

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI**

MEHMET EMİN ERİŞİRGİL'İN HAYATI VE FELSEFESİ

Yüksek Lisans Tezi

Nihat DURMAZ

Ankara - 2012

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI**

MEHMET EMİN ERİŞİRGİL'İN HAYATI VE FELSEFESİ

Yüksek Lisans Tezi

Nihat DURMAZ

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Celal TÜNER**

Ankara – 2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI

MEHMET EMİN ERİŞİRGİL'İN HAYATI VE FELSEFESİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Celal TÜRER

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı Soyadı:

İmza:

.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi:

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2012)

Nihat DURMAZ

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----|
| ÖNSÖZ | 7 |
| GİRİŞ | 8 |
| BİRİNCİ BÖLÜM | 14 |
| 1. MEHMET EMİN ERİŞİRGİL’İN HAYATI VE ESERLERİ | 14 |
| 1.1. Mehmet Emin Erişirgil’in Hayatı ve Eserleri | 14 |
| İKİNCİ BÖLÜM | 40 |
| 2. MEHMET EMİN ERİŞİRGİL’İN FELSEFESİ | 40 |
| 2.1. Mehmet Emin Erişirgil’in Felsefe Anlayışı | 40 |
| 2.1.1. Felsefenin Tanımı | 40 |
| 2.1.2. Dış Alemin Varlığı | 44 |
| 2.1.2.1. <i>İdealizm</i> | 46 |
| 2.1.2.2. <i>Realizm</i> | 51 |
| 2.1.3. Bilgi Felsefesi | 53 |
| 2.1.3.1. <i>Bilginin Tanımı</i> | 54 |
| 2.1.3.2. <i>Dogmatizm</i> | 58 |
| 2.1.3.2.1. <i>Rasyonalizm</i> | 60 |
| 2.1.3.3. <i>Ampirizm (Deneycilik)</i> | 64 |
| 2.1.3.4. <i>Kritisizm</i> | 68 |
| 2.1.3.5. <i>Biyolojik Teori</i> | 74 |
| 2.1.3.6. <i>Sosyolojik Teori</i> | 76 |
| 2.1.3.7. <i>Pragmatizm (Yararcılık-Faydacılık)</i> | 79 |
| 2.1.3.8. <i>Pozitivizm</i> | 87 |
| 2.1.3.9. <i>Felsefe ve İlim</i> | 90 |
| 2.1.4. Ahlak Felsefesi | 94 |
| 2.1.4.1. <i>Ahlakın Tanımı</i> | 94 |
| 2.1.4.2. <i>Biyolojik ve Psikolojik Ahlak</i> | 106 |
| 2.1.4.3. <i>Sosyolojik Ahlak</i> | 109 |
| 2.1.4.4. <i>Fazilet ve Mutluluk</i> | 113 |
| 2.1.4.5. <i>Özgürlük</i> | 116 |
| 2.1.4.6. <i>Vicdan</i> | 121 |
| 2.1.5. Din Felsefesi | 125 |

| | |
|--|-----|
| 2.1.5.1. Dinin Tanımı | 125 |
| 2.1.5.2. <i>Ruh</i> | 133 |
| 2.1.5.3. <i>Tanrı</i> | 136 |
| 2.1.6. Sanat Felsefesi | 140 |
| 2.1.7. Eğitim Felsefesi | 143 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM | 152 |
| 3. MEHMET EMİN ERİŞİRGİL'İN TÜRK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ | 152 |
| 4. SONUÇ | 173 |
| 5. KAYNAKÇA | 175 |

ÖNSÖZ

Mehmet Emin Erişirgil, Cumhuriyetin ilk düşünürlerinden birisidir. Felsefenin uzun yıllar unutulduğu bir kültür içerisinde yetişerek yazmış olduğu “Kant ve Felsefesi”, “Sokrat” gibi eserleri, aslında bu coğrafyanın önceden felsefenin merkezi olduğunu kanıtlar niteliktedir. Fakat düşünürün en verimli olacağı dönemde siyasete girmesi, böyle önemli bir zekâdan insanların yaklaşık on yıl uzak kalması demektir. M. Emin, akademik hayatı boyunca yeni kurulan devletin fikri teşekkülü üzerine çalışmalar yapmıştır.

Çalışmamız, üç bölümden oluşur. Birinci bölüm, M. Emin’in hayatı ile ilgili bilgiler verir. İkinci bölüm ise düşünürün felsefesi hakkında bilgiler verir. M. Emin’in felsefesini ortaya koyarken varlık, bilgi, değer ve eğitim felsefesi ekseninde konuyu incelemeyi uygun gördük. Üçüncü bölüm ise düşünürün kitap ve makalelerinin fihristi şeklindedir. M. Emin’in kitapları hakkında kısa bilgiler verdik. Makalelerinin tasnifini ise yayınladıkları dergiler içerisinde yaparak dergileri alfabetik sırayla düzenledik. Son olarak düşünürün düşüncelerini açıkladığı metinleri orijinaline dokunmayarak bilinmeyen kelimelerin anlamlarını parantez içerisinde göstermeyi tercih ettik.

Bu çalışmanın oluşmasında her türlü desteklerini esirgemeyen değerli hocalarım **Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi** ile danışman hocam **Prof. Dr. Celal Türer**’e teşekkürü bir borç bilirim.

Nihat DURMAZ

GİRİŞ

Felsefe, bireye kendisini ve evreni tanıma imkânı sunar. Bu farkındalık bireyin maruz kaldığı olayları daha ayrıntılı görmesini sağlar. Bu bağlamda felsefe, bireyin hayatını anlamlandırma sürecidir, denilebilir. Her dönemde olduğu gibi 20. yüzyılda da dünyanın farklı devletlerinde farklı sorunlar ve yine bu farklılıklar içerisinde her ülkenin farklı düşünceye sahip aydınları bulunmaktaydı. Amaç, bu farklı görüşlerden en faydalı olanını alıp devletin bekası için kullanmaktı. Eğer arada ayırım yapılması güç ise farklı görüşleri birleştirmek en makul görüş olarak görünmekteydi. Altı yüzyıllık geçmişi olan bir devletin yıkılmasından sonra kurulan bir devletin, bekasını sağlamak için sistemini sağlam temellere oturtmak istemesi gayet makul karşılanmalıydı. Bu amaçla yola koyulan o dönemin aydınları, çareyi eskiyi tamamen unutturmakta gördüler. Nitekim o dönemin inkılapları, eski ile yeni arasında bir köprü oluşturmaktan ziyade eskiyi tamamen yok sayarak Batı merkezli bir sistem kurmayı amaçlar. Bundan dolayı sisteme uyanların yükseldiği, karşı gelenlerin ise tasfiye edildiği gayet net görülür. İşte böyle bir ortamda M. Emin'in nerede durduğunu ortaya koymak amacıyla böyle bir çalışma yapılmıştır.

