

## NEO-POSITİVİZM'E GÖRE SOSYOLOJİK İLLİYET

Prof. Dr. Fındıkoğlu

*“Le propre de la raison est de considérer les chases non comme contingentes, mais comme nécessaires.”*

*Spinoza*  
Ethique II, 44

— I —

Bazı felsefî meseleler, bütün felsefe tarihi boyunca uzayan bir maziye maliktirler. Esasına bakılırsa bu gibi meselelerin topu birden “felsefe” ismini taşıyan fikir müessesesini teşkil etmektedir. İşte illiyet problemi de bunlardan biridir. Mevzuumuz olan “*ıçtımaliyat-ta İlliyet ve neo-positivizm*” e girmeden önce, küçük bir giriş içinde meselenin felsefî bir kadro dahilindeki ehemmiyetini belirtmek istiyoruz.

Filhakika her felsefe sistemi, muayyen bir kaç ana meseledeki görüşlerine göre isimlenir ve seciyelenir. Bir noktada şu düşünceyi güden sistemin, diğer meselelerdeki telakkisini peşinden aşağı yukarı tayin etmek imkânsız değildir. Rasyonalist veya amprist damgasını taşıyan doktrinlerin “*illiyet*” hakkındaki telâkkileri hakkında önceden bir fikir yürütmek, doktrininin ele alınmasından sonra bu fikrin pek yanlış olmadığını görmek imkânı bundan mütevellittir.

*Aristo*'nun “dört illet” esasında hülâsa olarak ve bütün problemleriyle ifade edildiğini gördüğümüz “*İlliyet*” meselesinin, felsefe tarihi ile sıkı alâkasını göstermek için son asırlardan birini seçelim ve *Spinoza* ile *Hume* u gözönüne alalım. Bunlardan evvelkisi “akıl” ın hususiyetini “eşya” yı “mümkün”, “zarurî” olarak “mülâhaza etmek” te bulurken, ikincisi, malûm olduğu üzere “zarurî bağılılık” ın sadece bir “birbiri ardısıralık, teakub” olduğunu ileri sür-

müş, nihayet *Kant* in bu iki ucu, müdrikenin “terkibi vahdet” faaliyetinde barıştırdığı görülmüştür.

*Kant* a kadar olan felsefe tarihinin “illiyet” meselesi, tarihi ve içtimaî hâdiselere ne derece tatbik edilebilir veya edilmiştir? Umumiyetle rasyonalistler ve ampristler, mütalealarını çok umumî olarak serdetmişler, geniş tabiat hâdiseleri içinde “*physique*” ve “*social*” tefriki yapmamışlardır. Hattâ Ondokuzuncu asra gelinceye kadar bu tefrikin bariz ve sarih bir şekilde yapılmadığını görüyoruz. Ancak son iki asır zarfındadır ki *illiyet* meselesinden bahsedilirken hâdiseler sahasının tayini düşünülür. Bu arada 1) Her iki saha için meselenin aynı ehemmiyeti haiz olduğu, yahut 2) “tabiî” şe’niyetteki illî bağılılıkların manevî ve içtimaî şe’niyet için aynı ehemmiyeti taşımadığını, nihayet 3) İçtimaî realitenin tamamıyla ayrı, tabiat içinde ayrı bir tabiat olduğu şıkları karşısında bulunulduğu malûmdur.

*Illiyet* meselesinin felsefe tarihi ile çok sıkı alâkası, bilhassa bu tarihin son çeyrek asrı gözönüne alındığı zaman görülecektir. Gerçekten, her yeni felsefî mektep, illî rabitalar hususundaki görüşünden dolayı yeniliğe sahiptir demek yanlış olmaz, kanaatindeyiz. Meselâ *Comte*’un *positivizm*’i için, *Mach* in yeni - *positivizmi* için bu mülâhaza ne kadar doğrudur! Keza *Whitehead* in, *Köhler* in, *Meyerson* un, *Wilbois* nin... ilh. temsil ettikleri en yeni felsefe çığır-ları, hakikatte *illiyet* telakkilerindeki hususiyetlerle anlaşılabilir. Felsefî doktrinlerle *illiyet* probleminin bu ilişiği, burada izaha lüzum görmediğimiz sebeplerden dolayı gittikçe daha çok artmakta, bütün sistemlerde *illiyet* meselesinin ağır bastığı görülmektedir. Ancak sosyal âmillerle izahı mümkün olan bu ağır basış, felsefenin “temaşâî - *Contemplatif*” davranışdan ziyade “faal - *actif*” davranışa, “*düşünce*” den i ş (*action*) e yönelmesi ile izah edilebilir. Bu yüzden olmalıdır ki ancak son iki asrın felsefe sistemlerinde tarihî ve sosyolojik *illiyet*, başlı başına bir mesele olarak ele alınmış, XIX ncu asrın ikinci yarısından sonra “içtimaî mesele - *Question sociale, Soziale Frage*” nin aldığı ehemmiyet ile mütenasip bir şekilde değerlendirilmiştir.

Bu hususiyeti, yani felsefî bir mesele olan *illiyet* i tarihî ve sosyal hâdiselere de teşmil edişi, son yarım asır, bilhassa son çeyrek asır zarfında gösteren felsefe sistemlerinden biri ve belki en mühimmi “yeni - *positivizm - Néo-positivisme*” dir. Bizim bu sayfalarda yeni

pozitivizmin sosyolojik illiyet telâkkisinden bahsedişimiz şu dört sebebe dayanmaktadır:

I. — Mülâhazalarını içtimai sahaya teşmil eden bir illiyet felsefesi karşısındayız;

II. — Mümessilleri müsbet ilim mensubu olan bir feslefe doktrini karşısındayız;

III. — Mümessillerinden birinin İstanbul üniversitesinin felsefi tedrisat tarihçesinde beş senelik bir faaliyeti ve bu faaliyete bağlı bir kaç Türkçe kaynak bulunmasından ibaret yerli bir alâkadarlık vesilesi karşısındayız;

