisap edildiklerini kısım-ı evvelde izah ettiğimiz malumat-i tecrübiyye ve mahsûseyi intibak ederken malumat-i müsbetemizin esnâf-ı muhtelifesini ve şu’ûn-ı şuuriyyemizi kendi zâtımıza, âlem-i hâricîye ve Zât-ı Bârî’ye nispet etmemize müeddi olan tasdikatımızı nasıl husule getirdiklerini tâlîl ve izah etmeliyiz.

Kendi kendimize nispet ettiğimiz şu’ûn-ı şuuriyyenin kimi bize *hazır* (*présents*) gibi görünürler. Kimini de maziye atfederiz. Bu ikinciler *ezkâr*²⁷⁰ olup *zâkire* (*mémoire*)ye aittirler. En evvel bunları tettebbü edeceğiz.

Fi’l-hakika bizim geçmiş olduklarına hüküm ederek tanıdığımız birtakım hâlât-ı hazıramız vardır. Mesela: “Dün gezmeye gitmiş idim” dediğim zaman gezinti sureti zihnimde hazır olarak mevcuttur. Bu suret-i hazıranın vücudu hakkında şuurum vardır. Bundan mâadâ bir de bu suretin bir *suret-i mübtekire* (*originale*) olmayıp zâil olmuş bir maziye de ircâ‘ ettiğine de hüküm ederim. Onu geçmiş bir şey olmak üzere tanırım. Bir hâlet-i hazıra-i nefsiyyeyi geçmiş bir şey olmak üzere marifet²⁷¹ onu *tanımak* (*reconnaissance*) *tezekkür* ve *zikir* (*souvenir*)dir.

2. *Tezekkürün şerââtı.* - (s. 277) Tezekkürü tahlil edersek dört şartı olduğunu görürüz: Birincisi *tagayyürât-i* (*tekeyyüfât*) sabıka-i meş‘ûrin bihânın zâtta *mahfuziyeti* (*conservation*)²⁷²dir. Eğer tenezzühün hayali (suret-i mahsûsesi) şöyle böyle hıfz edilmemiş olaydı elbette avdet edemezdi. İkincisi nisyan ve *zühul* (*oubli*)²⁷³dur. Yani hâlet-i nefsiyyenin saha-i şuurda az çok imtidat eden zevaldır.

²⁷⁰ *Ezkâr*, *Souvenirs* mukabili olup damm-i zâl ile “zükr”ün cemiidir. *Zükr*, kalp demektir. *Zükr*, lisan manasına olup kesr-i zâl ile olan “zikr”in de cemii *ezkârdır*.

²⁷¹ Ba‘de’n-nisyan veya ba‘de’l-cühl ilme de *marifet* derler ki Türkçesi *tanımaktır*. [Medhalde 13nci sahifedeki haşiyeye bak.]

²⁷² Beşinci dersin dördüncü ve beşinci fıkralarına bak. [s. 99-103]

²⁷³ Lügaten *nisyan* mutlaka *unutmak*, *zühul* da *bir şağilden dolayı unutmaktır*. *Tecrit* şarihi Ali Kuşçu iki lügat beynindeki fark-ı ıstılahîyi şöyle beyan ediyor:

Şayet faraz-i muhal olarak dünkü tenezzühümü unutmamış olaydım, zihnen hâlâ tenezzüh etmiş olacaktım. Ve bu anda tenezzüh etmiş olduğumu tezekkür edemeyerek kendimi hâlâ tenezzühte görecektim, tasavvuren ve zihnen tenezzüh edecektim.

Üçüncüsü, kısım-ı evvelde tedâ'inin resim edilen nefsi mekanizması ianesiyle hâlet-i sabıkanın rücu' ve avdeti (*rappel*)²⁷⁴dir. Dördüncüsü, *tezekkür* (*souvenir*)²⁷⁵dür ki *hâlet-i müstercia* (*état rappelé*)nın bir hâlet-i sabıka olduğuna hükmetmekten yani marifetten ibaret olan fiil-i nefsi'dir. Bu hüküm olmasa *tezekkür* (*souvenir*), *hafıza-i zihniyye* (*mémoire intellectuelle*) değil; *tezekkür-i mübhem* (*réminiscence*), *hayal* (*mémoire imaginative*)²⁷⁶ bulunur.

3. Tezekkür-i mübhem (réminiscence)²⁷⁷ ile tezekkür-i sarîh. - (s. 279) Sırf infîâlî olup tedâ'i-i havâtır mihanizması sayesinde yalnız hâlât-ı sabıka-i nefsiyyenin avdet

“Hiss-i müşterekte hazır olan suret bazen bir ihsâs-i cedide muhtaç olacak vecih ile bilküllîye zâil olur ki buna *nisyan* denir. Bazen de *ednâ iltifat* (*Attention* veya *Réflexion*) ile yine hazır olacak vecih ile lâ bi'l-küllîye zâil olur ki buna *zühul* denir.” İntehâ.

²⁷⁴ Yine beşinci dersin altıncı fıkrasına bak. [s. 103-105]

²⁷⁵ Müellifin tezekkürü tezekküre şart kılması garip oluyor. Diğer müellifler ise bu şartı *tanımak*, *marifet* manasına *reconnaissance* ile tabir ediyorlar. Ancak istilahta münakaşa olmaz. İhtimal ki müellifin *marifete tezekkür* demesi *marifeti*, tezekkürün en mühim rüknü itibar ettiğindendir.

²⁷⁶ Burada müellif zann-ı acizane göre tabirde müsamaha ediyor:

Evvelen, *Mémoiree Souvenir* demesi uyamaz. Zira beyinlerinde manen ittihat yoktur. Bilakis birincisi ikincisine mebdde olan kuvvettir. Ancak Fransızca'da mecâzen sebebin müsebbib makamında istimali ziyade şâyi olması müellife her iki tabiri müteradif imiş gibi istimal belki hak verdirir.

Sâniyen, hiss-i müşterek ile hayal beyindeki fark müelliflerce pek cüz'î addedilip her ikisi aynı suver-i cüz'îyyeyi tahayyülden ibaret olmakla beraber farkları yalnız birinde suret-i hâsılının hâle, diğerinde maziye istinadına münhasır olduğundan müellif de *Imagination reproductrice* yerine *Mémoire imaginative* tabirini istimal etmiştir.

Sâlisen, Paul Jane'den bâlâda irat ettiğimiz nakle nazaran [s. 267] *Mémoire Intellectuelle* hıfz-ı me'ânî ve ma'külât kuvveti yani bizim istilahımızca *hafıza* iken müellif bunda da tesamüh göstererek bu tabiri hiss-i müşterek ile vâhîmede intikaş-ı suver ve me'ânî mukabili olarak alelittlak *hıfz* kuvveti manasına aldığından bu tabiri hem hayal hem hafıza demek olmuş olur. Hatta tecevüzü daha ileriye vardırıarak (evvelen) ile başlayan haşiye fıkrasında işaret ettiğimiz vecih ile yalnız *hıfz* ile kanaat etmeyip *tezekkür* manasına bile almıştır.

²⁷⁷ *Souvenir*in *tezekkür* manasına geldiği ma'lûmdur. *Réminiscence* ise tür tür manası tebeddüle uğramış bir lafızdır. Bu kelime Eflatun ile Aristo'nun felsefelerindeki *Anamnisist*ir. Eflatunca nefis-i nâtika daha ulvî ve daha latif bir âlemde kesafet-i bedene intikal etmiş ve o âlemdeki malumatı bu âlemin kuyût ve alâikinden dolayı bir setre-i zülmanî içinde muhtecip kalmıştır. Nefis bu âlem içindeki ma'külâta musadim olunca hâb-i gafletten uyanıp evvelki hayat esnasında (âlem-i misalde) öğrenip bellediği “müsül” kendisine tekrar muncelî olur. Oradaki hakâyık yâdına gelir. İşte Eflatun'un *Anamnisist* ile kast ettiği mana *tezekkür-i müsüldür*.

Aristo'ya göre ise – bu dersi temhiden yazılan fıkra-i matûlede izah edildiği üzere – idrakat-i sabıkanın iradî olarak istiâde ve istircâdır.

Condillac ile Maine de Biran'a göre *Réminiscence* tezekkürün erkânından olup *marifetin* yani *maziye isnadın* adıdır.

Şimdi ise bu son mananın büsbütün aksi bir manada istimal edilerek mazideki bir hâlin avdet ve rücuundan ibaret olmakla beraber marifeti müteammin olmayan yani eskinin suret-i müsterciası

ve rücûuna *yardım eden hiss-i müşterek (mémoire imaginative)* ile *hafıza (mémoire intellectuelle)* veya *tezekkür (souvenir)*ün farkı işte budur. Hiss-i müşterek tezekkür-i mübhemden başkasını bahşetmez. Tezekkür-i mübhemde ise mazideki hâlet-i nefsiyye tekrar zuhur ederse de o keyfiyetle maruf olmaz. Hafızaya gelince mahiyet-i tezekkürden ibaret olup ona marifete dair bir tasdik-i sarîh zamm eder. Ve tezekkür-i mübhemi asıl tezekküre (yani tezekkür-i sarîha) tahvil eder. Bir şairin şiirlerini, evvelce bir daha okunmuş veya işitilmiş olduklarının farkına varmaksızın zihinde istihzar etmek bir tezekkür-i mübhemdir. Bunların okunmuş veya işitilmiş olduklarını bilip tanıyarak istihzar etmek ise asıl tezekkür-i sarîhtir.

4. Maziye hükmetmenin davası (motifs)²⁷⁸. - (s. 281) Ancak falan hâlet-i haziranın hakikaten yeni bir şey olmayıp bir hâlet-i sabıka olduğuna hükmedebilmek için bir dâ‘î, bir sebep bulunmak icab eder.

Maziye hükmetmeye dâ‘î olan sebebi bulabilmek için üç hâli ayrı ayrı nazar-ı itibara almak lazımdır:

Birincisinde *hâlet-i mütezekkire (état remémoré)* bir rükn-i mürekkibe, bir *cüz’ (élément intégrant)* olarak mazi nişanesini ihtiva eder. Bir işi, bir kitap mütalaasını, bir tenezzühü, bir yortuyu hitâma erdirdiğimiz anda: “Bu da geçti.” deriz. Bu suretle mazi tasavvurunu bazı hâlâtın zât ve mahiyetine ithal ediyoruz, demektir. Bu hâlât rücû‘ ettiklerinde mazilik vasf-ı mümeyyiziyle mevsuf olarak rücû‘ edilirler. Bu hâlâtın maziye doğru ve *takahkuru (recul)* yani maziye nispeti kendiliğinden hâsıldır.

İkincisinde hâlet-i mütezekkire hâlât-ı hazır ile *tekabül-i tezad eseri olarak (par contraste)* zayıf olur. Mubassırât ile melmûsâtı tezekkür böyledir. Şurasını unutmayalım ki bu takdirde tezekkür edilen hâlât-ı nefsiyye suver-i mahsûsâtan ve binaenaleyh zayıf birtakım hâlâtan ibaret olup saha-i şuur içinde kavî hâlâtan olan ihsâsâte *müzahim (en concurrence)* olurlar. Hâlbuki alekser mean hazır olan hâlât-ı zaîfe ile hâlât-ı kaviyye, müteallik oldukları şeylerin mean vücudu teslim edilemeyecek vecih ile tekabül-i tezad ile müteakıl düşerler. Mesela bu anda hem

olduğu hâlde insana yeni bir şey imiş gibi gelen bir hâlet-i nefsiyyeye ıtlak olunuyor. Ve *tezekküre* mükabil tutuluyor. Bugünkü ıtlâha göre bu da bir tezekkürdür. Fakat tezekkür edildiğine dair mütezekkirden ilim yoktur. Binaenaleyh muvafık bir tabir bulununcaya kadar *tezekkür-i mübhem* demeyi münasip görüyorum.

²⁷⁸ Devâ‘î, dâ‘î veya dâ‘îyenin cemii olup *Motifs* mukabili olarak istimal edimiştir. Bir de o manada “bâis” ve cemii “bevâ‘is” varsa da onu *Mobilee* tahsis etmek istiyorum.

zayıf bir hâlet olmak üzere Notre Dame Kaleleri’ni hem de bir hâlet-i kaviyye olmak üzere şu karaladığım kâğıdı görüyorum. Kalelerin eşbâhı arasından kâğıdı görüyorsam da kâğıdın aralığından hiçbir şeyi gördüğüm yok. Bundan mâadâ şurası da vardır ki Notre Dame Kaleleri şu gördüğüm eşya arasında da yer bulamaz. Bu kaleleri lems etmek elimden gelmediği gibi onları odamın içine de sokamam. Binaenaleyh bunların suret-i zaîfe-i meriyyeleri bendeki hâlât-ı kaviyyenin heyet-i mecmuasıyla tekabül-i tezaad ile müteakıl oluyor. Demek illeti de ötekilerin illeti gibi değildir. Bendeki hâlât-ı kaviyye hazır olup *ene*, onları yine hazır olan eşyaya nispet ediyor. Hâlât-ı zaîfem ise bir ayn-ı mahsûs-i hazıra nispet edilemez. Hâlbuki bu hâlet-i zaîfemin de elbette bir illeti olacak. Bu illet hâricte mütehakkik bir ayn-ı hâricî olmayınca şüphesiz mazide hâsıl olmuş bir emr-i bâtinî olmuş olur. Mubassırât ile mütehayyizâta nispet edilen hâlâtta bu, bedihîdir.

Üçüncüsünde hâlet-i mütezekkire bi’l-vasıta bir tekabül-i tezaad ile kesb-i zaaf etmiş bulunur. Bende bir çalgı takımı işittiğime dair bir tezekkür-i mübhem bulunduğunu farz edelim. Şurası aşikârdır ki sâmiaya birçok esvâtın birlikte vusulüne daima imkân bulunduğu için bu anda lakırdı ve araba sesleri gibi duyduğum kuvvetli sesler, tezekkür edilen ve hadd-i zâtında hâlât-ı zaîfe-i sem‘iyyeden ibaret olan ahenk hâlâtını tekabül-i tezaad ile yalnız başlarına maziye isnada sebep olmaktan kasırdırlar. Ancak şu var ki hiçbir hâlet-i nefsiyye münferit olmayıp daima bütün ihsâsâtın medhaldar oldukları bir zümreye dâhil bulunurlar. Çalgı takımı semâna elbette birçok suver-i ıbsâriyye ve tiyatro veya çalgı salonunun...ilh. manzarası da iltiham etmiştir. İşte bu suver-i ıbsâriyye biraz evvel söylediğimiz gibi hâlât-ı kaviyye-i ıbsâriyyenin tekabül-i tezaad ile mukabelesi eseri olarak kesb-i zaaf etmiş bulunuyor ve suver-i mesmuayı da kendilerine tabi kılarak zaafa uğrattıyorlar. Zümredeki anâsır-ı mesmuanın hâli dâhil oldukları zümrenin hâline tabi oluyor. Eğer sırf *zamânî* (*temporels*)²⁷⁹ olan hâlât, zaaflarına badî hiçbir şey ile mültehim olmazlarsa maziye ırcâ‘ ve isnat edilemeyip yeni bir hâlet imişler gibi zaman-ı hâle nispet edilmiş olarak kalırlar. Edebî tezekkürât-i mübheme (tevârîf-i şuârâ dediğimiz şey), suver-i mesmûât, suver-i zihniyye ve ma‘kûle-i ezkârî hep böyledir.

²⁷⁹ Buradaki *Etat temporel* zaman tasavvuruna mukarin hâlet manasınadır ki mekân ve hayyiz tasavvuruna iktiran eden *Etat spatial* mukabili olarak müellif tarafından istimal edilmiştir.

5. Mazi içinde ihlal (localisation)²⁸⁰. - (s. 283) Biz bir hâlet-i mütezekkireyi gayr-ı muayyen ve mübhem bir maziye isnat etmeyiz. Biz alelekser hâlet-i mütezekkirenin vaz-ı zamanîsini de tayin ediyoruz. Ve ona az çok muayyen bir tarih-i vukû‘u da tahsis eyliyoruz. Bu tayin ve tahsisin keyfiyet-i vukû‘u nedir?

Evvelen, şurası ma‘lûm olsun ki bizdeki ezkârın bazıları *vaşf-ı kıdemi* (*caractère d’ancienneté*) zâtî olarak haiz olmakla kalmayıp mazide tarih-i vukû‘î de mi‘şardirler. Müddet-i ömrümüzde geçen hadisât-i mühime bu yolda hep müerrah olup geçmiş zamanın şu *ehassı* (*jalons*) makamında birtakım *urûm* (*points de repère*)²⁸¹ hükmünde olurlar. Binaenaleyh bir zikri ihlal edebilmek için onu silsile-i zaman içinde iki şahıs arasındaki mevzu-i tabîîsini buluncaya kadar ileri geri götürmek lazımdır. Bu zikrin mevzu-i zamanîsini daha sağlam olarak tayin etmek için onu itmama hâdim olup kendilerine merbut bulunan müddet-i tasavvurları sayesinde vaz-i sahihini tayin edebilecek olan *mezkurât-i* (*souvenirs*)²⁸² saire de istiâde edebilir.

Mesela ilk defa olarak Paris’e vâki olmuş bir seyahate ait olan zikrin zamanı - hemen bu seyahat tarihi ile birlikte ma‘lûm olan falan imtihanı müteakip vâki olduğu için - tayin edilebilir. Bu hadisenin tarih-i sahihi bulunabilir. Zira tatil zamanında vâki olmuştur. Ve tatilden sonra mahal-i ahara gidilmiştir. Ve tatilin mebbeinde bir

²⁸⁰ Bu *ihlal* kelimesi Emrullah Efendi Merhum’un *Localisation*a mukabil bulduğu pek hoş bir tabirdir. Bu kelime bir şana, bir hâssaya veya bir kuvvete bir mahal tayini demek olup noktalı *ihlal* ile karıştırılmaması lazımdır. “Zaman içinde ihlal” mecâzî bir tabir olup zaman-i mazideki an-ı vukû‘u tayin demektir.

²⁸¹ “Şevâhıs” şahsın cemiidir. *Point de repère* için de bizde henüz münasip bir tabir istimal edildiğine muttali olmadığım cihetle – fetha ve kesre ile – (أرام) yahut – damm ve sükûn ile – (أرمه)nin istimalini teklif ediyorum. Birincinin cemii (أرام), ikincininkini hemzenin dammıyla (اروم)dir. Yine bu manada – damm-ı sâd ve teşdid-i vâv ile – (صوؤة) kelimesi istimal edilebilir. Cemii – damm-ı sâd ve ahirinde elif-i maksura ile – (صوؤى) veya – feth-i hemze ile – (أصوؤاء)dir.

Bu iki kelime hakkında *Tercüme-i Kamus*’un ibarâtını aynen nakledelim:

“يقال مفازة ليست فيها (أرام) hemzenin meddiyle, nişan için beriye de nasp olunan mil ve minarelere denir. (أرام) ve alâ kavlin bu, adî olanlara yani pek kadim olanlarına mahsûstur. Müfredi (أرام)dir, inep gibi. Ve (أرام)dir, ketif gibi. Ve (أرمى)dir, inebî gibi. Ve fethateynle caizdir. Ve (أيرمى)dir, haydarî vezninde. Ve (أيرمى)dir, yânın ve rânın fethatıyla kemâ seyezekerü.

(أاروم) hemzenin dammıyla. Bu dahi ilam manasıdır ki nişan için dikilen mil ve minarelerdir. Ve Ad Kavmi’nin kubûruna denir. Ve (أاروم الرأس) başların tepeden tarafa uçlarına itlak olunur. Şarih der ki müfredi (أرمه)dir, gurafe vezninde.”

“الصوؤة” sâdın dammı ve vâvın teşdidıyla yırtıcı can-ver cemaatine denir. Ve yollarda alâmet ve nişan için vaz ve nasb olunan taştan nişaneye denir. “يقال بالطريق صوؤة أى حجر يكون علامة بالطريق.....” Ve galiz ve mürtefi olan bayıra denir. Cemileri (صوؤى) gelir, هدى vezninde. Ve cemu’l-cemii (أصوؤاء) gelir.” İntehâ.

²⁸² *Souvenir*, *zikir* manasına geldiği gibi mecâzen *tezekkür edilen şey* manasına da gelir. Onun için burada *mezkurât* dedim.

hastalık geçirilmiştir. Binaenaleyh bu ilk seyahatin mevzu-i zamanîsi bin sekiz bu kadar senenin ağustos nihayeti ve eylülün ibtidaları olmak lazım gelir.

6. İyi bir zâkirenin evsâfı. - (s. 286) İyi bir zâkirenin evsâfı üçtür: 1- Suhûlet-i idrak; 2- Metanet-i hıfz; 3- Sûrat-i istiâde²⁸³. Elbette görülen veya işitilen şey ne kadar suhûletle hıfz ve zapt olunursa o kadar metanetle mahfuz kalır, o kadar sûratle istiâde edilir ve o kadar iyi tezekkür edilir. Bazı bahtiyarân istisna edilirse insanlarda metanet-i hıfz suhûlet-i hıfz ile mütenasip değildir. Sırf cühte muhtaç olan şeyler umumiyetle daha iyi hıfz olunur. Metanet-i hıfz daima sarf edilen kuvvet-i tahdîk ile mütenasip olur.

Bazen zâkire hâssaten *hissî (imaginative)* yani *ibsârî (visuelle)*, *semî (sonore)* veya *kavlî (verbale)* olur. Bu takdirde me'ânî, elfâz ianesiyle bellendir. Bu nev' zâkireler pek şedit ve lakin umumiyetle az metanetli olur. Bazen de hâssaten tasavvurî ve *zihnî (idéale)* olur. Ve bu takdirde kelimeler, me'ânî ve me'ânî beynindeki alakalar ianesiyle bellendir. Bu ikinci nev' zâkire alelade batnî ise de pek metin olur. Çocuklarda ikincisinden ziyade birinci nev' zâkire bulunur. Çocuklara tâlîm edilirken suret-i mahsûsedan, kelimedan medlul ve manaya intikal etmek lazım gelir.

7. Sînâ'at-i istezkâr. - (s. 287) Zâkireden ne kadar istifade mümkün ise o kadar istifade etmek *sînâ'atine (mnémotechnie)* yani *istezkâr* namı verilir. Hıfz ve zikir bir meleke olduğu için tevessü' ve inkişafa kabiliyetlidir. Kezâlik bu meleke bir meleke-i nefsiyye olduğu için tevessü' ve inkişafının kabil-i tayin hududu olamaz. Binaenaleyh zâkireyi tevsî' ve takviyenin en iyi tarîki, en iyi sînâ'at-i istezkâr, mümaresedir. Suhûlet-i taallümü tezyid için evvela bir, sonra iki, sonra üç satır okuyup ezberlemek suretiyle sûratle yüzünden ve ezberden okuma mümaresâtı yapılır. Ve çocuklara yaptırılır. Bu suretle az müddet zarfında min haysü'l-mecmu'

²⁸³ Zâkirenin evsâf-i selâsesi itibariyle bizdeki suver-i tesmiyesi şöyle olmak lazım gelir:

Sehlü'l-hıfz zâkire	Mémoire facile
Sa'bu'l-hıfz "	" difficile
Ceyyidu'l-hıfz "	" tenace
Redîu'l-hıfz "	" fugitive
Tezekkür-i serî "	" prompt
" batî "	" lente

Hıfzı kesîr yani sehlü'l-hıfz olan adama sabûr vezninde “zekûr” denir. Nitekim: “إذا كنت كذوباً فكن ذكوراً” yani: “Eğer çok yalancı isen hatırında çok şey tut.” sözü emsâl-i Arap'tandır. Hıfzı ceyyid ve metin olan kimseye de kerîm vezninde “zekîr” denir. Çok tezekkür edene yani tezekkürü serî olan kimseye de siddîk vezninde “zikkîr” denir.

pek kuvvetli bir tahdîk miktarı sarf etmeye alışılır. Metanet-i hıfz için bellenecek şeye kendini külliyeti ile vermekten başka çare yoktur. Sûrat-i tezekkürü tezyit için de sualleri ve bâ-husus hemen anı olarak halli matlub esile iradına tevessül edilebilir. Falan veya filan silsile-i tevârihi ve eski usul terbiyede falan veya filan silsile-i kavâit veya şu'ûnu hıfz için pek ziyade istimal edilen istezkâr manzumeleri gibi tevessül edilen *sunî* (*artificiel*) tarîklere²⁸⁴ gelince bunlar bazı ahvâl-i hâssada müfit olabilir ise de sırf *ihtibârî* (*empiriques*) ve her şeyde istimalleri muzırrdır. Ve hakiki sînâ'at-ı istezkâr ile hiçbir alakaları yoktur.

8. Emrâz-i zâkire. - (s. 288) *Ahvâl-i âdiyye (a l'état normal)* de *nisyan (oubli)*, ömrümüzün herhangi devresinde malumatımızın herhangi sınıfına dâhil olan birtakım ezkârımızı lâ ale't-tayin ve tesadüfî olarak uzun veya kısa bir zaman için izale eder durur. Lakin ehyanen esnâf-i ezkârdan bazılarının takımlarıyla veyahut edvâr-i ömürden bazılarının da kezâ takımlarıyla zâkireden silindiği görülüyor. Bu hilaf-i kaide *ahvâl* (anomalies)-i zâkirenin musab olduğu hakiki hastalıklardır. Bunlara *amnésie* yani *ziya-i zâkire* namı verilmiştir. Ezkârın yalnız birtakım esnâfına taalluk eden ziyaa *ziya-i cüz'î-i zâkire (amnésie partielle)* derler. Mesela “Holland” isminde bir İngiliz tabibi “hâric” madenlerini gezerken birden bire bildiği Almanca'yı tamamen unutmuş ve yemek yemedikçe Almancası'nı bir daha ele geçirememiş.

Şu bu müstesna olmamak üzere ömrün bir devresine ait bi'l-cümle esnâf-i ezkâra taalluk eden ziyaa ise *ziya-i küllî-i zâkire (amnésie totale)* denir. Mesela genç bir kadıncağz bir dereye düşmüş. Ve bir ihtinak başlangıcı eseri olmak üzere o andan evvel mevcut olduğunu bile unutmuştur.

Bazen küllî ziyalar tenavüp ederek *devrî (périodiques)* olurlar. Mesela Bordo etibbasından “Âzam”ın tahte müşahedesinde bulunan “Felida...” namındaki kadının mütenaviben iki hâl müşahede edilmiştir. Bu kadın *hâlet-i saniyye (état de condition seconde)* tesmiye edilebilen hâletlerinden birinde şen ve şâtır olup bütün müddet-i hayatını, *hâlet-i evvelî (état de condition première)* tesmiye edilebilen diğer hâletinde ise gamm-nâk olup yalnız hüznün engiz hâlât-ı ömrünü tezekkür ediyormuş.

Hâlet-i ûlâda bu kadının şu'ûn-ı ömrü şöyle tasvir edilebilir:

²⁸⁴ Nitekim bizdeki metn-i manzume bu maksatla tertip edilmiştir.



(Şekil 9)

Hâlet-i saniyyede ise şöyle tasvir edilebilir:



(Şekil 10)

Amerikalı Doktor Macnish tarafından hâli bildirilen bir kadın geçmiş ömrünün yâdını unutup, sonra hayatı hakkında zî şuur olmakta ber devam olurmuş. Ba‘dehû son zamanını unutup buna mukabil daha evvel geçmiş olanını tezekkür edermiş. Ondan sonra bunları yine unutup sonrakileri tezekkür edermiş. Bu kadının yekdiğerden mütemayiz olan ve hiçbir vecih ile irtibatı olmayan iki ömrü ve binaenaleyh iki hâleti varmış.

Birinci hâletini şöyle tasvir etmek mümkündür:



(Şekil 11)

İkinci hâletini ise şöyle tasvir edebiliriz:



(Şekil 12)

Hâlet-i saniyyedeki şu‘ûn bu şekillerde hâlet-i evvelî şu‘ûnunun bıraktığı bu şekillerle gösterilmiştir. Bir hâletten diğetine intikal ederken gerek ahlâk ve gerek melekât tebeddüle uğruyor. Zâkirenin fâiliyetinde mübalağa görülen ahvâl-i maraziyye de vardır. Bunlar *ziyade-i tezekkür (hypermnésie)* ahvâlidir. Bunun misali evvelce zikredilmişti.²⁸⁵

²⁸⁵ Beşinci dersin beşinci fıkrasına bak. (s. 102)

Hulasa

(s. 290)

1. Mebâdî ihsâsâte, ihtisâsâte, suver-i hayaliyyeye muntabık olunca şu'ûn-ı şuurumuzu bazı a'yân ve zevâta isnat etmemize müeddi olurlar. Kendimize isnat ettiğimiz şu'ûn-ı şuur meyanında geçmiş olduklarına hükmederek tezekkür ettiklerimiz vardır.
2. Tezekkürün şerâiti dördtür: 1- Hâlet-i sabıkayı hıfz, 2- Hâlet-i sabıkayı nisyan; 3- Hâlet-i sabıkanın rücûu; 4- Hâlet-i müstercianın bir hâlet-i sabıka olduğuna hüküm ile onu zaman-ı maziyye havale eden bir fiil-i nefsi²⁸⁶.
3. Bazı hâlâtı maziye isnat etmenin davası evvelen mazilik vasfını zaten haiz bazı hâlâtın mahiyeti; sâniyen, diğer bazı hâlâtın hâlât-ı kaviyyemiz ile doğrudan doğruya tekabül-i tezaad ile tekabül etmesi; sâlisen, bakiye-i hâlâtın, hâlât-ı kaviyyemiz ile tekabül-i tezaad ile doğrudan doğruya tekabül eden hâlâta taalluk ve irtibatları hasebiyle bi'l-vasıta tekabül-i tezaad ile tekabül etmesidir.
4. Bir zikri mazide ihlal edebilmek için onu silsile-i zaman içinde bi-enfüsihâ birer tarih ile müteayyin olup mazinin urûmu hükmünde olan birtakım ezkâr ile bir sıraya gelinceye kadar ileri geri alırız.
5. İyi bir zâkirenin evsâfi üçtür: 1- Suhûlet-i taallüm; 2- Metanet-i hıfz; 3- Sûrat-i tezekkür.
6. Sınâ'at-i istezkâr zâkireyi takviye sınâ'atidir. Bu sınâ'at hâssaten suhûlet-i taallüm ile sûrat-i tezekkür mümaresesidir. Bu bapta vesâil-i suni'yye bazı ahvâlde müfit olabilirse de suret-i umumiycede tatbiki hâlinde muzırr bir şey olur.
7. Zâkire emrâz-ı muhtelifeye maruz kalabilir. Bu emrâz ziya-i cüz'î-i zâkire, ziya-i küllî-i zâkire, ziya-i devrî-i zâkire ve ziyade-i tezekkür hastalıklarıdır.

²⁸⁶ Müellif tarafından bu dersin üçüncü fıkrası burada hulasa edilmiştir. Bir sehiv eseri olsa gerektir.

Müracaat Edilecek Âsâr:
(s. 291)

Raid, *Essai sur les Facultés intellectuelles*.

D. Stewart, *Eléments de la philosophie et de l'Esprit humain*.

Royer - Collard, *Fragments*.

Spencer, *Principes de Psychologie*.

Gratacap, *Théorie de la Mémoire*.

Taine, *De l'Intelligence*.

Ribot, *Les Maladies de la Mémoire*.

James, *Principles of Psychology*. Ch. XVI.

Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*.

Bergson, *Matière et mémoire*.

On Dokuzuncu Ders: Kendi cesedimizi idrak

İcmâl: (s. 292) 1. - Meselenin tarz-ı iradı. - 2. İhsâsâtı ihlal. - 3. Royerajs'ın müşahedesî. - 4. Cesedin vücuduna istidlal. - 5. Atlasların tekevvünü. - 6. Jouffroy'ın nazariyesi ve cevabı.

1. Meselenin tarz-ı iradı. - (s. 292) Kendi cesedimizi (*corps*)²⁸⁷ defaten (*immédiatement*)²⁸⁸ şuur ile mi idrak ediyoruz? Yoksa hâricteki ecsâm-ı saire gibi

²⁸⁷ *Corps* kelimesinin Arabî'deki mukabilleri kesr-i cîm ile “جسم” damm-ı cîm ile “جُسمان”, kesr-i cîm ile “چرم” ve “جرمان”, “جسد” ve “بدن” kelimeleridir.

“جسم”in istilâhı olan “جسم طبیعی” ve “جسم تعلیمی” medlullerinden başka örf-i âmmedeki manası – “جُسمان” gibi – gerek insanda ve gerek mâ adâsında beden ile e'zânın mecmuudur. “بدن” ise cesedin baştan ve bir kola göre ruûs ile etraftan (yani kollarla bacaklardan) mâ adâ kalan kısmıdır ki Türkçe “gövde” dediğimiz şeydir. “چرم” ve “جرمان” da cisim gibidir. Ancak ecsâm-i felekiyyede istimali galiptir. “جسد”de lügatte cisim demek ise de renkli cisme ihtisâsı var. Nitekim zağferane – kesr-i cîm ile – “جسد” demeleri bundandır diyorlar. Bu ihtisâse binaen su ile hava ma'kûlesine “جسد” denmez. Bu takdirce kendi cismimize *Corps propre*, cism-i hâssımıza “بدن” demekten ise “جسد” demek evladır. Bu makamda “جسد” tabiri “جسم”den daha muvafıktır. Çünkü cismin manası âmmıdır. Burada ise bir hususiyet maksuttur. İstilah Encümeni'nin *Corpsa* mukabil yalnız *cisimi* zikir etmeye iktisar etmesi eksik düşmüştür.

²⁸⁸ Arabî'de “ادركت فلانا” tabiri “falana mülaki oldum, falana yetiştim” demektir. Hukemâ *idraki* bu mana-yı lügavîden alarak iki manada istimal etmişlerdir:

1. İdrak *ilim* müradîf olup bir şeyin akıl nezdinde hâsıl olan sureti manasıdır. Bu şey ister mücerret, ister maddî; ister cüz'î, ister küllî; ister hazır, ister gâip; ister müdrekin zatında, ister âlât idrakının birinde hâsıl olsun. Bu manaca idrakin aksâmı dörttür: İhsâs, tahayyül, tevehhüm, taakkul.

2. İdrak “İhsâs” manasıdır. Ve bu manaca ilimden ehasstır. Ve ondan bir cüz'dür. “İhsâs” bizdeki hukemâca müdrük nezdinde hazır olan maddede mevcut bulunan şeyi eyne, kem, keyfe ve vaz' gibi heyât-i mahsûse ile meknûf (muhât) olarak idrak etmektir. “Tahayyül” o şeyi yine o heyetlerle ba'de'l-huzur hâl-i gaybetinde idrak etmektir. “Tevehhüm” mahsûsâte taalluk eden me'ânî-i cüz'iyeyi idrak etmektir. “Taakkul” da mahsûsâtten mücerret me'ânîyi ister küllî, ister cüz'î olsun idrak etmektir. İdraki ilim manasına aldığımız takdirde havâss-i zâhirenin idrakine ihsâs, hiss-i müşterekin idrakine tahayyül, vehmin idrakine tevehhüm, aklın idrakine taakkul denilmiş oluyor. Bazen ihsâsî havâss-i zâhire ve bâtine ile idrak manasına alırlar ki tevehhüm ile tahayyülde ihsâsin zımında dâhil oluyor.

Demek ki idrakin iki manası olduğu gibi ihsâsin de iki manası vardır: Biri havâssî zâhire ile diğeri havâssî zâhire ve bâtine ile idraktır. Her iki manasına göre “Taakkul” ihsâs mefhumundan hâric kalır. Bu iki kelimemize mukabil Fransızca'da iki kelime var. Biri *sensation* ki onu *ihsâs* ile diğeri *perception* ki onu *idrak* ile tercüme ediyoruz. Bizde her iki lafzın manasında ihtilaf edildiği gibi Garp müellifleri de kendi kelimelerinin manasında ihtilaf etmişlerdir.

E'zâ-yı meşâirden birinin taharruşu eseri olarak hâsıl olan şe'n-i nefsiye *sensation* diyorlar. Tarifin bu kadarında ihtilaf etmezler. Ancak bu şe'n-i nefsiyi tahlilden sonra bu mananın daire-i şümulü hakkında ihtilaf baş gösteriyor. Bazıları ihsâsî hem infîâlî hem zihnî bir şe'n-i nefsi itibar ederek cevher-i nefsi'deki tagayyür ve tetavvur ile mahsûs hakkındaki ilmin mecmuuna *sensation* diyorlar. Diğer birtakımları ise kelimenin manasındaki şümulü kasr ve tahdid ederek onu *perceptiona* mukabil tutuyorlar. Ve *Sensation* şe'n-i ilmîden mümtaz olan şe'n-i infîâlîden ibarettir, diyorlar.

Birinci mana Raid ile ona peyrev olan İskoçyalı felâsifenin verdiği mana olup bunlar ise şuur ile şe'n-i nefsiyi müttehit, şey-i vahit addederler: Duymak, ihsâs etmek bir tagayyür ve tetavvuru müsteşir olmaktan ibarettir. Binaenaleyh şe'n-i infîâlî ile şe'n-i zihnînin mecmuuna *Sensation* derler. Ve *Perception*'u ihsâs ile birlikte vâki olan “*hârice haml (jugement d'extériorité)*” keyfiyetine itlak ederler. Bunlarca bu hüküm şuura inzımam eden bir şe'n-i zâittir. Ve *Perception*dan maksatları *Perception extérieuredir*. [Üçüncü dersin birinci ve ikinci fıkralarına bak. s. 64-65]

onu da *fikir (raisonnement discursif)* tarîkiyle mi tanıyoruz? Birinci surette cesedimiz *Ene* mefhumunun bir rengi, ikinci surette ise *eneye mugayir (aliéné)* bir şey olup – Jouffroy’nın dediği gibi - maddenin *eneye* merbut olan, *eneye* ittisal eden bir cüz’ünden ibaret olmuş olur. O hâlde mücaveremiz olan *ecsâmı (corps)* kendimize

Şe’n-i ihsâste ki cüz’-i infîlîye *Sensation* ve cüz’-i zihnîye *Perception* diyenler ise şuuru bir şe’n-i nefîsî, bir nev’-i ilim itibar edip cüz’-i infîlîye şuurun inzımamına, ilmin lühûkuna *Perception* derler. Bunlarca bu iki lafzın manası o kadar ayırdır ki *Sensation*un yani ihsâsin derecâtı ise haiz olduğu derecât-i şiddet *Intensité* ile *Perception*un yani idrakin derecâtı ise haiz olduğu *derecât-i safa (netteté)* ile taayyün eder.

Maine de Biran da *Perception*a başka bir mana veriyor. Ona göre idrak *me’a’t-tahdik bir ihsâs (sensation attentive)* tir. Bu feylesofa göre ihsâs - aynıyla demin zikrettiğimiz felâsifenin dedikleri gibi – gerek infîlî ve gerek *huzurî (intuitif)* yani *istihzarî (représentatif)* olmak vasıflarını cami olduğu gibi idrak de her iki vasfı camidir. Ancak idrak hâlinde uzv-i ihsâs daha faal, *ene* ise daha ziyade muhaddık olduğu için suret-i mustahzara temayüz etmiş ve ayn-ı mahsûs cühd-i zihnîde bulunan nefis-i nâtikanın huzurunda bulunmuş olur.

Lügatçe-i Felsefe müellifi Goblot bu ihtilafâtın arasını bulmak için diyor ki: “Her hâlde idrak ihsâsi müstelzemdir. Ve ihsâs bir şe’n-i infîlî olduğu hâlde idrak bir şe’n-i zihnîdir. Teşrih ettiğimiz *furûk-i dakika (nuances)* şuura verilen me’ânî-i muhtelifeye râcidir. Kimine göre şuur bir şe’n-i zihnîdir. Bir ilimdir. Şuur tagayyür-i infîlîye munzamm olunca idrak oluverir. Kimine göre ise şe’n-i nefîsiye mültebistir. Onlarca ihsâs nev’an mâ bir tagayyür ve tetavvuru müsteşir olmaktan ibarettir. Bu takdirce ihsâsi idrake kalp için ona inzımam eden şey şuura mugayir bir şey olmuş olur. Hârice haml veya cevher-i nefîsinin cühd-i tahdiki gibi.

Her iki lafzın manasını ber vech-i atı tayin etmek mümkündür:

perception yani idrak ihsâsimiz hakkındaki *şuur-i sâzicimiz (simple conscience)* dir. Bu, *veche-i ilmîye (aspect cognitif)* veya *istihzariyesinde* ihsâsten ibarettir. *Perception externe* yani idrak-i hâricte bir ayna taalluk eden ilim yani hârice haml ianesiyle bir ayn-ı hâricî vasfına inkılâp etmiş kendi ihsâs-i hâssımızdır. Bu suretle Condillac’ın *canlı heykel (statue animée)* temsiline teb’an diyebiliriz ki canlı heykel (Condillac’ın temsil ettiği canlı heykelin eniyyeti duyduğu ihsâsâte münhasırdır) hâsse-i şemmiyyesinin taharruşu eseri olarak münfeil olduğunda bir “ihsâs”e maruz kalır. Bu maruziyeti anında da kendisinin keyfiyâtan bir keyfiyetle tekeyyüf ettiğini teslim eder. Ve “ben gül kokusuyum” der. İşte bu, *idraktır*. Bundan sonra bu idraki afakileştirir: “Bir gül kokusunu idrak ediyorum.” der. İşte bu da “idrak-i hâric”dir.

Dekart’a göre *Perception* mutlak olarak fiil-i zihnî demektir. Ve (kendisince fiil-i iradî ve nüzûî manasına gelen) *Volition* mukabilidir. Bu fiillerin ikisi de bizim “şu’ûn-ı şuuriyye” dediğimiz manaca istimal ettiği *Pensernin* iki nevidir.” İntehâ.

Elhâsıl a’yân-i hâriciyyeye taalluk eden idrak ile ihsâs lazım ve melzûm kabilinden oldukları için Şark ve Garp’ta yekdiğere karıştırılarak tefsirlerinde ihtilaf edilmiştir. İhsâs olmadan idrak olamaz. Zira idrak (burada mana-yı ehasstaki idraki kastediyoruz) tekeyyüfât-i infîlîyyemiz hakkındaki şuurumuzdan başka bir şey değildir. İdraksiz ihsâsin vücudu farz edilse bile böyle bir ihsâs bizim meçhulümüz olur. Gayr-ı meş’ûrin bihtir. Binaenaleyh vücutlarına muttali olabileceğimiz kâffe-i ihsâsât hem ihsâsât hem idrakâtıdır. İhsâs ile idrak iki şe’n-i nefîsî değil; bir şe’n-i nefîsinin biri infîlî diğeri ilmî olmak üzere iki hâssasıdır. Ve bu şe’n-i nefîsî hem kuvve-i zihniyyenin hem kuvve-i hissiyyenin aslıdır.

Binaenaleyh *Sensationa ihsâs; Perceptiona idrak* demekle lisanımız, mezâhip-i felsefiyyenin makâsıdını edadan kâsır kalmaz. Ve İstilah Encümeni’nin de mazhar-i kabulü olmuş olan bu iki tabiri ihtilaf-i mezâhipten dolayı değiştirmeye mahal yoktur.

Yalnız şunu ihtar mahal vardır ki *Perception* kelimesi gâh “kuvve-i müdreke”ye gâh *fiil-i (acte)* idrake, gâh da fiil-i idrake terettüp eden *ilim (connaissance)* e itlak olunur ki buraya kadar münakaşa ettiğimiz bu son mana idi. Bu manaya göre de gâh “ilim” ve gâh *ma’lûm* yani – feth-i râ ile – *müdreke* kastedilir. Nitekim *Connaissance* de hem ilim hem ma’lûmdur.

isnat etmediğimiz (yani bunlara bizim cesedimiz demediğimiz) hâlde cesed-i hâssımızı kendimize isnat etmemizi tâlîl etmek lazım gelir.

Ancak bu söylediğimiz asıl meselenin yalnız bir düstûr-i lâfzîsinden ibaret olup asıl mesele yerine de ikinci bir mesele ikâme edilebilir. Bu ikinci mesele şudur: İhsâsâtımızı nasıl ihlal ediyoruz? Yani ihsâsâtımızın muvâzı falan veya filan uzuvdur, falan veya filan uzuv değildir diyebilmeye nasıl yol bulabiliyoruz? Her iki ihsâs de bir *enenin* batnında mahsûs oldukları hâlde nasıl oluyor da bi'l-faraz “Kalemimi parmaklarımın uçlarıyla tutuyorum, ayağım döşemeye dokunuyor” diyebiliyorum? Her iki meselenin yekdiğere irtibatı zâhirdir. Cesed âlât-ı cesedin heyet-i mecmuasından ibaret olduğu için eğer ihsâsât âlât-ı havâss içinde kendiliklerinden def'î olarak yani bilâ vasıta muhal oluyorlarsa ceset de defaten ve bilâ vasıta müdrek oluyor, demektir. Yok, eğer ihsâsât bir *fıkr-i nefsi* (*discours mental*), az çok uzun bir istidlal eseri olarak ihlal edilirse cesed mefhumu müdrek değil, *müstedill* (*conclu*), defaten mahsûs (yani huzurî olarak ma'lûm) değil, kıyas ile *meksûb* (*construit*) demektir. Öyle ise ihsâsâtımızı ihlal edişimiz nasıl oluyor? Görelim.

2. İhsâsâti ihlal. - (s. 297) İlmü'n-Nefs ulemasından birçokları ihlalin tedâ'î tarikiyle vâki olduğunu iddia etmektedirler. Bunların tenbihine nazaran şurası pek ziyade câlib-i nazardır ki elimizi bir masanın üzerinde gezdirdiğimizde yalnız parmaklarımızın ucundan ihsâs-i lemse maruz kalırız. Hâlbuki elimizi cesedimizin üzerinde gezdirdirsek birincisi elimizdeki ikincisi cesedin cüz'-i melmusunda olmak üzere iki ihsâse maruz kalırız. Ve bu suretle tek ihsâsli tasavvurâtı çift ihsâsli tasavvurâtan temyiz ederiz. İkinci nev' tasavvurât suret-i mahsûsada kendimize *hamil* (*appropriées*) edilip öteki ihsâsâti ihlale hizmet ederler.

Ancak şu var ki ihsâs-i muzaafın hiç de ayrı bir meziyeti olamaz. Zira ihsâs-i muzaaf, hâsıl edeceği mefruz olan şeyin - ki ihlaldir - zaten vücudunu müstelzemdir. (Yani bu tarz istidlale göre istihsali matlûb olan şeyi hâsıl farz ediyoruz. Ve masâdırı alel-matlûb yapıyoruz.) fi'l-hakika eğer ihsâs-i lemsin zımnında nev'an mâ bir ihlal ile bir tahsis olmasaydı istediği kadar tezâuf etsin yine ne ondan ziyade tayin edebilir ne de ihlal olunabilirdi. Eğer daha evvel kolum ile parmaklarımın benim olduğunu ve bunların hayyiz içinde bulunduklarını bilmemiş olsam vâkıan kendi koluma

dokunduğum zaman masaya dokunduğum zaman dokunduğum şeyden başka, ondan mütemayiz bir şey duyar isem de ne kolumu kendime tahsise ne de bu iki ihsâsten birini diğere tercihan ihlale kadir olamazdım.

3. Royerajis'in müşahedesi. - (s. 298) Lakin asr-ı sabık ricalinden ve Monpeliye etibbasından “Royerajis” o tarihten beri defaât ile tekrar edilip meseleyi nur-i vuzuh ile tenvir eden bir müşahedede bulunmuştur. Royerajis'in baktığı bir hasta cesedinin tasnifi meflûc olup bu hasta tahrik edemediği tarafına bir sivri şey batırıldıkta kendisine yapılan işi görürse hem vahzi duyar hem vahzin hangi nokta-i cesette vâki olduğunu tayin yani vahzi ihlal eder; lakin yine o mahalle gözü görmeden o sivri şey batırılrsa vahzi ihlal edemez imiş. O hâlde sağlam kimselerin vahzi görmeden ihlal edişlerine acaba sebep nedir? Bunun sebebi Royerajis'in hastasında olmayan bir şeyin yani kudret-i muharrikenin, takallus-i adelâta tekabül eden ihsâs-i lemsî-i dâhilînin hâsılı ihsâs-i adelînin bu sağlam kimselerde bulunmasıdır. Binaenaleyh ihsâsât-i adeliyye ihsâsât-i ihlale kâfidir. İhsâsât-i adeliyye ile ihlal-i ihsâsâte tavassul keyfiyetini anlamak ise o kadar güç değildir.

4. Cesedin vücuduna istidlal. - (s. 299) Çocuktan sadır olan her bir hareket - harekete gelen adeleye göre muhtelif olan - bir ihsâs-i adelî hâsıl eder. Çocuk başını tahrik ettiği zaman kolunu tahrik ederken duyduğu şeyden, kolunu tahrik ettiği zaman da bacağına tahrik ederken duyduğu şeyden başka bir şey duyar. Kezâlik dudaklarını tahrik ettiği zaman yanaklarını şişirirken duyduğu şeyden başka bir şey duyar. Çocuktaki ihsâsât-i mutehâlife temayüz eder. Ve – alelekser vâki olduğu üzere - birçoğu birden hâsıl olunca da *hârice hamil (s'exterioriser)* edilip yani hâricte olduklarına hükmedilip hayyiz içinde birtakım nikât-i mahdûde tayin ederler. Demek ki bu suretle nikât mahdûdesi ihsâsâtten ibaret olan bir hayyiz tekevvün ediyormuş. Binaenaleyh bu ihsâsât defaten ihlal manasını da tazammun ederler. Böylece hâlât-ı şuuriyye ianesiyle idrak olunan cesedin ne *ebât-i müteayyine (dimensions fixessi)* ne de *hayyiz-i mümteddi (etendue continue)* vardır. Böylesi sadece hendesî bir şey olabilir. Şüphesiz buna ceset, *Ene'*ye müteallik ve merbut bir *kesret-i hayyiziyye (pluralité spatiale)* yani hayyiz içinde kâin bir kesret diyebilir. Lakin bu, ancak henüz ebât-i müteayyineden arî, gayr-ı mahsur olarak küçülüp büyüyebilir bir cisimden ibarettir.

5. Atlasların²⁸⁹ tekevvünü. - (s. 300) Artık bir lems ihsâs-i hâricîsi vâki olur olmaz *lâmise-i hâriciyye (toucher externe) lâmise-i dâhiliyye (toucher interne)* ve adeliyyeyi tenbih ederek onun vasıtasıyla *tayin-i mahal (se localiser)* eder. Ondan sonra cesedin hududu ihsâs-i muzaaf ile ma'lûm olur. Ve bu suretle ceset mahdud ve *muayyen (précisé)* olmuş ve Mösyö Taine'in *Atlas-i Lemsî (Atlas tactile)* tesmiye ettiği şey vücut bulmuş olur.

Bundan sonra bâsıra sayesinde *Atlas-i basarî (Atlas visuel)* yani cesedimizin suret-i merriyyesi tekevvün eder. Daha sonra eczâ-yı cesedin her birini birer isim ile tayin ederiz. Bir suretteki bize bir şey dokunduğu zaman yalnız cesedin neresinden bize dokunulduğunu duymakla kalmayıp cüz'-i melmusu hayal-i ibsârî ile tahayyül ederek adını da söyleyebiliriz. Ve helümme cerran.

Maktûu'l-uzv (amputés) olanların, bazı ihsâsâtî uzv-i maktû' mefkut içinde ihlal ettikleri ma'lûmdur. Mesela bacağı kesilmiş kimselerden bazıları artık yok olmuş olan ayaklarından romatizma evcâi duydukları gibi kolu kesilmiş bazı kimseler de yok olan parmaklarının üşüdüğünü ve parmaklarını tahrik etmek istedikleri zaman parmakların kımıldadığını duyarlar. Ve helümme cerran. *Maktûu'l-e'zâ olanların evhamı (illusions des amputés)* denilen şeyler işte bunlardır. Bu evhamın bizim nazariyemize göre nasıl tekevvün ettiğini izah edelim. Hârice hamle *dâll (signe)* olan ihsâsin asab uçlarına değil merâkiz-i asabiyyeye taalluku vardır. Bundan dolayı etrafın (kollarla bacakların) fikdânı hâlinde bile ihlal-i adeliyye yine vâki ve hâricten gelen suver-i lemsiyye ile meleke sayesinde kendisine iltiham eden suver-i ibsârîyenin kâffesi ile müterafik olur.

Binaenaleyh muhtelit olan *şimdiki (actuelle)* ihlal müktesip olup tedâ'î tarîkiyle hâsıl olmuştur. Lakin bir ihlal-i evvelî ve basit daha vardır ki tamamen kendiliğinden hâsıl ve lâmisenin *hâsse-i adeliyye (sens musculaire)* namını verdikleri cüz'üne aittir. Binaenaleyh bizim kendi cesedimizden ibaret olan hayyiz, şuurun defaten ma'lûmu olmuştur. Ceset *eneden* cüz'î olup ona yalnız zarf ve libas değildir.

6. Jouffroy'un nazariyesi ve cevabı. - (s. 301) Mamafih bütün cismin mugayeretine hükmedebiliriz diyen de olmuştur. Vâkıan kolumu, başımı, gövdemi...ilh. mülâhaza

²⁸⁹ Buradaki *Atlas* Fransızca *Atlas*'ın aynı olup iklim-i beden atlası ekâlîm ve bilâdın hududunu gösteren atlaslara teşbih edilmiştir.

edersem bunlarla *ene*'nin mugayeretine hükmederim. Benim başım *ene* (*ben*) değil, *ene'nin başı* (*benim başım*)dır ki iki söz beynindeki fark zâhirdir. Hâlbuki bu iddia doğru değildir. Zira bu anda içinde bulunduğum atalet-i cesediyye ve teemmül-i bâtinî hâlinde bile acaba eniyyetime ait tasavvuru cesede ait her gûna tasavvurdan tecrit edebilecek miyim? Zannıma göre bu mümkün değildir. Tasavvurâtımın hatta en mücerret olanlarının her biri nev'an mâ bir ceset ihtisâsi ile müterafik olup her ne yapsam yine varlık mefhumuna bir ceset ve bâ-husus baş mefhumunu katmadan var olduğumu suret-i hakikiyyede duyamam. (Yani zihnen tasavvur edemem.)

Lakin *atalet-i cesediyye* (*inaction physique*) ile teemmül-i sarf hâlinden çıkıp da kolumuzu, cesedimizi, bacağımızı harekete getirirsek cesedin hareket eden cüz'ü derhal *ene* mefhumuna dâhil olur. Ve onun mugayeretine hükmetmek bizim için mümkün olmaz. Adelâtını çalıştırmakla me'luf olan kimse cesedinin gayriyyetine hükmetmez. Ve cesedini kendi nefsi olarak hisseder. Yalnız ehl-i teemmül ve tefekkür olan kimse cesedin kısm-ı e'zâmının mugayeretine hükmedebilir. Ve lisandaki müteşabihâtın ianesiyle küllün mugayeretine hükmediyorum, zannında bulunur.

Binaenaleyh ceset *eneden* cüz'dür. Daima *ene* tasavvuru *enenin* fiilî hangi cüz'ü cesetten sadır oluyorsa o cüz'ün az çok sarîh veya mübhem bir tasavvurunu da müstelzem olur. Hakk'a mukarin bir söz olmak üzere demişlerdir ki Fizyolojiya İlmi İlmü'n-Nefs'i kendi hadisâtından bazılarının şerâit-i vücudundan habîr etmek suretiyle ona hizmette bulunabilmiş ise bidayet-i zuhurunda tettebbu'âtını temşit ve hüsün - tedbir edebilmek için malumat-i şuuriyyeye müftekir de olmuştur. İnsanlar fiil-i hademin ünbûbe-i hademiyyede ve bâ-husus mide ile em'âda vâki olduğunu her zaman hissetmişlerdir. Kezâlik kalbin hizmet-i mühimmesini ihsâs ve uzv-i teneffüsî sadrın içinde ihlal etmişlerdir. Binaenaleyh bidayet-i emirde sırf nefsî bir Fizyolojiya var idi demektir. Bu kadim Fizyolojiya İlmi hükmünce e'zâ ile ihşâ ancak mahall-i ef'âilleri hakkında şuurda mevcut olan bir ihtisâs-i mübhem ma'lûm idi. Bundan dolayıdır ki kudema en başlıca ahşânın şekil ve suretleri hakkında en yanlış fikirlerde bulundukları hâlde bunların ne vaz'larından ne fiillerinden gafil değil idiler. Dimağın alet-i tefekkür olduğunu herhangi bir burhan Fizyoloji'yi elde etmezden çok zaman evvel hissediyorlar idi.

Hulasa

(s. 303)

1. Kendi cesedimizi doğrudan doğruya mı yoksa istidlal neticesi olarak mı idrak ettiğimiz câ-yi sualdır.
2. Bu سوال şu ikinci sualden ayrılmaz: İhsâsâtimizi âlât-ı muhtelif-i cesette ihlal ettiğimiz istidlal neticesi midir? Yoksa ihlal-i ihsâs ihsâs ile birlikte ma'lûm olacak vecih ile def'î midir?
3. Tabib Royerajis'in bir müşahedesi ihsâsât-i adeliyyenin ihlali mütezammin olduğunu gösteriyor.
4. Binaenaleyh ihsâsât-i adeliyyenin temayüzü bize *ma'î (simultanés)* ve mütemayiz noktalar ve bi'n-netice ihsâs mertebesinde *bizim* denilebilecek bir hayyiz hakkında bize ilim veriyor.
5. Lems muzaaf bu hayyizi tahdit ederek bir atlas-ı lemsî, bâsıra da ihsâs-i muzaafa inzimam ederek bir atlas-i basarî vücuda getiriyor. Bu iki atlas ile atlas-i adeli beynindeki nispet tedâ'î tarîkiyle teessüs eder.
6. Jouffroy: "Ceset eneye taalluk eden bir cüz'î maddeden ibarettir." derdi. Hâlbuki bâlâdaki tafsilden anlaşılıyor ki ceset bilakis *enenin* bir cüz'üdür.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 304)

M. De Biran, *QEuvres inédites*.

Jouffroy, *Mélanges*.

Taine, *De l'Intelligence*.

Bertrand, *L'Aperception du Corps humain par la Conscience*.

Yirminci Ders: İdrak-i Bâtın

İcmâl: (s. 305) 1. *Ene* mefhumu - 2. *Ene* mefhumunun erkânı - 3. İdrak-i bâtin - 4. *Enenin* fâiliyeti - 5. Zâkirenin hizmeti - 6. *Ene* kendi hâlâtının hâsılı mıdır? - 7. Bu nazariyenin münakaşası - 8. İdrak-i bâtinin hududu.

1. *Ene mefhumu*. - (s. 305) Bize öyle geliyor ki artık: “Biz neyiz? Kendi kendimizi nasıl bilebiliyoruz? *Eneye* isnat edebileceğimiz evsâf nedir?” sualine felsefî bir cevap verebileceğiz.

Herkesin nazarında “ene” nedir? “Ene” bizdeki bütün tekeyyüfât ve *tetavvurâtın* (*modifications*), bizdeki bütün efâ‘il-i şuuriyyenin *mevzu-i* (*sujet*) müstemirridir. İster müteallim ister ferah-nâk olayım; ister çalışayım, ister dinleneyim, ister irade, ister tefekkür edeyim. Müteallim olan, ferhinan olan, çalışan, rahat eden, isteyen, tefekkür eden hep benim. Bende bazı şeyler tagayyür etmiş olmakla beraber dün ne idiysem bugün de oyum. Çok kereler zâtımın içinde mücâdilât ve müâkisât vukû‘unu hissetsem de yine bu ezdâdın hepsini münhasıran eniyyet sırfa ve bâsiteme ircâ‘ ederim. Binaenaleyh *ene*; zî şuur, müstemirr, basit, kendi kendinin aynı, hüve hüvesi; kendi tekeyyüfâtının mevzuu ve kendi efâ‘ilinin illeti olan bir mevcut olmak üzere bize zâhir olmuş oluyor.

2. *Ene mefhumunun erkânı* (*éléments*). - (s. 306) Böyle bir tasavvura dâhil olan erkân acaba nedir?

Evvela zâtımız hakkında bizde bir şuur-i mübhem vardır. Ve bu şuurun hiçbir mevcut-i zî şuurda bulunmaması tasavvur edilemez gibidir. Ondan sonra bu şuur *taayyün* (*se préciser*) ediyor ve kuvvet buluyor.

Hâlât-ı şuuriyyemizin her birinde *ene* mevcuttur. Hâlât-ı şuuriyyeyi *eneye* isnat her bir teemmülün zımınında vardır. Bizde bir tek hâlet-i nefsiyyeden başka bir hâlet bulunmasaydı, bu hâlet yegâne *eneye* mültebis olur, *hükm-i teemmülde* (*jugement réflexif*) mevzu ile mahmûl beyinde ittihat (ayniyet) bulunur ve binaenaleyh bu tahdîk bir *tasdik-i tahlilî* (*jugement analytique*)²⁹⁰ olmuş olurdu.

²⁹⁰ Bu tabir Kant’ındır. Kant’a göre tasdik veya hüküm tahlilî “her cisim mümtettir.” kazıyyesinde olduğu gibi mahmûlün mefhumu mevzuun mefhumunda bizzarura dâhil olan hükümlere, tasdiklere; hüküm veya tasdik terkibi ise “her cisim ağırdır.” kazıyyesinde olduğu gibi mevzuun mefhumunda dâhil-i erkâna mahmûl inzıam eden tasdikâta ıtlak olunur. Tasdikât-ı terkibiye alekser tecrübe ile hâsıl olur.

[On dördüncü dersin üçüncü fıkrasına bak. s. 218]

Lakin hükm-i teemmülî bizde *terkibî* (*synthétique*)dir. Ne mahmûl olan hâlet-i mevzu olan *ene* mefhumunda zarureten dâhil gibi görünüyor ne mevzu olan *ene* bize hâlet-i mahmûleyi zarureten hâsıl eder gibi bulunur. Mesela ben şimdi yazı yazıyorum. Hem yazmamak hem de benliğimden çıkmamak benim için pek mümkün olduğunu pekâlâ anlıyorum. Yazı yazmak bana zaruri görünmüyor. Benim için behmehal yazı yazmak zarureti yoktur. Niçin? Çünkü daha ikinci teemmülde hem birincidekinden aynı olan baki kalan bir rengin hem de hâlet-i saniyyenin hâlet-i ûlâdan imtiyazını mucip bir rûkn-i cedidin vücudunu temyiz ediyoruz. Nitekim demin konuşup dururken şimdi yazı yazıyorum. Ve yazı yazdığımı da biliyorum. Bu ikinci teemmülde pekâlâ idrak ediyorum ki yazı yazan “ben” veya “ene” biraz evvel konuşanın kendisidir. Söz söylediğime veya yazı yazdığıma dair bende hâsıl olan ihtisâsler zımnında - her ikisinde müttehit ve kendinin hüve hüvesi olan - *şeyün mâ* (*un quelque chose*)²⁹¹ hakkında bir ihtisâs münderiçtir. *Ene* kendi hâlâtının kâffesinde bu hâlâta nev‘an-mâ bir *tür* (*ton*) ve *renk* (*coloration*) bahşeden bir *rûkn-i mahsûsun* (*particulier*) vücudunu idrak eder. “Wundt”un dediği gibi - âlem-i mananın *kuvve-i kesîreye nispeti* (*indice de réfraction*) diye tarif edilebilen - bu *vasf-i mümeyyiz* (*quid proprium*) müstemirr olur. Ve tahalluf etmez. Her iki hâlette bu lâ yetegayyer, bu gayr-ı muhtelif rengin, erkân-ı muhtelifenin yanı başında sabit ve müstemirr olduğunu bi’t-tahlil anlıyoruz. Şuurumuzda sabit ve müstemirr olan her ne ise onun mefhum-i küllîsi işte bu vecih ile ve intizâ sayesinde hâsıl olur. Ancak bu mefhum-i küllî diğer mefhumât-i külliyye tarzında tekevvün etmiş olmakla beraber zihinde vücudumuz hakkındaki ihtisâs-i def‘î ve huzurumuza pek sıkı bir taalluku olmak itibariyle diğerlerinden farklıdır. Bu, artık suret-i umumiycede hâlât-ı şuuriyye mefhumu değil, “bizim” hâlet-i şuuriyyemiz mefhumudur. “Ene” mefhumudur. Bu, zımnında efrat mülâhazası olmayan bir *mefhum-i küllî* (*concept*) değil; bir mevcut, bir zât hakkındaki şuurdur.

Binaenaleyh bu mefhum bir mefhum-i küllî olmak dolayısıyla basit, *lâ yetegayyer* (*immuable*), kendi kendinin aynı olduktan mâadâ - idrak-i def‘î ve huzurî ile vücudumuza taalluk eden ihtisâse merbut olduğu için - bütün *tekeyyüfâtımızın*

²⁹¹Tabirin garabeti terk delilini tasfiyeye gayretkeş olanları ürkütmesin. Sadece “bir şey” diyebilirdim. Fakat aslında sadece *Quelque chose* değil, *Un quelque chose* denilmiş ki ibhâm ve tenkirin had gayesidir. Bunu “mâ” ilavesiyle ancak ifade edebiliriz. *Nev‘an mâ, zerraten mâ* terkipleri lisana girmiştir. Biraz güççe çıkar. Bunları sokan hep bu gibi ihtiyacâtır.

(*modifications*) mevzuu ve bütün efâ'ilimizin illeti de o olmuş olur. Elhâsıl *ene* mefhumu hem bir fert-i müteşahhısa sadık bir mefhum-i cüz'î hem de o ferdin hâlâtına sadık bir mefhum-i küllîdir. Ve hâlât mefhum-i küllîsi olmak haysiyetiyle ilm-i huzurî ile *hads* (*intuition*) ile ma'lûmdur. Demek ki *eneyi* mevzu-i mahmûlât yapmak için akıl ile *idrak-ı def'î* (*perception immédiate*) araya girmiş oluyor.

3. İdrak-i bâtın (*perception intérieure*). - (s. 308) Buraya kadar verdiğimiz izahât idrak-i bâtının sebebi ne olduğunu ifhâm eder. *Enenin* ilmi kendi hâlâtına taalluk edip onları kendine isnat ediyor. Bu hâlâttan kendini temyiz etmesi onların bi-tamamihâ kendine muhtass olmadığını gördüğü içindir. Bunlardan kimi eniyyetin haddini tecavüz etmekte ve kendisine pek sıkı bir irtibat ile merbut olmakla beraber yine kendisine hâkim ve şamil olmaktadır. Bu gibi hâlâta sahip olacak yerde kendisi onların malı oluyor. Bunların fiili altında temerrünüz ediyor. Ve kendini onlara mal etmeden mevcut bile olmuyor. Bunlar *hâlât-ı akliyye* (*etats rationnels*) ile *mefhumât-i külliyye* (*mebâdî-i külliyye*) - (*les principes universels*) ve *zaruriyyeden* ibarettir. Mesela kavânîn-i ilmiyyeyi tasavvur ettiğimizde bu kanunları bilmekle bunların mahsul-i müfekkiremiz olmak lazım gelmeyeceğini pekâlâ hissederiz. Bu kanunlar bizim değildir. Bunlar bize hâkim olup kendilerini aklımıza kabul ve teslim ettirirler. Ve binaenaleyh *enenin* cüz'ü değildirler. Bu hâlâtın kimi de *eneye* muarız gelerek fiilini tahdid ederler. Buna binaen *ene* bunları hârice *hamlederek* (*extérioriser*) âlem-i hâricînin *mevâddı* (*matérielux*) olarak istihdam eder. Duvarların, masaların, sandalyelerin...ilh. saha-i ruyetimizi tahdid ve elimizin harekâtına mukavemet ettiklerini işte bu tarzda hissederiz. Bazen de - *hülya* (*rêverie*) ile *fikdân-i teemmül* (*absence de la réflexion*) hâllerinde vâki olduğu üzere - *ene*, hâlâtının kendisine müstevli olmasına müsaade ederek onların içinde dağılıp minhall ve onların gubâr-i kesreti içinde gâib ve nâbûd olur. Bu hâlât ihtiras hâlâtıdır. - Buraya kadar söylediklerimiz hep zaman-i hâl içindeki hâlâta dair idi.

Yine zaman-i hâl içinde *ene* kendisini yalnız *gayr-ı mümted* (*inétendu*) yani ebâd-i selâseden arî bir nokta olarak hissetmeyip - geçen derste görüldüğü üzere - hayyiz içinde bazı cihâta doğru *inşîâa* (*rayonner*) ettiğini duyar, bazı hâlâtını bi-hasbi't-tabîa *ihlal* (*situer*) yani vaz'ını taayyün ettiği hâlde diğer bazı hâlâtını her gûna hayyiz mefhumundan arî olarak *gayr-ı maddi hâlât* olarak zabıt ve kayıt eder.

Bu vecih ile *ene* kendine isnat ve kendinin cüz'ü olarak hissettiği ceset içinde *imtidat* (*se prolonger*) eder.

Teemmül sayesinde *ene* yalnız mevcut olduğunu değil, müstemirr olduğunu da hisseder. Yani ef'âlindeki istimrarı duyar. Bir cümleyi telaffuz veya tahrir ederken yalnız telaffuz ve tahrir ettiğim hecâ hakkında değil geçmiş hecâlarla hemen gelecek hecâlardan bazıları hakkında da şuurum olur. İcra-yı kelim, mecmu'una ait tasavvurun *müddet-i müstemirresi* (*durée continue*) içinde sıra ile gelir geçer. Vücuda, zâta taalluk eden ihtisâs-i bâtinî işte bu müddet-i müstemirreyi ihtisâsten ibarettir. Neden sonra eczâ ve erkânı temyiz ederek ve - *indî olarak* (*arbitrairement*) hâlen mevcut nazarıyla baktığımız - eczâ erkândan birine bağlanarak ona takaddüm eden eczâ ve erkâna mazi, ondan sonra gelecek eczâ ve erkâna müstakbel namını veriyoruz. Şuur-i mütehakkik içinde ezmine-i selâse öyle bir *emir-i mürekkep* (*synthèse*), öyle bir müddettir ki mefhumları içinde *ene* hem *mazi-i muttasıl* (*passé immédiat*) hem hâlî hem *müstakbel-i muttasıl* (*avenir immédiat*) hep birden idrak eder. Maziye istinad ederek müstakbeli hazırlar. Daha doğrusu ezmine-i selâseden ayrı ayrı vücudu ancak mazi-i zâilden edilen intizâ ve tecrit ile kendisine ma'lûm olur. Âlem-i şuurda mümted ve müstemirr bir zaman-i hâlden başkası yoktur.

4. Enenin fâiliyeti. - (s. 310) *Ene* her nede fâil olursa onu kendine isnat eder. Ve fâiliyetine bir mani haylulet ettiği ana kadar saha-i fâiliyetini tevsî'den hiçbir vakitte imtinâ' etmez. Bu surette *şuur-i nefsin* (*conscience de soi*) daire-i hududu *fâiliyet-i şahsiyyenin* (*activité individuelle*) daire-i hududuyla müttehittir. *Ene*, hem vücudunun mevkufun aleyhi olup kendisine gayr-ı tabi ve mustakil olan şurût-i akliyyeden hem de fiiline doğrudan doğruya *muavık* (*s'opposer*) olan *muhaddidât-i hâriciyye* (*limitations extérieures*)den kendini temyiz eder. Binaenaleyh *enenin* mevzuıyyeti *position* (yani mevzu olarak tasavvur edilmesi) için aklın vücudu zaruri bir *emr-i zâtî* (*essentielle*) ise de bu mevzuatın *lâ-ene* (*le non moi*)ye hiçbir vecih ile ihtiyacı yoktur. Hadsiz, *mu'avakasız* (*résistance*) bir fâiliyeti istişâr etmek hiçbir vecih ile tenakuzu müstelzim değildir. Bu adeta cühtten arî bir fiili, kendi fiili ile düşar-i naks ve killet olmayan bir kudreti müsteşir olmaktan ibarettir. Hâlbuki bu nev'den bir kudreti taakkule müfekkirenin nefsi fiilî ile hâsıl olan tecrübemiz kifayet eder. Müfekkirenin çalışmakla kudreti tenakus etmez. Kendi kendisiyle müttehit kalır. Yani kendisine gayret arız olmaz. Binaenaleyh *ene* kendisini zaman içinde

müttehit ve müstemirr ve daima kendi kendisine müsavi ve kendisinin hüve hüvesi olan bir fâiliyet-i mütefekkiye (fikriyye) olarak bilir.

5. Zâkirenin hizmeti. - (s. 311) Ancak bu *istimrarın* (*durée*) kendisi de bir sayruret ile bir tekâmül içinde vâki oluyor. Nefs-i nâtika girîzân olan şu'ûn ve hadisâtı daima hıfz edemez. Onları unuttur da kendisinden hârice kaçan bu keyfiyât-ı zâtîyyesini sonradan ona tezkir eden zâkire oluyor. Bunları istircâ' edince de üzerlerinde kendi nişanesini, kendi damgasını, kendi zıyasının kuvve-i kesriyye nispetini buluyor da nefesine isnat ediyor. Ve hâlini mazinin hazâin-i serveti ile iğnâ ederek imtidat ile istimrarını bâtinen duyuyor. Derin bir uykudan uyandığından hayat-i hâliyyesi hayat-i maziyyesine rabtediyor. Ve hatta hayat-i maziyyeye dair hiçbir zikrin payidar olmadığına dair irat edilen emsilede bile hiçbir müellif mazideki bir vücut-i müstemirr ve mümtedd hakkında her gûna ihsâsin *eneden* zâil olduğunu iddia etmemiştir. Mevzular yani cevâhîr-i nefsiyye daha evvel ne olduklarını bilemeseler de daha evvel mevcut olduklarını pekâlâ bilirler. Felida'nın hâlet-i ûlâsında veya Doktor Macnish'in müşahede girdesi olan kadının her iki hâletinde bulunanlar.²⁹² Vâkıan, tezekkür edemedikleri hâletin müddetini takdir edemiyorlarsa da her hâlde bir inkıta-i şuur zamanında vücudunu tasdik ediyorlar ki bu tasdik ile inkıta-i şuur zamanında kendi eniyyetlerinin müstemirr olduğunu da tasdik etmiş oluyorlar.

Bundan mâadâ tarife sığmayan ve şu kadar ki daima şuurca mahsûs olan bir rabita-i bâtiniyye hâlât-ı maziyyeyi şimdiki hâlâta rabtediyor. *Ene* hem mazide mevcut olduğunu hem de bu maziye hâle rabteden istimrarı tasdik eder. Demek ki vücut-i zâkirenin mevkufun aleyhi istimrar-i zât iken (öyle ya hâlet-i sabıka içinde mahfuz kaldığı zâtın her şeyi tebeddül ve tagayyür etmiş ise nasıl olup da mahfuz kalıyor?) yine zâtı bu istimrardan haberdar eden bu istimrarı diğer zevâta izhar eden zâkire olmuş oluyor. Binaenaleyh *ene* mefhumu ilk şuur-i munâkis hâletinden itibaren tam olup bi'l-ahire kendisini hudut ile tahdit ve kendini tayin eylemekten başka bir şey yapmış olmuyor.

6. Ene kendi hâlâtının hâsılı (produit) mudır? - (s. 313) Demek bu mefhum - bir suret-i muhtelite (şebah-i muhtelit) gibi - aynı *derece-i kuvvetteki* (*tonalité*) ihsâsât-i kalîle veya kesîrenin terakümünden mütekevvin bir şey değil imiş. *Ene* mefhumunu

²⁹² On sekizinci dersin sekizinci fıkrasına bak. [s. 288]

böyle bir surette en ziyade temyiz eden şey bu mefhuma daima munazzam olan bâtinî ihtisâs-i fâiliyyettir. Eğer *ene* mefhumu bütün ihtisâsâtimizin bir tortusundan ibaret olmuş olaydı bize münfail ve atıl görünmek ve bir mevzu, bir mahall-i hamil hizmetini görse bile bir illet olamamak lazım gelirdi. Bu takdirde: “Oturmuşum, ayakta kalmış bulundum.” diyebilir de: “Oturuyorum, ayağa kalkıyorum.” diyemezdik. *Ene* ise her şeyden evvel bir illettir. Nerede fâil olduğumu veya olmuş olduğumu hissedersen orada mevcut olduğumu veya olmuş olduğumu hissederim.

Bu söze itiraz olmak üzere denilmiştir ki *enenin* bir ihtisâsât tortusundan başka bir şey olmadığına delil - şayet ihtisâsâtimizin kendilerine has olan tavrı, rengi tebeddül ederse - *eneye* tagayyür ve fesat arız oluyor, tezâuf ediyor ve hiddeti çözülüyor gibi görünmesidir. Doktor Krishaber’in kuvve-i hissiyyesine pek ziyade fesat târî olmuş bir hastası kendini kendinin gayrı olarak hisseder, eski eniyyeti makamına derece derece yeni bir eniyyet kaim oluyor zan eylermiş. İhsâsin tavrındaki tebeddül, azim olduğu vakit teferruk ve *infisal* (*dissociation*) hadd-i kemale varır, zâkirenin *adem-i istimrarından* (*discontinuité*) dolayı *tezâuf* (*dédoublement*) ve herhangi bir hâlet içinde hâlet-i uhrayı tezekküre imkânsızlık vukû’u bulur. Nitekim hâlet-i ûlâsında Felida ve her iki hâletinde Doktor Machnish’in baktığı kadın bu zümredendir.

7. Bu nazireyinin münakaşası. - (s. 314) Evvela şu tenbihi unutmayalım ki *ene*, kendisine târî olan sahte tefarruk ve infisale aldanmadığı müddetçe hiçbir vecih ile fesada maruz olmaz. Ve daima kendisi olarak kalır. Başkası olmaz. Vâkıan, kendisinde pek mühim tebeddülât görebilir. Lakin bu tebeddülât - aldanmıyorum davasında bulunduğu cihetle - yalnız sathına arız olup bizzat kendisini ifsattan kasırdır. Doktor Krishaber’in hastası hiçbir zamanda kendisinin başka bir kimse olduğunu zannetmediğini söylüyor. *Ene* ise az veya çok derecede “kendi” olmaz. Yani eniyyet derecât-i mütefâviteyi kabul etmez. *Ene*, ya *enedir*. Ya *lâ enedir*. *Ene* kendisinin hem kendi hem başkası olduğunu tasdik edemez. Etmesinde *imtinâ*’ (*absurdité*) vardır.

Muasır müelliflerin yekdiğere müsabaka edercesine zikir ve irat ettikleri *tahavvulât-i eniyyet (variations de personnalité)*²⁹³ bahsine gelince bu müşahedâtın daha dakik bir nazar-i intikât ile icra ve nakil ve rivayet edilmiş olmasını ve bu tedkikâtta gerek mühim noksanların ve gerek hakikî tenakuzların yer bulmamış²⁹⁴ olduğunu gönül arzu ederdi. Bundan mâadâ ezkârın inkıtaı, şu dermeyan edilen esilede bile, ayrı ayrı vücutları iddia olunan iki *eneden* her biri - kendi fevâsıl-ı eniyyetini duymayacak ve nisyanlarını kendine isnat etmeyecek derecede - tam değildir.

Mesela Doktor Macnish'in baktığı kadın hâlet-i saniyyesinde şuurunun inkıtaa uğradığını bilir. Zâkiyesinde bazı boşluklar buluyor. Lakin bu nisyanları da kendisine nispet ediyor. Müddet-i ömrünün unutulmuş aksâmı içinde ne olup ne bittiğini bilmemekle beraber yine yaşamakta ber devam olduğunu biliyor.

²⁹³ Felsefe ıstılâhâtı için Encümen-i Mahsûsunca tertip ve neşredilen mecmuada *Personnalité*ye mukabil “şahsiyet” ile “eniyyet” kelimeleri gözüktüyor. Birincisi “şahıs”tan, ikincisi “ene”den mec’ûl birer mastardır. *Eneyi* biliyoruz. *Şahıs* ne demektir? Tettebbu’ edelim:

Şahıs ulema-yı lûgat: “سواد الإنسان و غيره تراه في بعد” yani: “İnsanın veya mâ adâsının uzaktan görünen karaltısı” diye tefsir ederler. Sonraları istimalde bu karaltıdan karaltı sahibi olan zâta intikal edilmiştir. Esmeî de beden-i insaniye ayakta dikili olduğu hâlde şahıs denildiğini söylüyor.

Şahıs kelimesi her hâlde cismiyete delâlet eder bir lafızdır. Gölge veren her şeye *şahıs* denildiği gibi iri yarı adama da *şahıs* denir. “Şuhûs” yüksek bir tepeye çıkmak ve böl böl bakıp gözünü yukarıya dikmek manasına gelir. Mühendislerimizin *şahıs* lûgate mutabık olduğu gibi Türkçe’de: “sizi teşhis edemedim”, “o adamın şahsını bile görmedim” gibi tabirler de tamamen muvafık-i lûgattir. Fakat buradaki şahıslar, teşhisler mümeyyizât-i ferdiyye manasını müfittir. Etıbbânın “teşhis”i de o manadan me’hûz olarak doğru bir istimaldir.

Mana-yı lûgavîden ıstılâha geçelim. Ebu’l-Bekai *Külliyât*’ında *şahsın hacmiyeti olan cisim* manasına geldiğini söyledikten sonra : “Zât-ı mahsûsa ve fî nefsihâ mâ adâsından mümtaz olacak vecih ile taayyün eden hakikat-i met’îne de kasdolunduğu vardır.” diyor. Seyyid Şerif de *Tarifât*’ında: “Zât, şahıstan ‘eammdır. Zira zât cisme de mâ adâsına da ıtlak olunabildiği hâlde şahıs yalnız cisme ıtlak olunur” diyor.

Elhâsıl *şahıs* ıstılâhen avâırız-i müşahhasasıyla ferd-i muayyene ıtlak olunuyor, demektir. Bunun *Individu* mukabili olması mümkün ise de *personnee* delâleti alelekser sahih değildir. Felsefe lisanında *Personnalité* ile *Individualité* arasında mühim bir fark gözetiliyor. Birincisinde *individualité*den - ki buna *şahsiyet* veya tabirin doğrusu *teşahhus* denilebilir. - Başka bir de bir mana-yı zaid-i munazzam vardır deniliyor. *Individualité*ye eniyyet demezler. Ve şuur manası inzımmam etmedikçe *personnalité* namını vermezler. Bir insan *personne* olabilirse de bir cemâd veya nebat veya hayvana böyle bir isim verilemez. Hâlbuki insan da dâhil olduğu hâlde bunların hepsi de zâhirleri, cismiyetleri itibarıyla birer şahıstırlar. Binaenaleyh *personnee* (mana-yı ‘eammda olmak şartıyla) zât, *personnalité*ye *eniyyet* demek muvafıktır.

²⁹⁴ Haşiye-i müellif:

“Macnish’in baktığı kadın: - Tabib-i müşahit, birçok unuttukları meyanında hastanın ilk tebeddül hâleti esnasında giyinmeyi bilip bilmediğini, elbisenin muhtelif parçalarını temyiz edip etmediğini... ilh de bize haber vermeyi unutuyor. Hâlbuki sahih ve manidar bir resim ve tasvir için bu gibi ufak tefek tafsilâta çok ihtiyaç vardı.

Felida meselesi. - Ez cümle Doktor Âzam’ın ifadesine nazaran Felida’nın bir cep defteri varmış. Ve bu deftere hâlet-i saniyyesi esnasında hâlât-ı evvelî zamanlarında tezekkür etmek istediği şeyleri kaydedermiş. İmdi eğer bu kadın hâlât-ı ûlâsı esnasında hâlet-i sanîyesinde her ne varsa unutmuş ise cep defterinde notlar kaydedildiğini nasıl bilebiliyor?” İntehâ.

Binaenaleyh on sekizinci derste atideki *sime* (*schème*) ile tasvir ettiğimiz hâlâtı kendi kendine isnat ediyormuş.



(Şekil 13)

Yalnız şu var ki bu kadın bu hâlâtı boş, (sevâd-ı ömrü içinde) adeta beyaz kalmış bir fasıla olarak isnat ediyor. Nitekim hâlât-ı ûlâsında da şekl-i ati ile irâe ettiğimiz hâlât-ı sanîye şu'ûnunu yine o suretle kendisine isnat ediyor.



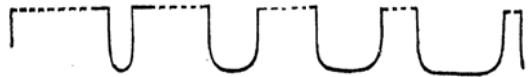
(Şekil 14)

Binaenaleyh zevâhir-i hilafını göstermekle beraber bu kadın yine hayatta bir istimrar hem de hakikaten farkına vardığı bir istimrar görüyor. Bir surette ki hâlet-i ûlâsındaki şu'ûn-ı ömrü şu:



(Şekil 15)

Ve hâlet-i saniyyesindeki şu'ûn-ı ömrü şu:



(Şekil 16)

şeklinde gösterilmek icab eder.

İki *eneden* her birinin nisyanları diğerin ezkârına tekabül ettiği için her ikisi de yekdiğerin müstemirr ve mümted olduğunu tasdik eder. Ve bu istimrarın hâvî olduğu şu birisi hakkında ne ise diğeri hakkında da odur. Yalnız şu fark ile ki birinin kendisine hâlî ve gayr-ı mahdud bir şey olmak üzere isnat ettiği müddeti diğeri kendisine dolu ve mahdud olmak üzere isnat eder. Aksi de aksinedir. Bundan mâadâ iki *eneden* her biri de mümted ve müstemirr ve kendi kendinin hüve hüvesi, olduğuna hükmeder. Şüphesiz gayr-ı kabil-i inkâr gibi görünen bir şey varsa o da her iki takdirde de *enelerin* her birine diğlerinden mütemayiz nazarıyla bakılmak lazım geleceğidir ki bu da bir insanda bir zamanda iki zât mean mevcut olabilir, demek

olmayıp aynı zât ayrı ve birinden diğerine hemen hemen nüfuz mümkün olmayan iki işi mütenaviben görüyor, demektir. Şuur için iki *enenin* veyahut - Yeni İlm-i'n-Nefs kitaplarında denildiği gibi - iki *eniyyet* (*personnalités*) bulunmasından hiçbir vakitte insanda *iki kimse* (*personnes*), - kelimenin mana-yı hakikisince - *iki zât* (*etres*²⁹⁵) bulunduğu neticesi çıkamaz. İki kazıyyeyi tazammun eden bu sözümüzün birinci cüz'ü İlm-i'n-Nefsçe müsteban olmuş inkâr edemeyeceğimiz müsellemtattan olup ikinci cüz'ü de Mâ ba'de't-tabîaya müteallik ve buraca münakaşası gayr-ı munasip bir istidlaldir. Zaten bu tagayyür ve tebeddül-i eniyyet şu'ûnu göründükleri kadar fevkalâde şeyler değildir. Bunların gerek *mahiyetimizdeki* (*nature*) erkân-i muhtelifenin teferruk ve infisali ve gerek enniyât-i ecnebiyyeye taklit... ilh tarîkiyle hâsıl olmaları için sarhoşluk ve uykunun en mutâd ve en müntazamı bile kifayet eder.