M. Emin, hem Osmanlıyı hem de Cumhuriyeti bilen birisi olduğu için ayrı bir önem taşır. Çünkü geçiş dönemi dediğimiz bir zamanda takip edeceğimiz yol, etkileyeceğiniz kişiler düşünüldüğünde çok önemlidir. Bu noktada düşünürü yaşadığı dönemden bağımsız değerlendirmemek gerekir. Bu çalışma, düşünürün fikri değişimini ortaya koyma noktasında da önem taşır. Nitekim düşünür, Osmanlı Dönemi ile Cumhuriyet Dönemi arasında düşünce hayatında bazı değişiklikler yaşamıştır.

20. yüzyılda Avrupa Devletleri arasındaki siyasi ve ekonomik hayata bakıldığında, yıkılmakta olan büyük bir devletin ganimet kavgasını görürüz. Bu kavga, beraberinde savaşı da getirir. Avrupalı Devletler İtilaf ve İttifak devletleri olarak ayrılır ve bu büyük pastayı (Osmanlı Devleti) paylaşma telaşına düşerler. Bu süreçte Osmanlı, Avrupa'nın fikri ve teknolojik gelişmelerinden bihaber olarak eski günlerine dönme hayali kurar. Bu amaçla savaşa dâhil olur. Beraberinde alınan yenilgiler artık Osmanlı'ya yeni dünya düzeninde yer olmadığını acı bir şekilde tüm dünyaya gösterir. İşte böyle sıkıntılı bir dönemde M. Emin'i, Osmanlıcılık, ümmetçilik gibi kavramların kullanılamaz hale geldiğini, artık Türkçülük ve milliyetçilik gibi kavramların geleceği teşkil edeceğini belirten Ziya Gökalp (1876-1921)'in yanında görürüz.¹ Filozofun, ölümüne yakın yazmış olduğu “Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri” adlı kitabı fikri yapısının milliyetçilikte kalmadığının göstergesidir.

O dönemin Türkiye'sindeki felsefi anlayışlara baktığımızda üç ana düşünce görürüz. Bunlardan birincisi pozitivistizmdir. Savunucuları olarak Rıza Tevfik (1868-1949), Ahmet Şuayb (1876-1910) ve Ziya Gökalp gösterilebilir. İkinci akım materyalizmdir. Bu akımın temsilcileri ise Baha Tevfik (1881- 1914), Naci Fikret (1894- 1945), Dr. Abdullah Cevdet (1869-1932)'tir. Son akım ise anti-materyalizmdir. Bu fikrin temsilcileri de Şehbenderzade Ahmet Hilmi (1865-1914), Şeyh Musa Kazım (1858-1920) ve Sait Halim Paşa (1863-1921)'dir.² M. Emin'in bu

¹Geniş bilgi için bkz. Z.Gökalp, “**Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**”, Akçağ yay, Ankara, 2006, 119 s.

²B.A.Çetinkaya, “**Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri**”, C.Ü.İ.F. Dergisi, Sy: 2, Sivas 2002, s.70-86.

düşüncelerden birine tam olarak katıldığını söylemek çok zordur. Nitekim o, bilimin önemine hem kitaplarında hem de makalelerinde daima vurgu yaparak pozitivismi destekler. Fakat pozitivismin dine bakışını eleştirir ve sosyal hayatta ilmin açıklayamayacağı bazı olayların daima olacağını savunur.³ Diğer taraftan düşünürü, materyalizmin savunucusu olarak görmek mümkün değildir. O, kesin bir dille materyalizmi eleştirir. Devletin bekası için gençlerin böyle akımlardan korunması gerektiğini belirterek en büyük işin üniversitelere düştüğünü söyler.⁴ Son olarak düşünür, spiritüalizmin fikirlerine de karşı çıkar. Filozofların bu yolu bırakıp insan aklının yettiği mevzular hakkında araştırmalar yapmalarını önerir.⁵

Anlaşılabacağı gibi M. Emin, yaşadığı dönemdeki üç ana akıma tam katılmaz. Bu noktada onun düşüncelerini şekillendiren felsefi akım pragmatizmdir. O, kendisi için en uygun felsefi düşünüşün pragmatist düşünce olduğunu belirtir.⁶ Bu bilinçle düşünürün felsefi görüşünü tahlil etmeye çalıştık. Öncelikle felsefe nedir, felsefenin önemi nedir, felsefenin konusu nedir gibi soruların cevaplarını düşünürün bakış açısıyla açıklamaya çalıştık.

Çalışmamızı düşünürün varlık anlayışıyla başlatmayı uygun gördük. Çünkü felsefe, varlık, bilgi ve değer kapsamında irdelenmelidir. Bu amaçla dış âlemin varlığı hakkında ortaya çıkan iki problem hakkında onun ne düşündüğü üzerinde durduk. Nitekim düşünür, hem idealizmi hem de realizmi eleştirir. Bu noktada onun idealizmi ve realizmi açıklamak için Berkeley, Descartes, Kant, Locke, Hamilton

³M.E. Erişirgil, **Felsefeye Başlangıç**, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1950, s.15

⁴M.E. Erişirgil, **İdealsizlik Tehlikesi ve Darülfünun**, Hayat, c:2, Sy:27, 1927, s.1-2

⁵M.E. Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İnsan Yay. İst. 1997, s.53

⁶M.E. Erişirgil, **İki Eseri Felsefi münasebetiyle**, D.E.F.D. Sene:3, Sy:2-3, 1923, s.168-169

gibi filozofları referans göstermesi ve onların fikirleri ekseninde iki görüşü eleştirmesi 20. yüzyıl Türkiye'sinde övgüye layık bir durum olarak gözükmektedir.

M. Emin'in bilgi felsefesine baktığımızda dogmatizm, rasyonalizm, ampirizm, kriticizm, biyolojik teori, sosyolojik teori, pozitivism gibi felsefi akımları eleştirdiğini ve nihayetinde pragmatizmde karar kıldığını görürüz. Düşünür, bilginin insan hayatına sağladığı faydayla ölçülmesi gerektiğini savunarak hakikati kişiye sağladığı faydayla doğru orantılı algılar.⁷ Bu görüş, o zamanın aydınlarına çok da aşina bir görüş değildir. Zaten düşünürün önemi bu noktada ortaya çıkar. O, pragmatizmin Türkiye'ye girmesinde öncü düşünürlerden birisidir. Onun ortaya koyduğu fikirler, Türkiye'de yakın zamanda benimsenmeye başlandı.