IV. — Nihayet bir bakıma içtimaiyat ilminin başlıca kurucularından olan *Comte* u devam ettiren bir görüş karşısındayız.

— II —

Herşeyden önce *illiyet* ten neyi kasedtiğimize işaret edelim. Bizde “kuvvet”, “tesir edicilik”, “yapıcı hassa” gibi manaları davet eden *illet* mefhumu, hâdiselere tatbik edilen bir prensip halinê vazê dilince *illiyet* ismini alıyor ve bize biri sebep, illet, müessir, diğeri netice, eser olan iki hâdisê arasında zarurî bağıllık bulunduğunu telkin ediyor. Bu bağıllık, bize nereden geliyor? Katolik *feylefos* lardan *Malebranche* in dediği gibi bir “esrarengiz insiyak - *Instinct mystérieux*” mıdır, *Leibnîtz* in düşündüğü veçhile “aklî zaruret” midir? Yoksa sadece birbirini çağırان iki hâdisenin yan yana bulunuşu mudur? Nihayet *Kant* ile beraber onu “tecrübeyi kuran zihnin faaliyetinde mündemiç, birleştirici bir kudret” mi addedeceğiz? Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bütün felsefe tarihini dolduran bu sorgular, *positivizm*'in nazarında, artık müsbet basamağa basmış müfekkiremiz için yalnız “metafizik” ve binaenaley tarihî kıymettedirler. *Comte* “illet kelimesinin hakikî felsefe lisanından çıkarılması lâzımdır” derken bu kelimenin altında “tabiat üstü - *supernaturel*” bir kuvvet ve kudretin gizliliğini tasarlıyordu (1). *Viyana*. mektebinin aynı telâkkiyi güttüğü ve “illet” yerine “fonksiyon” tâbirini ikame eylediği malûmdur (2). İşte bir bakıma bu anane-

(1) Bk. A. Comte: *Système de politique Positive*, 1890, C. I, Sf. 361.

(2) Bk. İstikra felsefesi: Felsefi ve içtimai konferanslar, C. I içinde, 1938. Ankara.

nin devamı olan *neo - pozitivizm*'in modern mümessillerinde de aynı mülâhazayı görüyoruz. Bilhassa *H. Reichenbach*'daki "ruhsuzlaştırma - *Entseelung*" ameliyesinin hedefi bundan başka bir şey değildir. Şimdi bu noktayı etraflı surette gösereceğiz.

### — III —

*İllyet* meselesinin hususî olarak sosyolojideki vaziyetini araştırırken, bu araştırma içinde muayyen bir mektebin iki mümessili üzerinde dururken, problemin tabii icabı olarak, ilkin felsefi, sonra sosyolojik bakımları ele almak lâzım gelmektedir.

*Neo-pozitivizm*'e mensup olmak üzere seçtiğimiz bu iki mümessil, 1939 harbine takaddüm eden senelerde *Prag* Üniversitesi felsefe Profesörlüğünü yapan *Ph. Frank* ile, dört sene evveline gelineye kadar beş sene kadar bir zaman *İstanbul Üniversitesi* felsefe profesörlüğünde bulunmuş olan *H. Reichenbach*'dır.

#### 1 — Frank'a göre illiyet:

*Ph. Frank* meseleyi şu şekilde vazetmektedir: İllyet prensibi, daima bir nispet, illet ile netice arasında bir münasebet farzettirir ve neticenin illettekinden fazla unsur ihtiva etmemesini, illet ile neticenin yerlerinin değiştirilmesini emreder. Buna nasıl kanaat getirebiliriz? *Maryot* kanunu bize "tazyik - gaz hacminin büyümesi" unsurleri arasında bir değişmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Sonra illet ve netice arasında bir "Zamanca ardıralık, zamanî teakub-*Succession temporelle*" olmadığını kim kestirebilir? Gerçekten A illeti ile B neticesi belki birinci ve ikinci sanayilere tekabül ediyorlar. Sadece bu kadar. Bu taakubden dolayı illetlik seçiyesini A ya atfetmek hakkını nereden alıyoruz? Gerçi *E. Zilsel* gibi bazı fizikçiler ilimde:

- 1 — Netice ile illetin yerlerinin değişebileceği kanunlar,  
2 — " " " " " değişmeyeceği "

diye iki çeşit kanun ayırıyorlar. Fakat bu, kat'î surette isbat edilmiş değildir. İkinci çeşit kanunların ekserisinde de birinci halin bulunduğu gösterilmiştir. Hele mesele insana ait olunca iş büsbütün giriftleşir. İnsan hâdiseleri mevzuubahs olurken ya:

1 — İnsan fiziko-şemik bir sistem gibi düşünülecek, hareketleri maddî muhit tarafından tayin edilmiş sayılacaktır. Bu takdirde (meselâ işidilen kelimelerin hava ihtizazlarına; okunan kelimelerin elektro-manyetik dalgalara.. ircaı takdirinde) insana ait hâdiseler, mekaniğe ait hâdiselerden farksızdır, yahut:

2 — İnsan ve hâdiseleri, maddî muhitten müstakil, kendi içinden taayyün eden bir sistemdir, bu sistem içinde irade vardır; bu iki ihtimalden hangisini kabul edersek edelim; beşerî hâdiseler dar mânada bir illiyet haricinde kalacaklardır. Birinci ihtimal ele alınsın: Sinir sistemi çok grfttir, haricî tesirler karşında hareket ve davranış şekilleri o kadar çeşitli ve çoktur ki böyle bir şekil çeşitliliği içinde muayyeniyetin seciyesi olan z a r u r e t den bahsetmek imkânsızdır, bilâkis h ü r r i y e t den bahsetmek için daha çok sebepler mevcuttur. Gerek fert itibarile, gerek fertler zümresi itibarile bu sinir sisteminin bugünkü bilgisine dayanıp yarınki hareketlerini tayin edemezyiz. Diğer taraftan haricî muhitin insan hayatına tesiri kabul edilsin ve bütün kâinat toplu bir surette düşünölsün: İnsana ait hâdiseleri de ihtiva eden bu kâinat üzerine tesir edecek hiç bir muhit yoktur. O halde insan ve ona ait hâdiseler, her türlü "tazyik - *contrainte*" den hariç kalıyorlar demektir.