Elhâsıl eniyyette tebeddülât ve tagayyürât hâsıl olmakla beraber yine le-de't-tahlil *enede*, ihsâsât içinde - ihsâsât-i sırfa olmak haysiyetiyle - bulunamayacak bir fâiliyet-i terkibiyye kalıyor. *Ene* ihsâsâte reddi mümkün olmayan mefâhîm-i külliyyenin emr-i tekevvününde de kendinin fâil olduğunu hisseder. Demek ki *ene* bir hâsıl değil, bir müessirdir. Kendisine hakiki olmaktan ziyade zâhirî, bâtinî olmaktan ziyade hâricî olan bir esniniyetin târyanına sebep gibi görünebilen şey ezkârının birden bire inkıtaından başka bir şey değildir.

Zira *ene* istircâ' edemediği hâlâtı bile vahdete ircâ' ederek kendisini bir mevcut-i müstemirr olarak tanır. Ve nisyanını kendine nispet eder.

8. İdrak-i bâtının hududu. - (s. 319) Lakin *enenin* kendi mecmu' ihsâsâtine mümkünü'l-ircâ' olmadığı ve hatta fazla olarak bu mefhumun içinde bu ihsâsâtî yekün eden bir muhasip nişanesi gibi bir şey de mevcut olduğu ne kadar sahih ise şuurun da ihsâsât hâricindeki mevcudu yani bizzat cevheri idrake kudreti olmadığı o kadar sahihtir. İnsan her ne zaman kendisini müdrik bulursa mütefekkir, mürit veya muhasi olmak haysiyetiyle müdrik bulur. Eniyyet-i sırfa hakkında bir şuur yoktur. Zâtın *asl-ı cevherîsi* (*fond substantiel*) idrak olunmaz. Yalnız *tasavvur* (*concevoir*) ve bi'l-istidlal vücuduna *hüküm* (*conclure*) olunur.

²⁹⁵ Yirmi dördüncü dersin dördüncü fıkrasına bak. [s. 349-351]

Böyle olunca bizi *takyit* (*conditionner*) edip *fevkimizde olan* (*dépasser*) zât-ı gayr-ı mütenahi ve mutlak ve zî kemali nefsimizde idrak edemeyeceğimiz evleviyette kalır. *Ene*, kendi fâiliyet-i hâssasının ötesine geçemez. Vâkıan, gerek bu fâiliyetin ve gerek kendi zâtının şerâiti (mukteziyâtı) kendisinde mevcut olduğunu hissederse bunları fâiliyetinin âsâr-ı tecelliyâtı ile mahlût olarak idrak eder. Ve tahlilsiz intizâ edemez. Tahlil neticesinde de onları tecrit ve intizâ edip vücutlarını teslim ettikten sonra yine onları *gayrî* itibar eder. Ve kendine isnat etmez.

Hulasa

(s. 319)

1. *Ene* zî şuur, müstemirr, basit, kendi kendinin hüve hüvesi, bütün tekeyyüfâtının mevzuu ve bütün efâ'îlinin illeti olarak bize zâhir olur.
2. *Ene* mefhumunda dâhil olan erkân üçtür: 1- Şuurda, tahalluf ve tagayyür etmeyen bir rüknün vücudu hakkında ilim, 2- Bu rükn-i gayr-ı mütehallifenin bâtınen vücudu hakkında bir ihtisâs, 3- Bazı erkân-i muhtelif hakkında ilim.
3. İdrak-i bâtın *enenin* hâlâtını *eneye* isnada müeddi olan tasdiktir.
4. *Enenin* hâlâtı, *enenin* kendi fâiliyet-i mütefekkiresi ile vücuda getirdiğini hissettiği hâlâttır.
5. Zâkire hâldeki idrak-i bâtınî, *eneyi* hâlât-ı maziyyesini hâlât-ı hâliyyesi derecesinde kendine isnada temekkün etmek suretiyle itmam eder.
6. *Ene*, ilk ilel-i fâiliyyesi ihsâsât olan bir eserdir denilir ve bunu ziyâ devre-i zâkire şu'ûnunda meşhût olan tahalluf ve tebeddül-i eniyyet delili ile teyit etmek isteyenler olmuştur.
7. Lakin fâkidu'l-hıfz olanlar nişyanlarını kendilerine isnat ve bu suretle zâtlarındaki istimrarı tasdik edip duruyorlar. Demek değişen bütün *ene* değil, *enenin* yalnız mahvîsidir.
8. Zaten idrak-i bâtın asıl zâtı, cevher-i fert ve mütefekkiiri idrake kadar varamaz. Yalnız bununla mahdut kalır. Mutlakı idrak edemeyeceği ise evleviyettir. Ruhu ve Zât-ı Bârî'yi tasavvur ve istidlal edebilirsek de idrak edemeyiz.

Müracaat Edilecek Âsâr:
(s. 320)

M. De Biran, *Œuvres inédites*.

Ravaisson, *Rapport sur la Philosophie en France au XIX siècle*.

Taine, *De l'Intelligence*.

Bouillier, *La Vraie conscience*.

V. Egger, *La Parole intérieure*.

Vacherot, *Le Nouveau Spiritualisme*.

Ribot, *Les Maladies de la Mémoire*,

- *Les Maladies de la Personnalité*.

Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*. - Article de la *Revue philosophique*, mai 1885.

Rabier, *Psychologie*.

Pierre Janet, *L'Automatisme psychologique*.

Paulhan, *L'Activité mentale et les Eléments de l'Esprit*.

Bergson, *Les Données immédiates de la conscience*.

Yirmi Birinci Ders: İdrak-i Hâric

İcmâl: (s. 321) 1. İdrak-i hâric meselesi. - 2. İskoçyalılar'ın sureti halli. - 3. Vehim Nazariyesi. - 4. İntikat. - 5. İntikal Nazariyesi. - 6. İtiraz. - 7. Cevap.

1. İdrak-i hâric meselesi. - (s. 321) *İdrak-i hâric (perception extérieure)* öyle bir hükümdür ki onun iktizasınca şuurumuzdaki bazı hâlât-ı cüz'iyeye (*şahsiyye*)nin (*singuliers*) kendimize değil hâricimizdeki kâin mevcudât-i cüz'iyeye (*şahsiyye*)ye isnat edilmek lazım geleceğini tasdik ederiz. Mesela şuracıkta kâğıt görüyorum demekle *el-hâletü hâzihi* maruzu olduğum ibsârî halet-i şuuriyyenin benden gelmediğini ve kâğıt tesmiye ettiğim bir ayn-ı hâricîden geldiğini söylemiş ve bu sözümle idrak-i hâric hakkındaki hükmü mütezammin bir kazıyye yapmış oluyorum.

İdrak-i hâric meselesi “Hâlâtımızdan bazılarının mugayeretine ne vecih ile hükmediyoruz? Bu mugayyerâtı bize tasdik ettirmeye müeddi olan şey nedir?” meselesinden ibarettir.

2. İskoçyalılar'ın sureti halli. - (s. 321) Bu suale üç türlü cevap verilmiştir:

Birinci cevap - Raid ile diğer İskoçyalı felâsifeye teb'an - “Bu hüküm mugayyerât kendiliğinden vâki olur.” demektir. Bunlara göre bir nev' garîza ianesiyle bizde, bize has olan şeyleri temyiz ederek onları bize has olmaksızın bizde vâki olan şeylerden fark ederiz. Bu tefrik hâsıl olunca “bizim” olmaksızın bizde vâki olan ihsâsât afâkîleşip sanki kendiliklerinden *hâricte tecessüm (prendre corps)* ederler. Hulasa Raid ile tilmizleri şe'n-i hâriciyyeyi yalnız görmekle kanaat ederek bunu nefsin bir hâssa-i tabîiyyesi eseri diye taalluk ederler. Ve: “Ayan-ı hâriciyyeyi mevzu (poser) yapıyoruz, vücutlarına hüküm ediyoruz. Çünkü bizde bunları mevzu yapmak kuvveti vardır.” derlerdi.

Bu söz şüphesiz doğrudur. Lakin bir beyan ve tâlîl değildir.

3. Vehim Nazariyesi. - (s. 322) Mösyö Taine bu hususta Mösyö Rabier'nin de metbû'u olarak bu sebebi beyana çalışmış ve : “İdrak-i hâric bir *vehim (illusion)*, bir *birsam-i sadık (hallucination vraie)*tır” demiştir. Bundan şunu demek istiyor ki her ihsâs nefs-i vücudu ile afâkîleşmeye meyleder. Ve fi'l-hakika kendisinden kavî *ihsâsât-i muzahime (concurrentes)* kesb-i zaaf etmiş bulunmadıkça yani ihsâsât-i meş'ûrin bihâ - beşinci dersin ikinci fıkrasında izah ettiğimiz mihanizma

hükmünce²⁹⁶ - onu şebah, suret-i hâliyye hâline ircâ' etmedikçe afâkîleşip duruyor. Binaenaleyh her suret-i mahsûse, her şebah, her ihsâs nefsü'l-emirde ve *hakikatte* (*réellement*) bâtinî olup gayr-ı bâtinî olması imkân hâricinde iken yine daima hâricte imiş gibi tanınmaya meylettiği için bi-hasbî'l-mahiyye birsamîdir. Yalnız şu var ki birsamların kâzibi de sadıkı da vardır. Birsamât-i kâzibe, aralarında tetabuk bulunmayan, *gayr-ı mültesik* (*incohérents*) ve mütezât olan, sabit ve muntazam kavânine ircâ' edilemeyenlerdir. Mesela bir taş veya demir parçasının havâss-i saire-i haceriyye veya hadidiyyesini tamamen muhafaza ettiği hâlde parmaklarımızın arasında bal mumu gibi büküldüğünü bize bildiren bir silsile-i ihsâsât şüphesiz birsamî olur. Birsamât-i sadıka ise bilakis yalnız zaman-i hâlde yekdiğere tetabuk etmekle kalmayıp mazideki ihsâsât ile de tabîatin nizam-ı muttaridini temin edecek vecih ile tetabuk ederler. Leibnitz'in: "Ömr-i beşer güzel tanzim edilmiş bir rüyadır." demesi bu manacadır.

4. İntikat. - (s. 323) Bu nazariye zâhirî garabeti ve gösterdiği tavr-ı âlimane ile beraberine bizim nazariyemizde Raid'in ortaya koyduğu *İdrakîye* (*Perceptionisme*) Mezheb sâde-dilânesinin enfüs-i elfâz ve tabirât ile tekrarından başka bir şey değildir. Fi'l-hakika: "Bütün ihsâsât ayan-ı hâriciyyeyi müteallik olarak afâk tanıtmaya meyyaldir." demek bazı hâlâtımızın bi-hasbî't-tabîa *hârice mahmûl* (*extériorisés*) olduğunu Raid'den sonra - yine ona teb'an - tekrar söylemekten başka bir şey midir? Bundan başka bu hârice hamlin *mûlayim* (*cohérente*) olduğu zaman sadık, gayr-ı mûlayim olduğu zaman kâzip olduğunu ilave etmek vâkıan sıdk ve kizbin alâmetini pek güzel tayin ederse de ihsâsât-i mülâime ve gayr-ı mülâimenin neden hârice mahmûl olmaya meyyal olduklarını tâlîl ve izah edemez. Hulasa Mösyö Taine de - Raid gibi - ihsâsâtın bizim hâricimize atılması suretinde tecelli eden şe'n-i nefsînin vücudunu illet beyan etmeksizin bize ihbar ile meleke iktifa ediyor. Ve: "İhsâsâtımız afâkîleşmek hâssasını haiz oldukları için afâkîleşiyorlar." demiş oluyor.

Bu nazariyenin taraftarânı, hâlât-ı şuuriyye içinden afâkîleşen acaba neden yalnız ihsâsât olduğunu sual edenlere yegâne cevap olmak üzere bütün ihsâsâtın harekete merbut olduklarını söylerler. Derler ki harekâtın zımnında mesafe ve fasıla mefhumları vardır. Her hareket kat olunmuş bir mesafenin, bir hayyizin ve mebd-i

²⁹⁶ 97nci sahifeye bak.

hareketten tebâudun farz-i vücudunu müstelzimdir. İhsâs bir harekete mültehim olunca mesafe tasavvuru ile de mültehim olmuş olur. “Gözünden ameliyat yapılan bir âmâ da böyledir: Melun olan ayn-ı hâricî bidayeten gözünün üzerinde bir leke imiş gibi gelir. Sonra kolunun bir hareketi ile bu ayn-ı meluna yetişip de yine elini cihât-i muhtelifeye göre tahrik ederek intibâı basarîsini tebdil ederse işte o zaman şu ayn-ı melmusun gözündeki intibâa illet olduğunu anlar. Artık intibâ-ı basarî ayn-ı hâricî tasavvuru ile mürtebit ve mültehim olarak mahzan bu vecih ile hârice atılmış, hârice hamledilmiş bulunur.”²⁹⁷

Acaba bu tarz istidlalde masâdıra *alel-matlûb* (*pétition de principe*) yok mudur? Mesele zaten ihsâsâtın bizden dışarıya nasıl atıldıklarını, hârice hamlin keyfiyetini tahkikten ibarettir. Hâlbuki ihsâsât-i basariyyenin, ihsâsât-i lemsiyyenin ihlal olunduğu mahalde ne vecih ile ihlal edildiği vâkıan pek güzel izah ediliyorsa da ihsâsât-i lemsiyyenin hârice nasıl hamledildiği hiçbir suretle tebyin edilmiyor. İhsâsât-i lemsiyyeyi hârice mahmûl farz edersek mesele hallolunup biter. Lakin zaten nefis-i sual - lâmîseye taalluk edenleri de dâhil olmak üzere - bütün ihsâsâtın bizim hâricimize nasıl atıldıklarının istifsarine ait idi.

5. İntikal Nazariyesi. - (s. 325) Demek ki irat edilen sual hâlâ cevapsız kaldı. Üçüncü tarz hâl *Mezheb-i intikal* (*Système d'inférence*) tesmiye olunur. Bazı hâlâtımıza hüküm-i mugayyerât vermemize müeddi olan şey - bu mezheb-i felsefiye göre - o hâlât içinde şuura müsteban olup da hâlâtın *eneye* isnadına mani olan bir vâfı has olup bu hüküm mugayeretin *musahhihi* de (*justification*) mebd-i illetidir.

Bakınız ne oluyor? Şu elimdeki kâğıttan bana arız olan hâlet-i ibsariyyeyi tedkik edelim. Şu *beyaz* denilen hâlet bende vâki oluyor. Lakin onun vukû‘ ve husulünde hiçbir medhalim olmadığını hissettiğim gibi bu hâleti istersem izale etmek de elimde olmadığını da hissediyorum. İşittiğim gürültüler, duyduğum kokular, tattığım taâmlar, maruz kaldığım lemsler de hep böyledir. Benden gelmeyen ve benden mustakil olan bu hâlâtın yanbaşında diğer birtakım hâlâtın yani benden geldiklerini hissedip de kendi nüfuz ve sultama tabi bildiğimi hâlâtın vücudundan haberdar oluyorum. Kendime isnat ettiklerim - ders-i sabıkta görüldüğü üzere - işte bu ikinci nev‘ hâlâttır. Bunlar bendedir. Benimdir. Benden gelmedir. Bunları ben

²⁹⁷ Rabier'nin *İlmü'n-Nefs* nam kitabının otuz birinci faslına bak. [s. 422]

vücuda getiriyorum. Onların illeti benim. Diğerlerinde ise hâl bu merkezde olduğunu pekâlâ hissediyorum. Binaenaleyh benim sebebimle bende olan hâlâtı bensiz olarak bende olan hâlâtı tefrika kifayet edecek bir vasf-ı mümeyyiz bulduk demektir.

Bu vasf-ı mümeyyiz müsteban olması benim olmayan hâlâtın gayretine hükme kifayet ederse de birer ayn-ı hâricî olarak mevzu olmalarını *tashiha* (*légitimer*) kifayet edemez. Bu *afâkîleştirme* (*objectivation*), bu hârice hamil keyfiyetini, esası mebd-i illiyet olan bir intikal-i serî' ile vâki olur.

Kendi kendime: “Bende olan bu şe’n benden hâsıl olmuş değildir. *Muallî* (*causant*) (illetî) ben değilim. Hâlbuki her bir şe’nin bir illeti vardır. Demek ki bu şe’nin benden hâric bir illeti vardır.” diyorum. Ondan sonra da bu illete şe’n-i nefsinin evsâf ve keyfiyatını ve binaenaleyh *teşahhus* (*singularité*), hayyiz, levn, râyiha... ilh gibi şeyleri isnat ediyorum. Demek ki bazı hâlât-ı şuuriyyemizin afâkîleştirilmesi meselesi merciî mebd-i illiyet olan bir fikr-i bâtinî eseri olarak hâsıl oluyor imiş.

6. İtiraz. - (s. 326) Bu nazariyeye: “Çocuk ile hayvanın da âlem-i hâricî hakkında biraz ilimleri vardır. Hâlbuki bunların akli olmadığı için bu ilmi bi’l-istidlal iktisap edebilecekleri farz edilemez.” diye itiraz edilmiştir.

7. Cevap. - (s. 326) Buna şöyle bir cevabımız var: Hayvan ile tıfl-ı sağîrin kendi vücutları hakkında mübhem bir ihtisâsleri olduğu sahîh olmakla beraber bunların esbâb-ı ef’âl ve hareketlerini tâlîl için kendilerini bir âlem-i hâricîden sarahaten temyiz ettiklerini teselsüle hiçbir ihtiyaç ve zaruret yoktur. Bunlar ne *Tasavvuriye* (*Conceptualistes*) ne *Hakâyikiyye* (*Réalistes*) Mezhebi’nden değildir. Onlara göre âlem-i hâricînin vücudu var mı yok mu meselesi yoktur. Bunun da sebebi akıl olmadıklarıdır. Fi’l-hakika *eneyi mevzu yapıp* (*poser*) *lâ eneden* temyiz etmek kıyas ve istidlalin tekevvünü kadar yüksek mertebede bir fiil-i zihnî ve ma’kûlde bulunmak demektir. O hâlde ikiden biri. Hayvan ile sağîrin ya mâ ba’de’t-tabâyı idrake hiç kabiliyetleri yoktur. Veya vardır. İkinci takdirde *eneyi lâ eneden* temyiz ederler. Bu takdirde bunların nazar ve istidlale de kabiliyetleri olacağından *İntikal Nazariyesi* bize muntabık olduğu kadar onlara da muntabık olur. Birinci takdirde ise intikalleri yoktur. Lakin buna mukabil de *eneyi lâ eneden* vazıhan ve sârihan temyize kabiliyetleri yoktur. Biz bu reydekilerle beraberiz.

Binaenaleyh idrak-i hâric denilen tasdike müeddi olan şey bazı hâlâtımızın bize ikâ‘ ettiği mukavemet ve muâveka olup bu hükmün musahhihi de illeti olmadığımız hâlât-ı hâricimize ki hakâyika hamil ve isnat etmemize müeddi olan mebde-i illettir.

Hulasa

(s. 327)

1. İdrak-i hâric öyle bir tasdiktir ki onunla şuurumuzun bazı şu‘ûnunu bizden hâric ayana, illetleridir diye isnat ederiz.
2. Raid ile İskoçyalı felâsife bu tasdikin keyfiyet-i tekevvününü beyan için bir garîza-i fitriyyeden neşet ettiğini iddia ettiler. Bu ise tâlîl değil, ihbar-i vâkidir.
3. Mösyö Taine ile Mösyö Rabier ihsâsâtımızın birsamî olup afâkîleşmeye meyyal olduklarını ve fi’l-hakikada her ne zaman ihsâsât müzahime ile zayıflaşmazlarsa afâkîleşdiklerini söylüyorlar.
4. Hâlbuki bu da bir tâlîl değildir. Bu, Raid’e müsteban olan şeyi yani ihsâsâtın afâkîleştiğini tekrar söylemekten ibarettir.

Bu nazariye taraftarânına: “İhsâsât niçin hârice hamlediliyor?” diye sual edilirse: “Bi-zevâtihâ mesafe mefhumunu haiz olan harekât ile mültehim oldukları için.” derler.

Hâlbuki bu tarz tefsirde masâdırı alelmatlûb vardır. İş böyledir de ya harekâta taalluk eden ihsâsâtın bizden hâricte ihlal olunmak meziyeti neden ileri geliyor? İşte bunu bize anlatmak icab ederdi.

5. Ortada İntikal Nazariyesi kalır ki bu nazariye ihsâsâtın gayriyetine hüküm edişimizi bu hâlâtın fâiliyetimize muâveka ve mukavemetinden ibaret olan bir vasf-i mahsûs-i mümeyyiz ile tâlîl ettiği gibi bu ihsâsâtın ayan-i hâriciyyeye isnadını da mebde-i illiyetle tashih eder.
6. Hayvanlarla etfâl-i sağîrenin böyle bir istidlalde bulunamayacakları makam-ı itirazda serd ediliyor.
7. Biz de cevaben deriz ki eğer hayvanât ile etfâl-i sağîrenin böyle bir istidlale kudretleri yok ise mâ ba‘de’t-tabâyı idrake de kudretleri yoktur. Ve binaenaleyh *enelerini* mevzu ittihaz ederek âlem-i hâricîden sarahaten temyiz etmekten de acizdirler.

Müracaat Edilecek Âsâr:
(s. 328)

Descartes, *Méditations*.

Reid, *Essai sur les facultés intellectuelles*.

D. Stewart, *Eléments de la Philosophie de l'Esprit humain*.

Garnier, *Traité des facultés de l'Ame*.

Stuart Mill, *Examen de la Philosophie de Hamilton*.

Bain, *Les Sens et l'Intelligence*.

Taine, *De l'Intelligence*.

V. Egger, *La parole intérieure*.

Rabier, *Psychologie*.

Binet, *La perception extérieure*.

James, *Principles of Psychology*, C. XIX.

De Vorges, *La perception et la psychologie thomiste*.

Jaurès, *Réalité du monde sensible*.

Yirmi İkinci Ders: Birsam ile Rüyalar

İcmâl: (s. 330) 1. Birsamın tarifi. - 2. Birsamı tashih. - 3. Cemaat-i birsamâtî. - 4. Rüya. - 5. Birsam ile rüya. - 6. Rüyaların envâ‘-ı muhtelifesi. - 7. Rüyadan dolayı derece-i mesuliyet.

1. Birsamın tarifi. - (s. 330) Kazip olan bir idrak-i hârice *birsam* (*hallucination*) denilir. Bir suret-i mahsûse tedâ‘î eseri olarak zihne ilkâ edilip de şuurumuza ihsâsât-i muzahimeyi def edecek bir kuvvetle avdet ederse bu suret, ihsâsât bütün sıfat-ı mümeyyizesi ile muttasıf olur. Tabiatıyla onu nefis afâkîleştirir. Ve illet-i hâriciyyeye isnat eder. İşte bu hâle maruz olan kimse *müebirr-i sem‘* (*halluciné*)dir. Şayet uyanacağım sırada odanın duvarını nazarımdan setredecek bir insan şekli görürsem tabiatıyla odamın içinde bir insanın vücuduna kâil olmaya meylederim. Suret-i kaviyye-i mahsûse ihsâsin evsâf-ı mümeyyizesini aynen haiz olduğundan aynı istidlale ve aynı neticeye de yol açar.

Ma‘a zâlik şurası da müsellemdir ki herhangi bir suret-i mahsûsenin velev zayıf olsun afâkîleşmeye bir meyli vardır. Lakin bu bizim meylimize göre suret-i mahsûsenin zâtîsi olan bir *vasf-ı mümeyyiz-i evvelî* (*caractère primitif essentiel*) olmayıp asıl olan ihsâsten bu surete arız olmuş bir vasf-ı zâid ve munazzamdır. Fi‘l-hakika suretin aslı olan ihsâs bir tasdik-i mahsûs ile hârice hamledilmiş olunca onu zayıf olarak musavvir olan şebhada da idrak-i hâric hakkındaki hüküm ile tedâ‘î ve iltiham etmesi eseri olarak hârice hamlolunmaya bir meyil kalmıştır.

2. Birsamı tashih (correction). - (s. 331) *Hata-yı birsamî* (*erreur hallucinatoire*) diğer havâsin bahsettikleri malumat ve tecrübenin verdiği netâyic ile mukayese edilerek tashih olunabilir. Demin bahsettiğim şekl-i insanîyi gördüğüm anda elimi uzatırsam elimin duvara teması ile beraber ruyet-i birsamiyye birden bire güya duvarın aralığından gayet oluyormuş gibi munkatı olur. Bazen birçok havâssin birden müebbir-i sem‘ olduğu da vardır. Bir şekli görmekle beraber bu şeklin bize söz söylediğini de işitmemiz ve hatta ona lems ettiğimizi bile duymamız mümkündür. Eğer bu suret kapının açıldığı görülmeksizin girmiş bulunur veya bizden başka bir kimse onu ne görmüş ne işitmiş bulunursa müebirr-i sem‘ olduğumuza yine hükmedebiliriz. Bu suret-i ahirede afâkiyet-i ihsâsâtimizin kaidesi, *miyar-ı sıdkı* (*critère*) (*misdâkı*) olan şey bu ihsâsâtin kavânîn-i tabiat ile mütelaim olmasıdır.

Mamafih şurası da muhtac-ı tenbihtir ki tabiat-i mahsûse kanunlarını keşfe vesile olan şey de ihsâsât olduğundan bu misdakın bir kıymet-i mutlakası yoktur.

3. Cemaat-i birsamâtî (hallucinations collectives). - (s. 331) Hulasa bir cemaatin de birlikte müebirr-i sem‘ olmasına imkân vardır. Büyük bir zâtın vürûduna veya bir hadisenin husulüne muntazır olan bir cemaat-i azîmede herkesin ya hadiseyi veya o büyük zâtı takriben zaman-ı vahitte görüyorum zannında bulunması bir dereceye kadar mümkündür. Ancak zaten pek nadir olup hiçbiri hakkında gayr-ı kabil red-i vesâik bulunmayan bu nev‘ birsamları ruyet-i hakikiyye ve hâriciyye (afâkiyye)den temyiz etmek kolaydır. Bunun için yalnız temaşa giranın rivayâtını mukayese etmek kâfidir. Eğer bu rivayât hadise veya zâtın suret-i umumiycede bahsedebileceği ilimde tevâfuk edip mâ adâsında mütegayir olurlarsa cemaat müebbir-i sem‘ olmuştur. Yok, eğer evvelden tasavvur edemeyecekleri tafsilatta ittifak ederlerse hiçbir kimse *yakın tarihinin (certitude historique)* müstenit olduğu esasları yıkmaksızın bu adamların şehadetlerindeki vüsûk ve kuvveti inkâra mecal bulamaz. Bir müerrihin bir hadiseyi reddetmek salâhiyetini kesbetmesi için mahzan bu hadisenin ona fevkalâde (harikulâde) görünmesi kâfi değildir. Âlem-i tabiat hakkında bizim bildiklerimiz bilmediklerimize nazaran pek az bir şeydir. Ve hiçbir kimse bir emr-i hadisi mahzan gayr-ı mümkündür diye inkâra hak kazanamaz. Müerrihin itina edeceği yegâne mesele şehadetin kıymet ve mahiyetini takdirden ibarettir.

4. Rüya (le rêve). - (s. 332) Birsam zannolunduğu kadar hilaf-i âde bir hadise değildir. Her birimizde bu, alekser uyku esnasında rüya suretinde vâki olup durmaktadır. İlmü’n-Nefsçe uykunun esas mahiyeti her ne olursa olsun fâiliyet-i dimağiiyenin azaldığı, intibaât-i afâkiyyenin artık âlât-ı havasse vasıl olmadığı ve bundan dolayı suver-i mahsûse-i enfüsiyyeyi zayıf düşürecek ihsâsât-i muzahime bulunmayacağından bu suver-i enfüsiyyenin afâkî bir kuvveti haiz oldukları gayr-ı münkerdir.

5. Birsam ile rüya. - (s. 333) Hâl-i yakazadaki birsamda suret-i mahsûsenin - nefsi ve Fizyoloji ilel-i muhtelifenin tesiri altında - kuvveti artarak ihsâsât-i müzahimeyi yenecek dereceyi bulacağından asıl ihsâsâtı suver-i mahsûse hâline ircâ‘ edecek kadar zayıf düşürür. Rüya - ve tabir-i diğerle uyku hâlindeki birsamda - ise bilakis suret-i mahsûsenin hâssaten kuvvetlenmesine hacet kalmaksızın ihsâs azalır. Ortadan savuşur. Ve suret-i mahsûseyi birinci mertebeye çıkarır. Yakaza birsamında suret-i

mahsûse sahne dibinin karanlığından çıkıp rampanın (sahne sıra lambaların yandığı yerin) kurbunda münferiden huzzârın nazar-ı iltifâtına mazhar olan ilk aktöre hâil olan ikinci aktöre benzer. Uyku birsamında ise ihsâsten başkası olmayan bu ilk aktör gizli bir kapak aralığından düşmelerin içinden birden bire gâip olarak setrettiği ikinci aktöre meydanı boş bırakıyor.

6. Rüyaların envâ'-ı muhtelifesi. - (s. 333) Zâhir hâle göre rüyanın vâsf-ı mümeyyizi tasavvurâtındaki noksan salâbet, adem-i intizam ve fikdân-i iltisaktır. Bu tasavvurât arasındaki rabîta-i akliyye yok olmuş veya hiç olmazsa pek gevşemiş gibi görünür. Bununla beraber pek müselsel ve eczâsı pek mültesak rüyalar da vardır. Lakin bunlar istisnâî hâllere benziyor. *Seyr-i fi'l-menâm (somnambulisme)*, vâsf-ı hâss-ı mümeyyizi yakazada külliyyen mensî kılan *hâl-i fildeki (en action)* bir rüyadan başka bir şey değildir. *Nevm-i müstecleb (hypnotisme)*te istidat-i mahsûs sahibi *kimseler (sujets)* üzerinde bazı ef'âl ve harekât icrasıyla istihsal edilen bir seyr-i fi'l-menâmdan başka bir şeye benzemiyor. Tabîî sair fi'l-menâmlar bâtınlarındaki suver-i mahsûsenin ilkââtına maruz kaldıkları gibi bu kimseler de kendileriyle münasebette bulunanların ilkââtına maruz kalırlar.

Rüyalar asıl ve menşeleri itibariyle üç sınıfa ayrılabilirler:

Birincisi, hâl-i yakazanın son fikretinden bi-tarîki't-tedâ'î neşet eden rüyalar. Bir askeri düşünerek uykuya dalınır. Derken rüyada muharebe, top gibi şeyler görülür.

İkincisi, hakikat-i hâriciyyeye taalluk eden bir ihsâsten mütevellit intibaât-i zaîfeden neşet eden rüyalar. Dekart'ı uykuda iken bir pire ısıyor. Rüyada bir kılıç yediğini görüyor. Mösyö Maury de yatağının demiri ensesine düşünce rüyada idama mahkûm edilerek giyotin ile başını kesilmiş görüyor.

Üçüncüsü, hâl-i yakazasa me'luf olduğumuz efkârdan neşet eden rüyalar. Rüyada mektepli çocuk hocalarını, zabıt eline geçen efrat-i cedideyi görür.

7. Rüyadan dolayı derece-i mesuliyet. - (s. 334) İlk iki sınıfa ircâ' edilemeyen rüyalar üçüncüye ircâ' edilir. Bu rüyalar tabiatimizin meçhul kalmış safahatını ve enniyyetin rüya hâlinde sathına kadar çıkıp mürakabeye muhtaç olan gizli birtakım meyillerimizi bize gördüğümüz rüyalardan dolayı şüphesiz mesul değiliz. Ancak zâtımıza has olup kendisinden büsbütün sıyrılamayacağımız bir tabiat-i temelînin vücuduna delâletleri itibariyle rüyaların ehemmiyeti de gayr-ı münkerdir.

Hulasa

(s. 335)

1. Birsam suret-i mahsûsenin hilaf-i âde kuvvetlenmesi gibi bir arızdan mütevellit yalancı bir idrak-i hâriktir.
2. Birsam hatası diğer ihsâsât ve kavânîn-i âdiyye-i tabiat ile mukayese yaparak tashih olunur.
3. Cemaat birsamları da şehâdât-i mufassılayı mukayese ile tashih olunur.
4. Rüya uyku zamanında hâsıl olan bir birsam-i âdîdir.
5. Asl-ı birsamda suret-i mahsûse ihsâsât-i müzahimeden daha kuvvetli olur. Rüyada ise ihsâsât çekilip meydana suver-i mahsûseye bırakılır.
6. Seyr-i fî'l-menâm hâl-i yakazada unutilan hâl-i fiildeki bir rüyadır. Nevm-i müsteclip de davet edilmiş bir seyr-i fî'l-menâmdır. - Rüyalar üç sınıfa taksim edilebilirler: 1- Hâl-i yakazada en son fikretin ilkâ ettiği rüyalar; 2- Hakâyika taalluk eden ihsâsâtın ilkâ ettiği rüyalar; 3- Hâl-i yakazadaki melekât ve itiyadâtın ilkâ ettiği rüyalar.
7. Rüyalarımızdan mesul olamayız. Mamafih rüyaların, bazı meyillerle bilinmesi pek mühim olan bazı suverin (hayalâtın) bizde vücudunu bildirmek itibariyle ehemmiyetleri vardır.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 335)

M. De Biran, *Réflexions sur le Sommeil*.

Jouffroy, *Mélanges*.

Taine, *L'Intelligence*.

Maury, *Le Sommeil et les Rêves*.

Sully, *Les Illusions des Sens et de l'Esprit*.

Bouillier, *Questions de psychologie et de morale*.

Tissié, *Les Rêves*.

Yirmi Üçüncü Ders: İdrakât-i Tabîiyye ve İdrakât-i Kesbiyye

İcmâl: (s. 336) 1. İdrakât-i Tabîiyye. - 2. Halli matlûb olan mesele. - 3. Takip edilecek tarîk. - 4. Şâmmenin, zâikanın, sâmianın, lâmisenin müdrekat-i tabîiyyesi. - 5. Bâsıranın müdrekat-i me'kubesi. - 6. Mezheb-i Tecrübe'nin reyi. Bu reyi mü'eyyed esbâb. - 7. Mezheb-i Fıtrat'a göre bu esbâbın intikadı. - 8. Ekmehler üzerinde yapılmış bazı tecrübeler. - 9. Buna muarız gelen tecrübeler. - 10. Son cevaplar. - 11. Eglât-i havâss.

1. İdrakât-i kesbiyye. - (s. 336) Demek ki idrak-i hâricin esası, bizden olmadığını hissettiğimiz bir ihsâsin müsteban olması imiş. Ayn-ı hâricînin illet-i ihsâs olduğunu tasdik idrakin netice-i tabîiyyesidir. Bundan dolayı bu tasdike *idrak-i tabîi* (*perception naturelle*) demişlerdir. Mesela bir papağanı görüp de: “Bu papağan yeşildir” dediğimiz vakit bu ibare ile bâsıraya ait bir idrak-i tabîi'yi ifade etmiş oluruz. Ancak biz bu gibi idrake taalluk eden tasdiklerle yalnız ihsâs ile ma'lûm olan şeyleri beyan ile iktifa etmiyoruz da - tedâ'î tarîkiyle istircâ' edilip tarafımızdan hârice hamil ve mütaallik ihsâse vasıf olarak isnat olunan - az veya çok diğer suver-i mahsûseyi de ihsâsin etrafına cem ediyoruz. Mesela tiz ve fasılalı bir tıngırtıyı işittiğimizde “falan mahallin asma saati filan saati çalıyor” derim. Bu suretle hâldeki idraki müktesebât-i tecrübiyye-i maziyye ile servetlendiriyoruz. Binaenaleyh idrak-i tabîînin bu mütememâtı *idrak-i meksûbe* (*perceptions acquises*) namıyla bi-hakkin yâd olunabilirler.

Aristo *müdrekat-i tabîiyyeye* (*sensibles propres*) ve *müdrekat-i meksûbeyeye* (*sensibles par accident*)²⁹⁸ diyordu. Mesela yeşil bâsıra için birinci nev'; saat de sâmia için ikinci nev' müdrekatıdır.

2. Halli matlûb olan mesele. - (s. 337) Binaenaleyh bir mesele tahaddüs ediyor. Her hâssenin müdrekat-i tabîiyyesi, (evvelen ve) bizzat olan mahsûsâtı ile bi'n-netice müdrekat-i meksûbesi, (sâniyen ve) bi'l-araz olan mahsûsâtı hangileridir? Meselenin ehemmiyet-i azimesi şudur: Müdrekat-i tabîiyye hâlât-ı sırfâ-i şuuriyyeyi müfît olmaları haysiyetiyle hataya, galata maruz olamazlar. Hâlbuki müdrekat-i meksûbe

²⁹⁸ Bizde Aristo'nun *sensible propre* dediğine *mahsûs bi'l-isâle* veya *mahsûs bizzat*; *sensible par accident* dediğine de *mahsûs bi't-tebiyye* veya *mahsûs bi'l-araz* derler. Basar-ı ziyâyî ve levnî bizzat; büyüklüğü, adedi, vaz'î, şekli, hareketi, sükûnu, kurbu, bu'du bi'l-araz ihsâs eder. Bazen mesela: “Beyaz evvelen ve bizzat satıh ile sâniyen bi'l-araz cisim ile kâimdir.” gibi tabirlerde istimal edilir ki hep bu manaya râcidir.

tecrübe-i defîyye sahasını tecavüz ettikleri cihetle bilakis bizi aldatabilirler. Bir veya birkaç ses işitiyorum, dediğimde aldanmış olamam. Ancak bu sesleri falan asma saate, falan mahale nispet edersem aldanmak ihtimalim bulunur. Bu vecih mülahazadan bakılınca Aristo'nun hiçbir nazariyeye işaret olmayıp yalnız hâlet-i şuuriyyenin vukû'unu bildiren tesmiyeleri (yani mahsûs bizzat ve mahsûs bi'l-araz tesmiyeleri) şimdiki tesmiyelerden daha sahihtir.

3. *Takip edilecek tarîk.* - (s. 338) Burada takip edilecek tarîk, idrak-i muhtelita içinde dâhil olduğu zümrenin bi-tamamihâ zevalini müstelzim olmaksızın zâil olmayan idraki “tabîî”- tabir-i diğerle “zâtî” (veya “aslî”); ve zümrenin bi-tamamihâ zevalini müstelzim olmaksızın zâil olabilen idraki “kesbî” (veya “arızî” veya “tabîî”) itibar etmekten ibarettir.

4. *Şâmmenin, zâikanın, sâmianın, lâmisenin müdrekat-i tabîyyesi.* - (s. 338) Bu surete göre ihsâsât-i şemmiyye ve taâmîyyenin, biz bir râyiha veya bir taâmı ihsâs eder etmez hemen mevcut oldukları görülür. Râyiha veya taâmı olan aynın ne suretini, ne lezzetini, ne ismini tahayyül etmemiş olsak bile yine ne râyiha zâil olur ne taâm.

Binaenaleyh râyiha şâmmen için, taâm da zâika için mahsûs-i bizzattır. (Tabir-i diğerle evvelen ve bizzat mahsûstur.)

Sâmia da bizde tabîî olarak idrak-i esvâta alettir. Sâmia, masâdır-ı esvâtın mesafelerini de tabîî olarak (evvelen ve bizzat) bildirir mi? Hayır. Zira suver-i mahsûse-i savtiyyeyi hârice hamletmeyi düşünmemiz ancak tecrübeden sonra vâki oluyor. Artık mastar-ı savtı on veya yüz metre gibi bir mesafede ihlal edemeyeceğimiz evleviyette kalır. Sâmia, mesafeyi evvelen ve bizzat bize bildirmeyince e'yân -i musavvitenin suver ve elvanını bi-tarîki'l-ûlâ sâniyen ve bi'l-araz bildirir.

Lâmise mukavemeti, liyneti, salâbeti, huşûneti, mülâseti, zağûbeti, birûdeti, harareti tabîî olarak (evvelen ve bizzat) bildirir. Lâmise adelâtının delâletlerinden de e'yân -i hâriciyyenin sureti eb'âd mesafesi ve binaenaleyh tûl, araz ve umktan ibaret olan hayyiz-i Öklîdisi (*l'espace euclidéen*)si anlaşılır. Şayet bir ayn-ı hâricîye lems ederken levnini veya ettiği gürültüyü tahayyül edersek bu idrakimiz sâniyen ve bi'l-araz olmuş olur. Levin ile savt, lâmisenin müdrekat-i meksûbesindendir.

5. Bâsıranın müdrekât-i mekubesi meselesi. - (s. 339) Bâsıra bize tabîi olarak (evvelen ve bizzat) e'yan sureti ile levnini bildirir. Bâsıra bize üçüncü bu'du tabîi olarak mı veriyor? Yoksa üçüncü bu'd tedâ'î tarîkiyle müdrekât-i bâsıra meyanına intikal etmiş müdrekât-i lâmiseden midir? Meselesi hakkında pek mühim bir münakaşa zuhur etmiştir. Birinci takdirde *hayyiz-i mübsirîn (espace visuel)* *hayyiz-i melmus (espace tactile)* gibi üç bu'du olacak, ikinci takdirde ise bu hayyiz'in ikiden ziyade bu'du olamayacaktır. Bu hesaba göre hayyiz mefhumunun erkânı artık müstakirr ve lâ yetegayyer olamayacak ve onu idrake alet olan hâsseye göre muhtelif olacak demektir. Bu takdire göre üç bu'dlu bir mekân lâmisenin, iki bu'dlu bir mekân da bâsıranın bildirdiği malumattan olmuş olacaktır.

Bâsıranın iki bu'du yani tûl ile arazı bildirdiği noktasında hemen hemen ittifak vardır. Münakaşanın en canlı yeri umku da veya - yine o manaca - ayn-ı merrinin göze olan mesafesini de bâsıra haber verir mi? Meselesine taalluk eder.

6. Mezheb-i Tecrübe'nin reyî, bu reyî müeyyit esbâb. - (s. 339) Berkeley ve Stuart Mill gibi *Mezheb-i Tecrübe salikânı (Empiristiques)* nefî cihetini iltizam ile şu yolda istidlal ederler: Göz, karşısında menâzır-i kavânîni mucibince tersim edilmiş musattih levhalardan başka bir şey bulunmadığı hâlde bile yine üçüncü bu'du görüyorum, mesafeyi idrak ediyorum zannında bulunur. Bundan mâadâ bâsıra mesafâtı tahmin ederken aldanır. Denizdeki iki gemi yekdiğerden çok uzak oldukları hâlde bile yine birbirine yakın görünürler. İki şey beynini fasıl ederken eşya bir maniden dolayı görünmeyecek olurlarsa bu iki şey birbirine yapışık gibi görünürler. Ayrı ayrı iki geminin direkleri kendilerini hamil olan su ile tekneler görünmediği hâlde bir tek geminin direkleri gibi görünürler. Ve helümme cerran.

7. Mezheb-i Fıtrata göre bu esbâbın intikadı. - (s. 340) Leibnitz ile Locke gibi *Mezheb-i Fıtrat'a salik olanlar (Nativistiques)* ise buna şöyle cevap veriyorlar:

Evvelen, musattihâtı umkları varmışçasına tefsire müeddi olan galât-ı bâsıra hiçbir şeyi ispat etmez. Zira tertip edilen kıyasta bu mevzu-i bahis olan mesele zaten mefruzdur. Ve münazara kanunlarının zaten gayesi âlem-i hakikatte üçüncü bu'd ile müterafik olan ziya ahlâfâtını sunî olarak bir sath-ı müstevi üzerinde göstermekten ibarettir. Gözde melekât ve itiyadâtına göre bu malumat basâriyyeyi tefsir eder. Menâzır kanunu esasen üçüncü bu'dun münazırından müktebestir. Binaenaleyh bu kanunlar bu üçüncü bu'dun vücudunu nefye delil olamazlar.

Sâniyen, üçüncü bu'dun vücudunu *idrak* (*percevoir*) etmek başka, bu üçüncü bu'du tahmin ve *takdir* (*evaluer*) etmek başkadır. Demek ki göz tahmin ve takdir-i mesafede aldanabilir. İşin mühim ciheti gözün eşya-yı merriyyeyi muhtelif satıhlarda görmekte olmasıdır. İrat edilen misaller ise ne gemilerin ne derinlerinin göz ile aynı satıh üzerinde görülmediğini müsbettir.

8. Ekmehler üzerinde yapılmış bazı tecrübeler. - (s. 341) Bize öyle geliyor ki kolayı bulunup da henüz gözünü açmış bir *ekmeh* (*aveugle-né*)²⁹⁹ten malumat istenirse hem bize malumat verebilir. Hem de bu münakaşayı keser. Eğer Tecrübe Mezhebi'ne salık olanların reyî Savâb ise ekmehin nimet-i basara nail olur olmaz eşyayı gözüne mümâs imiş gibi görmesi ve bu eşya hakikaten bilâ vasıta gözüne mümâs, muttasıl imiş gibi davranması lazım gelir.

Vâkı'ada birçok ekmehler üzerinde ameliyat yapılmış ve hepsi de şu dediğimiz tarzda hareket etmiş ve bu yolda ifadelerde bulunmuşlardır. Bu ameliyatın en meşhuru İngiliz Cerrahı “Cheselden”inkidir. Bu babtaki müşahadat 1728 senesinde bizzat Cheselden tarafından neşir edilmiştir. Bu cerrah tarafından *sebepleri ref* (*abâisser les cataractes*) edilen genç, gördüğü şeylerin gözlerine dokunur gibi geldiğini temin etmiş ve ameliyat üzerinden birkaç gün geçmiş olduğu hâlde yine uzaktaki şeyleri yakalamak için ellerini uzatıp durmuştu. Binaenaleyh Mezheb-i Tecrübe'nin bu babtaki reyî bu suretle subut bulur gibi oluyordu. Diğer birtakım müşahadat da yine bu neticeleri vermişti.

9. Buna muarız gelen tecrübeler. - (s. 342) Mamafih Mezheb-i Fıtrat taraftarânı yukarıki şu'ûna muarız gibi görünen diğer birtakım şu'ûn ile ihticac ediyorlar. Bir civciv yumurtadan çıkınca doğruca ambara koşup hububat danelerini yağma ediyor ki bu hububatı gözüne mümâs göreydi bu türlü davranmaması lazım gelirdi. Kezâlik bir tay doğduktan birkaç saat sonra süt emmek için anasının yanına doğru gider. İşte bu hayvanlar her gûna lems tecrübesinden evvel bile mesafe hakkında bir duyguları varmış gibi hareket ederler.

10. Son cevaplar. - (s. 342) Diğer taraftan da Mösyö Paul Jane'nin şu ihtarı mühimdir. Diyor ki gözlerinde ameliyat yapılan ekmehler: “E'yân-i hâriciyye

²⁹⁹ Fethateyn ile “عمى” her iki gözün kör olmasıdır. Yine fethateyn ile “كمه” ise anadan iki gözü kör olarak doğmaktır. “اعمى” gözü gördükten sonra kör olana, “اكمه” ise gözleri hiç görmemiş olana itlak olunur.

gözümüze temas ediyor” dedikleri zaman bu ibarelerini harfîyen doğru telakki etmek caiz değildir. Ayn-ı hâricînin, gözleri üzerinde hâsıl ettiği intibâi ifhâm için bildikleri yegâne lügati yani lâmiseye ait lügati istimal ediyorlar. Binaenaleyh onlarca “temas ediyor” demek “göz sathına mümâs hat üzerindedir” demek olmayıp “göz üzerinde müntabı oluyor” demektir. Bu gibi sözleri bu mana-yı mecâzîye almak lazım geleceğinin delili de bu gibi musâbînin - bir müddet geçip de göz kapaklarının inmesi, başının ve cesedin harekâtı sayesinde e’yân-i hâriciyyenin gözlerine temas etmediğine kani olduktan sonra bile - bu e’yânın gözlerine “temas” ettiğini söylemekte ber devam olmalarıdır. - Etvâr ve ef’âllerine gelince bunlar mesafe hakkında hiçbir ilimleri olmadığını değil, mesafeyi alâ vechi’s-sihha takdir edemediklerini gösterir ki demin söylediğimiz gibi ikisi bir şey değildir.

Mezheb-i Fıtrat reyinde bulunanlar atideki Fizyoloji ihtarânı da mezheblerini teyit için dermeyan edebilirler: Küre-i aynı tahrik eden adelâtıdır. Küre-i aynı eşyayı hâriciyyenin muhitlerini, çevrelerini takip ve mesafelerine alışmak için türlü türlü harekâtta bulunur. Bu harekât hakkında bir şuur-i mübhem bu ruyete mürafık olup bu takdirce umk ve mesafe hakkında bir nev’ intibâi bildirmemek bâsıraca mümkün olamaz. İhtimal ki gayr-ı müteharrik bir göz iki bu’dlu bir hayyizden başkasını tanıyamaz. Ancak göz canlıdır, müteharriktir. Ve bize tanıttığı hayyiz her hâlde hayyiz-i melmûs gibi üç bu’dlu bir hayyizdir.

Mamafih mesafenin göz ile tahmin ve takdiri terbiye ve temerrüne muhtaç olup bu itibar ile müdrekat-i meksûbeden addolunur.

11. Eglât-i havâss. - (s. 343) İdrakâtımızın emr-i tefsirinde ettiğimiz hatalara *eğlat-i havâss* (*erreurs des sens*) denir. Mesela suya daldırılmış bir değnek göze kırık gibi görünür. Bunda bizi aldatan bâsıra değildir. Bâsıra intiba-i ziyâîyi pek sahih olarak bildirir. Ancak *vasatın* (*milieu*) ihtilafı intibâi ve binaenaleyh intibânı ayn-ı merrîyye mutabakatını ihlal ediyor. Binaenaleyh havâssimizin şerâit-i fiilinde bir tagayyür arız olmaya başlar başlamaz ihsâsâtımız hakkındaki tefsirât-i adiyeye artık itimad etmeyip bu ihsâsâti diğer havâssin müdrekatı ile tahte mürakebeye almak ve - muhal varsa - tashih etmek lazımdır.

Hulasa

(s. 344)

1. Havâssten yalnız biriyle ve diğer havâssin ianesi olmaksızın hâsıl olan idrakâta “idrakât-i tabîyye”; tedâ’î tarîkiyle idrakât-i tabîyyeye inzımm eden idrakâta da “idrakat-i meksûbe” denilir. Aristo pek muhikk olarak *müdrekat-i tabîyyeye* (*sensibles propres*) (yani “mahsûs bizzat” veya “bi’l-isale”); *müdrekat-i meksûbeye* (*sensibles par accident*) (yani “mahsûs bi’t-tabîyye” veya “mahsûs bi’l-araz”) namını vermişti.
2. Her hâssenin evvelen ve bizzat ihsâs ettiği şeylerin, tabir-i diğerle müdrekat-i tabîyyesinin ne olduğu câ-yı sualdir.
3. Her hâssenin müdrekat-i tabîyyesini bilmek için hâsse hâl-i fiilde iken bu müdrekatın mevcut ve hâssenin fiili munkatı olunca münadım olması lazım gelir. Ve bu kadarı kâfidir.
4. Şâmmenin, zâikanın, sâmianın müdrekat-i tabîyyesi alâ haddin ravâyih, tuûm ve esvâtıdır. Lâmisenin müdrekat-i tabîyyesi mukavemet, birûdet, hararet ve üç bu’dlu şekildir.
5. Bâsıranın müdrekat-i tabîyyesi elvan ile iki bu’dlu eşkâldir. Mesafeyi yani üçüncü bu’d da bâsıra bize bildiriyor mu? Hayyiz-i mübsirîn hayyiz-i melmusîn aynı mıdır?
6. Mezheb-i Tecrübe’ye salık olanlar üçüncü bu’d-i bâsıranın müdrekat-i meksûbensindendir, derler. Ve bâsıranın takdir-i mesâfâtta hatalarını zikir ile davayı ispat da’iyesinde bulunurlar.
7. Mezheb-i Fıtrat’a kâil olanlar ise cevaben takdir-i mesafede hata etmekle beraber nev’an mâ bir mesafe görmeye imkân vardır, derler.
8. Gözlerinde ref-i sübûl ameliyatı yapılan ekmeher e’yân-i hâriciyyenin gözlerine temas ettiğini söyleyerek Mezheb-i Tecrübe taraftarânına hak verir gibi oluyorlar.
9. Mezheb-i Fıtrat’a kâil olanlar hayvanların velâdeti müteakip ve lems tecrübesine daha girişmeden evvel yine üçüncü bu’d hakkında bir ilm-i huzurî alâyîmini izhar etmekte olduklarını makam-ı itirazda serd ediyorlar.
10. Mamafih Mezheb-i Tecrübe taraftarânının bu bapta ekmeherden naklettikleri sözler mecâzîdir. Zira bu ekmeher hatalarını tashih etmeleri lazım gelen zamanlarda da yine o tabirâtı istimal ediyorlar. Zaten fiil-i ibsârın - ruyetine üçüncü bu’d

hakkında bir ilm-i huzurî karıştıran - ihsâsât-i adeliyyeden hâlî olarak vâki olduğu yoktur.

11. Müdrekat-i havâssi su-i tefsir ederek verdiğimiz yanlış hükümlere “eğlat-i havâss” denilmiştir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 345)

Locke, *Essais sur l’entendement humain*.

Leibnitz, *Nouveaux Essais*.

Berkeley, *Essai sur une nouvelle théorie de la Vision*.

Taine, *L’Intelligence*.

Ribot, *La Psychologie allemande contemporaine*.

Wundt, *Psychologie physiologique*.

Preyer, *L’âme de l’enfant*.

Paul Janet, *Traité élémentaire de Philosophie*.

James, *Principles of Psychology*, C. XX.

Dunau, *La Théorie psychologique de l’espace*.

Yirmi Dördüncü Ders: Aklın Mefâhîm-i ‘Aliyyesi

İcmâl: (s. 346) 1. Mefâhîm-i ‘âliyye. - 2. Gayr-ı mütenahi mefhumu mümteni midir? - 3. Kâmil (tam) mefhumu. - 4. Mutlak mefhumu. - 5. Mevcut-i mutlak (Zât-ı mutlaka). - 6. Mevcut-i kâmil (tam). - . Zât-ı Bârî Teâlâ.

1. Mefâhîm-i ‘âliyye (notions supérieures). - (s. 346) Şimdiye kadar mevzu ittihaz ettiğimiz (*poser*) mevcudat yani “ene” ile “âlem” mütenahi (*finis*), mahdut (*limités*), nâkıs (*imparfaits*) ve izaî (*relatifs*)dirler. Hâlbuki bizde bu iki mevcudun haddini tecavüz eden ve bunlara hamil ve isnat edilemeyecek olan birtakım mefhumlar, tasavvurlar da vardır. Bunlar gayr-ı mütenahi (*infini*), tam veya kâmil (*parfait*) ve mutlak (*absolu*) mefhumlarıdır.

Bu mefhumlar hakikaten sabit, müselleme (*positifs*) ve ma‘kûl (*intelligibles*) mefhumât mıdır? Yoksa bir sürü me‘ânî-i mütenakîzayı bir kelime içinde ihtiva eden yalancı mefhumât-i külliyye (*pseudo-concepts*)den başka bir şey değil midir? Bu mefhumlar gayr-ı ma‘kûl (*intelligibles*) ve mümteni (*absurdes*) mefhumlar mıdır?

2. Gayr-ı mütenahi mefhumu mümteni midir? - (s. 346) Gayr-ı mütenahi mefhumunda iki hâl yekdiğerdan tefrik etmek lazımdır. Birinci hâl adem-i tenahî mefhumunun, vücud-i hududu ile ma‘lûm ve misdak bir şeye müteallik olması; ikinci hâlde mefhumun, hudutsuz olarak mevcut olabilen bir şeyden nefi-i hududu miş‘ar olmakla kalmasıdır.

Birinci takdirde şey-i mahdûda adem-i tenahî isnadının imtinâ vazihan ma‘lûmdur. Riyazî olan her şeyde hâl bu merkezdedir. Mesela bir müselleme gayr-ı mütenahi olması mümtenidir. Zira bir müselleme kendisini tahdit eden adla‘-i selâsenin mevcut olmasından başka bir surette mevcut olamaz. Onun adem-i tenahîsine kâil olmak hem müselleme olmak itibariyle zî hudut, hem de gayr-ı mütenahi olmak itibariyle bî hudut olmasına kâil olmak demektir. Bu ise ayn-ı imtinâ ve istihalemdir. Binaenaleyh herhangi bir kemm-i hakikînin adem-i tenahîsi mümteni olduğu gibi bir kemm-i gayr-ı mütenahi mefhumu da mümteni’-tasavvurdur.

Kemmde olduğu gibi keyifte de hâl böyle midir? Evet, bi-zevâtihâ kemm manasını mütezammin olan bazı keyfiyâ da böyledir. Mesela gayr-ı mütenahi bir sürat mümteni’-tasavvurdur. Zira sürat-i gayr-ı mütenahiye olsa olsa herhangi bir hayyızın sıfır müddet zarfında katı demek olacaktır. Hâlbuki süratin düstûru $V = \frac{M}{\tau}$

olduğuna nazaran sürat-i gayr-ı mütenahiyyeyi ifade etmek üzere $V = \frac{M}{0}$ desek düstûrun hiçbir manası kalmaz. Zira süratten hareket zâil olmuş oluyor. Hareketsiz süratin ne olduğu ise anlaşılır şey değildir.

Lakin *alimiyet (ilim) (intelligence)*, *vücut (bonté)*, *kuvvet (force)*i birtakım keyfiyyât (sıfat) vardır ki hudutları ile tasavvur edilemezler. (Yani nefis tasavvurlarında hadleri dâhil değildir.) Hatta bilakis bunların kendileri olmasına zâtları olan *keyfiyyat-ı (sıfat)* selbiyeyi anlamak mümkün olmaz. Alimiyetin (ilmin) hududu *cehl-i basit (ignorance)* ile *cehl-i mürekkep (erreur)*tir. Alimiyetin (ilmin) ne olduğunu bizim bilişimiz cehl-i basit ile cehl-i mürekkep ile değildir. Bilakis cehl-i basit ile cehl-i mürekkebin ne demek olduğunu ilim ile biliyoruz. O hâlde hudutsuz, gayr-ı mütenahi yani cehilsiz bir alimiyet mülâhazasında bulunmuş olursak bi-tamamih ilmi haiz bir alimiyeti (yani kemal-i ilmi) tasavvur etmiş oluruz. Binaenaleyh bu mefhum-i küllînin içine hiçbir emr-i mümteni sokmadıktan mâadâ bilakis onu, tecrübe esnasında muarız gelebilecek olan vahit-i zâtında da muarız gelen her şeyden tasfiye ve tecrit etmiş oluyoruz.

Kezâlik kuvveti tasavvur edişimiz *zaaf (faiblesse)* ile değildir. (Yani kuvvetin nefsi tasavvurunda zaaf dâhil değildir.) Bilakis zaafı kuvvete kıyasen tasavvur edebiliriz. Binaenaleyh gayr-ı mütenahi ve zaaftan arî bir kuvvet kuvvetten başka bir şey olmayan, kuvvet-i sırfı olan, bi-kemale ma'kûl olan bir kuvvet olmuş olur. Kuvvet-i gayr-ı mütenahiyyeyi tasavvurda müşkilât çekilmesi kuvvet mefhumuna nev'an mâ bir hareket ve binaenaleyh kemiyet mefhumu da ithal edildiği içindir. Nitekim İlm-i Mihanikçe *kuvvet* kelimesi kütleinin sürat ile hâsl-ı darbına delâlet eder. Hâlbuki kuvvet-i sırfı yahut - Aristo'nun bahsettiği üzere - münhasıran *keyfî (qualitatif)* olan *fîl-i mahız (acte pur)* mefhumu hiçbir tahdide tabi olmayınca hadd-i zâtında hiçbir kevne tenakuzu da müstelzem değildir.

Kezâlik *luûm (méchanceté)* tasavvur ve mefhumunun husulüne sebep olan cûd mefhumu mudur? Yoksa cûd mefhumunun husulüne sebep luûm mefhumu değildir. Binaenaleyh gayr-ı mütenahi bir cûd tasavvuru mümteni olmayıp bilakis haddizâtında her kevne tenakuzdan beri bir cûd-i sâfî tasavvuru demektir.

Elhâsıl kuvvet, alimiyet, cûd gibi mefhumlar âlem-i tecrübede kendilerini tahdit edip mütenahi gösteren zaaftan, cehilden, luûmdan ta'riye edilmek suretiyle

sâfi olarak tasavvur edildiklerinde adem-i tenahî ile tavsif olunabilirler. Binaenaleyh gayr-ı mütenahi mefhum-i küllîsi bu üç mefhum kabilinden mefhumâta keyfiyet-i vusulümüzü ifade eder birer *mana-yı mantikî (expression logique)* (birer mana-yı ma'kûl)dür.

3. Kamil (tam)³⁰⁰ (parfait) mefhumu. - (s. 349) Kuvvete, ilme, cûda - bu tasavvurât-i mücerredenin husulüne vasıta olan şey mûlahaza edilmeksizin - sâfi olarak mûlahaza edildikleri takdirde “kâmil” veya “tam” denilir. Binaenaleyh kemal mefhumu kendi olmayan ve kendisine münakîz gelen her ne varsa ondan ta'riye edilmiş bir *keyfiyet (sıfat)-i vücudiyye (qualité positive)*dir. Bunu - velev tecrit tarîkiyle olsun - tasavvur etmekteki imkân ise bedihîdir. Demek ki - adem-i tenahî mefhumu gibi - kemal mefhumu da mümteni değildir.

4. Mutlak (absolu) mefhumu. - (s. 349) Mutlak mefhum-i küllîsi herhangi bir *fiil-i (action) hâriciyye* karşı bir istiklal-i tam (adem-i takayyüd) mefhumudur. Bu *istiklal (indépendance)*, bu adem-i takayyüta biri *zâtî (intrinsèquement)*; diğeri *gayr-ı zâtî (extrinsèquement)* olmak üzere iki vecih ile tasavvur edilebilir. Birinci takdirde mutlak, “her kevne *kayıt-ı zâtîden (détermination intérieure)* mücerret olan” yani hiçbir vasıf ile muttasıf olmayan şey demektir. Bu takdirce mutlak mefhumu bi'l-cümle mahmûlâtından katu'n-nazar gayr-ı mukayyet bir zât-ı mücerrede mefhumundan başka bir şey değildir. Bu mefhum mümteni değilse de *hâlî (vide)*dir, boştur. Ve artık yalnız imkân-i âmme ile *mümkün (possible)* olanı (*zihnen*) tasavvur demektir. İkinci takdirde ise mutlak, “her kevne *kayıt-ı hâricîden* mücerret olan” yani hiçbir mevcut-i hâriciyye, kendinden başka hiçbir mevcuda *tabi (subordonné)* (ve daire-i şumulüne dâhil) olmayan şey demektir. Bu ikinci manaya göre mutlak lafzının bir vasf-ı mücerredede, bir mevcut-i müşahhasa (yani zât-ı müşahhasaya) da ıtlak olunduğu vardır.

Mutlak lafzı bir vasf-ı mücerrede imtinayı müstelzem olmaksızın ıtlak olunamaz. Bunun da iki sebebi var: Evvelen, alimiyet, kuvvet ile cûddan katu'n-nazar tasavvur edilebilirse de kuvvet ile cûd ile her kevne nispetlerini nefi ederek tasavvuru (yani *mevzu-i ittihaz (se poser)*) edilemez. Vâkıan, gayr-ı mütenahi bir alimiyet tasavvurunda alimiyetin kuvvet-i vücut ile olan münasebâtından sarf-ı nazar

³⁰⁰ “Kâmil” de “tam” da *Parfait* mukabili olarak ıstilahtır.

edilebilir. Böyle bir tasavvur mümkündür. Lakin alimiyet-i mutlaka tasavvurunda alimiyetin kuvvet-i vücut ile her ne vecih ile olursa olsun nispeti nefi edildi mi bu tasavvur nefis-i alimiyete münakîz gelerek nefis tasavvuru mümteni kılar. Zira alimiyetin (ilmin) bir kuvvete, bir fiile, bir *kudret-i alimeye (energie pensante)* merbut olmadıkça mevcut olamayacağını bildiren yine alimiyetin (ilmin) kendisidir. Hiçbir kuvveti, hiçbir fâiliyeti olmayan bir alimiyet tasavvur edilemez. Alimiyetin hiç olmazsa kendini bilmek kuvvetini; fâiliyet-i ilmiyyeyi haiz olması lazım gelir. Sâniyen, nefis, bir vasfı mutlak olarak mülâhaza edemez. Zira nefis bir vasfı hevada olarak (yani ona bir mahall-i kıyam tasavvur etmeksizin) tasavvur edemez. Binaenaleyh o vasfı ya mahall-i kıyamî olan zât ile veyahut onu mülâhaza eden nefis nispeti itibariyle mülâhaza edecektir. Her iki takdirde de o vasfı, mutlak olarak tasavvur edilemez. Binaenaleyh evsâf-ı mutlakayı tasavvur edemeyiz.

5. Mevcut-i mutlak. - (s. 351) Mevcut-i mutlakı (veya - yine o demek olan - *vücut-i mutlakî* ve *zât-ı mutlakayı*) (*etre absolu*) acaba tasavvur edebilir miyiz? Bu mevcudun evsâf-ı gayr-ı mütenahiyye ve kamileden başka bir şey ile kâin olması mümkün değildir³⁰¹. Yoksa *hududuna (limites)* (yani hadlerine) tabi ve binaenaleyh mukayyet olmuş olur. Peki, ama sıfat-ı gayr-ı mütenahiyye ve kamileden müterakkip bir mevcut mefhumunun bizde husulüne imkân var mıdır? Gayr-ı mütenahi kuvvet, gayr-ı mütenahi ilim, gayr-ı mütenahi cûd ile muttasıf bir mevcudu (bir zâtı) bir kere tasavvur mümkün müdür? Mümkün olduğu takdirde de bu tasavvur edilen mevcut-i (zât) mutlak mıdır?

Böyle bir mevcut mümkünü't-tasavvurdur. Zira şuursuz, *ilimsiz kuvvet (force brute)* alimiyete, yalnız başına (yani kuvvetsiz) bir alimiyet de cûda münafi olabilirse de kuvvet-i âlime hakikaten kuvvettir. Zira daha az sarfiyât ile daha çok şey vücuda getirir. Kezâlik cevâd (zî cûd) olan alimiyet de hakikaten alimiyettir. Zira *alimiyet-i leîme (intelligence mauvaise)* tenakuzu tevliid yani kendi kendini idamee meyleder. Binaenaleyh kuvvet, alimiyet, cûd yekdiğeri nakîz olmak şöyle dursun yekdiğeri mükemmel ve mütemmimdir. Kuvvet, ilim ile *tedebbür (diriger)* edilmedikçe hakikaten kuvvet değildir. İlim de cûda muayyen olmadıkça hakikaten ilim değildir.

³⁰¹ Müelifin tabirdeki müsamahasını yapmak istemezsek: “Bu mevcut yalnız evsâf-ı gayr-ı mütenahiyye ve kâmile ile muttasıf olur.” dememiz lazımdır.

Demek ki cûd sıfatı diğer iki sıfatın *kuvvâmı* (*support*) gibi bir şeyi mütezammin olup kabil-i tasavvur olmamak mümkün değildir.

İşte bu cûd sıfatı da mutlaktır, denilebilir mi? Evet, buna mutlak denilebileceği bedihîdir. Zira cûd mefhum-i mürekkebinden cûdun zarureten mevkufun aleyhi olan şeyler ne ise cümlesi vardır. Onda kuvvet vardır. Demek ki mevcut olması mümkündür. Onda ilim vardır. Demek ki vücudun kanunlarını mütezammindir. Onda cûd vardır. Demek ki onun vücudu *musahhih olan şeyler* (*les raisons*) de vardır. Böyle olunca mevcut olmak için neye veya kime muhtaç kalır? Binaenaleyh vücut-i mutlak mevcut-i mücerret ve hâlî (zât-i mücerrede ve hâliyye) mefhumuna kadar tenzil edilmemek şartıyla kabil-i tasavvurdur. Zaten mutlak kelimesi daima bir *nispet* (*relation*) ifade ediyor. Lakin bu nispet mevcut-i mutlakın mevcudât-i saireye nispeti değildir. Zira bu takdirde tenakuza düşülmüş olur. Bu, müfekkiremizin kendi tasavvuruna nispetidir.

6. Mevcut-i kâmil (tam). - (s. 352) Zât-ı Bârî Teâlâ. - Böyle bir mevcut - kendisini *mukavim* (*constituer*) olan evsâf ile beraber - adem-i tenahî ile ittisafa layık olduğu gibi hâssaten *kemal* ile ittisafa da layıktır. Cûd-i mutlak gayr-ı mütenahi ve kâmilidir. Müfekkiremizin ifk-i idrakini tezyin edip bütün âlem-i insaniyetin “Allah” ism-i celîli ile tebcil ettiği mefhum-i ulvî ve nuranî işte budur.

Her şeyde bu mefhumun zîr-i hüküm ve istilasında olarak var olduğumuzu ve düşünür olduğumuzu duyarız. Hem mevcut olalım hem bu mefhumun, müfekkiremizin kendisine i’âre ettiği vücuttan başka bir vücudu olmasın, işte bunu teslimden nefsimiz ebâ eder. Eğer eşyanın varlığına hükmetmeye müfzî olan sebepler bu eşyanın haiz oldukları mikdar-i cûd ile vücutlarını *musahhih olan illet* (*raison d’être*) nispetinde kuvvetli ise nasıl biz mevcut oluruz da zât-ı kâmil mevcut olmaz. Cûd-i nâkıs sahibi olan eşya nasıl mevcut olur da cûd-i etemm sahibi olan Allahu zû’l-Celal mevcut olmaz. Kâmilin nâkıstan sudurunu kabul etmekten zaten nefis ebâ eder durur. O hâlde bizim cûdumuz - vicdanımızın şehadetiyle sabit olduğu üzere - nâkıs ise, diğer taraftan da - zihnimizin, aklımızın ispat ve teyidiyle sabit olduğu üzere - cûd-i etemmi tasavvur ediyorsak o hâlde bize rehberlik eden, bizi teşcî’ eden,

sermest sürûr eden bu cûd-i etemm tasavvurunun³⁰² bizde bulunması O Zât-ı Etemm ve Ekmel'in vücudundan, var olmasından değildir de nedendir?

Hulasa **(s. 353)**

1. İzafî, nâkıs ve mütenahi mefhumâtın fevkinde olarak gayr-ı mütenahiye, kâmilî, mutlakî tasavvur veya tasavvur ettiğimizi zannediyoruz. Bu mefhumât mefhumât-i hakikiyye midir? Yoksa zımnlarında imtinâî müstelzim bir şey var mıdır? Burası câ-yı sualdir.
2. Kemmin adem-i tenahîsi mümtenidir. Keyfîn adem-i tenahîsi ise böyle değildir: gayr-ı mütenahi bir alimiyet, bir kuvvet, bir cûd tasavvur edilebilir.
3. Kâmil mefhumu, vasf-ı gayr-ı mütenahinin zımnındaki *emr-i icabî* (*contenu positif*)yi tasavvura keyfiyet-i vusulden katu'n-nazar bu tasavvurun kendisinden ibaret olduğundan mümteni addedilemez.
4. Bir vasf-ı mutlak mefhumu mümtenidir. Zira hiçbir vasf alel-ıtlak her mevsuftan icabî ve *müspet olarak (positivement)* tefrik edilemez.
5. Bir mevcut-i mutlak mefhumu eğer bu mevcut kendi kendilerini takvime *kâfi* (*se suffire*) evsâftan mürekkep olarak tasavvur edilirse mümteni değildir.
6. Bu suretle tasavvur edilen mevcut-i mutlak, gayr-ı mütenahi ve kâmil olan alimiyet ve kuvvet ile cûdun terekkebünden hâsıdır. Bu mevcut, mevcut-i kâmilidir. Zât-ı Bârî Teâlâ'dır.³⁰³

³⁰² 352nci sahife sonunun haşiyesi: Müellifin *cevâda* bedel *cûd* diyerek sıfatı mevsuf makamında istimal edişini zikir hall-i irade-i mahall kabilinden Frenklerce pek şâyi' bir mecâz itibar edip itirazdan kurtarmak mümkün ise de biraz evvel "sıfât-i mutlaka" tasavvuru mahall olduğunu söyledikten sonra sıfat *cûdun* ıtlakına kâil olması ve bu sıfatı zât-ı cevâd makamında istimal etmesi mahall-i teemmül ve tashih olsa gerektir.

³⁰³ Zât-ı Bârî Teâlâ'yı tarifteki noksan nazardan kaçamayacak kadar zâhirdir. Müellifi intikad-i mevzuumuzun hârici olmasa burasının çok söz götürür bir bahis olduğu izah edilebilirdi.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 354)

Saint - Thomas, *Somme Théologique*, 1^{re} partie, quest. VI et VII.

Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

Fénelon, *Traité de l'Existence de Dieu*.

Leibnitz, *Monadologie*.

Kant, *Critique de la Raison pure*.

Hamilton, *Lectures of Métaphysic*.

Stuart Mill, *Examen de la Philosophie de Hamilton*.

Renouvier, *Essais de critique générale. Logique, t. I et III*.

Vachorot, *La Métaphysique et la Science*.

Gratry, *Connaissance de Dieu*.

Paul Janet, *La Crise philosophique*.

Caro, *L'Idée de Dieu*.

Liard, *La Science positive et la Métaphysique*.

Evellin, *Infini et Quantité*.

Yirmi Beşinci Ders: Akıl

İcmâl: (s. 356) 1. Aklın me‘ânî-i muhtelifesi - 2. Akl-ı nazarî ve amelî - 3. Akl-ı selim - 4. Müsellemât-i âmme - 5. Bidâ‘at - 6. Aklın ezdâdı - 7. Aklın zât ve mahiyeti.

1. Aklın me‘ânî-i muhtelifesi. - (s. 356) *Akl (raison)*³⁰⁴ lafzının me‘ânî-i muhtelifesi vardır. Akıl bir kere nefsin suver-i zihniyyeyi, *me‘ânîyi tasavvur (concevoir des*

³⁰⁴ “Akıl”ın bizde de me‘ânî-i muhtelifesi vardır. Bu kelimenin vaz‘-i lügavîsi *bağlamak* ve *men etmek* olup deve ayağını bağlayan, onu serbestçe öteye beriye gidip avare olmaktan men eden köstek ma‘külesi bağa da – kesr-i ayn ile - “عقل” maddesinin bütün müştekâtında imsak ve istimsak me‘ânîsi münderiç olduğu *Müfredât-i Rağıp*’tan müstefad olmaktadır. Mesela Arap: “عقل الدواء البطن” der ki “İlaç sürgüne mani oldu” demektir. “عقلت المرأة شعرها” der ki “kadın saçını bağladı” demektir. “عقل لسانه” der ki “dilini tuttu” demektir. Kaleye – mîm ile kâffin fethiyle - “معقل”, muhaddara olan kadına – feth-i ayın ve kesr-i kâff ile - “عقلية” denilmesi hep bu manadan me’hûzdur. Ve helümme cerran.

Müfredât’ın beyanına göre aklın iki manası vardır: 1- İlmi kabule müttehî olan kuvvet; 2- Bu kuvvet sayesinde insanın müstefit olduğu ilim. İmam Ali (Kerramallahu Vechehu) Hazretleri’nin “العقل عقلان” kelimatı âlilerindeki akl-ı matbu birincisi, akl-ı mesmu ikincisidir.

Aklın me‘ânîi istılahiyyesini beyan için yapılmış birçok tarifât daha vardır. En meşhur olanlarını *Tarifât-i Seyyid*’ten buraya nakledelim:

1. (العقل ما يعقل به حقائق الأشياء) yani akıl hakâyık-ı eşya kendisiyle taakkul olunan, bilinen şeydir. Seyyid Şerif bu tarifinden sonra aklın mahallî bir kola göre baş; diğer kola göre kalp olduğunu söylüyor.

2. Akıl bir cevher-i mücerrettir ki gâibâtı vesâit ile mahsûsâtı müşahede ile idrak eder.

3. Akıl zâtında maddeden mücerret, fiilinde ise maddeye mukarin bir cevher-i mücerrettir ki herkesin *ene* diye işaret ettiği nefis-i nâtıkadan ibarettir.

4. Bir kavle göre Allah Teâlâ’nın, beden-i insana taalluku olmak üzere halk ettiği cevher-i ruhanîdir. (Bu manaya göre de akıl nefis-i nâtıkadan ibaret olmuş olur.)

5. Diğer kavle göre hakk ve batılı tanırlı kalpteki bir nurdur. (Buradaki kalp de nefis-i nâtika demektir.)

6. Akıl maddeden mücerret ve bedene taalluk-i tedbir ve tasarruf ile müteallak olan bir cevherdir.

7. Akıl nefis-i nâtıkanın bir kuvvetidir. Bunu söyleyenlerin beyanı kuvve-i âkilenin nefis-i nâtıkaya mugayir bir şey ve hakikatte fâil nefis olup ona nisbetle akıl, kâtia nisbetle bıçak ma‘külesi bir aletten ibaret olduğunu ifade de sarihtir.

8. Akıl, nefis, zihin şey-i vahittir. Ancak bu şey müdreki olduğu için “akıl”, mütesarrıf olduğu için “nefis”, idrake müsteit olduğu için “zihin” tesmiye olunmuştur.

Bu tariflerin 2, 3, 4, 6, 8 rakamlarına göre akıl bir cevher-i mücerret olmuş oluyor. Bu tariflere göre akıl şimdiye kadar mevzu-i bahis ettiğimiz nefis-i nâtıkadan ibarettir. Hatta Gazzali *İhyâü’l-Ülûmunda* akıl ile nefis ve ruh ve kalbi tahalluf-i itibarât ile ismi değişir şey-i vahit gibi telakki eder. Beşinci ile yedinci tariflere göre ise akıl nefis-i nâtıkaya mevdû‘ bir nurdur. Bir kuvvettir. Ve nefis-i nâtıkanın müradifi değildir. Birinci tarif ise akıl ile nefsi mütegayir addedenlerin de etmeyenlerin de işine gelebilir. Lakin o da akli akıl ile tarif gibi ref-i ibhâm edememek sekâmeti ile malûldür.

Külliyât-i Ebu’l-Beka ile “Keşşaf *İstilahâtü’l-Fünûn*”a dönünce onlarda da Seyyid’in *Tarifâtı*’na bakın tarifât arasında Rağıp’ın bâlâya aldığımız tarifâtını okşar diğer tarifâta rast geliriz. Mesela *Külliyât* sahibi: “Akıl, eşyanın hüsün ve kubuh, kemal ve noksan gibi sıfâtını bilmektir.” diyor ki bu, yukarıda bahsettiğimiz akl-ı mesmûn bir nevinden başka bir şey değildir. Kezâlik Keşşaf *İstilahâtü’l-Fünûn* sahibi de Seyyid Şerif’in tahkikâtına istinaden ve *Şerh-i Mevâkıf*’in bazı havâşisinden iktibasen: “Akıl taakkuldur. Taakkul, madde sebebiyle vücut-i hâricîde kendisine kemm, keyfe, eyne, vaz‘... ilh. gibi avâırız-ı cüz’iyye-i mülhika arız olmayan şeyi yani levâhık-ı hâriciyyeden mücerret küllî veya cüz’î bir şeyi idrak etmektir. Bu tecerrüt velev ki tecrit ile hâsıl olmuş olsun. Zira – ister küllî ister cüz’î olsun – mücerredât-i intiza ve tecride hacet kalmaksızın taakkul olunurlar. Maddiyât-i külliyyede taakkul olunabilirlerse de taakkula mani avâırız-ı hâriciyyeden intiza ve tecrit edilmeye muhtaçtırlar. Maddiyât-i cüz’iyye ise taakkul olunmazlar. Onlar eğer suver ise havâss ile me‘ânî ise yine hiss-i zâhiriyye tabi olan vehim ile idrak olunurlar.” diye mana-yı taalluku şerh ve onu idrakten

idées) ederek onları bazı kavânîne teb'an yekdiğere rabt etmek üzere haiz olduğu kuvvete *puissance* denir. Bir manası da bu kuvvetin hâl-i fiilde olması (yani tasavvurât ve me'ânîyi idrak ve taakkul etmesi)dir. Bir üçüncü manası da fâiliyet-i nefsiyyenin fiil ve amelini müdebbir olan kavânînin kendileri olabilir. Hulasa akıl: *Kuvve-i zihniyyenin fâiliyet-i muntazaması (l'activité régulière de l'intelligence)* diye tarif edilirse bu me'ânî-i muhtelifenin kâffesini cami bir tarif yapılmış olur.

2. Akl-ı nazarî (*esprit géométrique*) ve akl-ı amelî (*esprit de finesse*)³⁰⁵. - (s. 359)

Akıldan istifade ya nazarî veya amelî olur. Aklın *nazarî (théorique)* olarak *istimal (usage)* edilmesi demek tasavvurâtın vazıh ve mütemayiz, hadlerin muhkem ve

tefrik ediyor ki bu izaha göre akıl ilmin bir nevi olmuş olur. Ve bu manaca ilim ile akıl beyninde umum ve hususta başka bir fark gözetmeyenlere hak vermek lazım gelir.

İşte görülüyor ki aklın – Garp hükemâsınca olduğu gibi – bizde de pek sarıh bir tarifi yok gibidir. Tarif diye ortaya konan şeylerin kâffesi resim kabilinden o kadar mübhem şeylerdir ki *Külliyât* sahibi: “Elhâsıl bu zikrolunan resimler hayret içinde hayretten başka bir şey ifade etmez.” demekte muztar kalıyor. Mamafih *Tarifât*'tan her biri ya nefis-i nâtika ya nefis-i nâtikanın bir kuvve-i mahsûsası veya bir nev'-i ilim ve taakkul manalarından birine geliyor ki müellifin metin-i kitapta beyan ettiği me'ânî-i selâse de aşağı yukarı bunlardır.

Aklın bir de – hukemâ-yı akdemînden bazılarından Şark'a intikal eden – *Tekvin (Cosmogonie)* Nazariyâtı'nda bir manası vardır ki “nefisten ayrı ve âlât-ı cismaniyyeden müstağni bir cevher-i mücerrettir.” derler. Bu bir cisim olmadığı gibi nefis de değildir. Nefsin cüz'ü de değildir. Nefiste hulul etmiş de değildir. Bunu garazımıza taalluku olmadığı için tafsil etmeyeceğiz. Yalnız “akl-ı küll, akl-ı evvel, akl-ı sâni, akl-ı sâlis.....akl-ı âşir veya *akl-ı faal* (Fransızcası *Intellect actif*)” gibi tabirâtın bu mebhas-i tekvine ait olduğunu söyleyip geçmekle iktifa ederiz.

Kezâlik “akl-ı heyulani, akl-ı bi'l-meleke, akl-ı bi'l-fiil, akl-ı müstefad” namlarıyla tafsil edilen “ukûl-i erbaa” nazariyesinin de bugün taraftarı kalmadığı için bu bahsi de tez geçmek ihtiyacındayız.

³⁰⁵ Fransızca *Finesse, kiyâset* demektir. *Kiyâset – Külliyyât-i Ebu'l-Beka*'da tasrih edildiğine göre – “Nüfûsun enfâ' olan şeyi istinbâta kudretiyâb edilmesi”dir ki insanın emr-i müâştâ ahsen surette kendi iradât ve ef'âlini, harekât ve sükunâtını tedbir kuvveti demek olmuş olur.

Metindeki Fransızca iki tabir harfîyen tercüme edilmek lazım gelse birincisine “ruh-i hendesi” veya - bugünkü ülfete göre – “fıkr-i hendesi”, ikincisine de “ruh veya fıkr-i kiyâset” demek icab ederse de tercümelerdeki garabet bizi bu tabirlerden sarf-ı nazar etmeye mecbur ediyor. Müellifin bu fıkradaki tarifât ve izahâtı bizzarura bize “akl-ı nazarî” veya “kuvve-i nazariyye”; “akl-ı amelî” veya “kuvve-i ameliyye” tabirât-i kadimemizi hatıra getiriyor. İnsan marifet ve fehmi-i hakâyık için akla muhtaç olduğu gibi bu marifet ve fehmi iktisap ve şu'ûn-ı zâtiyye ve bedeniyyesini hüsn-i tanzim ve tedbir için de akla muhtaçtır. İşte aklın bu birinci nevine “kuvve-i nazariyye” veya “akl-ı nazarî” ikinci nevine “kuvve-i ameliyye” veya “akl-ı amelî” demişlerdir. *Akl-ı nazarîye* Fransızca *Raison spéculative* veya *Raison abstraite*; *akl-ı amelîye* *Raison pratique* denilmiştir. Bu kitabın müellifi ise bazı hususî istilâhâta teb'an *Raison* yerine *Esprit*; *Spéculative* yerine *Géométrique*; *Pratique* yerine *Finesse* tabirlerini istimal etmiştir ki bu tabirler ihtiyar ettiğimiz tercümelerden udûle sebep olamaz zannederim. Tercümemizde olsa olsa *Raison* ile *Esprit*ten her ikisinin de akıl ile ifadesi gibi bir kusur vardır ki bundan taharruz edilemeyecek gibi görünüyor. *Espritin Raison*'dan farkı *Raison*'unun fehmi-i hakâyık, fehmi-i mebâdî kuvveti olmasına mukabil *Esprit*'in – daha evvel ma'lûm olup burada bahsimize taalluku olmayan me'ânîsinden başka – küllî olan hakâyık ve mebâdîyi cüz'iyâta tatbik ile tasavvurât ve mefâhîm-i cüz'iyeyi yekdiğere kıyas kuvvetine deniyor. Biri müdrik-i külliyyâtır. Diğerî külliyyâtı cüz'iyât içinde müdriktir. İşte bu fark-ı dakiki eda edecek bir tabire henüz tesadüf edemedim. Biz her iki manaca müdriki *akıl* tesmiye ediyoruz. Binaenaleyh daha münasip bir tercüme bulununcaya kadar bu iki terkibi böyle tercüme edeceğiz.

müteayyin olması, efkârın mantık-ı kavânînine teb'an yekdiğere sağlam ve müselsel olarak mürtebit bulunması demektir. Akl-ı nazarî işte budur.

Aklın amelî olarak istimal edilmesi de müfekkirenin netâyîç-i nazariyesini ifâl ve i'mâlde tatbik etmek demektir. Bu emr-i tatbikin *kiyasete* (*esprit de finesse*) yani nazariyâtı mukteziyât-i amele tevfiğ ve buna muayyen olmak üzere de - nazariyâtın tamamen tahakkukuna mani olabilecek - ahvâl ve zurûfu en ehemmiyetsizlerine varıncaya kadar keşfetmek sanaatine ihtiyacı vardır. Buna binaendir ki bir mühendis bir demir yolun güzergâhını muttasıl hat-ı müstakim üzere gidecek vecih ile tayin etmez de arazinin avâzını, tabiatını, inşa edilecek âsâr-ı snaiyyeyi,... ilh. hesap ederek hattını ona göre çizer. İşte bu kiyaset hâssası akl-ı selim dedikleri şeydir.

3. Akl-ı selim (*bon sens*)³⁰⁶. - (s. 361) Binaenaleyh ahvâl ve zurûfu hesaba katmaksızın nazariyâtı ameliyata tatbik etmek isteyen kûteh nazar kimselerin hâli akl-ı selime musâdim olduğu gibi hiçbir mebdîe müteveccih olmaksızın ahvâl ve zurûfa göre iki de bir de tebdil-i meslek edip acilen muvaffak olmaktan başka bir şeyi düşünmeyenlerin hâli de akl-ı selime musadimdir. Akl-ı selimin mâ bihi'-imtiyazı sebat ve *istikrarı* (*constance*)dır. Kendi kendisi ile tevâfuk ve adem-i taarruzdur. O hâlde salâbet gösteriyorum ve mebâdîye suret-i mutlakada riayet ediyorum diye ahvâl ve zurûfu dâhil-i hesap etmediğinden dolayı garaz ve maksudu fevteden kimse kendi kendini nakîz addedilmek icab eder. Böyle bir kimse maksudu olan gayeye hem tâlip hem gayr-ı tâlip olmuş oluyor.