M. Emin'in felsefesinde diğer önemli bir nokta ise ahlak felsefesidir. Düşünür, ahlakı tanımlamak için öncelikle biyolojik ve psikolojik ahlakı, sonra klasik ve teolojik ahlakı, en son olarak da sosyolojik ahlakı eleştirir. Ahlakı sadece bir görüş etrafında açıklamak istememesinden dolayı o, sosyolojik ahlak merkezde olmak üzere biyolojik ve psikolojik ahlakın verileriyle ortaya konulan ahlak tanımının en gerçekçi tanım olacağını belirtir. Bu görüşünü sağlam bir temele oturtmak amacıyla örfler, fazilet ve mutluluk, özgürlük ve vicdan kavramları üzerinde durur. 20. yüzyılın başında ülkenin genel durumu göz önüne alındığında düşünürün oluşturmak istediği ahlak daha net gözükmektedir. Nitekim o, ahlakı, pragmatizmin bir gereği olarak daima ilerleyen bir temele oturtma gayretindedir. Bu

⁷M.E. Erişirgil, **Filozofiyeye Başlangıç**, Maarif Mat. İst. 1941, s.76-77

amaçla ahlakı, hem aklın süzgecinden hem de toplumu ve insanı inceleyen bilimlerin verilerinden yararlanarak oluşturmaya çalışır.

Düşünürün din felsefesi ise diğer felsefi görüşlerindeki fikri derinlikten uzaktır. O, dini açıkça reddetmez. Onu, ahlakın tesisinde bir basamak olarak görür. Çünkü o, dinin insanların yönetilmesindeki faydasına inanır. Diğer bir ifadeyle ona göre din bir amaç değil, araçtır.⁸ Bu düşünce Cumhuriyet dönemi fikri yapısına uygun bir düşüncedir. Nitekim halkın büyük çoğunluğu dindar olan bir devlet, sistem olarak laikliği seçmesine rağmen halkını, dini noktada serbest bırakması düşünülemez. Bu, altı yüzyıl din ile yönetilen bir devletin yıkılması neticesinde kurulan Cumhuriyetin alması gereken en önemli önlemdir. Burada düşünürün pragmatizmi benimsemesinden dolayı dinlere böyle yaklaşmasını gayet makul görmek gerekir. Çünkü pragmatizm, bütün dinlerin kendi dönemleri içerisinde doğru kabul edilmesi gerektiğini savunur.⁹

M. Emin'in sanat felsefesi hakkında iki önemli noktayı belirtmek gerekir. Birincisi güzellik ve yücelik arasındaki farktır. Diğeri ise milli sanat bilincinin oluşturulmak istenmesidir.

Son olarak pragmatizmin eğitim felsefesine yansıması olan ilerlemeciliği, kendi döneminde kabul etmesi ve savunması açısından düşünürün değeri bir kat daha artar. O, gençlere öncelikle ideal aşılmasını ve bu ideal etrafında gençlerin karakterinin oluşturulmasını ister. Çünkü karakteri oluşan birey, kendisine öğretilen

⁸H.Bergson, **Ahlak ve Dinin İki Kaynağı**, Çev: M.E. Erişirgil, Kanaat Küt. İst. 1933, s.7-8

⁹M.E. Erişirgil, 1941, s.73

kuralları yanlış olmadığı müddetçe alışkanlık haline getirir. Bu da bireyin daima dürüst ve çalışkan olmasını sağlar ki devletin Batı'nın teknolojisini yakalamak için yapacağı tek çare bu düşüncedir.

M. Emin'in hayatına ve felsefesine yetiştiği dönem göz önüne alınarak kısaca değindik. Şimdi daha ayrıntılı olarak onun hayatını ve felsefesini inceleyebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEHMET EMİN ERİŞİRGİL'İN HAYATI

1.1. MEHMET EMİN ERİŞİRGİL'İN HAYATI

M. Emin, 1891'de İstanbul Sultanahmet'te, İshak Paşa Mahallesi¹⁰ doğdu. Doğumu ile ilgili olarak değişik tarihler verilen filozofun, "İstanbul'da doğdum. 1307(1891) yılında"¹¹ diyerek konuya açıklık getirdiğini görürüz. Aslen Niğdeli olup bu ilde tahrirat kâtipliği yaptıktan sonra İstanbul'a gelen, uzun yıllar İstanbul'da Adliye Nezareti sorgu dairesi kâtip ve mümeyyizliğinde bulunan Mustafa Dilaver Bey ile Niğde'nin tanınmış ailelerinden birinin kızı olan Nesibe Hanımın tek çocuğudur.¹²

O, 1897-1901 yıllarında Beşiktaş sıbyan mektebini, 1901-1908¹³ yıllarında da Fatih rüştiyesi ile Mercan idadisini¹⁴ bitirdi. 1908-1911 yıllarında Mülkiye (Siyasal Bilgiler)'den mezun oldu. O, "1911 yılında, şimdi adı Siyasal Bilgiler Fakültesi olan Mülkiye Mektebi'nden çıkmıştım"¹⁵ diyerek ifade eder.¹⁶

¹⁰L. Bayraktar, **Darülfünunda Bir Felsefe Hocası: Mehmet Emin Erişirgil**, Felsefe Dünyası, Sy:50, 2009/2, s. 64

¹¹M.E. Erişirgil, **Bildiklerim**, Mülkiyeliler Birliği Vakfı, Yay. Haz: M. Bülent VARLIK, Ank. 2010, s. 87

¹²M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s. 7

¹³ Osmanlı'nın son dönemlerinde sıbyan mektepleri beş yıl; rüştiye ile beraber idadiler yedi yıldır.

¹⁴M.E. Erişirgil, **Bir İslamcı Şairin romanı: Mehmet Akif**, Nobel Yay, Ank. 2006, s.3

¹⁵M.E. Erişirgil, 2010, s. 9

¹⁶ M. Emin Baytar Dairesine nasıl alındığını ise şöyle belirtmektedir: "1911 yılının Ocak ayında, İstanbul gazetelerinde, şöyle bir ilan vardı: 'Orman ve Maadin Nezareti Umur-u Baytariye Müdürlüğü'nde 800 kuruş maaşlı müsevvitliğe müsabaka imtihanıyla biri alınacaktır. Talip olanların en aşağı İdadi(lise) mezunu olmaları şarttır. İsteyenlerin nüfuz tezkereleri ve tahsil vesikaları asıl veya suretleriyle beraber Mülkiye Baytar Mektebi'ne müracaat eylemeleri.' Mekteb-i Mülkiye'nin son sınıf talebesinden bir genç de bu müsabakaya girmeye talip olmuştu. Yalnız O, Mülkiye talebesiyim

M. Emin, Siyasal Bilgiler Fakültesi son sınıf öğrencisi iken Orman ve Ziraat Nezareti Baytar Dairesi'nde müsevvitlik (resmi dairelerde yazılacak şeyleri kaleme alanlar) yapar.¹⁷ Baytar Dairesi'nde çalıştığı sırada şair M. Akif ERSOY (1873-1936) da aynı Dairede müdür yardımcılığı yapıyordu.¹⁸

Düşünür, Mülkiyeyi bitirdikten sonra 1911 yılının Kasım ayında Ayan Meclisi Umumi Kâtipliği'nin sınavını kazanarak 1500 kuruş maaşla Meclisi Ayan zabıt kâtipliğine geçer.¹⁹ 1911'de²⁰ İstanbul Sultanisi'ne malumatı medeniye, kanuniye ve iktisadiye dersi öğretmeni olarak atanır.²¹

dememişti de Mercan İdadisi'nden aldığı diplomayı göstermişti. Mülkiye'ye devam ediyorum derse imtihana kabul edilmeyeceğinden korkuyordu. Müsabakadan bir müddet sonra da İkdam Gazetesi'nin ilanlar sütununda şu yazı çıkmıştı: 'Umur-u Baytariye Dairesi müsevvitliği için yapılan müsabaka imtihanında Mercan İdadisi mezunlarından Efendi kazanmış olduğundan Daireye müracaat eylemesi.' (M.E.Erişirgil, 2006, s.3)

¹⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.3

¹⁸M. Emin, M. Akif'ten önemle bahsetmiş ve O'nun hakkında İslamcı Bir Şairin Romanı: Mehmet Akif ERSOY adında bir de kitap kaleme almıştır.