Bu tarz düşünce, insan ve hâdiselerinin, kendi içinden muayyen bir sistem olduğunu, binaenaleyh irade hürriyetini takip ettiğini tasdik ediyor. Fakat hemen işaret edelim ki bu tazyik zahirdir. Kâinatı toptan göz önüne alan bir müllâhaza da insanın, hür olup ayrılacağı ve gideceği bir yer yoktur, kâinat sistemi içindedir. Bu sistem ya bütün parçalarında muayyeniyete tâbidir, yahut bütün parçalarında hürriyete sahiptir. Fizik hâdiseleri başka, ruhi ve içtimaî hâdiseleri başka prensiplerle idare edilen bir kâinat kabul edilemeyecektir.

Şu halde nasıl bir neticeye varacağız? *Frank* burada, fizikin makreskopik ve mikroskopik hâdiselerini ruhiyata ve içtimaiyata tatbik edecektir. Bir gazın hacmi, kesafeti, sühneti bir an içinde malûm ise, halini söylemek mümkündür. Fakat bu o gazı makroskopik bakımdan görmektir. Bir de gazın moleküllerinin hacmi, sühneti, kesafeti malûm gazın hal ve istikbali hakkındaki hüküm. kat'iliğini kaybedecek, ihtimalileşecektir. Gerçekten birçok mikroskopik tahavvüller, makroskopik kanunlar hilâfına vukua gelir. "E ğ e r atomların münferit hareketlerini bilseydik, e ğ e r

bütün tabiat kanunlarını tam bir kat'iyetle bilseydik, hâdiselerin cereyanını tam olarak hesap edebilecektik. Fakat bunların hiç birini bilmiyoruz. Bu e ğ e r, hiç bir vakit gerçekleştirilemeyecek olan bir faraziyeyi göstermektedir."

Tarihin maddeci telâkkisindeki illiyet, işte bu makroskopik görüşün içtimaî hâdiselere tatbikinden ileri geliyor. Bugünün iktisadî vaziyetinin, yarını husule getrebileceği, bu vaziyet bilgisinin bize yarını keşfettireceği telâkkisi karşısında fizikin mikroskopiğine benzeyen mukabil bir telâkkî çıkaramaz mıyız? *Frank*, nasıl atomların hareketlerinin kat'î surette bilinemediğini, bu yüzden sadece "muhakkak" değil, "ihtimalî" neticelerin zuhur ettiğini söylüyorsa aynı şekilde insana ait hâdiselerde de fertlerin sinir sistemlerini katiyetle bilemeyeceğimize işaret ediyor: Bunlar içtimaiyatın mikroskopik hâdiseleridir. Tesadüfler, izah edilemeyecek noktalar, hep bu neviden olan vakalara aittir.

İçtimaiyatta şimdilik düşünülecek nokta makroskopik hâdiselerde illiyetin araştırılmasıdır. A'nın vücade geldiği her yerde B'nin husul bulduğu, ancak A'nın daimî tekerrürü şartıyla formüllenebilir. Hattâ bunu içtimaî hâdiselerin mikroskopiği olan fertlere de teşmil edebiliriz. Bir adam bir ân içinde muayyen bir psiko - fizik vaziyettedir. O adamın hareketleri hakkında "önceden söyleme" mümkündür, şu şartla ki ikinci, üçüncü... ân içinde de, birinci ânın psiko - fizik hali aynı kalsın. Fakat insan diğer bir vaziyete tâbi olarak yürüyor, ihtiyarlıyor. Önceden bir şey söylenememesi de bu yüzdendir. Bununla beraber insan dünyasının bütün atomlarında, yani fertlerinde müşterek ve tecrübe edilmiş bazı hallerin kanunlarını tesbit mümkündür (Tedaî kanunları gibi). İçtimaî hâdiseler sahasında muayyen bir mntakanın bulunduğu haleti içtimaiyeyi A olarak gösterelim: Nüfus vaziyeti, iş bölümü, devlet teşekkülü muayyen bir hal arzetsinler. Bu A vaziyetinin aynı şekilde yeniden husule geldiği her yerde neticeler aynıdır. Hattâ önceden söyleme tecrübesi de yapılabilir. Meselâ ihtilâlden sonra diktatörlük, sonra, monarşi, daha sonra mutedil ve parlamanter monarşi hâdiselerinin birbiri arkası sıra geleceği yolundaki peygamberlikler, daima bu neviden vaziyetlerin bulunduğu yerlerde yapılır. Fakat acaba bu A her zaman da teker-rür ediyor mu? Etse bile aynı A mıdır, yoksa A', A'' gibi bir başkalık mı gösteriyor? Şu halde mesele "aynî ilk hallerin dönüşü -

*Retour des mêmes états initiaux*" imkânına irca ediliyor. Niha-yet küçük zümreler için, küçük muntakalar için bu neviden sosyolo-jik bir illiyet kabul edilse bile, geniş çaptaki tarihî - sosyolojik me-seleler için vâzîyet giriftleşecektir. O halde yalnız hududu belli, iyi çizilmiş ve reel muhtevası tamamiyle müşahede edilmiş içti-maî hâdiseler üzerinde muhtemel mahiyeti haiz illiyet tat-bikatı mümkün olabilir.