Diğer taraftan yalnız kendi menfaat ve muvaffakiyet-i zâtiyyesinden başka bir garaz ve maksudu olmayan kimse de her anda hem mesleğini hem de kendini haklı çıkarmak için istinat etmeye çalıştığı sahte, yanlış mebâdîyi değiştirir durur. Her dakikada ef'âl ve akvâli mütenakîz düşer. Bu daimî tenakuzların arkasından ef'âl ve harekâtının bevâis hod-gâmanesi kendini göstermekten hâli kalmaz. Kendisine hizmet edenler nihayet hatalarını idrak ederler. Ve muvaffakiyet de - sarf-ı temin muvaffakiyetten başka bir şey aranmadığı için - elden gider. Bu ise akl-ı selime uymaz.

³⁰⁶ Bu Fransızca kelimenin harfîyen tercümesi *hâsse-i selime* olmak lazım gelir ise de Dekart onu *raison* yani *akıl* müradifi olarak istimal etmiştir. Şimdi ise *isabet-i reyi* ve *sıhhat-i muhakeme* gibi bir manada müstameldir ki buna en münasip tabir *akl-ı selim*dir.

4. Müsellemât-i âmme (sens commun)³⁰⁷. - (s. 362) Akl-ı selim (veya akl-ı amelî) müsellemât-i âmme denilen şey ile karıştırılmamalıdır. Akl-ı selim *mütelâimü'l-mevâdd (cohérent)* olup asıl “akıl” denilen şeyden mütevellittir. Müsellemât-i âmme ise *âdetten (coutume)* mütevellit olup çok kere *gayr-ı mütelâimü'l-mevâdd (incohérent)*dir. Fi'l-hakika müsellemât-i âmme âlem-i beşeriyeti alakadar eden mesâil-i nazariyye ve ameliyye hakkındaki ârânın hadd-i vustîsinden başka bir şey değildir. Bu ârâ-yı muhtelif ve mütebayine vustîsinin ise - bedihîdir ki - ilmî bir ciheti yoktur. Ve kuvve-i âkileye ve akl-ı selime muvafık ve mütelâimü'l-mevâdd olmak için intikat, tasfiye ve tashih olunmaya muhtaçtır. Mesela müsellemât-i âmme iktizasınca hem mehâsin-i ahlâk ve âdâta zarureten ihtiyaç olduğu hem de tiyatronun faidesi bulunduğu tasdik edilir.³⁰⁸ Hâlbuki buna tiyatroda mehâsin-i ahlâk ve âdâta alelekser rahneler açılıp duruyor.

Müsellemât-i âmmeye tebiyyet edenler kendileri gibi düşünmeyen, kendilerinin yaptığını yapmayan kimseye *mütebeddi (original)* ve mecnun nazarıyla bakarlar. Müsellemât-i âmme hükmünce umumun seviyesinden hâric kalan her şey mecnunanedir. Biçare Marki De Jouffroy³⁰⁹ buharlı gemiyi icad ettiğinden dolayı - su ile ateşi bir araya getirmek istiyor diye - pek çirkin surette izâcâta düçar olmuştu.

³⁰⁷ Bu kelime hakkında Goblot'nun Felsefe Lügatçesi'nden bazı malumat iktibas etmek faideden hâlî değildir. Bu kitap müellifinin ifadesine nazaran *Sens commun* bütün ezhânda müştereken mevcut olup nefis-i nâtikanın tasdikât ve istidlâlâtına müeddi olan mebâdinin heyet-i mecmuasıdır. Bu takdirce bu, Dekart'ın *Bon sens* veya *Raison* dediği şey olmuş olur. Bu manaca *Bon sens* sadece “akıl” demektir. Raid ile İskoçyalı felâsife ise bu kelimeyi daha vâsi bir manada istimal etmişlerdir. Bunlarca *Sens commun* her nefsin vasıta-i tasdikât ve istidlâlâtı olan suver ve kavânînin mecmuu ile beraber bir de insanların fitratın ve zarureten tasdik ettikleri huzuren (yani istidlale hacet kalmaksızın) ma'lûm kazayâya *Jugements tout faits* de ıtlak olunur ki bu kazayâyı ba'de't-tahkik asılsızdır diye redde kalkışan feylesofun bu baptaki istişkâli yalnız sözde kalır. Bunları kavlen istediği kadar reddetsin, bâtinen teslimden hâlî kalmaz. Bu manaca kelime bizim *yakiniyât* dediğimiz şeyler demektir. On Dokuzuncu Asrın İskoçyalılar'ında kelimenin manası daha ziyade tevessü' ederek *consentement universel* yani *kabul-i âmm* müradifi oluyor. Bu manaca bizim mana-yı 'eamminde istimal ettiğimiz *meşhûrât* olmuş oluyor.

Victor Kozen felâsife-i müeffika ıstılahında ise *opinion commune* yani *rey-i âmm*, halkta kendiliğinden yani bi-lâ teemmül hâsıl olmuş akîde, mübhem ve şu kadar ki garîza ve fitratın şهادetiyle sadık olan akîde manasınadır ki felâsifenin – müteayyen ve fitrî olmakla beraber kendi mezâhip-i felsefiyyelerine ziyade mürtebit olan sînâî ve ca'li – ârâ-yı mütebanıyyesi arasındaki tenakuzları hall ve izhar için *musaddâk-i hakk (critérium)* olmak üzere bununla istişhâd olunur. Buna *müsellemât-i âmme* desek muvafık olur zannediyorum

³⁰⁸ Bu zaruret Frenk ahlâk ve adâtına göredir. Bizde ise böyle bir ihtiyaç henüz müsellemât-i âmme sırasına geçmiş değildir.

³⁰⁹ Marquis de Jouffroy A'ddabans (1751-1832) Fransa zâdegânından buharî sefâine – *Folton'dan da evvel* – 1816'da tatbik eden bir hünerverdir. İnkılâp-i Kebir esnasında Fransa'dan hicret ederek ancak Consulate devrinde vatanına avdet etmiş ve 1816'da Fénolon'nun ilk tecrübelerinde hazır bulunmuştur.

Bundan dolayıdır ki mevcutlar kendi dertlerini muasırlarına pek nadir olarak anlatmaya muvafık olabilmışlardır. *Bidâât (originalité)* kadar âlimin gücüne giden şey olmadığı gibi “mütebeddi” sıfatı kadar da mucip-i hakaret bir vasıf yoktur.

5. *Bidâ‘at (originalité)*³¹⁰. - (s. 364) Bidâ‘at ise muhterilerin hâssası, dehanın mülk-i hâssı olduğu için akl-ı selimin bilakis pek kıymetli ve nadiru’l-vücut bir meziyetidir. Bu bidâât zâhiren âdete muhalif gibi görünürse de hakikatte onun inkişaf ve tavassuuna hâdimdir. Öteden beri ma‘lûm olan şeylere yeni yeni şeyler zamm etmekle beraber evvelce ma‘lûm olmuş hakâyıkı nakîz olmak şöyle dursun onlara tevâfuk eder. Ve git gide âdât zümresine girer.

Mamafih bidââtın sahte ve müzeyyef nev‘i de vardır. Bidââtın bu nev‘i bir ihtira-i hakikiyye zarureten müstenit olmaksızın vesâit-i hâriciyyeden iktibas edilenleridir ki telebbüste, saç, sakal kesmekte; zey ve kıyafette...ki bidââtler bu

³¹⁰ Fransızca *Originalité* ile *Excentricité* kelimelerine mukabil birer tabir vaz‘ma ihtiyacımız vardır. Bu iki kelimenin manaları esasen bir ise de ikincisi alekser makam-ı zemimde müstamel olmak itibarıyla beyinlerinde mühimce bir fark vardır. Bizde “garabet” ile “bed” asılları vardır. Ve müştaklarından birini bunlara tahsis etmek mümkün gibi görünüyor.

“Garabet”ten – hemzenin kesriyle – “iğrâb” kelimesini *excentricité* yerine kullanabiliriz. Bu kelime hakkında *Kamus* tercümesinde : “(iğrâb) bir garip ve nadir nesne peyda eylemek manasınadır. Gerek kelam ve gerek eşya-yı saire olsun” denilmesi bu istimalin becâ olacağına hucettir. O hâlde *excentrique* olan kimseye de – mîmin dammı ve rânın kesriyle – *muğrip* demek lazım gelecektir.

“ب د ع” maddesine gelince bir kere – bânın kesri ve dâllin sükûnuyla – “بدع” kelimesi vardır ki *Tercüme-i Kamus*’un tabirince “evvel olan yani yeniden hadis olan nesneye denir.” Nitekim: “ما كنت بدعا من الرسل” ayet-i kerimesi: “Ben ilk peygamber değilim”, “Kendisinden evvel peygamber gelmemiş bir kimse değilim” gibi bir ifade ile Türkçe’ye nakledilebilir. Bu tarife göre “بدع” kelime tamamıyla *Original* mukabilidir. Bunun mastarı “بداعة” veya “بدوعة”dir.

Kamus tercümesinde:

“البدوعة، كرامه (البداعة)”, vezninde ve “عمومه (البدوعة)”, vezninde bir nesne yahut bir kimse bid‘ olmak manasınadır.”

Deniliyor ki hem sinâ‘atkârın hem de eserin sıfatı olmaya salih olmak üzere *Originalité* lafzının manasını eda eder.

“بدعت” de bu asıldan müştaktır. Bu kelime fi’l-asıl alelîtlak yeni, hâdis olan şey demek ise de “Ba‘de’l-ikmal dinde hadis olan şeye” ıtlak edilerek manası biraz tahassus etmiştir. Mamafih bidâ‘atin de “hasene” ve “seyyie” kısımları vardır. Şârih-i *Kamus*’un ifadesine nazaran “بدعت” kelimesi ibtidadan isimdir.

Hâsılı bu madde hep yenilik manasını mütezammindir. Nitekim “ابتداع” ve “تبدع” yeni bir şey ihdas etmek, “ابداع” meseli olmayan yeni bir şey vücuda getirmek demektir. Binaenaleyh matlûbumuz olan lafzı bu maddenin müştekâtında arayacağız. O hâlde *Originalité*ye “بداعت” dediğimiz gibi *Originale* de bir mukabil arayalım. Bunun “بدع” olduğu yukarıda söylendi. Ancak bu kelimenin Türkçe selikaya biraz ağır gelmesi kabulüne mani addolunabilir. O hâlde “ابداع”, “ابتداع”, “تبدع” kelimelerinden birine müracaat edeceğiz demektir. “ابداع” güzel şeyler vücuda getirmek manasında tahassus ettiği “ابتداع” da dinen müstahsin olmayan umûru ihdas manasında şâyi olduğu için burada her ikisini bırakıp “تبدع”de karar kılacağız. Ve *Originale* takdim-i tâ ile “متبدع” diyeceğiz. Ancak bu kelimenin mevzuu bir insan olur ise dâllî meksur; eser ise meftuh okuyacağız. Ve “sinâ‘atkâr-i mütebeddi” ve “eser-i mütebeddi” diyeceğiz.

kabildendir. Bu gibi hususâtta hüner herkese tebiyet etmiş olmakla beraber muhafaza-i eniyyet etmektir.

6. Aklın ezdâdı (*etats opposés*). - (s. 366) Aklın ezdâdı *sahafet-i akıl (imbécilité)*, *habele (démence)* ve *cünûn (folie)*dur. Sahafet akl-ı iktisap ve cem-i tasavvurâtta aciz olmaktır. Sehifu'l-akıl olan kimsede suver-i zihniyye o kadar batî istihzar edilir ki onları bir silsile hâlinde rabt etmek gayr-ı mümkün olur. Habelde ise suver-i mustahzara o kadar sürat ve o kadar adem-i temâsük ve *telâüm (incohérence)* ile tevâlî eder ki onları nizama koymak mümkün olamaz. Cünûna gelince bunda en ziyade müvazene-i zihniyye noksanı görülür. Ve bir tasavvur - ister sahih, ister yanlış olsun - hiç de icab ve münasebet olmadığı hâlde diğer tasavvurâtın merkez ve müstenidi hâline gelir. Bir mecnun sevilir, düşünür, iş yapar. Lakin bu ef'âlini diğer insanlarınkine tevfiik edemediği gibi bizzat kendi tasavvurâtına tevfiik edemez. Onun akıl ve şuuru muhteldir. O, kendi kendisine yabancısıdır. Her anda güya yeni bir şahıstır. Mezkurât-i kadimesi içinde kendi kendini bilip tanıyamaz. Bir mecnuna ya: “Sen kimsin?” diye soruluyor. “Ben Mary Luisim.” diyor. “Ya evvel ne idin?” diyorlar. “Balıkçı idim” cevabını veriyor.

7. Aklın zât ve mahiyeti (*essence*). - (s. 367) O hâlde aklın sıfat-ı mümeyyizesi gerek tasavvurâtımız arasında, gerek e'mâlimizle tasavvurâtımız arasında ve gerek tasavvurâtımız ile - her nev' mevcudattan bizde hâsıl olmuş ve olacak - intibaât-i maziyye ve hâliyye arasındaki *telâüm (cohérence)* ve *tevâfuk (accord)*tur. Aklımız bizâtihî bir mebd-i vahdet ve telâümü hâvî olmadıkça böyle bir telâümün istihsal edilemeyeceği ise emr-i aşikârdır. Binaenaleyh her şeyden evvel bir *fâiliyyet-i müvahhide (activité unifiante)*dir. Ancak şu vahdetin de husulü için tasavvurât-i muhtelifenin kâffesinde - beyinlerinde alâ vechi'l-küllî şâyî' ve müşterek ve cihet-i vahdet ve iştirak olmaya salih - bir şeyin bulunması şarttır. Binaenaleyh aklın kendisindeki suver-i muhtelif-i müstahzarayı tevhid etmesi ancak bu tasavvurâtın her birinde mevcut olan rûkn-i müşterek ve küllîyi az çok meşurun bihî olacak vecih ile intizâ etmesi şartının tahakkukuna vâbestedir. Akıl bizâtihî küllîyi tasavvur ve istihzar-i hâssasını haizdir. Mefâhîm-i külliyyeyi idrak eden, müfekkirenin kavânîn-i külliyyesi ile kavânîn-i tabîati idrak ve taakkul edip böylece tasavvurâtta, tasdikâtta, kıyasâtta ve hatta ef'âl ve e'mâlde tesis-i münasebet ve mülâemet eden odur. Akıl, tasavvur ettiği suverde kendisinde - gözde huzuru'l-elvan bulunduğu gibi - huzur-i

küllî yani külliyyât hakkında ilm-i huzurî ve zarurî bulunan bir hâsse-i mahsûsa tavrıyla amildir. Fransızca'da efâ'îl-i akla da - izah-i sabıktan münfehim olmuş olacağı vecih ile – mecâzen *raison* denildiğine göre *raisonu opérations de la raisonden* temyiz edecek ıstılah-ı vaz'ı lazım gelse efâ'îl-i akla *raison*, asıl akla da kudema-yı felâsifenin istimal ettiği *intellect* namı verilerek ikisi yekdiğerden temyiz edilebilirdi.

Hulasa

(s. 368)

1. Fransızca *raison* mukabili aklın me'ânî-i muhtelifesi vardır. Medlûl-i hâssı kuvve-i zihniyyenin fâiliyet-i muntazamasıdır.
2. Akıl ya nazarî veya amelî olarak istimal olunur. Nazarî olarak istimal olunan akla, “akl-ı nazarî”; amelî olarak istimal olunan akla, “akl-ı amelî” veya “kiyaset” denilir.
3. Akl-ı selim aklın amelî olarak istimalinden başka bir şey değildir.
4. Müsellemât-i âimme ârâ-yı muhtelifenin hadd-i vustîsidir. Ve bundan dolayı daima akl-ı selim ile mütevâfık olmaz.
5. Bidâât-i aklın kabul ve tasdik eylediği bir keşif ve ihtiraa merbut olursa pek kıymetli bir sıfattır.
6. Aklın ezdâdı sehâfet-i akıl, hâbel ve cünûndur.
7. Aklın - gerek suver-i zihniyye-i müstahzıra ve gerek bu suver ile sair mevcudat-i âlem arasında mülâemet ve muvafakat-i husulüne hâdim olan - zât ve mahiyeti *idrak* (*appréhension*) küllîden ibarettir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 368)

Saint Thomas, *Somme théologique*.

Pascal, *Discours sur l'esprit géométrique*.

Jouffroy, *Mélanges*. - *De la Philosophie et du sens commun*.

Maudsley, *Le Crime et la Folie*.

Paulhan, *Esprits logiques et esprits faux*.

Duprat, *L'Instabilité mentale*.

Yirmi Altıncı Ders: Tahayyül

İcmâl: (s. 369) 1. Tahayyül-i simevî. - 2. Tahayyül-i infîâlî. - 3. Tahayyül-i fiilî. - 4. Tahayyülün envâî. - 5. Tahayyülün ehemmiyeti. - 6. Mütahayyileyi terbiye.

1. Tahayyül-i simevî (imagination schématique). - (s. 369) *Bi-hasbi'z-zât (essentiellement)* musavvir-i külliyyât olan aklın mukabili bi't-tabî mütahayyiledir. Zira mütahayyile - aklın ahlâfına olarak - *cüz'ziyyât*tan (*singuliers*) başkasını tasavvur edemez. Vâkı'a da her suret-i *mahsûse* (*image*) bir suret-i *cüz'iyye*dir. Mamafih suret-i *mahsûse* mefhum-i küllîden bambaşka bir şey olmakla beraber yine suret-i *mahsûse* olmadan tefekkür kabil olmadığını yukarıda³¹¹ söylemiştik. Aklın tasavvurât-ı külliyyesi saha-i şuurumuza ancak - yukarıda “*sime*” namını verdiğimiz - suver-i *mahsûse-i cüz'iyye* tarîkiyle dâhil olurlar. Mütahayyilenin efâ'il-i akılda mütemadiyen ve bilâ inkita' gördüğü hizmet işte bu *simeviyet (schématisme)*tir. Mamafih *simeviyet*in bundan başkaca mevzu-i bahis ve tedkik edeceğimiz diğer fevâidi de vardır.

2. Tahayyül-i infîâlî - (s. 370) Tahayyül etmek evvelen birtakım suver-i *mahsûseyi* istircâ'; sâniyen bu suveri mezc ve terkip etmekten ibarettir. Akıl hâricinde olarak suver-i *mahsûsenin* gerek istircâ' ve gerek imtizaç kanunlarını evvelce³¹² tedkik etmiştik. İşte bu, *tahayyül-i infîâlî (imagination passive)* dedikleri şeydir.

3. Tahayyül-i fiilî. - (s. 370) Tedkiki sadedinde olduğumuz *tahayyül-i fiilî (imagination active)* ise suver-i *mahsûsenin* akla tevfikân mezc ve terkididir. Bu mezc ve terkinin hâssa-i mümeyyizesi mütenakîz hiçbir şeyi ihtiva etmeyip bilakis mütelâim “küllî”ler vücuda getirmek, müntesik olmasa da hiç olmazsa hem ahenk “mecmu”lar meydana çıkarmaktır. Bu da iki vecih ile olur. Bazen bizde bir tasavvur-i mücerret bulunur da tedâ'î tarîkiyle birtakım hayalleri ve bu hayallerde diğer birtakım hayalleri istircâ' eder ki bu müsterci hayaller içinden tasavvur olunan şeyi hayyiz-i fiile çıkarmaya *exécuter*, daha canlı ve daha kavî bir surette göstermeye hâdim olanları intihap edilip tasavvurun içine tesbit ve diğerleri hazf edilir. Bu takdirce bu tasavvurun tesiriyle bir *bünyan-i hayalî (construction imaginative)* tekevvün eder. İşte bu bina ve terkip behmehal ma'kûl ve mütelâimu'l-eczâ olur.

³¹¹ On üçüncü derse bak. [s. 203]

³¹² Beşinci, altıncı ve yedinci derslerde 95nci sahifeden 125nci sahifeye kadar bak.

Burada kendi levâzım ve *müstetebiâtını* (*son corps*) meydana çıkaran yine tasavvurun kendisidir. Mesela “bereket”i tasvir ve temsil etmek isteyen bir heykeltıraş evvel be-evvel genç bir kadın, birtakım ekin demetleri, yemişler ve bunların ezdâdı olmak üzere birtakım inkaz, birtakım harabeler tasavvur ettikten sonra nihayet başı buğdayı başaklarıyla mezin ve elinde bir orak ile yemiş bulunan bir kadın tasavvur ve tasvir eder.

Bazen de meş‘ûrun bih ve evvelce tasarlanmış bir tasavvur bulunmaz da hayaller kendiliklerinden tedâ‘î ve iltiham ve yekdiğeri tadil ederler. Ve müvazeneyi neden sonra yani bu hayaller heyet-i mecmuası tekevvün ederek tamama erdikten sonra nihayet nefis-i nâtıkaya bir suret-i akliyye münclî olur da bu ahenk hayalâtın illet-i kâminesi ne olduğunu işâr eder veya eder gibi görünür. Burada tasavvur sanki yalnız mecmu‘-i mütehayyile hakkındaki bir şuur-i mücerret ve müntezi‘den ibarettir, denilebilir. “Alfred Dovi”nin şu ibaresi bu nev‘ tahayyülün misalidir: “İçimizde gökyüzündeki bulutlara atf-ı nigâh edip mest huzûz olmamış kim var? Dest-i nesâimin sath-ı asuman üzere yuvarladığı, mehr-i tabanın elvan güne gün ile tezyin ettiği bu sehâb kümeleri sinesi zer-endûd birer geşti-i deryanurt imiş gibi aheste aheste hırâmân olurlar. Yahut ötede beride takım takım ayrılarak cüst ü çalak mürğan heva peyma gibi süratli süratli kayıp gider. İnsan, bu seriu’s-seyr yolculara gıptakeş bir seyyah-i bitâba benzer. Zira bu semavî yolcular - sürat-i seyirde onun hayali kadar cvelan kudretinden mahrum oldukları hâlde - yine bir gün içinde yâd-i dilinvazıyla ve yâd-i temennâ-yı visaliyle canlandığı o güzel diyarın hepsini görmekle karîru’l-ayn olmuşlardır.” - İşte burada tasvirin ruhu mesabesinde olan fikir ve manayı doğuran şey bulutların göze çarpması ve onların tasavvur edilmesi keyfiyeti olmuştur.

Birinci namt-ı tahayyül alelekser “klasik” denilen hüneverân ile erbâb-ı kaleme hâsştır. Bir âlimin hakikati keşfe veya keşfolunmuş bir hakikati izah ve tebeyyüne hâdim olan tarîk-i tecrübiyyi bulması da böyledir. Cloud Bernar veya Pastör’ün³¹³ o mahirane tecâribi şüphesiz kendilerinde pek mebbeâne bir tahayyülün

³¹³ Cloude Bernard (1813-1878) Fransızdır. Ve asr-ı sabıkın en meşhur Fizyoloji ulemasındandır. Pankreasın (Levzu’l-midenin) yağlı cisimleri hazımdaki hizmetini keşif ve kandaki bazı mevâddı karaciğerin şekere tahvil ettiğini isbat ettiği gibi cümle-i e’sâbiyye hakkında da pek mühim keşfiyatı vardır.

vücudunu müstelzimdir. *Intiba perest (impressionnistes)* namını verebileceğimiz hünerûrân ile erbâb-ı kaleme ise bilakis ikinci namt-ı tahayyül dairesinde iş görürler. Bir âlimin, tecârib-i sabıkaya rişte-i vahdet ve irtibat olabilecek fikrin an-ı tulûuna kadar müşahede ve tecrübe ile meşgul olması, yoklayıp *araştırması (tâtonner)* da hep bu kabildendir. Ancak bu gibi yerlerde matlûb olan vahdet ve irtibat vücut bulur bulmaz artık onda âmil olan akıl olmuş olur. Ve fiil-i tahayyül hadd-i asgarîsine tenezzül etmiş bulunur. İsim tasric edelim: Mesela Bowlo ile Rasin birinci namt, Viktor Hugo ikinci namt ricalindendir. Artık birinci namt ricalinin mahsul-i karîhası olan âsârın tarz-ı inşası ile me‘ânî-i ma‘kûlesi neden ekseriya kusursuz olduğu kolayca anlaşılır. Bu gibi âsârın “klasik” yani “talimî” olması bundan neşet eder. İkinci namttaki âsârda ise tarz-ı inşa bazen zayıf ve muakkat, fikirler ise çok kere mübtezel veya mefkuda karip bir hâlde bulunur.

Bazı kere de fikr-i aslî ile suver-i hayaliyye kendilerini şair veya sanatkâra canlı bir terkip hâlinde hep birden arz ederler. Bu takdirce sahib-i eserin tasavvur-i aslîden suver-i hayaliyyeye veya suver-i hayaliyyeden tasavvur-i aslîye intikali az çok batî ve meşakatli bir fikir ve nazar ile vâki olmaz da bir hades daha *nûmûd (intuition géniale)* içinde hem tasavvur-i aslî sahib-i esere kevkebe-i tahayyül-i zâdînin heyet-i mecmuasıyla (levâzım ve müstetebiâtiyle) muhât olduğu hâlde arz-i didar eder. Hem de suver-i hayaliye ait oldukları bu tasavvur-i aslî ile canlanmış gibi görünürler. Bu zümreye dâhil olan şura ile sanatkârânın birer üstat oldukları ve bunlardan başka üstat bulunmayacağı emr-i aşikârdır.

4. Tahayyülün envât - (s. 373) Tahayyüller havâssin kuvvet-i vahdetine ve inceliğine göre tenevvü eder. Kuvve-i bâsırası pek dakik ve nazik olan kimseler eşyanın en ziyade münazır-i zâhiresini tasavvur edebilirler. Kuvve-i sâması daha ziyade münkeşif olanlar ise suver-i savtiyyeyi daha kolay tasavvur ederler. Ve helümme cerran. Tahayyülâtta bu ihtilafât-i tabîiyyenin çocuktaki ahlâk ve kabiliyâtı bilmek hususunda ehemmiyet-i azîmesi vardır.

Terkibât-i hayaliyye nefsin melekât ve itiyadâtına göre muhtelif olur. Mesela bir şehri dolaşan bir mimar, bir mühendis, bir tacir, bir siyasi tarafından kurulan

Pastor (1822-1895)’te Fransa Kimyagerlerinin en meşhurlarından olup mayalar, ipekböceği hastalıkları, kuduzdan tahaffuz ve birçok emrâz-ı sâriyye hakkındaki keşfiyâtıyla maruf insaniyet hâdimlerinden biridir.

tahayyül binaları başka başka olur. Mimar ezcümle bir meydanın tezyinâtını; mühendis bir köprünün, bir limanın veya bir demiryolunun tarz-ı inşası; tacir muamelât-i tecâribeyi; siyasi de falan veya filan ıslahattan halkın edebileceği istifadeyi gözönüne getirir. Kezâlik bir ressamın bu şehri görmekle nefsinde intiba edecek şeyler bir ressamın nazarına çarpacak olan falan veya filan tarzdaki imtizaç-i hutût ve elvan; bir musiki üstadının zihninde kalacak şey falan veya filan tarzdaki imtizaç-i esvât; bir şairin gözünü açacak şey de manzaranın ilham edeceği silsile-i tasavvurât ve ihtisâsâtır.

5. Tahayyülün ehemmiyeti - (s. 374) Demek ki kuvve-i zihniyyemize - kendi tasavvurâtını müsteşir olabilmek için - muhtaç olduğu istinatgâhı bahşettiği gibi bu tasavvurâtı hâricen tercüme ve *tahkik (réaliser)* için vücudu lâbût olan mevâddı da bahşeyliyor. Fi'l-vâki cüzî, şahsî olmadık hiçbir şey-i müşahhas yoktur. O hâlde efkârımızı müşahhas bir hâle vaz' ile zevât-i sairenin de idrak edebileceği bir surete sokmak için tahayyüle de muhtaç imişiz. Bizzat kendimiz bile harekât ve e'mâlimizi evvelce tahayyül etmeden saha-i fiile çıkaramayız. Demek ki mütehayyile müstakbeli hazırlamak için elzem imiş. Bu suretle hazırlanmak olan *müstakbel-i mütehayyilin (avenir imaginatif)* tahakkuk edeceğine itikat edilirse tahayyül rica ve *emel (espérance)*den başka bir şey değildir. Bilakis müstakbel-i mütehayyilin tahakkuk etmeyeceğine itikat edilirse tahayyül cüretsizliğe, *yeise (désespoir)* münkalip olur. Binaenaleyh mütehayyile saadete de şekâvete de amele de ataletе de sebep olabilir. İnsan için en mühim olan şey daima tasavvurâtına hâkim kalarak hakikat olan şeyi sırf hayalî olan şeyden temyiz etmeyi bilmektir.

6. Mütehayyileyi terbiye (discipline) - (s. 375) Mütehayyilenin emr-i terbiyesi üç şey ile istihsal olunur:

Evvela, suver-i mecmua-i mütehayyile erkânını tefrik ve tahlil ederek bu tarîk ile kuvvetlerini tenkîs etmek şanından olan teemmül ile. İlm-i Nefis vadisindeki tahliller mütehayyileyi terbiye için pek güzel bir mümaresedir.

Sâniyen, haddinden ziyade kuvvetli olan suver-i hayaliyyenin kuvvetini azaltmakla. Bu tenkîs-i fiilinde muvaffakiyet hâsıl olmak için küçültülmesi matlûb olan suver-i hayaliyyeye mukabil zıtları tasavvur edilir. Bi'l-faraz bir ihtiras-i şedidin hayal-i istifasını kuvvetten düşürmek için bu ihtirasın netâyic-i fecâsını gözönüne getirmek lazımdır.

Sâlisin, aklî bir tasavvur ianesiyle suver-i hayaliyyeyi *tensîk* (*coorsination*) etmekle. Mesela zihni olabildiğine serserilikten men etmek için ya ciddi bir şey ile ve ezcümle berâhîn-i riyâziyye ile işgal ederler. Yahut bir garaz-i müfît ve ahlâkı uğrunda suver-i hayaliyyeyi tensîka çalışılır.

Hulasa

(s. 375)

1. Mütahayyile kuvve-i âkileye, mefhum-i küllîyi şuurumuz dâhilinde tasavvura hâdim *cüzî* (*şahsî*) simeler bahşeder.
2. Bu simeler evvelce mevzu-i bahis edilen tahayyül-i infîâlî vasıtasıyla tekevvün etmiş suver-i hayaliyyeden istinbat olunur.
3. Tahayyül-i fiilî suver-i hayaliyyeyi birtakım tasavvurât ibraz edecek vecih ile mezc ve terkip eder. Gâh suver-i hayaliyyeyi cezbeden tasavvur olur. Gâh tasavvuru hâsıl eden suver-i hayaliyyenin ahengi olur. Gâh da suver-i hayaliyye tasavvur ile birlikte vücut bulur.
4. Tahayyülâtın envâ-ı muhtelifesi vardır. Kimi her mütahayyilenin kuvve-i hissiyyesindeki ihtilafa, kimi de mütahayyilin takip ettiği âyâtın tenevvüüne tabidir.
5. Mütahayyile her nev‘ e‘mâlimizin muhtacın ileyhi olan maddeyi bahşeder.
6. Mütahayyile evvelen, teemmül ile sâniyen, bazı suver-i hayaliyyenin kuvvetlerini zıtlarıyla tenkîs etmekle; sâlisin, aklın zîr-i hükmüne ithal edilmekle terbiye olunur.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 376)

D. Stewart, *Eléments de la Philosophie de l'Esprit humain*.

Bain, *Les Sens et l'Intelligence*.

Taine, *De l'Idéal dans l'Art*.

Joly, *L'Imagination*.

Wundt, *Psychologie physiologique* (T. II, ch. XVII.)

Souriau, *De l'Invention*.

Séailles, *Le Genie dans l'Art*.

Ribot, *L'Imagination créatrice*.

Yirmi Yedinci Ders: *Mebâdî-i İlm-i Mehâsin (Esthétique) - Hüsün (Le Beau)*³¹⁴

İcmâl: (s. 377) 1. İhtisâs-i *hüsnü* (zevkî) tahlil - 2. İhtisâs-i hüsün ile (zevk ile) alakadar olan kuvvâ - 3. Müteallik-i *hüsnün* (*hasenin*) mümeyyizâtı - 4. Fâiliyet-i *hasene* (zevkiyye) - 5. Hüsnün envâi - 6. *Kabih* (çirkin) ve *sahire* (kepaze). - 7. Ulviyet. - 8. Ulviyetin envâi. - 9. İlm-i Mehâsin veya İlm-i Zevk.

1. *İhtisâs-i hüsnü* (zevkî) (*sentiment du beau*)³¹⁵ tahlil. - (s. 378) Hüsün ya bizde mevcut olan bir ihtisâs yahut bizden hâric bir şey, bir hakikat olmak üzere iki vecih ile nazar-i mütalaaya alınabilir. Evvel be-evvel ihtisâs-i hüsnün yani zevkin ne demek olduğunu söylersek müteallak-i hüsnün mümeyyizâtını da daha sonra keşif ve tafsile imkân bulabiliriz.

Zevk bir ihtisâs-i latiftir. Böyle olmakla beraber onu hangi bir ihtisâs-i lezzet ile karıştırmak da caiz değildir. Her güzel olan şey hoştur. Fakat her hoş olan şey güzel olmaz. Kezâlik zevk *ihtisâs-i menfaat* (*sentiment d'utilité*) ile de karıştırılmamalıdır. Bir şeker parçası veya bir tencere gibi lezzetini (hoşluğunu) veya nefini duyduğumuz birçok şeyler bize güzel görünmezler.

Zevk alâ *vechi'l-küllî-i sâdk* (*valeur universelle*) davasını da mütezammin dir. Şu manaca ki biz yalnız: “Falan şey bize göre güzeldir.” demekle iktifa etmeyiz de

³¹⁴ *Esthétique* kelimesi lisanımıza en evvel *hikmet-i bedâyi* terkibi ile tercüme edildiyse de kelimenin gerek medlul-i lâfzîsi ve gerek iştikakî terkine bâis olmuştur.

Bu kelime “kuvve-i hissiyye” veya “hassasiyet” demek olan Yunanca *Aisthêsis* lafzından müştak olup harfiyen tercümesi lazım gelse “ilm-i hiss” demek icab eder. Bu ilmin mevzuu “hüsün” olup hüsnün bizde uyandırdığı ihtisâsât de bu mevzua bi’t-tab dâhil olabilirse de kuvve-i hissiyyeye ait şu’un-ı nefsiyye bu itibar ile evvelen ve bizzat bu ilmin mevzuu hâricinde kalıp ancak sâniyen ve hüsnü teb’an bu mevzua dâhil olacaklarından yine esas itibariyle *Esthétique*’in mevzuu hüsün olmuş olur. Bundan dolayı birkaç sene evvel buna mukabil “ilm-i mehâsin” tabirini vaaz etmiştim. Bu tabir Dârü’l-Fünûn heyet-i muhteremesince mazhar-i kabul oldu idi. Ve bu ders bu nam ile tedris edildi.

İstilah Encümeni heyet-i fazılası ise *bedüiyât* lafzını ihtiyar etti. Ancak bu ilim – *riyaziyyât* gibi – ahirine “-yât” harflerini ilaveye lüzum gösterecek derecede henüz tevessü’ ederek dal budak salmamış yeni bir ilim olduğu gibi “bedî” kelimesi de muhassinât-i lâfziyye ve maneviyyeden bahseden ve edebiyatın bir şubesi bulunan diğer bir ilmin ismi olmak dolayısıyla başkaca dâ’î-i iltibas olduğundan yine “ilm-i mehâsin” demeyi tercih ettim.

Bazı zevâtın itiraz ettiği üzere bu ilimde *kubhtan* yani *çirkinlik*ten de bahsedilmesi bu tesmiyeye mani değildir. Bu itiraz mesmu olsa bi’l-faraz Sarf ile Nahvî lisan hatalarını, İlm-i Me’ânî’yi muhîll-i fesahat ve belagat olan şeyleri bildirmekten hacr etmek lazım gelecektir.

Mehâsin, *güzel* manasına – fethateyn ile – “حَسَن” in cemiidir. Ve Fransızca *beau* mukabilidir. *Beauté* manasına gelip majoskul ile yazılan *Le Beau* ise hem – damm-i hâ ile – “حُسْن” hem de mehâsinin müfredi olan “hüsün” manasınadır.

³¹⁵ *Sentiment du beau* müellifin tabiri olup buna *Sens esthétique* veya *Goût* de dedikleri çoktur. Bunu Voltaire: “Nekâyis arasındaki hüsnü veya mehâsin arasındaki nâkısayı birden bire duymaktır” diye tarif ediyor ki müellifin izahâtına muvafakâtı aşîkârdır. Binaenaleyh “ihtisâs-i hüsnün” yerine muhtasaran *zevk* demek evladır.

başkalarının da duygusu bizim gibi olmasını isteriz. Şayet biri bizim zevkimize iştirakten imtina edecek olursa kendisini bütün âlem-i beşeriyetten değilse bile hiç olmazsa beşeriyetin sınıf-ı mümtazından hâric addederek *kaba herif* diye istihkar ederiz.

2. İhtisâs-i hüsün (zevk) ile alakadar olan kuvvâ - (s. 379) Zevkin bu iki vasf-ı mümeyyizi bu ihtisâse hangi kuvvânın karıştığını bize bildirip tanıtmaya kâfidir. Zevk hoş bir ihtisâs olunca kuvve-i hissiyyeye ve o tarîk ile mütehayyileye; alâ vechi'l-küllî-i sıdk davasını mütezammin olunca da akla aidiyeti var demektir. O hâlde zevk hem akla hem mütehayyilede - hem ahenk olarak - *tamânînet* (*satisfaction*) husulünden mütevellit bir şey olmuş olur. Ve zevkin neden bu kadar hoş, bu kadar azizu'l-vücut olduğundaki hikmet de anlaşılır. Zira alelekser akıl mütehayyilenin, mütehayyile de aklın zararına olarak mutmain olur. Riyazât gibi ulûm-i mücerrede de akıl tamamen mutmain olursa da kuvve-i mütehayyile pek mahdud bir sahada cevelan eder. Hülyada ise mütehayyile alabildiğine serbest kalır ise de akıl mutmain olmaz.

3. Müteallak-i hüsnün (hasenin) mümeyyizâtı - (s. 379) Artık hüsn-i afâkînin (yani hâricteki hüsnün), tabir-i diğerle şey-i hâssenin mümeyyizâtı bâlâdaki tafsilden istinbat edilebilecek demektir. Hüsün ne leziz ve latife ne nâfia mültebis olmalıdır. Hüsün hem mütehayyileye ve binaenaleyh havâsse hem de akla tamâniyet bahşolmalıdır. Yani şey-i hüsün hem mahsûs hem ma'kûl olur. Şey-i hüsün ya zihnîleşmiş bir *emr-i mahsûs* (*sensible idéalisé*) veya hoş hoş suretlerde tahakkuk etmiş bir *emr-i ma'kûl* (*intelligible réalisé*)dur.

Bu tarif bize Kant'ın meşhur: “Hüsün gayesiz bir gâiyettir”³¹⁶ sözünü anlamaya yardım eder. Bu sözün manası şudur ki *güzel olan her şeyde bir gaye*

³¹⁶ Kant'ın müellif tarafından muhtasar geçilen şerhini itmam için Paul Jane'nin bu münasebetle verdiği tafsilâtı nakletmeyi faideden hâlî addetmiyorum. Paul Jane diyor ki:

“Kant'ın biraz garip olan bu düstûru muhtac-ı izahtır. Dikkat edilse manasının pek basit olduğu anlaşılır.

Her neredeki küll tasavvuru ile o küllün eczâsı beyinde tevâfuk varsa bir gâiyet de vardır. Mesela bir hayvanın bütün eczâsı – bu hayvan tasavvurunu *tahkik* (*réaliser*) edecek vecih ile – mütevaciftir. İşte gâiyet dedikleri şey budur. Bu vasf-ı mümeyyize gerek destgâh-i tabiatten ve gerek sinâ'atkâr elinden çıkan bütün âsâr-ı cemilede tesadüf edilir.

İmdi bizâtihî bir gâiyeti haiz olan bu cinsten bir neskin mütevacifu'l-eczâ mevcut olunca bu neskin her hangi bir eser-i müteahhir ile de ayrıca mütevacif olması ve binaenaleyh kendisinden bir garaz ve gaye bulunması mümkündür.

vardır. Tabir-i diğerle her şey, eczâsını kendisine tabi ve *müteallak kılacak* (*se subordonne*) bir mecmu'iyet tasavvurunu mütezammin olup kendisinden hâric bir gayesi yoktur. Bir Cariatide³¹⁷deki vecih hüs-n-i binaya destek olmaya salâhiyet hizmet-i müfidesi değil, maksut olan faidesi ile hem ahenk olarak ona inzimam eden suver-i zâide-i merriyyesidir. Hüsün hakkında: “Hüsün kesret içinde vahdettir”; “Hüsün, ebâd-i mütevassitanın tamamen mütenasip bir müteallakıdır”; “Hüsün eczâdaki nizam ve tenasübün mahsulüdür” gibi tarifât-i sairede de hep bâlâdaki tariflere râci olur.

4. Fâiliyet-i hasene (zevkiyye) (activité belle). - (s. 382) Bundan kolayca anlaşılır ki suver-i hasene olduğu gibi bir fâiliyet-i hasene de vardır. Bu fâiliyet de gayesiz bir gâiyyet yani kendi kendine vâfi bir ahenk ve bir gaye-i hâriciyyeden müstağni bir nizam olmak lazım gelir. Şu hâlde fâiliyet-i hasene veya fâiliyet-i zevkiyye bir *fâiliyet-i iltihâ*³¹⁸ (*activité du jeu*)dan başka bir şey olamaz. Fi'l-hakika insanın, hakikaten maksut bizzat olmadığı hâlde bir garaz-i zâhirî ile birçok ef'âl ve e'mâlini tensîk ve tanzim etmesi ancak lehivde, oyunda vâkî oluyor. Pascal: “Asıl saadetin

Bi'l-faraz bu nesek ya mevcudât-i sairenin hıfz ve bekasını temin edecek vecih ile suret pezir olur. Ve binaenaleyh kendisinden hâric bir gayesi bulunur. Yahut bizzat kendi bekasını kafil olacak vecih ile müteşekkil olur. Ve binaenaleyh zatî ve *dâhilî* (*interne*) bir gayesi bulunur. Birinci takdirde gaye *menfaat* (*l'utile*), ikinci takdirde ise gaye *tenasüp* (*convenance*) ve *kemal* (*perfection*)dur. İmdi Kant'a göre hüsün yalnız neften değil, tenasüp ve kemalden de başka bir şeydir. Onun ne hâricî ne zatî bir garaz ve gayesi yoktur. Orada hiçbir gaye, hiçbir garaz mütasavvir değildir. Hüsün hiçbir şeye ne mevcudât-i saireye hatta ne kendisiyle muttasıf olan şeye yaramaz. Yahut yarasa bile güzelliği bu itibar ile olmaz.

Hüsünü neften ayırdık. Şimdi de onu tenasüp ile kemalden temyiz edelim. Vâkıan, tenasüp ve kemal mefhumu – Kant'ın beyanına göre – hüsün mefhumuna yakın bir şeydir. Ve birçok felâsife de işte bundan dolayı bu iki mefhumu yekdiğere karıştırmışlardır. Kant diyor ki:

Çiçekler âlem-i tabiatın gayr-ı mukayyed mehâsinidir. Böyle iken hiçbir kimse nebatât-i âlî olmadıkça bir çiçek nedir kolaycacık bilmez. Hatta bu çiçekteki uzv-i tenasül ve bereketi keşfeden bu âlim de çiçeğe nazar-ı zevk ile baktığı zaman tabiatteki bu gayeyi hiç de nazar-ı itibara almaz. Demek ki bu âlimin – zevkine teb'an – verdiği hükmün mebd ve müstenidi hiçbir kemal, bunca anâsır-i muhtelif beyindeki ittihadın râci olabileceği hiçbir gaye-i zâtîye değildir. Papağan, sinek kuşu, cennet kuşu gibi birçok kuşlarda bizevâtihâ öyle güzellikler vardır ki bu güzelliklerin, mevsufları olan güzel şeyler mefhumlarıyla hiçbir vecih ile alakaları yoktur. Kezâlik Yunan usulündeki tasvirler, dal resmindeki mahkukât, *burma-şükûfeler* (*rineeaux*), süsler de hiçbir şeye veya daha doğrusu hiçbir mefhum-i muayyene delâlet etmez. Musikide de fantaziyelerle her sînâ'atkârın zevkine göre gösterdiği başkalıklarda, hatta asıl *beste* (*texte*) mevcut olmadığı hâlde herhangi musiki parçası da böyledir. İntehâ.

Şüphesiz kemal hüsün ile birleşebilir. Bir binadaki hüsün elbette bu binadan gaye ne ise onunla bir nevi tevâfuk-i zatî ile mütevafık olmayı istilzam eder. Mesela bir kilisadaki hüsün bir saraydaki hüsün aynı değildir. Ancak bu şart tevâfuk ve gâiyyet-i hürriyet zevki tahdid edebilirse de zevkin kendisi değildir.”

³¹⁷ Cariatide bir bina pervazını, kornişini tutmak üzere yapılan erkek veya kadın suretine itlak olunur.

³¹⁸ “التهاء” , “للهو” den müştaktır ki *oynamak*, *avunmak* manasınadır. Bunun yerine “للهوى” de denilebilir.

kazanılan parada yahut kovalanan tavşanda olduğu kimsenin hatır ve hayaline gelmez. Bu para veya bu tavşan insana bahşedilse kabul etmez.” diyor. Oyunların hepsi de güzel değildir. Çünkü hepsi ahenktâr değildir. İçlerinde anîf olanları da gülünç olanları da vardır. Lakin her fâiliyet-i zevkiyye bir fâiliyet-i iltihâdan ibaret olup bu da vehleten maksut bir tamâniyet-i bâtniyyeden başka bir garaz olmaksızın masruf olan bir fâiliyet-i sehle demektir. Bu tamâniyet-i bâtniyyede lûtf-i mehâsinin *zarafetin* (*la grâce*) kendine malikiyetini duymak ihtisâs-i lezzinden ibaret veya lûtf-i mehâsin, zarafetin - sırf kendi inşîâi sayesinde - başkalarına bahşettiği lezzetten hâsıl olur. *İhsan-i* (*charité*) hakikîdeki hüsün işte böyledir. Binaenaleyh fâiliyet-i hasene akıl ile ihtiyarı müstelzimdir.

5. Hüsünün envâi. - (s. 383) Hüsünün başlıca üç *enmüzece* (*types*) vardır: Birinci, kaba olan *hüsn-i kadim* (*l'archaïque*)dir ki onda *zuhur-i mana* (*idée*) galip olup *suret-i hissiyye* (*forme sensible*) henüz sakîl, kaba ve îr-i müte‘ayyindir. İkincisi, *hüsn-i zarîf* (*le gracieux*)tir ki onda mana ile suret, akıl ile mütehayyile beynindeki ahenk-i tevâfukun hadd-i kemaline delâlet eder. Üçüncüsü, *hüsn-i rakik ve nazik* (*le délicat*)tir ki onda mana azalıp suretin gittikçe zerâfet ve incelik peyda etmesine mukabil mana ciheti gittikçe düçar-i noksan olmuş bulunur. Bu üç enmüzece *hüsn-i sinâyi*‘ (*arts*) ile edebiyatın tavârih-i tekâmülünde alelekser bu tertip üzere tevâlî edegelmektedir.

6. Kabih (çirkin) (*laid*) ve sahîre (kepaze) (*ridicule*). - (s. 383) Müteallik-i hüsnünde adem-i tenasüp bulunduğu veya akıl ile mütehayyile *taarruz* (*contradiction*) ettiği zaman müteallik-i hüsnün kabih, çirkin yani sadece *nâhoş* (*déplaisant*) olur. Taarruz müteallik-i hüsnün *vücudunu* (*existence*) muhal olmayan cihât-i ferîyyeye ait olursa gülmeyi dâ‘î ve binaenaleyh muzhik, *tuhaf* (*risible*) namına müstahak olur. Yok, eğer taarruz müteallik-i hüsnü min gayr-ı şuur (farkında olmaksızın) vücuda getiren bir hulkdan, bir ihtirastan, bir iradedden mütevellit ise o zaman sahîre olur. *Kepaze* (*ridicule*) olur. Ve *comique* yani *muzhike* denilen şeyi tevhit eder. Bi’l-faraz bacakları haddinden ziyade ince veya kalın olan at çirkindir. Zira ihsâsâtımız, suver-i hayaliyyemiz hem sağlam hem seri’-s-seyr bir at hakkında bizde mevcut olan

tasavvura muarızdır. Filin o koca gövdesine göre o küçücük kuyruğu tuhaftır. Harpagon'un³¹⁹ az para ile nefis yemek istemesi ise maskaralıktır.

7. Ulviyet (le sublime). - (s. 384) Eğer âkile ile mütehayyile beyindeki taarruz birinin mahvına mukabil diğerinin gayr-ı mütenahi derecede teâlisi raddesinde ise hâsıl olan ihtisâse *ihtisâs-i ulviyyet (sentiment du sublime)* ve ihtisâsin müteallikine de *ulvî (sublime)* namı verilir. Binaenaleyh ihtisâs-i ulviyyet ihtisâs-i hüsnden (zevkten) bambaşka bir şey olup “Ulviyet bir hüsni kâmil” demeye bile mesâğ yoktur. İhtisâs ulviyet-i ruhî tehyîç ve ‘ilâ ederse de ruha, kendinde hâsıl olmuş bir boşluk, nev‘an mâ acı ve sıkıntılı bir ihtisâs-i aciz duyurmaktan da hâlî kalmaz. Ve ruh o hâl içinde pâpdâr olamaz.

8. Ulviyetin envâi. - (s. 384) Kant, “*ulvî*”yi *ulvî-i riyazî (sublime mathématique)* veya *ulvî-i azimet (sublime de grandeur)* ile *ulvî-i kuvvânî (sublime dynamique)* veya *ulvî-i kudret (sublime de puissance)* namlarıyla iki nev‘a ayırıyor. Gayet fesahatli bir ufuk, deniz veya çöldeki tenhâyî-i bî intihâ birinci; bir bozgunluk, bir fırtına, alt üst olmuş dağlar ise ikinci nev‘ ulviyet ihtisâsâtini tehyîç eder.

9. İlm-i Mehâsin (Esthétique) veya İlm-i Zevk (Science du Goût). - (s. 385) Bundan anlaşılıyor ki ihtisâsâtinin esbâb-i mucibesini beyan etmek isteyen müntekit bu esbâbı beyanda haklı olacağı gibi bunu beyana da kadir olabilir. Zevk yalnız güzel şeylerin huzurunu işâr ve derecât-i hüsünlerini takdir eden, çirkin şeyler karşısında müşmeiz olan, tuhaf veya kepaze şeyler karşısında gülmeyi tevlit eden bir ihtisâs-i bâtînîden ibaret değil, tabîatımızın kavânîni üzerine müessis bir ihtisâstir. Bu kanunların en başlıcalarını biraz evvel zikrettik. Öyle ise zevk, “İlm-i mehâsin” namını alan bir ilm-i mahsûsun mevzuu olmaya salihdir. O hâlde falan veya filan şeyin ne cihetten bu kavânîne muvafık veya muarız geldiği gösterilebilir. Ve bu suretle zevk de kendi hükmünde isabet davasında bulunabilir. Ve *takdirâtının (appréciations)* kabulünü teklif edebilir. Hatta bir dereceye kadar teslim de ettirebilir. Deha gibi zevk de terbiye-i zihniyyenin hususiyâtından değildir. Terbiye-i zihniyye zevki yalnız kemale erdirip *terkik (affiner)* eder. Yani inceltir. Hatta bazen *sıhhat (justesse)* ve *tekânetini (précision)* ihlal edecek derecede rikkatini artırır. Bundan dolaydır ki hiçbir eser birçok diyarda ve edvâr-i muhtelifede gelip geçen ve

³¹⁹ 95nci sahifedeki haşiyeye bak.

zâikasınca (*connaisseurs*) olmak dolayısıyla halkın mümessili sayılan kimselerin - ârâ-yı müttefikasınca olamasa bile - hiç değilse ârâ-yı umumiyyesince müsellemler olmadıkça hakikaten güzeldir diye iddia edilemez.

Hulasa

(s. 386)

1. İhtisâs-i hüsün (zevk) bir ihtisâs-i latif olup alâ vechi'l-küllî sıdk davasını mütezammindir.
2. Hüsün hakkındaki hükümde alakadar olan kuvvetler: Evvelen, kuvve-i hissiyye ve o tarîk ile mütehayyile; sâniyen, akıldır.
3. Şey-i hüsün (müteallik-i hüsün) hem mahsûs hem ma'kûldür. Ve - Kant'a teb'an - "gayesiz bir gâiyyettir" diye tarif edilebilir.
4. Fâiliyet-i hasene (zevkiyye) akıl ile ihtiyarın hem ahenk olduğu bir lehivdir.
5. Hüsün üç enmüzece vardır: Hüsni-i kadim, hüsni-i zarif, hüsni-i rakik.
6. Kubh, mütehayyilenin aradığı tamâninet ile aklın aradığı tamâninet arasında bir adem-i tenasüpten tevellüt eder. Bu adem-i tenasüp ihtiyarî olunca sahireyi tevlit eder.
7. Ulviyet aklın fenasına mukabil mütehayyilenin ilâ gayr-ı'n-nihaye tehyicinden veya mütehayyilenin fenasına mukabil aklın ilâ gayr-ı'n-nihaye teâlisinden tevellüt eder.
8. Kant'a göre iki nev' ulviyet vardır: Biri ulviyet-i azimet veya riyâziyye; diğeri ulviyet-i kudret veya kuvvâniyye.
9. İlm-i Mehâsin hüsün ile ulviyet kavânînine ait ilim, ilm-i intikat da bu kavânîni âsâr-ı sanata tatbik sinâ'atidir.

Müracaat Edilecek Âsâr:
(s. 386)

Kant, *Critique du Jugement*.

Hegel, *Esthétique*.

Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*.

Lévêque, *La Science du Beau*.

Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*,

- *Le Rire*

Philibert, *Le Rire*.

Buisson, *Dictionnaire de Pédagogie*, articles: *Art, Beau, Dessin*.

Adam, *Essai sur le Jugement esthétique*.

Fonsegrive, *Essai sur le libre Arbitre (dernier chapitre)*.

Hannequin, *La Critique scientifique*.

Yirmi Sekizinci Ders: Sınâ‘at³²⁰

İcmâl: (s. 388) 1. Sınâât-i Miheniyye ile Sınâât-i Nefsiyye veya Sınâât-i Ahrâr. - 2. Sınâ‘atin mahiyeti. - 3. Sınâ‘atte istiklal. - 4. Manevîye (zihnîye veya tasavvurîye) ve Hakikîye Mezheb-i Sınâ‘ati. - 5. Sıdk ve hakikat. - 6. Sınââtın tasnifi.

1. *Sınâât-i Miheniyye ile Sınâât-i Nefsiyye veya Sınâât-i Ahrâr.* - (s. 388)

Fransızca’da *art* kelimesi (ki *sinâ‘at* demektir) en vâsi manasınca bir gayeyi saha-i tahkike çıkaracak vesâilin heyet-i mecmuası demektir. Bu gaye bazen vesâilin gayrı bir emr-i hâricî olup vesâili kendisine pek sıkı, katî ve zarurî bir surette tabi kılar. Bu takdirce *art* (yani *sinâ‘at*), *industriel* (yani *mihenî*)³²¹ ve az çok *mihanikî* olmuş olur. Bazen gaye vesâile nazaran bir emr-i hâricî olamaz da onlarla ittihat eder. Ve yalnız vesâili bir mecmu‘a ithal ederek tevhit ile iktifa eyler. Bu takdirce vesâil zarurî imiş gibi gösterilemez. Ve *sinâ‘at beau* (yani *nefis, cemil*) veya *libéral*³²² (yani *ahrârâne*) gibi bir vasıf ile ittisaf eder. Bir buhar makinesinde hiçbir *alet (organe)*, hiçbir demir çubuk, hiçbir vida, hiçbir somun yukarıki anı inşa eden sâniin maksut-i gayesi itibariyle pek zâhir bir hikmeti olmasın. Makinenin maddesi bile gaye-i matlubenin muktezi olduğu zaruretlerdendir. Bir heykelde, bir tabloda ise bilakis maddede,

³²⁰ 12nci sahifedeki mufassal haşiyeye bak.

³²¹ *Arts industriels, arts mécaniques* (yani *sinâyi‘-i mihanikiyye*) ve *arts manuels* (yani *el işleri*) müradifidir. Buna mukabil istimal ettiğim *mihenîyye* tabiri Emrullah Efendi Merhum’un pek hoş bir vaz‘ıdır. Lisan-i Arabî’de – feth-i mîm ve sükûn-i ha – “مِهْنَة” ve شجره vezninde “مِهْنَة” ve كلمه vezninde “مِهْنَة” lafızları – mütercim-i *Kamus*’un tabiri vecih ile – “amel ve sanat ve hizmette özlüğe ve çire-destliğe” denir. Bu takdirce bu Fransızca terkibi *sinâyi‘* veya *sinâât-i mihenîyye*, terkibi ile eda edeceğiz. Buradaki *mihenîyye* ism-i mensubunun – mîmini meftuh okumak şartıyla – bâlâdaki vücuh-i selâseye teb‘an üç vecih ile telaffuzu caizdir.

³²² *Beaux arts* “sinâât veya sinâyi‘-i nefise veya cemile” demek lazım geleceği 25nci sahifedeki haşiyede isbat edilmiştir. Bu gün yine o manada olan *arts libéraux* terkibi Istılah Encümeni Heyet-i Muhteremesince “sinâât-i seb‘a” ile tercüme edilmiş ise de buna aslına mutabık olarak “sinâât-i ahrâr” demek evladır. Bu tabir Latince *Artes liberales* tabiri kadiminin harfiyen tercümesi olup kudemaca ahrârın tenzil-i kadre bâis olmadan iştigal edebileceği sinâât manasına idi. Bu sinâ‘atlarla iştigal etmek ahrâra mahsûs bir imtiyaz olup mukabilleri, mâ adâ-yı ahrârın meşgul olabileceği *arts mécaniques ou arts manuels* yani “sinâât-i mihânikiyye veya el işleri” idi. Bu sinâ‘atlere vâkıan – bir aralık “İlm-i edeb, İlm-i hitabet, İlm-i felsefe, Aritmatikî, Musikî, Hendese ve İlm-i felek” olmak üzere adetleri yediye balığ olduğuna göre – kaideten “sinâât-i seb‘a” değil, “sinâât-i seb” demek sahih olabilirse de adet ile tesmiyedeki sıhhat yalnız o devre ait olabilir. Hâlbuki “Ansiklopedi Larousse”te verilen izahâta nazaran bu sinâ‘atlar bidayette yalnız “İlm-i edeb, İlm-i hitabet, İlm-i cedel ve İlm-i hendese”den ibaret iken bi’l-ahire “Musikî” ile “Aritmetikî” ve “İlm-i felek” de sinâât-i ahrâr meyanına ithal edilip yediye iblağ edilmiş ve daha sonraları bunlara “İlahiyat” ile “Felsefe”, “Tıp” ve “Resim” de katılarak adetleri on bire varmıştır. Görülüyor ki burada adet emr-i itibarîdir. Ve tesmiyede müessir değildir. Nitekim bi’l-ahire resim sinâ‘ati bu meyandan ihraç edilerek *sinâât-i nefise (beaux-arts)* veya *sinâât-i tasvir (arts plastiques)* namı altında Mimariye, Heykeltraşîye... ilh. ilhak edilmiştir. Elhâsıl *Arts libéraux*ta adet maksut olmadığı için “sinâât-i seb” ile tercümesinden ise mana-yı aslîsine riayeten “sinâât-i ahrâr” ile tercümesi daha muvafıktır.

hutûtun nizam ve tertibi de kâffe-i teferruatlarıyla beraber mevzuun mükteziyât-i zaruriyyesinden değildir. Sınâât-i nefsiyye veya Sınâât-i ahrâr denilen şeylerin sebab-i tekevvünü işte budur. *Art* kelimesi vasıftan arî olarak istimal edilince yani mutlaka *sınâât* denilince daima maksut olan sınâât-i nefsiyye veya sınâât-i ahrâr³²³dır. Bizim de burada mevzu-i bahis edeceğimiz bunlardır.

2. Sınâ‘atin mahiyeti. - (s. 390) Sınâttan gaye kalplerde ihtisâsât-i hüsun (ezvâk) ile ihtisâsât-i ulviyeti isâre ve ikazdır. Hatta bazen - muzhike ile faciada olduğu gibi - hadd-i zâtlarında ne güzel ne de ulvî olan *tasvirler* (*représentations*)le de bu gayeye vusul mümkün olabilir. Şu sebepten ki eser-i sınâ‘atin hem iki türlü manası hem iki türlü kıymeti vardır. Bir eser-i sınâ‘at evvelen tasvir ettiği şey hakkındaki; sâniyen, bu sureti vücuda getiren *fâiliyet-i sanâyîyye* (*activité artistique*) hakkındaki tasavvuru *isâre* (*eveiller*) eder. Fi’l-hakika fâiliyet-i iltihânın, zevki isâre edebileceğini ders-i sabıkta³²⁴ görmüştük. Sınâ‘at ise bi-hasbî’z-zât bir *lehiv* (*jue*)den ibarettir. Ne tezyinât-i mimariyyenin ne tabloların ne heykellerin ne musikinin ne de şiirin nef-i mahz olan bir gayesi vardır. Binaenaleyh fâiliyet-i sanâyîyyenin tasvir ettiği şey her ne olursa olsun bu fâiliyet yalnız başına zevki isâre ve tehyiç edebilir. Bowlo: “Hiçbir yılan, hiçbir çirkin canavar yoktur ki sınâ‘at sayesinde taklit edilince göze hoş görünemesin.”³²⁵ diyor.

Eser-i nazarlarda fevka’l-beşer bir cüht ve sa’y ile vücut bulmuş gibi görüldüğü vakit fâiliyet-i sanâyîyye, ihtisâs-i ulviyeti de isâre edebilir. Binaenaleyh âsâr-ı sınâ‘atin isâre ettiği *tehyic-i mehâsini* (*tehyic-i istihsan*) (*emotion esthétique*) bir emr-i muhtelittir. Ve bunun bir kısmı tasvir edilen şeyin zâtından, kısm-ı diğeri ise fâiliyet-i sanâyîyye hakkında bizde hâsıl olan *suret-i zihniyyeden* (*représentation*) neşet eder. Öyle ise eser-i sınâ‘at da daima *sânîne* (*auteur*) dâll bir ibare hükmünde olmuş oluyor, demektir.

3. Sınâ‘atte istiklal. - (s. 391) Sınâ‘at bir fâiliyet-i iltihâdan ibaret olunca bi-hasbî’t-tabia kendinin gayrî ve hâricî herhangi bir gayeye tabi olmaz. Şu manaca ki her ne

³²³ Bu tarz istimalin bizde de tamîminde beis yoktur. [25nci sahifedeki haşiyeye bak.] Şurası da ayrıca câlib-i nazardır ki müellif burada *beaux-arts* ile *arts libéraux*ı müteradif olarak istimal ettiği hâlde bundan evvelki haşiyemizde “Ansiklopedi Larousse”den vâki olan naklimizin siyakından bu iki terkip başka başka sınââtın ismi olmuş oluyor. Bu tahalluf her iki nev‘ sınââtı ayırıp ayırmamak ve her birine ithal edilecek sınââtı tayin etmek hususunda henüz ittifak hâsıl olmamış olduğuna hamledilebilir.

³²⁴ 382nci sahifeye bak.

³²⁵ Il n’est point de serpent ni de monstre odieux
Qui, par l’art imité, ne puisse plaire aux yénx.

zaman bir *Sanatkâr* (*artiste*) kendi fikrine bigâne bir gayenin zîr-i hükmünde olursa o sanatkâr-i hakikî bir eser-i sînâ'at vücuda getiremez olur. Yoksa bu söz sînâ'at; akıl, ilim veya ahlâk kanunlarını keyfe mâ yeşâ pâ-y-mâl edebilir, demek değildir. Sînâ'at en mükemmel eser-i insanî ve beşerî olduğu için bu kanunlara - insaniyet dairesinden çıkmaksızın ve binaenaleyh sînâ'at kendinden hâric, kendine yabancı hiçbir şeyi ve mesela ahlâkî bir gaye edinemez ise de ahlâka musadim olunca da bu mahz-ı taarruzu ile derhal kıymetten düşer. Binaenaleyh ilim gibi ahlâk da sînâ'ate gaye değildir. O da sînâ'atin yalnız müstenit olduğu kaide ve mütevakkıf olduğu şarttır.

4. Manevîye (zihnîye veya tasavvurîye) ile Hakikîye Mezheb-i Sînâ'ati. - (s. 392)
Nazariyâtçılar; "Sînâ'at, tabîati olduğu gibi tasvir ile mi iktifa etmeli? Yoksa suver-i akliyyeye, me'ânîye dâll bir şey mi olmalı?" meselesini ortaya çıkarmışlardır. *Mezheb-i Taklit (Imitation)* olan birinci mezhebe, *Hakikîye (Réalisme)* veya *Tabîiyye (Naturalisme)*; ikincisine ise *Manevîye* veya *Zihnîye* veya *Tasavvurîye (Idéalisme)* namı verilmiştir.

Mana veya Suret-i Zihniyye Mezhebi - Eğer *idéalisme* lafzı ile sanatkârı, eserinin bilcümle tefâsîl ve teferruâtını birtakım me'ânî-i ma'kûleye tevfikân tanzim etmekle mükellef tutar bir mezhebe delâlet kastolunursa - batıldır. Zira bu takdirce eser bir *remize (allégorie)*, bir *misale (symbole)* inkılâp eder. Ve sanatkârın fâiliyyeti eserden hâric bir gayeye merbut ve mahkûm olarak bir fâiliyet-i iltihâ olmaktan çıkmış ve binaenaleyh vâsf-ı hüsün kendisinden zâil olmuş olur. Zaten eğer suver ve eşkâl-i hâriciyye ianesiyle umûr-i zihniyyeden, me'ânîden başka bir şey göstermemeye iktisar edilmek istenirse - bu umûr-i zihniyye küllî olduklarından - bu suver ve eşkâlin yalnız *hutût-i (traits)* âmme ve külliyye-i müştereke ile tasviri lazım gelir ki bu hâl eserden *teşahhusu (individualité)* ve bu sebeple her vecih ile hayatı ref ve izale eder. Rumuzun ne kadar bârid ve kendilerinden me'ânî-i sarfayı kastetmek matlûb olan âsâr-ı sînâ'atin ne kadar kıymetsiz olduğu ma'lûmdur.

Hakikat Mezhebi de hata âlut olmakta ötekinden geri kalmaz. Fi'l-hakika bu mezhebe taraftar olanlar sanatkârın tabîatı görüldüğü gibi alâ vechi's-sıhha ve müşahedâtının tesadüfen gösterdiği suret üzere istinsah ile mükellef olması cihetini iltizam ederler. Bunlara göre sanatkâr eserine kendi zâtına delâlet eder, kendisini muabbir bir şey ilave etmemelidir. Ve nâsın zevken kabul veya reddine itibar etmeksizin her türlü *maslahattan (conventions)* azade nazar olarak her görüp

müşahede ettiğini - tamamen meşhuda olan suret ve heyet üzere - hâricen ifade ve eda ile mükelleftir.

Hâlbuki sînâ'atın bu tarzda tasavvuru bize göre şayan-i kabul olamaz. Zira atideki üç sebepten dolayı tahakkuk pezir olmasına imkân yoktur.

Evvelen, hiçbir sînâ'at *ıstılahtan (convention)* müstağni olamaz. Nitekim heykeltıraşlık: “Sakin müteharriki tasvir edebilir.” kaide-i ıstilahıyyesi üzerine müessistir. *Muharip gladyatör (le gladiateur combattant)* levhası sakın olduğu hâlde bize birtakım harekâtı irâe eder. Ressamlık da: “Sakin müteharriki tasvir ve bundan başka musattıh bir levha üzerinde ba'de sâlis irâe olunabilir.”; Musiki: “İnsanlar teğanni ederek tekellüm ederler.”; Şiir: “İnsanlar nazmen tekellüm ederler.”; *Sînâ'at-i facianüvisi (art dramatique)*: “Bizim olmayan bir yere ulu ortaya girebiliriz. Eşhâs vâkı'a en gizli sırlarını bize ifşa ederler.” kaide-i ıstilahıyyesine müstenittir. Ve helümme cerran.

Sâniyen, sanatkârın samimiyeti ve *mahsul-i sînâ'atinin (le rendu)* vâkı'a mutabakatine, *sıdkına (vérité)* itinası ne derecede olursa olsun ne almış ise yalnız onu iadeten *tasvir (rendre)* edebilir. (Yani mahsul-i sînâ'at, intibaâtının aynı olur.) Hâlbuki ihtisâsâtının *âmil-i (facteur)* yegânesi tabîa değildir. İhsâs - Aristo'nun dediği gibi - muhiss ile mahsûs beyinde müşterek bir fiildir. Bir sanatkâr yalnız kendi tarz-ı hâssına göre görür, kendi tavr-ı hâssına göre anlar. Binaenaleyh ihsâsâtini adeten tasvir ederken, eserini hâsıl ederken behmehal tabîatin zâtî ve enfûsî bir tarza ki tefsirini esere zammedecektir ki bundan dolayı da Tasvir-i Hakikat Mezhebi mümteniü't-tahkiktir.

Sâlisen, bütün sînâ'atler eşyanın yalnız ihtiyarî olarak intihap edilmiş birer kısım-ı müfrezinden mâ adâsını tasvir edemedikleri için başka bir sebep olmasa da sırf bundan dolayı eşyanın manzara-i mecmuasını bi'z-zarure tagayyür ve tahrif ederler. Bu da Mezheb-i Hakikat'in imtinâ'-i tahakkukunu müstelzimidir. Demek ki ıstilahsız sînâ'at olamaz. Ve Hakikîye Mezhebi büsbütün muhaldır.

Mamafih Mezheb-i Hakikat mümkünü't-tahkik olsa bile yine bu mezheb erbâbının fikrini reddetmek lazımdır. Zira sînâ'attan maksut olan garaza muarızdır. Fî'l-hakika hakikat nigâr olan sanatkârın gözetebileceği had *gaye-i tahyîl (trompe-*

l'oeil)³²⁶den ibaret olmak lazım gelir. Bu takdirde ise âsâr-ı sînâ'at birçok ahvâlde iğrenç olacağı gibi ahvâl-i sairenin ekserinde de ehemmiyetten arî olur. Eğer, ben bir lâşe resmini lâşenin kendisinden temyiz edemeyecek olursam o resimden hiçbir lezzet duyamam. Eğer yosun parçalarının veya esdâf-i bahriyyenin resimlerini yosunlarla esdâfın kendilerinden ayırt edemezsem bu yosunlarla bu esdâfın nazarımdaki ehemmiyetleri ne ise resmin de nazarımdaki ehemmiyeti o olur. Sanatkârın vücuda getirdiği kevn-i cedit kevn-i hakikatin nüsha-i saniyyesinden ibaret olduğu için ondan ziyade müheyyiç-i hiss olamaz.

5. Sıdk (le vrai) ve Hakikat (le réel). - (s. 395) Mamafih tabîatten alınmış şeylerin *alâ mâhiye aleyh (tels qu'ils sont)* taklitlerinin de bazı *zihnî enmüzecler (types idéaux)* taklitlerinden daha sadık (yani asla, mukallede daha mutabık) olacağına hükmetmek de doğru değildir. Fi'l-hakika sıdk az çok *arız (accidentel)* yani bi'l-araz vâki olan hakikat olmayıp kavânî-i külliyyeye mutabık olan hakikattir. Biçimsiz, *müşevveh (difforme)* bir adama adam demek nisf-ı katarları gayr-ı müsavi bir daireye daire demek ne kadar sadık ise o kadar sadıktır. Taşra müzelerindeki bal mumundan mamul heykeller - velev bir an için tahyîle bâis olsalar bile - beyaz mermerden mamul müdevver hadekalı bir heykelden daha kâzibtir. Vâkı'a gayr-ı mütabıktır. Niçin? Çünkü onlarda tahyil kasdı gözetilmişken o gayeye varılamamış; çünkü bunlar zâhiren zî hayat gibi göründükleri hâlde behremend hararet ve hareket değildirler. Bu itibar ile bunlar yalancı, gayr-ı sadık birer tasvir demektir. Mermer heykel ise böyle yalancı değildir. Hakikatte ne ise o mazhar da öylece zâhir oluyor. Yani sadıktır. En mükemmel taklit olunabilmiş bal mumu temâsîlin ilkâ eylediği nâhoş tesir işte bundan neşet eder. Zaten Galton'un *muhtelit tasvirleri (portraits composites)*³²⁷ tedkik edilirken tasâvîr-i muhtelitanın, onları ferden ferden terkip eden tasâvîrden daha az çirkin ve nazara daha hoş oldukları müşahede edilmiştir. Buna sebep hilaf-i âde mübayenetlerin zevali hasebiyle tasvir-i muhtelitin - o derecede şahsi ve müfret olmayan ve şu kadar ki daha sadık olan - enmüze-i âdiyye takarrüp etmiş olması değil de nedir?

³²⁶ *Tahayyül, vehim vermek ve göz aldatmak* manasınadır. “فاذا حبالهم و عصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى”
ayet-i kerimesi bu mananın şahididir.

³²⁷ Yedinci derste 79ncu sahifeye bak.

Görünüyor ki hakk ve *Savâb* (*vérité*) olan Mezheb-i Sınâ'at san'în, tabîatin bahşeylediği bi'l-cümle suver-i hissiyyeden istifade ederek izhâr-i hüner eylemesine müsait olan mezhebtir. Bu suver-i hissiyye tabîatten müktebis oldukları cihetle hakikat-i hâriciyyeden (afâkiyyeden) fazla tebâud edince her hâlde nâhoş olmaktan hâlî kalmazlar. Eserde taklit-i afâk cihetine ait olan hissa işte budur. Diğer cihetten sanatkârın fâiliyeti de bizzat meydan-i zuhura çıktığı cihetle eseri ona ilkâ eden ihtisâs, onu canlandıran tehyiç-i iltihâ-i suver ve eşkâlin sebeb-i kâmin ve hafisi, rabîta-i ahenksâzı mesabesinde olmak lazımdır. Bir sanatkâr-i mütefekkirin eserinde maksut bizzat olan şeyin bir tasavvur, bir mana olması ve bu tasavvurun, bu mananın bazı suretlere bürünerek tecelli etmesi nasıl mümkün ise maksut bizzat olan şeyin az çok mübhem veya mültebis bir ihtisâsten ibaret olması da mümkündür. Sınâ'atte *mevzua* (*sujet*) ait olan hâssa da işte budur.

6. Sınââtın tasnifi. - (s. 397) Sınâât, müntabı oldukları havâss itibariyle iki nev'a ayrılırlar. Birinci nev' "bâsıra sınââtı" ki mimarî, heykeltıraş, resim ve rakstır. İkinci nev' "sâmia sınââtı" ki musiki ile şiiirdir. Bu sınââttan her birinin kendine has *vesâilî tabir* ve *beyanı* (*moyens d'expression*) vardır. Ez cümle mimarî sınâ'atı, *cihât-i hutût*tan (*directions linéaires*), *melevât* (*pleins*) ile *halevâtın* (*vides*)³²⁸ tenasübünden, nispet-i ebâtan, mevâdd-ı sınâ'atın nizam ve tertip-i zâhirîsinden, sütunlar ile kaba münhanîlerinin suver ve eşkâlinde tekevvün eden mimarî *nizamlar* (*orders*)dan isti'âne eder. Heykeltıraş ile resim sınâ'atları tasvir edilen mevcudâtın doğrudan doğruya *evzâi* (*attitudes*) ve *melâmîh* ve *sehanâtı* (*physionomies*) ianesiyle ihtisâsâtı tabir ve beyan ederler. Ancak *melâmîhin* (*lignes*) kendilerinde de her gûna mana-yı mahsûs-i tehyiçten katu'n-nazar sarf-ı nizam ve tertiplerinden ve tenasüplerinden dolayı bir *kıymet-i mehâsiniyye* (*valeur esthétique*) vardır. Elvan dahi böyledir. Musiki *mütevâlîyen* (*lahin* (*mélodie*)) veya *mean* (*telif* (*harmonie*)) çıkan esvât ianesiyle *âsâr-ı mehâsiniyye* (*effets esthétiques*) hâsıl eder. Bundan mâadâ kendisi ile şiiir beyinde müşterek bulunan *vezin* (*rythme*) ianesiyle icrâ-yı fiil ve tesir eyler. Gerek vezn-i musikî ve gerek vezn-i şiiirî, musikî veya şairin ihtirasına mahkûm olduğu için hem manidar hem de müheyyiştir. Ve suret-i hayaliyyenin tahakkuka meyyal olması hakkındaki kanun hükmünce³²⁹ sâmiin ahenk-i teneffüsünü tanzim

³²⁸ "ملوات" *dolgunluk* manasına ملائك; "خلوات", boşluk manasına خلا'nın cemii olarak irat edilmiştir.

³²⁹ Sekizinci derse bak. [s. 129]

ederek onda öyle bir hâlet-i teneffüsiyye-i infîâliyye vücuda getirir ki o hâlet, ihtisâsâtının teveccüh etmeye me'luf olduğu cihât ile iltihâm eder. Şiir, vezinden başka belağat-i elfâzdan da isti'âne eder. Ve bu itibar ile bilcümle sînâ'atın en *müttekani* (*précis*), en kâmilî ve en aklî olanıdır.

Hulasa

(s. 398)

1. Sînââtı, sînâât-i miheniyye veya mihanikiyye ile sînâât-i nefsiyye veya sînâât-i ahrâr sınıflarına tefrik edebiliriz. *Sînâ'at* lafzı mutlak olarak istimal edildiğinden daima sînâât-i nefiseye delâlet eder.
2. Sînâ'at, öyle bir fâiliyet-i iltihâdır ki tehyicât-i hüsne veya ulviyenin husulüne bâis olur.
3. Sînâ'at müstakildir. Şu manaca ki kendinden mâadâ hiçbir emr-i hâriciyye tabi olmamalıdır. Ancak bu, kavânîn-i ahlâkiyye gibi bazı şurûta tebiyetle meşruttur ki sînâ'at, mevkiinden sukût etmeksizin bu kavânînden inhıraf edemez.
4. Manevîye (zihnîye veya tasavvurîye) Mezhebi, sînâ'ata me'ânî-i (mevzûât) ma'kûleden mâ adâsını tasvir etmemek külfetini tahmil etmek iddiasında bulunan mezheb-i sînâ'attir. Bu mezheb, sînâ'atı pek soğuk bir *tasvir-i rumuz* (*symbolisme*) mülküne kalp eder. Hakikîye Mezhebi ise, sînâ'ata eşyayı oldukları gibi tasvir külfetini tahmil iddiasında bulunan mezheb-i sînâ'attir. Bu mezheb de gayr-ı mümkünü't-tahkik ve dâ'î-i tenakuzdur.
5. Zaten sıdkı hakikat ile karıştırmamalıdır. Sadık olan şey daima muvafık-ı kaidedir. Hakikat ise muhalif-i kıyas olabilir. Sanatkâr, hassasiyet-i insaniyyenin vücut bulmasına muktezi şurûtun tahakkuku hâlinde bilcümle suver ve eşkâl-i mahsûseden isti'ânede serbesttir.
6. Sînâ'atlar, sînâât-i bâsıra (mimarî, heykeltıraş, resim ve raks) ile sînâ'at-i sâmia (musiki ile şiir)e ayrılırlar. Bu sînâ'attan her birinin kendine has vesâil-i tabir ve beyanı vardır.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 399)

Ders-i sâbıkın nihayetinde zikredilen âsâr ile atideki eserler:

Lucrèce, *De la nature des choses*, I. V.

Batteux, *Les Beaux Arts réduits à un même principe*.

Quatremère De Quincy, *Considération sur l'art du dessin*.

Emeric David, *Recherches sur l'art statuaire*.

Ch. Blanc, *Grammaire des Arts du Dessin*.

Taine, *l'Idéal dans l'Art*.

Banville, *Traité de Versifications Française*.

Brunetière, *Le Roman naturaliste*.

Guyau, *Problèmes d'Esthétique contemporaine*.

Lévêque, *Etudes de Psychologie musicale*. *Revue philosophique*.

Sully - Prudhomme, *L' Expression dans les Beaux- Arts*,

Séailles, *Le Génie dans l'Art*.

Souriau, *L'Invention*.

- , *L'esthétique du mouvement*.

Hannequin, *La Critique scientifique*.

Perez, *L'art et le Réel*.

Yirmi Dokuzuncu Ders: *Tabir-i Me'ânî*³³⁰. - *Nutuk (Lügat)*³³¹ (*Langage*).

İcmâl: (s. 401) 1. Dâll. - 2. Devâll-i tabîyye ve devâll-i sînâyye. - 3. Nutuk (lügat). - 4. Nutkun (lügatin) menşei. - 5. Çocukta nutkun keyfiyet-i tekevvünü. - 6. Nev'-i insanîde nutkun (lügatin) keyfiyet-i tekevvünü. - 7. Bir felsefî kavâit lisan taslağı. - 8. Elsine-i tahliliyye ve elsine-i terkibiyye. - 9. Mefhum-i küllînin hizmeti. - 10. Nutuk (lügat) ile fikir beynindeki nispetler - 11. Hatt.

1. Dâll (le signe)³³². - (s. 401) Me'ânîye yalnız suret vermek kâfi değildir. İnsan bunları evvela kendisi ba'de diğerleri için tabir ve *beyana* da (*exprimer*) muhtaçtır.

³³⁰ Bu terkip *Expression des idées* tercümesidir. Burada *Idéeyi* – bir şey ile maksut bi'l-delale olması haysiyetiyle – *tasavvur* ile değil *mana* ile tercüme etmek lazım gelir. Bizde lafız mukabili, *tasavvur* veya *mefhum* değil, *manadır*.

³³¹ *Lügat* manaya mevzu olan lafız demektir. Seyyid Şerif: “Her kavmin kendi garazlarını tabir için istimal ettikleri şeydir. Yani elfâzdır.” diye tarif ediyor. *Nutukta Metâlî* şârihi Kutup Razi'nin beyanına göre lafız demek olan “nutk-i hâricî”ye ıtlak olunduğu gibi fiil-i nutkun mastarına da – ki lisandır – idrak-i külliyâtın ibaret olan infîlîn mazharına ıtlak olunur. “İnsan, hayvan-i nâtıktır” denildiği zaman me'ânînin mahal-i intikaşı olup cenan-i insanda (ruhunda) mevcut olan bu kuvvet murat edilir. Burada ise maksut lafız olduğu için “nutuk” kelimesinin yanı başına kavs içinde *lügat* kelimesini yazdım ki iltibasa mahal kalmasın.

³³² Fransızca *Signe* kelimesini daima ulu orta *işaret* ile *Signification* lafzını da hemen her yerde “*mana*” ile tercümeyle almışşızdır. Tercümedeki bu adem-i tenazur bile işte bir yanlışlık olduğuna delil kâfidir.

Signification'un mukabili bizde *delâlettir*. Delâlet: “ان يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر” diye tarif edilmiştir ki tarifi Türkçe'ye nakletmek istersek: “Bir şeyin öyle bir hâl üzere olmasıdır ki onu bilmek şey-i ahiri bilmeyi istilzam eder.” deriz. Bu tarifte mezkûr olan şey-i evvele – Lâmin teşdidiyle – “دال” şey-i ahire “مدلول” denir. دال'in Fransızcası *Signe*, “مدلول”ün Fransızcası *Chose signifiée*dir.

“دال”e bazen *delil* de derler ise de *delil* denilince zihne mütebadir olan *hüccet* müradıfı *delil* olacağından ıstılahta karışıklığa mahal vermemek için birine “دال” diğerine “*delil*” demek ciheti tercih edilmiştir. Bu iki lafız beyinde bir fark daha gözetiyorlar: *Delil* mukabelesinde *netice*, “دال” mukabelesinde “مدلول” derler.

Delâletin bizdeki envâi üçtür: Delâlet-i akliyye, delâlet-i tabîyye, delâlet-i vaz'îyye. Bunların her biri de ya lâfzî veya gayr-ı lâfzî olur ki delâlâtın envâi altıya çıkmış olur. Kitabımızın bu faslında yalnız *devâll-i tabîyye (signes naturels)* ile *devâll-i vaz'îyye (signes artificiels)*den bahsedilmiştir. Mamafih delâlet-i vazîyyenin envâ-i selâsesinden – ki “delâlet-i mutabakat”, “delâlet-i tazammun” ve “delâlet-i iltizam”dır – burada hiç bahsedilmemiştir.

İşaret – ‘eamm olan – *delâletin* yalnız bir nevidir. Nitekim Monla Cami, *Kafiye* şerhinde “lafız”dan bahsederken: “والدوال الاربع و هي الخطوط والعقود والاشارات و النصب غير داخلة في اللفظ” diyor ki *Devâll-i erbaa'* namı altında cem ettiği hutût ile ukûd, işarât ve nisabı lafızdan hâric addediyor.

Devâll – Lâmin teşdidiyle – *dâllin* cemiidir. *Hutût* yazılıdır.

Ukût – feth-i ayn ve sükûn-i kâff ile – “*akd*”in cemiidir. Ve rakam makamına kaim olmak üzere elin parmaklarıyla yapılan bir nev' hesabtır. *Kamus* Tercümesi'nin “مخارجة” lafzından tesadüf ettiğimiz atideki ibareler câlib-i dikkattir:

“Mütercim der ki evâilde Arap'ta hususan ale'd-devam taife-i irâbta kitabet olmamakla hesap ve kismet ma'külesi nesneleri beyinlerinde mahût olan parmak hesabıyla muhasebe ederler. Ve hesap-i merhum birkaç gûna olur. Esâbi'-i yumnâyı âhat ve yûsrâyı aşerât itibar ve vaz'-i mahût üzere darb muhazaten tarikiyle darp edip ondan aded-i matlûb istihraç ederler. Ve bir tariki kütüb-i nahviyede zikrettikleri devâll-i erbaa'nın bir kısmı olan ukût cihetidir ki esâtize-i kesîreye bu hakir sual edip beyanından sükût eylemişlerdir. Ba'de zaman mahsûs risalesine zaferyâb olunmuştur.”

Mütercim bundan sonra “مخارجة”nin hesap-i ukûdunu mücmelen tarif ediyor. Merak edenler o lafza bakabilirler.