¹⁹M.C. Kaya, **Mehmet Emin Erişirgil: Bergsonculuktan Pragmatizme Bir Darülfünun Hocası**, Kutadgubilig, Sy:18, İst. 2010, s.132

²⁰ M. Emin'in İstanbul Sultanisi'ne atanmasını şu şekilde anlatmaktadır: "1911 yılında, şimdi adı siyasal bilgiler fakültesi olan mülkiye mektebinden çıkmışım. Aynı yılda müsabaka imtihanı ile İstanbul Lisesi (İstanbul Sultanisi), malumatı medeniye, hukukiye ve iktisadiye öğretmeni oldum." (M.E. Erişirgil, 2010, s.9)

²¹ Mehmet Emin, tayinden önceki durumu şöyle açıklamaktadır: "Bir gün Tanin gazetesinin dördüncü sayfasında şöyle bir yazı çıkmıştı: 'İstanbul Sultanisi talebelerinden bir heyet matbaamıza gelerek içtimai(sosyal) ilimler yani medeni, hukuki, iktisadi bilgiler hocalığının altı aydan beri mekteplerinde münhal olduğunu ve derslerinin boş geçtiğini söyleyerek tazallüm etmişler(sızlanmışlar) ve bu derse bir muallim(öğretmen) tayin etmesi için Maarif Nezareti nezdinde tavassut(aracılık) etmemizi istemişlerdi. Nezaretin dikkatini celp ederiz.'" (M.E. Erişirgil, 2010, s.23-24), Mehmet Emin, devamla tayinini şöyle anlatmaktadır:

"İstanbul Sultanisinde münhal olan 1.500 kuruş maaşlı malumatı medeniye, hukukiye, iktisadiye dersi için müsabaka imtihanı açılacaktır. Mülkiye ve Hukuk Mekteplerinden yahut bunlara muadil mekteplerden diploma almış olma şarttır. Talip olanların Maarif Nezareti Tedrisatı Taliye (Orta Öğretim) Müdürlüğü kalemine müracaatları lazımdır.

Bu müsabakaya girmek için başvuranlar arasında o yıl mülkiyeden çıkan ve ayan kâtipliğine gene bir müsabaka neticesi tayin edilmiş bulunan genç bir adam da bulunuyordu. Müsabakadan yirmi gün sonra ayanın bu genç kâtibi öğrenmişti ki Tali Tedrisat Umum Müdürlüğü kendisini çağırıyor. Bir sabah oraya gitti. Oradan aldığı bir tezkereyi Maarif Müdürlüğü'ne götürdü. İstanbul Maarif Müdürlüğü'nden Ali Reşat(1877-1929) imzasıyla aldığı tayin tezkeresini o cebine koymuştu.

Aynı gün öğleden sonra bu genç İstanbul Sultanisi adımı alan okula gitmişti ve kapıcıya "Müdür Bey burada mıdır?" diye sormuştu. O, "buradadır" deyinde yukarıya çıktı. Müdür odasının kapısını vurdu. İçeride masa başında oturmuş olan ve kırk beş yaşında gözükken müdüre cebindeki tezkereyi

İstanbul Sultanisinde çalışırken göreve başlayacağı zaman sorun yaşadığı müdürün gittiğini ve yeni gelen müdür ile iyi anlaşmış olduğunu belirtir.²² O, 1913 yılında İstanbul Sultanisinde felsefe öğretmenliğine ek olarak Kabataş, Davutpaşa ve Vefa Sultanilerinde de felsefe derslerine girer.²³ Düşünür, İstanbul Sultanisi ile Kadıköy Numune Mektebi Müdürlüğü arasında “Evkaf (Vakıflar) Nezareti’nde Kalem-i Mahsus Mümeyyizliği”²⁴ yapar. İstanbul Sultanisinde 1911-14 yılları arasında çalıştıktan sonra (1914 yılında)Kadıköy Numune Mektebi Müdürü olur.²⁵

vermişti. Müdür zarfı yırttı, tezkereyi okudu. Sonunda yüzünü buruşturdu. Oturduğu masanın yanında ayakta duran adama,

- “Fakat” demişti, “siz bu işi yapamazsınız”.

İlk defa öğretmen olan bir adama böyle bir söz söylenirse, hele bu laf bir resmi ağızdan çıkarsa ne derece can sıkıcı olabileceğini takdir güç değildir. Onun içindir ki, ayakta duran genç, birdenbire sarsıldı. O, müdüre,

- “Efendim” dedi, “aynı maaşla ben ayanda kâtibim. Kimseden bir vazife niyaz etmedim. Gazetelerde ilan gördüm; ‘mektibiniz hocalığı için müsabaka açılmıştır’ diye. Girdim, ‘kazanın’ dediler ve size bu tezkereyi yazdılar ki işe başlayayım...” (M.E. Erişirgil, 2010, s.23-24)

²² M. Emin, müdür değişikliğini ve okuldaki değişimi şu sözlerle anlatmaktadır: “İstanbul Sultanisine yeni öğretmen olan genç, bazı şeyleri sormak için bir gün müdür odasına gitmişti. Orada okula devam eden (dört kodaman) arkadaşını gördü. Belliydi ki, onlar Fransız liselerinin programlarından tercüme ettiklerini müdüre okuyorlardı. Öğretmen, müdüründen sorduğu dersler hakkında programla meşgul olan bu heyetin kendi fikirlerini sormamış olmalarından canı sıkılmıştı.

Bu tarihten iki ay sonra, Lütfü Bey İstanbul Maarif Müdürlüğüne tayin edildi. Yerine Mercan İdadisi Müdürü olan Ebul Muhsin Kemal Bey oturmuştu. Bu yeni müdürle ilk konuştuğu zaman genç öğretmen anlamıştı ki selefi Lütfü Beyi hiç sevmiyor. Belki İstanbul Sultanisi ilk açıldığı ve oraya müdür alındığı zaman, önce kendi söylediği halde Lütfü Beyin tercih edilmesinden, belki bugün bilinmesine imkân olmayan başka sebeplerden...