Zaten illiyet prensipi, en çok kuvvetle kabul edildiği zamanlar-da bile mutlak, yani her türlü realitelere şamil bir halde tasavvur edilmemiş, hiç değilse canlı âlemde istisnalar kabul olunmuştur. Fizyolojide illî bağların kâfi geldiği, bunların haricinde "gaî illetler", "bütünlük fikri", âmiller - *Facteurs*" kabul edilmemiş midir? Uzvî dünyada insana yaklaştıkça bu istisna sahası büyür: "Hayat hamlesi" nden "iradei cüz'îye" ye ka-dar her türlü âmillere illiyet prensipi dışında yer verilmiştir. Bazan hiç bir kanuna tâbi olmamak, beşerî gurur için daha tatminkâr sa-yılmaktadır. O. Spengler, beşerî zümrelerin mukadderatını "alın yazısı - *Schicksal*" nda yazılı sayarken bütün tarihi kanun haricî görmüştür. Tarihî - İctimaî hâdiseler sahası için böyle düşününce, "bütün" ün içindeki bir unsur oln fizikî - kimyevî hâdiseleri niçin aynı gaip içine sokmuyoruz? Esasen biz o hâdiselerin iç yüzüne nüfuz etmiyoruz. Bu itibarla illiyet prensipi, verdiği sathî tatmin ile kalabilir. Fakat içtimaî ilimlerde bu sathîlik tatminkâr de ğil-dir. Nitekim O. Spann şöyle diyor: "İlim, mevcudatı haricî (kem-mî) manzarası ile göz önüne alıyor, onun için hâdisatın mahiyeti ona tamamiyle yabancıdır. Riyazî - ilmî bir şekle sahip olan müs-bet ilimlerin niçin "anlayıcı - *Compréhésiv, Verstehende*" ilim ol-madığı buradan da anlaşılır... Kemmileştirme usulü, bir ölçme usu-lünden başka bir şey değildir. Bu usul eşyanın mahiyetini tecrü-be ediyor ve "Mkdar" a irca ile kalıyor. İşte müsbet ilimlerin, manevî ilimler kadar ilim adına lâyük olmamalarının sebebi bura-dadır. Ben ne munhasıran kemmiyete müstenit riyazî vetirelerin muteber oluşuna, ne de müsbet ilimlerdeki usulden başka bir usu-lün imkânsız bulunduğu asla kani değilim. Bilâkis ben bugün-kü ilmî araştırma vetirelerine *Shellîng, Baader*... tarzında mühim bir tabiat felsefesi hissesi katılmasına kanaat getiriyorum..." Tet-kik ettiği hâdiselerin mahiyetini, içyüzünü araştırmaktan ibaret olan asıl ilim, bu itibarla müspet ilimlerden ziyade manevî ilimlerde bulunmaktadır. M a n e v î i l i m , müsbet ilimlerden sonra ve

onların yanında teşekkül ederken, kendisinin mahiyetçe daha "asıl" olduğunun farkında olmuştur. *Spann* in bir teşbihini zikredelim: "Kuğu kuşu, ördekler içinde bulunur ve beraber yürürken birden kendisinin kuğu olduğunu ve binaenaleyh esaletini idrak etmiştir. O, kendisini ördeklerle kardeş sayanların telâkkisini artık tanımıyor.,,

Bu *anti - Causaliste* görüş, asıl ilimlere, yani *Spann* in teşbihindeki ördeklere (müspet ve riyazî şekilli ilimlere) tesir etmekte geçikmedi ve *Laplace* in küllî illiyet prensipi hücumu uğradı. *Newton* fiziğinde maddî noktaların vaziyet ve sürati, istikbali tayine kâfi idi. Fakat kâinatın elektro - manyetik tasavvuru buna imkân bırakmıyor ve "tesadüf" muayyeniyet âlemi içinde yer alıyor. Diğer taraftan enerjetizm, klâsik fizikle klâsik mekaniğin postülalarını değiştirdi. Kuvvet ve enerjilerin her çeşidini sayıp dökmek imkânsızlığı anlaşıldı ve *Frank* in dediği gibi "enerji mefhumunda yarı ruhî (semi - sprituel) bir gizli halin bulunduğu" zan olundu. Almanyada *W. Ostwald*, Fransada *Pierre Duhem* tarafından neşredilen *enerjizim*, bu suretle *Newton* ve *Laplace* fiziğinin istinat ettiği materyalizmi yıkmaya çalıştı. Müspet ilimleri kendilerine düşman bulan bazı dinî mahfiller, enerjetizmden çok şeyler umdular. Almanyada *Gaudenhovre* "maddecilikten ayrılalım - *Los von Materialismus*" eserinde bu tarzdaki idealist fiziğin insanlığa yapacağı hizmetten bahsetti. "İşte diyor, tabiat ilimleri bile idealist safa geçmiş bulunuyorlar. *Schopenhauer* in irade dediği şey de zaten *Ostwald* in enerji dediği şeyden başka bir şey değildir...". Fakat ne yazık ki bu idealizmi, ilmin temelini teşkil eden "kemmileştirme" düşmanlığına kadar götürüyor: "Bir insan ne kadar zevkten mahrum olursa o nisbette barbarlaşır ve ke y f i y e t hassası kendisinde zayıflar. Böyle bir insan için yegâne değere malik olan şey şudur: Kemmyiet." Enerjetizm bu suretle müspet ilimlere illiyetsizlik esasını sokarken kendisine yeni bir nazariyenin yardımı görüldü. Malûm olduğu üzere *Laplace* "bütün vakıalar, hattâ küçüklüklerine binaen büyük tabiat kanunlarına râm değil gibi görünenler de seyyarelerin güneş etrafındaki dönüşlerindeki zaruret nevinden bir zaruret ile tabiat kanunlarına tâbidirler." prensipini mekaniğe temel yapmıştı. İlliyetsizliğin rehberi olduğunu söylediğimiz yeni *Quanta* nazariyesi, atom dahilindeki en küçük "*Particules*" bahsinde gök seyyarelerinin hare-



ketlerini tanzim eden kanunların aynı veya benzeri olacak kanunlar formüllemenin imkânsızlığını ileri sürmekle başlıyordu.