Biz, kendi fikrimizi diğer kimselerin saha-i şuurîye doğrudan doğruya nakil ve îsâle kudretimiz yetmediğinden öyle birtakım harekât ve i‘mâlde bulunuruz ki bunlar bizim hâricimizdeki zevâtın havâss-i muhtelifesine vasıl olunca saha-i şuurlarında bizim hâlâtımıza müşabih birtakım hâlât ikâ‘ ederler. İşte bu harekât-i bedenîyye ile bu i‘mâl *devâll* (*signes*) derler. Demek ki *dâll* şey-i ahârı tefekkür ve tasavvura dâ‘î olan şey imiş. Öyle ise *delâlet* (*signification*) iki başlı bir tedâ‘îye müstenit olmuş oluyor. Bunlardan biri delâleti kasteden kimsenin şuurunda *medlulün* (*chose signifié*)e dâll ile tedâ‘îsi; diğeri muhatabın şuurunda dâllin medlul ile tedâ‘îsidir. Mesela bir çam dalının kır oteline delâlet edebilmesi için evvelen, otel sahibinin saha-i şuurunda otel tasavvuru ile çam dalı tasavvuru; sâniyen, yolcuların saha-i şuurunda çam dalı tasavvuru ile otel tasavvuru mütedâ‘î olmuş bulunmalıdır.

2. Devâll-i tabîiyye ve devâll-i vaz‘iyye. - (s. 405) Bazı kere dâll olan şey medlulüne tabîî olarak mürtebit olur. *Harekât-i melâmîhin* (*jeux de la physionomie*) hâlât-ı şuurîyyeye irtibatı gibi ki bu takdirce delâleti kasteden kimse bunu kendiliğinden ve alelekser gayr-ı ihtiyarî olarak hâsıl eder. Kezâlik delâleti *kabil olan* (*récepteur*) yani delâleti anlayan kimse de bunu evvelce tevâtûu ve *ıstılah* (*entente*)³³³ vâki olmaksızın

“نصب” yollarda nişan için dikilen meyillere denir ki ya – damm-ı nûn ve sükûn-i sâd ile “نُصبَة”in cemii olur. Ve – damm ve fetha ile – “نُصب” okunur. Ya “نُصبِيه” nin cemi olur. Ve - dammeteyn ile – “نُصب” okunur.

İşarete gelince bunun Fransızca mukabili *Signifier* değil; *Indiquer* ve *Montrer*dir. *Kamus*’taki tasriha göre *işaret* “bir nesneyi bir adama tayin-i vecihle küstürmek manasınadır. Ve *işaret* el ile ve göz ile ve kaş ile olur.” Vâkıan, *işaretin* bir de *ateş kaldırmak* manası vardır. Mütercim-i *Kamus* bu münasebetle: “murad-i muzayyâf (yani misafir perver) olan Bedeviler gece vaktinde ve kezâlik şebhûn ma‘kûlesine düşer olanlar etraf-i kabâile işâr için ref-i nar eylemeleridir” diyor. Bu manaca *işaret*, *Signe* ve *Signal* mukabili olabilir. Bu manayı biraz tevs‘î ederek ziya, bayrak, flama gibi şeylerle vâki işârâta ıtlakı caiz olabilirse de bundan *Signe* lafzının her yerde *işaret* ile tercümesi caiz olacağı manası çıkmaz. Nitekim Frenkler yüzdeki bene de *Signe* derler. Alâmete de *Signe* derler. *Signes astronomiques*, *alâmât-i nücûmiyye*dir. Bu gibi yerlerde *işaret* diyemeyeceğimiz ise bedî‘idir. *Signes télégraphiques*in *telgraf işaretleri* ile tercümesi mebdeleri el harekâtı ile olması mülâhazasıyla sahih olabilir.

Hâsılı işaretin lügaten ve ıstılahen manası bir şeyi hiss ile tayin etmek olup diğer me‘ânîsi hep mecâzîdir. Nitekim az söz ile me‘ânî-i kesîre kastetmeye de *işaret* derler ki el ile işarete teşbih edilmiştir. Zira el ile işaret eden kimse defaten öyle birtakım şeyleri ifhâm etmiş oluyor ki bunları lafız ile tabir edecek olsa birçok söz söylemeye muhtaç olur.

İşte görülüyor ki *signification*ın mana-yı ‘eammi *delâlet* olup lafza mukabil olduğunda *mana*, ahvâl-i sairede bazen *işaret* ve bazen *alâmet* ile tercüme edilmek lazım gelir. Bu gibi elfâzın yakışmadığı yerlerde hep delâlet demek icab eder. Nitekim bugün *araz* diye tercüme edilen *symptôme*e vaktiyle ettibbâ-yı kadimemiz *dâll* derlerdi.

İşaretin burada zikri münasip bir manası daha vardır: *İsbâtı delil ve burhana muhtaç olan hükme de işaret* denir ki *tenbih* mukabilidir. Zira *tenbih*, *isbâtı delile muhtaç olmayan hükümdür*.

³³³ “تواطؤ” ile “اصطلاح”ın lügat manaları *tevâfuk* yani *uzlaşmaktır* ki bu tercümede maksut olan, bu mana-yı lügavîsinden ibarettir.

Bu iki lafzın birer de mana-yı ıstılahîleri vardır:

kendiliğinden tercüme ve tefsir eder. Delâletin bu türlüsü “delâlet-i tabîiyye”dir. Mesela *sesin perdeleri (intonations vocales)*, *evzâ‘ ve etvâr-ı bedeniyye (gestes)* hâlât-ı muhtelif-i hissiyyenin devâll-i tabîiyyesidir.

Bazı kere de - nitekim alelekser vâki olan da budur - dâllin medlule irtibatı az çok indî ve ihtiyarî (*arbitraire*) olur. Bu takdirce dâllin vâziî (*auteur du signe*) bunu ba‘de‘t-teemmül ve irâdî olarak vaz‘ (*produire*) eder. *Muhatap (récepteur du signe)* ise falan şey filan şeye delâlet etsin diye vâki olan ıstılahtan haberdar olmadıkça onu tercüme ve tefsir-i delâlete kadir olamaz. Bir kavildeki nişanların falan veya filan rütbe-i askeriyyeye delâlet edebilmesi için kıyafet-i askeriyyeyi nizam altına alanların iradesi ve teemmülü delâlete sebk etmiş olmak şarttır. Nişanlara bakınca rütbeyi tanımak için de ordu nizamâtını öğrenmiş olmak yani ıstılahtan haberdar bulunmuş olmak lazımdır. Delâletin bu türlüsü delâlet-i vaziyyedir.

Bütün havâssin emr-i delâlete hizmeti olabilir. Mamafih delâlete en ziyade hâdim olan hâsseler bâsıra ile sâmiadır. Bu takdirce devâllin kimi evzâ‘-i bedeniyye, hatt, resim, ziya-i telgraflı... ilh gibi “basarî”; kimi de çanlar, bağırtilar, nutuk... ilh gibi “semî” olmuş olur.

3. Nutuk (lûgat) (langage). - (s. 407) Nesâik-i delâletin en mühimi nutuktur. Diğer delâlet nesiklerinin ekseri de nutka râcidir. Nutuk bütün delâlet nesiklerinin merkez ve müstenidi gibidir. Ziya-i telgraflı, buharî işaretler, hatta dilsizlerin işaretleri hep

“تواطؤ”, lafzın, beyne‘l-efrat ale‘s-seviyye müşterek olan bir emr-i âmme mevzu olmasına itlak olunur ki böyle olan lafza “متواطئ” derler. Mesela insan lafzı bir küllî-i mütevatîdir. Zira efradının kâffesi hayvan-i nâtık mefhumunda mütesavidir. Bunun Fransızca mukabili *Univoquedir*.

Tevâtü‘un mukabili *teşkik*dir. *Teşkik* lafzın, beyne‘l-efradın lâ alâ‘s-seviyye yani tefâvüt üzere müşterek olan bir emr-i âmme mevzu olmasına denir ki böyle olan lafza – kâff-i evvelin kesir ve teşdidile – *müşekkek* derler. Mesela kırmızı lafzı bir küllî-i müşekkektir. Zira efradının kâffesi kırmızılıkta yekdiğere nisbetle müsavi olmazlar. *Müşekkekin* Fransızcası *Equivoque* olsa gerektir.

“İstilah”da örf-i hâss demek olup *Keşşaf-i Istilahâtı‘l-Fünûn*‘un nakline nazaran: “Bir kavmin bir şeyi – iki mevzu beyinde umum ve husus gibi bir münasebet veyahut iki mevzu beyinde bir emirde müşareket veya bir vasıfta müşabehet bulunmasından veya sair bir sebepten dolayı – mevzu-i evvelinden mevzu-i ahire naklettikten sonra ona bir isim vermek üzere ittifak etmeleridir.”

Ancak Seyyid’in *Tarifât*‘ında bu tarife rast gelemedik. Buna bedel kısa kısa dört tarif vardır ki ber vech-i atidir:

1. Istilah, aralarındaki bir münasebetten dolayı bir lafzı bir mana-yı lûgavîden ihraç ile diğerine nakletmektir.

2. Istilah, mana mukabelesinde lafzı vaz‘ etmek üzere bir taifenin ittifakıdır.

3. Istilah, beyan-i murat için bir şeyi bir mana-yı lûgavîden ihraç ile diğerine nakletmektir.

4. Istilah, muayyen bir kavim arasında kullanılan lafz-ı muayyendir.

Görülüyor ki herhangi tarifi alsak bir *uzlaşma* denilir. Menkul istilahı, sene-i istilahiyye, şehir-i istilahi gibi. *Istilah*, *convention* ve *istilahî, conventionnel*’dir

efkâr ve elfâzın tercümesinden ibarettir. Binaenaleyh nutkun hâssaten tettebbu‘ edilmeye değeri vardır.

Nutuk (lûgat) fikr-i insanîyi *elfâz-ı mukattı‘ (parole articul  )*a ile tabir etmektir. Nutuk - gayr-ı mukattı‘ olup sırf infîâlî olan hâlâtı mübin olan - *sur  h veya savt (cri ou voix)*ten ayrı bir şeydir. Nutuk (l  gat) bahsinde mevzu-i münakaşa olacak iki mesele vardır:

1. *Nutuk (l  gat)* nasıl tekevv  n³³⁴ etmiştir? Men  sei nedir?

2. *Nutkun (l  gatin)* müfekkire ile nispetleri ne gibi şeylerdir?

4. *Nutkun (l  gatin) men  sei.* - (s. 408) Mebde ve men  se-i nutkun büsbütün ihtiya  r   ve   stilah   olmuş olması mutasavvir değildir. Herhangi bir   stilahta bulunabilmek için konu  mu   bulunmak lazımdır. Binaenaleyh   stilah behmehal tekerrür-i nutuk ve lügatten müteahhir olabilir. Yoksa ona sabık olamaz. Kendilerine bu nazariye isnat olunan müelliflerden hiçbirinin ve ezcümle Condillac nazariye-yi kâffe-i lev  zımıyla iltizam etmemiş olduğunu da ilaveten söylemek muvafık-i   imme-i insaftır.

Kezâlik “De Bonald”ın iddiası vecihle nutkun (l  gatin) bilâ vasıta Hakk Teâlâ’nın insana ilhamı olması nazariyesi de muvafık-i Savâb değil gibidir³³⁵. T  l  lin i  ine hilafı mustahil olmadıkça *hariku  de (le surnaturel)*yi katmamak hakimiy  ne tarîk-i taharri iktizasındandır. Binaenaleyh men  se-i nutku (l  gati) tab   bir surette t  l  l edebilirsek De Bonald’ın nazariyesi makamına diğerini ikâme etmiş olmakla onu iptal etmiş olacağız.

5. *  ocukta nutkun keyfiyet-i tekevvünü.* - (s. 409)   lem-i be  eriyette men  se-i nutuk (l  gat) meselesini halletmek için elimizdeki en kolay tarîk çocukta men  se-i nutku

³³⁴ Bu mesele mebde-i l  g  t ıstilahı mıdır? Yani uyuşarak mı vaz   edilmiştir? Yoksa tevkifi midir? Yani Hakk Teâlâ’nın insanları me    n  i elf  za v  k  f kılmasıyla mı öğrenilmiştir? Mesele-i me  hurasıdır. Mebde-i l  g  t   stilahıdır, diyenler: “Sahib-i Tevkif olan Zât-ı Ecell ve E  l  nın lafzı bir ıstilah-i sabık ile muhatap  a maruf olmadıkça tevkif etmesine imkân yoktur. Ve tevkifin manası anlaşılmaz.” diyorlar. Tevkifidir diyenler de: “  stilah ancak hitap ile   a  ır  şmakla vaz  -i l  gate davetle tamam olabilir. Bu ise ıstilah için topla  madan evvel maruf bir lafız olmadıkça mümkün olmaz.” diyorlar. Bir     nc   fırka da: “L  g  tin tenbihe ve   stilahta bâis olmaya kifayet eden miktar  ı tevkifi, ötesi   stilah  d  r.” diyerek ikisi ortası bir reyde bulunmuşlar ise de bu mezâhibin hiçbirini kat  i suretiyle kabule delâlet eder delil-i akl   ve nakl   yoktur. Bugünkü felâsifenin hall-i mesele hususunda ne kadar yol aldıkları metnin m  talaasından anlaşılacaktır.

³³⁵ Vicomte Louis de Bonald h  k  met-i kraliyye meb  d  si ile din meb  d  sini hararetle müdafaa etmiş bir Fransız muharrir ve feylesofudur (1754 –1840)e Bonald’ın nazariyesi   mme-i m  tekellim  n ile cumhur-i fukah  n  n : “L  g  t-i tevkifidir. Yani Hakk Teâlâ’nın bildirmesi, v  k  f kılması ile ma  l  m olur.” nazariyesine muvafıktır. Bunların delil-i nakl  si “  و علم آدم الاسماء كلها” ayet-i kerimesidir. “L  gat,   stilah  d  r. Yani insanlar beyninde uyuşma neticesi olarak manaları ma  l  m olmuştur.” nazariyesi ise Mutezile Fırkası ile bazı fukah  n  n reyidir. Tarafeynin delil-i akl  si bundan evvelki ha  şiyede muhtasaran zikrolundu.

tetebbu‘ eylemektir. Bu baptaki müşahedât bakalım ne imiş. Çocuğun ilk avân-i hayatındaki savtı, surâhı ve harekâtı birer *fiil-i münakis (action réflexe)* eseridir. Hele bir elem duyduğu zaman mutlaka bağırır. Ve bu suretle kendisinde savtı ile elemi beyinde bir tedâ‘î hâsıl olur. Anası veya sütünesi elemini teskine çalışır. Ve bu suretle kendisinde savt ile ana veya sütünenin suret-i merriyyesi ve zevâll-i elem şe‘nleri beyinde bir tedâ‘î daha hâsıl olur. Suret-i mahsûse-i merriyye avdet ettiği zaman savtın suret-i mahsûsesini istiâde eder. Ve o zaman savt bir aks-i Fizyoloji eseri olarak değil; nefsî bir tedâ‘î hükmüne teb‘an bir daha tekevvün eder. Bir müddet geçtikten sonra çocuk teemmül ianesiyle kendisinde olan tedâ‘îlere sahip olarak savtı kasten tekrara başlar ki bu suretle hâsıl olan savt bir *davet (appel)* tir. Bir nidadır.

Bundan mâadâ birtakım suver-i mahsûse-i ibsâriyye ile daima veyahut - daima denecek kadar - ekseriya onlarla birlikte hâsıl olan birtakım suver-i mahsûse-i sem‘iyye beyinde müteaddit tedâ‘îler tekevvün etmekte olduğundan suret-i mahsûsedeki meyl-i tahakkuk iktizasınca³³⁶ suret-i merriyye hayalî - ister zayıf ister kavî olarak - avdet etti mi derhal çocuk suret-i sem‘iyyeyi de istiâde eder. Gıt gide bu suver-i sem‘iyye, medlulleri olan şeylerin *nâib-i münâbı (substituts)* yani makamına kaim olurlar. Artık çocuk şayet o şeyleri arzu ederse suver-i sem‘iyyeyi tekrar eder. Çocuğun tavuğa “*gıt gıt*”; kediye “*miyav*” ... ilh. demesi bu kabildendir.

Ancak “*gıt gıt*” ve “*miyav*” gibi esvât öyle birtakım suver-i merriyye ile mültehim bulunuyor ki çocuk bu suver-i merriyyenin yalnız hutût-i mühhimmesini hıfz edebilmiştir. Mesela “*gıt gıt*” ile beraber dalgalı birtakım suretler, düz parlak ve yumuşak bir satıh, bir gaga, iki kanat, iki bacak bulunduğunu tezekkür eder. Bu hutût ise bütün kuşlar beyinde müşterek olduğundan “*gıt gıt*” lafzı ibtida-i emirde kuş suret-i mahsûse-i muhtalâtasının nâib-i münabı (yani onu tabir eder bir lafız) olur. Ve daha sonraları kuş mefhûm-i küllîsine pek kolay delâlet edebilir. İşte böylece çocuk yavaş yavaş mefâhîm-i külliyyeyi edinmeye başlar. Ve hakikaten bir nutuk (lûgat) sahibi olabilmek için de bu mefâhîm-i külliyyeyi yekdiğere rabt etmekten başka bir işi kalmaz.

³³⁶ Sekizinci derse bak. [s. 129]

6. Nev‘-i insanîde nutkun (lügâtin) keyfiyet-i tekevvünü. - (s. 410) Nev‘-i insanînin de iktisap-i nutuk (taallüm-i lügât) için çocuğun yaptığını yapmış ve nutku esvât ile eşya beynindeki nesep ve izâfât-i tabîyyeye teb‘an ve tedricen ihtirâ‘ eylemiş olmasını farz etmeye hiçbir mani yoktur. Bidayet-i emirde herhangi bir suret-i merriyyeye iltiham etmiş herhangi bir suret-i savtiyyenin, matlûb olan şeye savten (lâfzen) dâll olmuş ve medlulün ismi bulunmuş olması mümkündür. Binaenaleyh *esvât-i taklidiyye (onomatopées)* nutkun (lügâtin) emr-i tekevvününde mühim hizmetler ifa etmiş olmak lazım gelir. Ancak yalnız başına bu hizmet nutkun (lügâtin) tekevvününe kifayet etmez. Zira sessiz ve binaenaleyh hiçbir savt-i taklidiyye mahal vermeyecek şeyler de vardır. İnsanın bu gibi eşyanın birtakımını kendilerini görür görmez *salıverdiği sayhalarla (cris interjectifs)* tesmiye etmiş olması mümkündür. Ancak bazı müelliflerin dediği gibi nutku doğuran şey yalnız *sayha (interjection)*³³⁷ olduğunu iddia etmek de pek mübalağakârâne bir söz olur. Her ne hâl ise şunu tekrar tekrar söylemekten korkmamalı ki herhangi bir suret-i savtiyye her nereden sadır olursa olsun bir suret-i merriyyeye iltiham ettikçe o suret-i merriyyeye tabîi olarak dâll olabilir.

7. Bir felsefî kavâit-i lisan taslağı. - (s. 411) İlk ismi vücuda getiren suret-i savtiyye bidayet-i emirde bizâtihâ bir emr-i münteziden ibaret olup yalnız bir emr-i mücerrede yani medlulün en ziyade nazara çarpan vâfına veya evsâfına delâlet eder ki bu hâliyle bir *isim (substantif)* olmaktan ise bir *sıfat (adjectif)*tır denilebilir. Bu suver-i savtiyyeden birinin bir isim olabilmesi için müfekkirenin onu bir suret-i diğeri *mukavvim (support)* itibar etmesi lazım gelir. *Kaim bi'l-gayr olan suret (forme supporté)*e “sıfat”; mukavvim, *mahal-i kıyam (support)* olan suret de *isim (substantif)*dir. Ancak bu suretlerin her ikisi de münavebeten sıfat veya isim olmaya salih olduklarından isim ile sıfatın ittihat ve irtibat veya iftirakını tayin için bir zamanlar yalnız sesin perdesi ile etvâr ve evzâ‘-i bedeniyye kifayet etmiş olacaktır. Ondandır sonra bu ittihat ve irtibatı tabir eden şey de bir suret-i savtiyye olmaya

³³⁷ “صياح”ı sâdın damm ve kesriyle okumak caizdir. *Interjection* kelimesini “nida” ile tercüme doğru olmadığı için bu lafzı ihtiyar ettim. “صياح” bağırarak demektir. Bağırma da “sayha” denir. *Nidaya Interjection* denilen elfâzın yalnız bazıları delâlet eder. Fransızca gramer kitaplarındaki – *ferah, tevecçü, tefecçü, istihfâf*...ilh. medlulâtı olan – bunca elfâza *nida* demek nasıl sahih olabilir? Gramer’deki bu elfâz Arabî’deki “esma-i ef‘âl”in aynıdır. Esmâ-i ef‘âl delâlet eden mastara dair İbn Seyyide’nin “*El-Muhassas*”ında sahifeler dolusu mastarlar yazılmıştır. O masâdırın hemen hepsi tesmiyeye salih olan “صياح” lafzı olduğu için bunu *Interjection* mukabili olarak burada istimal etmekte beis görmedim.

başlamış ve isnada dâll olan *fiil* (*verbe*) vücuda gelmiştir. Mütakellim, muhatap ve gâibin ve ezmine-i selâsenin yani hâl, mazi ve müstakbelin yekdiğerden emr-i temyizi neden sonra vâki olmuştur. Nefs-i insanî gittikçe daha ziyade kendine sahip olmaya başladığından nesâik-i muhtelif-i efkârî beynindeki *taallukât-i müteakabileyi* (*dépendances mutuelles*) de hissetmiş ve bu taallukâtı muabbir elfâz icat ederek *ravâbit* (*conjunctions*)³³⁸ ile fiil *şiga* (*modes*)larını ihtirâ‘ eylemiş ve bu tenevvüâtan mazi ile müstakbel dâhilindeki ezmine-i muhtelifi beynindeki farklar da zâhir olmuştur. Daha sonra kaze‘yân ın ihtiva ettiği tasavvurât beynindeki furûk-i dakikayı tayin eden, *edevât-ı taalluk* (*prépositions*)³³⁹ olmuştur. İşte lisanlar böylece hem İlmü’n-Nefs’e hem *telaffuza* (*phonétique*) ait kanunlar dairesinde tedricen tekevvün eylemiştir.

8. *Elsine-i tahliliyye ve elsine-i terkibiyye*. - (s. 413) Elsinenin tekâmülüne hâkim olan büyük kanun elsinenin (lügâtin) gittikçe tahlilî olmaya yüz tutmakta olduklarına dair olan kanundur.

Fi’l-hakika, kelimâtın yekdiğere keyfiyet-i taalluk ve irtibâtı *tagayyürât-i i’râbiyye* (*flexions casuelles*) ile beyan olunan elsineye (lügâte) *elsine-i terkibiyye* (*lügât-i terkibiyye*) (*langues synthétiques*) namı verilir. Bu gibi lisanlarda bu kelimâtın tertibi (yani terki-i kelam muayyen ve gayr-ı mütehavvil değildir. Kelimeler fikrin bi’l-cümle harekâtına, efkârın bütün furûk-i dakikasına teb‘an tebdil-i muvakka ederler. Elsine-i kadimenin ve mesela Latince ile Yunanca’nın bu meyana dâhil olduklarını anlamak o kadar güç değildir.³⁴⁰

Beynlerinde tagayyürât ve tasarrufât zâil olarak kelimâtın yekdiğere taalluku edevât ile ve az çok muayyen ve gayr-ı mütehavvil bir tertip dâhilinde beyan olunan elsineye ise bilakis *elsine-i tahliliyye* (*lügât-i tahliliyye*) (*langues analytiques*) namı verilir. Elsine-i cedidenin ve hâssaten Fransızca ve İngilizce’nin elsine-i tahliliyyeden olduklarını anlamak kolaydır.

³³⁸ *Conjonction*ler meyanında harf-i atıf ile beraber ravâbit-i saire de dâhil olduğu için mutâd olduğu vecih ile bu lafzın “hurûf-i atıf” tabiri ile tercümesi sahih değildir. *Ravâbit* demek lafzın mana-yı lügavisine daha muvafiktir.

³³⁹ *Prépositioni* “harf-i cerr” ile tercüme etmek gülünçtür. Fransızca’da harf-i cerr aramak bilmem ki hangi fikr-i garibin mahsulüdür. Bunlara sadece *edevât* yahut – *Conjunctions*leri büsbütün hâric bırakmak için – *edevât-i taalluk* demek lazım gelir.

³⁴⁰ Arabî ile sair elsine-i Samî’ye de bu zümreye dâhildir.

Bu tahavvul ve tekâmülün tabi olduğu kanun-i nefsi nefis-i nâtikanın kendisindeki tasavvurât ve me‘ânîden her birini *ittisâm* (yani birer sime hâline ifrâğ) edip (*schématiser*) bu suretle kendisini gittikçe daha ziyade bilmeye olan meyli hakkındaki kanundan ibarettir. Binaenaleyh her ne zaman müfekkirede bir fark-ı dakik manaya muttâlî olsa o ikinciliği muabbir olacak bir kelime, bir suret-i cedide-i nutkiyye ihtirâ‘ eder durur.

Diğer taraftan da *kanun-i telaffuz (loi phonétique)* tagayyürât-i i‘râbiyyenin gayr-ı mahdût olarak tezâyüdüne müsait olmak şöyle dursun bu tagayyürâtı bilakis izale ve ilgaya meyyaldir. Ezcümle Latince’deki *hareke-i kaviyye (accent tonique)*’nin dâhil olduğu hecâ Fransızca kelimelerde kalmış ise de ondan sonra gelen harekât-i i‘râbiyye gayr-ı malfûz olmuştur. Binaenaleyh Latince’de tagayyürât-i i‘râbiyye ile ifade ve beyan edilen taallukât-i fikriyyeyi ifade ve beyan için edevât-ı taalluk ile bir tertip-i mâine imtâç mes etmiştir.

9. Mefhûm-i küllînin hizmeti. - (s. 414) Artık: “Bütün isimler bidayet-i emirde esmâ‘-i külliyye ve *âmme (moms généraux)* idi. Bütün lisanlar (lügatler) de kalîlu’l-mikdar birtakım *usûl-i külliyye (râcine générales)*ye râcidir.” diye *elsine şinâs (philologue)* âlim-i şehîr Max Müller ile ona teb‘an diğer bazı felâsifenin iltizam eyledikleri rey ve nazarın neresi bir asl-ı sahiha müstenit ve neresi mübalağalı mütalaâtan ibaret olduğu izah-ı sabıktan anlaşılır. Bu rey ve nazarın *İlm-i elsine (Philologie)*³⁴¹de husul-i teceddüde bâis olan son kısmı gayr-ı münekkîr ise de bunun kısm-ı evvele olan irtibatı o kadar zarurî değildir. Fi’l-hakika Sanskrit³⁴² gibi âsâr-ı bakiyesi elyevm elimizde mevcut olan en kadim lisanlar Milad-i Hazret-i İsa’dan nihayet bin sene evveline kadar bir zamana varabiliyorlar. Nev‘-i insanî o tarihten çok zaman evvel de mevcut idi. Binaenaleyh bu müddet zarfında ilk lügati işleyip onu gittikçe basit, mücerret ve bu itibarlar ile küllî ve âmm birtakım anâsıra tahlil ve ircâa bol bol vakit bulabilmiş olacaktır. İlk isimler vâkıan, birtakım *i’lâm-i şahsiyye (noms propres singuliers)* olmuş olacaktır. Lakin bu i’lâmın, birtakım evsâf isimleri olmuş olacakları cihetle bi’l-âhire esmâ‘-i âmme olmaya salâhiyetleri zâhirdir. Bi’l-faraz bidayette bir kelime falan veya filan kaplumbağanın ismi olmuş ise bu kelime

³⁴¹ Istilah Encümeni’nin mecmuasında *Philologie* ile *Linguistique*, *lisaniyât* ile tercüme edilmiştir. Hâlbuki tariflerine nazaran beyinlerinde fark vardır. Bunların birincisi, *İlm-i elsine*; ikicisi, *İlm-i mukayese-i elsinedir*.

³⁴² Bu kelimenin resmi hatt-i Hindî ve Farisî ve Arabî’si *Sanskrit*dir.

insanların zihninde betâit-i tasavvuruna muttasıl ve merbut olmak dolayısıyla bir müddet sonra bu vasf-ı mücerredî ifadeye tahsis edilmiş olabilir. Ve mesela “batû’l-cereyan bir dere”nin adı bi’l-faraz “kaplumbağa dere” olabilir. İlmü’n-Nefs veche-i mülâhazasına göre “bidayette bütün isimler i’lâm idi” reyi pek de ciddi olarak inkâr edilemeyecek gibi görünüyor. Yalnız bu reye şunu ilave etmek icab eder ki bu i’lâm kolayca esmâ’-i âmmeye tahavvul kabiliyetini tamamen haiz-i i’lâm idi. Ve bu tahavvul az zamanda hâsıl olmuştur. Bir çocuğa göre “gıt gıt” kelimesi yalnız kendine has olan siyah tavuğun adı iken bi’l-ahire bu kelime bütün kuşların adı oluyor.

10. Nutuk (lûgat) ile fikir beynindeki nispetler. - (s. 416) Nutuk, müfekkirenin hâdimidir. Nutuk, müfekkirenin evvela kendini anlamasına, tasavvuru idrak etmesine, ba’dahu tasavvuru ifade ve tabir eylemesine yarar - Dobonald: “İnsan fikrini kisve-i nutka sokmazdan evvel nutkunu tefekkür eder.” diyor ki insan kendi fikrini sarahaten tasavvur edebilmek, bir suret-i zihniyyeye sahip olmak için bâtinen konuşmakta muztardır, demek istiyor. Şüphesizdir ki savt, lafzın delâlet ettiği ihsâsten sonra geliyor. Lakin şurası da muhakkaktır ki mefhûm-i küllînin tekevvünü için savtin, lafzın vücudu elzemdir. Lafız fikir ve manaya nazaran sime hükmünde olup simesiz hiçbir mefhûm-i küllî olamayacağını da evvelce söylemişik³⁴³. Demek ki bâtinen tekellüm olmadıkça tefekküre imkân yoktur. Bâtinen tekellüm *edâ-yı elfâz* (*enonciations vocales*) ile olmasa bile hiç olmazsa onun makamına kaim olan birtakım suver-i hissiyye ile bile hiç olmazsa onun makamına kaim olan birtakım suver-i mahsûse ianesiyle tefekkür eder. Hem dilsiz hem âmâ olan “Loura Breed Gman” namındaki kız düşündüğü vakit parmaklarını oynatırdı. Elhâsıl sözsüz fikir olamayacağı gibi fikirsiz söz de olamaz. Bu iki şey şart-ı husulleri olan suver-i mahsûse-i ibsâriyye ve sem’iyye gibi hemzamandırlar. Fikrin, mananın suret-i lafziyyesini tasavvur etmek fikre; manaya - onları tefekkür eden kimse nazarında bile - daha ziyade tayin ve sarahat bahşeder. Ve ona daha sehlû’t-takdir bir suret-i afâkiyye verir. Çok kereler insan saçma sapan bir şey düşündüğünün ancak sözü söylediğinden sonra farkına varır.

³⁴³ On üçüncü dersin yedinci fıkrasına bak. (s. 203)

11. Hatt. - (s. 417) Hatt bazen doğrudan doğruya fikir ve manaya delâlet eder ki bu takdirce ona *hatt-ı tasvirî* (*écriture iconique*) veya *musavvir-i me'ânî-i hatt* (*écriture idéographique*) derler. Bazen yalnız kelama, lafza ve bu vasıta ile fikir ve manaya delâlet eder ki bu takdirce ona *hatt-ı lâfzî* (*écriture phonétique*) (veya *musavvir-i elfâz-ı hatt*) namı verilir.

İnsan bidayet-i emirde gördüğü eşyayı resimlerle anlatmak istemiş ve bundan *hatt-ı tasvirî* zuhura gelmiştir. Sonraları bu eşya-yı merriyye bazı efkâr ve me'ânînin rumuzu (*symboles*) hükmüne girerek bu efkâr ve me'ânî de bu eşyâyı az çok muhtasar ve *ıstilahî* (*conventionnelle*) birer şekilde göstermekle tersim ve tasvir edildiğinden *musavvir-i me'ânî-i hatt*ın hudusuna mahal vermiştir. Bu hattın iştirak-i lügat olmaksızın da anlaşılma faidesi vardır. Çince düşünen bir Çinli böyle bir yazı sayesinde Almanca düşünen bir Alman'a efhâm-i merâm edebilir. Bunun mahzuru pek fazla miktarda devâll-i istimalini istilzam etmesindedir.

Hatt lafzı bidayette *meamen* (*rébus*) ve *tecnis* (*calembour*) safhalarından geçerek *hatt-ı tasvirî*den inşîâb etmiştir. Daha sonraları *harfler* (*consonnes*)³⁴⁴ bazı devâllin suretlerini muhafazaya müeddi olup nihayet yavaş yavaş “Elifba” vücuda gelmiştir. Bu böyle olduğu gibi *hatt* da fikir ve manaya, intikal ve mahfuziyetine yardım etmekle ve ona - intikalde ve lede'l-iktiza tashiha imkân bırakacak vecih ile - bir suret-i hâriciyye ve afâkiyye-i müstemirre bahşeylemekle çok hizmet eder.

Hulasa **(s. 418)**

1. – Dâll kendisinden mâadâ bir şeyi nefis-i nâtıkaya bildiren bir şeydir. Vücudu daha evvel bir tedâ'inin vücuduyla meşruttur.
2. – Dâll ile medlul beynindeki tedâ'i-i tabîi ise dâlle “dâll-i tabîi”, bu tedâ'i bir ıstılah neticesi ise dâlle “dâll-i vaz'î” namı verilir.
3. – Nutuk (lügat), fikre lâfzen dâll olan şeydir.

³⁴⁴ Fransızca *Voyelles* ile *Consonnes* kelimeleri “صائت” ve “صامت” harf ile tercüme etmeye hiç de lüzum yoktur. “حروف صوامت” ehl-i ilim ıstılahında ط, دال, تا gibi dişe dokunarak çıkan harflerdir. Avrupa lisanlarında resm-i hatt-ı Arabî'de olduğu gibi yalnız hurûfu resim ile iktifa ederek harekât hazf edilmez. Yahut edilse de hurûfun üstüne altına atılmaz. Bütün hareketler sulb-ı kelimeye ithal edildiğinden suret-i mektubesi olan her savte *Lettre* demişlerdir. Yazılan *Lettres*lerin kimi harf, kimi hareke olduğundan birincilerine *Consonnes*, ikincilerine *Voyelles* demişlerdir. Binaenaleyh bizde zaten mevcut ahenk-i ilmîden ayrılmak istemiyorsak artık “صوامت” ve “صوائب” birine “حروف” ve “حركات” dememiz icab eder.

4. – Menşe-i nutuk (lügât), bir ıstılah-i indî ve ihtiyarî olamayacağı gibi bir ilhâm-i sarîh olması da muvafık-ı Savâb değil gibidir.
5. – Çocuklarda nutuk (lûgat) suver-i merriyye ile - her ne keyfiyetle olursa olsun - kendileriyle tedâ'î eden suver-i sem'îyenin kendiliklerinden tedâ'îleri tarîkiyle tekevvün eder.
6. – Nev'-i insanînin de nutku (lûgâtî) çocuklarda nutkun (lûgatin) tekevvünü gibi tekevvün etmiş olmak muhtemeldir.
7. – Bu takdirce ilk kelime bir vasfa delâlet etmiş olacaktır. Böylece muabbir anı olan bu vasıf gâh mahmûl; gâh mevzu olmuş olduğundan hem ismi hem sıfatı tevlit etmiştir. Daha sonra fiil, ondan sonra da diğer aksâm-i kelimeler zuhur etmiştir.
8. – Elsine-i (lûgât-i) terkiyye kelimâtın taallukâtı tagayyürât-i i'râbiyye ile gösterilmiş olmak dolayısıyla tertip ibaresi serbest ve mütehavvil olan elsine (lûgât)dir. Elsine-i (lûgât-i) tahliliyyede tagayyürât-i i'râbiyye zâil olmuş olmak dolayısıyla tertip ibareleri takriben tertip-i mantikî dairesinde muayyen ve gayr-ı mütehavvil olmak zaruriyetinde kalan elsine (lûgât)dir.
9. – Elsinenin (lûgâtın) emr-i tekevvününde mefhum-i külliyye ihtiyaç-i katî vardır. Mamefih ilk kelimelerin, bazılarınca bir mana-yı âmm ve küllîsi yok idi.
10. – Kelime alekser fikir ve mananın simesi hükmündedir. Kulağı, dili olanlar kelimesiz düşünemezler. Bundan başka nutuk (lûgat), fikir ve manayı tasrih ve tesbit eder.
11. – Hatt ya musavvir-i meânî veya musavvir-i elfâzdir. Birincisi doğrudan doğruya fikir ve manayı; ikincisi ise yalnız nutku (lûgati) ifhâm eder.

Müracaat Edilecek Âsâr:
(s. 419)

Jouffroy, *Mélanges Philosophiques*.

Renan, *Origine du Langage*.

E. Egger, *Le Langage chez les Enfants*.

Max Müller, *Leçons sur la science du langage*.

Taine, *De l'Intelligence*.

Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*.

Regnaud, *Origine du Langage*.

Berger, *Histoire de l'Ecriture*.

Otuzuncu Ders: *İrade (Volonté)*³⁴⁵

İcmâl: (s. 420) 1. Fiil-i iradînin tarifi. - 2. İhtiyar (irade-i cüziyye). - 3. Fiil-i ihtiyarînin tahlili. - 4. Fiilde ihtiyarın bulunmadığı anlar. - 5. Öyle ise ihtiyar fiilin hangi anındadır? - 6. Bunun takribi tam olan delili mâ ba‘de’t-tabîdir.

³⁴⁵ *Volonte, kuvve-i iradiyye; volition*, fiil-i irade ve - hâsıl bi’l-mastar olarak – sadece *iradedir* ki bu ikincinin Fransızcası *acte volontaire*’dir. Buna evvelce *şîe* demiştik. [253ncü sahifedei haşiyeye bak.] Ancak *iradenin kuvve-i iradiyye* manasında istimali de kesîru’l-vukû‘ olduğundan mahall-i iltibas olarak yerlerde kuvveye irade, fiil-i iradeye *şîe* diyerek aralarını tefrik etmek münasip olur zannındayım.

İrade, Şerh-i Mevâkıf’taki beyana göre Mutezile’den bazılarınca makdûrun ehad tarafeyninde itikat veya zann-ı nef’iden ibarettir. Ancak diğer bazıları bu tarifi mu‘arrifine *dâ‘iyye* namını verip irade bu itikat veya zannı müteakip vâki olan meyildir, derler. Nitekim iradenin zıttı olan *kerâhet* de itikat-i zarar veya zann-ı zararı müteakip vâki olan nefrettir. Hâsılı – diğer tavâif gibi – Mutezile’nin bu takımınca da irade itikat veya zann kabilinden değildir.

Eşâire’ye göre ise irade makdûrun ehad tarafeynini vukû‘ ile tahsis eden bir sıfattır. Bunların diğer bir tariflerine göre de irade makdûrun tarafeyninden birini ahire tercih ile bir vechi bırakıp vech-i ahir ile tahsis etmektir. Veyahut bu tercihi icab eder bir manadır. Bu manaca irade *ihtiyardan* ‘eam olmuş olur. Zira ihtiyar tafdil ile beraber meyildir.

Türkçe tercümesi *istek* ve *dilek* olan *irade* hakkında sahib-i *Külliyât*: “Fi’l-asıl şehvetten, hacetten, emelden mürekkep bir kuvvet manasına iken nefsin bir şey hakkında yapılmalıdır yahut yapılmamalıdır diye hüküm vererek ona nüzû‘ etmesidir.” diyor. *Nüzû‘*, *meyil* demektir. Diğer bir tarife göre de : “Nefsin, kendisini fiile hamil ve sevk edecek vecih ile fiile nüzû‘ ve meylidir.” Bazılarınca da irade mebd-i nüzû‘ olan kuvvetin adıdır ki ilk iki tarif ile mu‘arrif olan şey me‘a’l-fiil, bu son tarif ile mu‘arrif olan şey kable’l-fiil olmuş olur.

Bazıları da: “İrade, kerâhet ile ızdırara münafî bir manadır.” diyerek sözü kısaltmışlardır. Fakat ekser tavâifin iradeden kastettiği şey müridin yaptığı fiilde muhtar olmasıdır.

*Meşiet*de istilâhen *irade* manasındır. Hâlbuki lügaten aralarında fark vardır. *Meşiet*, mevcudun ismi olan şeyden me’hûz olup *icad* manasındır. *İrade* ise *talep* demektir. Ancak her ikisi – bâ-husus muttasıf olan Zât-ı Bârî olduğuna göre – vücudu istilzam ettikleri için istilâhta müteradif addedilmişlerdir.

Mutezile’den bazıları *dâ‘iyye*ye *irade* dedikleri gibi örf-i âmme de şevke, temenniye, şehvete, kasta, azme, niyete, muhabbete, rızaya da irade denildiği de çoktur. Bunların kâffesi ise başka başka manalaradır. Türkçe’de *istemek* ve *dilemek* lafızları bu me‘âninin kâffesi beyinde müşterek olduğu gibi fazla olarak *talep* manasını da mütezammindir. *Kast*, *azim* ve *niyet* lafızları hakkındaki tahkikâtımız yakında gelecektir. Şimdilik yalnız diğerleri hakkında izahât verelim:

Şevk, Türkçe’de veya Farisî’de “*arzu*” denilen şeydir ki *mahbubu* yani *sevilen şeyi* anarken kalpte hâsıl olan heyecan ile tarif ediliyor. Bu, irade değildir. İradenin yalnız devâ’îsinden biri olabilir. *İştîyak* da o manadır. [140 ile 141nci sahifelerin haşiyelerine bak.] *şevk* sahibine – مخوف vezninde – *meşûk*, *şevki* tehyic eden şey *şâik* denir.

Şehvet’de irade değildir. *Şehvet*, Ebu’l-Beka’nın beyanına göre beşer için gayr-ı makdûr olan bir meyl-i cibillîdir. Bu, iradeye mugayir olduğu gibi zıttı olan *nefret*de gayr-ı makdûr olan cibillî bir hâlettir. Ve kerâhete mugayir bir manadır. Bazen – Türkçe’deki *ıştîhâ* gibi – şehvetten bir meyl-i cismanî manası da kastolunur. [141 ile 142nci sahifelerdeki haşiyeye bak.] İnsan bazen irade etmediği bir şeyi müştehî olmaz da ondan kârih olur. Bazen müştehî olmadığı bir şeyi mürid olur da ondan müteneffir olur. Kerih bir ilacı içmeyi irade edebildiği gibi canının pek istediği bir taâmı da muzirredir diyerek yemeyi istemeyebilir. Bundan dolayıdır ki: “Mucip-i muâhize olan şey şehvet-i me‘âsî değil; irade-i me‘âsîdir.” derler.

Rıza terk-i itiraz manasındır. Ve bu itibar ile iradeye mugayir bir manadır.

Temenni de irade değildir. Zira – ehl-i tahkika göre – irade yalnız kendisine mukarin olan makdûra taalluk eder. Temenni ise bazen mahal-i zâtîye ve maziye de taalluk edebilir. Bazıları temenniye iradenin bir nevi addederek: “Vâki olmayacağı ma‘lûm veyahut vukû‘u meşûk olan şeyi iradedir.” diye tarif etmişlerse de muhakikîn beyinde iki mana beyinde mugayeret bulunduğu ittifak edilmiştir.

1. Fiil-i iradînin tarifi. - (s. 420) Hiç olmazsa *vesâil-i karîbe* (*moyens immédiats*) ile eğrâz ve gââyât-ı karîbesi hakkında şuur mevcut olan ef'âl-i insaniyyeye *ef'âl-i iradiyye* (*actes volontaires*)³⁴⁶ denir. Ef'âl-i iradiyye, bu itibar ile *ef'âl-i garaziyye* (*actes instinctifs*)den başkadır. Binaenaleyh ef'âl-i iradiyyenin vâsf-ı mümeyyizleri meşuriyet ile *ma'lûmiyet* (*intelligence*)tir. Yaptığı işten haberdar olmayarak niçin ve nasıl yaptığını bilmeksizin validesinin sinisini arayıp süt emen çocuğun; kezâlik tenvîm edilip ilkânın ne gaye-i iltihâsından ne de icra-yı muhtelifesinden habir olmaksızın fiil-i ilkâyı saha-i tahkika çıkartan kimsenin yaptığı şeyler iradî değildir. Alışveriş veya diğer bir iş tasdim edip de bir vesile-i hareket tasavvur eden ve bu vesileyi illet-i gâiyyeye agâh olarak istimal eden kimsenin ise fiili irade ile dir.

Ef'âl-i iradiyye yahut i'mâl-i ihtiyarî de olabilir, gayr-ı ihtiyarî³⁴⁷ de. Bildiğimiz bir garazı istihsal için birtakım vesâil ile - bizde bu garaz ile vesâil-i tasavvurundan başka tasavvur olmaksızın - fâil olduğumuz zaman ef'âlimiz ihtiyarî olmadıkları hâlde yine iradîdirler. Zira zihnimizde, yapmakta olduğumuz şeyden başkası mevcut olmadığı için o şeyden mâadâ her neyi olursa olsun yapmak bizim için adîmu'l-imbâdır. Bu takdirce yaptığımız fiil *bi'l-icab* (*nécessairement*) yapılmış ve fiilimiz bizce *ma'lûm* (*intelligent*) ve iradî olduğu hâlde gayr-ı ihtiyarî olmuş olur.

2. İhtiyar (irade-i cüziyye) (libre arbitre)³⁴⁸. - (s. 423) Ef'âlimizin illet-i gâiyyesi bizce ma'lûm olmak şartıyla yekdiğere zıt bir veya birkaç fiil-i mümkünü tasavvur

³⁴⁶ Buna kısaca *e'mâl* de denir. Fiil, amelden 'eammdır. Fiilin iradî olanına *amel* derler. Nitekim *amel* de *sun* 'dan 'eammdır. Zira *sun* ' icâde-i fiil ve ameldir. [12nci sahifedeki haşiyeye bak.]

³⁴⁷ Fiil-i iradînin *ihitiyarî* ve *gayr-ı ihtiyarîye* taksimine başka yerde tesadüf edemedik. Bu taksim bize biraz garip görünüyor. İhtiyar müntefi olduktan sonra iradede bahse hacet kalmaz zannındayız. Bâhusus şu tasvir edilen hâlde ihtiyarın intikasına delâlet eder bir şey de yoktur. Burada fiil tasavvuru terk tasavvuruna matlûb olan gayenin husulî tasavvuru adem-i husulî tasavvuruna tercih edilmiş demek değil midir?

³⁴⁸ Bu Fransızca terkip Istılah Encümeni'nce *fâile-i muhtara* ve *irade-i gayr-ı mukayyede* terkipleri ile tercüme edilmiştir. İrade ve ihtiyar bahisleri bizde ümmehât-i mesâil-i itikadiyyeden olup beyne't-tavâif münakaşât dûr-â-dûr ile hayli mürekkep sarfına bâis olmuş şeylerden olduğu için - Fransızca tabirin iki kelimeden mürekkep olduğuna bakarak - böyle nâşenîde tabirât ile tercüme külfetini ihtiyar etmekten ise öteden beri me'lûfu olduğumuz ıstılahâtı kabul etmek evlâdır. *Libre arbitre*in bir müradifi de Fransızca *Liberté*dir ki bizde *ihitiyar* ve - tabirde müsamaha edenlerce - *irade-i cüz'iyeye* ve *cüz'-i ihtiyar*dır.

Fransızca *Liberté* kelimesinin me'ânî-i muhtelifesi vardır:

1. *Liberté naturelle* yani *hürriyet-i tabîiyye* ki insanın fitratan haiz olduğu hürriyet-i zâtîyye olup şahsında ve ef'âlinde giriftâr-i kuyûd olmaması demektir.
2. *Liberté civile* yani *hürriyet-i medeniyye* ki hürriyet-i tabîiyyesinin kanunen mü'eyyed olması demektir.

ile içlerinden birini tercih ettikten sonra bizden sadır olan ef'âl-i ihtiyârîden olmuş olurlar. Demek *fiil-i ihtiyârî* (*fiil-i muhtar*) (*acte libre*) bi-hasbî'l-mahiye *tercih* (*choix*)ten ibarettir. Binaenaleyh “irade”yi bir *kudret-i âlîme* (*puissance intelligente*)dir diye tarif edebilecek isek “ihtiyarî” da bir *kudret-i âlîme-i müreccîha* (*puissance intelligente électorale*)dır, diye tarif etmekliğimiz lazım gelir.

İnsanın ihtiyar hakkındaki itikat-i fitrîsini inkâra mecal yoktur. Demek ki ihtiyarın vücudu hiç olmazsa zâhiren bir hakikattir. Acaba akîde-i ihtiyar bizâtihâ hakk ve Savâb mıdır? Burasını araştıralım.

3. Fiil-i ihtiyârînin tahlili. - (s. 426) Meselenin münakaşasına girmeden evvel bir kere herhangi bir fiil-i ihtiyârînin geçirdiği muhtelif anları bi't-tahlil tesbit ederek ihtiyarın hiç olmazsa zâhiren hangi an fiilde bulunduğunu tayin edelim. Böyle yaparsak meselenin münakaşasında habt ve hata korkusu kalmaz.

Bakınız, işte ben işimin başındayım. Ansızın evden çıkmak tasavvuru zihnime geliyor. Yahut biri bana evden çıkmayı teklif ediyor. Çıkmak tasavvuru

3. *Liberté politique* yani *hürriyet-i siyasiyye* ki vaz'-ı kavânîne iştirak etmek hakkıdır.

Bu üç manaca hürriyet mülâhazasında nazar-i itibara alınan mesele vâki hâle ait değil; hakka aittir.

4. *Liberté physique* yani *hürriyet-i bedenîyye* ki e'zâ ve cevârihte, harekât-i bedenîyyede bi-lâ mani tasarruf edebilmek demektir.

5. *Liberté de perfection* yani *hürriyet-i tekemmül* ki müsavi-i ahlâktan tahallüye-i nefis ederek mertebe-i âzâdegîyi ihrâz manasıdır. Ve *fazilet* (*vertu*) ile *hikmet* (*sagesse*) müradifi gibidir.

6. *Liberté de choix* yani *hürriyet-i ihtiyar ve tercih* ki asıl mevzu-i bahsimiz olan budur. Bu son iki manaca hürriyet, *Liberté morale* yani *hürriyet-i manevîyye* de denir. *Liberté de choix* manasına olan hürriyete alelekser *Liberte arbitre* derler ki bizde mukabili *ihitiyâr*dır.

İhtiyar asıl vaz'-ında hayırdan müştak olup îsâr müradifi olarak birçok şeyler meyanından *en hayırlısını seçmek, intihap ve istifâ etmek* demektir. Ebu'l-Beka da *Külliyâtı*'nda: “İhtiyar en iyi olan şeyi talep etmek ve işlemektir. İnsanın nefsi'l-emirde en hayırlı olmadığı hâlde itikat ettiği şeyi talep etmesine de bazen ihtiyar denilir.” diyor.

Mana-yı istilâhîsi de bu manalardan ahiz olunarak: “Bir şeyi diğerine tercih ve tahsis etmek ve ona takdim eylemektir.” ihtiyarın bundan daha meşhur iki tarifi daha vardır:

1. İhtiyar, fâilin isterse yapar, istemezse yapmaz olmasıdır.

2. İhtiyar, sıhhat-i fiil ve terktir ki tercih-i bi-lâ müracceha salâhiyet demektir. İhtiyarın bu manasına Frenk müellifleri *Liberté d'indifférence ou d'équilibre* namını veriyorlar. Müellif bu türlü tercihin vücuduna kâil olan zümreden görünmüyor.

Bu manaların her ikisince de ihtiyar iradedden ehasstır. Zira evvelki haşiyede söylendiği vecih ile irade bir nev' meyilden ibaret iken ihtiyar tafdil ile beraber meyil manasını tazammun eder. Mamafih tecevvüz tarîkiyle iradeye de kudrete de ihtiyar denildiği de vardır. Nitekim müellif de burada ihtiyarı “kudret-i âlîme-i müraccehha” ile tefsir ederken bu tecevvüzü ihtiyar etmiştir.

İhtiyarın mukabili *icab*dır ki bizdeki mütekellimîn ile felâsife beynindeki manası mümkünü imkândan vücuba sarf etmektir. Yani mümkün olan şeyin mümkünlüğünü giderip vacip kılmaktır. Fransızcası *Nécessiter* veya *Déterminer*dir.

“Muhtar” lafzı ihtiyarın hem ism-i fâili hem ism-i mefûlûdür. *Fâil-i muhtar* denilir ki *Agent libre* demektir. Kezâlik *fiil-i muhtar* da denilir ki *Acte libre* demektir.

Örf-i Mütekelliminde “fâil-i muhtar” kendisinden kasıt ve iradeye makrun olarak fiil-i suduru sahih olan kimseye denir. “Fiil-i muhtar” veya sadece “muhtar” insanın lâ alâ sebîli'l-ikrah yani hâricten kasir ve ikrah vâki olmaksızın yaptığı herhangi fiile itlak olunur. Buna biz *fiil-i ihtiyârî* de diyebiliriz.

kendisi ile birlikte lezzet, yorgunluk...ilh. gibi diğer bir sürü tasavvurları daha sürükler. Fiileynin (yani bizim tabirimizce fiil-i terkin, tarafının) netâyîcini musavvir olan bu yeni tasavvurlar ya hayır olan veya şerr olan avâkıbı zihnime getirirler. Veya *bâis* (*impulsifs*) veya *mani* (*inhibitifs*) olarak icra-yı tesir ederler. Bundan dolayı bunlara *devâ'î* (*motifs*)³⁴⁹ namı verilir. - Bu tasavvurât-i muhtelife benim zihnime girer girmez mukayeseye başlarım, derece-i kuvvetlerini tartarım. Ve neticede her birinin kendine has bir vech-i mülâhaza ile diğerine rüchanını tasdik ettiğim gibi mesela evde kalmaktan ise dışarıya çıkmaktan daha ziyade lezzetyâb ve daha sahih elebden olacağımı ve şu kadar ki vazife iktizası olarak yine iş başında kalmaklığım lazım geldiği teslim ederim. İşte bu hükümlerle *zihnen müvazene-i esbâb* (*délibération intellectuelle*) fiili (ki kısaca “tereddüt”³⁵⁰ de diyebiliriz.) hitâm bulmuş olur. - Artık sıra “kast”a, *azim* (*décision*)e³⁵¹ geliyor. Bu kast, bu azim bu anda bana

³⁴⁹ Müellif burada yalnız *Motifs*lerden bahsediyorsa da hakk tabiri eda için *Mobiles*leri de zikretmesi icab ederdi. [381nci sahifedeki haşiyeye bak.] Bunların farklarını beyan için Paul Jane’nin şu birkaç satırını tercümeten iktibas ediyorum:

“*Motifs*ler herhangi bir fiili yapmaya veya terk etmeye bizi sevk edebilecek esbâb-i muhtelifeye denir. *Motifs*lerin *Mobiles*lerden farkı vardır: *Motifs*ler kuvve-i zihniyyeden münbeis birtakım tasavvurâtır. Birtakım esbâb-i fiil (ve daha doğrusu esbâb-i fiil ve terk)dir. *Mobiles*ler ise kuvve-i hissiyyenin eşvâk, ihtisâsât veya ihtirâsât gibi *devâfî* (*impulsions*)dir.”

Bundan anlaşılıyor ki fiil ve terkten birini tercihe müeddi olan esbâbın aklî olanlarına – ki marifet ve teemmül-i esbâbtır – *motifs*; kuvve-i hissiyyeden münbeis olanlarına *mobiles* deniliyor. Biz birincilerine “devâ’î” diyoruz. Zira bu dersin başındaki hamîşte beyan edildiği üzere makdurun ehad tarafeyninde evleviyet bulunduğu hakkındaki itikat veya zanna “dâiyye” denir. İtikat ve zann ise umûr-i zihniyye ve aklîyyedendir. *Mobiles*lere de “بواعث” diyoruz ki müfredi “باعث”tir. “بعث”de göndermek manasından başka bir de isâre manası ve tehyîç etmek, uykudan uyandırmak manası da vardır ki “بعث بعد الموت” bu manadan me’hûzdur. İşvâkın, ihtisâsâtın, ihtirâsâtın insanî tarafından birine imâledeki kuvveti alekser esbâb-i aklîyeden ziyade hissî olması da bu vaz’ımızı takviye edebilir.

³⁵⁰ *Délibération* lafzı fi’l-asıl *meş’urt* demektir. Frenkler’in yapılacak fiilin leh ve aleyhindeki esbâbı, devâ’î ile bevâ’isi müvazeneye *meş’urt* namını vermeleri teşbih tarikiyledir. Paul Jane: “Nefis insanı bu gibi ahvâlde bir işin kimi lehinde kimi aleyhinde rey verilen bir *meclis-i meş’urta* (*assemblée délibérante*) benzer. Mesela huzzârın kimi harbe; kimi sulha taraftar. Burada ise lehte de aleyhte de bulunan yalnız bir nefistir. Nefiste intikaş eden mülâhazât-i mütebâyineye teb’an gâh şu tarafa gâh öte tarafa meyledilir durur. Nefs-i nâtika hükm-i katîsini verdiği zaman - ki bu her zaman vâki olmaz – bu kararı işte şu mukayese-i mütenavibe semeresidir.”

Diyor ki bugünkü tabir-i âmiyâne ile mecâlis “*müzakere*”sine benzetilmiştir. Ancak – tarife göre – esbâb-i fiil ile esbâb-i terk beyninde zihnen bir müvazeneden ibaret olduğu için buna *müvazene-i esbâb* demek caiz olabileceği gibi zihinde bu hâlde iken ispat ve istikrar olmaksızın gâh bu tarafa gâh öteki tarafa temayül bulunduğu için *tereddüt* demek de caizdir. Bunu beğenmeyenlere tefâul babından “تمور نظر” terkiibini teklif ederim. “تمور” gelip gitmek demektir.

³⁵¹ Buna bazı müellifler *résolution* yani *fasıl* ve hasm, cezim yahut *Détermination volontaire* yani *bi’l-irade* icab veya sadece *détermination* yani *icab* diyorlar. Bunun bizdeki mukabilleri ya *kast* ya *azm* veya *niyyet*ir.

Kasın bir manası mütercim-i *Kamus*’un ifadesine nazaran: “Bir nesneye teveccüh ve azm ve ahenk eylemektir.” fiil-i maksûdada yapılması cihetine teveccüh edilen fiil demektir.

Azm ve *azimet* *Müfredât-i Ragıb*’ın tarif-i lügavîsine göre bir işi yürütmeye, tahsile akd-ı kalptir. Keşşaf, *İstılahâtü’l-Fünûn* müellifi *Şerh-i Mevâkıf*’tan naklen diyor ki: *Azm*, *cezm-i irade*

göre tarafeynden birinin diğerine râcih olduğu ve bu tarafı tercih eylediğimi tasdikten ibarettir. Bu azim üzerine nefiste bir rahat duyulur. Taraf-ı râciha mugayir olan tasavvurât durur. Ve tereccüh eden fiil hakkındaki tasavvur saha-i tahakkuka bilâ mani yol bulur. - Bunun üzerine artık tahakkuk ederek hâricte bilcümle netâyîc ve levâzımını müstetbi‘ olur. Yani evden çıkmayı kastettiysen artık kalkar, bastonumla şapkamı elime alır, sokakta ötekine berikine temas ede ede yürür, âlemi görür, âleme kendimi gösteririm. Hâsılı biraz düşünülse netâyîc ve müstetebeâtı tükenmek bilmeyen birçok harekât vukû‘ bulur.

Eser-i teemmül olan herhangi bir fiile bâlâdaki tertibini kemal-i suhûletle tatbik edebileceğimiz şu tahlili bir daha gözden geçirirsek fiil-i ihtiyarînin ber vech-i ati boş anı olduğunu görürüz: Evvelen, bir fiil *tasavvuru* (*conception*); sâniyen, fiilin lehinde ve aleyhinde devâ‘î tasavvuru; sâlisen, zihnen müvazene-i esbâb (tereddüt); râbian, *kast ve azimeti mütezammin olan hüküm* (*jugement décisif*) veya - tabir-i diğerle - *tercih* (*choix*); hâmisen, fiilin tahakkuku.

4. Fiilde ihtiyarın bulunmadığı anlar. - (s. 430) Fiilin bu boş anı içinden acaba hangisinde ihtiyarın vücudunu seziyoruz?

Evvelen, biz, fiilî tasavvurda ihtiyarî bulunmuyoruz. Zira ister birtakım kavânîn-i nefsiyye iktizasınca şuurumuzda kendiliğinden tahaddüs ederek bu itibar

manasınadır. *Azm*, *ârâ-i akliyye* [bizim asl-i devâ‘î dediğimiz şeyler] ve *şehevât ve neğazât-ı nefsânîyye* [bizim bevâ‘is namını verdiğimiz şeyler]den münbait devâ‘î-i muhtelifenin verdiği tereddüt [ki buna biz tercüme-i metinde müvazene-i esbâb namını verdik]ten sonra hâsıl olan meyildir. Tarafeynden biri teraccüh etmezse *tahayyür* [ki Fransızcası *Indétermination* ve *Irrésolution*dur.], ederse *azim* hâsıl olur. Azim, keyfiyât-i nefsânîyyedendir.

Niyet lügaten azmin müradifi olup: “Kalbin hâlen veya meâlen bir nef‘i celp veya bir zararı def gibi bir garaza muvafık gördüğü şeye meyil ve teveccühüdür” diye tarif ediliyor.

Bu tariflere göre *Décision* kelimesini kast, azim, niyet lafızlarından herhangi biri ile tercüme etmek muvafık gelebilecektir. Ancak bazı mütekellimîn kast ile azmi bir manada tutmamışlardır. Bunlarca kast fiili icat etme hâlinde kendimizde duyduğumuz manadır ki murat ve maksudu icad eder. Azim ise sâbika-i tereddütten sonra nefsi ehad emraynden birine (yani ya fâile veya terke) tavattîn etmek yani alıştırmaktır. Bu itibar ile fiilden hayli evvel de bulunabilir. Ve cezim mertebesine varıncaya kadar derecât-i muhtelife üzere bulunduğu hâlde kast mertebesini bulamayıp yalnız fiili kast etmeye cezimden ibaret kalabilir. Hatta bir şartın zevâlinde veya bir mânianın hudusünden dolayı zâil olduğu da olur ki azmin her zaman fiili icab etmesi lazım gelmez. Kast ise fiile mukarindir. Ve bunlara *gör* fiili icab eder.

O hâlde ihtilaftan kurtulmak isteyenlerin *kast* tabirini istimal etmeleri evladır. *Niyet* ise lisan-i şer‘de li-vechillah fiile teveccüh manasında müstamel olup bu manaca fiile tekaddüm edebildiği ve mana-yı ibadeti mütezammin olmayan ekil ve şûrb ve bir mahalden diğerine intikal gibi ef‘âle şümûl ve telakki ancak mana-yı lügavice mütesavvir olduğu cihetle ancak fiile mukarin olan niyetler kasda müradif sayılabilir. Nitekim Frenklerce de *Intention* ile *Résolution* müteradif iken bazen niyet edip yapmamak da mümkün olduğuna bakarak manalarını tefrika lüzum görmüşlerdir. O hâlde onlarca *Intention* ‘un mana-yı ehassı bizim mana-yı ehassı *azim* dediğimiz olmuş olur.

ile zarureten ve *bi'l-icab (nécessairement)* vücut bulsun, ister müfekkiremiz *cebren (fatalement)* tasallut eden hâricten gelme bir sözün eseri olsun tasavvur-i fiil bizde bîzsiz olarak yani müdahalemiz olmaksızın, ihtiyarımız taalluk etmeksizin vücut buluyor.

Sâniyen, devâ'î tasavvurunda da ihtiyârı bulamıyoruz. Zira devâ'î, fiil-i musavverin *avâkîb-i (conséquences)* hüsne veya seyyiesine ait *tasavvurât-i bâise (représentations impulsives)* veya *mânia (représentations répulsives)*dan başka bir şey olmadıklarından fiil tasavvur edilir edilmez bu avâkıbın da tedâ'î kanunları hükmünce zarureten ve bi'l-icab zâhir olmamasına tarîk yoktur.

Sâlisen, ihtiyar müvazene-i esbâpta da tereddütte de değildir. Zira zihnin tabi olduğu kanunlar zarurîdir. Ve zihnin ısdâr ettiği hüküm-i devâ'îden her birinin alâ'd-derecât kıymetini - her gûna kuyûtta kat'u'n-nazar - mücerret olarak tasdikten ibarettir. İnsan daima *vacibi (devoir)* nefine veya lezzetine tercih etmez ise de vacibin lezzete daima râcih olduğunu bilir. Ve zihnen bunun hilafına bir hükümde bulunamaz.

Râbian, ihtiyar, fiilin emr-i tahakkukunda da mevcut değildir. Zira bu tahakkuk - cümlesi de *kuvvâ-yı bâise-i nefsiyye (forces psychiques impulsifs)*nin serbest bırakılmasına ve bu kuvvâyı muarız kuvvânın izalesine tabi - mihanikî bir sürü harekât-i adeliyyenin tahakkundan başka bir şey değildir.

5. Öyle ise ihtiyar fiilin hangi anındadır? - (s. 431) Öyle ise fiil-i iradîdeki ihtiyar olsa olsa kastı mütezammin olan hükümde, tercihte olacak. O hâlde münakaşa bu madde hakkında carî olmak iktiza eder.

Fiilin bu anına daha ziyade infaz-i nazar edersek görürüz ki zihnen müvazene-i esbâp bahsindeki ihtiyar meselesi tercih bahsindeki ihtiyar meselesinden başka bir şeydir. Öteki bahiste sual: *Nefsü'l-emirde (en soi)* râcih ve evvelî olan, hangisidir?" şeklinde varit olur. Ve zihin bi'z-zarure cevabı kendi kavânîne teb'an verir. Beriki bahiste ise sual: "Buna nazaran râcih ve evvelî olan hangisidir? Ben neyi tercih etmeliyim?" şeklinde irat edilir. Bu sualin cevabı artık öteki gibi mücerret ve adeta *gayr-ı ennî (impersonnelle)* ve *gayr-ı zamanî* (yani bir zaman-i mahsûs ile gayr-ı mukayyet) (*intemporelle*) bir cevap olamaz. Buradaki sual bir zaman-i muayyen ve mahsûs içinde muayyen bir zâta râci bir cevap-i müşahhası iktiza eder.

Eğer zihnimiz fiil-i mütesavvirin bilcümle avâkıbını vazihen görecek hâlde olaydı kastı tazammun eden hükmü tercih müvazene-i esbâbın bi'n-netice ısdâr edeceği hükme daima muvafık düşerdi. Zira *bizâtihi hayrın (le bien en soi)* daima bizim için de hayır olduğunu vâzihan görürdük. Sokrat: “Hiçbir kimse bi'l-irade şerîr değildir. (Yani şerîr olmayı irade etmez. Şerîr olmak istemez.)” davasını serd ederek iradedeki hatanın zihindeki cühl-i *mürekkepten (erreur)* neşet ettiğini söylediği zaman maksadı işte bu idi. Biz ise fiilin bize îrâs edebileceği avâkıbın kâffesini hiçbir zaman vuzûh-i tam ile göremediğimiz cihetle daima kastımızı (nefsü'l-emirde) ercah ve evvelî olan tarafa sarf etmekte zihnen muztar değiliz. Mevzu-i bahsimiz olan suali daha ziyade tasrih etmek için İlm-i Mantık'tan isti'âne edelim. Sual şudur: “(B) fiili benim için ef'âlin ercahi midir?” bu suale icaben veya selben *kıyasî bir netice (conclusion syllogistique)* ile cevap verebilmek için “B” haddi ile “Benim için ef'âlin ercahi” haddi arasına her ikisini zarureten rapt edecek veya ayıracak bir veya müteaddit hadd-i evsat sokmak iktiza eder. İşte buradaki evsat hadler “B” haddinin avâkıp-ı hakikiyyesinden yani hâricte tahakkuk edecek avâkıbından başkası değildir. Şayet biz “B” haddinin hayır ve şerr bilcümle avâkıbını bildik kıyası tertip edebilirdik. Ve netice-i hüküm tercihi bize bildirir, bu hüküm de zarurî olurdu. Bu avâkıbın kâffesini bilmediğimiz ise pek bedihîdir. Bu takdirce verdiğimiz hüküm tercihi - Mantık kavâidi üzere - hükmümüzde aklen hiçbir suretle muztar olmaksızın vermiş oluyoruz. Binaenaleyh hüküm, tercih; kast ve azimet, kavânîn-i akıl iktizasınca ihtiyarîdir.³⁵²

Acaba İlmü'n-Nefs usulünce de böyle midir? Evet böyledir. Zira bir hükm-i meczumu terk edip de diğerini tercihte bizi muztar edecek hiçbir *icab-ı (nécessité)* bâtinî ve nefsinin vücudunu hissettiğimiz yoktur. Vâkıan, kastımızın hilafına saik birçok bevâ'isin vücudunu da hissederiz. Fakat bunların hiçbirisi ne kastımız esnasında ne ondan evvel ne de ondan sonra bize *mûcib (nécessitante)* gibi görünmüyorlar. Biz

³⁵² Bize, müellifin bu tarz istidlâli ihtiyarî değil; bilakis icab ve ızdırarî müsbet gibi görünüyor. Bu delil – müellifin maksudu hilafına – an-ı tercih dediği andaki ihtiyarın tereddüt andaki ihtiyarın aynı olduğunu daha ziyade teyid eder. “(B) fiili benim için ef'âlin ercahi midir?” sualine terettüp eden kıyasın hadd-i evsâtı yani hâricte bilfiil tahakkuk edecek avâkıp tamamen ma'lûm olunca her iki andaki ihtiyarın müttehid olacağını teslim ettikten sonra ikinci andaki ihtiyarın birinci andaki doğru bir hesaba istinad etmemiş ihtiyarın aynı olabileceğini teslim ne mani kalır? Acaba hasım: “Kâsıdın bizâtihi hayrı tercih etmemesi müvazene ve tereddüt anında fiilin bütün avâkıbını layıkıyla hesap edememekten dolayı yine tereddüt anında hayır olmayı tercih etmiş olmasından mütevellit bir zaruret-i mantikiyyeden neşet ediyor.” diyemez mi?

kastederken kendimizde bir hâlet-i cedidenin hudusünden haberdar oluyoruz. Fikrimiz bir fiile, bir cühte inkılâp ediyor. Ve fiil olsun, terk olsun tercih ettiğimiz tarafın daima cehdimizin müteveccih olduğu taraf olduğunu görüyoruz. Demek ki hüküm tercih-i ihtiyarî olmasa bile hiç değilse hâsıl *bizzat* (*spontané*)tır. Vâkıan, şuur, muttali‘ olamayacağı şeyin ne vücudunu ne ademini huccet ile ispat edemez. Bi’l-ihtiyar vâki olan kastın birtakım *ilel-i vacibe* (yani *mucibe*)si (*causes nécessaires*) olup olmadığını keşfedemez. Ancak bundan bu illetlerin suret-i katiyyede ademi de istintâç edilmez. Yalnız şu kadarı sabit ve mütehakkik olur ki bu illetler şuura münkeşif olmadıkları için her şey şuura göre sanki bu illetler yok imiş gibi vâki olur.

6. Bunun takribi tam olan delili (*preuve complète*)³⁵³ mâ ba‘de’t-tabîyyedir. - (s. 434) İhtiyarın vücudu hakkında vech-i ettem üzere irat-i hüccet ancak İlm-i Mâ ba‘de’t-tabîa’da müyesser olabilir. Fi’l-hakika bu ilim, sırf mevcut olmak haysiyetiyle her mevcutta ve bi’t-tarîki’l-ûla *eşhâsta* (*etres individuels*) vücutlarıyla teşhislerinin (*individualité*) esası (*fond*) olan bir *imkân* (*contingence*) ciheti bir de fitrî ve hemzâd bir husul *bizzat* (*spontanéité*) ciheti bulunmak lazım geleceğini gösteriyor. Bu mevcuda - insanda vâki olduğu gibi - şuur ile akıl ve teemmül de inzımm edince bu imkân, bu husul-i zâtî insanın tasarruf edebileceği birer mülk-i has hâline gelir. Mesela gülün bir kokusu var. Lakin gül bu kokuyu duymadığı için ona hakikaten sahip ve maliktir, denemez. “Koku gülündür” demektense “Koku güldedir” demek evlâdır. - Bir vasfa hakikaten sahip ve malik olabilmek için o vasfı bilmeliyiz. Bizde olduğuna ilmimiz lâhık olmalıdır. Demek ki ihtiyarımızı mukavvim olan şuur ile teemmüldür. Ef‘âl-i ihtiyariyye de hakikat hâlde bu ef‘âle hâkimlik eden hüküm ve tasdikteki istiklal-i mantıkî (aklî) ile ve nefsî bir *husul-i bizzat* (*spontanéité*) vasf-ı mümeyyizi ile muttasıf olan ihtiyarımızdan sadır karışık ve kürfet-i ef‘âlden ibaret imiş.

³⁵³ Bu sernâme tahte’l-lafz tercüme edilmek lazım gelse “bunun delil-i tamı mâ ba‘de’t-tabîyyedir” demek icab eder ise de bizdeki mastalahâta müracaatla tercümeyi şu okunan şekle ifrâğ etmeyi tercih ettim.

Ehl-i nazarca *takrib* delili matlûbu müstelzim olur vecih ile sevk etmektir. Ve delil hakkında delil-i yakînî ise yakînî; zannî ise zannî müstelzim olur, denir. Buna *tatbik* de derler.

Cevdet Paşa Merhum’un *Âdâb-ı Sedat*’ında: “Eğer netice matlûbun aynı yahut ona müsavi veyahut ondan mutlaka ehass olursa delilin takriri ntmdır” deniliyor.

Hulasa

(s. 435)

1. – Fiil-i iradî *zât-ı akıldan (etre raisonnable)* illeti ma‘lûm olarak sadır olan fiildir. Bu fiil, fâilde hilafına bir tasavvur mevcut olmadığı zaman gayr-ı ihtiyarî olabilir.
2. – Zıddeyn veya mutenâkızeyn arasında tercih vâki olursa fiil-i iradî ihtiyarî olur.
3. – Bir fiil-i ihtiyarîde lede’t-tahlil boş an olduğu anlaşılır: Evvelen, bir fiil tasavvuru; sâniyen, devâ‘îye munkalip olan avâkıb-ı fiil tasavvuru; sâlisen, müvazene ve tereddüt; râbian, kast; hâmisen, *ikâ‘-i fiil (exécution)*.
4. – Birinci, ikinci, üçüncü ve beşinci anlarda ihtiyar yoktur.
5. – İhtiyar yalnız dördüncü yani zâtımıza ait hayra nazaran takdir edilen devâ‘î içinden bir taraf tercih edilerek azim edildiği anda mevcut olabilir. İlmü’n-Nefs bizim bu hususta mustakil olduğumuzu temin ediyor.
6. – Mamafih delil-i nihâîyi itmama salâhiyetdâr olan ilim yalnız mâ ba‘de’t-tabîadır.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 436)

Saint Thomas, *Somme théologique* (1^{re} partie, quest. 83.)

Leibnitz, *Essais de théodicée*.

M. De Biran, *Œuvres inédites*.

Jouffroy, *Cours de Droit naturel*.

Schopenhauer, *Essai sur le libre Arbitre*.

Renouvier, *Psychologie*.

- *Essai d’une classification des systèmes philosophiques*.

Fouillée, *La Liberté et le Déterminisme*.

Boutroux, *La Contingence des lois de la Nature*.

Ribot, *Les Malâdies de la Volonté*.

Fonsegrive, *Essai sur le libre Arbitre*. (2e partie.)

James, *Principles of Psychology*, c. XXVI.

Bain, *Les Emotions et la volonté*.

Lapie, *Logique de la volonté*.

Otuz Birinci Ders: Mezheb-i İcabı³⁵⁴ Münakaşa

İcmâl: (s. 437) 1. Mezheb-i Cebir ile Mezheb-i İcab. - Müellifin şu birinci fıkrası hakkında mülâhazât-i mütercim. - 2. İlmü'n-Nefs'ten müstenbit edille. - Şevk ile irade. - 3. Tercih-i devâ'î. - 4. Delâlet-i şuurun adem-i kifayeti. - 5. Ulûm-i müsbeteden müstenbit edille.- İhsâiyât (İstatistikler). - 6. Bekâ-yı kuvvet delili. - 7. İlm-i mâ ba'de't-tabîa'dan müstenbit edille. - İlm-i ezeli-i ilahî. - 8. Sebeb-i musahhih delili.

1. Mezheb-i cebir ile Mezheb-i icab. - (s. 437) İki mezheb-i felsefî insanda ihtiyarın vücudunu inkâr ederler. Bunların biri *Cebrîye Mezhebi (Fatalisme)*³⁵⁵; diğeri *İcabîye*

³⁵⁴ *Déterminisme* kelimesini en evvel *icabîyye* lafzı ile tercüme eden İzmirli İsmail Hakkı buna bu buluşlarından dolayı müteşekkirdir. İcabın manaları çoktur:

1. İykâ-i nisbet ki selb mukabilidir.
 2. Bir akîdedeki ilk telaffuz olunan söz ki kabul mukabilidir.
 3. Bir şeyi vacip kılmak. Bu da fukaha ıstılahıdır.
 4. Mümkünü imkândan vücuba sarf ki evvelce söylediğimiz vecih ile *ihtiyar* mukabilidir.
- Bu son mana mütekellimîn ve hukemâ ıstılahatından olup bu sırfa *icab* dedikleri gibi masruf olmaya da *icab* derler. Nitekim fiili iykâ eden sebep veya esbâba – kesr-i cîm ile – *mucip* ve *esbâb-i mucibe*, bi'l-icab vâki olan şeye – feth-i cîm ile – *mûceb* derler.

³⁵⁵ *Fatalisme*, fi'l-asıl *kavl-i fasl*, *kazâ-yı müberrem* gibi bir manaya delâlet eden *Fatumun* vücuduna *İtikat Mezhebi* demektir. Latince *Fatumun* Fransızcası *tâli*, *kader* gibi bir manaya dâll olan *destin*; Yunancası *kismet* manasına gelen *moîradır*. İnsanların ser-nüvişt hayatında ibrâm-i hüküm ve kaza keyfiyeti Yunanlılar'da esma-i muhtelifle ile tesmiye edilen birçok âliheye, Romalılar'da da *fatuma* atıf ve isnad edilirdi. Bu akvâm-ı kadimenin bu ilahlara isnad ettikleri eşya ve ef'âl alelekser irade-i beşeriyenin tağyir ve tebdiline kadir olamayacağı muzirr şeyler olduğu, bu ilahlar adeta âlihe-i musâib itikat edildikleri için Fransızca *fatalité* kelimesi *musibet* müradifi olmuştur.

Garp felâsifesi ile ehl-i milel ve edyânı ise kelimenin manasını tevsî' ederek *akîde-i cebre (fatalisme)* namını vermişlerdir. *Fatalistes*lerin bir dine salık olanları vekâyî' ve hâdisât-i kevnîyyenin ve bu meyanda ef'âl-i beşerin hudûsünü mâ fevka't-tabîa bir illete isnad ederler. Feylesof olanları ise ef'âlimizi doğrudan doğruya sevâbık-i tabîyyelerine rabt ederek bunların yalnız hükm-i zaruretle emr-i teselsüllerini bir illet-i mâ fevka't-tabîyyeye atıf ve isnad ederler ki Mezheb-i İcab'a salık olanlardan farkları hemen hemen fevka't-tabîa bir illete, sâni-i âleme, ehl-i edyânın tabirince İlahu'l-âlemîn'e itikad edip etmemek veya daha doğrusu onu bahse karıştırıp karıştırmamaktan ibaret kalıyor. *Yeni Larousse Ansiklopedisi*'nden muktebis atideki satırları dikkatle mütalaa edilirse bu hükmün derece-i sıhhati tebeyyün eder:

“Mana-yı ‘eamında *Déterminisme* bir şeyin şey-i ahire *tevakkufuna (conditionnement)* itikattır. Sebeb-i mucibin (kesra ile) mûcebin (fetha ile) gayrî olan bir mevzuda bulunmasında zaruret yoktur. İcab gâh – diğer bir bilye ile itilen bilyede olduğu gibi – hâricî veya müteaddî gâh da – hükm-i meleke ve itiyat ile mucip olan fiilde ve müsellelin kendi icab-i mahiyeti olan havâssinde olduğu gibi – dâhilî ve zâtî olur. İlet-i mucibe (sebeb-i mucib) gâh *aklî (rationnel)* ve *mantikî (logique)* gâh *fâilî (efficiente)* veya *illî (causale)* olur. Bundan dolayı da biri *icab-i mantikî (déterminisme logique)* veya *icab-i münteç (déterminisme de conséquence)*; diğeri, *icab-i illî (déterminisme causal)* veya *icab-i muhassıl (déterminisme de production)* namlarıyla iki nev' icab vardır. Ve icabın bu iki nevine iki nev' ulûm tekabül eder. Bu nevlerin biri *ulûm-i akliyyedir* ki gayeleri kazâyâdan mürekkep olan mucibâtı terkîp ve tertipten; diğeri *ulûm-i tecrübîyyedir* ki gayeleri şu'ûn-ı tabîyyede mucibâtı keşfe çalışmaktan ibarettir.

Bâlâdaki her iki manaca *Déterminisme* yani *icab* kelimesi ya şu'ûn veya kazâyâ beynindeki irtibata delâlet eder bir lafız olmuş olur. Bundan mâ adâ âlemde her ne varsa cümlesinin bir sebeb-i mucibi

*Mezhebi (Déterminisme)*dir. Elyevm her tarafta metruk olup yalnız Din-i İslam'da kalan itikat-i cebir bütün ef'âlimizin mukavemet-i mahal olan bir irade-i kahire ile kabulü'l-vücut tanzim ve tedbir edilmiş olduğunu itikattan ibarettir. Bu irade ya kudema itikadından olduğu gibi *Fatom* kabilinden lâ-yetegayyer bir *tâli* (*destin*), bir kader veya Müslümanlar'ın itikadında olduğu gibi Allah'ın (Celle Şanuhû) iradesi kabilinden bir ihtiyar-i mutlaktır. Her iki akîdede de ihtiyar-i insanînin meslub olduğuna cezm edilir. Ancak birinci mezheb-i cebir *ızdırar-i küllî* (*universelle nécessité*) mezhebi iken; ikincisi yine bir ihtiyar mezhebidir.

Mezheb-i İcab ise bütün ef'âl-i beşerin - aynıyla şu'ûn-ı sairede olduğu gibi - tabîatin lâ tetegayyer kavânîni hükmünce sabit ve müteayyin birtakım Savâbık ve mukaddemâtın mücebi olduklarını itikattan ibarettir. İcabîye'nin kendi mezheplerini teyit ve ihtiyarı inkâr için serdettikleri edille evvelen İlmü'n-Nefs'ten; sâniyen, ulûm-i müsbededen; sâlisen, İlm-i mâ ba'de't-tabîa'dan müstenbit olmak üzere üç nev'dir.

[Müellifin şu birinci fıkrası hakkında mülâhazât-i mütercim. (s. 440)]

- Müellifin bu kadar ağır başlılığı ile beraber Garp Müelliflerince - sırf İslam'a hücum ve tecavüz maksadıyla - iradı mut'âd olan efkâra tebiyyet şaibesinden bir türlü tahlis girîbân edememiş ve bu münasebetle Müslümanlar'ın elyevm bütün milel ve nihâl arasında münferit kalarak eski zaman Putperestlerine yakışır kaba bir itikat ile âlude olduklarını - sair emsâli müellifler gibi - bilâ tahkik serdetmiş ve yalnız İslam'a isnat ettiği *cebri* (*fatum*)e mu'tekîd olanlardaki ızdırar-i küllî mertebesinden daha

olduğuna ve her şeyi bazı şurûtu müstecmi olunca *bi-lâ tahalluf* (*infailliblement*) hâsıl ve hâdis olup aksi hâlinde hiçbir şeyin hâsıl ve hâdis olamayacağına kâil olan bir mezhebe de alem olmuştur. Bu mezheb çoktan beri ulûm-i tecrübiyyede ve bâ-husus Fizik ile Kimya'da hâkimdir. Fizyoloji İlmi'ne ise hayli tereddütten sonra girmiştir. Cloud Bernard'ın evvel *efâ'il-i hayevîyye* (*fonctions vitales*)nin hiçbir kanuna tabi olmayan esrârengiz birtakım kuvvânın tahte tesirinde olarak gayr-ı müteayyin bir surette tehaddüs ettiğine kâil oluyorlar idi. Cloud Bernar ise bu nazara karşı "*İcab-i hayevî* (*Déterminisme vital*)" Mezhebi'ni ona sormuştur. Bu mezheb iktizasınca şu'ûn-ı Fizyolojiyye suret-i katiyyede ma'lûm ve muayyen birtakım şurût içinde vücut buldukları takdirde bu şurût tahakkuk ettikçe lâ-yetegayyer bir kanuna teb'an ve daima yekdiğerin aynı olarak zâhir ve hâdis olurlar.

Mamafih *Déterminisme* kelimesi en ziyade İlmü'n-Nefs'te kesb-i ehemmiyet etmiştir. Bu kelime İlmü'n-Nefs'te *sebeb-i musahhih* (*raison suffisante*) kanununu ef'âl-i beşerede teşmil ederek insandaki kastların, azâyimin - aynıyla âlem-i tabîatteki hadisâtın ilel ve esbâb-i muayyeneden bi'z-zarura hâsıl olması gibi - devâ'î ve bevâ'is-i muayyeneden bi'z-zarura hâsıl olduğuna kâil olmak isteyenlerin mezhebine alem olmuştur. Bu, Mezheb-i İhtiyar'ın mukabilidir."

İşte görülüyor ki makaleyi yazan zâta göre Mezheb-i İcab, Mezheb-i İhtiyar'ın mukabili imiş. Yani cebir ile icab arasında bâlâda arz eylediğim farktan başka fark kalmıyor gibidir. Bu dediğim o kadar vâkı'a mutabiktir ki *Kamus-i Felsefe* muharrirleri her iki mezhebi yani *Déterminisme* ile *Fatalisme*'yi bir nam altında cem ederek tedkik ediyorlar. Ve İcabîye Mezhebi'ne *Fatalisme Matérialiste* yani *Cebriye-i Maddiye Mezhebi* namını veriyorlar.

yüksekçe tutacak derecede hafif bir lütfkârlıkta bulunmuştur. Bu noksan tahkikte biz müellifi belki de mazur görebiliriz. Zira *Kamûs-i Felsefe* gibi en ciddi âsârda bile kaza ve kader meselesini, hürriyet ve ihtiyar meselesiyle emr-i teliftteki müşkilât-i azîmeyi kemal-i itina ile teşrih eden, dinli dinsiz ulemanın ve her sınıftan felâsifenin nizâ‘larını tafsil eden sutûrun hilalinde Din-i İslam hakkında Avrupa’nın ezhân-i avâm ve havâsına yerleşmiş olan fikir-i batıla cüz-i inkiyat ve sadakat verircesine aralık aralık iman bi’l-kudre - bi’t-tabî ne demek olduğunu anlamak zahmeti ihtiyar edilmeden - tarizler fırlatılmış bulunuyor. Avrupa’da her nedense Müslüman denilince her şeyden evvel hemen kadere iman, kadere iman denilince de hemen Cebir-i Sarf Mezhebi hatıra getirilmemek mümkün olamıyor. Meşhur İktisat Muallimi Bastiye’ye varıncaya kadar: “Dünyada cebrî’l-akîde kimse yoktur. İstanbul’da bile.” diyor. Bu ibaresi ansiklopedilere lûgat şahidi olarak giriyor.