İdadi işlerimize selefini sevmeyen birisi tayin edildi mi çok zaman onun takdir ettiği adamlar tuh kaka olur, eski müdürün ne kadar hoşlanmadığı adamlar varsa onlar ilk plana geçerler. O sıralarda da İstanbul Sultanisinde olan değişikliklerin gerçek sebebi de bu idi. Mademki Lütfü Bey, yaşlı başlı kodaman öğretmenleri tutuyordu, gerekirdi ki Ebul Muhsin Kemal Bey, gençleri, yeni öğretmenleri üstün görsün. Nitekim o da öyle yaptı.

Bir gün İstanbul Sultanisine yeni tayin edilen genci müdür Ebul Muhsin Kemal Bey çağırdı. Elindeki Fransız Liseleri programını ona verdi. Sonra şunları ilave etti:

“Fransız Lisesi programındaki felsefe derslerini Türkçeye çeviriveriniz, sizi, bunu rica edeyim diye çağırdım”.

Bu genç ertesi günü müdürünün verdiği programdaki felsefe derslerinin (genel çerçevesini) çevirmiş ve yeni müdüre vermişti. O, bir ay sonra görmüştü ki kendi tercümesinden bir kelime bile değiştirilmeksizin üstünde “İstanbul Sultanisi Programı” yazılı broşürün içine konmuştur.” (M.E. Erişirgil, 2010, s.26)

²³ A.Çankaya, **Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler**, c:2, s.864

²⁴ L. Bayraktar, 2009, s. 64; M.E. Erişirgil, 2006, s.235

²⁵ Çok genç yaşta bu okulun müdürlüğüne getirilen M. Emin, o dönemin eğitim anlayışını şu sözlerle açıklamaktadır:

Düşünür, üç yıla yakın Kadıköy Numune Mektebi'nde çalıştıktan sonra 1917 yılında İstanbul Üniversitesi İktisadiyat (sosyoloji) ve Felsefe Müderris Muavini (doçent) olarak atanır.²⁶ Bu atamadan bir yıl sonra da Edebiyat Fakültesi Müdürü olur²⁷ ve fakültede birçok yenilik yapar.²⁸ Onun, Edebiyat Fakültesine yeni başladığında en çok dikkatini Ziya Gökalp(1875-1924) çeker.²⁹

“Kadıköy’ünden Fener yoluna giderken birbirlerinin karşısında iki taş binaya rastlanır ki bunların üzerinde şimdi “Kadıköy Orta Mektebi” diye levhalar vardır. Vaktiyle oraya “Kadıköy Erkek Numune Rüştüyesi” denirdi.

1914 yılı başlangıcında buraya 22 yaşında bir genç müdür tayin edildi. O, işe başlar başlamaz bu mektebin teşkilatını çok tuhaf bulmuştu. Neden? Çünkü bu okulun ilk üç sınıfı tıpkı Galatasaray Sultanisi gibiydi: Günün yarısında Fransızca, yarısında Türkçe okunuyordu. Yukarı sınıflardaki derslere iyi, hatta çok iyi öğretmenler tayin edilmiş olmasına rağmen takip edilen program diğer rüştüyelerden farksızdı.

Bundan dolayı olmalıdır ki, bu adam müdürlük makamına oturduğunun ertesi sabahı, okulun numuneye çevrilmesi üzerine Maarif Vekâleti’nden gelen tezkereyi buldurmuştu. Onda, “birinci sınıfa alınacak talebe, yukarı sınıflara geçtikçe mektebinizde Galatasaray Sultanisi programı tatbik edilecektir” deniyordu. Bu program henüz üç sınıfta tatbik edildiğine göre de o okul “numune” haline geleli üç yıl olmuş demektir.

İki gün sonra, yeni müdüre, öğretmen arkadaşları anlattılar: Bu rüştüye mektebi “numune” haline çevrildikten sonra oraya Haydar Bey adında bir zat müdür tayin edilmişti. Onu, Bursa Sultanisi talebeleri arasında çıkan bir hadise üzerine oraya tayin etmişlerdi. Bu okulu düzeltsin diye.

Fakat genç müdürün, asıl tuhafına giden nokta, bu okula verilen ad idi. Kendi kendine “acaba” diyordu, ‘bu numune rüştüyesi hangi müesseselere örnek olsun diye yapılmıştır? Yoksa Maarif Nezareti, İstanbul’daki rüştüyelerin hepsini yahut çoğunu bu Kadıköy Numune Mektebine mi benzetmeyi düşünüyor?’(M.E. Erişirgil, 2010, s.11-12)

²⁶ O, atandığı sırada Enstitünün gereksiz süsünü ve öğrenci sayısının az olmasını şu sözlerle ifade etmektedir:

“İstanbul yatılı liselerinden birinin müdürü olan 24 yaşında bir genç Edebiyat Fakültesi felsefe müderris muavinliğine(doçentliğine) tayin edilmişti. Yeni doçent, Felsefe Darülmesai(Enstitüsü) denilen süslü ve geniş odada yeri gösterildiği zaman hayret içinde kaldı. Bu oda ona ilim adamlarının çalışacakları bir yer olmaktan çok, elçi kabulüne mahsus bir salon gibi geldi.

Fakültede öğrenci yok gibiydi. Felsefe bölümünde yalnız iki öğrenci vardı. Edebiyat Fakültesi’ne devam eden talebenin yekûnu ise, hocaların sayısının yarısına bile varmıyordu. Yüksek tahsil yapacak çağda olan gençler silâh altındaydı.”(M.E. Erişirgil, **Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya GÖKALP**, Nobel Yay. Ankara 2007, s.8); M. Emin, öğrencinin azlığı ve odanın süsünden ülkü dergisindeki bir yazısında da bahsetmektedir. “İslahat hareketinin başlamasından bir buçuk yıl sonra bir genç, Edebiyat Fakültesine Felsefe Müderrisi muavini tayin edildi. Daha önce bir Sultani(lise) de geniş tesir alanı bulabilen bu genç, şimdi iki talebe ile karşı karşıya kalıvermişti. Henüz Edebiyat Fakültesi içinde çekici bir ilim, bir araştırma çevresi de yoktu. Genç adam, işe başladıktan birkaç gün sonra, kendisini bir boşluğun içine düşmüş gibi hissetti. Müderrisiyle kendisine ayrılan oda çok süslü döşenmişti. Büyük bir oda, karşı karşıya konmuş iki masa, yan yana duran yeşil maroken iskemleler... Duvarın bir tarafında bir kitap dolabı. Dolabın içinde kullanılmış kitap satanlardan alınmış, çoğu Fransız liselerinde okunan felsefe kitapları.”(M.E. Erişirgil, **Ziya Gökalp**, Ülkü, Sy:55, 1944, s.2-4)

²⁷ M. Emin, mütarekeden bir hafta sonra Edebiyat Fakültesi Müdürü olduğunu söylemektedir. Geniş bilgi için bkz: M.E. Erişirgil, 2007, s.121