Sadece işaret edip geçtiğimiz bu illiyetsizlik meselesi, bizi nihayetle "tabiat ve mucize" ye götürebilir. Mucize, tabii kanunlardan inhiraf değil midir? Muciyeyi kabul bu inhirafı kabul ile aynı şeydir. Demek oluyor ki tabii kanunlar hükmünü icra ederken "yüksek bir kudret" işe karışıyor, olması icap eden vakıa yerine, beklenmedik bir vakıa zuhur ediyor. Bu nokta illiyet esasını red etmez. Diyebiliriz ki tabiatte umumî kanunlar mevcuttur, fakat yüksek kuvvetin müdahalesiyle bazı zuhuratın karşısında kalmak mümkündür. Yahut mevcut olan tabii kanunlar, bir kadro içindeki en tâli vakalara varıncaya kadar her şeyi tanzim etmemiştir, birkaç imkân ihtimali vardır. Bu ihtimallerden birinin zuhur etmesi muhtemeldir. Bu takdirde mucizenin çıkması, tabii kanunlarla çarpışmamaktadır.

Bir taraftan tabiaatte umumî kanunları kabul eden, diğer taraftan yüksek bir kudretin müdahalesine yer vermek, tabiatte "tabii" ve "tabiat üstü" iki nizam kabul etmektir. Bu "tabiat üstü - surnaturel" nizam aynı zamanda "insan üstü - surhumain" dır. Fakat acaba, bu "tabii" ve "tabiat üstü" nizamları ihtiva eden küllî bir kanun mevcut değil midir? *Frank* ın bir misalini ele alalım: Bir insan senelerce oruç tuttuğu halde sikletinden kaybetmiyor. Bu kaziyenin "tabiat üstü" bir nizama bağlı olduğunu kabul etmek, "hiç bir insan gıda almadan yaşayamaz" kaziyesile ifade edilen bir kanunu reddetmek demektir. Fakat biz bu kaziyelerin her ikisini de içine alacak şöyle bir kaziye serdedebiliriz: "Bazı şeraitte insan gıdaya muhtaçtır. Fakat bazı şerait vardır ki o zaman insan oruç yaşayabilir. Yüksek bir kudretin müdahalesi de bu şerait içinde sayılmalıdır." Bu vaziyette tabiat kanunları kurtarılmış oluyor. Zaten bir kısım ilâhiyatçılar mucizenin tabiat kanunlarıyla çarpışmadığı kanaatindedirler. Tabiat kanunları yerleştikçe mucizenin sahası daralır. Şu manada ki meselâ hıristiyanlığa kadar sayısız olan mucizeler, hıristiyanlığın zaferiyle artık rolsüz kalmıştır. Mucizenin tabiatte, mekanik bir sistem dahilinde elektro - manyetik kuvvetlerin zuhuru gibi, tabiat kanunlarıyla pek az çarpışır bir vaziyettedir: Eğer havada serbestçe düşen bir cisim aşağıya değil de miknatisî tesirle yukarıya çıkarsa bu, tabiat kanunlarıyla çarpışma ifade etmez. Ancak bütün hâdiselerin ağırlık kanuniyle izahın imkânsız olduğu anlaşılmalıdır. Zaten

mucize hiç bir zaman, hattâ ilâhiyatta da, tabiat kanunlarıyla tezat ifade etmemiştir. *Voltaire* in kendi "felsefe luğatı" nda anlattığı gibi ilâhiyatçı şöyle düşünüyor: "*Kanunu Allah yapmıştır. O kendi kanununa karşı gelemes. Yalnız makinenin işlemesinde kemalsizlik alâmeti görürse çaresine bakar. Böylece esasta bir değişiklik olmamaş demektir.*"

Fakat mucizeyi tabiat kanunlarıyla barıştıranlar daha ziyade tabiat kanunlarında delikler, eksiklikler bulandıran telâkkiye sahip olanlardır. Yüksek bir kuvvet bu açık noktaları dolduracaktır. Acaba bu vaziyette tabiat kanunları kanunluklarından bir şey kaybetmiş olmuyorlar mı?

İçtimaiyattaki illiyet meselesi hakkında muasır bir *positivist* in düşündüklerini naklederken, mevzuun hududunu daha fazla geçmemek için burada duracağız. Sözün kısası şu ki *Frank* kat'i bir illiyet prensipinin içtimaiyatta yeri olamayacağına kanidir. Fizikte muayyeniyetsizlik cereyanının bulunduğu bir zamanda içtimaiî fiziğe her bahaya muayyeniyeti sokmağa çalışmak, aşırı olmayacak mıdır? *Frank* sosyolojide, fizikte olduğu gibi, umumî illiyet prensipinin kendisini değil, her illet serisinin hususiyetini kabul etmektedir. Bir sabah evden dışarıya çıkarken başıma damdan kiremidin düşmeyeceğine, yerin birdenbire delinmeyeceğine, birisinin hücumuna uğramayacağıma... kanaat ediyorum ve bunlardan her birinin husul bulması için bazı şartların lâzım olduğunu da düşünüyorum. Diğer taraftan "sebepsiz bir netice olamaz" şeklinde bir kaziyeyi takip ettiğimden dolayı, saydığımız bu hâdiselere maruz kalmamak lâzı mgelmez. Çünkü bu illiyet kaziyesi, m u h t e m e l reel vakalardan bir ikisinin husulüne mani değildir. Çünkü onlardan her birinde illetler zincir kendisine göredir. Her hususî halin (kiremit düşmesinin, zelzelenin... ilh.) kendisine mahsus bir illiyet çevresi vardır. Umumî bir illiyet prensipi de bu hususî çevreler içinde herhangi bir vakıanın cereyanına mani olamaz. A nın vücuda geldiği her yerde B nin onu takip edeceği tarzındaki bir formül ile reel hâdiseler arasında hayli mesafe vardır. Asıl mesele bu reel hâdiselerin kendi hususî illet zincirlerini bulmaktan ibarettir.