Bu meselede tashih edilmek istenilmeyen bir yanlışlık vardır. Bir kere Müslümanlar’ın kadere iman etmeleri bütün Müslümanlar’ın cebrî’l-itikat olmalarını istilzam etmez. Bu akîde mütekelliminden yalnız bir taifenin akîdesi idi. Bu taife tavâif-i saire-i İslamiyye’nin hüccet-i burhanına mağlup olmuş, Hicret’in Dördüncü Asrı avâhirine doğru munkarız olmuş bir fie-i kaliledir. Mamafih bütün Müslümanlar bi’l-faraz cebrî’l-itikat olsalar bile yine müellif ile emsalinin teşnî İslam’a hasretmeleri muhikk olamaz. Zira bu akîdenin ilk zuhur-i tarihi İslam ile başlamaz. İslam’dan evvel dinli dinsiz, âlim cahil, melî, felsefî hemen hemen bütün akvâmda bu itikadın mevcut olduğunu - bu söz bizce ıtlakî üzere müsellemlenmemekle beraber - yine tarizi bize hasreden Avrupalılar bize hikâye edip duruyorlar. Hristiyan müelliflerle Hristiyanlığın sinesinde yetişen felâsife ve muharrireyn, hatta bugünkü âlem-i Nasraniyet’in nısfî hâlâ cebre mutakat, Garp mutekaddimîn ve müteahhirîn hükemâsından birçokları “-isme” ile nihayetlenen türlü türlü namlarla hâlâ bu mezhebe kâil iken bilmem neden yakını görmekte bu kadar te‘âmî ediyorlar da istihfaf ve istihzayı yalnız ehl-i İslam’a hasrediyorlar?

Yine Avrupalılar’dan öğreniyoruz ki Edyân-i Bâtıla-i Kadime cebir esası üzerine istinat ediyordu. Felâsife-i Kadime’nin ekseri de böyle. Nitekim *Ravakiyûn* (*Stoïciens*) cebrî idi. Bugünkü Nasraniyet’in âlemdâr daveti, en gayretkeş müdafî olan “Saint Augustin” de dâhil olmak üzere ilk e‘izze-i Nesârî cebrî idi. Protestanlar kâmilce cebrî. Luther’in Mezheb-i Cebri’i müdafaten kaleme aldığı *Servio-arbitrio*

yani *İhtiyar-i Esir* nam-ı eserin unvanı bile cebrin ne kadar ilerisine gittiğine delildir. “Calven” ve etbâi cebrî. “Johnes Neon” ve etbâi cebrî. Port Royal hükemâ-yı mütedennîsi cebrî.

Felâsife-i müteehhirîne dönelim. Ne görürüz? “Hobes” cebrî. “Spinoza” cebrî. “David Hume” cebrî. “Colins” cebrî. “Bayel” cebrî. “Leibniz” cebrî. “Kant” cebrî. “Stuart Mill” cebrî. “Diderot” Dolbâh, Lamitri” gibi ansiklopedistler cebrî. Bugün ulûm-i müsbetenin esâtîni olarak maruf olan ricâl-perde *icab* ile tesettür etmekle beraber yine cebrî.

Âlem-i İslam’ın hâricinde mezheb-i cebre salık olanlar böyle karınca gibi kaynaşıp dururken bunları gözleri görmeyip de nam-ı İslam anılınca hemen cebir yaftasını altına yapıştırmak elbette fahiş bir hatadır. Bâ-husus kaza ve kader meselesi ile ilmî bir tarzda en ziyade iştigal edenler ulema-yı İslam olup Mezheb-i Cebri’i çürütecek edillenin Garp âlemine intikaline en ziyade sebep olanlar Müslümanlar olduğuna bakılırsa bu hata tarife sığmaz büyük bir haksızlığa inkılâp eder. Bugünkü âsâr-ı Garp’ta cebir ile ihtiyarın leh ve aleyhindeki delâil - esası hiç de tagayyür etmek şanından olmayan bazı tecârüp hulasaları istisna edilirse - bin sene evvel bizim kitaplarımızda yazılı bulunan delâilin aynı gibidir.

Müdafaa-i Nasraniyet’te hayli imge sebk etmiş olan müellifin Hristiyanlık’taki cebirliğinden, *hatîe-i asliyye (péché originel)* akîdesi gibi akli başında olan her cebrîye bile isyan bayrağını kaldırtacak akîdeden teğâfûl edip de Din-i İslam’a cebirliği yamayıp redde bile şâyeste görmeyecek derecede kaba görmesi ve cebrin suret-i diğeri olup maddi bir cebirlikten fazla bir şey olmayan yeni icabî redd ile kanaat etmesi hakikaten gariptir.

Avrupalılar’ı - tahkik ve istiksaya hacet görmeksizin - akîde-i ehl-i İslam’ı cebr-i mahz akîdesi addetmekteki hataya sevk eden şey - zâhir hâle nazaran – evvelen, Müslümanlar’ın kaza ve kadere iman ve Allah’a tevekkül ile şer‘an memur olmaları; sâniyen, Müslümanlar’ın bu son asırlardaki hâl-i tedenni ve inhitâtlarına bâis olan sa‘y ve ameldeki taksirlerinin bu akîdeye hamledilmesidir. İkinci nazardaki adem-i isabet zâhirdir. Zira Müslümanlar, kaza ve kader akîdesi sayesinde çok zamanlar hem de ilk din naşirlerinin zamanına yakın asırlarda pîşuvâ-yı terakki ve medeniyet olmuş, mahsûd-i akvâm olacak azim ve iradet numuneleri göstermiş iken onların bi’l-ahire yine bu akîde sebebiyle sukût ve inhitâta uğramış olmaları aklın

kabul edeceği şeylerden değildir. Binaenaleyh Müslümanların bu aciz ve inhitânı bu akîdeden başka bir yerde aramak lazım gelir. Bilakis kaza ve kadere imanın tevlit-i fezâilinde bir tesir-i acîbi vardır. Bu itikat, şenâ’at-i cebirden tecrit edilirse cürâet ve akdâmın, halk ve şecaat ve besâletin lazım-ı gayr-ı mufarıkıdır. Bu itikat, insanı şehrah-ı hakk ve istikamette sabit etmeye, mevcut ve mehudunu büzül eylemeye, cûd ve sehâ ile ittisafa, şedâid ve mehâlikten yılmamaya bâis olur. Rızık ve ecelin maksûm ve mahdut olduğunu itikat eden kimse hakk ve hakikat uğrunda çalışırken, milletini i’lâ ile uğraşırken ölüm korkusunu; limmetin bina-yı saadet ve şevketini teşdit için büzl-i emvâl ederken fakir ve sefalet vehmini zihnine uğratmaz.

Birinci nazara yani kaza ve kadere iman ile tevekkül bahsine gelince bu, fi’l-hakika Müslümanlar’ın akîdesidir. Müslümanlar kaza ve kadere iman ile mükellef ve tevekkül ile memurdurlar. Fakat Avrupalılar – me’a’t-teessüf bizde de eksik olmayan bazı kimseler gibi - bu akîde ile bu emri yanlış anlamışlardır. Dinimiz vâkıan, bizi kadere iman ile mükellef tutuyor. Fakat “Muhtar değilsiniz. Ef’âlinizden mesul değilsiniz.” dediği yoktur. Biz kendimizi cemî’-i ef’âlimizde mecbur-i mahz bilmiyoruz. Rüzgârın önüne düşen toz parçası kabilinden her hâl ve karında silsile-i şu’ûnun sevk-i kasrîsine teb’an öteye beriye atılan birer cisim bî iradet olmadığımız gibi katil elindeki bıçak gibi kendi eserinden gayr-ı mesul bir alet de değiliz. Meslubü’l-ihhtiyar olduğumuzu itikat etmek şerr menzili inkâr ve iptal ile beraberdir. Zira bu takdirce ne emir ve nehyin hükmü kalır ne vaaz ve tezkirin. Nübüvvet ve risalet de bir külfet-i zâide hükmüne girer.

Tevekkülü de vâkıan Şeriat-i Mutahhara emrediyor. Fakat “Deveni bağla” “Tarlanı sürüp tohumunu at da öyle tevekkül et” diyor. Bir Müslüman hem kendisini hayır ve şerr her türlü ef’âlinde mesul ve mu’âteb bilir. Hem de düş mihnetine çöken mutâ’eb ve müşâkın, tevessül ettiği esbâb ile def’î gayr-ı mümkün musâibin o taktişken bâr elemi “mukadder bu imiş” diyerek ve sabır ve tevekkülünün ecrini düşünerek tahfif eder. Bir Müslüman ne zaman musâp olsa: “Küllün min indillâh” der. Ne zaman memurun bih olan şeyi yapmaya kalkışsa – mal u câh u canını bu uğurda tehlikede görse bile - “La yuğni hazerun min kader” diyerek vacib-i şer’î ve insanîsini tayyib-i nefis ile eda eder. Ve bunun için icab ederse ölümü bile göze alır. Fakat heva ve hevese tabi olmak, me’murâtı terk ile menhiyyâtı irtikâp etmek, “Armut piş ağzıma düş” meseline mâ-sadak olarak esbâbı terk eylemek için kadere

imanı kendine istinatgâh edemez. Zira bilir ki “Kadere iman edilir. Fakat onunla ihticac edilmez.” sıra ibadât ve taâta gelince: “İstek şart!” menhiyyâta gelince: “İstek hakk!” demek de’b-i İslam’a mugayirdir.

Böyle bir akîdenin faide-i ictimaiyye ve ameliyyesi böyledir. Cihet-i akliyyesine gelince, itiraf etmelidir ki bu mesele mesâil-i akliyyenin en gâmızıdır. Onun içinden çıkmak her aklın harcı değildir. Bundan dolayıdır ki şer‘-i enver bizi kadere iman ile mükellef etmişken yine kader mesâiline dalmaktan nehiy mütezammin - burada derece-i za‘f ve kuvvetini bahisten hâric tutmak istediğimiz - bazı âsâr rivayet edilmektedir. Bu nehiy olsa olsa me‘zâlik-i ikdâmdan olan bu gibi mesâilde ukûl-i zaîfe ashabını sıyanet içindir. Dinimiz bizim irade ve ihtiyarımızı evâmîr ve nevâhî ile mükellefiyetimizi i‘mâlimize göre yevm-i ahrette ve – hududu ikâme lazım gelen yerlerde - dâr-i dünyada sevap ve ikap görmekliğimizi ispat etmekle beraber Hakk Teâlâ’nın da gayr-ı mütenahi ilim ve kudret sahibi kadir-i kayyûm olduğunu, kudretinin cemî‘-i mürâdâtına taalluk ettiğini, *faâlün limâ yurîd* ve Kahhar-i zû’l-celal olduğunu, muktezâ-yı hikmetine göre vâki olan ihtiyarâtını takyit edecek hiçbir şey bulunmayacağını talim ediyor. Çarşıya alışveriş için çıkmak ile nöbet-i hummaya giriftâr olmuş marîzin bedenindeki irtîâş beynindeki fark zâhir olduğuna göre ihtiyarımızın vücudu bedaheten sabit olduğu gibi Sıfât-i Celîle-i İlahiyye’deki kemal-i gayr-ı mukayyede bedahet-i akıl ile sabittir. Meselenin çetin tarafı işte bu iki bedîhinin arasını cem ve telif etmektir. İlmî ve felsefî tahkika dalarken akıl gâh bir tarafa ziyade meyil edip ihtiyar-i beşerî fedaya gâh diğer tarafa meyil edip sıfât-ı ilahiyyeyi takyide ve mahlûku halefine nev‘an mâ teşrike kaçıyor. “Allahu hâliku külli şeyin” ve “Küllün min indillahi” gibi âyât-ı kerimenin muzammin celîlesini mükellefiyet-i abd mefhumuna ulamak keyfiyeti akli en ziyade müşkilâta uğratan mesâilden addedilmiştir. Nitekim Mutezile ile Mezheb-i İcab’ı beğenmeyen bugünkü felâsife, abdin kendi ef‘âlini halk ettiğine; Cebriye de abdin ef‘âlinde muztar olduğuna kâil olmuşlardır. Müsellimînin Ehl-i Sünnet olanları da hiçbir tarafı feda etmek caiz olamayacağını ve bedihîye kâil olmak zaruri olduğunu düşünerek akla akrep olan bir tarîk-i mütevassıt ihtiyar eylemişlerdir. *Kamus-i Felsefe* muharrirlerinden “Charlton Jordan” da şu serdeylediğim müşkilâtı ibarât-ı atıyye ile ifhâm ediyor. Diyor ki:

“İnsan muhtardır. Bu emr-i müteyakkındır. Zira buna şuurumuz şahittir. Hakk Teâlâ’nın da sıfâtı gayr-ı mütenahidir ki burası da yakîndir. Zira bunu akıl müdrektir. Bu iki başlı yakîn aklın ilk an inkişafından itibaren teemmül ve tefekküre başlamadan evvel kalpte kemal-i kuvvetle mütemekkin ve râsihtir. Binaenaleyh tahkikâta girişerek bunları ispat zâittir. Felsefe’den beklenen şey safsatalarıyla bu yakîni zafa uğratmamaktır. Felsefe’nin bütün himmeti gayr-ı kabil-i cerh olan bu iki hakikati tasdikten ibaret kalmalıdır. Bu iki hakikatin esrarengiz nokta-i iltisakını felsefenin keşfettiği gün tarih-i insaniyyetin en büyük günlerinden biri olacaktır. Ancak felsefe bu iki hakikatin beynini nasıl cem ve telif edeceğini bilmemekle bunları inkâr ile rey-i âmmın kendisinden beklediği hizmetten feragat etmeye hak kazanamaz. Mevzu-i bahsimiz olan nokta hakkında Bossuet’nin şu nasih belagatnamesine tebiyet etmek evladır: Mantiğımızın en birinci kaidesi iktizasınca ma’lûm olmuş hakikatlerin hiçbirini - beyinlerini telif için arız olan müşkilât her ne olursa olsun - elden bırakmamalıdır. Silsilenin iki ucu mesabesinde olan hakikatleri - silsilenin orta yerindeki nokta-i iltisak gayr-ı münkeşif olmakla beraber yine - sınıksı elde tutmak lazım gelir.”

İslam’ın Ehl-i Sünnet tavâifi Jordan ile Bossuet’ten çok zaman evvel silsile-i hakk ve hakikatin her iki ucuna - lehu’l-hamd ve’l-minneh - sınıksı yapışmış ve sağa sola meyil edip bir tarafı ihmal edenlere karşı ihticacı da elden bırakmamış bulunuyorlar. Bu tavâif - a’yân olsun, if’âl olsun - cem-i mevcudâta Allah’ın kudreti taalluk ettiğini ve meşiyet-i ileyhiyyesinin âmm olduğunu ispat ederek mülkü dâhilinde kadir olmayacağını bir şeyin vücuduna ve taht-ı meşiyetinde olmaksızın bir şeyin vukû’una imkân vermekten Zât-ı Ecell ve İ’lâsı’nı tenzih ettikleri gibi kader-i sabıkı da ispat ederek kullardan takdir ve kaza-yı ilahî vefkince i’lâsı sadır olduğunu ve meşiyet-i ilâhiyye sebkemedikçe kendilerinde meşiyet de olamayacağını itikat ederler. Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz. (*Maşallahu kâne ve mâ lem yeşe’ lem yekün.*) Allah’ın ilim ve meşiyeti ve kaderi taalluk etmeksizin bir zerrenin hareketine imkân yoktur. Âlem-i ulvî ve suflîde herhangi mahlûktan bir fiil sadır olursa bu fiil o mahlûkun fiile olan bir kuvveti ile sadır olur. O mahlûkun terkten fiile, fiilden terke veya fiilden diğer fiile intikale kudreti vardır. Ve bu intikali de kendisi ile değil, hep Allah’ın irade ve teysiri ile. Mümin’i Mümin; kâfirî kâfir, musalliyi musallî, müteharriki müteharrik kılan Allahu Azimu’ş-Şân’dır. Hâdî odur.

Mühtedî abttir. Muhyî odur. Hayatta olan abttir. Mümeyyit odur. Ölen abttir. Mut'im odur. Tâim abttir. Abdin kudret ve irade ve ihtiyarıyla olan her fiili Allah'ın mefûlûdür.

Vücut-i Sâni'a kâil olanlardan hiçbiri inkâr etmez ki abdin kudreti Allah'ın mahlûk ve mefûlûdür. Kudret-i hadise ile vâki olan fiil makdurun ise kudret-i abd ile vâki olduğuna şüphe yoktur. Ancak bu fiili fiil olmak haysiyetiyle abde isnat etmek, abde fiilin fâili demek ne kadar zaruri ise takdir ve halk haysiyetiyle onu Allah'a Sübhanehû ve Teâlâ Hazretleri'ne muzâf kılmak da o kadar zaruridir. Bu fiil - fiil-i Allah, daha doğrusu mefûlullah olan kudret ise abdin sıfatıdır. Ve Hâlık'ın mülkü ve mahlûkudur. Fiili ikâ eden şey - ki kudret-i hadisedir - Allah'ın mahlûku olunca onunla vâki olan fiil abdin de halkan ve takdire Allah'a muzaf olması lazım gelir. Hakk Teâlâ Hazretleri abdine kudretinde tasarruf edebilecek bir ihtiyarda temlik etmiştir. O hâlde abd kudretiyle bir şeyi ikâ' edecek olursa fiil vâki hadis Allah'ın fiili olan kudret-i abd ile vâki olmuş olmak haysiyetiyle Allah'ın hükmüne râci olmaz mı Kuran-ı Kerim'de okuduğumuz (*Vellahu halekakum ve mâ ta'melûne = Hâlbuki sizi de, yaptıklarınızı da halk eden Allah'tır.*) gibi âyât-ı kerime ile (*İnnallahe yesna 'u külle sâni'in ve sin'âtehû = Şüphesizdir ki Allah Teâlâ her sâni'in sâni olduğu gibi sînâatının da sâni'idir*) kabilinden ehâdis-i Nebeviyye ve dünyevî uhrevî kâffe-i ömrümüzde Allah'tan isti'âne ile Hakk Teâlâ'nın ömrümüzü teysir etmesini talep ile hidayet ve saadeti niyaz ve istirham ile memur olduğumuza dair olan âsâr-ı müstefîza ve İbnu Ömer'in: (*Küllü şeyin bi-kaderin hatta vada'ake yedeke alâ haddin = Her şey kader ileidir. Elini yanağına koymana varıncaya kadar*) ve Ashab-ı Resullah'ın (Sallallahu Aleyhi ve Sellem): (*Küllü şeyin bi-kaderin hatta'l-acze ve'l-keyse = Her şey kader ileidir. Ahmaklığa ve akıllılığa varıncaya kadar*) demeleri hep bu manaya râcidir. Bu tafsile binaen ef'âlimiz mefûl ve mahlûk-i Hakk olmakla beraber kudretimizin ve irademizin eser-i mürettebi olmak haysiyetiyle de bizimidir. Ve bu itibar ile mesuliyetimizi müstelzimdir. Sevap ve ikap *kesb* dediğimiz kudret ve irade-i hadisemize terettüp eder.

Böyle bir akîdeye salık olanlar min vech-i fiil-i abd ve min vech-i meful-i Hakk olan ef'âlimizi bize isnat etmekten tehâşî eden Cebriye'nin tefritinden kaçtıkları gibi "Hâlıkı külli şeyin" olan Allah Azîmu's-Şan'ın hudus-i ef'âlimizde dâhil ve tesiri yoktur, diyen Kaderiye ve Mutezile'nin ve müsbet-i ihtiyar olup

Mutezile'ye peyrev olan bugünkü birçok felâsifenin ifradından da kaçmış ve silsile-i hakikatin tarafeyninden hiçbirini elden kaçırmamış oluyorlar. Kezâlik *Müsebbebu'l-esbâb* vâsf-ı celîlini Zât-ı Bârî'ye alâ vechi'l-kemal isnat edelim derken tesir-i esbâbî inkâr edenlere bakmayarak kudret ile irade-i hadisenin de - esbâb-ı saire meyanında - esbâb-ı müessereden olduğuna yani ictimâ-i esbâb ile irtifa-i mevânî'in husul-i eseri zarureten icab ettiğine kâil olmakla beraber Hâlık-ı Kâinat'ın vücuduna kâil olmayan yahut kâil olup da el-hâletu hazihi atıl itikat eden Mezheb-i İcâp erbâbına muhalif bulunuyorlar. Asl-ı Akîde-i Ehl-i Sünnet'i mutekat olanlara bugünkü lisan-ı felsefîyi istimal etmek lazım gelse *İcabiyye-i Müsbete* namını vermek lazım gelir. Bu ispat zât ve sıfat ile beraber ef'âle de aittir. Kavânîn-i tabîyye dairesinde esbâb ve müsebbebâtın tevâlî ve teselsülü de gayr-ı kabil-i inkârdır. Kavânîn-i tabîyye kavânîn-i hikmet olan sünen-i ilahiyyenin bir ferîdir. (*Ve len tecide li-sünnetillahi tebdilen*) âsâr-ı kevnîyye - ve bu meyanda ef'âl-i ibâd - illet-i tâmmelerinden yani esbâbın ictimâıyla mevânînin irtifaından tahalluf etmez. Buraya kadar İcabiye ile beraberiz. Fakat bizce illet-i tâmmenin tamamı kudret ve meşiyet-i İlahiyye'nin sebki ile hâsıldır. Bunu kabul etmemek ya Sâni'-i âlemi nefih veya teaddüt-i Sâni' isbâtına müncer olur ki her ikisi de batıldır.

Elhâsıl müellifin "itikat-i cebir her tarafta metruktur. Yalnız Din-i İslam'da kalmıştır" demesi vâkı'a mutabık değildir. Bu itikat Nasraniyet'te de vardır. Bu derste münazara ettiği ve - ihtiyara verilen manada hasım ile ittifak ederek daha ilk hamlede teslim-i silah ettiğinden dolayı - mağlup edemediği "İcabiye"de de Cebriliğin koyusu vardır. Hatta İcabiye denilen bu mezheb, Cebriye'nin nam-ı diğeridir. Ehl-i İslam'a gelince vâkıan, bunlar içinde cebre kâil olan ve çoğu sahâyîf-i nisyana karışan bir fırka-i kalîle var idi. Ancak vaktiyle bunlara bütün fark-ı İslami'ye muarız olduğu gibi bugün de Ehl-i İslam içinde Cebriyim diyen hiçbir kimse kalmamıştır. Aktâr-ı âlemin her cihetine münteşir olan Hanefiye umumen cebirden müteberri olup bugün mütekellimlerinin çoğu "Kulun irade-i cüziyyesi mahlûk değildir." diyerek Kaderiye ve Mutezile Mezhebi'ndedirler. O hâlde bugün Müslümanlar'dan cebri olan yok demektir.

Evet, Ehl-i İslam ve bâ-husus Ehl-i Sünnet Hakk Teâlâ'nın umûm-i ilim ve kudretine ve umûm-i tedbirine ve hiçbir şeyin onun halk ve tedbirinden hâric olmadığına iman ve itikat ederler. Ve her hususta Hakk Teâlâ'ya tevekkül eylemeyi

vacip bilirler. Lakin tevekkül demek öyle zannolunduğu gibi terk-i sa'y ile ihtiyar-i atalet demek değildir. Her şeyin ve bu meyanda sa'y-i beşerin de müdebbir ve mürettebi Hakk Teâlâ olduğunu bilip ve ona göre esbâb-i müessereye tevessül edip çalışmak ve netayiç-i Sa'yi de Allah Teâlâ'nın eser-i lütfu bilmektir ki edille-i şer'îye buna irşat ettiği gibi edille-i akliyye de buna katiyen şahittir. Ve ümit etmem ki müellif de – Vücut-i Bârî'ye müttefit olduktan sonra - bu hususta bize muvafakatten imtinai hatıra getirebilsin. Her şey Allah'ın mahlûku olur da insan ve ruhu ve tabîi Allah'ın mahlûku olmaz olur mu? İnsanın ef'âl ve iradâtı gerek hâricten gelen bevâ'isinin ve gerek nefis ve tab'ından inbiâs eden devâ'înin muhassılasından başka bir şey olabilir mi? Buna cebir denir mi? İnsanın kendi nefisinden ve tab'ından icabî olarak yaptığı şeye cebir ve kahır ve ikrah eseridir, denilebilir mi? Cebir ve kahır ile iş yapmak katil elindeki alet-i katia gibi zâtından hâric bir kuvvet ile bir iş yapmak demektir. Zaten bütün fenalık kuvve-i kasire ve kahire ile iş görmek mefhumunu icab - itab ile bi'r-rıza iş görmekten kaçınmamak mefhumuna karıştırmaktan neşet ediyor. Bu nokta halledildikten sonra her iki mezheb-i mutezâdın arasını telif etmek kolaylaşır.

Sözü uzattık. Ancak müellifin iki ibaresi hakkında nazar-ı dikkati celp etmeden bu istirdadı kapamak da istemiyoruz. Müellif Müslümanlar'ın itikatınca irade-i İlahiyye'nin bir "ihtiyar-i mutlak" olduğunu söylüyor. Bundan maksadı Zât-ı Sübhanî'nden hâric bir kayıt ile gayr-ı mukayyet bir irade demek ise bu sözü müsellemdir. Yok, ihtiyar-i mutlak tabirini tercih bilâ müracceh manasına kullanıyorsa sözü müsellemler değildir. Vâkıan, Ehl-i İslam içinde Mutezile gibi bazı tavâif iradenin tercih bilâ müracceh manasına olduğuna kâil olmuşlardır. Lakin bu, fukaha-yı millet ve Ehl-i Sünnet Mezhebi değildir. Ehl-i Sünnet, Hakk Teâlâ'nın hiçbir iradesi hikmetten hâli değildir ve olamaz derler. Hatta ulema-yı İslam'ın min tarafillah irsal-i rusul vaciptir, demeleri de icab-i hikmet manasınadır. Âlemdeki kâffe-i şu'ûn kendi sıfat ve muhabbetinin icab ettiği eserdir. Sebeb-i tamdan müsebbebin tahalluf edemeyeceği ise bedihîyât-i aliyyedendir. Gerek fâilin sıfatından ve gerek esbâb-i hâriciyyeden mucî olmayan bir irade ve ihtiyar ispat etmek muhali tecviz eylemektir.

Kezâlik müellif Mezheb-i İcab'ı tarif ederken: "Bütün ef'âl-i beşerin, tabîatinin lâ tetegayyir kavânîni hükmünce sabit ve müteayyin birtakım Savâbık ve

mukaddimâtın mücebî olduklarını itikattan ibarettir.” diyor. Ehl-i Sünnet tavâifi de - bâlâdaki tafsilden anlaşılmış olduğu üzere - ef’âl-i beşerin sudûr ve hudusundan kavânîn-i tabîyyenin duhul-i küllîsi bulunduğuna ve kavânîn-i tabîyyenin illet-i tam olmak ve kâffe-i şurût mevcut ve mevânî’ mürtefi bulunmak şartıyla müessir ve mucip olduğunu mu‘tekittirler. (*İzâ erâdallahu şeyen heyjee esbâbehû*) dediklerinin manası budur. Bilcümle ef’âl ve harekâtımız da esbâba tevessül etmekle memur olduğumuzun hikmeti de budur. Ancak onlarca kavânîn-i tabîyye denilen umûr mâ fevkinde onu tağyir edebilecek daha büyük kanunlar bulunmayan kanunlar değildir. Belki kavânîn hikmet-i İlahiyye’ye merbut birer ferdir. Tagayyür etmeyen, yalnız daha vâsi olan hikmet-i İlahiyye kanunlarıdır. Nitekim kavânîn-i tabîyyenin vacip ve tebeddül ve tagayyürü muhâll olması bugünkü felsefede de artık muhall-i iştibah görülmeye başlamıştır. Müslümanlarca tahallufu muhall olan şey - icab ve tesiri gayr-ı münker olan – kavânîn-i tabîat değil, kavânîn-i tabîati gün geçtikçe ve saha-i ilim tevessü’ ettikçe akla daha ziyade münkeşif olan bu nizam-ı bedî’ üzere itkan ve ahkâm eden icab-i hikmet-i İlahiyye’dir. İcap-i hikmete göre mürettep olan takdir-i ezelî ve kaza-yı ilahîdir. Kavânîn-i tabîatin çoktan beri olduğu gibi bugün de müstakbelde de tagayyür etmemesi mukteza-yı hikmet olabilir. Nitekim fiilen adem-i tagayyürü de bu iktizaya binaendir. Ancak icab-i hikmet iktiza ederse bu kanunların cümlesinin veya bazılarının değişmesine yahut ezmine ve emkine-i mahdûdede bazılarının muvakkaten tebeddül ve tağyirine imkân vermekte hiç beis görmezler. Onların bu fikir ve nazarlarını vehne uğratacak hiçbir delil-i aklî de yoktur.

Hâsılı biz hem ma’kûl ve müberrehin olan irade ve ihtiyar hem icab ve tesir-i esbâbı ispat ederiz. Leibniz’in akîde-i İslamiyye hakkındaki *Fatum Mahometanum* tabirini sair emsali müellifler gibi bilâ tadil kabul etmesiyle tercüme ettiğimiz kitabın müellifi kadar olsun eser-i insaf gösterememiş olan Rabier’den *icab-i tabîat (déterminisme de la nature)* ile ihtiyarın adem-i tenafisi hakkındaki şu sözleri nakledelim:

Kant şöyle itiraz ediyor:

Bir fiil-i muhtarın (acte libre) vücudu mebde-i illiyet ile icab-i tabîat (déterminisme de la nature) mebdeini iptal eder. Fi’l-hakika bir fiil-i muhtar, bihasbî’t-tarif illiyet-i kanun zarurîsi iktizasınca şu’ûn-ı sabıkanın neticesi olmayan bir şe’ndir. Binaenaleyh herhangi bir fiil-i muhtar devam ve istimrarın inhilalini

(solution), bir mebde-i mutlakın hudûsünü ve âlem-i tabîatte hakiki bir harikanın (miracle)nin zuhurunu müstelzimidir.

Cevap: Bir fiil-i muhtarın âlem-i tabîatte harika bir şey olduğunu teslim edersek de mebde-i illiyeti iptal edebileceğini inkâr ederiz. Zira asl-ı harika ve mucize de bu mebdei iptal etmez. - Fi'l-hakika mebde-i illiyet illetsiz hiçbir tagayyürün vukû' bulmamasını müstelzemdir. Lakin bi'l-faraz âlemden mümtaz, ezeli ve ebedî, müteâli bir ele kadir, bazı ahyânda fiilin âleme inip içine düşmüş gibi olmasını irade ve tabîatte zaten fâil olan kuvvâyı bir miktar kuvvet daha zammederek bu kuvvânın sabıktaki fâiliyetleri hiçbir vecih ile keşif ve tahmini mümkün olmayan bir şe'ni ihdas ederse (ki mucize denilen şey budur) bu eser hâsıla illet aramak için il-el-i tabîiyye silsilesi arasında geriye doğru ircâ'-i fikir etmek bir sa'y-i bî-hâsıl olmakla beraber yine bu eserin illeti mevcut olmuş olmaz mı? Yukarıya doğru nazar etmekle illet bulunduktan sonra geriye bakarak onu bulamamaktan mebde-i illiyete ne zarar? Demek ki bu manaca bir harika hiçbir suretle akla musadim değildir. Bu farza göre mademki araya yeni bir illet giriyor, bilakis harikanın zuhur etmesi bir harika olur, denilebilir.

İradenin araya karışması işte buna benzer bir mülâhaza ile tasavvur edilebilir. İrade tabîatin bir şe'n-i müceb-i cüzîsi değildir. Silsile-i şu'ûnun bir halkası değildir. İrade, hâricinde ve tahtında cereyan eden şu'ûn-ı nefsiyyeye nispeten mümtedd ve müstemirr, kendi kendinin aynı ve nev'an mâ müteâli bir illettir. İrade kabil-i sarf bir kuvvetin adeta lâ yenedim bir hazinesini kendinde ihtiva ve hıfz eden bir kudrettir. Binaenaleyh şayet bu iradedden sadır olmuş bir fiil birden bire silsile-i şu'ûna karışırverirse vâkıan - onların tabirini kullanalım - adem-i devam ve istimrar, mebde-i mutlak hudûsü bulunmuş ve silsile-i şu'ûn-ı tabîiyyenin mâ adâsı mülâhaza edilmezse illetsiz bir eser vücut bulmuş olur. Ancak bu fiilin mebdeini nefis-i iradede ve silsilenin hâricinde ve fevkinde görmeyi bilen kimseye göre burada kolayca tâlîl edemeyecek hiçbir şey yoktur.

Binaenaleyh tamam-i hakikati yalnız şu'ûn-ı tabîiyyeye hasır etmemekle ve illetin vücuduna - lafzın medlul-i tam Mâ ba'de't-tabîîsine - kâil olmakla mebde-i illiyet ile irade ve ihtiyarın beynini telif imkânı hâsıl olur.

Kant'ın itiraz müveccih olabilmek için mebd-i illiyetin, yalnız illetsiz havâdîs tekevvününe değil, elân fâiliyyette bulunan ilelden başka illetlerin silsile-i şu'ûna karışmasına da mani olması lazım gelir. Hakikatte Kant'ın maksadı bu olduğu gibi icab-i tabîatî de o, bu manaca tasdik ediyor.

Lakin böyle bir şey hangi hak ile iddia olunabilir? Mebd-i illiyet illetsiz eser olmamasını ve buna müteferri olmak üzere aynı ilelin aynı âsârı ihdas etmesini müstelzimdir. Lakin dikkat edilsin. Bu mebd şartîdir. Bir kazıyye-i şartiyye ile ifade olunur. Asıl düstûru şöyledir: “Eğer âsâr varsa illetleri de vardır.” Kezâlik: “İlletler aynı illetler ise âsâr da aynı âsârdır.” Yoksa bu mebd bize: “Birtakım âsâr veya ilel bulunacaktır, illetler aynı illetler olacaktır veya olmayacaktır.” demiyor. Bu mebd hamlî ve kat'î değildir. Tasdik münhasıran haddeyn arasındaki telâzûme taalluk eder. Yoksa haddeynin tahakkukuna hiçbir zaman taalluk etmez. “Aynı illetler” ile “aynı eserler” hadleri mütelazım ise de aralarında hamil yoktur. Binaenaleyh mebd-i illiyet âsâr-ı cedide tevliit eden ilel-i cedidenin araya karışmasıyla hiçbir vecih ile mankûz olmaz. Kant mebd-i icabı kurtarmak için ihtiyarı nefy etmekle bu mebd-i şartiyyi bi-gayr-ı hakkın bir mebd-i katiyye tahvil etmiş oluyor.

Vâkıan, Kant'a göre icab-i kat'î-i tabîat bu icabtan kastedilen istimrar ve vahdet-i tabîat manasınca zât-ı mütefekhirenin şart (illet)-ı vahdetidir. Onun reyine göre müfekkiremizdeki vahdetin sebebi kâinattaki vahdettir.

Ancak başka bir yerde biz bu davâyı cerh etmiş ve müfekkiremizde hakikaten mevcut olan vahdetin âlemdeki vahdet-i mefruzaya eseri olamayacağını ispat sadedinde şuun-i âlemin kısm-ı e'zâî saha-i idrakimizin bilfiil hâricinde kalınca bu haysiyetle bize göre madum hükmüne girecek olan bu vahdet-i mefruzayı müsteşir olmadığımızı da beyan etmiştik.

Ama Kant'a teb'an: Havârik veya ef'âl-i muhtaranın imkânına - tabir-i diğerle - şu'ûn-ı tabîiyyede adem-i istimrar imkânına kâil olursak tedvin-i ulûm imkânı nerede kalacak? denilecekmiş.

Bu itirazın, istikrah ettirecek derecede bol bol tekrar edilmiş olmakla fazla bir kıymeti olmaz. Her gün birer harika zuhur etse, hatta irade ve ihtiyar her saatte birer harika izhar etse bizce yine: “Tedvin-i ulûm imkânı farazımızın hilafında ne derecede ise bu farazamızda da yine o derecededir” deriz. Buna kâni olmak için bütün kavânîn-i ulûmun – aynıyla mebd-i illiyet gibi - kat'î değil, şartî olduğunu düşünmek

kâfidir. İlim hiçbir vakitte: “(B) mevcut olacak, binaenaleyh (C) de mevcut olacaktır” demez. İlim: “Eğer (B) mevcut olursa (C) de mevcut olur” der. Bir âlim: “Yarın Güneş doğacaktır” dediği zaman: “Bütün illetler bugünkü illetlerin aynı olursa” şartını takdir eder. Kezâlik “Yakında doğacak falan hayvanın dört ayağı olacaktır” dediği zaman: “İlel-i adiyyesi bugünkü ilel-i adiyyenin aynı olursa” şartını takdir eder. Şayet yeni bir illet araya girip de intizâr olunan eseri tadil ve tağyir ederse o âlim: “Kanun batıl oldu” demez. Zira kanunun: “İlletler başka da olsa eser, yine o eser olur” dediği yoktur. Yoksa bu, aynıyla: “Papan tenceresinde su yüz derecede galeyan etmiyor. Binaenaleyh galeyân kanunu batıldır” demek yahut terâzûnun bir gözüne elimle bastığım zaman öte terâzûda bir gram bir grama muadil gelmiyor, diye vezin kanununun butlanına hüküm etmek gibi olmuş olur.

Artık ilel-i adiyeye inzimam ederek intizâr olunan eseri tadil ve tağyir eden *ilel-i muhille (causes perturbatrices)* ilel-i tabîyyeden olmuş, mâ fevka’t-tabîi illetler olmuş, ilel-i mûcebe olmuş, ilel-i muhtara olmuş, bunun ne ehemmiyeti kalır? Kanun böyle de, böyle de muhtel olmuş bulunuyor. Elimin terâzûya ağırlık veren kuvveti bi’l-ihhtiyar sarf edilmiş veya bi’l-izdırar icra-yı tesir etmiş, vezin kanunlarını tetebbu‘ eden fizik âlemine göre ne var? Sözüümüzü biraz daha tamîm edelim. Her anda cereyan havâdîsi tağyir eden, rû-yi zemini alt üst eden ef‘âl-i beşer muhtar olsun olmasın, bunun ilme hiçbir gûne zararı yoktur. Zira bir âlim kuvvâ-yı tabîyye kanunlarını istibane etmek için bunları bi’t-tabi insanın mudahhili olmayan ahvâlde tedkik eder. Sukût-i ecsâm şu’ûnu gezinmeye çıkmış bir kimsenin bastonunu nasıl düşürdüğünü tedkik eder gibi tedkik edilmez. Müvazene-i mâyiât kanunu da mutevasıl kabilleri mütemudiyen tahrik ederek tedkik edilmez. İlim ilim olalıdan beri tuttuğu yol budur. Öyle ise ihtiyarı teslim ettikten sonra tedvin-i ulûma imkân hâsıl olmak için öteden beri ne yapılmış ise yine onu yapmakta ber devam olmaktan yani âlemi, insanın muhîll-i şu’ûn olan tesiri vücut bulan ahvâlden tecrit ederek tetebbu‘ etmekten başka yapacak yoktur. - Bu hakikati mü’eyyed olmak üzere birçok ehl-i ilmin, ihtiyara ve ihtiyarın şu’ûn-ı âlem üzerinde hakiki tesiri olduğuna itikat etmişlerken yine bu itikatlarından dolayı tetebbu‘ât-ı ilmiyyelerinde müşkilât çekmemiş olduklarını beyan ederiz.”

Rabier’nin bu güzel sözlerini nakletmekten maksadımız icab-i irade ile icab-i tabîatin mütenafî olmadığını anlatmaktır. Binaenaleyh hem iradeyi hem tesir-i esbâbı

müsbet olan Ehl-i Sünnet Mezhebi'ni maddiliğe isnat eden ve hakikatte cebr-i mahzdan ibaret olan şimdiki İcabiye-i Tabîyye Mezhebi'ne karıştırmamak lazım gelir. Müellifin bu İcabîlere karşı irat ettiği edillenin Ehl-i İslam'a teveccüh eder ciheti yoktur.]

Müellifin ibarâtını tercümeye avdet edelim:

2. İlmü'n-Nefis'ten müstenbit edille - Şevk ile irade³⁵⁶ - (s. 454) İnsan ancak müştak olduğu şeyi ister. İrade şev-i kahir (*dernier désir*)den başka bir şey değildir. Binaenaleyh bi-hasbi'l-mahiyye hüve hüve şevktir. Şevk ise ızdırarî (*nécessaire*)dir. Öyle ise irade de ızdırarîdir.

Cevap: Evet, insan ancak müştak olduğu şeyi arar. Bu doğrudur. Lakin insan her müştak olduğu şeyi mürit olmaz. Her şevk bir iradeye muntehi olmaz. Diğer cihetten de bakılınca görülür ki şevk ne kadar şedit olursa zihnin safasına o kadar noksan arız olur. Bilakis zihinde ne kadar safa bulunursa irade o kadar kavî olur. Binaenaleyh şevk ile irade mahiyeten mütegayirdirler. Bunları yekdiğere karıştırmamak lazım gelir. Öyle ise şevkin ızdırarî olmasından hiçbir vecih ile iradenin de ızdırarî olması lazım gelmez.

3. Teraccüh-i devâ'î (*prévalence des motifs*). - (s. 455) Mezheb-i İcab'a göre ruh daima en kuvvetli dâ'î tarafına meyleden bir terâzûya benzediğinden mizan kefelerinden birinin aşağıya basması nasıl ki nefis mizanın keyfiyet inşası ile dirhemlerin ağırlığından bi'z-zarura neşet ediyorsa fiil-i iradî de *istidadât-i nefsaniyye* (*disposition de l'âme*) ile devâ'îdeki kuvvetin netice-i zaruriyyesidir.

Ancak bu davî üç vecih ile doğru değildir: Evvelen, (aynı) devâ'înin kuvveti insandan insana ve her insana göre de andan ana fark eder. Binaenaleyh devâ'î cansız bir terâzû üzerinde icra-yı tesir eden dirhemler kabilinden değildir. Sâniyen, devâ'îdeki kuvvetin tahallufu bizzat ruhtan neşet etmediğini ispat eder bir şey yoktur³⁵⁷. Sâlisen, ders-i sabıktan ma'lûmumuz olduğu vecih ile bizim kastımız bizce râcih olan dâ'î hangisi ise işte onu kararlaştırmaktan ibaret olduğu için devâ'îdeki kuvvetlerin tahallufu ruhtan neşet eder. Zira tereccüh eden dâ'î tercih ve îsâr

³⁵⁶ 421 ve 422nci sahifelerdeki haşiyeye bak.

³⁵⁷ Burası doğru. Fakat ruh ile cesedin yekdiğere müteakabilen icra-yı tesir ettiği yine İlmü'n-Nefs'in müsellemlerindendir. Vâkıan, devâ'îdeki kuvvetin tahallufu ruhtan neşet edebilir. Fakat ruhun cesetten ve mahsûsât-i saireden de müteessir olduğu da gayr-ı münkerdir. Her hâlde tercih-i bi-lâ mürecceha kaçmamak ve ruhtaki bu kuvvetin esbâb tahtında husulünü inkâr etmemek şartıyla bu sözler makbul olabilir.

sayesinde en kuvvetli dâ'î olacağından cühdümüzün kendisine doğru insıraf ve teveccühünü hissettiğimiz dâ'î o oluyor. Cüht de - şüphemiz yoktur ki - kendisinde tasarrufa kadir olduğumuz kuvvetin fiile geldiği hakkında bizde mevcut olan ihtisâs-i bâtinîden ibarettir.

4. Delâlet-i şuurun adem-i kifayeti. - (s. 456) Mezheb-i İcabiyye salık olanlar derler ki kendimizi muhtar-ı itikat edişimiz mahzan bizde bâis-i fiil olan illetleri bilmediğimizdendir. Kendi vezni hakkında şuuru olmaksızın sukûtunu müsteşir farz olunan bir taş parçası da kendini muhtar-ı itikat eder. Kezâlik rüzgâr hakkında şuuru olmaksızın kendi hareketinden haberdar farz olunan bir yelkovan da, cezb-i mıknaşîden bihaber olarak kutba müteveccih olduğunu bilir farz edilen bir ibre-i mıknaşîyye de böyledir. Bu üç misalin birincisi Spinoza'nın; ikincisi Bayel'in; üçüncüsü Leibnitz'indir.

Bunun cevabı kolaydır. Şuurumuz fiilimizin illet-i mucibesinden bizi haberdar etmiyor. Burası müsellem. Vâkıan bu, "İlletin vücudunu bilmiyoruz. Binaenaleyh illet yoktur." demeyi suret-i mutlakada musahhih bir sebep olmayabilir. Ancak – İcabiyye'ye teb'an - : "İlletin vücudunu bilmiyoruz. Binaenaleyh illet vardır." demeyi de bi-tarîki'l-ûlâ musahhih bir sebep olamaz³⁵⁸.

5. Ulûm-i müsbeteden müstenbit edille. - (s. 457) İhsâiyyât (istatistikler). - İhsâiyyât gösteriyor ki nikâh, katil, intihar gibi en mühimlerinden tutunuz da posta kutusuna atılan mektupların adresini unutmak gibi en ehemmiyetsizlerine varıncaya kadar (insanlardan sadır olan) bütün ef'âl bir kemiyet-i sabite dairesinde vâki oluyor. Hâlbuki *E'dâd-i Uzmâ Kanunu (loi des grands nombres)*³⁵⁹ hadisât zımnındaki

³⁵⁸ Müellifin bu cevabı cedelîdir. *İllet* dediği şey vücudunda iştibâh etmediği irade değil; iradenin bâis-i vücudu olan esbâb ve devâ'îdir. Metinde isimleri zikrolunan üç feylesof şevk ile iradeyi şey-i vahit addettikleri için şehadet vicdan ile vücudundan haberdar olduğumuz ihtiyarı inkâra varmışlardır. İrade ise bâis-i vücudî olan devâ'înin esbâb-ı adîde ile tereccühünden sonra fiile veya terke taalluk etmek üzere nefsimizden inbiâs eden bir cüht ve teveccühtür ki şevk değildir. Ve fiilde müesser olan odur.

Müellif burada da: "İhtiyarı müsteşir oluşumuz İcabiyye'nin dediği gibi ihtiyarın mucibini bilmediğimizden neşet ediyorsa ihtiyar devâ'î hakkındaki ilmimizle mâkûsen mütenasip olmak lazım gelirdi. Hâlbuki bilakis mebsutan mütenasıptır. Devâ'î hakkındaki ilmimiz ne kadar sarîh olursa ihtiyarımız o kadar kavî oluyor." demiş olaydı o itirazı daha kolay def etmiş olurdu.

³⁵⁹ Gâh Bernoulli, gâh Pavâseson kanunu tesmiye edilen bu kanun-i riyazî hakkında Dâru'l-Fünûn Müdür-i Umumî'si Salih Zeki Bey Efendi'nin lutfen bize verdikleri atideki izahâtı aynen derc ediyorum:

"Pevâseson tarafından vaz' olunan E'dâd-i Uzmâ Kanunu evvelce Bernoulli marifetiyle ispat olunan bir kanunun tamîm edilmiş suretinden ibarettir.

Bernoulli Kanunu, lisan-i âdi ile ber vech-i ati muhtasaran ifade olunabilir: Git gide vekâyî‘, ihtimal-i basitleriyle mütenasip olarak zuhur ederler.”

Bu kanunun ifade-i Riyâziyye’sine gelince bunun için birbirinin nakîzi iki vâkı‘a veya hadise tasavvur edelim. Bir suretteki her defada bu vâkı‘alardan birinin zuhuru zarurî olsun. İşte böyle iki vâkı‘a muhtasaran (B) ve (B̄) yani (lâ B) ile gösterilecek olursa ve bunların her defada zuhuru ihtimalleri de nazîr-i nazira (V) ve (K) ile irâe olunursa (M) defa icra edilen bir tecrübeye B vâkı‘a sı (n) defaten ve B̄ vâkı‘a sı da (M-n) defa zuhur ettiği hâlde n ile M-n adet tekerrürleri beyindeki nisbet – adet-i tecrübe suret-i gayr-ı mahdûde de tezayüd ettikçe – V ile K beyindeki nisbete tekarrup eder. Tabir-i diğerle:

$$\text{Gaye-i } \frac{n}{n-M} = \frac{V}{K}$$

olur ki Bernoulli Davası’nın ifade-i Riyâziyyesi budur. Mesela elimize bir zar alarak bir saha üzerine atacak olursak bu zar şes gelecek veya gelmeyecektir. Bu tecrübeye B hadisesi şes gelmesi ve B̄ hadisesi de şes gelmemesidir. Hâlbuki bir defada şes getirmek ihtimali altıda birdir. Zira zarın altı vechi vardır ki bunun yalnız bizde şes işareti mevzudur. Diğer beş vechinde ise şesin gayrı adedleri mahkûktur. Binabirin bir defada şes getirmemek ihtimali de $\frac{5}{6}$ ’dır. İmdi $V = \frac{1}{6}$, $K = \frac{5}{6}$ olduğuna göre V ile K beyindeki nisbet bittabi : $\frac{1}{6} : \frac{5}{6} = \frac{1}{5}$ olur. Şimdi bu zarı 600 defa atmış olduğumuzu ve her defa da şes gelip gelmediğini kayıt eylemiş bulunduğumuzu farz edelim. Bernoulli Kanunu’na katiyet-i Riyâziyye süsünü verenler şesin aded-i zuhuru ile adem-i zuhuru adedi beyindeki nisbetin $\frac{1}{5}$ olacağını iddia ederler. Tabir-i diğerle 600 defa atılan zarın 100 defa şes geleceğini ve 500 defa şes gelmeyeceğini iddia ederler. Hâlbuki kanun katiyet ifade etmez. Çünkü aded-i tecrübe suret-i gayr-ı mahdûdede tezyid edildiği hâlde B vâkı‘asının aded-i zuhuru ile B̄ vâkı‘asının aded-i zuhuru beyindeki nisbetin takarrub edeceği gayeyi irâe eder. Binabirin böyle bir tecrübeye faraza 89 defa şes gelmesi ve 511 defa da gelmesi pek muhtemel görünür. Şimdi farz edelim ki birçok defa bu tecrübe şu şerâit tahtında tekrar edilmiş ve şesin aded-i zuhuru ile aded-i muhtemeli (yani 600’de 100) arasında 15’ten ziyade fazla veya noksan bulunmamış olsun. Eğer zar 600 defa atılacağı yerde 100X600 yani 60000 defa atılacak olursa bu miktar tahallufun da 100 defa tezayüd ederek 100X15 yani 1500 olmadığı da görülür. Yani 60000 defa da şesin aded-i zuhuru muhtemel olan 10000 aded-i zuhurundan 100X15=1500 kadar fazla veya noksan değil belki $\sqrt{100 \times 15} = 150$ kadar fazla veya noksan ile müterafik bulunduğu müşahade olunur. Bunun içindir ki Bernoulli Kanunu ekseriya ber vech-i ati ifade edilir:

“Git gide mikdar-i tahalluf (yani mikdar-i muhtemele göre olan fark) aded-i tecrübenin cezr-i mürabbai ile mütenasiben tezayüd eder. İşte Bernoulli Kanun’un ifade-i diğeri de budur. Poseson bu kanunu – böyle zar meselesinde olduğu gibi – ihtimalleri evvelce nazarî olarak hesap olunamayan vekâyî‘a da tatbik etmek istemiştir. Fakat Poseson’un bu iddiası Riyaziyyûn tarafından pek şayan-i kabul görülmemiştir. Bu gün E’dâd-i Uzmâ Kanunu namı tahtında zikrolunan kanun ise Bernoulli Kanun’un ifade-i diğerinden başka bir şey değildir.”

Üstad Fazıl’ın bu teşrihâtına ilaveten biz de deriz ki bir nev’den olan ef’âl-i muhtaranın vust değişmediği hâlde müsavi zamanlarda takriben sabit bir mikdarda tekerrür-i hudûsu hakkında ihsâyât cedvellerinden istinbat edilen kanun – müsellemler olsa bile – yalnız kesrete sadıktır. Yoksa ef’âl-i muhtaranın efradında sadık olamaz. Senede şu kadar cinayetin vukû‘u falan kimsenin falan vakitte ve falan mahalde cinayet iykâ‘ etmesini hiçbir vecih ile mucib olamaz. Nitekim atılan zarın şes gelmesi

ile gelmemesi beyindeki $\frac{V}{K}$ nisbeyi $\frac{n}{n-M}$ nisbetini gittikçe mütezayid bir sıhhat ile tahmine hâdim olabilirse de bu kanundan falan atışta şes, filan atışta şesin mâ adâsı geleceği neticesi çıkarılmaz.

Rabiyye’nin dediği gibi fi’l-vâki her atışta gelen zar birtakım esbâb-ı Mihanikiyye’nin mücebi olarak gelir. Lakin E’dâd-i Uzmâ Kanunu böyle bir mülâhazadan kat-ı nazarla takarrur ediyordu. Hatta kanun bilakis her atışta *cihetine şamil bir ihtimal (possibilité ambigüe)* farz-ı muhalefine – tabir-i diğerle – *tesadüf* farazına istinaden mevzu-i bahis ediliyor. Yani her atışta hem şes gelmek hem gelmemek ihtimalinin *hakikat* olduğu farz olunuyor. Kanunda sanki esbâb-ı mucibe-i Mihanikiyye mevcut değil ve zar atışına müessir yalnız zarın altı vechinde altı muhtelif alâmet-i mahkûk olması imiş gibi böyle bir farza ibtinâ ediyor. Binaenaleyh mademki bu kanun her atış için farz-ı makûsu da kabul ediyor, mademki bu farz-i makûsa ibtinâ ediyor, mademki vâki-i hâl bu faraza ne kadar mutabık çıkarsa kanun da o kadar mükemmel surette tecrübe ile müeyyed bulunmuş oluyor, o hâlde ancak bi-

devâir-i imkânın tevessuuna taliptir. Yani herhangi bir nesk-i hadisâta dâhil olan herhangi bir *illeti hâlel* (*cause de perturbation*) mürûr-i zaman ile bu hadisâtta tahavvul husulüne bâis olmak lazım gelir. Binaenaleyh (mecra-yı şu'ûnu) tağyir-i imkânlarından beri olan ihtiyarın da ihsâiyyâtın gösterdiği erkâmı tağyir ettirmesi lazım gelirdi. İhtiyarın ise böyle bir tağyire bâis olduğu yok. İhsâiyyâtın gösterdiği erkâm sabit olup kalıyor. Demek ki ihtiyar mevcut değil imiş. - ki Taile buna karşı: “İhtiyar bi-hasbî'l-mahiyye muhtar (yani gayr-ı ızdırârî ve gayr-ı müceb) olduğundan erkâmda ikâ' tağyir etmekteki ızdırarı onları lâ yetegayyer bırakmasından evlâ değil idi.” cevabını veriyor. Ancak bu cevaba kanaat etmeyecek olanlara bu söze ilaveten: “İhsâiyyât ne fiilî ne fiilin an-ı vukû'unu ne de fiilin fâilini mutlaka *icab* (*tahsis*) (*déterminer*) edemez. Binaenaleyh ihtiyarın fiil ve tesirine meydan açıktır.” cevabı da verilebilir.

6. Bekâ-yı kuvvet (*conservation de la force*) delili. - (s. 460) Mezheb-i İcab'a salık olanlar yine ihticaclarında devam ederek: “Öyle ama bu asırdaki ilmin takrir ettiği en mühim kanun âlemdeki kuvvet kemiyetinin daima sabit olduğu hakkındaki kanundur. O hâlde ihtiyar âlemdeki kuvvet kemiyetini tezyit etmeksizin nasıl fâil olabilir? Diye hısımlarına itiraz ederler. - Muarızları buna cevaben derler ki: “İlmin ispat edebildiği şey âlemde kuvvet kemiyetinin yalnız mahsûse nazaran *sensiblement* (yani *âlem-i hisste*)³⁶⁰ sabit olduğudur. Yoksa kuvvet kemiyetinin *mutlakan* (*absolument*) sabit olduğunu bi't-tecrûbe ilim ispat edemez. İhtiyarın tevlit ettiği kuvvet kemiyetinin ise âlemdeki mecmu'-i kuvvâya nispet edilince mahsûse nazaran madum itibar edilecek kadar küçük olması pek mümkündür. Bi'l-faraz bir vagon

tarîki't-tecrit ma'lûm olan kanun herhangi atışın müceb olduğunu isbata yaramadığı gibi kanunun bi't-tecrûbe tahakkuk ve sübûtu da bunu ispat edemez.

Cloud Bernard diyor ki: “Bir tabip E'dâd-i Uzmâ denilen kanuna kulak bile asmaz. O kanuna ki büyük bir riyazînin tabir-i vecih ile daima suret-i umumiyeye doğru; suret-i hususiyeye yanlıştır. Bundan anlaşılıyor ki E'dâd-i Uzmâ Kanunu ahvâl-i mahsûsa hakkında hiçbir zaman ilim ifade etmez.”

Şurası muhakkaktır ki her atışta zarın şeş gelip gelmemesinde oyuncu elinin de tesiri vardır. (Aleksi Bertra'nın Salih Zeki Bey Efendi tarafından tercüme edilen *Felsefe-i İlmiyyesi*'nden 25, 26, 295, 296, 297, 298nci sahifelere bak.)

³⁶⁰ Suret-i mutlakada “âlem-i hisste” deyip de geçmeyelim. Bekâ-yı Kuvvet Kanunu hakkındaki mihanikî nazariye yalnız câmid (yani ihdâ-i harekete gayr-ı kabil) farz olunan anâsırdan mürekkep kapalı (yani içine hâricten yeni bir fiil ve tesir dâhil olmuyor) farz olunan bir nesek içinde bu anâsırın yekdiğere nisbeten vaz'ları her ne olursa olsun mikdar-i kuvvetin daima müstekirr olacağını isbat ediyor. Acaba mecmu-i âlem de böyle kapalı bir nesek midir? Burası henüz kimsece sabit olmuş bir kazıyye değildir. Bir de bu tecrûbe yalnız Fizik ile Kimya sahalarında yani hayat ile irade mefkûd avâlimde tecrûbe edilmiş ve nebâtât ile hayevânât âlemlerindeki tecârib henüz kalbe itminan verecek dereceyi bulamamıştır.

üzerine konmuş bir sikkenin baskül kantarına vereceği ağırlık ne olabilir?³⁶¹ Mamafih tesir-i ihtiyar Bekâ-yı Kuvvet Nazariyesi ile kabil-i telif olabileceğini suver-i muhtelifle ile isbat etmeyi kendine iş edinmiş ulema da eksik değildir.

7. İlm-i mâ ba'de't-tabîadan müstenbit edille. - (s. 462) *İlm-i ezeli-i ilahî (prescience de dieu).* - İcabiyye Fırkası son itiraz olmak üzere diyebilirler ki ihtiyar (yani ihtiyar-i beşer) ilm-i ezeli-i ilahî ile kabil-i telif değildir. Mademki Bârî Teâlâ vardır. Vâki olacak her şeyi de vukû'undan evvel *keşfetmesi (prévoir)*, bilmesi lazım gelir. Yarın ne olacağına, benim ne yapacağıma, diğer insanların ne yapacağına ilm-i ezeli-i ilahîsi taalluk etmiştir. Bu ef'âl evvelden ma'lûm olunca da zaten sabit ve mukarrer (bizim tabirimizce mukadder) şeyler olacaklarından muhtar (yani ihtiyarî) de değillerdir.

Muhallifler cevaben derler ki hakk tabire riayet lazım ise: “Bârî Teâlâ Hazretleri evvelden görür, keşfeder.” demek bile doğru değildir. Hakk Teâlâ (Celle Şanuhû) zaman içinde anen feanen hadis olan şeyleri zamanın hâricinde olarak görür. Evvel ve ahir bütün ilahiyat ulemasının kastettiği mana budur. *Zamanı olan (temporelles)* şeyleri *ruyet-i gayr-ı zamaniyye (vision intemporelle)* ile görmek keyfiyeti ise kendisinden delil istinbat edilemeyecek derecede fehmi müşekkil bir şeydir. Bunun ne demek olduğu anlaşılamaz³⁶². Bu, aynıyla Fransızca'dan başka

³⁶¹ Bu söz pek de kavî bir söz değildir. Yüz milyonlarca halkı geceli gündüzlü heyecanlara düşüren, kırk elli milyon halkı canından eden, yüzlerce milyar kıymetinde emvâlin telefine bâis olan, hâsılı âlem-i beşeriyetin hâlini küllî tagayyüre uğratan ve daha da uğratmasına intizâr olunan şu içinde bulunduğumuz Harb-i Umumî Perinçep namındaki Sırp'ın Avusturya veliâhdını katleden kurşunun hedefe isabetidir. Cinayetin hîn-i iykânda katlin eli biraz titreyip de silahın istikametinde bir santimetrelilik bir inhıraf hâsıl olaydı şu muazzam hayretnemûn avâkıb zuhura gelmezdi. Bizim şu zikrettiğimiz, haddizâtında ehemmiyetsiz görünen bir şe'nin (ki bir kurşunun hedefe isabetinden ibarettir) ma'lûmumuz olan avâkıb ve müstetebîâtıdır. Vagon üzerine konmuş sineğin paskül kantarına verdiği ağırlıktan tevellüd eden netâyic-i meçhulümüz olmakla bunların yok olması lazım gelir mi?

Bu söz bizdeki bazı mütekellimînin : “Mucizât ve havârik nedretle vâki olur. Binaenaleyh nizam-i âlemi muhill olmaz.” demelerine benzer. Hâlbuki kesret veya nedretle ittisafın nizam-ı âlemi ihlalde farkı yoktur. Sözün doğrusu: “Muhill-i nizam-i âlem gibi görünen şeylerin de bâis ve mucibi vardır. Nizam-i âlem bunlarla tamam olur.” demek olacaktı. İhtiyar-i beşerin tevhit ettiği kudret kemiyeti irade-i Hâlık'ın muhalifi ve âleminden hâric bir kuvvet değildir ki nizam-i âlemi ihlal edebilsin. İradât-i İlâhiyye kendi sıfât ve kemalâtından münbeis olduğu gibi mahlûkunun iradâtı da – nefisleri zımnında mahlûk olan tabâi' ve istidadâtlarının icabâtından ve müteselsilen halk olunan esbâb-i hâriciyyenin mükteziyâtındandır. Yoksa nizam-i âleme muhalif bir tek irade ispat etmekle pek çok iradât isbat eylemek beyinde fark olmadığı gibi - ne kadar ehemmiyetsiz görünürse görünsün – muhalif-i nizam bir tek irade bile kainâtın altını üstüne getirir.

³⁶² Müellif hasmın delilini naklederken ilm-i ezeliye müradif olarak – evvelden görmek yani keşfetmek demek olan – *Prévoir* kelimesini istimal ile Zât-ı Bârî Teâlâ'nın ilmiyet ile basiriyyet sıfatları müttehid olduğunu ima ettikten sonra cevabında *Prévoir* lafzının bir cüz'ü olan *Voir*

lisandan anlamayan bir mahkeme huzurunda Çince'den başka dil bilmeyen şuhûd ikâmesine benzer. Bu gibi şuhûdun şehadeti bi't-tabi hiçbir kıymeti haiz olamaz. Binaenaleyh ihtiyara taraftar olanlar gayr-ı mefhum ve gayr-ı müdreğ olan İlm-i ezeli-i ilahîye delilleri gayr-ı mesmu telakki etmeye salâhiyettardır.³⁶³

8. Sebeb-i musahhih delili. - (s. 465) İcabiyye'nin sebeb-i musahhih mebbeinden istinbat ettiği delil şudur: *Her şeyin bir sebeb-i musahhihi vardır. Fiil-i ihtiyarînin ise - hiçbir şeyden mütevellit olmadığı için - sebeb-i musahhihi olmayacak demektir. Öyle ise ihtiyar da yoktur.*

Buna şöyle cevap verilir: Fiil-i ihtiyarînin bir sebeb-i musahhihi vardır ki o da kabiliyet-i ahlâkiyye ve manevîyye (moralité)dir³⁶⁴. Fi'l-hakika ihtiyar olmazsa ne

maddesinden istiâne ederek hasmı ilzama çalışıyor ki istidlal ve muarız ilim üzerine mi yoksa basar üzerine mi olduğu anlaşılamiyor. Zâhir-i hâle göre ilim ile basarın şey-i vahid olduğuna kâil oluyor. Bir de Bârî Teâlâ'nın zamanîyâtı ruyet-i gayr-ı zamanîyye ile gördüğünü bütün İlahiyat uleması iddia etmektedir diyor ki bundan her hâlde bizim ulema-yı İslam'ı istisna etmek lazımdır. Zamanî bir şeyi gayr-ı zamanî bilip görmek hakikatte ilim ile basarı inkâra varır. Vâkıan, Ehl-i İslam: "Hakk Teâlâ zamanîyâtından değildir. Zamanîyâtı zaman hâricinden olarak görür." derler. Fakat vücudu bir zamana mahsûs değildir, zamanda hâdis olan şeyler gibi sonradan vücut bulmaz. Ve kendisi böyle zaman içinde hâdis olan şeylerden olmadığı hâlde zamanîyâtı bilir ve görür, demek isterler. Bizim kütüb-i diniyyemizde tasrih edildiğine göre zamanîyâtın her birini vakitlerinde görür ve işitir. Bir kimsenin mesela namaz kılacağını evvelden bilir olduğu gibi rûkû hâlinde rûkû ettiğini ve kalkacağını ve kalkınca kalktığını bilir ve görür.

İlim ve sem' ve basar gibi esma-i âmmenin hudut ve tarifâtı Hâlık ve mahlûkun sıfâtına âm ve şamildir. Başka başka manalara değildir. Hâlık ile mahlûkun sıfatı olmaları beyindeki fark kemal ile naks, âlât ve vesâile ihtiyaç, onlardan istiğna farkından ibarettir. Müellif bu manadan gafil olduğu için hem ilm-i ilahîyi basara karıştırmış hem de: "ilm-i ilahî mefhum değildir. Hakk Teâlâ evvelden görür, keşf eder demek doğru değildir." diyerek ilim ve basarı inkâra kadar varmıştır. Bu ise hiç şüphe etmeyiz ki kendisinin de hilaf-ı maksududur.

³⁶³ Hasımın delilini müellifin gayr-ı mesmûdur diye redde kalkışması – evvelki haşiyemizde dediğimiz gibi – ilm-i ilahî hakkındaki fikrinin yanlış olmasından ileri geliyor. Bu davayı reddetmek hasımın mücâzâtına (yani irhâ-yı annân etmesine) karşı mülzem olmayı kabul etmektir. Hasım: "Siz ilm-i ezelinin vücudunu teslim ediyorsunuz. Binaenaleyh ihtiyara kâil olmanız bu itikadınıza münafidir." diyor. Müellif ise: "İlm-i ezelden bahsetmenizi kabul etmem. Çünkü o ilmin ne olduğunu bilmem." diyor. Hiç olmazsa ihtiyara kâil olan diğer birtakım felâsife gibi : "Müneccimin, kesûfun falan vakitte vukû' bulacağını bilmesi diyeydi yine hasma karşı bir cevap olurdu. Her hâlde ilm-i ilahînin şümülü ile cebir lazım gelmez. Tavâif-i Mutezile ve onlarla beraber olan birçok akvâm-i ihtiyarî tercih bi-lâ müracceh manasına aldıkları ve: "Kul fiilin hâlıkıdır" dedikleri hâlde yine Hakk Teâlâ'nın her şeyin evvelden olacağını evvelden bildiğini mukir ve mu'teriftirler. Çünkü her ne olacaksa onu bilir diyorlar. Olacak şey gerek ihtiyar tarîkiyle olsun gerek cebir veya icab tarîkiyle olsun.

³⁶⁴ Moralitéye İstilah Encümeni *halkiyet* diyor ki bu lafzı kaideye uydurmak muhâll olduğu gibi selikaya uydurmak da çok müşkildir. Sonu böyle "-yet" ile nihayetlenen masâdir-i mec'ûle isimden değil; sıfattan yapılır. Vâkıan, Türkçe "ba'diyet" ve "kurbiyet" gibi bu tarzda yapılmış bir iki kelime varsa da bunlar "bu'd" ile "kurb"un mastar olduklarından gaflet edilerek *ba'it* ve *karib* gibi birer sıfat zannolunmalarından neşet etmiş ve daima yanlış oldukları söylenmiş yanlışlardır. "Halk" için böyle bir mazeret de yoktur. Bu kelimeyi sıfat zannedecek hiçbir kimse tasavvur edemiyorum. Bu hataya düşmemek için *Moralitéye* kısa ve fakat doğru bir tabir buluncaya kadar şimdilik manasını beyan ederek *kabiliyet-i ahlâkiyye* ve *manevîyye* demeyi tercih ettim.

ahlâklılık ne ahlâksızlık vardır. Hiçbir fiil bunlardan biri ile ittisaf edemez. Her şey *lâ ahlâkî* (*amoral*) olmuş olur.

İcabî buna karşı der ki: *İhtiyar olsun olmasın, âlemde daima hayır da var, şerr de var. Bir iyi adam daima iyidir. Bir cani daima kötüdür.*

Cevaben denir ki: *Şüphesiz daima hayır da var, şerr de var. Ancak kabiliyet-i ahlâkiyye ve maneviyye olmazsa bu hayır ile bu şerr lezzet ve elem ile mültebis olur. Ve mana-yı ahlâkîce ne hayır ne şerr bulunmuş olur.*

Görülüyor ki Mezheb-i İcab’a salık olan kimse *hayr-ı mahsûs* (*le bien sensible*) ile *hayr-ı ahlâkî* (*manevî*) (*le bien honnête*)yi, *şerr-i mahsûs* (*le mal sensible*) ile *şerr-i ahlâkî* (*manevî*) (*le mal moral*)yi, *kabiliyet-i hissiyye* (*sensibilité*) ile kabiliyet-i ahlâkiyyeyi yekdiğere karıştırmak küreyvesine düşmüş bulunuyor.

Bu münakaşadan anlaşılıyor ki İcabîye Taifesi’nin edillesi gayr-ı mukni‘ olup ihtiyarın lehine olarak evvelce serdetmiş olduğumuz esbâptan velev birinin kuvveti tevân etmekten uzaktır. Rezilet ile faziletin “zâc yağı ile şeker gibi hâsıl olmuş şeyler” kabilinden olmasına gönlü razı olmayanların, lezzet ile menfaat âlemlerinden ayrı bir de bir âlem-i ahlâkî ve manevî mevcut olduğuna kâil olanların kâffesi ihtiyara kâil olmak lazım gelir.

Hulasa

(s. 466)

1. Mezheb-i Cebre kâil olan kimse bu tür ef’âlimizin bizden hâric bir iradeye tabi olduğuna, icaba kâil olan da bütün ef’âlimizin *tabî illetler* (*causalités physiques*) kanununa teb’an sabit ve muayyen olan sevâbıklarının mûcebi olduğuna itikat eder.
2. İcabîye Taifesi mezheblerini evvelen İlmü’n-Nefs’e istinaden ber vech-i âti üç delil ile ispat etmeye çalışırlar:

(1) Şevk ile iradeyi mültebis görmekle. Bu delilleri şevk ile iradenin mugayeretini göstermek suretiyle cerh olunur.

3. (2) Fiili devâ’îsine istinat etmekle onlara cevaben devâ’înin kuvveti bize tabi olduğu ispat edilir.

Réalité mukabili olarak yeniden yeniye mevki-i istimale düşmeye başlayan *şe’niyet* kelimesi de *hulkıyetteki* ayb-i lâfzî ve sarfî ile mu’ayyeb olduğu gibi fazla olarak ayb-i manevî ile de malûldür. Zira *Réalité* bi-lâ şüphe *hakikat* demektir.

4. (3) Delâlet-i şuurun adem-i kifayeti ile. Şuurun Mezheb-i İcap lehine olarak hiçbir şeyi ispat etmediği gösterilir.

5. Sâniyen, ulûm-i müsbeteye istinaden atideki iki delil ile isbata çalışırlar:

(1) İhsâiyyât ile. Buna ihsâiyyâtın, hiçbir şeyin muceb olduğunu ispattan baît olduğu cevabı verilir.

6. (2) Bekâ-yı Kuvvet Delili ile. Bu kanun ise mahsûsa nazaran sahih olsa bile mutlaka sahih değildir. Binaenaleyh gayr-ı mahsûs yeni birtakım kuvvânın zuhurunu inkâra medar olamaz.

7. Sâlisen, İlm-i mâ ba‘de’t-tabîaya istinaden atideki iki delil ile isbata çalışırlar:

8. (1) İlm-i ezeli ilahî ile. Delil gayr-ı mefhum olduğundan gayr-ı mesmudur, der geçeriz.

9. (2) Sebeb-i musahhih delili ile. Fiil-i muhtarın illet-i musahhihası ihtiyardır. İhtiyarın da illet-i musahhihası kabiliyet-i ahlâkiyye ve maneviyyedir. Mezheb-i İcap ise lâ ahlâkîdir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 467)

Saint Thomas, *Somme théologique*.

Spinoza, *Ethique*.

Leibnitz, *Essais de Théodicée*.

Jouffroy, *Cours de Droit naturel*.

Fouillée, *La Liberté et le Déterminisme*.

Renouvier, *Critique philosophique*.

Boussinesq, *Conciliation du Déterminisme et de la Liberté morale*.

De Broglie, *Le Positivisme*.

Fonsegrive, *Essai sur le libre Arbitre*. (2e partie.

Gardair, *Le libre Arbitre*.

Otuz İkinci Ders: Hiss-i Münakis veya Teemmül

İcmâl: (s. 468) Hiss-i münakis veya hiss-i teemmülün tarifi. - 2. Bu hiss-in merrâtı - 3. Şehvâta arız olan tahavvulât. - 4. Ehvâya arız olan tahavvulât. - İstîsâr ile îsâr. - 5. Teemmülün tevliid ettiği ehvâ-yı cedide. - 6. Heva-yı teheyyüç. - 7. Heva-yı tefahhus. - 8. Heva-yı fiil. - 9. Heva-yı insaniyet. - 10. Heva-yı tedeyyün.

1. Hiss-i münakis (Sensibilité réfléchie) veya hiss-i teemmülün tarifi. - (s. 468) Ber kaide vâki olan (normal) her fiil bir lezzeti ve hilaf-i kaide vâki olan (anormal) her fiil bir elemi müstelzim olduğundan bizde bir *hiss-i bedenî (physique)* ile bir *hiss-i infîâlî (affective)* bulunduğu gibi bir de *hiss-i aklî (sensibilité rationnelle)* bulunmak lazım gelir. Vâkıan, zihne de iradeye de ait birtakım lezzât ve âlâmın bizde mevcut olduğ u ma'lûmumuzdur. Anlamaktan lezzet; anlamadığımız vakit elem duyarız. Kezâlik ikâ'-i fiilden, mürit olmaktan lezzetyâp ve kararsızlıklarımızda, zaaf-i icraâtımızdan, zaaf-i irademizden dolayı da müteellim oluruz. Bu gibi şeyler, yalnız - teemmül ile beraber - akıl ve irade sahibi olan mevcudatta bulunabilen lezzât ve âlâm-ı ihtisâsiyye olduklarından bu gibi ihsâsâti irade ile akıl bahislerinden evvel mevzu-i tetebbu' ittihaz etmek münasip olmaz. Demek ki hayat-i nefsiyyenin evvelinde de ahirinde de his bulunuyor. Ve lezzet ile elem şuur başlangıcı ile beraber başlayıp hîta-i vücutları şuurun tevessü'ü nispetinde gittikçe tevsî' daire-i şumul edebiliyor. Lezzet ile elem ne kadar fazla bir teemmül ile şuura mal edilmiş bulunursa o kadar şedit ve o kadar enfüsî ve bâtinî olmuş olur.

2. Bu hiss-in semerâtı (résultats). - (s. 469) Teemmül eseri olarak histe hâsıl olan bu tahavvul ve tevessü'den iki semere hâsıl olur: Evvelen evvelce tetebbu' edilen³⁶⁵ avâtıf-i infîâliyye ile şehvât ve ehvânın tahavvulu; sâniyen, münhasıran ihtisâse râci olmak dolayısıyla yalnız *ehvâ (penchants)* namını alabilecek olan avâtıf-i cedidenin zuhuru.

3. Şehvâta arız olan tahavvulât. - (s. 469) Evvel be-evvel şehvâta arız olan tahavvulâtı söyleyelim. Şehvât, umumiyetle - teemmül ve irade ianesiyle - hiffet veya zevâl veya şiddet bulabilir. Bundan dolayıdır ki insan sırf İlmü'n-Nefs'e ait esbâb ve bu meyanda - lede't-tahlil kolayca anlaşılabilceği üzere - teemmül ve irade ianesiyle *şehvât-i istisariyyenin (appétits égoïstes)* - kendilerine kalsa - yaptırabilecekleri ef'âlin adedini çoğaltıp azaltabiliyor. Veya büsbütün

³⁶⁵ Dokuzuncu derste 140-142nci sahifelere bak.

yapmayabiliyor. İnsan aç veya susuz olduğu zaman mutedil denecek derecede yiyip içmeye kadir olduğu gibi imsaka da patlayıncaya kadar yiyip içmeye de kudreti vardır. Harekete ihtiyaç hissettiği zaman da harekât-ı tabîyyesini ağırlaştırıp mevzun bir hâle koymaya da sükûn-i tam içinde durmaya da kendisini bitap edinceye kadar yürümeye de kudreti vardır. İstirahat da böyledir. İnsan rahatı hadd-i kesele îsâle de mucib-i helak olacak raddeye getirmeye de kadirdir.

Bu tahavvulâtın kâffesi insanın, bütün ef'âlini birtakım il-el-i gâiyye mülâhazasıyla teemmül etmesinden ve bu ef'âli teemmülün göstereceği netâyice göre iradesi ile tanzim ve tertip eylemesinden neşet eder. Binaenaleyh eğer şehvet bir illet-i gâiyyenin vesile-i husulü olarak *tasavvur* (conçu) ediliyorsa onu bu gaye ile tevfiğ ve telif için tadil veya büsbütün izale ve iptal etmek mümkündür. Yok, eğer şehvetin kendisi bir gaye olarak tasavvur olunursa o zaman vücuttaki kuvvâ-yı sairenin kâffesi ona doğru teveccüh eder. Ancak şu var ki şehvet vücudun gaye-i ahiresi olmadığı cihetle hadd-i ifrada varıp düçar-i halel olmuş olur. Mesela cû' denilen şehvet sıhhate vesiledir, diye mülâhaza edilirse yalnız sıhhatin iktiza ettiği hudut ile tahdit edilir. İzalesi daha alî bir gayeye mani gibi telakki edilirse ya az taâm ile iktifa veya büsbütün imsak edilir. Bedenî, tıbbî pür-hüner ile manevî veya dinî orucun sebebi budur. Yok, eğer bir gaye itibar edilirse artık yemek için yaşanır. Ve bunun semeresi oburluk olur.

4. Ehvâya ârız olan tahavvulât. - Îsâr ve istîsâr³⁶⁶. - (s. 470) İnsanda tevellüt ettiklerini yukarıda³⁶⁷ söylediğimiz *ehvâ-yı ehliyye* (*penchants familiaux*) ile *ehvâ-yı*

³⁶⁶ (الاستيثار) bir şeyi saire vermeyip kendi nefesine tahsis ve ihtiyar ile onda müstebit ve müteferrit olmak manasınadır. “يقال استأثر بالشئ استبد به و خص به نفسه.” ve Araplar “استأثر الله بفلان” derler ol adam vefat edip hakkında mağfiret-i rabbanî mercü ve memul olsa. Ve bu kinayedir. Ol adam vefat edip hakkında mağfiret-i Rabbanî mercü ve me'mûl olsa. Ve bu kinayedir. Ol adamı güya ki Hakk Teâlâ beyne'l-verâ ihtiyar ve istîfâ ile müteferrit eylediğine tefeylûdür.

(الايثار) *bir nesneyi ihtiyar eylemek* manasınadır. “يقال آثره ايثارا اذا اختاره.” Vech-i mezkûr üzere fazl manasına müsteâr olmakla ondan îsâr tefazzul ve ihtiyar manalarına münşei olmuştur.” İntehâ. *Kamus* tercümesi.

Kamus ile sair lûgat kitaplarının tedkikinden anlaşıldığı üzere (ا ث ر) maddesinin delâlet ettiği me'âniden biri ihtiyar, tercih, tafdil olup “استيثار” kendi nefsi için ihtiyar ve nefsinin gayrihi tafdil demektir. Ve Egoïsme'in tamamıyla mukabilidir. “ايثار” da gayrî ihtiyar etmek tafdil etmek ve ahirehî tefazzul eylemek, demektir. Arap “آثر فلانا على نفسه” der ki “falânı kendine tercih etti” demek ister. Ensar-i Kiram'ın medhi hakkında nazil olan = و يؤثرون على انفسهم و لو كان بهم خصاصة” Birde onlar son derecede açlığa maruz kalsalar bile kendilerini aç bırakıp başkalarını kendilerine tercih ile it'âm ederler.” ayet-i kerimesi de bu mananın en belîğ şahididir. Bu takdire göre şüphesiz “ايثار” *Altruisme* olmuş oluyor.

Binaenaleyh “hod-gâmî” ile Farsî'de gayr-ı müstamel olan “diğergamî” lafz-i mesnûundan ise heva-yı tafdilün iki suretine dâll olan bu iki Fransızca lafzı aynı maddenin iki müştakı ile eda ederek “استيثار”

*ictimaiyye (penchants sociaux)*de daha büyük diğer bir tahavvüle uğruyorlar. Bu ehvâ irade ile akıl hâricinde, idrak-i hâricten de idrak-i bâtından da mahrum olan bir mevcut da - hakk tabire riâyet lazımsa - ne îsârî ne istisârî olabilirler. Bu ehvâ bu gibi mevcudâtta zâhiren ve hâricen îsârî imiş gibi görünmekle beraber mevcudun sırf bâtınında meknûn kalırlar. Vâkı‘a da hakikaten müessir olabilmek için mevcudât-i saireyi kendimizden mümtaz, kendimize gayr bilmek lazım olduğu gibi kendimizi mevcudât-i saireye tercih, her şeyi kendimize hasretmek yani hakikaten müstesir olabilmek için de kendimizi gayirden temyiz edebilmek lazımdır. Gerek îsârın, gerek istisârın husulünü mümkün kılan yalnız akıldır.

Binaenaleyh ehvâ-yı ehliyye ve ictimaiyye akıl ve iradeye tabi bulunmak haysiyetiyle ehvâ-ı îsâriyye hâlini iktisap ediyor. Bundan mâadâ bu ehvâyâ şehvâta arız olan tahavvulât da arız olarak bir nizam-i ma‘kûl altına alınabilirler. Ve yahut büsbütün iptal veya teşdit edilebilirler. Bu itibar ile insan vatanını veya efrat-ı ailesini layıkı vecih ile sevebildiği gibi hudut-i istisâr ile mahsur kalarak ailesini, vatanını sevmemek derecesine de varabilir.

5. Teemmülün tevlit ettiği ehvâ-yı cedide. - (s. 472) Bir zât, teemmül ianesiyle kendisinde herhangi bir kuvvetin vücudunu idrak eder etmez onu tasavvur eder. Her suret-i zihniye de tahakkuka meyyal olduğundan bu kuvvet de fiile inkılâba meyil eder. Binaenaleyh teemmülün keşfedeceği her yeni kuvvete mukabil zâtta yeni bir heva tekevvün eder. Teemmül ise insanda teheyyüç, ilim, fiil, kuvvet ve kabiliyetlerinin mevcut olduğunu gösteriyor. Öyle ise insanda teheyyüç, ilmi, fiili aramaya da bir meyl-i fitrî, bir heva bulunacak demektir. İşte bundan – biri, heva-yı teheyyüç; diğeri heva-yı tefahhus; öbürü de heva-yı fiil olma üzere - üç heva tevelüt eder.

6. Heva-yı teheyyüç (penchant d’émotion). - (s. 473) Bütün insanlar teheyyüce teheyyüç olmak haysiyetiyle tâliptirler. Çocuklar tahvif edilmeyi severler. Yaşını başını alanlar da (temaşa için) morga³⁶⁸ ve siyâsetgâha giderler. Herkes *temaşa (spectale)*da ya gülmek veya ağlamak sevdasındadır. Bu meyil ve hevanın ne kadar

ile “ايتار”³⁶⁷ istimal etmek elbette evlâdır. “استيثار” yerine ism-i mastarı olan – evvelinin dammiyle – “اثر” veya – fethateyn ile – “اثر”de kullanılabilir. *Egoïstee* – ism-i fâil sığasıyla – “مؤثر”, *Altruïstee* – yine ism-i fâil sığasıyla – “مؤثر” denir.

³⁶⁷ Dokuzuncu derste 152 ve 153ncü sahifelere bak.

³⁶⁸ Müşehhir-i emvât demektir ki kim oldukları meçhul olan emvâtı, maktulleri dirilerden aşına ve akrabaları zuhur eder ümidiyle oraya götürürler.

fitrî olduğunu isbata umum-i nassın müheyyeç tiyatro sahnelerinden duydukları lezzet kifayet eder.

Bu heva râci‘ olduğu hassasiyet ile fâiliyet kanunlarına tabidir. Meleke ve itiyat hassasiyeti körelttiği nispette hevanın fâiliyeti tehyiç eder. Bir suretteki hevada gittikçe daha az tamanînet ve gittikçe daha çok hırs talep bulunur. Bundan dolayıdır ki dram temaşaları gittikçe *müheyyic-i hiss (pathétique)* ve şedit olmaya yüz tutmuştur. Corney’den Viktor Hugo’ya ve ondan sonra da bugüne kadar bu bapta tay edilen merâhîli görmek kolaydır. “Polyokat” sahnenin arkasında katlolunuyor. “Lucras Borciya” zulmidelerinin ise cenazelerini bize gösteriyorlar. “Le Marrio”ya gelince işkenceden dolayı şakaklarından kan damlayarak sahneye çıkıyor. Böyle böyle derken meyiller, boğa ve gladyatör güreşlerini temaşaya kadar akar gider. Demek ki bu heva tatmini gayet muhataralı bir heva olup daima akıl ve hikmetle tedbir ve tanzim edilmeye muhtaç imiş. Bunun da hiffet ve şiddete ve külliye sındırılmaya kabiliyeti vardır. Sınâât-i nefsiyyenin müvellidi olan meyil ve heva budur.

7. Heva-yı tefahhus (*penchant de curiosité*). - (s. 474) Heva-yı tefahhus da insanlar beyinde umum ve şumulce ötekilerden aşağı kalmaz. Çocuk her şeyin *li-mesini* sorar. Yaşlı insan da bilmek ihtiyacı ile muazzeptir. Bu heva meleke ve itiyat ile de tezyîd-i kuvvet ederse de ilme müterattip ferah-i fâiliyet bahşâ körelinmez. Bundan dolayıdır ki bu hevanın derece-i ifrata varması pek battî olur. Bu heva ifrat korkusundan ziyade intihap-i mevzuda aldanmak ve yeniliği hakka tercih edebilmek tehlikesine maruzdur. Vâkıan, yenilik nefse hoş gelir. Ancak bu, akla değil; mütehâyileye tamaniyet bahşolur. Akıl ise yeni eski her ne olursa olsun, yalnız hakk ve Savâb ile mutmain olabilir. Binaenaleyh yeniliğin mütehâyileye bahşettiği tamanînet ile hakkın akla temin eylediği tamanînet beyindeki iltibastan intikat ianesiyle kaçınmak iktiza eder. Heva-yı tefahhus ulûm ile felsefeyi tevlit eder.