M. Emin, 1918 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Tarihi Müderrisi (profesör) olur ve bu görevi yaparken kendisine Çapa Kız Muallim Müdürlüğü teklif

²⁸ M. Emin, ülkenin işgal altında olmasına rağmen fakültede yabancı dilin zorunlu hale getirilmesi gibi birçok yenilik yaptığını belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz: M.E. Erişirgil, **Edebiyat Fakültesi Tarihi Hakkında 1: Mehmet Ali Ayni Beyefendiye**, Milli Mecmua, Sy:34, 1925, s.552

²⁹ M. Emin, kendisini böyle derinden etkileyen kişiyle ilk konuşmasını şöyle anlatmaktadır:

“İstanbul Üniversitesi’ne atanan “yeni doçent, fakülte öğretim heyetinin her Perşembe günü beraberce çay içmek ve konuşmak üzere toplanmayı bir alışkanlık haline getirmeye karar verdiklerini bir arkadaşından öğrendi. Perşembe günü o da profesörler meclis odasına gitti. Bir kısmı ayakta, bir kısmı oturarak çay içen profesör ve doçent arkadaşlarını selamladı, bir kenara oturdu.

On dakika bile geçmemişti, başkalarıyla konuşan kısa boylu, tıknaz, pos bıyıklı bir profesör, yeni doçentin yanına geldi. O, bu profesörü tanıyordu. Türk Ocağı’nda bir konferansını dinlemişti. Konferanstan çıktığı zaman, “Bu adam ne iyi konferansçı, ne iyi hatip” demişti. Bazı yazılarını da okumuştü; o zaman herkesin beğenir görüldüğü bu makaleler hakkında, “din dersleri yazar gibi makale yazılır mı?” derdi. Ne zaman onun hayranlarına, “ben bu zatın yazılarında sizin ona attettiğiniz kabiliyetleri görmüyorum” dese, “bir kere onunla konuş da bak, sen de kanaatini değiştirirsin” diye karşılık alırdı. Kendisiyle konuşma fırsatı düştü diye sevindi.

Çoktan beri tanıdığı bir adammış gibi doçentin yanına gelen profesör, 3-4 dakika hiçbir şey söylemedi. Başını önüne eğmiş, düşünüyordu. Sonra yavaşça başını kaldırdı. Hürmetle kendini dinlemeye hazır bir halde gördüğü doçente:

“.....’i okudunuz mu? Diye sordu.

Bu kitap Fransız filozoflarından birinin savaştan önce neşrettiğı bir eserdü. Doçent bu kitabı görmüş, fihristine göz gezdirmiş, fakat okumamıştı. Profesör, cevap beklemeksizin ilave etti:

- Dikkatle okunacak kitap.....

Gözlerini karşıdaki duvara dikmişti. Bir müddet böyle kaldı. Sonra yeni uyanan adamın konuşması gibi, yavaş yavaş şu suali sordu:

- Bizim gibi bir devirden bir devre, ümmet devrinden millet devrine geçmeye uğraşan bir cemiyet için düşünceler istikamet gösterecek filozoflara çok ihtiyaç vardır. Böyle bir filozof yetiştiremeyişimizin sebebini nerede görüyorsunuz?

Doçent, düşündüklerini söyledi. Onun sözlerini dikkatle dinliyordu. Söylenen fikirlerin bir tanesini alıyor, ona dair bir başka soruyordu. Belliydi ki, doçentin bulduğı sebepleri yeter görmüyordu. Çünkü bazı milletlerde ve bazı devirlerde doçentin ileri sürdüğü sebepler olmasına rağmen büyük filozoflar yetişmiştir. Geniş bir tarih bilgisi vardı. Türk tarihinden, İslam tarihinden, yabancı milletler tarihinden bol bol örnekler gösterebiliyordu.

Fakülte öğretim kuruluna yeni girmiş bir gence Üniversitenin en nüfuzlu bir profesörünün böyle sualler sorması ilk bakışta imtihan edilmeye benzer; yeni doçentin de bir aralık hatırına, “Acaba imtihan mı ediliyorum?” sorusu gelmişti. Fakat bu garip tavırlı profesörde mümeyyiz gururu yoktu. Derinlerden ilham alıyormuş gibi bakan gözleri, tam bir sükünü ve iç rahatlığını anlatan yüzü, kendi tarikatına ve inançlarına iştirak etmeye davet eden bir şeyhte, bir mürşitte bulunabilirdi. Karşısındakini söyletmeye ve söyledikçe de ortaya konulan fikirlerden yeni sorular çıkararak gerçekleri araştırmaya mecbur edişinden anlaşılıyordu ki, eski Yunanlılarda Sokrat ne yapmak istemişse o da bunu yapmakla kendini vazifeli görüyordu.

Sorular sorarak, her cevaptan tekrar bir soru çıkararak devam eden konuşma kesintisiz iki saat kadar sürdü. Diğer profesörler şaka etmeye başladılar. İçlerinden biri; “Ziya Bey, artık bırak!.. Beyi fazla sıkma, yetişir!...”. Başka biri, “Ziya Bey, yeni birisini buldu ya, onu Durkheim(1858-1917) dinine davet edip duruyor!” diyordu. Fakat o, etraftan gelen bu sözlerin bir kısmını iştmemezliğe geliyor yahut yüzünü bu seslenmelerden geldiğı tarafa hafifçe çevirerek, gülümsüyordu.

Odadakiler dağıldılar, vakit hayli ilerlemişti. Bu genç doçentle Profesör, Zeynep Hanım Konağı denilen fakülte binasından çıktılar ve Beyazıt meydanında birbirlerinden ayrıldılar.”(M.E. Erişirgil, 2007, s. 9-11)

edilir, o da bu teklifi kabul eder.³⁰ Yaklaşık bir yıl sonra 1919'da genç yaşına rağmen Niğde mebusu seçilir.³¹ Ülkenin karışık bir dönemde bulunmasından dolayı kısa süre sonra tekrar müderrisliğe döner ve 1924 yılına kadar Fakültede çalışmalarına devam eder. 1924 yılında o zamanın Maarif Vekili Necati Bey (1894-1929)'in ısrarı üzerine Maarif Vekâleti Talim ve Terbiye Dairesi'ne başkanı olur.³²

Düşünür, Talim ve Terbiye reisi olduktan sonra yeni bir İlkokul programının hazırlanması, mesleki öğretim, okul kitapları, kitap ve mecmuaların satış işinin düzenlenmesi gibi birçok yeniliğe imza atar.