## 2 — Reichenbach'a göre illiyet:

İsmi memleketimizin felsefe mensuplarınca tanınmış olan bu mütefekkir, içtimaiyatta illiyet meselesine uzaktan ve yakından

ilişen fikirlerine “*Atome et Cosmos*” isimli eseriyle “Tabiat kanunu mefhumu” adlı broşüründe rastlamaktayız. (3)

Evvelâ ilmin hâdiseleri “ruhsuzlaştırma - *Désanimation*” ve “insansızlaştırma - *Déshumanisation*” ya tâbi tuttuğunu kaydeden *Reichenbach*, kemmiyete müstenit izahının ehemmiyetini belirtmektedir. Bu izahata bizi güden âmil, illiyet’ ihtiyacını mutazammındır. Fakat buna illiyet demekle devam ettikçe hâdiselerin beşerî, insanî seciyesini gözönüne alacağız. İlliyet tabirini kabul etmeyen bazı feylesofların “kanunîlik - *Légalité*” i de elverişli değildir. En iyisi “vakaların bağıllık prensibi - *Principe de connexion des évènements*” dir. Bu vaziyette mesele, *Kant* ın kategorilerinden biri olan *illiyet* den değil, sadece “istikranın mutlak meşruiyetine iman” ’dan ibaret olacaktır.

Muayyeniyetin tabiat hâdiselerinde, insana ve cemiyete ait hâdiselerde mevcudiyeti fikri oldukça eskidir. Mütefekkir bu tarihe işaret ediyor: Yunan mitolojisinde alın yazısı telâkkisi, kader (*Fatum*) bir determinizmi ifade eder. Çünkü alın yazısı, insanın arzusu haricinde, o arzuyu tayin eden bir kudrettir: Bir intihar, bir öldürme zaten “mukadder” dir, vukua gelecektir. Fakat buradaki muayyeniyet, şüphesiz yeni ilmin muayyeniyeti değildir. Yeni ilim bize muayyeniyet göstermekle bizi “kader” den kurtarır. Tayin edici kuvvetler, dün içinde yakalanabilen “sebepler” dir, kör bir alın yazısının “yarın” a ait tecellilerinden eser yoktur.

Bu telâkki ilkin fiziğe girdi, sonra biyolojiye, ruhiyata ve içtimaiyata nüfuz etti. Hayatî, ruhî, içtimai hâdiselerin muayyensizliği, gaiyeti güden mütefekkirlerin mukavemetine uğradı. Fakat muayyeniyetin en güzel ifadesini bize veren Laplace ın şu formülü klâsikleşti: “Kâinatın şimdiki halini evvelki halinin bir neticesi, gelecek halinin bir sebebi gibi telâkki etmeliyiz. Her anda tabiatı hareket ettiren bütün kuvvetleri ve onu teşkil eden varlıkların karşılıklı mevkiini bilen bir zekâ, bu *verim* leri tahlile sığdıracak kadar geniş ise, kâinatın en büyük cisimlerinin hareketleri ile en küçük atomun hareketlerini aynı formülde toplayacaktır. Onun için hiç bir şey şüpheli kalmıyacak ve mazi gibi istikbal de gözönünde buluna-

(3) Burada işaret edelim ki H. Reichenbach’ın illiyet tlâkkisini daha yakından kavramak için “ihtimaliyet” nazariyesi - “*Varscheinlichkeitstheorie*” ne ait iki ana eserinin yoklanması lâzımdır. Bu bakımdan biz, bu ana eserlere başvurarak değil, diğer kaynaklara müracaat suretile sadece içtimai meseleleri alâkalandırdığı derecesinde meseleye temas ediyoruz.

caktır. Alem bu zekâya, çok uzak bir geçmişte kurulmuş ve yürüyüşünde her müdafaadan uzak, önüne geçilmez bir zaruretle takip eden cesim bir saatin çarkları gibi görünecektir." O halde, şüphelerimiz, bilgimizin eksikliklerinden, bilhassa manevî, beşerî hâdiselerde içtimaiyat sahasında tesadüflere, hayretlere, gelişe güzelere yer vermek, asgari derecede olsun, içtimai sahadaki bilgisizliğimizden ileri gelmektedir.

Bu suretle klâsik fiziğin determinizm prensibine işaret eden *Reichenbach*, asrımızda bu prensibin geçirdiği buhrana temas ediyor. Zaten Frank ı aynen takip eden müellif şöyle demektedir: "Dar bir illiyet kanunu değil, fakat sadece vasatî bir şekilde doğru olan ve illiyet nev'ine mensup kanunların kat'iliğinden mahrum bulunan bir istatistik kanunu, müsavileşmeğe doğru giden bir temayül mevzuubahstir. Artık bu nevi kanunu karakterize eden şey, zaruret mefhumu değil, fakat tamamıyla farklı bir mantikî bünye gösteren ihtimaliyet mefhumudur".

Bu vaziyette atılan taşın yukarı çıkması, iki gaz atomlarının karışmaması i m k â n s ı z değil, sadece gayri muhtemeldir. Bir şehirdeki cürümlerin topu birden bir sebebe bağlanabilir. (Burada *Reichenbach*, evvelce anlattığımız *Frank* ın makroskobik hâdiselerini kastediyor). Fakat bu, o cürümlerden birinin büsbütün başka bir illet ile alâkalı olmasına mani değildir. (Yani *Frank* ın lisam ile mikroskopik hâdiselere şamil olmayabilir). Binaenaleyh Laplace ın determinizmi, sadece itibarî bir şemadır. Bu şemanın insana, cemiyete ait hâdiseleri nasıl gördüğünü biliyoruz: "Hür bir irade fikri, insan cehaletini objektif bir gayri muayyeniyetle karıştıran vehmin neticesinden başka bir şey değildir. İrademiz hareketlerimizi tayin etmekle beraber bizzat o da başka sebeplerle tayin edilmiştir ve âlemdeki çarklar sistemi içinde sadece bir çark olarak bulunmaktadır."