8. Heva-yı fiil (*penchant d’action*). - (s. 474) Heva-yı fiil saha-i fâiliyetimizi ne kadar uzağa tevsî‘ mümkün ise o kadar tevsî‘ etmeye ve eniyyetimizi adeta inşîâ‘a ettirmeye bizi sevk eden hevadır. Çocuk, oyuncaklarını ve eline geçen şeyleri hırpalar. Bir şeyi sırf kırmış olmak için kırar. Köpeğe eziyet eder. Kedinin kuyruğunu çeker. İrade ve hükmünü ebeveynine, hizmetkârlarına, arkadaşlarına infaz etmeye çalışır. Yaşlı adamda da *hubb-i câh (ambition)* vardır. Ve kendi ef’âl ve

e‘mâlinin, imkân elverdiği mertebede çok miktardaki diğer ef‘âl ve e‘mâle kaide ve numune olmasını ister.

Bu heva itiyat ile pek sūratlı bir nema ve terakki gösterir. Fi‘l-vâki bu hevayı tatminden hâsıl olan lezzet, pek çabuk söner bir lezzet-i hissîdir. Bundan dolayı da sahib-i câh olan kimse pek az bir zaman içinde zalim ve gasip derecesine varır. Muhibb-i câh olan kimse adalet pirur olmadıkça ve iradesi için *vacibi* (*vazifeyi*) (*devoir*) kaide, fazileti gaye ittihaz etmedikçe kendisini mana-yı sahihayla tatmin edemez. Bu takdirde ise iradesi kavâit-i ezeliyye vefkince sadır olmuş olacağından irade-i külliyye timsal ve enmuzceni saha-i tahkika çıkarmış olur. *Amel-i hayrî* (*pratique morale*), ahlâkı tevhit eden bu hevadır.

9. Heva-yı insaniyet (*penchant humanitaire*). - (s. 475) İnsan hudūd-i aile ile hudut-i vatan hâricinde kendi gibi diğer insanların da vücudunu tasavvur eder. Ve bu tasavvur ile onlara karşı bir incizap duyarak onların âlâmıyla müteellim, meserretleriyle mesrur olur. Ve sırf insan olduklarından dolayı onlara muavenet için bir saika tabi olduğunu görür. Ve Latin müelliflerinden “Teransyos”un tiyatrolarından birindeki şahs-ı ma‘lûma teb‘an: “Ben insanım. Ve insanî olan hiçbir şey bana bigâne olamaz.”³⁶⁹ der. İşte hâricî ve küllî bir müşabeheti zihnen tasavvur sayesinde ihtisâs-i insaniyet ve onun levâzımı olan merhamet, fedakârlık velhâsıl nev‘-i beşerin mecmu‘-i hayrâtını tezyide ve mecmu‘-i âlâmını tenkîsa bizi sevk eden bilcümle ehvâ doğar.

10. Heva-yı tedeyyün (*pencant religieux*). - (s. 475) Mevzu-i bahis edilecek yalnız bir heva kaldı ki o da yalnız zev‘l-ukûlda bulunur. Bu heva heva-yı tedeyyündür. İnsan akli sayesinde Hâlık-ı eşyaya kadar fikrini yükseltir. Ve kavânîn-i külliyyeyi vücuda getiren *ilm-i muhîfî* (*intelligence*) bu kanunları irade etmeyi mucip olan *cûd-i* (*bonté*) nâ mütenahîyi, onları saha-i tahkika çıkaran kudret-i ulyâyı Zât-ı vahide, Zât-ı Ecell ve E‘lâ’ya isnat eder. Kezâlik bu Zât-ı lem yezele kendisinin irtibat ve tebiyetini akli ispat ettiği gibi tecrübesi de ihsâs ettirir. İnsan bu sabit malumattan başkaca perde-i esrârın da her tarafından hudut-i ilmin pek çok ötesine kadar tevessü‘ ettiğini duyduğu gibi kendisinin - müsbet olarak ma‘lûmu olan kanunlar gibi - bu

³⁶⁹ Je suis homme et rien d’humain ne m’est étranger.

esrârın da dest-i kahrında zebûn olduğunu hisseder. İşte bundan aklın daha sarîh mefhumlarına karışan az çok mübhem bir ihtisâs tevellût ediyor.

Demek ki insanda hem *mefhum-i tedeyyün* (*idée religieuse*) hem *ihtisâs-i tedeyyün* (*sentiment religieux*) var. Bir hamîr hâline gelen bu mefhum ile bu ihtisâs, insanî mahlûk ve bendesi olduğunu bilip duyduğu O İlâh-i zû'l-Celal'e karşı hürmet, muhabbet, havf ve haşyet ve niyaz ve ibadet hislerini duymaya sevk eden bir heva-yı mahsûs tevlit ediyor. Dinin tatmin ettiği şey işte bu hevadır.

Mösyö “Dekatrefaj” *tedeyyün*ün (*religiosité*) nev'-i insanı envâ'-i saireden temyiz eden ve bütün efrat-ı nev'a şamil olan bir hâssa olduğunu ispat edebilmiştir. Avusturalyalılar'a, Boşımanlar'a, Minkupilere varıncaya kadar her nerede insana rast gelinmiş ise sual irat edip tefahüme imkân hâsıl olur olmaz onda din bulunduğunu da tebeyyün etmiştir.

Heva-yı tedeyyün mefhum-i tedeyyüne bakmaksızın yalnız ihtisâs-i tedeyyünü tatmine inhisar ettiği zaman düçar-i fesat olarak *hurafeperestliğe* (*superstition*) inkılâp edebilir. Hurafeperestlik mahiyeti iktizasınca sırf mihanikî ayinlere, sırf lâfzî suretlere, sırf maddî şeylere dinî ve mâ fevka't-tabîi bir hâssa isnat etmekten ibarettir. Hurafeperestlik kanun-i hisse tabidir. Ve meleke ve itiyat ile körelince gittikçe tuflâne ve kaba bir renk alır. Din ise ihtisâsten ziyade manaya müstenit olduğundan gittikçe kesb-i safa ederek ayîn ve eşkâlin nâfi ve zaruri olanından mâ adâsını tay eder. Ve ayin ve eşkâlden baki kalanlarının da hakikaten müessir ve dinî olabilmesi için ruh ve manasına ve hakka muvafık olarak icrası lazım gelir.

Hulasa

(s. 477)

1. Bizde kuvve-i zihniyye ile kuvve-i iradiyyeye ait ef'âl-i teemüliyye semeresi olarak birtakım lezzât ve âlâm vardır. Hiss-i teemmülî denilen şeyler işte bu şe'indir.
2. Bu hissin iki semeresi vardır: (1) Evvelce tettebbu' etmiş olduğumuz şehvât ve ehvâda tagayyür ve tahavvul husule getirir. (2) Birtakım ehvâ-yı cedide tevlit eder.
3. Şehvâttağı tagayyür ve tahavvul şehvâtın tahaffuf veya teşeddüt etmelerinden veya külliyyen zâil olmalarından ibarettir.
4. Ehvâ-yı ehliyye ve ictimaiyye îsârî bir hâle gelir. Onlar da tahaffuf veya teşeddüt eder. Veya külliyyen zâil olabilir.
5. Teemmülün tevlit ettiğı ehvâ-yı cedide evvelen atideki üç heva-yı istisarîdir:
6. Heva-yı teheyüç;
7. Heva-yı tefahhus;
8. Heva-yı fiil.
9. Ondan sonra heva-yı insaniyet gelir:
10. En-nihaye de birtakım ihtisâsât ile mefhûmâttağı ibaret olan heva-yı tedeyyün gelir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 478)

Bain, *Les Sentiments et la Volonté*.

Quatrefages, *Unité de l'Espèce humaine*.

Paulhan, *Les Phénomènes affectifs*.

Otuz Üçüncü Ders: İhtirâsât³⁷⁰

İcmâl: (s. 479) 1. İhtirasın mahiyeti - 2. İhtirasâtın tasnifi - 3. Skolâstikler'in tasnifi - 4. İhtirasâtın mevâdd (müteallakât) itibariyle tasnifi - 5. İhtirasâtın âsârı - 6. Muhabbet-i külliyye.

1. İhtirasın mahiyeti (nature). - (s. 479) Mana-yı lügavîce kendi eserimiz olmayıp maruzu olduğumuz her hâlet-i şuuriyye bir *passion* (yani mana-yı lügavîce bir *infiâl*)dur. Bu vech-i mülâhazadan bakılınca bütün ihtisâsâte, bütün şehvâta, bütün ehvâya *passions* (yani *infiâlât*) demek lazım gelir. Eski feylesoflar “*passion*” kelimesini işte hep bu manada istimal etmişler ve örf-i âmmece bu istimalde isabet de etmiş gibi görünüyorlar.

Mamafih örf-i felsefide “*passion*” kelimesinin manası git gide ihtisâsât, şehvât veya ehvânın şedît ve müfrit olanlarına yani ihtirasâta tahsis edilmeye yüz tutuyor gibidir. İşte biz de bu kelimeyi bu manaca kullanacağız.

Passiona bu vech-i mülâhazadan bakınca görürüz ki bu, yani *ihtiras* merkez hâlini alıp diğer meyilleri kendine cezp ve meyiller beynindeki müvazene-i fitriyyeyi kendi lehine ihlal ederek zât-ı insaniyyede bir *memsûhiyet-i nefsâniyye* (*monstruosité*) ihdâs eden bir suret-i mahsûsenin veya meylin galebe ve tahakkümünden neşet ediyor. Binaenaleyh *ihtiras-i muhabbil* (*obsédante*)³⁷¹ *mâniu'l-cem* (*exclusive*) ve *müşevvih* (*déformatrice*) yani müfsit surettir³⁷². İhtiras

³⁷⁰ *İhtiras* (*passion*) mukabili olarak *infiâl-i şedît* manasına kullanılmıştır. *İhtiras*, *hırs* müradıfıdır. *Hırs Tercüme-i Kamus*'taki beyana göre (جشع) manasıdır ki bir nesneyi râğbet-i mezmume vecihî üzere lüzumundan ziyade şiddetle talep ve arzu kılmaktır. *Müfredât-i Rağıp*'ta da *hırs* “şereh ve şiddet-i irade” ile tefsir edilmiştir. Binaenaleyh “*ihtiras*” lafzı “*passion*”un bugünkü manasına muvafık bir ıstılah olmak salâhiyetindedir.

³⁷¹ (يقال خبله الحزن خبالا) hı'nın fethi ve bânın sükûnuyla... bir adamı mecnun kılmak manasıdır. (يقال خبل فلانا إذا أفسد عقله أو...) Ve bir adamın aklını yahut uzvunu tebâh eylemek manasıdır. (إذا جننه. عصبوه)

(يقال به خبل و خبل و خبل ای جنون) Ve deliliğe denir. Bunda hının dammı ve fethi ve bânın sükûnuyla da caizdir. (يقال خبل الرجل خبالا من الباب الرابع إذا...) Ve *Delirmek* manasına. (جن)

(يقال خبل فلانا و اختبله إذا) tefîl vezninde ve (الاختبال) iftiâl vezninde mecnun kılmak manasıdır. (يقال خبله و اخبله إذا أفسد...) Ve bir kimsenin aklını ya uzvunu fasit ve tebâh eylemek manasıdır. “... إنتهâ. *Kamus Tercümesi*. (الشَّوْه) Ve bir adamı bellekletip korkutmak manasıdır. (الشَّوْه) fethateynle bir adam bed çehre olmak manasıdır. (الأشْوه) vezninde vasıftır. Bed çehre kişiye denir... (التشويه) vezninde çirkin

Bu tafsile nazaran “خبل” ve “خبال” ve “تخيل” lafızları *obsession*un tam mukabili olup Fransızca kelime – yerine göre – lazım olarak istimali hâlinde ilk iki ve müteaddî olarak istimali hâlinde diğer iki lafız ile tercümesi pek münasip olur.

³⁷² (الشَّوْه) ve (الشَّوْه) – şînlerin fethi ve vâvların sükûnuyla – yüz çirkin ve bed olmak manasıdır... Ve bir adamı bellekletip korkutmak manasıdır. (الشَّوْه) fethateynle bir adam bed çehre olmak manasıdır. (الأشْوه) vezninde vasıftır. Bed çehre kişiye denir... (التشويه) vezninde çirkin

muhabbidir. Zira her münasebetle meydana ūrur. Her yerde kendini gösterir. “Ahz-i kalpteki bolluktan bahseder”³⁷³ derler. İnsan daima sevdiği şeyden bahsetmenin yolunu bulur. İhtiras mâniü’l-cemdir. Zira diğer meyilleri mass ve bel‘ ettiği gibi kendisine muarız olanların kâffesini de imha eder. *Şuhh (avarice)*³⁷⁴ ihtisâsât-i insaniyyenin vücuduna manidir. Aşk telehhî, kumarbazlık ihtisâsât-i ehliyyeyi ve hatta *şerefi (honneur)* mahveder. Ve hellümme cerran. İhtiras müşevvihtir. Zira kaideten başka cihetlere taalluk ettirmek lazım gelen tasavvurlarla meyilleri kendine cezp ederek kendi gayâtına hizmetkâr eder. Mesela kumarbaz ailesini geçindirmek zarureti öne sürerek i‘tizâr eder. Moliere’in *Merdüme kriz* nam-ı eserine “Lukras”tan tercüme suretiyle derç ettiği: “O çok benizli kadın beyazlıkta yasmine muadildir. Korkunç kara kadın da şayan-i prestîş bir esmerdir”³⁷⁵ mealindeki mısralar bu nev‘den bir fesat-i sureti, bir tevşihî musavvirdir.

2. İhtirasâtın tasnifi. - (s. 482) İhtirasât iki vecih ile yani ya suretlerine - tabir-i diğerle - arz ettikleri en umumî evsâf-i mümeyyizelerine veya maddelerine (mualleklerine) - tabir-i diğerle - suret-i müfritası oldukları meyillere göre tasnif edilebilirler.

3. Skolâstikler’in tasnifi. - (s. 482) Skolâstikler umumiyetle birinci tasnife riayet ediyorlardı. Bossuet’nin de *Marifetullah ve Marifetü’n-Nefs*³⁷⁶ nam-ı eserinde irat ettiği tasnif budur. *Nefsin infîâlâtı*³⁷⁷ nam-ı eserinde Dekart ve diğer birçok müellifler Bossuet’yi bundan dolayı intikat etmişlerse de intikatlarına bakılınca maksadını layıkıyla anlamamış oldukları görülür.

yüzlü kılmak manasınadır. ..(المشوه) muazzam vezninde şekil ve kıyafeti çirkin tasalluk ve bed endam adama denir.” İntehâ. *Kamus Tercümesi*.

Böyle bir kelimeye ihtiyacımız vardır. Örf-i Üdebaya girmesi arzu olunur.

³⁷³ Bu meselin Fransızcası “*La bouche parle de l’abondance du cœur*”dir. Bizde: “*Dervişin fikri ne ise zikri odur*” derler.

³⁷⁴ Buhlün pek şiddetlisine “شح” itlak olunur. *Kamus Tercümesi*’nde de şöyle deniliyor:

(الشح) şinin harekât-i sülâsi ve hânın teşdidiyle mastardır. Hırsla mukarin buhl manasınadır ki tabîî ola. “تقول شحنت شح من الباب اول كمدت تمد و شحنت شح من الباب الثاني كعفتت تعف اي بخلت و حرصت.” İntehâ.

³⁷⁵ La pâle est en blancheur au jasmin comparable,

La noire à faire peur une brune adorable, etc.

(Misanthrope, act. II. Scène V.)

³⁷⁶ *Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. II § 17.*

³⁷⁷ *Passions de l’âme, II, 68.*

Bu tasnifte *infiâlât (passions)* - *kuvve-i şehviyye (appétit concupiscible)* ve *gazâbiyye (appétit irascible)*ye³⁷⁸ ait olduklarına göre - iki sınıfa ayrılırlar. Kuvve-i şehviyye yalnız müteallakının huzuruyla veya gaybetiyle teheyyüc eder. Kuvve-i gazâbiyye ise bundan mâadâ şey-i hasene nâiliyet veya şey-i kabihden firar için çekilen meşakkat ile teheyyüc eder. Kuvve-i şehviyyenin müteallakı *makâsıt (fins)*tır, kuvve-i gazâbiyyenin müteallakı ise bilaks bu makâsıda mûsil olan *vesâil (moyens)*dir denilirse Skolâstikler'in fikrine tamamen muvafık bir söz söylenmiş olur. Fi'l-hakika yalnız hayra mani veya şerre bâis olan şeye karşı gazap edilir. Yoksa bizzat hayra veya şerre karşı gazap edilmez.

Her şey ya hasen veya kabih olacağından bizde her sınıfta ikişer ikişer tekabül etmek üzere *infiâlât-i cezbiyye (attractives)* ile *infiâlât-i def'iyye (répulsives)* bulunur. Yalnız kuvve-i gazâbiyyeye has olan *gazab (colère)*ın mukabili yoktur. O hâlde kuvve-i şehviyyeye ait altı infîâl bulunmuş olur. Bunlardan üçü yani *muhabbet (amour)* veya aşk, şevk, *ferah (joie)* cezbi; diğer üçü yani *buğz (haine)*, *nefret (aversion)*, *hüzün* def'îdir.

Kezâlik kuvve-i gazâbiyyeye ait olarak bizde bir kere gazap bulunur. Ondan sonra iki *infiâl-i bâis (impulsives)* yani *emel (espérance)* ile *şecâat (courage)*, bir de iki *infiâl-i mûhin (dépressives)* yani *yeis (désespoir)* ile *havf (crainte)* gelir ki Bossuet'nin ta'dât ettiği on bir infîâli bu suretle itmam etmiş oluruz.

Bu tasnif ihtimal ki nâkıstır. Fakat alâ hâlihî kaldığında bile kendine mahsûs meziyyâtı vardır. Ve onu intikat etmek daha mukni' bir tasnif bulmaktan daha kolaydır. Bu tasnifte en başlıca erkan infîâlî yani her yerde bulunup bu haysiyetle hubb-i câh, *hased (envie)*, *tama' (cupidité)*, şuhh...gibi ihtirasât-ı mahsûsanın asl-ı infîâlî olan cihetini teşkil eden infîâlâtı ta'dâda daha ziyade itina edilmiştir. Şurası nazardan kaçmamalıdır ki bu on bir infîâlin kâffesi menba ve menşeleri itibariyle muhabbete yani *hayra nâiliyete (appréhension)* râcidirler. Bossuet'nin: "Muhabbeti ref ediniz, infîâlâtan eser kalmaz. Muhabbeti ortaya koyunuz, bütün infîâlâtı doğurursunuz." ibaresiyle ve pek güzel bir üslup ile kastettiği mana budur. Bu

³⁷⁸ Bu iki tabir-i Fransevîyi "şehvet-i şehviyye" ile "şehvet-i gazâbiyye" ile bi't-tabî tercüme edemezdim. Bu tasnif bizde de aynen mevcuttur. Ve birincisine "kuvve-i şehviyye" veya "kuvve-i behimiyye"; ikincisine "kuvve-i gazâbiyye" veya "kuvve-i seb'iyye" namı verilir. Yunanî'l-asıl olan bu tasnifi tabirât-i şer'iyye ile ifade etmek sevdiğine düşen bazı hukemâ birincisine "nefs-i emmâre"; ikincisine "nefs-i levvâme" namını da vermişler ise de bu tesmiyenin müsemmaya derece-i tevâfuku câ-yı nazardır.

tasnifin, yalnız müyûlümüzün marazî ifratlarına, bugünkü manaca *passions*lara yani *ihtirasâta* değil mana-yı âmmî ve kadimce – *gayr-ı ma‘kûl (irrationnelles)* meyillerden ibaret olup iyi de kötü de olabilen – *passions*lara yani infîâlâta da ihtisâsâta da muntabık olabildiğini görmek âsân olduğu gibi gerek Skolâstikler’e ve gerek Bossuet’ye karşı edilen intikadâtın - daha ağırlığını söylemeyelim - alelekser sathî olduğunu görmek de kolaydır.,

4. İhtirasâtın mevâdd (müteallakât) (objets) itibariyle tasnifi. - (s. 484) Mamafih ihtirasâtî maddeleri yani suret-i müfratası oldukları müyûl, şehvât veya ehvâ itibariyle de tasnif etmek mümkündür. Bu takdirce ne kadar şehvât veya ehvâ varsa o kadar ihtirasât da var demek olur³⁷⁹. Bu hesaba göre elde istisâr ile *hubb-i nefis (amour-propre)* ve *îsâr-i müfrit (altruisme excessif)* daha sonra şehvâta râci olmak üzere *şereh (bitne) (goutmandise)*, şarhoşluk, *taharruk (tek durmamazlık) (agitation)*, *kesel (paresse)*, *fücur (luxure)*; heva-yı teheyyüce râci olmak üzere *merhamet-i müfrita (pitié exagérée)* veya *tuvanî (faiblese)*, *cevr (cruauté)*; heva-yı tefahhusa râci olmak üzere ehl-i ilim ile koleksiyon meraklılarına türlü türlü delilikleri; heva-yı fiile râci olmak üzere *tama‘ (cupidité)*, *şuhh, hubb-i câh (ambition)*, *zulüm (tyrannie)*, *hubb-i şeref (amour de la gloire)* gibi ihtirasât bulunmuş ve aile meyil ve havâssı asıl muhabbeti; heva-yı ictimai hasedi, manasız *vatan perverliği (chauvinisme)*; heva-yı tedeyyün de taassup-i dinîyi tevhit etmiş bulunur.

5. İhtirasâtın âsârı. - (s. 485) İhtirasâtın kâffesi - herhangi bir meylin *hâssası (propre)* olduğu üzere - yalnız *gayr-ı ma‘kûl (irrationnelles)* olmakla kalmayıp *hilaf-ı akıl (déraisonnables)* da oldukları için fena şeylerdir. Eğer garâiz veya *efâ‘il-i âliyye (fonctions organiques)* kabilinden olmak üzere yalnız *gayr-ı ma‘kûl* olmakla kalaydılar aklın mâ verâsında kalır ve yine şayeste-i zemm ve kadeh şeyler olmazlardı. Lakin bunlar zât-ı maneviyyi *tevşih (déformer)* ve ahengini ihlal ettikleri için alelekser akla musadim olurlar. Mamafih *bizâtihi (en soi)* düşünülürse infîâlî olan her şeyin merdûd olması lazım gelmez. Zira bütün meyiller infîâlîdir. Meyiller bizde bizsiz olarak fâil ve müessirdirler. Hâlbuki bu meyiller de olmayaydı elimizden hiçbir şeyin gelmek ihtimali bulunmazdı. Ve irademiz boşuna uğraşıp ikâ‘ edilebilecek hiçbir emre taalluk edemez olurdu. Bizi hayra doğru sevk ve şerrden

³⁷⁹ Dokuzuncu ders [s. 141-143 ve 150-154] ile otuz ikinci derse bak. [s. 470-477].

tebât eden gayr-ı ma'kûl meyiller - yukarıda³⁸⁰ söylediğimiz vecih ile - iradenin devâ'îsidir. Ve bunlar nefis taarruzlarıyla ihtiyarın tesirine muayyen olurlar. Binaenaleyh gayr-ı ma'kûl ve zâtın *esas-i infîâlîsi (fond passionnel)* olan meyiller iyi olabilmek için meyillerin ahengini idame etmek ve hiçbirinin hadd-i ifrada varmakla hem diğerlerini hem kendisini teşvih etmesine meydan bırakmamak kâfidir. Hayatımızın heyet-i mecmuasına nazaran meyillerden her birinin hizmet ve ehemmiyetini göstermekle nazar ve teemmülün bize bildirdiği hakikat budur. Akıl işte böylece her meyle haiz olduğu kıymeti vererek layık olduğu muameleyi reva görür. Ve binaenaleyh en âli ve en küllî ve umumi olanlarını tercih eder. Hatta infîâle esir olmak tehlikesine maruz kalmaksızın *sâik-i infîâlîyi (impulsion passionnelle)* istihdam da edebilir. Düşünülerek *ma'kûl hâline ifrağ edilen (rationalisées)* bu meyiller bi-hasbi'l-mahiye birer muhabbettir. Hubb-i aile, hubb-i vatan, hubb-i insaniyet denilen şu mukaddes muhabbetler işte böyle doğar. Ancak bütün bu muhabbetler yine *cüzî (particulieres)* sayılırlar. Ve haddlerinden ziyade iştidâd eder etmez yine mâniatu'l-cem' olmak ve marazî olan suver-i sufliyyeyi iktisap etmek tehlikesine maruzdurlar.

6. Muhabbet-i külliyye (amour universel). - (s. 487) Bütün mevcudâta, kıymet-i hakikiyyelerine göre muameleye bâis olacak ve her ne kuvvette olursa olsun mertebesinden sukût muhâtarasına maruz kalmayacak derecede azîm, alî ve küllî olan yalnız bir muhabbet vardır ki o da hakka, hüsne, adl ve hayra muhabbettir. Ve – muhabbet, mefhumât ve me'ânîye değil ancak zevâta teveccüh edebileceğinden - bu muhabbet muhabbetullah olmuş olur. *Montaigneli* yabancı kadının Eflatun'da görüp de hayran kaldığı muhabbet, Hristiyanlığın *bina-yı ihsamına (charité)* esas olan muhabbet işte budur³⁸¹. Fi'l-hakika böyle bir muhabbet bilcümle mevcudâtın sebep ve vesile-i vücudu olan kanun-i küllîye müteveccih olacağından mevcudâtın ne ehemmiyet-i ferdiyye ve şahsiyyeleri ne de umumu beynindeki temasük ve tazammun hakkında *nakarat (méconnaître)* gösteremez. Bunlardan birinin hakkını *ızdıra (mépriser)* cümlesinin hakkını *ızdıradır*. Hepsini birden sevmemek hiçbirini sevmemektir. Âlemdeki neseb ve izafâtı tahrif ve *tağyir etmek (fausser)* kanuna

³⁸⁰ Otuzuncu dersin beşinci fıkrasına bak [s. 431 - 434]

³⁸¹ Müellifin muhabbetullahı Nasraniyet'e hasretmesi münasip düşmemiştir. Hâlık-ı Kâinat'a imanı telkin eden her dinin muhabbetullahı da telkin etmesi zaruridir.

buğzetmektir. Bu muhabbet-i küllîye Zât-ı Vahit üzerinde temerküz eder. Ve bu suretle – muallekleri olan eşyanın adedi çoğaldıkça kesb-i zaaf eden - daha dûn derecedeki muhabbetler kanunundan hâric kalır.

Hulasa **(s. 487)**

1. İhtirâs, kendisiyle mütedâ'î ve mültehim olan süver-i saireyi teşvih eden bir suret-i mahsûsenin galebesinden tevellüt eder.
2. İhtirasât ya suver-i âmme ve küllîleri veya *mevâdd (müteallakât)-ı* hâssaları itibarıyla tasnif edilebilirler.
3. Skolâstikler birinci tasnifi kabul edip infîâlâtı “kuvve-i şehviyye” ve “kuvve-i gazâbiyye” infîâlâtı namlarıyla ikiye ayırırlardı.
4. İhtirasât maddeleri (müteallakleri) itibarıyla de tasnif edilebilirler. Ve bu takdirde ne kadar şehvât ve ehvâ varsa o kadar da ihtirasât bulunmuş olur.
5. İhtirasât fâiliyeti sevk ve tehyiç etmek haysiyetiyle müfittirler. Ve nizam altında kalmak için zapt ve teftiş altında bulundurulmaya muhtaçtırlar.
6. Bilocümle ihtirasâtın fevkinde küllî olan, *fîl-i aklî (acte suprême)* olan ve hiçbir zaman dergâh-i ihtilale sukût şanından olmayan bir de muhabbetullah vardır.

Müracaat Edilecek Âsâr: **(s. 488)**

Saint Thomas, *Somme théologique*.

Descartes, *Les passions de l'âme*.

Spinoza, *Ethique*.

Maillet, *De l'Essence des passions*.

Gardair, *Les Passions*.

Otuz Dördüncü Ders: Hayır³⁸²

İcmâl: (s. 489) 1. Şevk ile şâik - 2. Hayır ile şevk beynindeki nispetler. - 3. Şâik ile râcih. - 4. Râcih-i mutlak. - 5. Vacip (vazife)

1. Şevk ile şâik. - (s. 489) Bütün infîlât ve ihtirasâtın, bütün ehvânın, bütün şehvâtın bir suret-i müştarekesi vardır. Hepsi de hayra meyil ve teveccüh eder. Ve bu meyil ve teveccüh hakkındaki şuura “şevk” veya *iştîyak (désir)*³⁸³ derler. Her ne olursa olsun her âtîfette şevk bulunur. Şevk her hareketin nefsânî bir zenbereği gibidir. Şevk iki şeyin vücudunu müstelzimdir: Evvelen, hâldeki bir *hirmândan (privation)* dolayı meşakkatli bir ihtisâs; sâniyen, bir hayr-ı atıyye nâiliyet tasavvuru. İnsan *müştak (meşûk)* olduğu şeye (yani *şâika*) (*le désirable*) nail olsa iştîyakı zâil olacağı gibi hayır denilebilecek hiçbir şey hakkında tasavvuru olmaza - *düçar-i kalek (inquiétude)* ve ızdırap olur ise de - harekâtının hiçbir veche-i sabite ve maînesi olamayacağından şevki de olmaz. Hatta kalekte bile sarahaten müteayyin bir gayenin fıkdanından mütevellid olan ızdırap yine nev‘an mâ bir hayır tasavvuru olmadan vâki olmaz. Daima tahavvulun daha rahatbahiş bir hâl tevlit edeceği zannolunur. Binaenaleyh vâki hâle göre şevkin “elem ve meşşakat” olarak bir “illet-i fâiliyyesi” ve “hayır” olarak bir “illet-i gâiyyesi” vardır. Bu iki illetin her ikisi birden amel olup İlm-i mâ ba‘de’t-tabîa vech-i mülâhazasına göre şevki tâlîl eden münhasıran illet-i

³⁸² Hayır mukabili *Bien* olup hem *iyilik* hem *iyi olan şey* demektir. Hayır da hem *iyilik* hem *iyi olan şey* hem de ism-i tafdil olarak *en iyi ve daha iyi* manalarına gelir. Garip bir ittifak eseri olarak *Bien* kelimesi Fransızca da *mal* manasına geldiği gibi Arabî’de de *hayır* kelimesi *tarîk-i mahmudedan kazanılmış mal-i kesîr* manasında müstameldir. *Müfredât-ı Râğıb*’taki sözlerin hulâsası gibi olan ibarât-ı atıyyeyi *Tercüme-i Kamus*’tan aynen nakledelim:

(الخیر) hı’nın fethi ve yânın sükûnuyla maruftur. Cemii (خير) gelir. Şârih der ki (شر) mukabilidir. Bazıları hayrı mutlaka halkın meyil ve râğbet ve muhabbet eylediği nesne ile tarif ederler. Akıl ve ilim ve mal ve adl ve ihsan gibi. Ve müellifin *Basâir*’de beyanına göre hayır vech-i meşruh* üzere cümlelerin râğbet eylediği nesneden ibarettir. Ve iki nev‘ üzeredir. Biri hayr-ı mutlak ki fî külli hâlin ve inde külli ehadin marğub ve mahbub olandır. Cennet gibi. Kezâlik şerr dahi bu gûnadır. Cehennem gibi. Sâni hayır, mukayyettir ki bir adam indinde hayır olan inde’l-ahar şerr olur. Mal-i kesîr gibi.

*Allahu e‘lamu “Vech-i meşrû” olacak. Ayn’ın hı’ya tebdili ya nasihin veya mürettebin eser-i hatası olmak gerek.

Hayır ve şerr kelimeleri iki gûna istimal olunur. Biri isim olurlar. Nitekim zikrolundu. Sâni vasıf olup ef‘âl-i tafdil ile mukadder olurlar. “يقال هذا خير منه و شر منه...” Ve ism-i fâil manasına müstamel olur ki tafdil murat olmaz. “نحو الصلاة خير من النوم ای هذا خير و فضل یعنی جامعة لذلك.” ve hayır mala ıtlak olunur. “صباح الخير (صباح الخير) tabir olunur. “كثير الخير و النفع” adama ıtlak olunur. Nitekim “خير” dahi denir. Teşdit ile (كثير) vezninde pes hayır bu manada bundan muhaffettir. (ميت) ve (ميت) lafızları gibi. Bunun cemii (اخيار) ve (خير) gelir hı’nın kesriyle. İnde’l-ba‘z muhaffef olan cemal-i vesim ve hüsn-i kıyafet ma‘külesi sıfat-ı zâhire ile müşeddît olanı din ve salâh kelimesinin müennesinde (خيرة) denir. Hâyli...şarihin beyanına göre cemii (خيرات) gelir. (بيضة) ve (بيضات) gibi.” İntehâ. *Tercüme-i Kamus*.

³⁸³ Otuzuncu derste 421inci sahifenin hamışına bak.

gâiyye veya hayır ise de İlmü'n-Nefsçe her iki illetin iştiraki ve *ittifakı* (*coincidence*) teslim edilmek lazım gelir.

2. Hayır ile şevk beynindeki nispetler. - (s. 491) Vâkıan, her arzu olunan şey, her şâik bir hayırdır. Fakat neden her şâik hayır oluyor? Acaba hayır, hayır olduğu için mi arzu olunuyor? Yoksa arzu olunduğu için mi hayır³⁸⁴dır? Mâ ba'de't-tabî bir mülâhazaya göre hayır şevkin illetidir. Ve hayrın şâik ve merğûp olması hayır olduğu içindir, demek doğru olabilir. Esas itibariyle aç olduğumuz zaman taâmı bize iyi geldiği için arzu ederiz. Lakin İlmü'n-Nefs'e ait bir mülâhaza ile düşünülürse eşyayı bizi nazarımızda iyileştiren şey arzu ettiğimizdendir. Biz eğer yemek yemek arzusunda bulunmamış olaydık yiyemezdik. Ve taâmın bize iyi gelip gelmediğini bilemezdik. Taâmın cahili olacağımız için bizim için ne hayır olurdu ne şerr. Binaenaleyh İlmü'n-Nefsçe şevk hayra takaddüm etmek lazım gelir. Zira hayır, ancak tecrübe ve fiil ile ma'lûm olabilir. Fiil ise ancak şevk ile mümkünü'l-husuldür. Binaenaleyh iştîyak yalnız hayr-ı şâik ma'lûm olduktan sonra hâsıl olmak lazım gelse iştîyak ebediyen hâsıl olmaz. Zira fiil için ve fiil vasıtasıyla hayrı bilmek için şevkin vücudu zaruridir.

3. Şâik ile ercah (evvelî). - (s. 492) demek ki sırf nefsî bir mülâhazaya göre hayır ile arzu olunan şey (*şâik - le désiré*) şey-i vahit olup her arzu olunan şeyin de şâik olduğu bedihîdir. Lakin her şâik olan şey de aynı derecede arzu olunmaz. Bu derecâtı tebyin ve tesbit için evvelen tecrübe ve daha sonra akıl araya girer. Bir kere tecrübe ile arzu ettiğimiz falan şeyin yine arzu ettiğimiz filan şeyden ziyade râcih mefhumunu elde etmiş oluruz. Şâik-i ahirden daha şâik olan şeye *ercah* (*evvelî*) (*préférable*)³⁸⁵ deriz.

Bundan sonra akıl geliyor da hissin takdirâtı hakk ve Savâb olmaktan baît olduğunu ve ona itimat etme akilâne bir iş olamayacağını bize ispat ediyor. *Râcih-i hissî* (*préférable sensible*) ile *râcih-i aklî* (*préférable rationnel*) tevâfuk etmez.³⁸⁶ Mesela yaz gününde uzun bir gezintiden sonra kuvve-i hissiyenin takdirine göre sıcak bir şey içmekten ise buzlu bir su içmek evlâdır. Hâlbuki aklın takdirine göre

³⁸⁴ Burada birinci *hayır*, *bien*; diğer ikisi *bon* manasınadır. Bunun hem isim hem sıfat olarak istimal edildiği 490ncı sahifede *Tercüme-i Kamus*'tan edilen nakilden anlaşılmıştır.

³⁸⁵ *Ercah* diyebileceğimiz gibi *râcih*de diyebiliriz.

³⁸⁶ Bazen râcih-i hissî ile râcih-i aklînin tevâfuk ettiği de vâkidir. Tâmu's-sıhha bir kimsenin mani-i aklî ve şer'î yok iken hiss ile aklın aç durmaktansa karnını doyurması evlâ olacağını tasdikte ittîfak edeceğinde şüphe yoktur. Binaenaleyh müellifin ıtlakında müsamaha vardır.

bilakis evvelî olan sıcak bir şey içmektir. Râcih-i hissîyi defaten takdir eden şey bir *hades-i hissî (intuition sensible)*dir. Râcih-i aklîyi takdir ve tahmin eden şey ise az çok uzun süren bir teemmül ve *nazar (réflexion discursive)*dir.

Tercihât-ı (préférences) akliyyenin istinat ettiği esaslar nedir? Aklın takdir ve tahmin babında tabi olduğu kavâit hangileridir? İşte bunları keşfetmek kolaydır.

Akıl, zâkireye istinaden idrak ediyor ki sevk-i hiss ile en ziyade arzu olunan hayır en az arzu olunan hayırdan daha az sürüyor ve arkasından da ondan ziyade musaip ve şürûru sürüklüyor. İnsan bu vadide hayr-ı hissînin intiadına da bir kere koyuldu mu hayrı takdir ve tahminde artık hisse itimat caiz olamayacağını her türlü şekk ve şüpheden âzade olarak öğrenir. Ve bu tarîk ile kuvve-i hissiyyenin verdiği malumat-i defîyye hâricinde bir mebde takdir ve tahmin taharrisine başlar. Bu mebdein de efâlin kıymet ve ehemmiyetine bulunduğunu keşfeder. Ezcümle zikrettiğimiz misalde sıcak meşrup, buzlusundan evlâdır. Zira sıcak meşrup tamam-i zâtın efâ'îlini teshil ettiği hâlde buzlu meşrupta bu efâ'îlin kâffesinin nizamını ihlal etmek tehlikesi vardır. Bir fiil-i âlî ne kadar mühim ise onu tatmin etmek de o nispette evlâ ve ercah olup efâ'îl-i âliyyede eczâ-yı bedenine ne kadar ziyade mikdarına şamil ve sârî olursa o kadar mühimdir. Müstakbel hayat için e'zâsından birinin kat'ına razı olan marîzin düşündüğü işte budur.

4. Râcih-i mutlak (préférable absolu). - (s. 494) Ancak şu var ki insan yalnız bir *mevcut-i âlî (organisé)* değildir. Fazla olarak bir de bir zât-ı mütefekkindir. *Tefekkür* denilen fiil ise daha küllî olduğu için *hayat* denilen fiilden daha mühimdir. Demek ki insanda efâ'îl-i âliyyeden daha yüksek bir fiil varmış. Binaenaleyh bu fiil-i âlinin muktezası efâ'îl-i âliyye muktezasıyla taarruz ederse râcih, birincisi olmak lazım gelir. Kezâlik bu sebepten dolayı ruhun mukteziyât ve ihtiyacâtını istifa-i bedenine mukteziyât ve ihtiyacâtını istifadan akdem olduğu gibi yine aynı sebepten dolayı başı istibka etmek, kolu ve bacağı istibkaya teraccuh eder. Kuvvâ-yı nefsiyye içinden sultan ve hâkim olanı akıldır. Binaenaleyh mukteziyât-i aklî istifa tahayyül-i sarf veya irade-i sırfanın mukteziyâtını istifaya takaddüm etmelidir. Aklın muktezası ise küll, cüze; mutlak-ı 'eamm, mutlak-ı ehassa³⁸⁷; elyak-i layık, ehemmi-i mühime; zâtî

³⁸⁷ Bunun Fransızcası *Le supérieur à l'inférieur* olduğuna göre vehleten *e'lâ ednaya* lafızlarıyla tercüme edilmek lazım gelir gibi görünürse de burada müellifin maksadı bu kitabın medhalinde 26ncı

(*essentiel*), *arazî* (*accessoire*)ye tercih edilmedikçe istifa edilmiş olmaz. Bu suretle bir *râcih-i küllî* (*préférable universel*), *her hâl ve kârda râcih olan bir şey* (*préférable en tout état de cause*) bir *şâik-i küllî* (*universellement désirable*) mefhumu tekevvün eder ki bu mefhum hüve hüvesine *hayr-ı küllî* (*bien universel*) mefhumudur.

Mamafih bu hayr-ı küllî mefhumu sırf nefsi ve zihni bir tasavvurdan da ibaret değildir. Bu mefhumun *mahvîsini* (*contenu*) akıl, tabiat-i eşyadan ulûmun keşif ve tebyin ettiği tarza göre kavânînin izhar ettiği derecât-ı ehemiyet ve kıymetlerine nazaran intizâ etmiştir. Binaenaleyh hayır, şâik-i küllî ile kanun-i küllî mefhumlarının mefhum-i vahitte ictimâ‘ ittihadından başka bir şey değildir. Hayır, şâik olmak haysiyetiyle kanun-i küllîden ibarettir.

5. Vacip (vazife). - (s. 495) İlmü’n-Nefs’e râci bir mülâhaza ile düşünülürse *vacip* (*vazife*) bizi hayr-ı mutlaka rabtedip onu talep ve *tahkika* (*réaliser*) saik olan ittihat-i kuvvâ hakkındaki şuurumuzdan başka bir şey değildir. Bu şuur *ihtisâs-i tekliif* (*sentiment de l’obligation*) veya “mükellefiyet”ten ibarettir. Teklifin âsârını resim ve tayin etmeyi İlm-i Ahlâk’a bırakarak burada yalnız bu ihtisâsin menşeyini beyan ile iktifa edeceğiz.

Her şevk, müştak olan zât ile *şâik olan şey* (*désiré*) arasında bir *telâzüm* (*liaison*) manasını tazammun eder. Bu telâzüm hakkındaki ihtisâs, şevkin insanı müteallik şevke doğru sevk ve def eden kuvveti hakkındaki şuurdan başkası değildir. Şuurda yalnız bir tek hâkim olduğu zaman bu telâzüm İlmü’n-Nefs ahkâmınca zaruri olur. Ve bunu daha ziyade tafsile hacet yoktur. Lakin eşvâk-i müteaddide taarruz eder etmez akıl bunların ercahını gösterir. Ve derhal şuurumuz ile ercah arasında bir tabiat-i hâssayı haiz bir telâzüm teessüs eder. Bu telâzüm artık zarurî değilse de mutlaktır. Bu telâzümü fiilen ihlal edebiliriz. Lakin onu ihlal etmekle beraber onu yine *ke-en lem yekün* addetmek elimizden gelmez. Ef’âlimiz bu irtibat ve telâzümü tekzip ettiği hâlde o, yine şuurumuza mütesellit ve hâkim olup kalır. Bu telâzümün *sultası* (*autorité*) nefsi-i aklın sultasından neşet eder. Fiiliyâtta tercihâtımız yalnız takdir-i bâtinimize musadim olmakla kalır. Ve hakikat hâlde aklın fevkinde olarak hiçbir şeyin vücudunu takdir etmek bizim için mümkün değildir. Buna muhalif olan

sahifinin hamisinde mevzu-i bahis ettiğimiz *rapport de subordination* yani *umum ve husus-i mutlak*tır ki yine orada beyan ettiğimiz vecih ile *mutlak-ı ‘amma, supérieur*; *mutlak-ı ehassa, inférieur* derler.

kendi aklımız ve aklımızın kendi mâ adâsına karşı duyduğu tefevvuktur. *Hükm-i akıl* (*verdict*)daki nüfuz ve kudret işte bundan neşet eder. Hayrın vücudunu akıl işâr eder etmez şuur bağlanmış olur. Ve şuur akla karşı isyan kudretini haiz olsa bile yine vücûb-i itaati hisseder. Şuurda böylece bir *ihtisâs-i vacip* (*sentiment du devoir*) doğmuş oluyor. Onu kabul etmemek kendi kendini tekzip etmek demektir.

Hulasa

(s. 496)

1. Şevk, meyillerimizi müsteşir olmaktan ibarettir.
2. Arzu olunan şey bir hayırdır. Arzu ettiğimiz şeyi arzu edişimiz İlm-i mâ ba‘de’t-tabîa ahkâmınca hayır olduğu içindir: İlmü’n-Nefs ahkâmınca hayır olması arzu olunduğundandır.
3. Arzu olunan şeyeyn beyninde ercahı gösteren akıldır. Ercah şeyeynden en mühim ve en küllî olanıdır.
4. İnsanda en mühim ve en küllî olan şey, fiil-i aklî olduğundan bu fiil, râcih-i mutlak yani hayırdır.
5. *Vacip* (*vazife*) bizi hayra rabteden zarurî ve gayr-ı münker rabîta hakkındaki ihtisâsten başka bir şey değildir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 497)

Locke, *Essais sur l' Entendement humain*.

Leibnitz, *Nouveaux Essais*.

Bain, *Les sentiments et la Volonté*.

Janet, *La Morale*.

Ollé Laprune, *Morale d'Aristote*.

Lapie, *Logique de la Volonté*.

Otuz Beşinci Ders: Hulk - Eniyyet

İcmâl: (s. 498) 1. Hulkun tarifi. - 2. Emüzce-i erbaa. - 3. Hulkun keyfiyet-i tekevvünü. - 4. Zât-ı zû eniyyet. - 5. İnsanın emr-i tekevvününde tabîat ile iradenin hâssaları.

1. Hulkun tarifi. - (s. 498) Ehvâ, ihtirasât, *ef'âl-i irade (volitions)*³⁸⁸ tekerrür edince evvelce tasvir etmiş oluğumuz kanunlara teb'an³⁸⁹ birtakım *melekât (habitudes)*³⁹⁰ tevliid ederler. Bu melekât öyle mütemekkin ve râsih olurlar ki her fert insanı kendine has ayrı bir *tarz-ı hiss (sentir)* ve *red-i fiil (réagir)* arz eder. İşte hiss ile red-i fiildeki bu tarz hiss *hulk (caractère)*³⁹¹ denilen şeydir. O hâlde hulk bir insanın kendine has olan *suret-i sabitesi (formule)*³⁹² gibi bir şeydir ki buna insanın *manevî imare-i inkisarî (indice de réfraction morale)*dir diyenler hata etmemişlerdir.

*İlmü'l-hulk (Science du caractère)*³⁹³ pek az terakki etmiş bir ilim olup yakîn ifade edebilecek bir bedahetle *hulkun* hiçbir tasnifine rast gelinmiyor. Mamafih hadisâtı bir nizam-i mevkât dairesinde tertibe musait bir tasnif ile kanaat edilirse eski Fizyoloji uleması kaç mizâc tanımlarsa başlıca o kadar ahlâk kalıplarının da bulunduğunu kabul etmek lazım gelir.

2. Emüzce-i erbaa. - (s. 499) *Emüzce (tempéraments)*³⁹⁴yi dörde ayıran ve Galinos'un nazariyât-i tibbiyyesinden İlmü'n-Nefs uleması tarafından iktibas edilen

³⁸⁸ *Acte de volonté* müradifi olan *volition* yani *fiil-i irade* hakkında 253ncü sahifedeki haşiyeye bak. O haşiyeye ilaveten burada “şîe” müradifi olan – kesre ile – “ريد” lafzının da bulunduğunu arz eylerim.

³⁸⁹ On birinci derste 168nci sahifeye bak.

³⁹⁰ *Hulkun* buradaki tarifi bizdeki tarife muvâfıktır. *Hulk* bizce bir meleke-i râsihadır. O hâlde *habitude, meleke* olmuş olur. [Üçüncü dersteki *kuvvet* ile *meleke* lafızları hakkında mülâhaza-i mütercim” unvanlı mufasssal fıkra da 69uncu sahifeye bak.] Buraya yalnız şunu ilave edeceğim ki *Habitude* kelimesi bizim *meleke* dediğimiz şey ile *itiyat* manalarında müşterek olduğundan onu siyak-i ibareye göre bu iki lafızdan biri ile tercüme etmek lazım gelir.

³⁹¹ *Caractère* lafzı için ikinci derste 55inci sahifedeki haşiyeye bak.

³⁹² Bizdeki müellifler de – feth-i hı ile – “خلق” insanın suret-i zâhiresi olduğu gibi – damm-ı hı ile – “خُلُق” da suret-i bâtinesidir derler.

³⁹³ Müellifin lafzına mürâaten “علم الخلق” dedim. Yoksa bizim mastalahımızca “علم الاخلاق” veya “علم اخلاق” demek lazım gelirdi. İlm-i Ahlâk netice ve semere itibariyle değişmeyen ve evvel ve ahir “hikmet-i ameliyye” namını taşımaya salih olan bir ilim ise de mevzuu hakkındaki mülâhaza itibariyle değişmiştir. Eskiden insanın ef'âline master olan keyfiyât-i nefسانيyye yani “ahlâk” ilme mevzu ittihaz edilmişti. Şimdi ise mevzu-i İlm-i Nefs ef'âl yani “vacibât”tır. Eskiden tasnif edilen ahlâk idi. Şimdi ise vacibâtı tasnif ediyorlar. Mamafih her iki tasniften garaz ve gaye müttehit olduğu için “morale”e “ilm-i ahlâk” namını şimdi de vermekte beis yoktur.

³⁹⁴ Bir şeyin mizâcî mâ yemezzücü bihînin yani bir şeye karışan diğer şeyin ismidir. Nitekim kavâm da mâ yukâmu bihin yani kendisiyle kıyam mümkün olan şeyin ismidir. *Mizâc-ı beden* bu manadandır. *Mizâc-ı beden*, bedene karışan safra, sevda, balgam ve dem ile her birine münasip olan keyfiyâttır. İntehâ. *Külliyât-i Ebu'l-Beka*'dan.

tasnif-i kadim insanın *şahsî* (*ferdî*) olan *tenevvüât* (*variétés*) ve mümeyyizâtı, *fusûlu* (*différences*) hakkında vâki olmuş bir müşahede-i dakîkaya müstenit idi.

Emüzce-i erbaa şunlar idi: *Mizâc-i demevî* (*sanguin*), *mizâc-i sevdavî* (*mélancolique*), *mizâc-i safravî* (*colérique*), *mizâc-i balgamî* (*flegmatique*). Emüzcenin böylece dört sınıfa taksimi hâlâ muvafık-i hakk ve Savâb sayılabilir. Zira eşhâsın cihât-i ef'âl ve eşvâklarını idare ve tedbir hususunda iki nev' *emr-i mütekabilî* (*oppositions*) veya *zıddî* (*contraires*) yekdiğerden tefrik ve temyiz edebiliriz. Bu iki emr-i mütekabilin birincisi *kudrete* (*energie*); ikincisi harekât-i ruhun tevâlîsindeki sūrate râcidir. Safravî ve sevdavî mizâc olanlar teheyyücât-i şedideye; demevî ve balgamî mizâc olanlar ise teheyyücât-i zaîfeye meyyaldirler. Demevî ile safravî tahavvüle yani tevâlî-i serîa; sevdavî ile balgamî ise tahavvül-i battîye *müsteitt* (*disposés*)tirler. Emüzcenin diğér hususiyâtı da bu iki tekabül-i asliyye kolayca iktiran edebilir. Hiçbir kimsenin meçhulü değildir ki mizâc-i şedit sahibi olanlar yani safravî ve sevdavî olanlar ruhun elem-fezâ ve rencbahş istidadâtına kendilerini kaptırmayı tercih ederler. Mizâc-ı zaîf sahipleri ise niâm ve lezzât-i hayattan istifade kabiliyetini pek ziyade haiz olmakla marufturlar. Bundan mâadâ serî' olan iki mizâc sahipleri yani demevî ve safravî olanlar intibaât ve teessürât-i hâliyyeye tebiyet etmeyi tercih ederler. Ve taharrük-i serîleri sebebiyle herhangi bir tasavvur-i cedit üzerine hüküm ve kararlarını vermekte tehhür etmezler. Buna mukabil battî olan iki mizâc sahipleri de müstakbelde olacak şeylere karşı kendilerini daha güzel idare ederler. Her ârız olan muharrik ve münebbihe kulak asmaksızın bütün zamanlarını tefekkürât-i zâtiyyelerine hasrederler. Bir fark daha: Safravî ile balgamî mizâcları fâiliyet mizâclarıdır. Ve ihtisâs mizâcları olan demevî ile sevdavîye zıttırlar³⁹⁵.

3. Hulkun keyfiyet-i tekevvinü. - (s. 501) *Meblağ-i ricâle vasıl olmuş kimseler* (*hommes faits*)de görülen bunca ahlâk-ı mütenevvia - melekâta nazaran *mihver-i merkezî* (*axe central*) mesabesinde olan - mizâc-i ibtidaî etrafında incimad ve tebellür etmiş melekât gibidir. Hulk, melekât ile beraber değişir. Ve bu haysiyetle bi-hasbi'z-zât kabil-i tagayyürdür. Hatta bir günden diğér güne kadar bile tagayyür edebilir.

Görülüyor ki müellifin haber verdiği tasnif bizdeki tasnifin aynıdır. Binaenaleyh mizâcların her birine verdiğim isimlerde istibaha mahal yoktur.

³⁹⁵ D'après Wundt, *Psychologie physiologique*, trad. fr. t. II. p. 391

Bununla beraber her hulkta değişmeyen bir şey vardır ki o da demin söylediğimiz gibi tıflın şahsen haiz olduğu nefsi ve fizyoloji teşekkül-i âliyye tabi olan mizâc-i ibtidaîdir. Bundan şu istidlal olunur ki teşekkül-i âliyye arız olan büyük bir tagayyür ahlâka da îrâs-i tagayyür eder. Sert bir çocuk fesat-i bünyeye veya vereme mübtela olursa yumuşak huylu olur. Tenvîm-i sînâî ve sarhoşluk ile bazı hâlât-ı maraziyye ihsâste ansızın tagayyürat hâsıl ve ahlâkta ansızın birtakım tahavvülâtı icab eder.

Hayvanlardan her birinin birer hulk-ı şahsîsi vardır. Ancak şu var ki bu hulk insanlarınki kadar belli, onlarınki kadar evsâf-i mümeyyizeleri zâhir değildir. Lakin hayvanlar *eniyyet sahibi* (*personne*) değildirler. Zû eniyyet³⁹⁶ olan yalnız insandır. O hâlde zû eniyyet ne demektir? Onu öğrenelim.

4. Zât-ı zû eniyyet. - (s. 502) İlm-i mâ ba'de't-tabîa'da "sahib-i eniyyet" veya "zû eniyyet" akıl ile muttasıf bir *cevher-i şahsî* (*substance individuelle*)dir diye tarif edilir. Bu tarif insana pek ziyade tetabuk eder. Binaenaleyh insan bir zât-ı zû eniyyettir. İnsanın şu'ûn-ı muhtelif-i şuuriyyesini kendine hamil ve isnat ve *enesi* ile *enedeki* tagayyürâtı karşı karşıya mülâhaza edebilmesi muttasıf olduğu *teşahhus ma'a'l-akl* (*individualite raisonnée*) sayesinde. Kezâlik insan, şuurunun tahlil ile kendi hulk-ı hâssını keşif ve bu hulk bu haysiyetle nefsinde isnat ile yalnız zât-ı zû eniyyetini, zî akıl olan *enesi* değil; o zâtın inşîâ ile evsâf-ı mümeyyizelerini de - kısa tabir ile - *zâtın eniyyetini* (*personnalité*) de hakikati üzere bilebilir. İş bu kadarla da kalmaz. İnsan kendi eniyyetinin *sânî*'i (*artisan*), kendi hayat-ı hâssasının banîsi de olabilir. Bundan dolayı eniyyet için bir *gaye-i kemal* (*idéal*) tasavvur edip onu sevmesi ve onu samim-i ruhuna hîk etmesi kâfidir. Bu tasavvur her yerde münteşir olacağından kendiliğinden saha-i tahakkuka çıkmaya meyleder. Hiçbir şey kuvvetçe ona muadil olamaz. Ve hâricteki hiçbir kuvvet ona galebe edemez. Bundan dolayıdır

³⁹⁶ *Personne* lafzını *zû eniyyet* veya *sahib-i eniyyet* diye tercüme ediyorum ki takdir *zât* ile *zât-ı zû eniyyet* demektir. Bu manaca *şahıs* diyemiyorum. *Şahıs* fi'l-asıl – *irtifa* yani *yücelmek* manasına – "شخص"tan müştak olup lügat manası insan vesairenin uzaktan görülen karaltısıdır. Cemii "اشخاص" ve "شخص" gelir. Bazen bu lafız ile zât-ı mahsûsa kast olunur.

Ehl-i lüğatin beyanına göre *şahıs* cisimden mâ adâsına ıtlak olunmaz. Bazen manası tahsis edilerek yalnız insana ıtlak olunur. Ve bu takdirce erkek ile kadın beynini tefrik etmezler.

Ehl-i ilim ıstılahında da me'a't-teşehhusât yani me'a'l-mümeyyizât şey-i cüz'înin medlulüdür ki ona *ferd* de denilir. Ve *Individu* demektir. Bu izaha göre insan bir *şahıs* olduğu gibi bir taş, bir ağaç parçası da şahıstır. *Personne* kelimesi ise müellifin tarifinden de anlaşıldığı üzere *eniyyeti haiz bir ferd-i müşahhas* demektir. Örf-i avâmda bu lafzı *şahıs* ile tercüme etmekte beis yok ise de tercümeyi örf-i felsefeye de teşmil etmek Mantık ile İlmü'n-Nefs ve Mâ ba'de't-tabîa ıstılahâtını alt üst etmeye varır.

*Personnalité*ye de – yine tarifinden anlaşıldığı üzere – *Eniyyet* diyeceğiz.

ki çocuk kendi zâtının emr-i terbiyesinde mürebbîlerine muavin olmalıdır. Yine bundan dolayıdır ki ona güzel numunelerle en ‘âli misallerden başkasını göstermemek icab eder. Ona *siyer-i hasene (belles vies)* ashâbının terâcûmünü beğendirmeli, büyük şeylere karşı *ziyade-i icabını (ademotion)* ve *ziyade-i teşevvükünü (anthousiasme)* tahrik etmeli, hâssaten sabrı, şecaati, kuvvet-i kalbi, kahr-ı nefsi sevdirmelidir.

5. İnsanın emr-i tekevvününde tabîat ile iradenin hâssaları - (s. 503) İnsan hulkunun ilk resim ve suretini teşekkül-i âlîsi ile beraber tabîatte ve hüküm ve ırstan ahiz eder ise de bi’l-âhire bu ilk mevzûu işleyerek hulkunun hâlini külliye tebdil edecek gayr-ı mütenahi tahavvülât ikâ‘ edebilir. Bizzat insanın kendi nefsi üzerinde hemen hemen de nâ mütenahi denilebilecek bir kudret tağyir ve *tatviri (madification)* vardır. İnsanın, kendi suretini fevakalâde beğenilir bir hasene haiz olan bir mevzu-i sinâ‘at hâline ifrağ etmesi veya şayan-ı istikrah bir kubuh ile âlûde kılması veya pek tatsız birinin ahenklikten çıkarmaması kendi ihtiyar ve tasarrufuna vâbestedir. Zâtının çâşnı ve kıymeti denilebilir ki tamamen kendi elindedir. Kendi tabîati üzerine red-i fiil ederek onu kendi hissa-i ihtiyarına düştüğü kadar kötüleştirmeye veya iyiliğini arttırmaya kudreti yeter. İşte insan böylece tabîate kendiliğinden bir şey zammeder. Ve Bacon’un *homo additus naturae* yani *tabîata münazzam insan* tesmiyesine kesb-i liyakat eyler.

Hulasa

(s. 504)

1. İnsanın hulku kendine has bir tarzdaki his ile red-i fiilinden tekevvün eder.
2. Hulk evvelen mizâca tabidir: “Wundt”a teb‘an emüzceyi ber vech-i ati taksim etmek mümkündür:

	Serî‘	Battî
Kavî	Safravî	Sevdavî
Zaîf	Demevî	Balgamî

3. Hulk, melekâtın mizâc-i ibtidaî etrafında nev'an mâ incimad ve tebellürü ile tekevvün eder. Hulk bi-hasbi'z-zât kabil-i tagayyür olup mizâc da maruz-i tagayyür olabilir.
4. Bir zât-ı zû eniyyet akıl ile muttasıf bir cevher-i şahsîdir. Binaenaleyh insan *zât* zû eniyyettir. Ve eniyyeti hulk-ı hâssasını kendine isnat etmesi ile tekevvün eder.
5. İrade, daima eniyyete taalluk ederek onu tağyir ve tatvir ile vusul ve *nâiliyet-i matlûb olan (proposé) bir kalbe müşabih* (yani *kemal-i muted-i bîhe mukarib*) kılabilir.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 505)

Saint Thomas, *Somme théologique*.

Maine De Biran, *Œuvres inédites*.

Jouffroy, *Mélanges*. - *Des Facultés de l'Ame*.

Garnier, *Traité des Facultés de l'Ame*.

Ribot, *Les Maladies de la Personnalité*.

Jeanmaire, *L'Idée de personnalité*.

Azam, *Le Caractère dans la santé et la maladie*.

Perez, *Le Caractère de l'enfant à l'homme*.

-, *La conscience de l'enfant à l'homme*.

Fouillée, *Tempérament et caractère*.

Malapert, *Les éléments du caractère*.

Paulhan, *Les caractères*.

Piat, *La personne humaine*.

Otuz Altıncı Ders: İnsan ile Hayvan

İcmâl: (s. 506) 1. Mukayeseli İlmü'n-Nefs'in tarifi. - 2. İnsanın hayvandan temyizi. - 3. Ârâ-yı muhtelif. - 4. Hayvanâtın taharruk-i zâtîsi hakkında Dekart'ın edillesi. - 5. Bu delilleri intikat. - 6. "Montaigne"nin reyini intikat. - 7. Tecrübe-i katiyye. - 8. Zihn-i hayvanî. 9. Zihn-i insanî.

1. Mukayeseli İlmü'n-Nefs'in tarifi - (s. 506) Zî şuur olan mevcudât-i muhtelifede şü'ûn-ı şuurîyyede meşhud olan tahavvulât ilmine *Mukayeseli İlmü'n-Nefs* (*Psychologie comparée*) derler. Mesela bir kehl-i³⁹⁷ sahih-i mütemeddine ait *mesâil-i nefsiyye* (*psychologie*)yi çocuğa, mecnuna, *eblehe* (*idiot*), vahşiye ait *mesâil-i nefsiyye* ile mukayese etmek mukayeseli İlmü'n-Nefs ile iştigal olduğu gibi insana ait *mesâil-i nefsiyye*yi hayvanınkine kıyas etmek de böyledir.

Burada yapacağımız mukayese yalnız bu sonuncusudur. Binaenaleyh bu kitapta Mukayeseli İlmü'n-Nefs'in yalnız bir şubesinden muhtasaran bahsedeceğiz, demektir.

2. İnsanın hayvandan temyizi - (s. 507) İnsanı bizim nazarımızda hayvandan temyiz eden farkı iki kelime ile hulasa edebilmek için şunu söylemek kâfidir:

Yalnız başına "İlmü'n-Nefs-i İnfîâlî" hayvanâtın bütün ef'âlini tâlîl ve beyana kâfi iken kendi tecrüb-i zâtîyyemizle bizde vücudu müsteban olan şeylerin kâffesini tâlîl ve beyan için "İlmü'n-Nefs-i Teemmülî"yi de bilmeye zaruret vardır. Binaenaleyh insan ile hayvan arasındaki fark alelâde bir derece farkı değil; hakiki bir mahiyet ve tabîat farkıdır. İnsanın teşekkül-i âlî-i bedenîsi ile hayvanın teşekkül-i âlî-i bedenîsi beynindeki münasebetler ne raddede olursa olsun - hatta bu münasebetler daha çok dahi olsa - yine daima zihn-i insanî ile zihn-i hayvanî beyninde aşılmaz bir *haciz* (*hiatus*) vardır.

3. Ârâ-yı (opinions) muhtelif - (s. 507) Zihn-i hayvanînin mahiyet ve tabîati ve binaenaleyh bu zihin ile zihn-i insanî beynindeki münasebetler hakkında bizim şu reyimizden başka başlıca üç rey daha ortaya konulmuştur.

Dekart, hayvanlarda zihnin vücudunu inkâr edip onları sırf birer makine addediyor. Buna *Taharruk-i Bizzat* (*Automatisme*) Nazariyesi derler. *Havâssîye*

³⁹⁷ Feth-i kâf ve sükûn-i hâ ile "كهل" lafzı tam mukabili olmamakla beraber *Adulte* manasına olarak istimal edilmiştir. *Kühûlet* "ثعالی"nin beyanına göre otuz ile kırk arasındır. *Adulte* ise *sinn-i buluğ ile şeyhûhat* arasında olan kimseye denir.

Taifesi (Sensualistes) de insanda her şeyin sebebi ihsâs ile tedâ'î olduğunu iddia ettikleri cihetle zihn-i hayvanîyi de tamamen ihsâs ile tedâ'îye ircâ' ediyorlar. Montaigne ise hayvanda hakikat manasınca aklın vücuduna kâil gibi görünüyor. Bu iki rey sahipleri - tahalluf-i nazardan kat'ı'n-nazar - zihn-i hayvanîyi tabîaten zihn-i insanînin hüve hüvesi itibar ederler. Binaenaleyh hayvan ile insan arasında bir fark nevînin, bir faslın vücudunu müsellemlerle addeden yalnız bizim reyimiz ile Dekart'ın reyinden ibaret olmuş oluyor.

4. Hayvanâtın taharruk-i zâtîsi hakkında Dekart'ın edillesi - (s. 508) Dekart'ın reyi *La Fontaine*'in atide mütercim mısralarında pek güzel teşrih edilmiştir. Dekart'ın *işyâî (cartésien)* derler ki: *Hayvan* bir makinedir. Onda her şey bilâ teraccuh ve zenberekleri vasıtasıyla vâki olur: Ne bir ihtisâs ne ruh. Onda her şey cesetten ibarettir. Daima müsavi adımlarla, körükörüne, maksatsızca, gayesizce yol alan saat de böyledir. Onu aç, açına mütalaa et. Onda - ruh-i âlemin nüsha-i diğeri imiş gibi - birçok çarklar görürsün. Birincisi ikincisini çevirir. Derken üçüncüsü döner. En-nihaye çalmaya da başlar. Bu heriflerin dişine göre hayvan tıpkı böyle bir şeydir³⁹⁸.”

Dekart'ın en evvel istinat ettiği şey hayvanlarda nutkun ademidir. Hayvanlarda olmayan şey âlât değildir. Zira saksâğanlarla papağanlar da söylüyor. Öyle ise onlarda olmayan zihindir, akıldır.

Sâniyen, hayvanâtın bilcümle ef'âlî taharruk-i bizzat ile tâlîl olunmak kabiliyetindedir. Fi'l-hakika müteharrik-i bizzat olan bir kuklanın hâricten gelen tahrikâtâ göre kendine has bir hareketle hareket edebilmesi için sanîi olan makinecinin kukla ne gibi zurûf ve avâırızda (*circonstances*) bulunacaksa o zurûf ve avâırız evvelce keşif ve tahmin edecek kadar ilim ve mekanizmayı bu zurûf ve avâırız tatbik edecek kadar hüner sahibi olması kâfidir. Hayvanâtı yapan makineci

³⁹⁸ La Fontaine'nin bir hikâyesinden muktebis olan bu parçanın aslı şudur:

Que la bête est une machine;
Qu'en elle tout se fait sans choix et par ressorts:
Nul sentiment, point d'âme, en elle tout est corps.
Telle est la montre qui chemine
A pas toujours égaux, aveugle et sans dessein;
Ouvrez-la, lisez dans son sein,
Mainte roue y tient lieu de tout l'esprit du monde,
La première y meut la seconde,
Une troisième suit, elle sone à la fin.
Au dire de ces gens, la bête est toute telle.

L. X. fable I.

Hakk Teâlâ'dan başkası değildir. Hakk Teâlâ'da ise ne ilmin eksikliği mütesavvirdir ne hünerin. Binaenaleyh hayvanât bazı ef'âli kemal üzere mevki-i tahkika çıkarabiliyorlarsa bu kemal kendi işleri değil, eser-i fiil-i Huda'dır.

5. Bu delilleri intikat - (s. 509) Birinci delil hayvanâtta akıl olmadığına hüccet olabilir. Lakin hayvanlarda ihsâsin de ihtisâsin da bulunmadığına hüccet değildir.

İkinci delil ise hakk aranırca cereyan-i hadisâtı tâlîl ve beyan edebilecek bir faraziye ibaresi olabilir. Lakin yine bu faraziye, me'a'sş-şuur vukû'u tecrübeten sabit olmuş diğer birçok hadisâtı da tâlîl ve beyan edebilir. Fi'l-hakika bu emr-i mefruz bir hayvanın ef'âli kadar herhangi bir insanın ef'âlini de pekâlâ tâlîl edebilir. Ve bizim bütün ef'âlimiz - hâricten bakılınca - nefsimizden hâric bir makinecinin eser-i ilim ve hüneri olmak üzere tâlîl edilebilen mahsuru'l-miktar birtakım harekâttan başka bir şey değildir. Böyle iken yine biz bu ef'âle taalluk eden şuurun mevcut olduğunu biliyoruz. Çünkü bu ef'âli hissediyoruz. Binaenaleyh bu faraziyenin bizim ef'âlimizi aynıyla hayvanâtın ef'âli gibi tâlîl etmekle beraber bizim hakkımızda butlanı emr-i müteyakkindir. O hâlde hayvan hakkında da batıl olması varittir.

Bu faraziyenin butlanı yalnız daire-i imkânda kalmıyor. Batıldır da. Zira şuur ile ihsâs-i insanda cümle-i asabiyyenin vücuduyla alakadardır. Hayvanda da insaninkine müşabih bir cümle-i Asabiye buluyoruz. O hâlde hayvanda *şart-i alî (condition organique)* mevcut olunca *meşrut-i nefsinin (conditionné psychique)* de bulunması iktiza ederdi.

Bir de hayvanda, en mükemmel kuklada hiçbir zamanda bulunmamış olan manidar sesler ile evzâ'lar var. Manalı bir nazar var. Biz bu esvât ile bu enzârın mâ verâsında bir şuurun, lezzetin, elemin vücudunu süzüyoruz. Demek ki hayvanda şuur vardır, ihsâs vardır. Ve ef'âli birtakım ihsâsâtın muakkisidir.

6. "Montaigne" in reyini intikat - (s. 510) Pekiyi ama hayvanda akıl, hem de bizimkine muadil bir akıl var mıdır? *Raymond de Seboude*'i *Müdafaa*³⁹⁹ nam-ı eserinde ihtimal ki latife tarzında olarak hayvana en dakîk istidlâlâtın her nevini isnat eden Montaigne'in hiç olmazsa zâhiren reyî budur.

Şüphesiz hayvanâtın ef'âlini birer eser-i istidlal suretinde göstermek daima mümkündür. Biz kendimiz akıl sahibi olduğumuz için bu ef'âli daima böylece tefsire

³⁹⁹ Apologie de Raymond de Seboude.

meyyal bulunuyoruz. Ancak bu ma'kûle istidlâlâtı bir mâniaya uğrayınca duran, düşünür ve müvazene-i tarafeyn ile meşgul gibi görünen ve en-nihaye asgârı mukavemet hattını takip eden bir su damlasına da atıf ve isnat edebiliriz. Şüphesiz âlem-i tabîatte her şey birtakım kavânîne tabidir. Ve binaenaleyh aklımızın keşfedebileceği bir hikmeti muabbirdir. Ancak mesele bu hikmeti izhar eden mevcudun ona âgâh olup olmadığını ve onu kendi kendine fehim edip etmediğini bilmektedir.

7. Tecrübe-i katiyye - (s. 511) Hâlbuki bu, şuur ve bir dereceye kadar zihin sahibi olan mevcudatta bile zâhiren her vakit vâki' olmuyor gibidir ki bu hakikati tebyine tecerrümümüz kifayet eder. Mesela ben sokakta gazete okuyarak gidiyorum. Böyle iken yine gelenleri geçenleri görüyor, onlara geçit veriyorum. Dört yol ağızlarında icab eden yerden sapıyorum. Ve helümme cerran. Bütün bu ef'âl zâhiren istidlali muktezidir. Ve bunları ba'de'l-vukû' tâlilden, bir sebep-i ma'kûle *bina etmekten (raisonner)* de kolay bir şey yoktur. Hâlbuki ben bu kadar işi tâlil ederek yapmadığıma ve bunları akla tasarruf-i sarîh ile tasarruf etmeksizin bir şuur-i mübhem içinde yaptığıma da eminim. Böyle bir şuur hâlinde yalnız tecrübe-i hissîyem ile sabıktaki tedâ'îlerim buna delâlet hususunda kifayet ediyordu. Şuur-i hayvanînin hâlet-i müstemirresi de böyledir.

Dekart'ın biraz evvel sevk edilen istidlali zihn-i hayvanînin akıl ile mültebis olmamak lazım geleceğini pek güzel ispat eder. Fi'l-hakika nutuk ile akıl - gayr-ı kabil-i inhilal olacak vecih ile - mürtebittir. Her kimde akıl ile beraber âlât-ı nutuk varsa er geç mutlaka nutka gelir. Hayvan ise nâtik değildir. Öyle ise akli da yoktur.

Fazla olarak akıl öyle bir kuvve-i külliyyedir ki ulûmu (ulûm-i müdevveneyi) tevlit eder. Ve ulûm ianesiyle *avâriz-ı muhtelifeye (eventualités diverses)* karşı gelmenin ve *vust (milieu)* üzerine - ona kendisi muntabık olacak yerde onu kendisine muntabık edecek vecih ile - redd-i fiil etmenin lâ ye'ud turûk ve vesâilini keşfeder. Hayvanda ise ilim yoktur. En ehemmiyetsiz arıza onu yolundan alıkor. Ve en ziyade akıl ve zekâyâ muhtaç gibi görünen işleri yapan hayvanların, *sînâ'at (industrie)*lerinin mevkuf-i aleyhi olan şurût tağyir edilir edilmez en ebleh hayvanlar oldukları tebeyyün eder. Hayvanlar, içinde bulundukları vustun maruzu olup ona karşı redd-i fiilin tarîkini bilmeksizin az çok *intibak (s'adapter)* ederler. (Yani kendilerini vusta uydururlar.) Hayvan o kadar hoşlandığı ve kıymetini takdir ettiği

ateşi vücuda getiremez. Giyinmeyi bilemez. İklimin giriftâr-i izâcî olduğu zaman ya ölmekten veya savuşup gitmekten başka çaresi yoktur. İnsan ise hüner ve mehareti sayesinde bütün ekâlîm ile ülfet eder.

8. Zihn-i hayvanî - (s. 512) Zihn-i hayvanî hakkında Havâssîye Taifesi'nin reyini kabul ediyoruz, demektir. Hume ile Stuart Mill'in İlmü'n-Nefs'leri bize, hayvanât-i âliye-i zihnînin nelere kabiliyettar olduğunun pek güzel bir hulasası gibi görünüyor. İlmü'n-Nefs'in bütün mesâil-i infîlîyyesi hayvan ile insan beyninde müşterektir. Binaenaleyh hayvanda şuur var, ihsâsât var, *hayal (mémoire)* var. Suver-i mahsûsesi tedâ'î ve terekküp eder. Fazla olarak suver-i mahsûse-i muhtelita ianesiyle ve mazideki tecrübe sayesinde müstakbeldeki tecrübe hakkında kendisinde kable'l-vukû' bir tasavvurda bulunabilir. Hatta *tetâlîler (consécutions)*le hâsıl olan ülfet ve meleke sayesinde hayalinde tedâ'î eden suver-i mahsûse-i maziyyeye müşabih suretlerin müstakbelde de husulüne intizâra bir meyl-i mübhemî de olabilir ki bu suretle onda illiyet-i külliyyenin bir *adîl-i hayalî ve amelîsi (equivaent imaginatif et pratique)* ve bir *icab-i küllî (déterminisme universel)* ihtisâsî de bulunabilir⁴⁰⁰.

Ancak bunların kâffesi *mübhem (vagues)* meyillerden, *mültebis (confus)* ihtisâsâtten başka bir şey değildir. Nitekim şuurumuzun *tabaka-i ulyâsî (etage)* vazih ve *celî (claires)* tefekkürât ile meşgul iken tabaka-i süflâsî hakkında kendimizde yaptığımız tecrübe bunu müeyyittir. Okuyarak (tabaka-i ulyâ) sokakta yürümek (tabaka-i süflâ) hakkında biraz evvel irat eylediğimiz misalde olduğu gibi.

9. Zihn-i insanî - (s. 513) Bize gelince bilakis iki tabakanın ve her iki tabaka beynindeki farkın vücudunu her türlü istidlâlât fevkinde bir vuzuh ve celâ-yı tecrübî ile hissediyoruz. İlmü'n-Nefs'in mesâil-i teemmüliyyesi bahsinin durûs-i adîdesinde mefâhîm-i külliyye ile mebâdî-i üveli tâlîl ve beyanda Tecrübe Mezhebi'nin nazariyesindeki acze işaret etmekle insan için küllî - ve bu itibar ile sırf tecrübî olan zihin-i hayvanî üzerine gayr-ı mütenehi bir tefavvukû' haiz - bir aklın vücudunu teslim etmekteki lüzûm ve zarureti isbat etmiş olduk.

İnsanda bedenine varıncaya kadar göze çaracak surette hayvandan farklı olmayan hiçbir şey yoktur. En kaba vahşilerin bile *kavs-i hacibîleri (arcade sourcilière)* en müterakki maymunlarınkinden çok daha az çıkmıştır. Çenelerinin

⁴⁰⁰ Bu fıkra için beşinci, altıncı ve yedinci derslere bak.

istitalesi de daha azdır. Ahiren Mösyö Godri tarafından keşfedilen bir *deryopitin* (*dryopithèque*) (beyan ettiklerine nazaran deryopitin insana en ziyade yakın olan bir maymun-i müstehâsesidir) çenesi üzerinde *mumî ileyhin* yaptığı tedkik ve tettebbu‘ dili için kalan yerin azlığından dolayı bu hayvanda nutkun müte‘azzir olduğunu ispat etmiştir. Bu tedkike nazaran deryopitin denilen maymun şimdiki maymunlardan fazla söz söylememiş olacaktır.

Demek oluyor ki insan daima ihrâz-i hakkını iddia ettiği mevki-i e‘lâ ve hâkimde bilâ münâze‘ sabit ve mustakirr olarak kalıyor. İnsanın meâdîn gibi zâtı, nebatât gibi hayatı vardır. İhsâs ile zihnî tabaka-i süflâsında hayvanât ile müşterektir. Fakat yeryüzünde akla yani hem kendini hem âlemi bilmek hem âleme hem kendi zât-ı hâssına ait kanunları keşfetmek, marifet-i eşya ile marifet-i kavânîn-i eşyadan (bi’l-istidlal) kavânîn ve eşyanın Sâni‘-i E‘zâmî’na yükselmek, dünyada hakkın hâkimiyeti ile vacibin azimet-i ulyâsını tanımak, kendisinde muhterem olmak lazım geldiğini hissettiği azimet-i ulyâsını tanımak, kendisinde muhterem olmak lazım geldiğini hissettiği hakka kendi emsalinde de ihtiram eylemek kudretine de sahip olan yegâne mevcut insandır. İnsan bu suretle ilmin, ahlâkın, cemiyetin, dinin müessisidir. İnsan ilme, ahlâka, cemiyete, dine nispeti olan bir hayvandır. En yüksek mertebedeki maymunun ne ilmi ne dini vardır. Hukukun ve binaenaleyh ahlâk ile *kabiliyet-i ictimain* (*sociabilité*) zâtîyâtından bî-haberdur. Ve hiçbir vakit bir hayvandan yükseğe çıkamaz.

Hulasa

(s. 515)

1. Mukayeseli İlmü’n-Nefs, derecât-i mütefâvitedeki şuurât ilmidir.
2. İnsanın zâhiren hayvandan farkı yalnız dereceten değildir. Mahiyeten de farkı vardır.
3. Bu reyden başka ber vech-i ati üç rey daha olabilir: Evvela, Makine - *hayvanât* (*animaux*) - *machines* veya “Taharruk-i zâtî-ı hayvanât” Nazariyesi ki Dekart’ındır; sâniyen, “İnsan gibi düşünen hayvanât” Nazariyesi ki Montaigne’ndir. Sâlisen, “Hayvanât gibi ihsâsten başka bir şey ile muttasıf olmayan insan” Nazariyesi ki Havâssîye Taifesi’nindir.

4. Dekart, kendi reyini atideki iki sebep ile ispat davasındadır: Evvelen, hayvanlar nâlık değildir. Binaenaleyh mütefekkir de değildir. Sâniyen, onlardan sadır olan bilcümle ef'âle illet taharruk-i bizzat olabilir.
5. Birinci sebep, hayvanda tefekkür ve istidlal olmadığını ispat edebilirse de ihsâs olmadığını da ispat edemez. İkinci sebep, insanların da kukladan başka bir şey olmadığını ispat edebilir.
6. Montaigne, hayvanlara birtakım istidlâlât isnat ediyor. Hâlbuki zât-ı mesele hayvanların istidlal yapıp yapmadıklarını tahkikten ibarettir.
7. Hâlbuki bizzat kendimizden de teemmül ve istidlal vâki olmaksızın me'a's-şuur birçok ef'âl sadır olduğunu bi't-tecrübe biliyoruz. Diğer taraftan da hayvanlar müstedill olamazlar. Zira nutuk sahibi değillerdir.
8. Binaenaleyh hayvanlardan da – bizim gibi - İlmü'n-Nefs'in infîâl bahsinde mezkûr olan bütün ef'âl sadır olabilir.
9. Lakin tefekkür, teemmül-i istidlal edebilen yegâne mevcut insandır. İnsan; ilme, ahlâka, cemiyete, dine nispeti olan bir hayvandır.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 516)

Saint Thomas, *Somme théologique*.

Montaigne, *Essais* (L. II, Ch. XII.)

Descartes, *Discours de la Méthode* (5e partie)

Leibnitz, *Nouveaux Essais*.

Maine De Biran, *Œuvres inédites*.

Flourens, *L'Instinct et l'Intelligence*.

Darwin, *La Descendance de l'Homme*.

Romanes, *L'Intelligence des Animaux*.

Joly, *L'Instinct*.

- *L'Homme et l'Animal*.

Richet, *L'Homme et l'Animal*.

De Bonniot, *La Bête comparée à l'Homme*.

Otuz Yedinci Ders: Ruh ile Cisim - Cismaniyet ile Ruhaniyet Beynindeki Niseb

İcmâl: (s. 517) 1. Ruh ile cisim. - 2. Cismaniyet ile ruhaniyet beyindeki niseb - 3. Varit olan sual - 4. Maddîye Nazariyesi ve cevabı. - . 5. Şu'ûniye Nazariyesi - 6. İntikat.

1. Ruh (esprit) ile cisim (corps) - (s. 517) Vaktiyle şu'ûn-ı nefsiyye ile şu'ûn-ı Fizyolojiyye'yi temyiz etmekle⁴⁰¹ tabîatimizdeki isneyniyeti bilfiil meydana çıkarmıştık. Bu iki nev'-i şu'ûn yekdiğere gayr-ı kabil-i red ve ircâ' olup - orada ispat ettiğimiz vecih ile - mekân içinde zî vaz' ve mütehayyiz olan bir sademe-i asabiyyeden bi-hasbi'l-mahiye mekân hâricinde olan bir ihsâse bilâ vasıta intikali tecvir edebilecek hiçbir *hile-i mantikiyye (artifice de logique)* yoktur. *Ruhîye (Spiritualistes)* Fırkası kadar Havâssîye ve Maddîye Fırkaları dâhi dâhil olduğu hâlde biraz değerli olan felâsifenin kâffesi bu noktada müttefiktirler. Demek ki insanda birtakımı nefsi, ruhu teşkil etmek üzere gayr-ı mütehayyiz ve meş'ûrun bih; diğerleri cismi teşkil etmek üzere mütehayyiz olup bazıları şuur hâricinde kalan iki sınıf şu'ûn vardır.

2. Cismaniyet (le physique) ile ruhaniyet (le moral) beynindeki niseb - (s. 518) Bu iki zümre-i şu'ûn arasında gayr-ı münker nispetler vardır. Cismaniyet, ruhaniyet ile ruhaniyet de cismaniyet ile *mütevâfık (d'accord)*tır.

Cismaniyet ile ruhaniyet arasındaki en mühim nispet *bünye-i âlâtan (constitution)* (yani âlâtın keyfiyet-i teşekkülünden) neşet eder. Cisim sıhatte olursa ruhaniyet ciheti de daha mütevazın bir hâlde bulunur. Usret-i hazm, serâtân-ı mide, araku'l-lessa gibi bazı hastalıklara mukabil ahlâkta büyük tebeddül hâsıl olarak insan somurtkan, hazin, serîu'l-gazab olur.

Dimağ ile müfekkire beyinde de gayr-ı münker daha hususî bir nispet daha vardır. Teşekkül-i bedenîsi tekemmül etmiş bir kehlî⁴⁰² dimağı 900 gramdan daha hafif olursa bu adam behmehal *ebleh (idiot)*tir. Binaenaleyh dimağın vezni ile kabiliyet-i tefekkür arasında bir nispet var gibi görünüyor. Mamafih "Charlton-Bastian" tarafından yirmi üç isimden mürekkep olarak tanzim edilip içine yalnız pek meşhur veya hiç olmazsa pek maruf rical ithal edilen cetvelde vasatî olan 1300 gramdan fazla on sekiz ve vasatîden mühim miktarda aşağıya düşen dört dimağ

⁴⁰¹ Birinci dersin üçüncü fıkrasına bak. [39-43]

⁴⁰² *Adulte* mukabilidir. [506ncı sahifedeki haşiyeye bak.]

gözüküyor. Mesela meşhur İlm-i Meâdîn âlim-i mütehassısı Houseman'ın dimağı 1229 gramdan ziyade gelmiyor. Hâlbuki Paris'te bir dükkâncının vasatı olarak dimağı 1357 gram geliyor.

“Flourens” eczâ-yı muhtelif-i muhhun bir hizmet-i mahsûsası olduğunu ve efâ'îl-i zihniyye ve hissiyyenin tabaka-i kışriyye-i sincabiyyede muhall olduğunu isbat etmiştir. “Broka” da daha ileriye giderek merkez-i nutku üçüncü ta'rîc cebhe-i îsrin alt başında ihlal eylemiştir. Kezalik merkez-i hattın ikinci ta'rîc-i îsrin alt başında olduğu keşfolunmuştur. Fehm kelam kuvvetinin altı fass ve *tedâ (lobe sphénoïdal)*, ruyet-i kelimât kuvvetinin altı o fassın biraz daha alt yanıdır. Mamafih bu ihlâlât - şu tayin edilen altlar *maruz-i afet (meûf)* oldukları hâlde cebirleri gayr-ı mümkün olacak derecede – kat'î değildir. Üçüncü ta'rîc, îsir-i cebhîsi *zamir (atrophié)* kaldığı hâlde tekrar lakırdı söylemeye başlamış *fâkidu'l-kelam (aphasiques)* kimseler görülmüştür.