³⁰ M. Emin, hem Felsefe Tarihi Müderrisliği hem de Çapa Kız Muallim Müdürlüğü yaptığını, bu müdürlüğü seçmesinde o dönemin Maarif Müsteşarının etkili olduğunu belirtmektedir. (M.E. Erişirgil, 2010, s.38)

³¹M.E. Erişirgil, **Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri**, Güzel İstanbul Mat. Ank. 1957, s.72

³² M. Emin'in Maarif Vekâleti Talim ve Terbiye Dairesi'ne başkan olarak seçildiğini şu sözleri açıklamaktadır:

“Kız Muallim Mektebi müdürü olduktan bir buçuk yıl sonra Çapa Kız Muallim mektebi hocalarından biri hususi işleri için Ankara'ya gitmişti. Döndüğü zaman müdürünün yanına geldi,

- “Ben” dedi, “Maarif Vekili Necati Beyle görüştüm. Seni kuracağı Talim Terbiye Dairesi'ne reis, beni de aza tayin edecek...”

Doğrusu bu müdür, Vekilin bu arzusunu gerçekleştiremez bir şey olarak kabul etmişti. Çünkü kendisi hem Kız Muallim Mektebi Müdürlüğü'nden, hem üniversite profesörlüğünden maaş alıyordu. Onun Ankara'ya gitmesi için ne çekici bir sebep olabilirdi ki? Bu kanaatini karşısındaki hocaya anlattı. O,

- “Canım” demişti, “Vekilin fikri başka... Talim Terbiye Reisliği'ne 500 lira ücret verecek, azaları da umum müdürler kadar maaş alacak”.

Müdür arkadaşının sözüne karşı sadece gülümsemişti. O şöyle düşünüyordu: Maarif Vekili, 500 lira ücretli nasıl bir makam ihdas edebilirdi, müsteşarların eline geçen para bunun yarısı iken?

Bu müdür bir gün İstanbul gazetelerinde B.M. Meclisi'nin 500 lira ücretli Talim Terbiye Reisliği makamını kabul eylediğini okumuştı. Maarif Vekili de birkaç gün sonra telgrafla onu Ankara'ya çağırıyordu. Bu adam Cumhuriyetin merkezine vardığı gün Maarif Vekilliği merdiveninde Necati'ye rastlamıştı. Beraberce Vekillik odasına gittiler. Vekil, İstanbul'dan gelen müdür ve profesöre şunları demişti:

“İlim Heyeti'nde Talim Terbiye Dairesi'nin kurulmasını sen de savunmuşsun. İşte ben seni bu daireye reis olsun diye çağırdım. Azalıklarına da Avrupa'da talebe müfettişimiz olan Zeki Mesut(Alsan) (1889-1984)'u, İstanbul Muallim Mektebi Müdürü İbrahim Alâeddin Gövsa (1889-1949)'yı, İstanbul Üniversitesi'nde profesör ve Kız Muallim Mektebi'nde öğretmen olan Haydar'ı ve Maarifte Orta Tedrisat Umum Müdürü iken istifa eden ve şimdi Sıhhat Bakanlığı'nda mütercim bulunan Avni Başman(1887-1965)'ı tayin ediyorum.”(M.E. Erişirgil, 2010, s.43-44); Bazı kaynaklarda M. Emin'in Talim Terbiyeye ilk önce aza olarak girdiği sonra müdür olduğu belirtilmektedir. Fakat M. Emin'in yazmış olduğu kitapta müdür olarak atandığını görmekteyiz.

O, Talim ve Terbiye reisliği sırasında fikir adamı yetişmesi için yeni yeni mecmuaların çıkarılması gerektiğini düşünür. Bu düşüncelerini 1926 yılında -hayat-a geçirmek için “Hayat” mecmuasını çıkarmaya başlar.³³ Onun Talim ve Terbiye Reisliği döneminde görev almış olduğu bir diğer önemli konu ise “Harf İnkılâbı”dır. Düşünür, harf inkılâbı yapılmadan önce oluşturulan “Dil Heyeti”ne başkanlık yapar.³⁴ Bu başkanlığı esnasında M. Kemal Atatürk’le ilk İstanbul’da³⁵ sonra da

³³ Bu derginin çıkış sürecini şu sözlerle özetleyebiliriz:

“Bir gün Talim ve Terbiye Dairesi’nde şu mesele konuşuluyordu: bu memlekette fikir adamı yetişmiyor. Acaba bunu yetiştirmek için Maarif Vekilliği ne yapmalı? Bu suale her arkadaş başka başka yönleri göz önüne getirerek cevap veriyordu ama hepsi böyle bir hedef için 2. Meşrutiyetin son yıllarında yayınlanan Yeni Mecmua gibi bir organ kurmayı şart görüyorlardı. Onlara göre, tıpkı o devirde olduğu gibi, Cumhuriyet’te de böyle bir mecmua olmalıydı. Fakat bu mecmua etrafında birçok kalem sahiplerini toplayabilmek için onun resmi veya yarı resmi bir hüviyeti bulunmamalı idi. Orada herkes düşüncelerini istediği gibi serbestçe yazıp münakaşa edebilmeliydi. Bu konuşmayı Talim ve Terbiye Reisi, Maarif Vekili ‘ne söylemişti. O, “ben hususi olarak sermaye tedarik edebilirim” dedi, bir müddet sonra Hayat adıyla bu mecmua çıktı. Şimdi de aynı adla bir mecmua çıkıyor: hem zengin bir bankanın himayesinde. O zamanlardan bu yana ilerleyip ilerlemediğimizi bu iki mecmua koleksiyonlarını karşılaştırarak anlayabiliriz.”(1950 yılında çıkan magazin dergisi hayat kastedilmektedir). (M.E. Erişirgil, 2010, s.59)

³⁴ Başkan seçilmesiyle ilgili şunları aktarmaktadır: “Necati bir gün Talim ve Terbiye Reisinin yanına geldi. “Mustafa Kemal(1881-1938) beni İstanbul’a çağırıyor. Bu akşam gidiyorum. İki güne kadar dönerim” demişti.

Döndüğü zaman gene doğruca Talim ve Terbiye Reisinin odasına geldi. Ona şunları demişti:

“ Gazi, harfleri değiştirmeye ve Latin harflerini kabule karar vermiş. O, bir komisyon yapılmasını emretti. Bu komisyona Falih Rıfki(ATay) (1894-1971)’yı, Yakup Kadri(Karaosmanoğlu) (1889-1974)’yi, Fazıl Ahmet (Aykaç) (1884-1967)’i, Ruşen Eşref (Unaydın) (1892-1959)’i, Giritli Ahmet Cevat (Emre) 1887-1961)’ı kendi tayin etmiştir. Ben de seni, İhsan (Sungu) (1883-1946)’ı, Ragıp Hulusi (Özdem) (1893-1943)’yi ona söyledim. Bu komisyonun başkanı sen olacaksın. Bunu Gazi kabul etti. O sırada yanında Hariciye Vekili Tevfik Rüştü Aras (1883-1972) vardı. O da bir konsolosunu Latince bildiği için teklif etmişti. Bu konsolosun adı, cebindeki küçük bir deftere bakarak, İbrahim Grandi’dır. Mustafa Kemal onu da kabul etti. Şimdi bunlardan mürekkep(oluşan) bir komisyon yapıldı. Bu komisyon Ankara’da toplanacaktır. Bu seneki bütçede Dil Heyeti masrafları diye 9.000 lira var ya, şimdilik bu tahsilatı sarf ederiz. Onun için bu komisyona “Dil Heyeti” dememiz lazım. Bunu unutmayın ha!”(M.E. Erişirgil, 2010, s.67)