Gerek fiziğe ve maddî tabiate, gerek insana, manevî tabiate taallûk etsin, böyle umumî bir muayyeniyet ve onu idare eden umumî bir illiyet prensibi yerine i h t i m a l i y e t prensibi konduğu taktirde ilmi yıkmaz mı? Bilhassa yeni teessüs eden cemiyet ilminin ümitleri kırılmaz mı? Mütefekkir, meseleyi büsbütün başka şekilde düşünüyor. Ona göre istikraî istidlâlin değil, talilli istidlâlin eseri olan muayyeniyet şeması, ilim için olduğu kadar felsefe için de tehlikelidir. Zira ona istinat ettiğimiz taktirde "bir idealizasyon un çıplak tepelerinde kayboluruz." Kaldı ki muasır fizik, aşıl tabiatın

bu muayyeniyetinden kaçtığını göstermektedir. Dünyayı bir saatin çarkları gibi gösteren levha yerine “geleceğin gayri muayyen oluşunu nazarı itibare alan bir tablo koymalıdır.” Bu yeni tablo, ilmimizi yıkmak şöyle dursun, bilâkis bize şevk verecektir. Yarının vukuatı karşısında cehlimizi kabul etmek, hakikî ve ilmî bir felsefe için trajik bir vazifedir. “Determinizm âleminin müemmen istikbalinden vazgeçelim. Tehlikeye yer bırakan bir telâkkinin muayyeniyete sığmayan, fakat elimizden geleni yaptığımız takdirde bize bir muvaffakiyet ümidi bırakan âleminde yolumuzu bulmağa hazır olalım.” Bu yolda yürürken yaptığımız illiyet tatbikatı, “ideal illiyet” den kat’î muayyeniyetten değil, ilmî illiyetten, ihtimaliyetten mülhemdir. Yalnız mikroskopik hâdiselerde (fizikte moleküllerin, cemiyet ilminde fertlerin hareketleri) değil, aynı zamanda makroskopik hâdiselerde de bu kat’î muayyeniyeti izah ve ispattan uzağır. Kendisine mahsus bir orijinaliteye pek sahip olmayan, misallerine varıncaya kadar Frank tan seçen mütefekkir, bize Frank taki top mermisi misalini anlatıyor. Eğer bu topun tam isabeti lâzımsa yani “ideal illiyet” in tatbikatı, daha açıkçası “eğer... eğer...” lerin cevabı lâzımsa bunu hiç bir zaman tam olarak elde edemeyiz. Buna rağmen atıyoruz, isabetimiz ihtimalidir. Bu ihtimallerin bir araya gelmesi ise bize kat’î değil, ihtimalî bir muayyeniyet fikri verebilir. Aynı misali sosyal hâdiselere de tatbik etmek mümkündür: Her hangi bir içtimaî hâdise üzerine yapacağımız tesir, “ideal illiyet” in tatbikatı olacak derin araştırmalara istinat ederse, etmesi lâzımsa bu “tesir” in vücut bulmasına imkân olmaz, yani tesir ameliyesi başlamaz bile. Fakat buna rağmen içtimaî tesirler, aksiyonlar, hareketler vukua geliyor ve muvaffak oluyorlar. Merminin isabetinin muvaffakiyeti gibi, bu içtimaî muvaffakiyetler de sadece bir “ihtimaliyet” prensibinin doğruluğunu takviye edebilir, yoksa illiyet ve muayyeniyetin değil. Şüphesiz ilimler arasında ihtimaliyet derecelerinin çokluk ve azlığına göre bir tasnif yapabiliriz. Fizik, ihtimaliyet derecesi en çok olan bir ilimdir. Buna mukabil en az olan da sosyolojidir. Fakat bu, içtimaiyatçıyı ümitsizlendirmemelidir. Bilâkis “ideal illiyet” i reddederek “ilmî illiyet” le, yani *Reishenbach* ın tabirile “ihtimaliyet” le kalacak bir içtimaiyat, daha çok muvaffak olacaktır: “Eğer sosyoloji henüz bize kullanılabilecek tahminler veremiyorsa bu, içtimaî hâdiselere tesir eden çok sayıda âmilleri hesaba katmadığındandır. İçtimaî değişiklikleri meydana getiren şartların daha derin bir tahlili bizi daha iyi tahminlere götürecektir ve

içtimaî gelişmeyi daha yüksek bir ihtimaliyet derecesile önceden görmemizi mümkün kılacaktır. Bugün meteoroloğların yaptıkları gibi sosyolojik ve siyasî havayı daima önceden bilebilmemizi temin edecek şekilde, bir gün sosyoloğların da bir "sosyolojik haberler servisi" kuracaklarını ümit edebiliriz. Bu "haberler servisi", içtimaî hâdiselerin önceden görme (*Prévision*) sini temin edecek kat'î bir illiyet prensibinin husulüne ve tatbikine kadar tehir edilmeli midir? Hiç değilse oldukça yüksek bir ihtimaliyet derecesini elde edinceye kadar elimizi, kolumuzu bağlamak mecburiyetinde değil miyiz? Ruhî ve içtimaî meselelerde bu yüksek ihtimaliyetin elde edilmesi pek güç, âdetâ imkânsız olduğuna göre neo-pozitivizm mümessili, bize bir intizar mı tavsiye ediyor? Hayır! Ona göre neo-pozitivizm, mutlak akıldan ziyade teknisiyen âlimlerin ellerinde evrilip çevrilen akla ehemmiyet veriyor. Bunun gibi içtimaî meselelerde felsefî mülâhazalar ehemmiyetsizdir. İçtimaî kıymetleri yaratanlar "gündelik hayatın ameliyatçılarıdır, bunlar kendi öz faaliyetlerinden yeni fikirler, büyük kıymetler çıkarmışlardır. Her halde içtimaî bilgi ylundâ yürürken iş (*Action*) in düşünce (*Pensée*) den daha emin bir rehber olduğu anlaşılmaktadır (4)". Fakat bu tahtirde içtimaiyatta büyük adamların hürriyeti, her hangi bir şekilde anlaşılan muayyeniyet aleyhine ka-