Diğer taraftan ruhaniyetin de cismaniyet üzerinde bir tesiri var gibi görünüyor. Ettıbbâ bile ümit-i şifanın, ye'sin, cesaretin, kudret-i nefsiyyenin hastalar üzerindeki tesirini görüp duruyorlar. Evvelce tebyin ettiğimiz üzere her suret-i mahsûsede, her tasavvurda saha-i fiil ve tahakkuka çıkmak kuvveti vardır. İhtirasât, âlât-ı bedenin ahvâli üzerine müessir olup ve âlâtın efâ'îlini ya tezyit veya tenkîsa hizmet ederler.

3. Varit olan bir sual - (s. 519) Burada bir sual varit oluyor. Cismaniyet ile ruhaniyet beynindeki bu nispetler müsteban olduktan sonra öğrenilmek iktiza eden bir cihet vardır: Bu nispetler ruh ile cisim, hâlât-ı âliye, hâlât-ı şuuriyye beyninde bir *tevâfuk (concordance)*tan mı ibarettir? Yoksa şuurun âlât ve âlâtın şuur üzerinde mütekebilen müessir olduklarına mı delildir?

Vaktiyle bu cihet şekk ve şüphe götürmüyor idi. Hatta bu tesir-i muzaaf ve mütekafile umumun mütekat olduğuna elsine-i avâm bile şahittir. Ancak Maddîye ile Şu'ûnîye Taifeleri bu reyi kabul etmezler.

4. Maddîye Nazariyesi ve Cevabı - (s. 520) Maddîye Taifesi'nin iddiasına göre şuur âlâtın nev'an mâ bir *tatavvurundan (modification)* başka bir şey olmadığı için kendi âlâtı üzerinde hiçbir tesiri olamaz. Şuur, merâkiz-i asabiyyenin ve hâssaten muhhun bir fiil-i mahsûsu olduğundan şu'ûn-ı şuuriyyenin enfüsî görünmesi yalnız zâhiri olup hakikat hâlde vücutları yoktur. Madum olan, hiç olan ise hiçbir şey vücuda

getiremez. Binaenaleyh hâlât-ı şuuriyye, hâlât-ı âliyyenin devâllinden ibaret olup onlara hiçbir vecih ile tesir edemezler.

Lakin acaba duyduğumuz lezzet veya elem, bizdeki efkâr ve tasavvurât hiçten ibarettir, demek en bedihî'l-butlan bir davaya taraftar olmak demek değil midir? Bendeki lezzet ile elem hiç ise bana göre daha ziyade kıymeti haiz görünecek *hakikat* (*réalité*) acaba ne olabilir? Maddîye Mezhebi burada mutâdı olan masâdıra *ale'l-matlûb* (*pétition de principe*) safatasını yapıyor. O, maddi olmayan yani terâzûlarla tartılmayan, bir metre ile ölçülmeyen bir şey mevcut değildir diye şu'ûn-ı nefsiyyenin vücut-i hakikîsini teslim etmiyor. Hâlbuki emir bir akistir. Ve hiçbir hakikat bize hâlât-ı şuuriyyemizden daha hakikî olamaz.

5. Şu'ûniye Nazariyesi - (s. 521) *Şu'ûniye Taifesi (Phénoménistes)* ise: “Hâlât-ı şuuriyye, şu'ûn-ı nefsiyye hakikatin bir safhası olduğu gibi şu'ûn-ı fizyolojiyye ve hâlât-ı âliyye de yine o hakikatin safha-i diğëridir. Bu takdirce ruhaniyet cismaniyete tabi değil; onu müfessirdir. Cismaniyet de ruhaniyete tabi olamaz. Yalnız ona *müvazi* (*parallèle*) olmakla kalır. Her iki silsile-i şu'ûn yekdiğërin karşılıklı mevkuf-i aleyhi olacak vecih ile tedahül etmezler. Her ikisi - birisinde bulunan bir şe'n daima diğërinde bulunan şe'n-i ahar ile alâ vechi's-sıhha tekabül edecek vecih ile - ayrı ayrı ve müvazi olarak tevâlî idi. Burada tesir var demek doğru değildir. *Tevâfuk* (*accord*) veya *telif* (*ahenk*) (*harmonie*) var demelidir.”

Vaktiyle Leibnitz bu mezhebe mâ ba'de't-tabî bir vech-i mülâhaza ile taraftar olmuştu. Bu mezhebe *Ahenk-i mukadder-i ezeli-i neseki* (*système de l'harmonie préétablie*) namını vermişti. Onun reyine göre ruh ile ceset evvelden o derece güzel kurulmuş iki saate benzer ki *muhtelif mine* üzerinde daima beraber gider ve aynı saati gösterirler.

6. İntikat - (s. 521) Bu nazariyeye göre şuur ve müfekkire büsbütün abes olmuş oluyor. Vâkı'ada bu takdirce şuur ile müfekkireyi hafzetsek âlem-i hâricî ne ise eksiksiz artıksız yine o olmuş olur. Elim - düşüneyim düşünmeyeyim - bu satırları bu anda yazmış olur. Şu'ûn-ı bedeniyem yine bu nizam ve tertip üzere tevâlî etmiş, dimağım tahammuz etmiş, asabım adelâtıma *harekât-i defiyeyi* (*impulsions*) nakletmiş, elim aynı harekâtı yapmış olacak ve yazdığım harfler hiçbir vecih ile değişmemiş olacak. Her şeyi tâlîle yalnız bedenimdeki taharruk-i zâtî kifayet eder. Benim tefekkürüm abes ve hâsılı *tahsil* (*superfétation*) olmuş olur. Mösyö Rabier'nin

bi-hakkin tenbih ettiği üzere bu faraziyede insanın sını'ati, tedbiri hayalden ibaret kalır.

Bunlar hep akıldan baît şeylerdir. Bizdeki *ihtisâs-i bâtinî* (*şuur*) böyle bir reye karşı protesto eder. Çünkü ef'âl-i iradiyye esnasında e'zâmızdaki harekât ve sükunâtın fâiliyet-i fikriyemizin mûcebi olduğunu biz hissedip duruyoruz.

Binaenaleyh cismaniyetin ruhaniyet üzerinde bir tesiri olduğu gibi ruhaniyetin de cismaniyet üzerinde tesiri olabileceği hakkındaki itikadımızda sebat edebiliriz. Bossuet'nin dediği gibi "bir ruh-i cengâver canlandırdığı cisme hâkimdir." bu söz yalnız cengâver olan ruhlar hakkında değil; kuvvâ-yı cismaniyyesini müfekkireye ait hususâta, tahsil-i ilim ve marifete ve fiil-i hayrât ve hasenâta sarf ve istimal etmek isteyen her ruh hakkında da sadıktır.

Hulasa

(s. 522)

1. İnsanda nefsi ve fizyoloji olmak üzere iki zümre-i şu'un vardır. Birinciler, ruhu; ikinciler, cismi teşkil eder.
2. Cismaniyet ile ruhaniyetin yek diğere nispeti ve hâssaten dimağ ile müfekkire arasında irtibat-i tam vardır.
3. Bu nispetin bir tesir-i nispeti olup olmadığı, cismaniyetin ruhaniyete veya ruhaniyetin cismaniyete müessir olup olmadığı câ-yı sualdir.
4. Maddîye Taifesi, cismaniyetin hep; ruhaniyetin ise hiç olduğunu ve binaenaleyh ruhaniyetin cismaniyete müessir olamayacağını iddia ediyorlar. Bu, masâdirahu alel-matlûbtur. Ruhaniyetin vücud-i hakikîsi bizce en mühim vasıta-i ilim olan şuurun şهادetiyle sabittir.
5. Şu'unîye Taifesi de şu'un-ı nefsiyye ile şu'un-ı fizyolojiyyenin - daima yekdiğere tevâfukları baki kalmakla beraber yine - yekdiğere tesirleri olmaksızın mütevazi olduklarını iddia ediyorlar. Leibnitz *Ahenk-i Mukadder-i Ezelî* Nazariyesi ile bu reye taraftar idi.
6. Hâlbuki iş böyle olsaydı müfekkire abes olurdu. Ve sını'atinin en dakik tasavvurâtını istihsâle cismin taharruk-i zâtîsi kâfi gelmek icab ederdi. Bu ise akıldan pek baît ve şهادet-i şuura muhalıftır.

Müracaat Edilecek Âsâr:

(s. 523)

Descartes, *Les Passions de l'âme*.

Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

Janet, *Le matérialisme contemporain*.

Caro, *Le matérialisme contemporain*.

Luys, *Le cerveau et ses fonctions*.

Bain, *L'esprit et le corps*.

Ferrier, *Les localisations cérébrales*.

Charlton, - Bastian, *Le cerveau*.

Surbled, *Le cerveau*.

Rabier, *Psychologie*.

Fouillée, *Psychologie des idées-forces*.

Farges, *Le cerveau, l'âme et les facultés*

Elhamdulillah Alâ't-Tamam.

LÜGATÇE

A

Absence de la reflexion	Fikdân-ı teemmül
Absolu	*Mutlak
Absolu (<i>Etre</i>)	* <i>Vücut</i> -i mutlak * <i>Mevcut</i> -i mutlak * <i>Zât</i> -i mutlaka
Absolu (<i>preferable</i>)	* <i>Râcih</i> -i mutlak
Absolue (<i>Liberte</i>)	* <i>İhtiyar</i> -i mutlak
Abstraction	*Tecrid, *İntizâ‘ *Emr-i mücerred, * Emr-i müntezi‘
Abstractions objectives	*Teridât-ı afâkiyye
Abstrait	*Mücerred (ç. Mücerredât)
Abstraites (<i>Sciences</i>)	* <i>Ulûm</i> -i mücerrede
Absurdite	*İmtinâ‘, *İstihâle
Accent	*Hareke
Accent tonique	*Hareke-i kaviyye
Accessoire	Arazî
Accident	*Araz (ç. A‘râz) Ârız (ç. Avârız)
Accident (<i>Sensible par</i>)	* <i>Mahsûs</i> -i bi‘t-tabîyye, * <i>Mahsûs</i> -i bi‘l-araz, *Sâniyen,
337 ve bi‘l-araz-i mahsûs	
Accidentel	*Arazî, ârız
Accord	*Tevâfuk Muvafakat
Accord (D’)	*Mütevâfık
Accorder(s’)	Tetabuk etmek, beyinlerinde mutabakat bulunmak
Acquis	*Müktesep, meksûp
Acquise (<i>Intelligence</i>)	* <i>Zihn</i> -i meksûp * <i>akl</i> -ı müstefâd(?)
Acquise (<i>Perception</i>)	* <i>İdrak</i> -ı meksûp, <i>idrak</i> -ı kesbî
Acquisitions(<i>Les</i>)	*Müktesebât
Acte, 69	*Fiil
Acte Libre	*Fiil-i ihtiyarî, *fiil-i muhtar, * muhtar
Acte instinctif	*Fiil-i garîzâî
Acte intelligent	Ma‘lûm olan, an ilmin olan fiil

Acte propre	*Fiil-i hâss
Acte pur	*Fiil-i mahz
Acte volontaire, 420, 422	*Fiil-i irade *Amel(ç. a‘mâl)
Acte de volonte 498	*Fiil-i irade, şîe, rîd
Actif, 70	*Fiilî
Actif (<i>Intellect</i>), 359	*Akl-ı faal
Active (<i>Imagination</i>)	*Mütehayyile Tahayyül-i fiilî
Active (<i>Pensee</i>)	*Fikr-i faal
Action	*Fiil (ç.ef‘âl ç. efâ‘il)
Action reflexe	*Fiil-i münakis
Action (<i>Penchant d’</i>)	* Heva-yı fiil
Activite	*Faaliyet *Kuvve-i fâile
Activite aisee	Faaliyet-i sehle
Activite artistique	* Faaliyet-i sanayiiyye
Activite belle	*Faaliyet-i zevkiyye, * Faaliyet-i hâsene
Activite causale	*Faaliyet-i illiyye
Activite discursive	*Faaliyet-i fikriyye, faaliyet-i nazariyye
Activite individuelle	*Faaliyet-i şahsiyye
Activite representative	*Faaliyet-i tasavvuriyye
Activite synthetique	*Faaliyet-i terkihiyye
Activite unifiante	Faaliyet-i muvahhide
Activite du jeu, 382	*Faaliyet-i iltihâ, *Faaliyet-i telehhi
Activite de la pensee	Faaliyet-i ilmiye
Activite (<i>Exercice de l’</i>)	Faaliyeti <i>sarf</i>
Actualisation	Kuvveden fiile çıkmak ve çıkarmak
Actuel	*Fiilî * Hâlî
Actuelle (<i>Sentation</i>)	*İhsâs-i hâlî
Actuellement	*Bi’l-fiil *Hâlen
Acuite des sens	*Hiddet-i havâss
Adaptation	*İntibak * Tatbik
Adapter(s’)	İntibak etmek
Adequat	*Mutabık-ı tam

Adequatement	*Mutabakat-ı tâmmе ile
Ademiration	İ‘câb
Adulte, 506	Kehl (ç. kuhûl)
Affaiblissement de la sensation	*Futûr-i ihsâs
Affectif, 70	*İnfiâlî
Affectifs (<i>Etats de conscience</i>)	*Hâlât-ı şuuriye-i infiâliye
Affective (<i>Psychologie</i>)	*İlmü’n-Nefs-i infiâlî
Affective (<i>Sensibilite</i>)	*Hiss-i infiâlî
Affection	*İnfiâl (ç. infiâlât) Muhabbet
Affiner	Terkik etmek
Affirmatif	*İcabî
Affirmatif (<i>Jugement</i>)	*Tasdik-i icabî, * Hükûm-i icabî
Affirmative (<i>Proposition</i>)	*Kazıyye-i mûcibe
Affirmer	*Tasdik etmek * İcab etmek
A fortiori	Evleviyetle, bi-tarîki’l-evvelî
Agent	*Fâil
Agent libre, 425	*Fâil-i muhtar
Agitation	Taharruk Tahrîk
Agreable	Latif Leziz
Agreable (<i>Image</i>)	*Suret-i müstelezze
Agreable (<i>Sensation</i>)	*İhsâs-i leziz, *İhsâs-i müstelezz
Agreable (<i>Sentiment</i>)	*İhtisâs-i leziz
Alienation	*Mugayeret * Hükûm-i mugayeret
Aliene	*Mugayir
Aliener	*Mugayerete hükûm etmek
Allegorie	Remiz
Alteration	Fesad
Altere	Maruz-i fesad Fasit
Alternance	Tenavub Münavebe
Alternatif	Mütenavib
Alternativement	Mütenaviben Bi’l-münavebe, münavebeten
Alterner	Tenavüb etmek, mütenavib olmak

Altruisme, 471	*Îsâr
Altruisme excessif	*Îsâr-i müferret
Altruiste, 471	*Mûsir
Ambition	Hubb-i câh
Ame	*Ruh, *Nefis
Ame pensante, 269	*Nefs-i nâtika
Amnesie	*Ziya-ı zâkire
Amnesie partielle	*Ziya-ı cüzî-i zâkire
Amnesie periodique	*Ziya-ı devrî-i zâkire
Amnesie totale	*Ziya-ı küllî-i zâkire
Amnesique	*Fâkid-i'l-hıfz
Amour	*Hubb, muhabbet, aşk
Amour universel	*Muhabbet-i külliyye
Amour du clocher	Hubb-i mevlid
Amour de la gloire	Hubb-i şeref
Amour du jeu	Aşk-ı telehhi
Amour de la terre natale	Hubb-i mûlid
Amour-propre	Hubb-i nefis
Amputé	Maktûu'l-uzv
Amputés (<i>Illusions des</i>)	Maktûu'l-e'zâ olanların evhamı
Analogie	*Temsil
Analogie (<i>Par</i>)	Bi-tarîki't-temsil, temsil tarîkiyle
Analogie (<i>Raisonnement par</i>)	*Bi-tarîki't-temsil istidlal, * istidlal-i temsilî
Analogue	*Mümasil
Analysee	* Tahlil
Analysee mentale	* Tahlil-i nefsi
Analytique	* Tahlilî
Analytique (<i>Jugement</i>)	* Tasdik-i tahlilî, hükm-i tahlilî
Analytiques (<i>Langues</i>)	* Lügât-i tahliliye, * Elsine-i tahliliye
Ancienneté	* Kıdem
Ancienneté (<i>Caractère d'</i>)	Vasf-i kidem

Animal	* Hayvan * Hayvanî
Animale (<i>Intelligence</i>)	*Zihn-i hayvanî
Anomalite	Hilaf-i kaide hâl
Anormal	*Hilaf-i kaide, * hilaf-i kıyas
Antécédent	* Sâbık ç. Sevâbık, * Mukaddem ç. Mukaddemât
Antérieur	* Sâbık, * Mukaddem
Antérieur (<i>Jugement</i>)	*Tasdik-i mütekaddim, hükm-i mütekaddim, * mukaddime
Antériorité	*Sebk, *Tekaddüm
Anthousiasme	Teşevvük, Ziyade-i şevk
Anticipation	Ta'cîl Suret-i muaccele
Antipathie, 149	* Tenâkür
Antipathique, 149	Sekîlu'r-ruh, girancan
Antipathique (<i>Etre</i>) à	İstinkar edilmek, müstenkere olmak
Antithèse	* Nakîz-i deavî
Aperception	*Taakkul *İdrak
Apercevoir	*Taakkul etmek *İdrak etmek
Aphasique	* Fâkidu'l-kelam
Apodictique (<i>Nécessité</i>)	*Zaruret-i mutlaka
A posteriori, 219	*Tecrübî
A posteriori(<i>Jugement</i>) 219	* Tasdik-i tecrübî, hükm-i tecrübî
A posteriori (<i>Thèse</i>)	*Mücerrebiyyet davası
Appartenir	İhtisas etmek, muhtass olmak
Appel	Davet Nida
Appétit, 141, 142, 150, 422	*Şehvet ç. Şehvât, âtîfet-i cismaniyye ç. avâtîf-i cismaniyye
Appétit concupiscible, 483	*Kuvve-i şehviye, kuvve-i behimiyye

Appétit irascible, 483	*Kuvve-i gadabiyye, kuvve-i sebuiyye
Appétits égoïstes	*Şhevât-i istisâriyye
Appliquées (<i>Sciences</i>)	Ulûm-i Tatbikiyye
Apposé	*Müsned
Apposer	*İsnat etmek
Appréhension	*İdrak Nâiliyet
Appréhension (<i>Simple</i>), 194	*Tasavvur-i sâzic
A priori	*Evvelî
A priori (<i>Elément</i>)	*Unsur-i Evvelî
A priori (<i>Idées</i>) evveliyye	*Tasavvurât-i Evveliyye Mefhûmât-i evveliyye Me‘ânî-i evveliyye
A priori (<i>Jugement</i>)	*Tasdik-i evvelî, Hükûm-i evvelî
A priori (<i>Spéculation</i>)	*Nazar ve istidlal-i limmî
A priori (<i>Thèse</i>)	*Evleviyyet-i davası
A priorique	*Evvelî
Aptitude	*Kabiliyet
Aptitude naturelle	*İstidâd-i tabî
Arbitraire	İndî *İhtiyarî
Arbitrairement	İndî olarak
Arbitre (Libre-) 423,424	*İhtiyar, *İrade-i cüziye, * cüz-i ihtiyarî
Arcade sourcilière	*Kavs-i hâcibî
Architecture	*Mimarî
Art, 21-25, 390	*Sînâ‘at ç. Sînâât ve Sanâyi‘ *Sînâât-i nefsiyye Sînâât-i ahrâr (Müellife göre)
Arts industriels, 388	*Sînâât veya sanâyi‘-i miheniyye
Arts libéraux, 388	*Sînâât veya sanâyi‘-i ahrâr

Arts manuels, 388	*El işleri
Arts mécaniques, 388	*Sınâât veya sanâyi‘-i mihanikiyye
Arts plastique, 389	*Sınâât veya sanâyi‘-i tasvir
Arts de l’ouïe	*Sâmia sînââti veya sanâyi‘i
Arts de la vue	*Bâsıra sînââti veya sanâyi‘i
Arts (<i>Beaux-</i>), 21-25	*Sınâât veya sanâyi‘-i nefsiyye
Articulée (<i>Parole</i>)	*Elfâz-ı mukataa‘
Artifice	*Hile, çare
Artifice de logique	*Hile-i mantıkiyye
Artificiel (<i>Sommeil</i>)	*Nevm-i Sînâî, *Nevm-i müstecleb
Artisan	*Sânî‘
Artificiels (<i>Signes</i>) 401-404	*Devâll-i vazıyye
Artistique, 25	*Sınâyi‘î
Artistique (<i>Activité</i>)	*Fâiliyet-i sînâyiyye
Association	*Tedâ‘î-i havâtır
Association constructive	*Tedâ‘î-i terkip
Association des idées, 103	*Tedâ‘î-i havâtır
Association (<i>Loi d’</i>)	*Kanun-i tedâ‘î
Association (<i>Rapel par l’</i>)	*Tezekkür bi’t-tedâ‘î
Associationnisme	*Tedâiyye Mezhebi
Associationnistes (Les)	*Tedâiyye Taifesi
Associé	*Müteditâ‘î, Mültehim
Astronomiques (Signes)	*Alâmât-ı nücûmiyye
Atlas, 300	*Atlas
Atlas tactile	*Atlas-ı lemsî

Atlas visuel	*Atlas basarî
Atrophie	*Zâmir
Attentif	*Muhaddık *Mültefit (?)
Attentif (<i>Ce à quoi on est</i>)	*Muhaddek-i aliyye, *Mültefet-i aliyye (?)
Attentive (<i>Sensation</i>)	*Me‘a’t-tahdîk-i ihsâs
Attention 181-184	*Tahdîk, *İltifat-i nefis(?)
Attention (<i>Double</i>)	*Tahdîk-i muzâaf
Attitudes	Evzâ‘
Attraction	*Cezb *Câzibe
Attractives (Passions)	*İnfîlât-i cezbiyye
Attribuer	*İsnat etmek, * Hamletmek
Attribut	*Mahmûl, *Mahkûmun bih Vasıf ç. Evsâf, sıfat ç. Sıfât
Attributs de Dieu	*Sıfât-ı Bârî
Attributif (<i>Verbe</i>)	*Fiil-i Hamelî
Audition	*Sem‘
Auditive (<i>Sensation</i>)	*İhsâs-i semî
Auteur	*Sâni‘
Auteur du signe	*Dâllin Vâzi‘
Automatisme	*Taharruk bizzat
Autorité	Nüfuz Sulta Mesned
Avarice, 481	Buhul, Şuhh
Avenir	Müstakbel
Avenir imaginatif	Müstakbel-i mütehayyile
Avenir immédiat	*Müstakbel-i muttasıla
Aversion	Kerâhet, nefret

Aveugle-né, 341

Ekmeh

Axe central

Mihver-i Merkezî

B

Beau

Hüsün

Beau archaïque

Hüsün-i Kadim

Beau gracieux

Hüsün-i zarif

Beau délicat

Hüsün-i nazik, hüsün-i rakik

Beau (*Le*), 277

*Hüsün

Beau (*Objet*)

Müteallak-i hüsün, hüsün

Beau (*Sentiment du*)

*İhtisâs-i hüsün, *Zevk

Beauté

*Hüsün

Beaux-arts, 21-25

*Sınâât veya sanâyi‘-i nefsiyye, sînâât veya sanâyi‘-i cemile

Belle(*Activité*)

*Fâiliyet-i hüsüne, *Fâiliyet-i zevkiyye

Belles (*Les*) vies

*Siyer-i hüsüne, siyer-i hüsüne ashabı

Besoin

İhtiyâç ç. İhtiyâcât

Besoin (*Satisfaction du*)

İstifa-yı hacet

Bien, 489, 490

*Hayır

Bien honnête

*Hayr-ı Ahlâkî, *Hayr-ı Manevî

Bien moral

*Hayr-ı Ahlâkî, *Hayr-ı Manevî

Bien sensible

* Hayr-ı mahsûs, *Hayr-ı maddî

Bien universel

*Hayr-ı küllî

Bien (*Le*) en soi

*Bizâtihi hayır

Bien-être

*Rahat, teneum

Biologie

*İlmu’l-hayat

Biologiques (*Sciences*)

*Ulûm-i hayeviyye

Bon 491	*Hayır
Bonnes (<i>Conséquences</i>)	Avâkıb-ı hüsüne
Bon sens	*Akl-ı selim Akıl (Dekart'a göre)
Bonne (<i>Intelligence</i>)	Zî cûd olan alimiyet, alimyet-i kerime
Bonheur	*Saadet
Bonté	*Cûd, kerem
But, 11, 251	*Garaz Maksut *İllet-i gâiyye
Buts immédiats	*Gâyât-ı karîbe *Ağrâz-ı karîbe
C	
Calembour	Tecnis
Capacité, 70	*Kabiliyet, *Kabul
Capacité mentale	*Kabiliyet-i nefsiyye
Caractère, 55, 64, 65, 498	*Vasf-ı mümeyyiz Hullk ç. Ahlâk
Caractère primitif essentiel	Vasf-ı mümeyyiz-i evvelî, vasf-ı zâtî-i evvelî
Caractère surajouté	Vasf-ı zâid, vasf-ı münazzam
Caractère (<i>Science du</i>)	*İlm-i ahlâk, ilmü'l-hulk
Caractéristique, 65	*Hâssa, hâssa-i mümeyyize
Cartésiens (<i>Les</i>)	Dekart'ın işyâı
Cas	*Hâlet-i irabiyye
Casuelles (<i>Flexions</i>)	*Tagayyürât-i irabiyye
Causal	*İllî
Causal (<i>Déterminisme</i>)	*İcab-ı İllî
Causale (<i>Contigüité</i>)	*Tekarun-i İllî, İttisal-i İllî
Causale (<i>Activité</i>)	Fâiliyet-i illiyye
Causalité	İlliyyet

Causalité particulière	İlliyyet-i cüziye ç. İlliyyât-i cüziyye
Causalité réelle	Hâricteki illiyet, *İllyet-i hâriciyye
Causalité universelle	*İllyet-i külliye ç. İlliyyât-i külliyye
Causalité (<i>Principe de</i>)	*Mebde-i İlliyyet mebde-i illiyet-i fâiliyye
Causation, 237	*Tesbib, i'lâl (?) Tesebbüb, i'tilâl(?)
Cause	*İllet ç. İlel
Cause créatrice	*İllet-i mucibe, illet-i fâtıra
Cause efficiente	*İllet-i fâiliyye
Cause finale	*İllet-i gâiyye
Cause formelle	*İllet-i sûriyye
Cause matérielle	*İllet-i maddiyye
Cause nécessaire	*İllet-i vâcibe *İllet-i mûcibe
Cause occasionnelle	*İllet-i âdiyye
Cause perturbatrice	*İllet-i muh hale
Cause de perturbation	İllet-i halel
Central (<i>Axe</i>)	Mihver-i merkezî
Centrifuge	*Ani'l-merkez
Centipète	*İle'l-merkez
Certitude	*Yakîn
Certitude historique	*Yakîn-i tarihî
Changement	*Tagayyür, *Tahavvul
Changement d'état	Tagayyür-i hâlet, tahavvul
Changement (<i>Penchants de</i>)	*Ehvâ-yı tahavvul
Changement (<i>Temps nombre du</i>)	Aded-i tagayyürden ibaret olan zaman
Chaos, 85	*Havâ'

Chaotique, 85	*Havâî
Chaotique (<i>Matière</i>), 85	*Madde-i havâiyye
Charité	*İhsan
Chauvinisme	Manasız vatanperverlik
Chimie	*İlm-i Kimya
Choix	*Tercih
Choix (<i>Leberté de</i>), 424	*İhtiyar
Chose signifiée	*Medlûl
Cinématique, 128	*Mebhasu'l-hareke
Circonstances	Zurûf ve avâriz
Civile (<i>Liberté</i>), 424	Hürriyyet-i medeniyye
Claire et confuse (<i>Conscience</i>)	*Şuur-i sarih-i gayr-ı beyyin, * Şuur-i celî
Claire et distincte (<i>Conscience</i>)	*Şuur-i sarih-i beyin, *Şuur-i eclî
Classification	*Tasnif
Classification des sciences	*Tasnif-i ulûm
Classique	*Talimî(?), Medresî(?)
Cohérence	Temasük, telâum
Cohérent mevâdd	Mütemasik, mütelaîm mülaim mütelaîmu'l-
Coïncidence	İttifak
Colérique (<i>Le</i>)	*Mizâc-i Safravî
Collectif	Cemaate ait
Collective (<i>Hallucination</i>)	*Cemaat-i birsamî
Coloration	Renk
Combinaison	Mezc İmtizac Terkip Terekküp
Combinaison des couleurs	İmtizac-i elvân

Combinaison des lignes	İmtizac-i hutût
Combinaison des sons	İmtizac-i esvât
Combinatrice (<i>Imagination</i>)	*mütehayyile
Combiner	Mezc ve terkip etmek
Commencement. 245	*Büd', mebde
Commencement premier	*Mebde-i evvel
Commun	*Müşterek
Commun (<i>Le</i>) de	*Mâ bihi'l-iştirak
Commun (<i>Sens</i>) 269, 362	*Müsellemât-i
âmme *Akıl *Yakîniyyât (İskoçyalılarca) *Meşhûrât (Diğer bazı İskoçyalılarca)	
*Hiss-i müşterek, bantasya (Tabir-i kadim) İdrak-i âmme	
Commune (<i>Opinion</i>)	*Rey-i âmme
Communes (<i>Parties</i>)	Eczâ-yı müteşabihe ve müştereke
Comparée (<i>Psychologie</i>)	*Mukayeseli İlmü'n-Nefs
Comparaison	*Mukayese
Comparatif (<i>Jugement</i>), 212.213	*Tasdik-i husulî, *Tasdik bi'l-mukayese
Complète (<i>Preuve</i>)	*Takribi tam olan delil
Complexe	Mürekkeb, muhtelit, müellef
Complexe (<i>Perception</i>)	*İdrak-i muhtelit
Complexité	Terekküp
Complexité affective	Halîta-i infîâliyye
Composition des images	*İhtilât-i suver
Composite (<i>Image</i>)	*Suret-i mahlûta
Compréhension	*Tazammun
Concept, 196	*Suret-i akliye, *Suret-i zihniye, *Mefhum-i mücerret *Küllî, *Mefhum-i küllî, tasavvur-i küllî
Concept essentiel	*Küllî-i zâtî ç. Külliyyât-i zâtiyye

Conception	Anlama, *Tasavvur
Conceptualisme	Mefhumîye Mezhebi, *Tasavvurîye Mezhebi
Conceptualisme réaliste	*Mefhumîye-i Hakâyıkiyye Mezhebi
Concevoir, 209	*Tasavvur etmek
Conclu	*Müstedell
Conclusion	*Netice
Conclusion syllogistique	*Netice-i kıyas
Concordance	*Tevâfuk
Concret	*Müşahhas
Concrets (<i>Objects</i>)	*A‘yân -i müşahhasa, a‘yân -i müteşahhısa
Concretes (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i müşahhasât, *Ulûm-i a‘yân
Conçu	Mütesavver, Tasavvur edilmiş
Concupiscible (<i>Appétit</i>) 483	*Kuvve-i şehviye, *Kuvve-i behimiyye
Condition Muktezî	*Şart ç. Şurût, Şerâit Mevkufun aleyh
Condition essentielle	*Şart-ı zâtî, zâtın mevkufun aleyhi
Condition organique	*Şart-ı âlî
Conditions favorables	Şerâit-i Melâime
Conditions suffisantes	Şurût-i tâmmе
Conditionnement	*Bir şeye tevakkuf Bir şeyi takyit
Conditionner	Takyit etmek
Conditionné (<i>Le</i>)	*Meşrût
Conditionné psychique	*Meşrût-i nefsi
Confus	Mültebis
Confuse (<i>Conscience claire et</i>)	*Şuur-i sarih-i gayr-ı beyyin, *Şuur-i celî
Conjonction	*Rabıta ç. Ravâbıt

Connaissance, 12-15	*İlim *Marifet *Ma‘lûm
Connaissance intellectuelle	*İlm-i zihnî
Connaissance sensible	*İlm-i hissî
Connaissance (<i>Théorie de la</i>)	*İlim Nazariyesi
Connaissance (<i>Principes de</i>)	*Mebâdî-i ulûm, *Mebâdî-i ilim
Connaissances	*Malumat
Connaissances positives	*Malumat-i müsbete
Connaissances (<i>Système de</i>), 25, 26	*Nesek-i malumat, *Malumat-i müntesika
Connaisseur	Ehl-i zevk, zâika nesec
Conscience, 35-38	*Şuur ç. Şuurât *Vicdan *Meşuriyet
Conscience claire et confuse	*Şuur-i sarih-i gayr-ı beyin, *Şuur-i celî
Conscience claire et distincte	*Şuur-i sarih-i beyin, şuur-i eclî
Conscience immédiate, 53	*Şuur-i def‘î
Conscience morale	*Vicdan
Conscience psychologique	*Şuur
Conscience réfléchie	*Şuur-i münakis
Conscience simple	*Şuur-i basit, şuur-i sâzic
Conscience sourde	*Şuur-i hafî
Conscience plus que sourde	*Şuur-i ahfâ
Conscience vague	*Şuur-i mübhem
Conscience de...	Bir şey hakkında şuur, bir şeyi istişâr
Conscience de soi	*Şuur-i nefis
Conscience (<i>Avoir</i>), 98	*Müsteşir olmak
Conscience (<i>Etat de</i>)	*Hâlet-i şuuriyye
Conscience (<i>Réalité de la</i>)	*Şuur-i mütehakkik

Conscience (<i>Série d'Etats de</i>)	Silsile-i hâlât-i şuuriye
Conscience (<i>Seuil de</i>)	*Mebde-i şuur, *Îtbe-i şuur
Conscience (<i>Simple</i>)	Şuur-i sâzic
Consciencieux	Sahib-i vicdan
Conscient	*Zî şuur *Meş'ûrun bih
Conscient (<i>Etre</i>)	*Mevcud-i zî şuur, *Zât-i zî şuur
Consensus	İştirak-i fiil
Consentement	Kabul
Consentement universel, 362	*Kabul-i âmm
Conséquence (<i>Déterminisme de</i>)	*İcab-i müntic
Conséquences	Avâkıb
Conséquences bonnes	Avâkıb-i hüsiine
Conséquences mauvaises	Avâkıb-i seyyie
Conséquet	Tâlî ç. Tevâlî Lâhik ç. Levâhik
Conservation	*İstibkâ, *Hıfz *Beka, *Mahfuziyet
Conservation de l'espèce	*İstibkâ-yı nev' *Beka-yı nev'
Conservation de l'être *Bekâ-yı zât	*İstibkâ-yı vücut, *İstibkâ-yı zât *Bekâ-yı vücut,
Conservation de la vie	*İstibkâ-yı hayat *Bekâ-yı hayat
Conservation (<i>Loi de</i>)	*Kanun-i hıfz
Conservation (<i>Loi de la</i>) de la force	*Bekâ-yı kuvvet kanunu
Conservation (<i>Penchants de</i>)	*Ehvâ-yı istibkâ
Conservé	*Mahfûz
Consonne	*Harf ç. Hurûf
Constance	İstikrar
Constant	Sabit, müstakirr

Constants (<i>Eléments</i>)	Mevâdd-i müstakirra
Constatation	*İstibâne Müstebân olmak
Constaté	*Müstebân
Constater	*İstebâne etmek, müstebân kılmak
Constituer etmek	*Takvim etmek, *Mukavvim olmak Tesis
Constitution	*Binye
Construction imaginative	Bünyan-i hayalî, terkiib-i hayalî
Construit	Kıyas ile meksûb ve ma‘lûm olmuş
Contemporain	Hemzaman
Contenu	Mahvî
Contestable	Manzûrun fih
Contester	İnkâr etmek, teslim etmemek
Contigu	*Muttasıl, *Mukarin
Contiguïté	*İttisal, *Tekârun
Contiguïté causale	*İttisal-i illî, *Tekârun-i illî
Contiguïté spatiale	*İttisal-i mekanî, *Tekârun-i mekanî
Contiguïté temporelle	*İttisal-i zamanî, *Tekârun-i zamanî
Contiguïté temporelle objective hâricî	*İttisal-i zamanî-i hâricî, *Tekârun-i zamanî-i
Contingence	*İmkân
Contingent	*Arazî *Mümkün
Contingent (<i>Jugement</i>) (Mümkün)	*Tasdik-i imkanî(Mümkün), *Hükm-i imkanî
Continu	*Muttasıl
Continue (<i>Etendue</i>)	*Hayyiz-i mümtedd
Continuité	*İttisal *İstimrar

Continuité imaginative	*Tahayyülî ittisal
Continuité spatiale	*İttisal-i mekanî
Continuité temporelle	*İttisal-i zamanî
Contradiction, 27	*Tenakuz *Taaruz
Contradiction (<i>Principe de</i>)	*Mebde-i tenakuz
Contradictoire müteẓâdd	*Münakîz, muakis, muzâdd *Mütenakîz, müteâkis,
Contrariété, 27	*Tezad
Contraste	*Tekabül-i tezad
Contraste (<i>Par</i>)	*Tekabül-i tezad ile
Contredire (<i>Se</i>)	*Mütenakîz olmak *Müteẓâdd olmak Taaruz etmek, müteakis olmak
Convenance, 380	*Tenâsüb
Convention, 405, 406	*İstilah
Conventions	*Mustalehât
Conventionnel, 405, 406	*İstilahî
Coordination, 26	*Tevâfuk fî'l-cins Tensîk Tenasük
Coordonné, 26	*Mütevâfukun fî'l-cins Müntesik
Coordonner	Tensîk etmek
Coordonner (<i>Se</i>) mütevâfık olmak	İntisak etmek, müntesik olmak, tevâfuk etmek,
Copule, 211	*Rabıta
Corollaire	Netice Semere
Corporelle (<i>Inaction</i>)	*Atalet-i cesediyye, bedeniyye
Corps, 292	*Ceset, *Cisim, *Beden, cirm
Corps propre, 292	*Cism-i hâss, cesed, beden
Corps (<i>Faire son</i>)	Levâzım ve müstetebîâtını vücuda getirmek

Corps (<i>Prendre</i>)	Tecessüm etmek
Correction	Tashih
Correspondant	Muvafık Mütevâfık
Correspondre	Tevâfuk etmek
Cosmogonie, 359	*Mebhas-i tekvin
Cosmologiques (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i kevnîyye, *Ulûm-i madde
Couleur	Levn ç. Elvan
Courage	Şecaat
Coutume	Âdet
Crainte	Havf
Créatrice (<i>Imagination</i>)	*Mütehayyile
Cri	Surâh
Cri intéjectif	*Sayha
Critère	*Mi‘yâr-i Sıdk
Criterium, 363	*Mısdâk-ı Hakk
Critique	*İtikat
Croisement, 27	*Umum ve husus min vech
Croyance	*İtikat, *Akîde
Cruauté	Cevr
Cupidité	Tam‘
Curieux, 9,10	*Mütefehhis
Curiosité, 9,10	*Şevk-ı tefahhus
Curiosité (<i>Penchant de</i>)	*Heva-yı tefahhus

D

Danse	*Raks
Décision 428, 429	*Kasd *Azim ç. Azâyim Hükm-i meczûm
Décrire	*Resim etmek
Dédoublement	*Tezâuf
Déduction, 222	*Ta‘lîl *Kıyas Burhan-i limmî
Défini	*Mahsur, mahdut
Définie (<i>Multiplicité</i>)	*Kesret-i mahsura
Définition	*Tarif, *Hadd
Déformateur, 481	*Müşevvih
Déformation, 481	Şevah
Déformer, 481	Teşvih
Délibération, 427, 428	*Müvazene-i esbâb, *Tereddüt, temevvür
Démence	Habel
Démontrer, 222	*İkame-i burhan etmek, ibrah
Démonstration, 222	*Burhan *İkame-i burhan
Dépendances	*Taallukât *Müteallikât
Déplaisant	Nâhoş
Dépressives (<i>Passions</i>)	*İnfîâlât-i mûhine
Déprimant	Mûhin
Déraisonnable	Hilaf-i akıl
Dérivé	Müteferri‘
Dériver	Teferru‘ etmek, müteferri‘ olmak
Désagréable (<i>Image</i>)	*Suret-i kerihe
Désagréable (<i>Sensation</i>)	*İhsâs-i keriye

Désagréable (<i>Sentiment</i>)	*İhtisâs-i keriye
Description	*Resim
Désespoir	Yeis
Désir, 140, 421	*Şevk ç. Eşvâk, arzu
Désirable (<i>Le</i>)	*Şâik
Désirable (<i>Universellement</i>)	*Şâik-i küllî
Désiré (<i>Le</i>)	*Şâik
Désirer	İştîyak, müştak olmak
Désireux	*Meşûk
Désorganisation	İhlal-i nizam Halel
Désorganiser	Bir şeyin nizamını ihlal etmek
Destin	Tâli‘, kader
Destination	Mâ vuzia leh
Déterminant	*Mûcib *Muhassis
Détermination, 428	*İcab *Tahsis *Kayd *Kasd,*Azm,*Niyet
Détermination extérieure	*Kayd-ı hâricî, *Kayd-ı gayr-ı zâtî
Détermination générale	*İcab-i küllî
Détermination intérieure	*Kayd-ı zâtî
Détermination particulière	*İcab-i cüzî
Détermination volontaire, 428	*Kasd, *Azim,*Niyet
Détermination universelle	*İcab-i küllî
Déterminé	*Mûceb *Muhassas
Déterminer, 425	*İcab etmek *Tahsis etmek
Déterminisme, 437-440	*Mezheb-i İcab, *İcabîye Mezhebi
Déterminisme causal, 439	*İcab-i İllî

Déterminisme logique, 439	*İcab-i Mantıkî
Déterminisme universel	*İcab-i Küllî
Déterminisme vital, 439	*İcab-i Hayevî
Déterminisme de conséquence, 439	*İcab-i Müntic
Déterminisme de la nature, 450	*İcab-i Tabiiyyet
Déterminisme de production, 439	*İcab-i Muhassil
Déterministes, 427-440	*İcabîye Taifesi, Fırkası
Devenir 96	*Sayruret
Devoir	*Vacip ç. Vacibât, vazife ç. vezâif
Devoir (<i>Sentiment du</i>)	*İhtisâs-i vacip, *İhtisâs-i vazife
Différence, 64	*Fasıl ç. Fusûl
Différences perceptibles	Furûk-i müdreke
Différent	*Mübâyin Mugâyir
Difficile	Müteassir
Difficile (<i>Mémoire</i>), 286	*Sa‘bu’l-hıfz zâkire
Difficulté	Usret
Difforme, 481	Müşevveh
Difformité	Şevh
Dimension	*Bu‘d ç. Ebâd
Dimensions fixes	*Ebâd-i menîne
Direction idare	*Cihet ç. Cihât, veche-i istikamet Veche-i taalluk *Tedbir,
Directions linéaires	*Cihât-i hutût
Diriger	Tevcih etmek Tedbir ve idare etmek
Discernement	*Temyiz
Discipline de l’imagination	Mütehayyileyi terbiye

Discontinu	*Gayr-ı muttasıl Gayr-ı müstemir
Discontinuité	*Âdem-i ittisal Âdem-i istimrar
Discours mental	*Fikr-i nefis
Discours mental de la pensée	*Hareket-i nefis
Discursif	*Nazari
Discursif (<i>Raisonnement</i>)	*Fikir
Discursive (<i>Activité</i>)	*Fâiliyet-i fikriye, *Fâiliyet-i Nazariye
Disjonction, 27	*Tebâyün
Disposition de l'âme	*İstidâd-i ruh
Dissemblable	*Mütebâyin, gayr-ı müteşabih
Dissemblables (<i>Parties</i>)	*Eczâ-yı mütebayine
Dissemblance	*Mübayenet, tebayün
Dissociation	Teferrük, İnfisal
Dissocier	Tefrik ve Tahlil etmek
Distinct	*Mütemayiz, *Mümtaz
Distincte (<i>Conscience claire et</i>)	*Şuur-i sarih-i beyin, *Şuur-i Eclâ
Distinction	*Temyiz *Temeyyüz
Distinguer	Temyiz etmek
Divin	*İlahî, Zât-ı Bârîye mahsûs
Divine (<i>Intelligence</i>)	*İlm-i İlâhî
Doctrine	*Mezheb
Doctrines scientifiques	*Mezâhib-i İlmiyye
Domaine	Hîta
Donnée, 84, 85 muhtaç	*Ma'lûm *Mefrûz, *Mevcut, Mevcut ve faraza gayr-ı muhtaç
Données compréhensives	Eşya zımınıdaki malumat

Données (<i>Lés</i>) 84, 85	Malumat-i müktesebe
Double sensation	*İhsâs-i muzaaf
Douleur, 42	Elem
Douloureux	Müellim
Douloureuxse (<i>Image</i>)	*Suret-i mahsûse-i müellime, *Suret-i müellime
Doute, 209	*Şekk
Douter, 209	*Şekk etmek
Dualité	*İsneyniyet
Dubitatif (<i>Jugement</i>)	*Hükm-i Tereddüdi, *Şekk
Dur (<i>Le</i>)	Salâbet
Durée	*Müddet *İmtidât, İstimrar
Durée continue	*Müddet-i müstemirre
Durée (<i>Pure</i>)	*Müddet-i Sırfa
Durer	*İmtidat etmek
Dynamique, 129	*Mebhas-i kuvvet *Kuvvânî
Dynamique (<i>Sublime</i>)	*Ulû-i kuvvânî

E

Ebranlement nerveux	İrticâc-i asabî
Eclectiques (<i>Les</i>) 51	*Müleffika Taifesi
Eclectisme, 51	*Mezheb-i Telfik
Ecole	*Mezheb
Ecole empirique	*Mezheb-i Tecrübe
Ecole empiristique	*Mezheb-i Tecrübe
Ecole nativistique	*Mezheb-i Fıtrat
Ecriture	*Hatt

Ecriture iconique	*Hatt-ı Tasvirî
Ecriture idéographique	*Musavvir-i Me‘ânî-i Hatt
Ecriture phonétique	*Hatt-ı Lâfzî, *Musavvir-i Elfâz-ı Hatt
Effet	*Eser ç. Âsâr, Malûl ç. Malûlât
Effets sensibles	*Âsâr-i hissiyye, Âsâr-i mahsûse
Effort	*Cühd
Egosîme, 471	*İstîsâr, *Üsre, Esere
Egoïste, 471	*Müste’sir
Elective (<i>Puissance intelligente</i>)	*Kudret-i âlime-i mürecciha
Élément, 247 ç. Erkân	*Unsur ç. Ânâsır, *Madde ç. Mevâdd, *Rûkûn
Élément a priori	*Unsur-i evvelî
Élément intégrant	*Cüz’ ç. Eczâ-i rûkn-i mürekkib
Élément intelligibles	*Mevâdd-i ma‘kûle, *Erkân-i ma‘kûle
Éléments constants	Mevâdd-i müstekirre
Éléments universels	Mevâdd-i külliyye
Elémentaire	*Unsurî *İbtidâî
Eloignement	Tebâud
Emotif	*Müheyyec
Emotion	*Teheyyüc
Emotion (<i>Penchant d’</i>)	*Heva-yı teheyyüc
Emotion esthétique	*Teheyyüc-i mehâsinî, *Teheyyüc-i İstihsan
Emotion de jeu	*Teheyyüc-i iltihâ *Teheyyüc-i İltihâ
Empirique	*Tecrübî, İhtibarî
Empirique (<i>Ecole</i>)	*Mezheb-i Tecrübe
Empirique (<i>Thèse</i>)	*Tecrübîye Davası

Empirisme	*Mezheb-i Tecrübe, *Tecrübîye Mezhebi
Empiristes (<i>Les</i>)	*Tecrübîye Taifesi
Empiristique	*Tecrübî
Empiristique (<i>Ecole</i>)	*Mezheb-i Tecrübe
Energie	*Kudret
Energie motrice	*Kudret-i Muharrike
Energie pensante	*Kudret-i Âlime
Energie spécifique	*Kudret-i Hâssa-i Neviyye
Ennui	Melal, dahret, seâmet
Enoncé	*İbare, beyan-i lâfzî
Enonciation vocale	Eda-yı elfâz
Ensemble	Mecmu‘
Ensemble imaginatif	Mecmu‘-i mütehayyel
En soi	*Bizâtihî
Entendement	*Fehim İdrak *Müdreke
Entente	*Tevâtû, *İstılah
Envie	Hased
Epiphénomène	*Şe’n-i zâid
Equilibre	*Müvazene
Equilibre (<i>Liberté d’</i>)	*Tercih-i bilâ müreccih
Equipollence, 26	*Müsâvât
Equivalent	Muadil, Adîl
Equivalent pratique	Muadîl-i amelî
Equivalent imaginatif et pratique	Adîl-i hayalî ve amelî
Equivoque, 405	*Müşekkek

Erreur	*Cehl-i mürekkeb *Hata, Vehim
Erreur hallucinatoire	*Hata-yı birsamî
Erreur des sens	*Ağlât-ı havâss
Espace, 228, 229	*Hayyiz ç. Ahyâz *Mekân ç. Emkine *Bu'd-i mücerred*Fezâ(Riyaziyâtta)
Espace euclidéen	*Hayyiz-i öklîdisî
Espace tactile	Hayyiz-i melmûs
Espace visuel	*Hayyiz-i mübsara
Espèce	*Nev' ç. Envâ'
Espèce (<i>Conservation de l'</i>)	*İstibkâ-yı nev'
Espérance	Rica, emel, ümit
Esprit, 359, 360	*Nefis, *Nefs-i nâtıka, *Ruh Akıl
Esprit géométrique, 359, 360	*Akl-ı nazarî, *Kuvve-i nazariyye
Esprit philosophique	*Meleke-i felsefiyye
Esprit scientifique	*Meleke-i ilmiyye
Esprit de finesse	*Akl-ı amelî, *Kuvve-i ameliyye, Kiyaset
Esquisse	Taslak
Essence	*Zât *Mahiyet *Zâtî
Essence intemporelle	*Mahiyet-i gayr-ı zamaiyye
Essentiel (<i>L'</i>)	*Zâtî, cüz'ü-i zâtî
Essentiel (<i>Caractère primitif</i>)	*Vasf-ı Mümeyyiz-i Evvelî, *Zâtî-i Evvelî
Essentielle (<i>Activité</i>)	*Fâiliyet-i zâtiyye
Essentielle (<i>Condition</i>)	*Şart-ı zâtî
Essentielles (<i>Lois</i>)	*Kavânîn-i Zâtiyye
Essentiellement	*Bi-hasbî'z-zât, bi-hasbî'l-mahiyye
Esthétique, 377	*İlm-i Mehâsin

Esthétique (<i>Valeur</i>)	*Kıymet-i Mehâsiniyye
Etat	*Hâl ç. Ahvâl, Hâlet ç. Hâlât
Etat affectif	*Hâlet-i İnfiâliyye
Etat faible	*Hâlet-i Zaîfe
Etat fort	*Hâlet-i kaviyye
Etat négatif	*Hâlet-i ademiyye, *Hâlet-i selbiyye
Etat (<i>A l'</i>) normal	*Hâlet-i âdiyyede
Etat (<i>A l'</i>) normal positif	*Hâlet-i vücudiyye
Etat (<i>A l'</i>) normal rappelé	*Hâlet-i müstercia, hâlet-i mezkûra
Etat (<i>A l'</i>) normal réflexif	*Hâlet-i teemmüliyye
Etat (<i>A l'</i>) normal remémoré	*Hâlet-i mütezekkere
Etat (<i>A l'</i>) normal spatial, 283	*Hâlet-i mekaniyye
Etat (<i>A l'</i>) normal temporel, 283	*Hâlet-i zamaniyye
Etat (<i>A l'</i>) normals primitifs	*Hâlât-i evveliyye
Etat (<i>A l'</i>) normals rationnels	*Hâlât-i akliyye, *Hâlât-i ma'kûle
Etat (<i>A l'</i>) normals singuliers münferide	*Hâlât-i cüz' iye, *Hâlât-i şahsiye, *Hâlât-i
Etat (<i>A l'</i>) normal de conscience	*Hâlet-i şuuriyye
Etat (<i>A l'</i>) normals (<i>Série d'</i>) de conscience	Silsile-i hâlât-i şuuriyye
Etendu (<i>Corps</i>)	*Mütehayyiz(Cisim)
Etendue, 229	*Mekân, *Hayyiz
Etendue continue	*Hayyiz-i mümtedd
Etonnement, 9	‘ Aceb
Etre	*Zât ç. Zevât *Ayn ç. A'yân *Mevcut ç.
Mevcudât *Vücut	
Etre absolu	*Vücut-i mutlak *Mevcut-i mutlak *Zât-i mutlaka

Etre conscient	*Mevcut-i zî şuur, *Zât-i zî şuur
Etre individuel	*Ferd-i müteşahhıs ç. Efrâd-i müteşahhısa, Eşhâs
Etre opposé	*Mukabil gelmek *Musadim olmak *Muâvik olmak
Etre organisé	*Mevcud-i Âlî ç. Mevcudât-i Âliyye
Etre posé	*Zî vaz olmak
Etre raisonnable	*Zât-i âkil, âkil
Etre singulier şahsiyye	*Mevcud-i cüz'î, *Şahsî ç. Mevcudât-i cüz'îye,
Etre (<i>Conservation de l'</i>)	*İstibkâ-yı vücut
Etre (<i>Persévérer dans l'</i>)	*Vücutta istimrar
Etre (<i>Raison d'</i>)	Musahhih vücut olan illet *Hikmet-i vücut
Evaluer	Tahmin ve takdir etmek
Eveiller	İykâz, İsâre, İhâce
Événement	*Hadise
Eventualités diverses	Avârız-ı muhtelif
Evident	*Bedihî
Evolution	*Tekâmül
Evolutionnisme	*Mezheb-i Tekâmül, *Tekamüliye Mezhebi
Evolutionnistes (<i>Les</i>)	*Tekamüliye Taifesi
Excentricité, 364	*İğrâb
Excentrique, 364	*Muğrib
Excitation	*Tenbih *Tenebbüh
Excitations physiques	*Tenbihât-i Maddiyye *Tenebbühât-i Maddiyye
Exciter	Tenbih, İhâce, İğrâ
Exlu (<i>Principe du tiers exclu</i>)	*Mebde-i Salis-i Hâric
Exlu (<i>Principe du troisième exclu</i>)	*Mebde-i Salis-i Hâric

Exclusif	*Mâniü'l-cem
Exclusion	*Hasır *İnhisar *Temânu *İstisna
Exécuter	Hayyiz-i fiile çıkarmak
Exécution	*İykâ'-i fiil
Existence	*Vücut
Existence (<i>Principes de l'</i>)	*Mebâdî-i vücut
Exister	*Mevcut olmak
Exister formellement, 111	*Sureten mevcut olmak (Dekart'a göre)
Exister objectivement, 111	*Tasavvuran mevcut olmak (Dekart'a göre)
Exister réellement	*Hakikaten mevcut olmak
Expérience, 57, 58,	*Tecrübe
Expérience externe	*Tecrübe-i Hâriciyye
Expérience interne	*Tecrübe-i Bâtıniyye
Expérimental	*Tecrübî
Expérimentale (<i>Psychologie</i>)	*İlmü'n-Nefs-i Tecrübî
Expérimentales (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i Tecrübiyye
Expérimentation, 57, 58	*Tecrübe
Explication	*Ta'lîl, Beyan-ı ilel ve esbâb
Expliquer	*Ta'lîl etmek, ilel ve esbâbı beyan etmek
Expliquer obscurum per obscurius	*Hafîyi ihfâ ile ta'lîl
Explicitelement	Sarahaten
Explorateur (<i>Le toucher</i>), 253	*Lâmise-i Râide
Exploration, 253	*İrtiyâd
Expressif	Manidar
Expressive (<i>Faculté</i>)	*Kuvve-i muabbire

Expression	*İbare, tabir
Expression logique	Mana-yı mantıkî
Expression mentale, 99	*İbare-i nefsiyye
Expression des idées	*Tabir-i me‘ânî
Expression (<i>Moyens d’</i>)	*Vesâil-i tabir, vesâil-i beyan
Exprimé	*Muabber anh
Exprimés (<i>Jugements</i>)	*Muabber anh olan tasdikât
Exprimer	*Tabir etmek, beyan etmek
Extention	*Şümul
Extention (<i>Possibilité d’</i>)	*İmkân-i imtidat
Extérieur	*Hâric *Hâricî
Extérieur (<i>Détermination</i>)	*Kayd-ı hâricî, kayd-ı gayr-ı zâtî
Extérieure (<i>Observation</i>), 52, 53	*Müşahede, *Müşahede-i hâriciyye
Extérieure (<i>Perception</i>)	*İdrak-i hâric
Extérieurs (<i>Mouvements</i>)	*Harekât-ı zâhire
Extérieurs (<i>Objets</i>)	*A‘yân -ı hâriciyye
Extérieures (<i>Limitations</i>)	Muhaddidât-i hâriciyye
Extérieu ement	*Hâricen
Extériorisé	*Hârice mahmûl
Extérioriser (<i>S</i>)	*Hârice hamledilmek
Extériorité (<i>Jugement d’</i>), 294	Hârice hamil
Externe	*Hâric *Hâricî
Externe (<i>Expérience</i>)	*Tecrübe-i hâriciyye
Externe (<i>Perception</i>)	*İdrak-i hâric
Externe (<i>Sens</i>)	*Hâsse-i zâhire ç. Havâss-i zâhire

Extraordinaire	Fevkalâde, harikulade
Extrêmes (<i>Membres</i>)	Etraf
Extrinsèque	*Gayr-ı zâtî
F	
Facile (Mémoire), 286	*Sehlü'l-hıfz-ı zâkire
Facteur	Âmil ç. Avâmil
Faculté, 67, 68, 70	*Kuvvet ç.Kuvvâ, Kuvvâ-yı nefs-i nâtika *Kudret *Hâsiyet *Fiil
Faculté expressive	Kuvve-i muabbire
Faculté locomotrice	Kuvve-i muharreke
Facultés intuitives	*İlm-i bedihî kuvvâsı(?)
Faible (<i>Etat</i>)	*Hâlet-i zaîfe
Faiblesse	Zaaf Tevânî
Fait, 50	*Vâkı'a ç. Vâkı'at *Şe'n ç. Şu'ûn
Familiaux (<i>Penchants</i>)	*Ehvâ-yı ehliyye
Fantaisie, 74	*Hiss-i müşterek, *Bantasya
Fantôme	Hayal
Fatal	*Izdırârî, *Cebri
Fatalement	*Bi'l-ızdırar, *Cebran
Fatalité	Musibet
Fatalisme, 438-440	*Cebriye Mezhebi, *Mezheb-i Cebir
Fatalisme matérialiste, 440	*Cebriye-i Maddiyye Mezhebi
Fatalistes (<i>Les</i>), 438-440	*Cebriye Taifesi
Fatum, 438	*Kavl-ı Fasıl, Kaza-yı mübrem
Fausser	Tahrif ve Tağyir

Fausseté	*Kizb, *Vâkı'a adem-i mutabakat
Fausseté (<i>Vérité et</i>)	*Sıdk ve Kizb
Faux	*Kazib, *Batıl, *Vâkı'a gayr-ı mutabakat
Faux (<i>Vrai et</i>)	*Sadık ve Kazip
Figure	*Şekil ç. Eşkâl *Darb ç. Durûb
Fin	*Gaye *Nihayet *Maksat ç. Makâsıt
Fin dernière	*Gaye-i ahire
Fin ultime	*Gaye-i müteahhire, *Gaye-i ahire
Fins (<i>Moyens et</i>), 51	*Vesâil ve makâsıt
Finalité	*Gâiyet *Hikmet
Finalité (<i>Principe de</i>)	*Mebde-i gâiyet *Mebde-i Hikmet
Finesse	*Kiyaset
Finesse (<i>Esprit de</i>), 359, 360	*Akl-ı amelî, *Kuvve-i ameliye, *Kiyaset
Eini	*Mütenahî
Fixe	*Müstekirr
Fixe (<i>Idée</i>)	*Tasavvur-i şağil
Flegmatique (<i>Le</i>)	*Mizâc-ı balgamî
Flexions casuelles	*Tegayyurât-i i'rabiyye
Folie	*Cenûn
Fonction	*Fiil ç. Efâ'il
Fonctions organiques	*Efâ'il-i Âliyye
Fonctions sensorielles	*Efâ'il-i hissiyye, efâ'il-i hâssiyye
Fonctions vitales	*Efâ'il-i hayeviyye
Fond	*Esas
Fond substantiel	*Asl-ı cevherî

Fondamentale (<i>Loi</i>)	*Kanun-i esâî
Fondement	Mebnâ ç. Mebânî, esas
Force	*Kuvvet *Kudret
Force intelligente	*Kudret-i âlîme, *Kuvvet-i âlîme
Force mentale	*Kuvve-i nefsiyye
Forces psychiques impulsifs	**Kuvvâ-yı bâise-i nefsiyye
Force (<i>Loi de la Conservation de la</i>)	*Bekâ-yı kuvvet kanunu
Forcer	Muztar kılmak
Formation	*Tekevvün, tekvin
Forme	*Suret
Forme sensible	*Suret-i hissiyye
Formes nécessaires	*Suver-i zaruriyye *Suver-i vacibe
Formes de raisonnement	*Suver-i edille
Formel	*Suverî Katî
Formelle (<i>Cause</i>)	*Îllet-i suveriyye
Formelle (<i>Logique</i>)	*Mantık-ı suverî
Formellement	*Sureten Alâ vechi'l-kat'
Formellement (<i>Exister</i>)	*Sureten mevcut olmak (Dekart'a göre)
Formule, 499	Suret-i sabite
Formule des lois	*Düstur-i kavânîn
Formuler une loi	*Bir kanunu vaz etmek, tabir ve beyan etmek
Fort (<i>Etat</i>)	*Hâlet-i kaviyye
Fugitive (<i>Mémoire</i>), 286	*Reddîü'l-hıfz-ı zâkire

G

Général	*Küllî *Âmm *Eamm
Générale (<i>Détermination</i>)	*İcab-i küllî
Générale (<i>Idée</i>)	*Mefhum-i küllî, *Tasavvur-i küllî
Général (<i>Image</i>)	*Suret-i külliyye
Générales (<i>Racines</i>)	*Usul-i külliye, *Usul-i âmm
Généralaux (<i>Noms</i>)	*Esmâ-i âmm, *E'lâm-i cins
Généralisation	*Tamîm
Génération spontanée, 130	*Bi-nefsihî tevâlüd
Genèse	*Keyfiyet-i tekevvün *Sifru't-tekvin
Génial	Dehaya ait olan
Géniale (<i>Intuition</i>)	Hades-i deha-nümûn
Génie	*Deha
Géométrie (<i>Esprit</i>), 359, 390	*Akl-ı nazarî, *Kuvve-i nazariyye
Geste, 171,	Etvâr-ı güftar
Gestes	Evzâ' ve Etvâr-ı beden
Gourmandise	Şereh, bitne
Goût	*Zevk *Zâika
Goût (<i>Science du</i>)	*İlm-i zevk
Goût (<i>Sensation du</i>)	*Zâika ihsâsi
Grâce	*Zarafet
Gracieux	Zarif
Grammaire 24	*İlm-i Edeb
Grandeur (<i>Sublime de</i>)	*Ulvî-i azimet
Grands nombres (<i>Loi des</i>)	*E'dâd-ı azamî kanunu
Groupe	*Zümre

Gustative (<i>Sensation</i>)	*İhsâs-i zevkî
Gustation	*Zevk, Tezevvuk
H	
Habitude, 69, 498	*Meleke ç. Melekât *İtiyat ç. İtiyadât
Habitudes héréditaires	*Melekât-i irsiyye
Habitudes mentales	*Melekât-i nefsiyye
Habitudes morales	*Melekât-i ahlâkiye, melekât-i maneviyye
Habitudes physiques	*Melekât-i bedeniyye
Haine	Buğz, hakd, kin
Hallucination, 99, 100	*Birsam
Hallucination collective	*Cemaat-i birsamî
Hallucination vraie	*Birsam-i sadık
Hallucinatoire (<i>Erreur</i>)	*Hata-yı birsamî
Halluciné	*Mebrasem
Harmonie	*Telif Ahenk
Harmonie préétablie	*Ahenk-i mukadder-i ezeli
Harmonie Harmonie (<i>Système de l'</i>)	*Ahenk-i mukaddet-i ezeli nesekî
Hasards	*İttifakiyyât
Hauteur du son	*Savtin irtifai, *Savtin perdesi
Héréditaire	*Irsî
Héréditaires (<i>Habitudes</i>)	*Melekât-ı irsiyye
Hérédité	*Veraset, ırs
Hiatus	Haciz
Histoire	*İlm-i Tarih
Historiques (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i tarihiyye

Homogène	*Mütecanisu'l-eczâ *Mütecanis
Homogénéité	*Tecanüs-i eczâ Tecanüs
Humain	*İnsanî, *Beşerî
Humaine (<i>Intelligence</i>)	*Zihn-i insanî
Humanité	Beşeriyet, insaniyet Âlem-i beşeriyet
Humanité (<i>Penchant d'</i>)	*Heva-yı insaniyet
Hypermnésie	*Ziyade-i tezekkür
Hypnotique	Tenvîme ait
Hipnotiques (<i>Suggestions</i>) ilkââtı	*Tenvîm-i sînâî ilkââtı *Nevm-i müstecleb
Hypnotisé	*Şahs-ı münevver, Tenvîm edilen kimse
Hypnotiser	*Tenvîm
Hypnotiseur	*Şahs-ı münevverim
Hypnotisme	*Tenvîm-i sînâî Nevim-i müstecleb
Hypothèse	*Farz, *Faraziye
Hypothétique	*Farazî

I

İconique (<i>Ecriture</i>)	*Hatt-ı Tasvirî
Idéal	*Gaye-i kemal
Idéale (<i>Mémoire</i>)	*Tasavvurî zâkire, zihnî zâkire
Idéales (<i>Représentations</i>)	*Suver-i zihniyye
Idéaux (<i>Types</i>)	Zihnî enmüzceler
Idéalisé (<i>Sensible</i>)	Zihnileşmiş emr-i mahsûs
Idéalisme Mezhebi	*Tasavvuriye, Mefhumiye, Maneviye[Sînâ'atte]

Idée, 188-194	*Tasavvur ç. Tasavvurât *Mefhum ç. Mefâhîm, mefhumât Mana ç. me‘ânî *Tasavvur-i sâzic *Hükmün tarafeyninden her biri *Suret-i akliye, *Suret-i ma‘kûle, *Suret-i zihniyye
Idée [Majoskul ile]	*Misal ç. Müsül
Idée abstraite	*Mefhum-i mücerred ç. Mefâhîm-i mücerrede
Idée générale küllî	*Mefhum-i küllî ç. Mefâhîm-i külliye, *Tasavvur-i
Idée fixe	*Tasavvur-i şağil
Idée religieuse	*Mefhum-i tedeyyün
Idée représentative, 149	*Şebah ç. Eşbâh; *Suret-i mahsûs
Idées suprêmes	*Mefâhîm-i âliyye
Idées de la raison	*Suver-i akliyye *Me‘ânî
Idées (<i>Expression des</i>), 401	*Tabir-i me‘ânî
Idées (<i>Pures</i>)	*Mefhumât-i Sırfa
Identité, 247	*İttihat, *Ayniyet
Identique, 247	*Ayn, *Hüve hüve
Idéographique (<i>Ecriture</i>)	*Musavvir-i me‘ânî hatt
Idiot	*Ebleh ç. Bülehâ, Bülh
Ignorance	*Cühl, *Cühl-i basit
Ignorance du but	*Cühl-i gaye
Illégitime	*Gayr-ı muhikk, Gayr-ı kanunî
Illimité	*Gayr-ı mahdud, gayr-ı mahsur
Illusion	*Vehim
Illusion des amputés	Maktuu’l-e‘zâ olanların evhamı
Illusion des sens	*Evhâm-ı havâss
Illusoires (<i>Satisfactions</i>)	Vehmî tamânînetler

Image, 95, 265, 266	*Suret-i mahsûse, *Suret-i mürtesime, şebah ç. eşbâh, *suret-i hayaliye, * Hayal, suret
Image agréable	*Suret-i müstelezzeh
Image composite	*Suret-i mahlûta
Image désagréable	*Suret-i kerih
Image douloureuse	*Suret-i müellime, suret-i mahsûse-i müellime
Image générale	*Suret-i külliyye
Image motrice	*Suret-i muharrike
Image prédominante	Suret-i galibe
Image sensible	*Suret-i mahsûse
Image singulière	*Suret-i şahsiyye, *Suret-i mahsûse-i şahsiyye
Image sonore	*Suret-i savtiyye, *Suret-i mesmûa
Image tactile	*Suret-i lemsiyye, *Suret-i melmûse
Image visuelle	*Suret-i Mübsara
Images (<i>Composition des</i>)	*İhtilât-i suver
Imaginatif (<i>Ensemble</i>)	*Mecmu‘-i mütehayyile
Imaginatif (<i>Equivalent</i>) et pratique	Adîl-i hayalî ve amelî
Imaginative (<i>Construction</i>)	Bünyan-i hayalî, Terkîb-i hayalî
Imaginative (<i>Continuité</i>)	*Tahayyül-i ittisal
Imaginative (<i>Mémoire</i>)	*Hiss-i müşterek *Hissî zâkire
Imagination, 74, 75, 95, 265-276	*Hiss-i müşterek, *Bantasya *Vehim, *Vahime(?), *Mütehayyile Tahayyül *Tahayyül etmek
Imagination active, 265-276	*Mütehayyile *Tahayyül-i fiilî
Imagination combinatrice 265-276	*Mütehayyile
Imagination créatrice, 265-276	*Mütehayyile
Imagination passive	*Tahayyül-i infiâlî

Imagination productrice, 265-276	*Mütehayyile
Imagination représentative, 265-276	*Hiss-i müşterek, *Bantasya
Imagination reproductrice, 265-276	*Hiss-i müşterek, *Bantasya
Imagination schématique	*Tahayyül-i simevî
Imagination (<i>Discipline de l'</i>)	Mütehayyileyi terbiye
Imaginer 266	*Tahayyül etmek
Imbécile	*Sahîfu'l-akıl
Imbécilité	Sehafet-i akıl
Imitation	*Taklit
Imitation (<i>Instinct d'</i>)	Garîza-i taklit
Immatériel	*Gayr-ı maddî
Immédiat, 53, 95	*Def'î, *Bi-lâ vasıta olan
Immédiat (<i>Avenir</i>)	*Müstakbel-i muttasıl
Immédiat (<i>Passé</i>)	*Mazi-i muttasıl
Immédiat (<i>Sentiment</i>)	*İhtisâs-i def'î
Immédiate (<i>Conscience</i>), 53	*Şuur-i def'î
Immédiate (<i>Perception</i>)	*İdrak-i def'î
Immédiats (<i>Moyens</i>)	*Vesâil-i karîbe
Immédiatement	*Defaten, *Bi-lâ vasıta
Immobile	*Gayr-ı müteharrik
Immobile (<i>Réalité</i>)	*Hakikat-i gayr-ı müteharrike
Immuable	*Lâ yetegayyer
Imparfait, 346	*Nâkıs
Impersonnel	Gayr-ı ennî
Implicite	*Zımnî

Imitation (<i>Instinct d'</i>)	*Garîza-i taklit
Impliqué dans...	Bir şeyin lazımı olan, bir şeye iltizamen dâhil olan
Impliquer	*İstilzam etmek, *Müstelzim olmak
Imposer	İlzam etmek, Teslim ettirmek, Müstevli olmak
Impossible	*Muhal, *Mümteni *Müteazir
Impression	*İntibâ'
Impression optique	*İntibâ' -i basarî
Impressionniste	*İntibâ' perest
Impulsif	*Bâis olan, sâik olan
Impulsives (<i>Forces psychiques</i>)	*Kuvvâ-yı bâise-i nefsiyye
Impulsives (<i>Passions</i>)	*İnfîâlât-i bâise
Impulsives (<i>Représentations</i>)	*Tasavvurât-i bâise
Impulsions, 427	*Devâfî', *Harekât-i defîyye
Impulsions passionnelles	*Sevâik-i infîâliyye
Inaction	*Atalet
Inaction corporelle	*Atalet-i cesediyye, bedeniyye
Inaction physique	*Atalet-i cesediyye, bedeniyye
Inarticulé	Gayr-ı mukatta
Inclination, 150	*Meyil (Ecsâmda)
Inclinaison, 149, 150	*Atafet, Meyl-i nefsi
Incohérence	*Adem-i temasük, *Adem-i telâüm
Incohérent mültesik	*Gayr-ı mütemasik, *Gayr-ı mütelaimi'l-mevâdd, Gayr-ı
Inconscient	*Gayr-ı meş'ûrin bih *Min gayr-ı şuurin vâki olan
Inconscient (<i>Phénomène</i>) bihâ	*Şe'n-i gayr-ı meş'ûrin bih ç. şu'ûn-ı gayr-ı meş'ûrin

Inconstance	*Adem-i istikrar, kararsızlık
Indéfini	*Gayr-ı mahsur, *Gayr-ı mahdut
Indéfiniment	Gayr-ı mahsur olarak, gayr-ı mahdut olarak
Indépendance	*İstiklal, adem-i takayyüd
Indétermination, 428	*Tehayyür
Indice de réfraction	*Kuvve-i kesriye nisbeti, *İmare-i inkisar
Indice de réfraction morale	Manevî imare-i inkisar
Indifférence	Hayad
Indifférence (<i>Liberté d'</i>)	Tercih-i bilâ müreccih
Indifférent	Hâid
Indiquer, 403	İşaret etmek
Individu, 502	*Ferd ç. Efrâd, * Şahıs ç. Eşhâs, Şuhûs, eşhûs
Individualité	*Teşahhus
Individualité raisonnable	*Teşahhus me‘a’l-akıl
Individuel	*Cüz’î-i hakikî, *Ferd, *Müteşahhıs *Şahsî, *Ferdî, Cüz’î
Individuel (<i>Etre</i>)	*Ferd-i müteşahhıs, şahıs
Individuelle (<i>Activité</i>)	*Fâiliyet-i şahsiyye
Individuels (<i>Etres</i>)	*Eşhâs, *Efrâd
Induction, 222	*İstikrâ, *İstidlal, *Burhan-i innî
Industrie	*Sınâ‘at
Inétendu	*Gayr-ı mütehayyiz *Gayr-ı mümtedd
Infaillement, 439	*Bi-lâ tahalluf
Inférence	*İntikal-i zihin, *İntikal
Inférence (<i>Système d'</i>)	*Mezheb-i intikal
Inférieur	*Ehass *Mutlaka ehass *Ednâ

Infini	*Gayr-ı mütenahî
Inhérence, 65	*Lüzum
Inhérent, 65	*Lazım
Inhibitif	Mani olan
Inné	*Fıtrî, Hemezâd
Innéité	*Fıtriyet
Inquiétude	Kalek, inziâc
Insensible	*Gayr-ı mahsûs
Instinct, 157-159	*Garîza ç. Garâiz
Instinct d'imitation	*Garîza-i taklit
Instinctif	*Garîzaî
Instinctif (<i>Acte</i>)	*Fiil-i garîzaî
Instinctivement	Bi'l-garîza, sevk-i garîza ile
Intégrant (<i>Elément</i>)	*Cüz' ç. Eczâ', rûkn-i mürekkeb
Intégrante (<i>Partie</i>)	*Cüz' ç. Eczâ'
Intellect actif, 359	*Akl-ı faâl
Intellectuel	*Zihnî *Aklî
Intellectuelle (<i>Mémoire</i>), 265-276	*Hafıza
Intellectuels (<i>Phénomènes</i>)	*Şu'ûn-ı zihniyye
Intelligence ilim Malumiyet	*Zihin, *Kuvve-i zihniyye *Âlimiyet,
Intelligence acquise, 268	*Zihn-i meksûb Akl-ı müstefâd(?)
Intelligence animale	*Zihn-i hayvanî
Intelligence bone	Zî cûd olan âlimiyet, âlimiyet-i kerime
Intelligence divine	*İlm-i ilahî
Intelligence humaine	*Zihn-i insanî

Intelligence mauvaise	*Âlimiyet-i leîme
Intelligent	*Zihin sahibi *Âlim Alîm
Intelligent (<i>Acte</i>)	Ma‘lûm olan fiil, an ilmin olan fiil
Intelligente (<i>Force</i>)	*Kudret-i âlime, *Kuvvet-i âlime
Intelligente (<i>Puissance</i>)	*Kudret-i âlime
Intelligente (<i>Puissance</i>) élective	*Kudret-i âlime-i mürecciha
Intelligibilité	*Kabiliyet-i taakkul
Intelligibilité (<i>Principe d'</i>) universelle	*Kabiliyet-i külliye-i taakkul mebdeî
Intelligible	*Ma‘kûl *Mefhûm *Müteakkal
Intelligible réalisé	Tahakkuk etmiş emr-i ma‘kûl
Intelligible (<i>Monde</i>)	*Âlem-i ma‘kûl
Intelligibles (<i>Elements</i>)	*Mevâdd-i ma‘kûle, *Erkân-i ma‘kûle
Intelligibles (<i>Lois</i>)	*Kavânîn-i ma‘kûle
Intemporel	*Gayr-ı zamanî
Intemporelle (<i>Essence</i>)	*Mahiyet-i gayr-ı zamaniyye
Intemporelle (<i>Vision</i>)	*Ruyet-i gayr-ı zamaniyye
Intense	*Şedid
Intensité	*Şiddet
Intention, 429	*Niyet, *Azim
Intérieur	*Bâtînî *Zâtî
Intérieur (<i>Langage</i>)	*Hadis-i nefis
Intérieure (<i>Détermination</i>)	*Kayd-ı zâtî
Intérieure (<i>Nécessité</i>)	*İcab-i bâtinî, *İcab-i nefsî
Intérieure (<i>Observation</i>) 52, 53	*İstibsâr, *Müşahede-i bâtinîyye
Intérieure (<i>Parole</i>)	*Kelam-i bâtinî, *Hadis-i nefis

Intérieure (<i>Perception</i>)	*İdrak-i bâtin
Intérieurement	Bâtinen
Interjectif (<i>Cri</i>), 411	*Sayha
Interjection, 411	*Suyâh *Esmâ-i ef'âl
Interne	*Bâtînî Dâhilî
Interne (<i>Expérience</i>)	*Tecrübe-i bâtinîyye
Interne (<i>Perception</i>)	*İdrak-i bâtin
Interne (<i>Sens</i>)	*Hâsse-i bâtına ç. Havâss-i bâtına
Interne (<i>Sensation tactile</i>)	*İhsâs-i lemsî-i dâhilî
Interprétation	*Tefsir Tefsir etmek Tefsir edilmek
Interpréter	*Tefsir etmek
Intonations vocales	*Sesin perdeleri
Intrinsèque	*Zâtî
Introspection, 53	*İstibsâr, *Müşahede-i nefis
Intuitif, 190, 191	*Hadesî *Huzurî
Intuitif (<i>Jugement</i>), 212	*Tasdik-i huzurî
Intuitives (<i>Facultés</i>), 191	*İlm-i bedihî kuvvâsı(?)
Intuition, 190, 191	*Hades *Tehaddüs *İlm-i bedihî *İlm-i huzurî Tekşîf
Intuition géniale	Hades-i dehanemud
Intuition sensible	*Hades-i hissî
Invariable	*Lâ yetegayyer *Lâ yetehallef Gayr-ı mütehallif
Invariable (<i>Rapport</i>)	Tesebbüt-i gayr-ı mütehallife
Invariablement	*Bi-lâ tahalluf
Investigation	İstiksâ
Irrationnel	*Gayr-ı ma'kûl

Irascible (<i>Appétit</i>), 483	*Kuvve-i gadabiyye, *Kuvve-i sebu‘iyye
Irréductible	*Gayr-ı kabil-i redd ve ırcâ‘ Gayr-ı kabil-i tenkîs
Irrégularité	Adem-i intizam
Irrésolution, 428	*Tahayyur
Isoler, 252	*İfrat etmek, *İstifrad etmek

J

Jalon	*Şahıs ç. Şevâhıs
Jeu, 382	*Lehv *İltihâ, *Telehhî
Jeu (<i>Activité du</i>), 382	*Fâiliyet-i iltihâ, fâiliyet-i telehhî
Jeu (<i>Emotion du</i>)	*Teheyycü-i iltihâ, Teheyycü-i iltihâ
Jeux de la physionomie	*Harekât-i melâmih
Joie	Ferah
Jugement, 12, 209-211	*Hüküm *Tasdik *Kuvve-i hâkime, kuvve-i tasdikiyye Muhakeme
Jugement affirmatif	*Tasdik-i İcabî, Hüküm-i İcabî
Jugement analytique	*Tasdik-i tahlilî, *Hüküm-i tahlilî
Jugement antérieur *Mukaddeme	Tasdik-i mütekaddim, Hüküm-i mütekaddim,
Jugement a posteriori	*Tasdik-i Tecrübî, *Hüküm-i tecrübî
Jugement a priori	*Tasdik-i evvelî, *Hüküm-i evvelî
Jugement comparatif, 212, 213	*Tasdik-i husulî, *Tasdik bi’l-mukayese
Jugement contingent (Mümkün)	*Tasdik-i imkanî(mümkün), *Hüküm-i imkanî
Jugement dubitatif	*Hüküm-i teraddüdî, *Şekk
Jugement intuitif, 212	*Tasdik-i huzurî
Jugement nécessaire	*Tasdik-i zarurî, *Hüküm-i zarurî

Jugement négatif	*Tasdik-i selbî, *Hükm-i selbî
Jugement particulier, 223	*Tasdik-i cüz'î, *hükm-i cüz'î
Jugement réflexif hüküm	*Hükm-i teemmülî, Bi't-teemmül vâki olan
Jugement singulier mahsûs	*Tasdik-i şahsî, *Tasdik-i mahsûs, hükm-i şahsî, *hükm-i mahsûs
Jugement synthétique	*Tasdik-i terkebî, *Hükm-i terkebî
Jugement universel	*Tasdik-i terkebî, *Hükm-i küllî
Jugement vrai	*Hükm-i sadık
Jugement d'extériorité, 294	*Hârice hamıl
Jugement (<i>Suspendre son</i>), 209	*Tereddüt etmek
Jugements exprimés	*Muabber anı olan tasdikât
Juger	*Hükmetmek, *Tasdik etmek
Justification	*Tashih, *Emr-i musahhih
Justifier	*Tashih etmek
Justifier (<i>Se</i>)	*Müvecceh olmak

L

Laid (<i>Le</i>)	*Kabih, Çirkin
Langage	*Nutuk *Lügat ç. Lügât
Langage intérieur	*Hadis-i nefis
Langue	*Lügat, *Lisan
Langues analytiques	*Lügât-i tahliliye, *Elsine-i tahlile
Langues synthétiques	*Lügât-i terkibiye, *Elsine-i terkibiyye
Lapsus de la vision	Sehv-i ruyet
Latent	Kâmin
Légitime	Muhikk

Légitimer	İhkâk, Tashih
Légitimé	Kanuniyet, Muhikk olmak
Lent	Battî
Lente (<i>Mémoire</i>), 286	*Tezekkür-i battî
Lettre, 418	*Harf-i mektup ç. Hurûf-i mektube
Liaison	*Taalluk *Telâzum
Liberté, 423, 424	*İhtiyar, *İrade-i cüz' iye, *Cüz'-i İhtiyar(?) Hürriyyet
Liberté absolue	*İhtiyar-i mutlak
Liberté civile 424	*Hürriyyet-i medeniyye
Liberté morale, 424	*Hürriyyet-i maneviye, İhtiyar
Liberté naturelle, 424	*Hürriyyet-i tabîiyye
Liberté physique, 424	*Hürriyyet-i bedeniyye
Liberté politique, 424	*Hürriyyet-i siyasiyye
Liberté de choix 424	*İhtiyar
Liberté d'équilibre	*Tercih bi-lâ müreccih
Liberté d'indifférence	*Tercih-i bi-lâ müreccih
Liberté de perfection	*Hürriyyet-i tekemmül
Libre	*İhtiyarî *Muhtar (İsm-i fâil)
Libre arbitre, 423, 424	*İhtiyar, *İrade-i cüz' iyye, *Cüz'-i İhtiyar(?)
Libre (<i>Acte</i>)	*Fiil-i ihtiyarî, *Fiil-i muhtar, *Muhtar (İsm-i meful)
Libre (<i>Agent</i>), 425	*Fâil-i muhtar
Lien, 17	Alaka, Rabıta *Cihet-i vahdet
Lignes	Melâmih
Ligne de moindre résistance	Ekall-i mukâvemet-i hattî
Limitations extérieures	Muhaddidât-i hâriciyye

Limite	*Hadd ç. Hudûd, *Hâdd
Limité	*Mahdûd, Mahsûr
Linguistique, 415	*İlm-i mukayese-i lügât, İlm-i mukayese-i elsine
Lobe sphénoïdale	*Fass ve tedâ
Localisation, 283	*İhlal
Localisé, 283	*Muhall
Locomotion (<i>Mouvements de</i>), 80	*Harekât-i intikaliyye
Locomotrice (<i>Faculté</i>)	*Kuvve-i muharrike
Logique	*İlm-i mantık *Mantıkî
Logique formelle	*Mantık-i Suverî
Logique (<i>Artifice de</i>)	Hile-i Mantıkiyye
Logique (<i>Déterminisme</i>)	*İcab-i mantıkî
Logique (<i>Expression</i>)	Mana-yı mantıkî
Loi	*Kanun ç. Kavânîn
Loi d'association	*Kanun-i tedâ'î
Loi de conservation	*Kanun-i hıfz
Loi des grands nombres	* E'dâd-i Azamî Kanunu
Loi fondamentale	*Kanun-i Esasî
Loi phonétique	*Kanun-i Teleffüz
Loi (<i>Formuler une</i>)	Bir kanun vaz etmek, tabir ve beyan etmek
Lois essentielles	*Kavânîn-i zâtiyye
Lois intelligibles	*Kavânîn-i ma'kûle
Lois primordiales	*Kavânîn-i evveliyye
Lois subjectives	*Kavânîn-i enfüsiyye
Lois (<i>Formule des</i>)	*Düstur-i kavânîn

Luxure

Fücûr

M

Mal	*Şerr
Mal moral	*Şerr-i ahlâkî, *Şerr-i manevî
Mal sensible	*Şerr-i mahsûs, *Şerr-i hissî
Malheur	*Şekâ, *Şekavet
Manière	*Keyfiyet
Matérialisme	*Maddiye Mezhebi
Matérialiste	*Maddiye Taifesine mensup
Matérialiste (<i>Fatalisme</i>)	*Cebriye-i maddiye mezhebi
Matérialistes (<i>Les</i>)	*Maddiye Taifesi
Matériel	*Maddî
Mathématique (<i>Sublime</i>)	*Ulû-i Riyazî
Mathématiques	*Riyaziyât
Mathématiques (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i Riyaziyye
Matière	Madde ç. Mevâdd
Mauvaise (<i>Intelligence</i>)	Âlimiyet-i leîme
Mauvaises (<i>Conséquences</i>)	Avâkıb-ı seyyie
Mécanique	*İlm-i mihânîk
Mécanisme	*Mihanizma
Méchanceté	Luûm
Méchant	Şerîr, Leîm
Méconnaître	Nekârat göstermek
Meilleur (<i>Principe du</i>)	*Mebde-i evleviyet