(4) Müellifin sosyolojiyi "ilim", yahut "ilmî felsefenin bir şubesi" adanması ile, Felsefe şubesinin zümre şefi olduğu zaman giriştiği islâhat arasında bir münasebet tesis etmek imkânsız değildir. **Reichenbach** ın teklifine göre ahlâk, terbiye, estetik, içtimaiyat... gibi derslerin, "ilmî felsefe" nin tedris edildiği bir şubede yeri olmasa gerekir. Bu hususta bakabilir: İş, 1934, Sayı 3 Sf. 199. Tatbikata gelince, bu dersler, zümre şefliği yapan **Reichenbach** ın Türkiyeden ayrılmasına kadar hiç takip edilmemiş, bilfiil programdan çıkarılmış, bir kısmı da Hukuk Fakültesine devrolunmuştur. Edebiyat Fakültesinde **sertifika** usulünün ihdasından (1939 dan) sonra liselerin mühtaç olduğu ahlâk ve içtimaiyat derslerinin yeniden ihdas olunduğu malûmdur. Sosyolojinin de müessisi olan pozitivist **Comte** un izinden yürüyen bir neo-pozitivistin sosyoloji ilminin Türkiyede felsefî disiplin olarak tedrisine karşı beslediği bu antipatinin ilmî, ve terbiyevî neticeleri hakkında şimdilik bir şey söylemeyeceğiz. Türkiyenin içtimaî bünyesine bağlanmak suretile **neo-pozitivizm** in tedrisinin kıymeti hakkında verilecek bir hüküm ne olursa olsun, beş sene kadar devam eden bu tedrisatın an'ane bırakması, bir ve ya bir kaç "mürîd" yetiştirmesi temenniye şayandı. Yazık ki hâdisatın ve tesadüflerin sevkile memleketimize gelmiş ve ayrılmış bu **neo-pozitivist**, yarınki felsefe gençliğimiz için sadece Üniversite tarihçesinde kayıtlı bir hatıra olarak kalacaktır.

bul edilmiş olmuyor mu? Kıymetler yaratan bu içtimai "pratisyen"lerin zuhuru, gelişi güzel bir hâdise midir?

*Reichenbach* da bu nokta hakkında bir cevap bulamayız.

Görülüyor ki "içtimaiyatta illiyet" başlığı taşıyan mühim meselenin *neo-positivizm* deki düşünülüş tarzı, bizi modern felsefenin en derin problemlerine sevk ediyor. Bu düşünce tarzı hakkında ne gibi bir tenkit yapılabilir? Modern sosyolojik illiyet nazariyelerini ayrı ayrı izah edecek olan bir seri araştırmalarımızın ikmalinden sonra bu tenkide avdet edeceğiz. Şimdiden neo-positivizmden sosyolojinin kazandığı bir neticeyi işaret edelim: Kat'i, tam bir muayyeniyet karşısındaki bu emniyetsizlik, yeni doğan içtimaiyatı, büyük çapta hâdiselerin değil, ancak küçük ve mütevazi sosyal meselelerin tetkikine sevk etmek gibi pedagojik bir rol ifa etmektedir. Buna rağmen *Spinoza*'nın yukarıya geçirdiğimiz manalı cümlesinin derin muhteviyatından bizi uzaklaştırıp uzaklaştırmaması da ayrıca üzerinde durulmağa değer felsefi bir mesele teşkil edebilir.

#### Bibliyografik notlar:

— Ph. Frank: *Le principe de Causalité et ses limites*, 1935, Paris. (Bu eserin Marxist sosyolojide illiyet meselesine aid fahi Türkçeye tercüme edilmiştir: Bk. Z. F.: *Cedeli materializmin bugünkü vaziyeti*, İş, Sayı 18).

— H. Reichenbach: *Atome et cosmos*. Paris, ve *La philosophie scientifique*, Paris. (Bunlardan evvelkisi Türkçeye tercüme edilmek üzere, ikincisi tercüme edilmiştir.)

— H. Reichenbach: *Tabiat kanunu mefhumu*, 1937, Ankara. (Bu broşür İstanbul ve Ankarada verilmiş bir konferansdır ve Türkçedir. Ayrıca "Üniversite konferansları 1938, Sf. 117) de kısmen hülâsa olarak intişar etmiştir).

Bunlardan başka Reichenbach'ın muhtelif felsefi musahabeleri, Türkçe olarak şu kaynaklarda intişar etmiştir:

— Descartes ve rasyonalizm, Üniversite konferansları: 1936, S. 35.

— Descartes ve rasyonalizm, Üniversite konferansları: 1936, Sf. 35.

— Hume ve tecrübecilik, Kz. Sf. 45.

— Kant ve intikat felsefesi, Kz. Sf. 56.

— İlmî felsefenin bugünkü meseleleri, 1937. Sf. 148.

Müellifin Üniversitemizdeki "Lojistik" dersleri Doçent Vehbi Eralp tarafından tercüme edilerek Üniversite neşriyatı arasında 1940 da neşredilmiştir. Muhtelif Türkiye mecmualarında intişar etmiş yazıları olduğu gibi hakkında doğrudan doğruya veya dolayısıyla yapılmış tetkikler de yok değildir. Bu mevanda şunları zikredebiliriz:

— H. Ziya: *İlliyet telâkkisi, Felsefi ve içtimai konferanslar*, 1939.

— E. von Aster: *Néo-positivizm*, İş Mecmuası, 1937, Sayı 12.

— H. Ziya: *Yirminci asır feylesofları*, 1936.

— Z. Fahri: *Felsefe kongrelerinde Türkiye*, 1940 Ankara.

— H. Ziya *Tabiat Kanunu fikri*, Ankara, 1939.