Mélancolique (<i>Le</i>)	*Mizâc-i safravî
Mélodie	*Lahn ç. elhân
Membre, 39	*Uzv ç. E‘zâ
Membres extrêmes	*Etraf
Mémoire, 53, 74, 75, 95, 265, 276, 286 *Mütezekkire *Hayal *Hafıza	*Zâkire,
Mémoire difficile, 286	*Sa‘bu’l-hıfz zâkire
Mémoire facile, 286	*Sehlü’l-hıfz zâkire
Mémoire fugitive, 286	*Redû’l-hıfz zâkire
Mémoire idéale	Tasavvurî, Zihnî zâkire
Mémoire imaginative	*Hiss-i müşterek *Hissî zâkire
Mémoire intellectuelle, 265-276	*Hafıza
Mémoire lente, 286	*Tezekkür-i battî
Mémoire passive, 265-276	*Hayal
Mémoire prompte, 286	*Tezekkür-i Serî‘
Mémoire représentative, 265-276	*Hayal
Mémoire sensible, 265-276	*Hayal
Mémoire sensitive	*Hayal
Mémoire sonore	*Sem‘î zâkire
Mémoire tenace	*Ceyyidü’l-hıfz-i zâkire
Mémoire visuelle	*İbsârî zâkire
Mental, 99	Nefsî
Mentale (<i>Monstruosité</i>)	*Memsuhiyet-i nefsâniyye
Mentale (<i>Expression</i>), 99	*İbare-i nefsiyye
Mentale (<i>Force</i>)	*Kuvve-i nefsiyye
Mentales (<i>Habitudes</i>)	*Melekât-i nefsiyye

Mépris	İzdira
Mesurable	*Kabil-i takdir
Mesure	*Müsaha *Kıyas
Métaphysique tabîî	*İlm-i Mâ ba‘de’tabîa *Mâ ba‘de’t-
Métaphysique (<i>Psychologie</i>)	*İlmü’n-Nefs-i Mâ Ba‘de’t-tabîî
Métaphysique (<i>Vérité</i>)	*Hakikat-i Mâ Ba‘de’t-tabîiyye
Méthode, 49, 50 Enhâ’	*Tarîk-i mûsul, tarîk-i tavassul, *Tarîk ç. Turuk, *Nahiv ç.
Méthodique	Tarîk-i İlmîye Muvafık
Méthodologie	*İlm-i Turuk, *İlm-i Turuk-i Tavassul
Métier	Hirfet ç. Hiraf
Mettre en œuvre	Fâiliyete getirmek
Milieu, 161	*Vast
Miracle, 410	*Harika, *Mucize
Mitigé (<i>Réalisme</i>)	*Hakâyıkiyye-i Muaddele Mezhebi
Mnémotechnie	*Sınâ‘at-i İstezkâr
Mnémotechniques (<i>Vers</i>)	*İstezkâr Manzumeleri
Mobile 281, 426, 427	*Bâis ç. Bevâ‘is
Mobile (<i>Temps</i>)	Zaman-ı Müteharrik
Mobilité	*Teharruk
Modalité	*Cihet-i kazıyye
Mode 69	Araz ç. E‘râz; Keyfiyet ç. Keyfiyât *Siga
Modification	*Tavr ç. Etvâr *Tagayyür, Tetavvur, Tekeyyüf *Tağyir, *Tatvir, Tekyif
Mœurs	*Ahlâk ve Tabâyi‘
Moi (<i>Le</i>)	*Ene *Enniyyet

Moi (<i>Le non-</i>)	*Lâ Ene
Moindre résistance (<i>Ligne de</i>)	*Ekall-i Mukavemet-i Hattî
Monde	*Âlem *Kâinat
Monde intelligible	*Âlem-i ma‘kûl
Monde possible	*Âlem-i imkân
Monde réel	*Âlem-i hakikat
Monde sensible	*Âlem-i Mahsûs, *Âlem-i hiss
Monstruosité	*Mesh, *Memsuhiyet
Monstruosité mentale	*Memsuhiyet-i nefsâniyye
Montrer, 403	*İşaret etmek
Moral	*Manevî, *Ahlâkî
Moral (<i>Le</i>)	*Ruhanîyet
Moral (<i>Mal</i>)	*Şerr-i manevî, *Şerr-i ahlâkî
Morale	*İlm-i ahlâk
Morale (<i>Conscience</i>), 35-38	*Vicdan
Morale (<i>Pratique</i>)	Amel-i hayır, amel-i salih
Morales (<i>Sciences</i>)	Ulûm-i maneviyye
Moralité	*Kabîliyet-i ahlâkiye, *Kabîliyet-i maneviyye
Moteur	*Muharrik
Moteur (<i>Pouvoir</i>)	*Kudret-i muharrike
Motif, 281, 420, 426	*Dâ‘î, *Dâ‘iye ç. Devâ‘î
Motifs (<i>Prévalence des</i>)	*Teraccüh-i Devâ‘î
Motrice (<i>Image</i>)	*Suret-i muharrike
Mou (<i>Le</i>)	Lîn, Liynet
Mouvement	*Hareket

Mouvement spontané 130, 184 tabîiyye(?), *Hareket-i tehriyye(?)	*Hareket-i zâtiyye, *Hareket-i
Mouvements extérieurs	*Harekât-i zâhire
Mouvements de locomotion, 80	*Harekât-i intikaliyye
Mouvements (<i>Série de</i>)	Silsile-i harekât
Moyen	*Vesile ç. Vesâil Vasıta ç. Vesâit
Moyen terme	*Hadd-i evsat
Moyen d'expression	*Vesâil-i tabir, Vesâil-i beyan
Moyens et fins, 51	*Vesâil ve Makâsıt
Moyens immédiats	*Vesâil-i karîbe
Multiplicité	*Kesret ç. Keserât
Multiplicité définie	*Kesret-i mahsura
Musculaire (<i>Sens</i>)	*Hâsse-i adeliyye
Musicien	*Musiki
Musique	*Musiki
N	
Natif	*Fıtrî
Nativistique (<i>Ecole</i>)	*Mezheb-i Fıtrat
Naturalisme	*Tabîiye Mezhebi, *Hakikiye Mezhebi (Sinâ'atta)
Nature	*Tabîat *Mahiyet
Nature (<i>Sciences de la</i>)	*Ulûm-i Tabîat, *Ulûm-i Kevniyye
Naturel	*Tabîî
Naturels (<i>Signes</i>)	*Devâll-i Tabîiyye
Naturelle (<i>Liberté</i>), 424	*Hürriyet-i Tabîiyye
Naturelle (<i>Perception</i>)	*İdrak-i Tabîî

Naturelles (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i Tabîiyye
Nécessaire	*Zarurî *Vacip
Nécessaire (<i>Jugement</i>) 218,	*Tasdik-i zarurî, *Hükm-i zarurî
Nécessaire (<i>Raison</i>)	*Sebeb-i zarurî *Sebeb-i vacip *Sebeb-i Mûcip
Nécessaires (<i>Formes</i>)	*Suver-i zaruriyye *Suver-i vacibe
Nécessairement	*Zaruraten, *Bi'z-zarura *Bi'l-icab
Nécessitant, 425	*Mucib
Nécessité	*Zaruret *Vücub
Nécessité apodictique	*Zaruret-i mutlaka
Nécessité intérieure	*İcab-ı bâtinî, İcab-i nefsi
Nécessité (<i>Universelle</i>)	*İzdırar-i küllî
Nécessiter, 425	*İcab etmek
Négatif	*Selbî, *Ademî *Menfî
Négatif (<i>Etat</i>)	*Hâlet-i ademiyye, *Hâlet-i selbiyye
Négatif (<i>Jugement</i>)	*Tasdik-i selbî, *Hükm-i selbî
Négative (<i>Proposition</i>), 216	*Kazıyye-i salıbe
Négative (<i>Qualité</i>)	*Keyfiyet-i ademiyye, *Vasf-ı ademî, Sıfat-ı ademiyye
Négation	*Selb *Nefî
Netteté	Safa
Nier	*Selb etmek, *Nefî etmek *İnkâr etmek
Nom	*İsim ç. Esmâ
Nom propre singulier	Alem-i şahsîç. E'lâm-i şahsiyye
Nom (<i>Ressemblance de</i>)	*İştirak-i lafız
Noms généraux	*Esmâ-i âmme, e'lâm-i cins
Nombre	Aded ç. E'dâd

Nombre (<i>Temps</i>) du changement	Aded-i tagayyürden ibaret zaman
Nombres (<i>Loi des grands</i>)	E‘dâd-i azamî kanunu
Nominalisme	*Esmiyye Mezhebi, Esmâiyye Mezhebi
Nomination	*Tesmiye etmek Tesmiye edilmek
Nommer	*Tesmiye etmek
Non-moi (<i>Le</i>)	*Lâ ene
Noologiques (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i nefsiyye
Normal	*Muvafık-ı kaide, *Muvafık-ı kıyas
Normal (<i>A l'état</i>)	*Hâlet-i Âdiyyede
Notion, 188-194	*İlim *Ma‘lûm *Tasavvur-i Sâzic, Hükümün tarafeyninden her biri *Mefhum-i mücerred
Notions	*Malumat-i esasiyye
Notions supérieures	*Mefâhîm-i âliyye
Nuances	*Furûk-i dakika

O

Objectif	*Afâkî
Objective (<i>Contiguïté</i>)	*Tekârün-i hâricî, *İttisal-i hâricî
Objective (<i>Contiguïté temporelle</i>)	*Tekârün-i zamanî-i hâricî
Objectives (<i>Abstractions</i>)	*Tecridât-i Afâkiyye
Objection	*İtiraz
Objection topique	Mahallinde varit itiraz, itiraz-i müveccehe
Objectivation	*Afâkileştirme
Objectivement	*Afâkî olarak
Objectivement (<i>Exister</i>), 111	*Tasavvuran mevcut olmak (Dekart’a göre)
Objectiver	*Afâkileştirmek

Objectiver (S')	*Afâkileşmek
Objet 111 *Ayın *Müteallak-i tasavvur *Müteallak *(Kadimen) Suret-i zihniye, *Tasavvur	
Objet beau	*Müteallak-i hüsün
Objets concrets	* A'yân-i müşahhasa, A'yân-i müteşahhıs
Objets extérieurs	*A'yân-i hâriciyye
Objets sonores	*A'yân-i musavvite
Obligation	*Teklif, *Mükellefiyet
Obligation (<i>Sentiment de l'</i>)	*İhtisâs-i tekelif, *İhtisâs-i mükellefiyet
Obscurum per obscurius (<i>Expliquer</i>)	*Hafîyi Ahfâ ile ta'lîl
Obsédant, 480	*Muhabbel
Obséder, 480	*Tahyîl, *İhtibal
Obsession, 480	*Habel, *Habâl *Tahyîl, *İhtibal
Observation, 52,53	*Müşahede, * İstibsâr
Observation extérieure, 52, 53	*Müşahede, *Müşahede-i hâriciyye
Observation intérieure, 52, 53	*İstibsâr, *Müşahede-i bâtinîyye
Observer	*Müşahede etmek, *İstibsâr etmek
Occasions, 269	*İlel-i âdiyye
Occasionnelles (<i>Causes</i>), 269	*İlel-i âdiyye
Odeur	*Râyiha ç. Ravih
Odorat (L')	*Şâmme
Odorat (<i>Sensation de l'</i>)	*Şâmme ihsâsî
Oeuvre	*Eser
Oeuvre (<i>Mettre en</i>)	*Fâiliyete getirmek
Olfaction	*Şemm
Olfactive (<i>Sensation</i>)	*İhsâs-i şemmî

Ombre	*Zıll
Onomatopée	*Savt-i Taklidî
Opinion	*Rey ç. Ârâ'
Opinion commune	*Rey-i âmm
Opposé	*Mukabil
Opposé (<i>Etre</i>)	*Mukabil gelmek *Musadim olmak Muavık olmak
Opposer (<i>S'</i>)	Muavık olmak
Opposition, 26	*Tekabül Mukabele
Optique	*Mebhas-i ziya
Optique (<i>Impression</i>)	*İntibâ'-i basarî
Ordonnatrice (<i>Pensée</i>)	*Fikret-i nazıme
Ordre	*Nizam *Nizam-i mimarî
Organe, 39	*Alet ç. Âlât
Organes des sens	Âlât-ı havass
Organes sensoriels	Âlât-ı hâssiyye
Organique	*Âlî
Organique (<i>Condition</i>)	*Şart-ı Âlî
Organiques (<i>Fonctions</i>)	*Efâ'il-i Âliyye
Organiques (<i>Troubles</i>)	*İhtilâlât-i Âliyye
Organisation	*Bünye-i Âliyye *Suret-i Âliyye
Organisé (<i>Etre</i>)	Mevcud-i Âlî
Organisme	*Cümle-i Âliyye, *Mecmua-i Âliyye
Original, 364	*Mütebeddi' *Mütebeddi' Mübtekire
Originalité, 364	*Bidâ'at, Būdû'at
Origine, 245	*Menşe *Asıl Būd'

Originel (<i>Péché</i>)	*Hatfe-i asliyye
Opération	*Fiil
Opérations intellectuelles	*Efâ'il-i zihniye, Efâ'il-i akliyye
Oubli, 278	*Nisyan *Zühûl
Oublié	*Mensiyy
Ouïe (<i>L'</i>)	*Sâmia
Ouïe (<i>Sensation de l'</i>)	*Sâmia İhsâsî
P	
Paradoxal	*Garip
Parallèle	*Müvazî
Porallélisme	*Müvazât
Paresse	Kesel
Parfait, 346	*Kamil, *Tam
Par lui-même	*Bizâtihî, *Bi-nefsihi
Parole	Kelam
Parole articulée	*Elfâz-ı mukattaa
Parole intérieure	Kelam-i bâtnî, *Hadis-i nefis
Particulier	*Cüz'î
Particulier (<i>Jugement</i>)	*Tasdik-i cüz'î, *Hükm-i cüz'î
Particulière (<i>Détermination</i>)	*İcab-i cüz'î
Parties communes	Eczâ-yı müteşabihe ve müştereke
Parties intégrantes	*Eczâ
Passes	*El hamleleri
Passé immédiat	*Mazi-i muttasıl
Passif	*İnfîâlî *Münfail

Passive (<i>Imagination</i>)	*Tahayyül-i infîâlî
Passive (<i>Mémoire</i>), 265-276	*Hayal
Passion, 479	*İnfial *İhtiras
Passions attractives	*İnfîâlât-i cezbiyye
Passions dépressives	*İnfîâlât-i mûhine
Passions impulsives	*İnfîâlât-i bâise
Passions répulsives	*İnfîâlât-i defîyye
Passionnelle (<i>Impulsion</i>)	*Sâik-i infîâlî
Passivement	*Münfealen
Passivité	*Münfealiyyet
Pathétique	*Müheyyec-i hiss
Patient	*Müessâ
Péché originel	*Hatîe-i asliyye
Peinture	*Resim, *Tasvir
Penchant, 150	*Heva ç. Ehvâ‘, *Âtîfet-i maneviyye
Penchant religieux	*Heva-yı tedeyyün
Penchant sédentaire	*Heva-yı istikrar ve ikâmet
Penchant d’action	*Heva-yı fiil
Penchant de curiosité	*Heva-yı tefahhus
Penchant d’émotion	*Heva-yı teheyyc
Penchant d’humanité	*Heva-yı insaniyet
Penchants familiaux	*Ehvâ-yı ehliyye
Penchants primitifs	*Ehvâ-yı evveliyye
Penchants sociaux	*Ehvâ-yı ictimaiyye
Penchants de changement	*Ehvâ-yı tahavvül

Penchants de conservation	*Ehvâ-yı istibkâ
Pénible (<i>Sensation</i>)	*İhsâs-i şâkk
Pensée, 192-198	*Fikir ç. Efkâr *Nazar ç. Enzâr *Mûlahaza *Fikret *Müfekkire *Mana ç. Me‘ânî *Tasavvur *Şu‘ûn-ı şuuriyye (Dekart’a göre)
Pensée active	*Fikr-i faâl
Pensée (<i>Principe de la</i>)	*Ruh *Ukûl, *Nufûs, *Mebâdî
Penser	*Tefekkür etmek *Fikretmek *Nazar etmek Mûlahaza etmek İstidlal etmek
Perceptible	*Kabul-i idrak *Müdreke
Perceptibles (<i>Différences</i>)	*Furûk-i müdreke
Perception, 293-296	*İdrak ç. İdrakât *Müdreke ç. Müdrekat *Kuvve-i müdreke Fiil-i idrak
Perception acquise	*İdrak-i meksûb, *İdrak-i kesbî
Perception complexe	*İdrak-i muhtelit
Perception extérieure	*İdrak-i hâric
Perception externe	*İdrak-i hâric
Perception immédiate	*İdrak-i def‘î
Perception intérieure	*İdrak-i bâtın
Perception interne	*İdrak-i bâtın
Perception naturelle	*İdrak-i tabîî
Perceptionisme	*İdrakiye Mezhebi
Percevoir	*İdrak etmek
Perçu	*Müdreke
Perfection, 380	*Tamam, *Kemal
Perfection (<i>Liberté de</i>)	*Hürriyyet-i tekemmül
Permanence	*İstimrar

Permettre	*Temkin etmek
Persévération dans l'être	*Vücutta istimrar
Persistance	*Bekâ, *İstimrar
Personnalité, 314, 315, 502	*Enniyyet
Personnalité (<i>Variation de la</i>)	*Tahavvul-i enniyyet, *Tebeddül-i enniyyet, *Tagayyür-i enniyyet
Personne 514, 315, 502	*Zât *Zât-ı zû enniyyet, *Zât-ı sahib-i enniyyet, *Zû enniyyet, *Sahib-i enniyyet
Pétition de principe	*Masâdıra ale'l-matlûb
Phénomène, 34, 45	*Şe'n ç. Şu'ûn
Phénomène inconscient	*Şe'n-i gayr-ı meş'ûrun bih ç. Şu'ûn-ı gayr-ı meş'ûrun bihâ
Phénomène subconscient	*Şe'n-i mâ tahte's-şuur ç. Şu'ûn-ı mâ tahte's-şuur
Phénomènes intellectuels	*Şu'ûn-ı zihniyye
Phénomènes sensibles	*Şu'ûn-ı hissiyye
Phénomènes volontaires	*Şu'ûn-ı iradiyye
Phénomènes de sensibilité	*Şu'ûn-ı hissiyye
Phénoménistes (<i>Les</i>)	*Şu'ûniye Taifesi
Philologie, 415	*İlm-i elsine
Philologue	Elsine şinas
Philosophe	*Feylesof, *Hakîm
Philosophie, 29	*Felsefe, *Hikmet
Philosophie objective	*Felsefe-i afâkiyye
Philosophie subjective	*Felsefe-i enfüsiyye
Philosophie première	*Felsefe-i ûlâ
Philosophie des sciences	*Felsefe-i ulûm
Philosophique	*Felsefî

Philosophique (<i>Esprit</i>)	*Meleke-i felsefîyye
Philosophiques (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i felsefîyye
Phonétique	*Telaffuz
Phonétique (<i>Ecriture</i>)	*Hatt-ı lâfzî, *Musavvir-i elfâz-ı hatt
Phonétique (<i>Loi</i>)	*Kanun-i telaffuz
Physiologie	*Fisyolocya
Physiologique	*Fisyoloci
Physionomie	*Sehne ç. Sehenât
Physionomie (<i>Jeux de la</i>)	*Harekât-ı melâmih
Physique	*Fizik *Bedenî *Maddî
Physique (<i>Le</i>)	*Cismaniyet
Physiques (<i>Excitations</i>) maddiyye	*Tenebbühât-i maddiyye *Tenbihât-i
Physique (<i>Inaction</i>)	*Atalet-i cesediyye, *Atalet-i bedeniyye
Physique (<i>Liberté</i>), 424	*Hürriyet-i bedeniyye
Physique (<i>Sensibilité</i>)	*Hiss-i bedenî
Physiques (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i fizikiyye
Piqûre	Vehz
Pitié	Merhamet
Plaisir, 42	*Lezzet
Plasticité	*Kabul-i suver-i hâssiyyeti
Plasticité réceptive	*Kabul-i suver-i hâssiyyeti
Platoniciennes (<i>Idées</i>)	*Müsül-i Eflatuniyye
Plein, 397	*Melâ ç. Melevât
Pluralité	*Kesret ç. Keserât
Pluralité spatiale	*Kesret-i hayyiziyye

Poésie	*Şiir
Poète	*Şair
Poétique	*Şiirî
Point	*Nokta
Point de repère 284	*Erim ç. Ârâm; Urme ç. Urûm; Suvve ç. Suvâ ç. Esvâ‘
Point de vue	Vech-i mûlahaza
Poli (<i>Le</i>)	*Melûset, melâset
Politique	*İlm-i siyaset, *İlm-i tedbir-i medine *Siyasî
Politique (<i>Liberté</i>)	*Hürriyet-i siyasiyye
Posé	*Mevzu *Ma‘lûm, Musaddek
Posé (<i>Etre</i>)	Zî vaz olmak
Poser	*Mevzu kılmak
Poser (<i>Se</i>)	*Mevzu olmak
Positif	*Vücudî *Müsbet *Sabit *Müsellem
Positif (<i>Etat</i>)	*Hâlet-i vücudiyye
Positive (<i>Qunlité</i>) vücudî	*Keyfiyet-i vücudiyye, *Sıfat-ı vücudiyye, *Vasf-ı
Position	*Mevzuiyet *Vaz ç. Evzâ‘
Position (<i>Rapport de</i>)	*Nisbet-i vazıyye
Positivisme	*İsbatiye Mezhebi
Possession	Sahabet, malikiyet
Possibilité, 250	*İmkân *İmkân-i âmm ile imkân
Possibilité d’extension	*İmkân-i imtidat
Possibilité de sucession	*İmkân-i tevâlî, *İmkân-i Te‘âkub
Possible	*Mümkün İmkân-i âmm ile mümkün
Possible (<i>Monde</i>)	*Âlem-i imkân

Postérieur	*Muehhar
Postériorité	*Teahhur
Pouvoir, 68	*Kudret
Pouvoir moteur	*Kudret-i muharrike
Pratique	Amelî
Pratique morale	Amel-i hayır, amel-i salih
Pratique (<i>Equivalent</i>)	Muadil-i amelî
Pratique (<i>Equivalent</i>) et imagitatif	Adîl-i hayalî ve amelî
Pratique (<i>Raison</i>), 71, 359	*Kuvve-i ameliyye *Akl-ı amelî
Précédé	Mesbûk
Précéder	Sebk
Précisé	Mahdût ve Muayyen
Préciser (<i>Se</i>)	*Taayyün etmek
Précision	*İtkan Tekanet
Préconçu	*Musammim Evvelce düşünülmüş, tasarlanmış
Prédominance	*Tagallüp, Tahakkum
Prédominant	Hâkim, galip
Prédominante (<i>Image</i>)	*Suret-i galibe
Préétabli	Mukadder
Préétablie (<i>Harmonie</i>)	*Ahenk-i mukadder-i ezelî
Préétablie (<i>Système de l'harmonie</i>)	*Ahenk-i mukadder-i ezelî-i neskî
Préférable	*Ercah, *Râcih, *Evlâ
Préférable absolu	*Râcih-i mutlak
Préférable rationnel	*Râcih-i aklî
Préférable sensible	*Râcih-i hissî

Préférable universel	*Râcih-i küllî
Premier	*Evvel
Premier (<i>Commençement</i>)	*Mebde-i evvel
Première (<i>Philosophie</i>)	*Felsefe-i Âlâ
Premiers (<i>Les</i>) principes	*Mebâdî-i üvel
Prémisses (<i>Les</i>)	*Mukaddimetân
Prépositions, 413	*Edevât-ı taalluk
Préscience	*İlm-i ezeli-i ilahî
Présent	*Hâl *Halebet *Hazır
Preuve	*Delil ç. Edille *Mizan-i Tahkik, *Mizan
Preuve complète, 434	*Takribî tam olan delil
Prévalence des motifs	*Teraccüh-i devâ'î
Primitifs (<i>Etats</i>)	*Hâlet-i evveliyye
Primitifs (<i>Penchants</i>)	*Ehvâ-yı evveliyye
Primordiales (<i>Lois</i>)	*Kavânîn-i evveliyye
Principe, 66, 246, 250	*Mebde ç. Mebâdî *Mukaddime *Mukaddem *Unsur *Şart *İllet
Principe de causalité	*Mebde-i illiyyet *Mebde-i illiyet-i fâiliyye
Principe de contradiction, 248	*Mebde-i tenakuz
Principe de finalité	*Mebde-i gâiyyet *Mebde-i hikmet
Principe d'identité	*Mebde-i ayniyet, *Mebde-i ittihat
Principe d'intelligibilité universelle	*Kabiliyet-i külliye-i taakkül mebdî
Principe du meilleur, 260	*Mebde-i Evleviyyet
Principe de la pensée, 246	*Ruh *Ukûl, *Nüfûs, *Mebâdî
Principe premier, 246	*Mebde-i evvel ç. Mebâdî-i üvel
Principe de substance	*Mebde-i cevher

Principe du tiers exclu	*Mebde-i salis-i hâric
Principe du troisième exclu	*Mebde-i salis-i hâric
Principe de l'univers	*Mebde-i feyyâz, Zât-ı Bârî Teâlâ
Principe (<i>Pétition de</i>)	*Mesâdırı alelmatlûb
Principes de connaissance	*Mebâdî-i ulûm, Mebâdî-i ilim
Principes de l'existence	*Mebâdî-i vücüt
Privation	Hirman
Problème	*Halli matlûb mesele
Production	*Husul *Mebde-i salis-i hâric*İstihsal
Production (<i>Déterminisme de</i>)	*İcab-i muhhasıl
Productrice (<i>Imagination</i>), 265-276	*Mütehayyile
Produire	Hâsıl etmek
Produire (<i>Se</i>)	Husul bulmak
Produit	Hâsıl
Prompte (<i>Mémoire</i>)	*Tezekkür-i serî‘
Proposition	*Kaziye ç. Kazayâ
Proposition affirmative, 216	*Kaziye-i mûcibe
Proposition négative, 216	*Kaziye-i salibe
Propre, 64	*Hâssa *Hâss
Propre (<i>Acte</i>)	*Fiil-i hâss
Propre (<i>Sensible</i>), 337 mahsûs	*Mahsûs bi'l-isale, *Mahsûs bizzat, *Evvelen ve bizzat
Propres (<i>Noms</i>) singuliers	*Alem-i şahsî ç. E‘lâm-i şahsiyye
Propriété, 65	*Hâssiyyet
Psychique	*Nefsî, *Ruhânî
Psychique (<i>Conditionné</i>)	*Meşrût-i nefsî

Psychiques (<i>Forces</i>) impulsifs	*Kuvvâ-yı bâise-i nefsiyye
Psychologie, 33	*İlmü'n-Nefs *Mesâil-i nefsiyye
Psychologie affective	*İlmü'n-Nefs-i İnfiâlî
Psychologie comparée	*Mukayeseli İlmü'n-Nefs
Psychologie expérimentale	*İlmü'n-Nefs-i Tecrübî
Psychologie métaphysique	*İlmü'n-Nefs-i Mâ ba'de't-tabî
Psychologie rationnelle, 36	*İlmü'n-Nefs-i Nazarî
Psychologie réflexive	*İlmü'n-Nefs-i Teemmülî
Psychologique (<i>Conscience</i>) 37, 38	*Şuur
Psychologiques (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i Nefsiyye
Psycho-physique	*İlmü'n-Nefs-i Fizikî
Puissance, 69	*Kuvvet ç. Kuvvâ *İstidad *İmkân-i istidad *İmkân-i istidâdî
Puissance intelligente	*Kudret-i âlime
Puissance intelligente élective	*Kudret-i âlime-i mürecciha
Puissance (<i>Sublime de</i>)	*Ulvî-i kudret
Pur	*Sarf, Mahz
Pur (<i>Acte</i>)	*Fiil-i mahz
Pure durée	Müddet-i sırfa
Pures idées	*Mefhumât-i sırfa
Pures (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i mahza

Q

Qualitatif	*Keyfî
Qualité	*Vasf ç. Evsâf, Sıfat ç. Sıfât, Keyfiyet ç. Keyfiyât
Qualité négative	*Keyfiyet-i ademiyye, *Sıfat-ı ademiyye, *Vasf-ı ademî

Qualité positive	*Keyfiyet-i vücudiyye, * Sıfat-ı vücudiyye, *Vasf-ı vücudî
Quantité	*Kemiyet, *Kemm
Quantité réelle	*Kemm-i hakikî
Question	*Sual, *Mesele
Quid proprium	*Vasf-ı mümeyyiz

R

Racines générales	*Usûl-i külliye, *Usûl-i âmme
Raison, 249, 359, 360 Âkile *Sebeb *İllet *İktiza(?)	*Akıl ç. Ukûl *Kuvve-i
Raison d'être	Musahhih-i vücut olan illet *Hikmet-i vücut
Raison nécessaire	*Sebeb-i zarurî *Sebeb-i vacip *Sebeb-i mucip
Raison pratique, 71, 359	*Kuvve-i ameliyye *Akl-ı amelî
Raison spéculative, 359, 360	*Kuvve-i nazariyye *Akl-ı nazarî
Raison suffisante, 249	*Sebeb-i musahhih Sebeb-i mûcip
Raison théorique	*Kuvve-i nazariyye
Raison (<i>Idées de la</i>)	*Suver-i akliye, *Me'ânî
Raison (<i>Verdict de la</i>)	Hükm-i akıl
Raisonnable	*Âkil, ma'kûl, muvafık-ı akıl
Raisonnable (<i>Etre</i>)	*Zât-ı âkile
Raisonnable (<i>Individualité</i>)	*Teşahhus me'a'l-akıl
Raisonnement, 190, 209, 220-222 ikâme-i delil)	*Fikir *Nazar *Delil ç. Edille *İstidlal(yani
Raisonnement discursif	*Fikir
Raisonnement par analogie	Bi-tarîki't-temsîl istidlal, *İstidlal-i temsîlî
Raisonnement (<i>Formes de</i>)	*Suver-i edille
Raisonner 209	Delil aramak, *İstidlal etmek Sebeb-i ma'kûle bina etmek

Rappel	*Tezekkür *Tezkir
Rappel par l'association	*Tezekkür-i bi'tedâ'î
Rappelé (<i>Etat</i>)	*Hâlet-i müstercea, *Hâlet-i mezkûra
Rappeler	Tezkir etmek, müzekkir olmak
Rappeler (<i>Se</i>)	Tezekkür etmek
Rapport	*Nisbet ç. Niseb
Rapport invariable	*Nisbet-i gayr-ı mütehallife
Rapports de position	*Niseb-i vaziyye
Rapporter	*Hamil ve isnat etmek
Rationalisé	Ma'kûl hâline ifrağ edilmiş
Rationalisme	*Akliye Mezhebi
Rationalistes (<i>Les</i>)	*Akliye Taifesi
Rationnel	*Aklî, *Ma'kûl
Rationnel (<i>Préférable</i>)	*Râcih-i aklî
Rationnels (<i>Etats</i>)	*Hâlât-i akliye, Hâlât-i ma'kûle
Rationnelle (<i>Psychologie</i>). 35	*İlmü'n-Nefs-i nazârî
Rationnelle (<i>Sensibilité</i>)	*Hiss-i aklî
Rayonnement	*İnşîâ'
Rayonner	*İnşîâ' etmek
Réaction	*Redd-i fiil
Réalisation	*Tahakkuk *Tahkik
Réalisé	*Mütehakkik, *Emr-i Mütehakkik
Réalise (<i>Intelligible</i>)	Tahakkuk etmemiş emr-i ma'kûl
Réaliser	*Tahkik etmek
Réaliser (<i>Se</i>)	*Tahakkuk etmek

Réalisme	*Hakâyıkiye Mezhebi, *Mezheb-i Hakâyık *Hakikiye Mezhebi(Sinâ‘atte) *Tabîye Mezhebi (Sinâ‘atte)
Réalisme mitigé	*Hakâikiyye-i muaddele mezhebi
Réaliste	*Hakâyıkiye Taifesinden olan
Réaliste (<i>Conceptualisme</i>)	*Mefhumiye-i Hakâyıkiye Mezhebi
Réalistes (<i>Les</i>)	Hakâyıkiye Taifesi
Réalité	*Hakikat *Vâki
Réalité de la conscience	*Şuur-i mütehakkik
Réalité immobile	*Hakikat-i gayr-ı müteharrike
Réalités (<i>Les</i>)	*Hakâyık
Réapparition	*İstircâ‘ Rücû‘
Rébus	*Muamma
Récepteur	*Kabil
Récepteur du signe	Muhatap
Réceptive (<i>Plasticité</i>)	*Kabul-i suver-i hâsiyyeti
Reconnaissance, 13, 277	*Marifet, Tanıma
Rectification	Tashih
Rectifier	Tashih etmek
Recul	Takahkur
Réduction	Red, *İrcâ‘ *Rücû‘, İncirar Zaaf
Réduire (<i>Se</i>) Zayıf olmak	Reddolunmak, Râci olmak, Müncer olmak Kesb-i zaaf etmek,
Réel (<i>Le</i>)	*Hakikat *Hakikî olan şey
Réel (<i>Monde</i>)	*Âlem-i hakikar
Réellement	*Hakikaten
Réellement (<i>Exister</i>)	*Hakikaten mevcut olmak

Réfléchi	*Münakis
Réfléchie (<i>Conscience</i>)	*Şuur-i münakis
Réfléchie (<i>Sensibilité</i>)	*Hiss-i münakis, *Hiss-i teemmülî
Réfléchis (<i>Verbes</i>)	*Ef'âl-i mutâvaa
Réflexif	*Teemmülî, *Münakis
Réflexif (<i>Etat</i>)	*Hâlet-i teemmüliyye
Réflexif (<i>Jugement</i>)	*Hükm-i teemmülî, Bi'teemmül vâki olan hüküm
Réflexive (<i>Psychologie</i>)	*İlmü'n-Nefs-i Teemmülî
Réflexion	*Teemmül, *İltifât-i nefis(?)
Réflexion (<i>Absence de la</i>)	*Fikdân-i Teemmül
Reformation	Tekrar-ı Tekevvün
Réfraction	*İnkisar
Réfraction (<i>Indice de</i>)	*Kuvve-i keriye nisbeti, *İmare-i inkisar
Réfraction (<i>Indice de</i>) morale	Manevî imare-i inkisar
Réfutation	Cerh, redd
Règle	Kaide
Relatif	*İzafî
Relation	*Nisbet *İzafet *Nisbet-i Tezâyüf
Religieux	*Dinî
Religieux (<i>Penchant</i>)	*Heva-yı tedeyyün
Religieux (<i>Sentiment</i>)	*İhtisâs-i tedeyyün
Religieuxse (<i>Idée</i>)	*Mefhum-i tedeyyün
Religion	*Din
Religiosité	*Tedeyyün
Remarque	*Tenbih

Remémoré (<i>Etat</i>)	*Hâlet-i mütezekkere
Réminiscence, 270, 289, 280	*Tezekkür-i mübhem, *Zikr-i mübhem *Tezekkür(Aristoca) *Tezekkür-i Müsül (Eflatunca) *Hafıza(?) Marifet yani tanımak (Biran ile Condillac'a göre)
Rendre	İadeten tasvir
Rendu(<i>Le</i>)	*Mahsul-i sînâ'at
Repère (<i>Point de</i>) 1284	*Erim ç. Ârâm, *Urme ç. Urûm; Suvve ç. Suvâ ç. Asvâ'
Répétition	Tekrar Tekerrür
Représentatif	*Tasvirî *Tasavvurî *Musavvir
Représentatif de l'universel	*Musavvir-i Külliyyât
Représentative (<i>Activité</i>)	*Fâiliyet-i tasavvuriyye
Représentative (<i>Idée</i>), 194	*Şebah ç. İşbâh, *Suret-i mahsûse
Représentative (<i>Imagination</i>), 265-276	*Hiss-i müşterek, *Bantasya
Représentative (<i>Mémoire</i>), 265-276	*Hayal
Représentation	*Tasvir *Tasavvur *Suret-i zihniyye *Suret-i müstahzara *Suret-i müstercea, *Suret-i müsteâde *İstircâ' *İsteâde Suret-i naibe
Représentations idéales	Suver-i zihniyye
Représentations impulsives	*Tasavvurât-i bâise
Représentations répulsives	*Tasavvurât-i mânia
Représenté	*Müstahzara, Mütasavvir
Reproduction	*İstircâ', *İstiâde
Reproductrice(<i>Imagination</i>), 265-276	*Hiss-i müşterek, *Bantasya
Reproduire	*İstircâ' etmek, *İstiâde etmek
Reproduire (<i>Se</i>)	*İstircâ olunmak, *İstiâde olunmak
Répulsif	Dâfi, müneffire, mâni

Répulsives (<i>Passions</i>)	*İnfîâlât-i defîyye
Répulsives (<i>Représentations</i>)	*Tasavvurât-i mânia
Résidu	*Dürtü, *Şebah
Résistance	*Mukavemet, muâveka
Résistance (<i>Ligne de moindre</i>)	*Ekall-i mukavemet-i hattî
Résistant (<i>Le</i>)	Mukavemet
Résolution, 428	Kast *Azim *Niyet
Respectivement	Alâ haddetin
Ressemblance, 108	*Müşabebet *Teşabüh
Ressemblance de nom	*İştirak-i lafz
Résultat	Semere
Rêve	*Rüya
Réverie	*Hülya
Rhétorique	İlm-i Hitabet
Ridicule (<i>Le</i>)	*Suhre, Kepaze
Risible	*Tuhaf, *Muzhik
Rôle	Hizmet Ehemmiyet Faide
Routine	Görenek
Rugueux (<i>Le</i>)	Huşunet, Hurşit
Rythme	*Ahenk-i mevzûn Vezin
Rythme musical	*Vezn-i musukî
Rythme poétique	*Vezn-i şiirî
S	
Sagesse, 422 Hikmet	
Sanguin (<i>Le</i>)	*Mizâc-i demevî *Mizâc-i demevî sahibi

Salivation, 128	Tehallüb-i fem
Satisfaction	Tumâninet
Satisfaction du besoin	İstisna-yı hacet
Satisfactions illusoires	Vehmî tumaninetler
Saveur	Taam ç. Tuûm
Schéma, 35	*Sime
Schématique, 135	*Simevî
Schématique (<i>Imagination</i>)	*Tahayyül-i simevî
Schématiser, 135	*İttisâm etmek
Schématisme, 135	*Simeviyyet
Schème, 135	*Sime
Science, 15, 16	*İlim *İlim (Yani ilm-i müdevven) ç. ulûm
Science du caractère	*İlm-i ahlâk, ilmü'l-hulk
Science du goût	*İlm-i zevk
Sciences abstraites	*Ulûm-i mücerrede
Sciences appliquées	*Ulûm-i tabikiyye
Sciences biologiques	*Ulûm-i hayeviyye
Sciences concrètes	*Ulûm-i müşahhasât, *Ulûm-i e'yân
Sciences cosmologiques	*Ulûm-i kevniyye, ulûm-i madde
Sciences expérimentales	*Ulûm-i tecrübiyye
Sciences historiques	*Ulûm-i tarihiyye
Sciences mathématiques	*Ulûm-i riyaziyye
Sciences morales	*Ulûm-i maneviyye
Sciences naturelles	*Ulûm-i tabîiyye
Sciences noologiques	*Ulûm-i nefsiyye

Sciences philosophiques	*Ulûm-i felsefiyye
Sciences physiques	*Ulûm-i fizikiyye
Sciences psychologiques	*Ulûm-i nefsiyye
Sciences pures, 58	*Ulûm-i mahza
Sciences sociales	*Ulûm-i ictimaiyye, *Ulûm-i medeniyye
Sciences de la nature	*Ulûm-i tabiat, ulûm-i kevnîyye
Sciences (<i>Classification des</i>)	*Tasnif-i ulûm
Sciences (<i>Philosophie des</i>)	*Felsefe-i ulûm
Scientifique, 15, 16	*İlmî (İlm-i Müdevvene mensup)
Scientifique (<i>Esprit</i>)	*Meleke-i ilmiyye
Scientifiques (<i>Doctrines</i>)	*Mezâhib-i ilmiyye
Sculpture	*Heykeltraşî
Sédentaire (<i>Penchant</i>)	*Heva-yı istikrar ve ikâmet
Semblable, 108	*Müşabih, *Şibih
Sens, 86	*Hâsse ç. Havâss, *Miş‘ar ç. Meşâir
Sens commun, 369- 362	*Müsellemât-i âmme *Akıl Yakîniyyât (İskoçyalılarca) *Meşhûrât (Diğer bazı İskoçyalılarca) *Hiss-i Müşterek, *Bantasya (Tabir-i kadim) İdrak-i âmme
Sens externe	*Hâsse-i zâhire ç. Havâss-i zâhire
Sens interne	*Hâsse-i bâtına ç. Havâss-i bâtına
Sens musculaire	*Hâsse-i adeliyye
Sens thermique	*Hâsse-i Suhniyye
Sens vital	*Hâsse-i hayeviyye
Sens (<i>Bon</i>), 361	*Akl-ı selim *Akıl (Dekart’a göre)
Sens (<i>Les cinq</i>), 86	*Havâss-i hamis, *Meşâir-i hamse
Sens (<i>Erreurs des</i>)	*Ağlât-ı havâss

Sens (<i>Organes des</i>)	*Âlât-ı havass
Sensation, 87, 293-296	*İhsâs ç. İhsâsât *Mahsûs ç. Mahsûsât
Sensation actuelle	*İhsâs-i Hâlî
Sensation agréable	*İhsâs-i leziz, *İhsâs-i müstellez
Sensation attentive, 294	*Me‘a’t-tahdîk ihsâs
Sensation auditive	*İhsâs-i semî
Sensation désagréable	*İhsâs-i keriye
Sensation gustative	*İhsâs-i zevkî
Sensation olfactive	*İhsâs-i şemmî
Sensation pénible	*İhsâs-i şâkk
Sensation tactile	*İhsâs-i lemsî
Sensation Sensation interne	*İhsâs-i lemsî-i dâhilî
Sensation visuelle	*İhsâs-i ibsârî
Sensation du goût	*Zâika ihsâsi
Sensation de l’odorat	*Şâmme-i ihsâsi
Sensation de l’ouïe	*Sâmia ihsâsi
Sensation du tact	*Lâmise ihsâsi
Sensation de la vue	*Bâsıra ihsâsi
Sensation (<i>Double</i>)	*İhsâs-i muzâaf
Sensibilité	*Kuvve-i hissiyye *His *Kabilyet-i hissiyye, *Hassasiyyet
Sensibilité affective	*Hiss-i İnfiâlî
Sensibilité physique	*Hiss-i Bedenî
Sensibilité rationnelle	*Hiss-i aklî
Sensibilité réfléchie	*Hiss-i münakis, hiss-i teemmülî
Sensibilité (<i>Phénomènes de</i>)	*Şu’ûn-ı hissiyye

Sensible	*Hassâs Mahsûs
Sensible idéalisé	Zihnileşmiş Emr-i mahsûs
Sensible par accident, 337	*Mahsûs bi't-tabîiyye, *Mahsûs bi'l-araz, *Sâniyen ve bi'l-araz mahsûs
Sensible propre, 337	*Mahsûs bi'l-isâle, *Mahsûs bizzat, *Evvelen ve bizzat mahsûs
Sensible (<i>Forme</i>)	*Suret-i hissiyye
Sensible (<i>Image</i>)	*Suret-i mahsûse ç. Suver-i mahsûse
Sensible (<i>Mal</i>)	*Şerr-i mahsûs, *Şerr-i hissî
Sensible (<i>Mémoire</i>), 165-276	*Hayal
Sensible (<i>Monde</i>)	*Âlem-i mahsûs, *Âlem-i hiss
Sensible (<i>Préférable</i>)	*Râcih-i hissî
Sensibles (<i>Effets</i>)	*Âsâr-i hissiyye, *Âsâr-i mahsûse
Sensibles (<i>Phénomènes</i>)	*Şûun-i hissiyye
Sensitive (<i>Mémoire</i>), 95	*Hayal
Sensoriel	*Hissî *Hâssî
Sensoriels (<i>Organes</i>)	Âlât-ı hâssiyye
Sensorielles (<i>Fonctions</i>)	Efâ'il-i hissiyye *Efâ'il-i hâssiyye
Sensualisme	*Havâssiyye Mezhebi
Sensualiste	*Havâssiyye Mezhebine muvafik
Sensualistes (<i>Les</i>)	*Havâssiyye Taifesi
Sentant (<i>Le</i>)	*Muhiss
Senti (<i>Le</i>)	*Mahsûs
Sentiment, 143, 144	*İhtisâs ç. İhtisâsât
Sentiment agréable	*İhtisâs-i leziz
Sentiment désagréable	*İhtisâs-i Keriye
Sentiment immédiat	*İhtisâs-i Def'î

Sentiment religieux	*İhtisâs-i Tedeyyün
Sentiment du beau	*İhtisâs-i hüsn, *Zevk
Sentiment du devoir	*İhtisâs-i Vacib, İhtisâs-i vazife
Sentiment de l'obligation	*İhtisâs-i Teklif, *İhtisâs-i Mükellefiyet
Sentiment d'utilité	*İhtisâs-i Menfaat, *İhtisâs-i Faide
Séparé	*Mübayin
Série d'états de conscience	*Silsile-i Hâlât-i şuuriyye
Série d'états de conscience de mouvements	Silsile-i harekât
Seuil de conscience	*Mebde-i şuur, *Atebe-i şuur
Signe 401-494	*Dâll ç. Devâll *Alamet ç. Alâmât
Signes artificiels	*Devâll-i vaziyye
Signes astronomiques	*Alâmât-i Nücûmiyye
Signes naturels	*Devâll-i Tabîiyye
Signes télégraphiques	Telgraf işaretleri
Signe (<i>Récepteur du</i>)	Muhatap
Signal	*İşaret
Signification, 401-404	*Delâlet *Mana *İşaret *Alamet
Signifiée (<i>Chose</i>), 401-404	*Medlûl
Simple	Basit
Simple appréhension, 194	*Tasavvur-i Sâzic
Simple conscience	*Şuur-i basit, * Şuur-i sâzic
Simultanéité	*Muît
Simultanément	*Mean
Sincérité	*Samimiyet
Singularité	*Teşahhus

Singulier	*Cüz'î-i Hakikî Mütешahhıs
Singulier (<i>Jugement</i>)	*Tasdik-i şahsî, *Tasdik-i mahsûs, *Hükm-i Şahsî, *Hükm-i Mahsûs
Singuliere (<i>Image</i>)	*Suret-i Şahsiyye, Suret-i mahsûse-i şahsiyye
Singuliere (<i>Forme</i>)	*Suret-i Şahsiyye
Singuliers (<i>Etats</i>) Münferide	*Hâlât-i Cüz'iyye* Hâlât-i Şahsiyye, *Hâlât-i
Singulier (<i>Etres</i>)	*Mevcudât-i cüz'iyye, *Mevcudât-i şahsiyye
Singuliers (<i>Noms propres</i>)	*E'lâm-i Şahsiyye
Situation	*Vaz ç. Evzâ'
Situer	*İhlal etmek, Tayin-i vaz etmek
Sociabilité	*Kabiliyet-i temeddün, kabiliyet-i ictima
Sociable	*Kabil-i temeddün Kabil-i temdin
Sociable (<i>Animal</i>)	*Hayvan-ı medenî bi'tab', *İnsan
Sociales (<i>Sciences</i>)	*Ulûm-i İctimaiyye, *Ulûm-i Medeniyye
Sociaux (<i>Penchants</i>)	*Ehvâ-yı İctimaiyye
Société	*Cemiyet
Soi (<i>En</i>)	*Bizâtihi
Solidaire	*Mütemasik Mütemasiku'l-Eczâ Mütemasiku'l-Efrat
Solidarité	*Temasük
Solidité	Salâbet
Solution, 450	İnhilal
Sommeil artificiel	*Nevm-i sînâî, *Nevm-i müstecleb
Somnambulisme	*Siyer fi'l-menam
Son	*Savt ç. Esvât
Son (<i>Hauteur du</i>)	*Savtin irtifai, *Perdesi

Sonore	*Savtî *Musavvit
Sonore (<i>Mémoire</i>)	*Semî Zâkire
Sonore (<i>Images</i>)	*Suver-i savtiyye Suver-i Mesmûa
Sonores (<i>Objets</i>)	*A'yân -i musavvite
Souder	Mültehim Kılmak
Souder (<i>Se</i>)	İltihâm, mültehim olmak
Sourcilière (<i>Arcade</i>)	*Kavs-i hacibî
Sourde (<i>Conscience</i>)	*Şuur-i hafî
Sourde (<i>Conscience plus que</i>)	*Şuur-i ahfâ
Souvenir, 101, 265-276, 285	*Zükr ç. Ezkâr *Mezkûr ç. Mezkûrât
Souvenir spontané	*Zükr ç. Ezkâr
Souvenir volontaire	*Tezekkür
Souvenir (<i>Se</i>)	*Tezekkür etmek
Spatial	*Mekânî, *Hayyizî
Spatiale (<i>Contiguité</i>)	*Tekarün-i mekânî, *İttisal-i mekânî
Spatiale (<i>Continuité</i>)	*İttisal-i mekânî
Spatiale (<i>Pluralité</i>)	*Kesret-i hayyiziyye
Spatials (<i>Etats</i>), 282	*Hâlât-i mekâniyye
Spécial	*Has*İttisal-i mekânî*Ehâss
Spectacle	*Temaşa
Spéculatif	*Nazarî
Spéculative (<i>Raison</i>) 359, 360	*Akl-ı nazarî *Kuvve-i nazariyye
Spéculation	*Fikir *Nazar
Spéculation a priori, 58	*Nazar ve İstidlal-i Limmî
Sphénoïdale (<i>Lobe</i>)	*Fass-ı vetedî

Spiritualisme	Ruhîye Mezhebi
Spiritualiste	*Ruhîye Mezhebine muvafık
Spiritualistes (<i>Les</i>)	*Ruhîye Taifesi
Spontané	*Hâsıl bizzat
Spontané (<i>Mouvement</i>), 130, 184	*Hareket-i Zâtiyye, *Hareket-i Tabiiyye(?) *Hareket-i Tashiriyye
Spontané (<i>Souvenir</i>)	*Zükr ç. Ezkâr
Spontanée (<i>Génération</i>), 130	*Bi-nefsihî tevâlüd
Spontanéité	*Husul bizzat, *Husul-i zâtî
Statique, 129	*Mebhas-i müvazenet *Hâl-i müvazenet
Statue animée	Canlı heykel
Stoïciens (<i>Les</i>)	*Revakiye Taifesi
Subconscient (<i>Phénomène</i>) şuur	*Şe'n-i mâ tehte's-şuur ç. Şu'ûn-ı mâ tehte's-şuur
Subit	*Fücâî
Subjectif, 40, 112	*Enfüsî
Subjectives (<i>Lois</i>)	*Kavânîn-i Enfüsiyye
Sublime	*Ulvî
Sublime dynamique	*Ulvî-i Kuvvânî
Sublime mathématique	*Ulvî-i Riyazî
Sublime de grandeur	*Ulvî-i Azimet
Sublime de puissance	*Ulvî-i Kudret
Sublime (<i>Le</i>)	*Ulviyet
Sublime (<i>Sentiment du</i>)	*İhtisâs-i Ulviyet
Subordination	*Umum ve husus-i mutlak *Teallük *Talîk
Subordonné	*Mutlaka eamm Mutlaka ehass *Tabi

Subordonner	*Tamîm ve Tahsis etmek *Talîk etmek
Substance	*Cevher ç. Cevâhir
Substance (<i>Principe de</i>)	*Mebde-i cevher
Snbstantiel	*Cevherî
Snbstantiel (<i>Fond</i>)	*Asl-ı Cevherî
Substitut	*Naib *Suret-i Nâibe
Succéder (<i>Se</i>)	*Teâküb etmek, *Tevâlî etmek
Successif	*Müteâkib *Mütevâlî
Succession	*Teâküb, *Tevâlî
Succession (<i>Possibilité de</i>)	*İmkân-i teâküb, *İmkân-i tevâlî
Successivement	*Müteakiben, mütevaliyen
Suffisant	Vafî
Suffisante (<i>Raison</i>), 249	*Sebeb-i Musahhih, sebeb-i mucip
Suffisantes (<i>Conditions</i>)	*Şurût-i tâmmе
Sugession, 60	*İlkâ
Sugessions hypnotiques	*Tenvîm-i Sınâî İlkââtı, Nevm-i müstecleb ilkââtı
Sujet, 61, 40, 41, 112, 211	*Cevher, *Şey-i bizâtihî *Cevher-i nefsî, *Mevzû‘, *Mahkûmun aleyh *Fâil, *Naib-i Fâil Müsned Müessâ
Superfétation	*Tahsil-i hâsıl, hâsılı tahsil
Supérieur	*Mutlaka eamm
Supérieures (<i>Notions</i>)	*Mefâhîm-i Âliyye
Superstition	*Hurafe *Hurafeperestlik
Support	*Kavâm, Mukavvim
Supporté	*Kâim bi’l-gayr
Suprêmes (<i>Idées</i>)	*Mefâhîm-i Âliyye
Surnaturel	*Hariku âde

Susceptible	*Kâbil
Suspendre son jugement, 209	*Tereddüd etmek
Syllogisme, 223	*Kıyas
Symbole	*Remiz ç. Rumûz *Misal
Symbolisme	*Tasvir-i Rumûz Mezhebi
Sympathie, 148, 149	*Te'attuf
Sympathique, 149	Hafifu'r-Ruh, Kanı Sıcak
Symptôme	*Dâll ç. Devâll (Kudema-yı ettıbbaca)
Synthèse	*Terkib
Synthétique	*Terkibî
Synthétique (<i>Activité</i>)	*Fâiliyet-i Terkibiyye
Synthétique (<i>Jugement</i>)	*Tasdik-i terkibî, *Hükm-i Terkibî
Synthétiques (<i>Langues</i>)	*Lügât-i Terkibiyye, *Elsine-i Terkibiyye
Systématiser	*Tensîk etmek
Systématiser (<i>Se</i>)	*Mütenasik olmak
Système	*Nesek, nesîk ç. Nesâik
Système de connaissances, 25, 26	*Nesek-i malûmât, *Malûmât-i müntesika
Système d'inférence	*Mezheb-i intikal
Système de philosophie	*Meslek-i felsefî, mezheb-i felsefî

T

Tact (<i>Le</i>)	*Lâmise *Lems
Tact (<i>Sensation du</i>)	*Lâmise-i ihsâsî
Tactile	*Lemsî
Tactile (<i>Espace</i>)	*Hayyiz-i melmûs
Tactile (<i>Image</i>)	*Suret-i lemsiyye, *Suret-i melmûse

Tactile (<i>Sensation</i>)	*İhsâs-i lemsî
Tactile (<i>Sensation</i>) interne	*İhsâs-i lemsî-i dâhilî
Télégraphiques (<i>Signes</i>)	Telgraf işaretleri
Tempérament, 499	*Mizâc ç. Emzice
Temporel	*Zamanî
Temporelle (<i>Contiguité</i>)	*Tekârün-i zamanî, *İttisal-i zamanî
Temporelle (<i>Continuité</i>)	*Tekârün-i mekanî *İttisal-i mekanî
Temporels (<i>Etats</i>), 283	*Hâlât-i zamaniyye
Temps	*Zaman
Temps mobile	Zaman-i müteharrik
Temps nombre du changement	Aded-i tagayyürden ibaret zaman
Temps qui passe	Geçen zaman
Tendance, 150	*Meyl ç. Müyûl, meylân, temâyül
Tendre	Meyl etmek
Terme	*Hadd ç. Hudûd
Terme (<i>Moyen</i>)	*Hadd-i Evsat
Théodicée	*İlm-i İlâhî
Théologie	*İlahiyat İlmi, İlm-i Kelam(?)
Théorie	*Nazariye ç. Nazariyât
Théorique	*Nazari
Théorique (<i>Raison</i>), 71	*Kuvve-i Nazariyye
Thermique (<i>Sens</i>)	*Hâsse-i Suhniyye
Thèse, 222	*Dava
Thèse a priori	*Evveliyyet davası
Thèse a posteriori	*Mücerrebiyyet davası

Thèse empirique	*Tecrübiyye davası
Tiers exclu (<i>Principe du</i>)	*Mebde-i Sâlis hâric
Ton	Tûr/Tavır
Tonalité	Kuvvet
Topique (<i>Objection</i>)	Mahallinde varit itiraz, itiraz-i müvecceh
Toucher	*Lems etmek
Toucher (<i>Le</i>)	*Lâmise
Toucher (<i>Le</i>) explorateur, 253	*Lâmise-i râide
Tout (<i>Le</i>)	*Küll
Traits du visage	Melâmih-i vecih
Tristesse	Hüzün
Troisième exclu (<i>Principe du</i>)	*Mebde-i Salis hâric
Trompe-l'œil, 395	*Tahyîl
Troubles organiques	*İhtilâlât-i Âliyye
Type	*Enmüzece
Types idéaux	Zihnî enmüzececler
Tyrannie	Zulüm

U

Ultime (<i>Fin</i>)	*Gaye-i müteahhire, gaye-i ahire
Un quelque chose, 307	Şeyun mâ
Unification	*Vahdet *Tevhit
Unifier	*Tevhit etmek
Unité	*Vahdet *Cihet-i vahdet *Mikyas, *Âdd
Unir	*Rabt etmek *Tevhit etmek
Univers	*Âlem, kâinat

Univers (<i>Principe de l'</i>)	*Mebde-i Feyâz, *Zât-ı Bârî
Universel	*Küllî
Universel (<i>Consentement</i>) 362	*Kabul-i âmm
Universelle (<i>Déterminisme</i>)	*İcab-i küllî
Universel (<i>Jugement</i>)	*Tasdik-i küllî, * Hük-m-i küllî
Universel (<i>Préférable</i>)	*Râcih-i küllî
Universel (<i>Représentatif de l'</i>)	Musavvir-i külliyyat
Universel (<i>Détermination</i>)	*İcab-i Küllî
Universelle (<i>Principe d'intelligibilité</i>)	*Kabiliyet-i külliye-i taakkul mebdeî
Universelle (<i>Valeur</i>)	*Alâ vechi'l-küllî sıdk
Universelle nécessité	*İzdırar-i Küllî
Universels (<i>Éléments</i>)	*Mevâdd-i külliyye
Universel aux (<i>Les</i>)	*Külliyyât
Universel aux (<i>Les cinq</i>)	*Külliyyât-i Hamis
Univoque, 405	*Mütevâtî *Küllî, mütevâtî
Utilité	Menfaat, fâide
Utilité (<i>Sentiment d'</i>)	*İhtisâs-i menfaat, *ihtisâs-i fâide

V

Vague	Mübhem
Vague (<i>Conscience</i>)	*Şuur-i Mübhem
Valeur	*Kıymet
Valeur esthétique	*Kıymet-i Mehâsine
Valeur universelle	*Alâ vechi'l-küllî sıdk
Variable	Mütehallif Mütehavvil

Variation de la personnalité	*Tahavvül-i enniyyet, *Tagayyür-i enniyyet, *Tebeddül-i enniyyet
Variété	*Nev‘ ç. Envâ‘ *Tenevvü‘ ç. Tenevvüât
Velouté (<i>Le</i>)	Zağûbet
Verbe	*Fiil
Verbe attributif	*Fiil-i hamelî
Verbe Réfléchi	*Fiil-i mutâveat
Verbe substantif	*Fiil-i cevherî
Verdict	*Hüküm
Verdict de la raison	*Hükm-i akıl
Vérification	*Tahkik
Vérifier	*Tahkik etmek
Vérité mukabakat	*Hakikat ç. Hakâyık *Hakk, *Savâb *Sıdk, Vâkı‘a
Vérité et fausseté	*Sıdk ve kizb
Vérité métaphysique	*Hakikat-i Mâ ba‘de’tabîyye
Vers mnémotechniques	*İstezkâr manzumeleri
Vertu, 424	*Fazilet ç. Fazâil *Hâssiyyet
Vice	*Rezilet ç. Rezâil
Vide, 397	*Halâ ç. Halevât
Vie	*Hayat *Ömür
Vie (<i>Conservation de la</i>)	*İstibkâ-yı hayat
Vies (<i>Les belles</i>)	Siyer-i hüsüne Siyer-i hüsüne ashabı
Visage (<i>Traits du</i>)	Melâmih-i vecih
Vision	*İbsâr, *Ruyet, *Şuhûd
Vision intemporelle	*Ruyet-i gayr-ı zamaniyye

Vision (<i>Lapsus de la</i>)	*Sehv-i ruyet
Visuel	*İbsârî *Mubsar
Visuel (<i>Escape</i>)	*Hayyiz-i mubsar
Visuelle (<i>Image</i>)	*Suret-i ibsâriyye *Suret-i mübsara
Visuelle (<i>Mémoire</i>)	*İbsârî zâkire
Visuelle (<i>Sensation</i>)	*İhsâs-i İbsârî
Vital	*Hayevî
Vital (<i>Déterminisme</i>), 439	*İcab-i hayevî
Vital (<i>Sens</i>)	*Hâsse-i hayeviyye
Vitales (<i>Fonctions</i>)	*Efâ'il-i hayeviyye
Vocal	Savtî
Vocales (<i>Intonations</i>)	*Sesin perdeleri
Voix	*Savt ç. Esvât
Volition, 253, 420	*Fiil-i irade *İrade *Meşiyet *Şîe *Rîd(?)
Volontaire	*İradî *İhtiyarî
Volontaire (<i>Acte</i>), 420, 422	*Fiil-i irade Amel ç. E'mâl
Volontaire (<i>Détermination</i>), 418	*Kast *Azim *Niyet
Volontaire (<i>Souvenir</i>), 265-276	*Tezekkür
Volontaires (<i>Phénomènes</i>)	*Şu'ûn-ı iradiyye
Volonté, 420, 421	*İrade *Kuvve-i iradiyye
Volonté (<i>Acte de</i>), 498	*Fiil-i irade, *Şîe, *Rîd (?)
Voyelle, 418	*Hareke ç. Harekât
Vrai	*Hakk *Sadık *Vâkı'a mutabık *Suvâb
Vrai (<i>Le</i>)	*Sıdk
Vrai et faux	*Sadık ve Kazip

Vrai (<i>Jugement</i>)	*Hükm-i sadık, *Vâkı‘a mutabık hüküm
Vraie (<i>Hallicination</i>)	*Birsam-i sadık
Vue (<i>La</i>)	*Bâsıra
Vue (<i>La</i>) (<i>Point de</i>)	Vech-i mülâhaza
Vue (<i>La</i>) (<i>Sensation de la</i>)	*İhsâs-i ibsârî

SONUÇ

Fransız filozof Georges Lespinasse Fonsegrive'nin 1890'da Fransızca olarak *Éléments de Philosophie* adıyla yazdığı eserin ilk cildi olan *Psychologie* 1915 yılında Babanzâde Ahmed Naim tarafından *Mebâdî-i Felsefe'den İlmü'n-Nefs* adıyla felsefe ders kitabı olarak okunması amacıyla Osmanlıcaya çevrilmiştir. 310 sayfa olan eserin orijinaline yaklaşık 100 sayfalık Lügatçe kısmı da ekleyerek 648 sayfalık bir eser oluşturan Babanzâde, Osmanlıcayı kullanan çağdaşı filozoflarla ortak bir felsefî dil oluşturmayı hedeflemiştir. Ahmed Naim, eseri sadece çevirmekle kalmamış; esere eklediği dipnotlar ve mülâhaza-i mütercim başlıklarıyla bazen bizzat Fonsegrive'yi eleştirmiş; bazen din felsefesi konularına değinmiş; bazen de eserdeki kavramlarla ilgili tercihlerde bulunup yorumlar yapmıştır.

“Babanzâde Ahmed Naim'in *İlmü'n-Nefs* Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı” adlı konuyu çalışırken, tezimizi, Babanzâde Ahmed Naim, *İlmü'n-Nefs*'in Tahlili ve *İlmü'n-Nefs*'in Çeviri Yazısı olmak üzere üç ana bölümden oluşturduk. Babanzâde Ahmed Naim adlı bölümde, Ahmed Naim'in hayatı, eserleri, felsefî kişiliği; *İlmü'n-Nefs*'in tahlili kısmında; *İlmü'n-Nefs*'in genel özellikleri ve *İlmü'n-Nefs*'in din felsefesine katkılarını inceledik. *İlmü'n-Nefs*'in çeviri yazısı kısmında *İlmü'n-Nefs*'in tamamının çevirisini ilk kez yaparak günümüze aktardık. Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk döneminde yaşayan Ahmed Naim'in eserini metne sadık kalarak çeviri yazısını yaptık. Ahmed Naim'in *İlmü'n-Nefs* adlı eseri başta olmak üzere, onun bizzat yazdığı diğer eserlere de müracaat edilerek, felsefî kimliği ve din felsefesi konularındaki görüşleri anlaşılmasına çalışıldı. *İlmü'n-Nefs*'in tahlili ve çeviri yazısı yapılmakla, ayrıca din felsefesine katkıda bulunmak amaçlandı.

Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yılları arasındaki geçiş döneminde yaşamış önemli bir mütercim, yazar olan Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934), aynı zamanda Galatasaray Lisesi ve Dâru'l-fünûn'da ahlak, mantık ve felsefe dersleri veren bir eğitimci, öğretmen ve filozoftur. Döneminin önemli isimlerinden olan Mehmed Akif Ersoy, Elmalılı Hamdi Yazır gibi kişilerle arkadaşlık yapıp onları etkileyen Babanzâde, Yahya Kemal Beyatlı, Hüseyin Cahit Yalçın, Bağdat Kadısı Sadrettin gibi bazı isimleri de dinî, siyasî ve felsefî konularda eleştirmiştir.

Babanzâde Ahmed Naim, aldığı medrese eğitimi ve modern eğitim sayesinde hem Doğu hem de Batı medeniyetlerini yakından tanımıştır. Hayatını geçirdiği

dönemlerde siyasi ve felsefik tartışma ve bunalımlara şahitlik eden düşünürümüz, bu hezeyanları aşmak amacıyla gerek kitaplar ve makaleler kaleme almış gerekse de bazı eserleri çevirip bu duruma kendince çözümler üretmeye çalışmıştır. Babanzâde, İslam Dini ve toplumunu savunmak, medreselerdeki Arapça eğitiminin günlük hayatta yetersiz kaldığını belirtmek, İslam Tarihi ile ilgili yazılan iftiralara ve yanlışlıkları düzeltmek, hadis usullerini ıslah etmek amaçlarıyla eserler yazmıştır. Dönemindeki İslamcı akıma yakın olan müellifimiz, İslam'da ırkçılığın olmadığını ve Türkçenin arınması konusunda Türkçülerle olduğunu; fakat ilmî ıstılahlarda en ufak bir onarımı kabul etmediğini belirtmiştir.

1914-1933 yılları arasında yaklaşık on beş yıl felsefe muallimliği yapan ve bu arada ders notlarından oluşturduğu, derslerinde okutmak amacıyla çevirdiği felsefî eserleri ile Sırat-ı Mustakim, Sebilü'r-Reşat ve Dâru'l-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası Terceme Kısmı'nda yayınlanan makaleleri onun din felsefesi ve diğer felsefî konulardaki görüşlerini yansıtmaktadır.

“Tabîî hikmet” denilen “fizik” ilmi ile karıştırmamak amacıyla “ilm-i hikmet” kavramını kullanmayıp “felsefe” kavramını aynen kullanan Ahmed Naim, felsefeyi, inceleme ve araştırma hürriyeti ile idrak olunan ilkelere dayalı hikmet şeklinde tanımlamıştır. Felsefenin illetlerin illetini araştırdığını belirten Babanzâde'ye göre, felsefe, ilimlerin temel ilke ve kavramlarını sorgulayıp; iki ana konusu vardır ki bunlar Allah ve insandır. Allah'ı konu edinen felsefe dalına, felsefe-i ulâ; insanı konu edinen kısmına ise felsefe-i nefis-i nâtika denildiğini ifade eden düşünürümüz, yeryüzünde Allah'ı tasavvur eden yegâne varlığın insan olduğunu açıklayarak insanın akıl sayesinde dinen sorumlu olduğunu savunmuştur. Böylece dini, akıl ile temellendirmiş ve iman etmek için insanın akıl sahibi olmasını şart görmüş; fideist bir yaklaşımdan ziyade; rasyonalist bir anlayış benimsemiştir.

Osmanlıcayı kullanan çağdaşı filozoflar arasındaki bunalımların en önemli sebebinin düşünürler arasında ortak bir felsefî dilin olmamasına bağlayan müellifimiz, kavramların geçmişlerinden kopuk olarak kullanıldıklarını, aslında felsefenin İslam Medeniyet'inde İbn Sinalara kadar giden parlak bir geçmişinin olduğunu ifade etmiştir. Felsefe için yapılması gerekenin yeni tabirler koymaktan

ziyade eskinin keşfedilmesi ve ortak felsefî kavramların belirlenmesi gerektiğini savunan Babanzâde, bu köklü geleneğin keşfedilmesinin kendilerini hem geçmişe bağlayacağını hem de çağlarının daha sağlıklı değerlendirileceğini belirtmiştir.

Müellifimiz, her milletin kendine özgü bir dili olduğu gibi her ilim erbabının da kendilerine özgü ıstılahları olduğunu ve bu ıstılahları bilmeyen kimsenin o ilim erbabına karşı dilsiz ve dil bilmeyen bir yabancı hükmünde olduğunu düşünür. Babanzâde, ıstılahlarına yabancı olanları muhatap edinen bir âlimin Amerika veya Çin’de Türkçe konuşma yapan kimse gibi çabası boşa giden ve boşa zaman harcayan birine benzetir. Bu sebeple yabancı dillerde yazılmış felsefî kitapları mütalaa ederek çok güzel anlayan kimselerin anladıklarını Türkçeye nakletmekte zorluklar çektiklerini ve naklettikleri sözlerin de çoğunlukla anlaşılamadığından yakınır. Ahmed Naim, felsefî ıstılahlar dilde yerleşmedikçe ve takrir edilmedikçe dildeki karışıklıkların ve filozoflar arasındaki anlaşmazlıkların giderilemeyeceğini savunmuştur. Bu yüzden *İlmü’n-Nefs* adlı eserinin sonuna Lügatçe adlı yaklaşık 100 sayfalık bir felsefî kavramlar sözlüğü ekleyerek Osmanlıca’yı kullanan çağdaşı filozoflarla ortak bir dil oluşturmak istemiştir.

“İlm-i Ruh” olarak da Türkçeye çevrilmesi mümkün olan ve Babanzâde tarafından “İlmü’n-Nefs” kelimesiyle ifade edilen *Psychologie* adlı eser Fonsegrive tarafından insana dair verdiği bilgiler vasıtasıyla burhanî bir metafizik ilmine ve oradan da insanların ahlaken sorumlu olduğu en yüce değerlere ulaşmak amacıyla yazılmıştır. “İlmü’n-Nefs”, Fonsegrive tarafından nazarî ve tecrübî olmak üzere iki kısımda incelenip “şuûn-i şuur ve şuûn-i şuurun şurût-i gayr-i maddîsi” olarak tanımlanmıştır. Fonsegrive; İlmü’n-Nefs-i Tecrübî’nin İlmü’n-Nefs-i İnfiâlî ile İlmü’n-Nefs-i Teemmülî adlı 2 kısmını ve Medhal bölümünü 37 derste incelemiş ve örneklerle, tablolarla, şekillerle açıklamıştır.

Psychologie adlı eserde geçen ifadeleri, eserin orijinaline sadık kalmaya çalışarak bazen Türkçe verdiği atasözleri, deyimler ve fıkralarla aktaran Ahmed Naim; esere eklediği dipnotlar ve mülahazât-i mütercimleriyle din felsefesi konularındaki görüşlerini de dile getirmiştir. İlmü’n-Nefs adlı eserinin Mezheb-i

İcab-ı Münakaşa adlı 31. dersine eklediği mülâhaza-i mütercimi onun bu konudaki fikirlerini adeta özetlemiştir.

Fonsegrive ve diğer Batılı düşünürlerin İslam Dini'ni Cebrilikle eş tutmalarının İslam'ı tanımamalarından kaynaklandığını belirten Babanzâde, Müslümanların kadere inanmalarının tüm Müslümanların cebiru'l-itikat olduğu anlamına gelmediğini ifade eder. Ona göre, İslam Dini'ndeki kaza ve kader inancının kullun hürriyetinin olmadığı şeklinde anlaşılması gerekir. Çünkü İslam, insanlara “muhtar değilsiniz” dememiştir. İnsanın aklını kullanarak tercih yapabileceğini belirten filozofumuz, onun rüzgârın önündeki bir toz tanesi ya da katilin elindeki bir bıçak gibi olmadığı düşüncesindedir. Ahmed Naim, eğer insan özgür olmasaydı emir ve nehyin; vaaz ve öğüdün anlamının da olmayacağını belirtir ve nübüvvet ve risalet kavramlarını da bu şekilde temellendirir. Zira insan fiillerinde hür değilse o zaman bu âlemin yaratılmasının da peygamberlerin ve kutsal kitapların gönderilmesinin de gereği kalmazdı.

İslam'daki kaza ve kader inancını tevekkül kavramıyla açıklamaya çalışan müellifimiz, Müslümanlar'ın kaza ve kadere iman etmeye mükellef olduklarını ve tevekkül etmeye de memur olduklarını belirtmiştir. Babanzâde, tevekkül kavramını bir Müslüman'ın bir hedefe ulaşmak için yapacağı bütün çalışmaları yaptıktan sonra, bütün sorumluluklarını yerine getirdikten sonra kendisini başarılı kılması için gerisini Allah'a bırakıp ona dayanmak şeklinde anlamıştır. Tevekkül kavramının insanı tembelliğe değil; aksine çalışmaya, sorumluluklarını yerine getirmeye sevk etmesi gerektiğini düşünen Ahmed Naim, Hz. Muhammed'in “Deveni bağla, tarlanı sürüp tohumunu ek de öyle tevekkül et” sözlerini bu anlamda değerlendirir. Zira ona göre, bir Müslüman “Armut piş; ağzıma düş!” anlayışında kalıp pasif davranamaz.

“İbadetler ve Allah'a itaat etme konusunda istek şart” prensibini savunan filozofumuz, “yasaklar konusunda ise istek hak” düşüncesinin yanlış olduğunu açıklamıştır. Babanzâde insanın dine girme, Allah'a ibadet etme konusunda özgür olduğunu, dinde zorlamanın olmadığını; kişinin iradesiyle iman ve ibadet edip etmeyeceğini seçebileceğini ifade edip; dine giren bir kişinin de yasakları işleme

konusunda serbest olmadığını kötülüklerden uzak durması gerektiğini; akıl ve iradesiyle iyiliği seçmesi gerektiğini belirtmiştir.

Babanzâde, İslam'daki kaza ve kader inancının cebrilikle aynı olduğunu düşünen ve cebriliği de insanın iradesiz olması, özgür olmaması şeklinde anlayan Batılılar'ın bu inancın Müslümanlar'ı tembelliğe sürüklediğini belirtmelerinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda İslam Dini'ni savunan Ahmed Naim, Müslümanların ilk dönmelerinde hızlıca hem parlak bir medeniyet kurmalarının hem de geri kalmalarının sebebinin Batılılarca İslam'dan yani; kaza ve kader inancından kaynaklandığını iddia etmelerinin bir paradoks olduğunu savunmuştur.

Ahmed Naim, insanın fiillerinin, - tıpkı kendi isteği ve özgür iradesi ile çarşıya çıkıp alışveriş yapan bir şahıs ile kendi isteği dışında hasta olup da nöbet geçirerek bedeninde titreme meydana gelen bir kişinin fiillerinin aynı kategoride değerlendirilemeyeceği gibi - farklı iki şekilde olabileceğini açıklamıştır. İnsanın kendi iradesiyle yaptığı ve sonuçlarından sorumlu olduğu fiilleri ile kişinin kendi iradesi dışında Allah'ın takdir etmesi ile meydana gelen - örneğin kişinin biyolojik anne ve babasını, ırkını, rengini, fiziksel özelliklerinin nasıl olması gerektiğini seçememesi gibi - durumlar. Fakat ilmî ve felsefî uğraşlara dalan bazı filozof ve kelimcilerin hataya düştüklerini ya insanın özgür seçimini tamamen feda ettiklerini ya da diğer tarafa meyledip Allah'ın sıfatlarını sınırlandırdıklarını düşünen Babanzâde; Mutezile Mezhebi'ni beğenmeyen filozofların kulun kendi fiillerini yarattığı fikrini; Cebriye Mezhebi'nin ise kulun kendi fiillerinde zorunlu olduğu anlayışını benimsediklerini belirtmiştir. “Kulun irade ve ihtiyacıyla olan her fiili Allah'ın mefulüdür.” ilkesini kabul eden müellifimiz, bu konuda en doğru davranışın Ehl-i Sünnet Mezhebi'nin tuttuğu orta yol olduğunu kabul etmiştir.

Ahlakı din ile temellendiren Babanzâde, dini de akıl ile temellendirip “İslam'ın mebnâsı, mebâdî-i akliyyedir” düşüncesinden hareketle “İnsanın dini aklıdır; akı olmayanın dini de yoktur.” hadis-i şerifini ilke olarak benimseyip Maturilik çizgisinde hareket etmiştir.

KAYNAKÇA

ABDU'L-BAKİ,

M. F.: h.1422, m. 2001.

ALP, M. C. İ.: 1935.

CEVİZCİ, A.:2004.

ÇETİN, A.: 2012.

FONSEGRİVE, L. G.: 1890.

GÖKALP, M.: 2005.

GÜRKAN, N.: 2010.

GÜRKAN, N.: 2007.

Mu'cemu'l-Müfehres Li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim, Kahire, Dâru'l-Hadis yay.

Müderris Ahmet Naim, İstanbul, Ülkü Matbaası.

Felsefe Ansiklopedisi, Mayıs, Etik Yay., c. 2.

“Babanzâde Ahmet Naim ve Ahmet Ağaoğlu’na Göre Da’vâ-yı Ahlâk-ı Amelî”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 17.

Elements de Philosophie: Psychologie, Paris.

“İlm-i Tarih, Sıdk-ı Nübüvveti Muhammediyye'yi Cenab-ı Peygamberin Suret-i Neş'et ve Zuhuruyla İsbat Eder”, **Dini Araştırmalar**, c. 8.

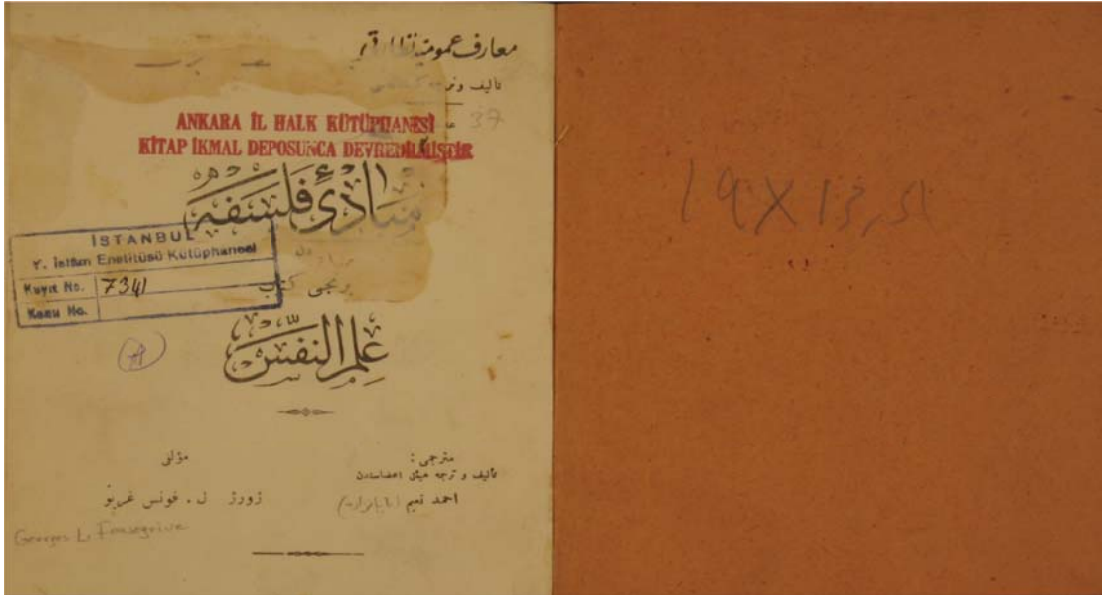
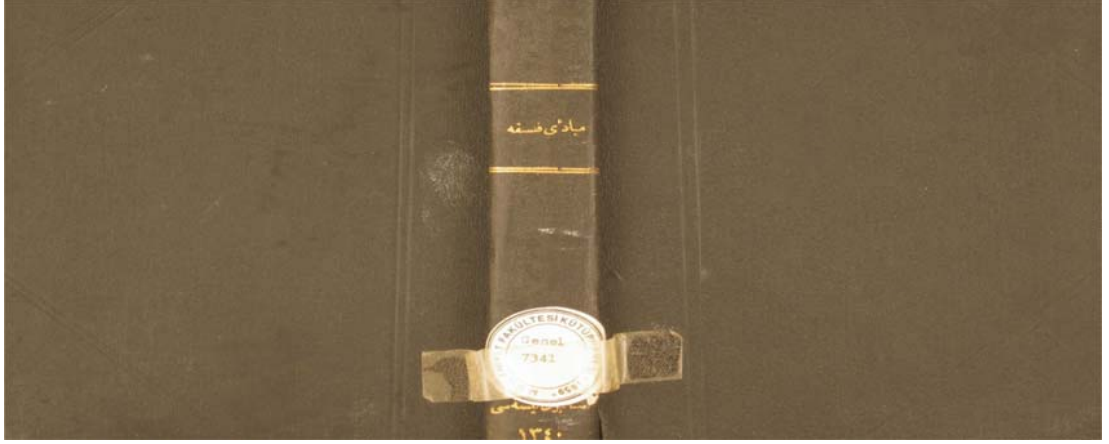
“Osmanlı Son Dönemi Müfekkirlерinden Babanzade Ahmed Naim'in Arapça Öğretimi Hakkındaki Görüşleri ve Uygulamaları”, *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul, Bayrampaşa Belediyesi Yay.,.

“Sarf-ı Arabî ve Temrînat” Adlı Kitabın Mukaddimesi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, sayı:18.

- HANSU, H.: 2010. “Hadis Aşığı Bir Felsefeci: Babanzade Ahmed Naim Bey (1872-1934)”, *Dârülfînûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, (Yayına hazırlayan: Ö. Tahsin, v.d.), İstanbul, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- İZ, M.: 1975. **Yılların İzi**, İstanbul.
- KARA, İ.: 2000. “Babanzade Ahmet Naim Bey’in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı: 4.
- KARA, İ.: 2005. **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi**, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- KARA, İ.: 2000. “İstılâh-ı İlmiye Encümeni ve Babanzâde Ahmet Naim’in Terim Çalışmaları”, **Modern Felsefe Terimlerinin Türkiye’ye Girişi**, İstanbul.
- KARA, İ.: 2013. “Rüsûh ve İstikamet Sahibi Bir Zat Babanzâde Ahmet Naim Bey”, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyupsultan Sempozyumu VI Tebligler*, Mart, İstanbul, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları.
- KILIÇ, R. “Babanzâde Ahmed Naim’in Felsefî Görüşleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 36.
- KIZIKLI, Z.: 2007. “Babanzâde Ahmed Naim’in Arapça Öğretimine Dair Bir Makalesi”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, VII, sayı:4.

- NAİM, B. A. (1872-1934), “İlm-i Tarih, Sıdk-ı Nübüvveti Muhammediyye'yi Cenab-ı Peygamberin Suret-i Neş'et ve Zuhuruyla İsbat Eder”, sadeleştiren: Araş. Gör. Dr. Murat Gökalp, **Dini Araştırmalar**, cilt: 8.
- NAİM, B. A.: 1975. Sahih-i Buhari Mütercimi, **Genel Çizgileriyle İslam** (Kül Altında Kalanlar Serisi 1), İstanbul, Çığır Yayınları.
- NAİM, B. A.: h.1332., m. 1915. **Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-Nefs**, İstanbul, Matbaa-i Âmire.
- NAİM, A.: 1995. **İslam Ahlâkı'nın Esasları**, (Yayına Hazırlayan: Recep Kılıç), Ekim. TDV.
- NAİM, B. A.: 1991. **İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur**, İstanbul, Bedir Yay., Pembe Kitaplar No:10.
- NAİM, M. B. Z. A.: 1945. **İslâm Ahlâkının Esasları**, (Yayına hazırlayan: Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, Yüksel Yayınevi.
- NAİM BEY, P. B. A.: 2010. **Hadis Usûlü ve Istılahları**, (Yayına Hazırlayan: Hasan Karayiğit), Temmuz, İstanbul, Düşün Yayıncılık.
- SAMİ, Ş.: 2012. **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul, İdeal Kültür&Yayıncılık.
- Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası - Tercüme Kısmı**, c. 1, İstanbul, 1332.
- İslam Ansiklopedisi**, TDV, c.4, s. 375.

EKLER



صفحه	موضوع	صفحه	موضوع
۵۷	خطا	۵۷	خطا
۵۵	بازگشت	۵۵	بازگشت
۵۹	تفاوت	۵۹	تفاوت
۶۴	الهی	۶۴	الهی
۶۵	علم	۶۵	علم
۶۹	فکر	۶۹	فکر
۷۰	فکر	۷۰	فکر
۷۱	فکر	۷۱	فکر
۷۴	فکر	۷۴	فکر
۷۴	فکر	۷۴	فکر
۷۵	فکر	۷۵	فکر
۷۸	فکر	۷۸	فکر
۷۸	فکر	۷۸	فکر
۷۹	فکر	۷۹	فکر
۸۰	فکر	۸۰	فکر
۸۸	فکر	۸۸	فکر
۹۰	فکر	۹۰	فکر
۹۷	فکر	۹۷	فکر
۹۷	فکر	۹۷	فکر
۹۸	فکر	۹۸	فکر
۱۰۲	فکر	۱۰۲	فکر

صفحه	موضوع	صفحه	موضوع
۱۲	خطا	۱۲	خطا
۱۳	خطا	۱۳	خطا
۱۷	خطا	۱۷	خطا
۲۰	خطا	۲۰	خطا
۲۱	خطا	۲۱	خطا
۲۱	خطا	۲۱	خطا
۲۲	خطا	۲۲	خطا
۲۲	خطا	۲۲	خطا
۲۴	خطا	۲۴	خطا
۲۵	خطا	۲۵	خطا
۲۷	خطا	۲۷	خطا
۲۸	خطا	۲۸	خطا
۳۶	خطا	۳۶	خطا
۳۶	خطا	۳۶	خطا
۳۶	خطا	۳۶	خطا
۴۰	خطا	۴۰	خطا
۴۶	خطا	۴۶	خطا
۴۷	خطا	۴۷	خطا
۵۱	خطا	۵۱	خطا