³⁵ O, bu görüşmesini şöyle anlatmaktadır: “Dil heyeti Reisi ertesi günü öğleden sonra İstanbul Maarif Müdürlüğüne geldi. Cevat’tan başka heyet azasından kimse yoktu. Cevat oradan Dolmabahçe’ye telefon etti. Nöbetçi yaver, “Gazi sizi bugün kabul edecek” cevabını vermişti. Saraya varır varmaz Gazi her ikisini de kabul etmişti. Mustafa Kemal büyükçe bir odada bir yazı masasının başında oturuyordu. Reis, masanın karşısında bulunan iskemleye oturmuştu. Cevat da sağ kenardaki iskemleye. Gazi, Dil Heyeti’nin kabul eylediği harfler arasında sedilli (çengelli) ve sedilsiz “j” işaretini beğenmediğini söylüyor ve “c” ve “ç”yi onun yerine kabul etmeliyiz, diyordu. Reis, Gaziden söz aldı:

- “Paşam” demişti, “j” harfinin sedilsiz olduğu zaman “c”yi, sedilli olduğu zaman “ç”yi göstermesine dair heyetin verdiği karar şu sebeplerden ileri gelmiştir: Latin harfini kabul eden hiçbir millet yoktur ki onlarda Türklerin mesela “cemil” yahut “çam” sözünde olan sedayı söylemek için “c” veya “ç” şekli birer işaret olsun. Zat-ı devletlerinin malumudur ki onlarda daima “ca” “ka”, “co” “ku” okunur. Hâlbuki daha harfleri ayırmaya başladıkları vakit, heyet azası Latin harfleri esasından ayrılmamaya karar vermiştiler. Sonra “j” bazı dillerde, mesela İngilizcede bizim “c” gibi ses verir. Bu bilindiği

Ankara’da³⁶ görüşür. O, harf inkılâbının kabul edildiği zaman mecliste bir konuşma yaptığını ve meclistekilerin Atatürk’ten korktukları için harf inkılâbını kabul ettiklerini söyler.³⁷

halde dilimizdeki o sesi vermek için başka bir harf aramaya heyet lüzum görmemiştir. Bütün bunlardan başka lügat kitaplarımız “j” ile başlayan Türkçe kelime olmadığını söylemektedirler. Rahmetli Ahmet Vefik Paşa bula bula bir tane bulmuştu. Kezalik Osmanlı Türklerinin şimdiye kadar kullandıkları farsça “jale” gibi “j” ile başlayan kelime (sayısını) kitabında ancak sekiz tane gösteriyor. Kullandığımız sözlerin ortalarında da bu harfin bulunduğu kelimeler de azdır. Zamanla bunları da kullanmayacağız. Çünkü onlar Türkçe aslından değil, Farsçadan geçmiş kelimelerdir. İşte bütün bu sebeplere dayanarak Dil Heyeti bunu kabul etmişti”.

Bu sözler karşısında Gazi, hep “hayır pekâlâ “c” onun yerini tutar” diyordu. Cevat türlü delillerle Reis’i teyit etmişti. Münakaşa bir saat kadar sürdü. Bir aralık rahmetli Atatürk, Dil Heyeti Reisinin yüzüne bakmıştı manalı manalı. O anlamıştı bu bakıştaki manayı... Rahmetli demek istiyordu ki, “j”nin yerine “c” ve “ç” alınması politik bir meseledir, üstünde durma. Yalnız o, heyetin reisi idi, mecburdu arkadaşlarının fikirlerini savunmaya.

Birkaç gün sonra Necati Bey dil Heyeti Reisine şunları söylüyordu:

“Ne yaptın yahu, Atatürk senin için ‘ne inatçı çocuk’ diyor”.

O zaman talim ve Terbiye Reisi, Vekiline şunları demişti:

“Ben size bu işin başında söyledim. Harf ve dil meselelerini hiç bilmem diye. Onun için “j” yi “c” yerine kullanmak lazım mı, değil mi sorusuna verilecek benim şahsi hiçbir bilgin ve inanım yok...” (M.E.Erişirgil, 2010, s.70-71)

³⁶ Bu görüşmesini şu sözlerle anlatmaktadır: “Gazinin âdeti idi: mühimce bir değişme, bir inkılap yapacağı zaman memleketi dolaşır ve halkın inanları üzerine tesir eder. Harf meselesinde de öyle yaptı. Yer yer dolaşıyor, herkese ders veriyordu.

Seyahatten dönüşünde Ankara’ya geldi. Trenden iner inmez Cumhurbaşkanlığı yaveri, istasyonda görebildiği Dil Heyeti azasına Atatürk’ün kendilerini Anadolu Kulübüne davet eylediğini söylemişti.

O sıralarda Anadolu Kulübü, B.M. Meclisi karşısında Evkafın yaptırdığı binalardan birinde idi. Reis oraya gitti. Bir odaya girdi. Odada, Başbakan, Maarif Vekili, Dil Heyetinden üç zat da vardı. Atatürk uzunca bir masanın başına oturmuş, önüne kâğıt ve kalem almış, uzatma işaretlerinin tahdidini(kısıtlanmasını) istiyor ve mesela halkın “ka”yı hafif okutmak ve “kef” sesini vermek üzere “^” işaretini yazmakta güçlük çektiğinden bahsediyor ve bunların kaldırılmasını arzuluyordu.

Ahmet Cevat, “biz” demişti, “esasında bunların atılmasına taraftardık, fakat bir kere bu harflere halk alışsın, ondan sonra bunu atalım, diye düşünmüştük”.

Gazi, Cevat’a:

“Ala”, demişti. “Bu halk zekidir. Artık alışmıştır. Bu işaretlere lüzum yok”.

Böylece bazı harfler üzerine konulması Dil Heyetince teklif edilen “^” işaretinin kullanıldığı yerler azalmış oluyordu.” (M.E. Erişirgil, 2010, s.75)

³⁷ Atatürk’ün bu konuyla ilgili izlediği politikayı şöyle anlatmaktadır: “Zamanın başbakanı arkasına döndü; “kararınızı savunsanıza” manasına Dil Heyeti Reisine işaret etti. O’da söz aldı ve şunları demişti:

“Dil Heyeti, kelimelerimizin konuştuğumuz şekilde yazılmasına karar vermiştir. Heyet, bu kararı verirken şimdiki neslin çekeceği güçlüğü unutmuş değildir. Çünkü şimdi okuma yazma bilenler Latin esasına dayanan harfleri yazarken kelimelerin söyleniş şekillerini değil, Arap harfleriyle yazılış tarzlarını göz önüne getirecekler ve o kelimeyi adeta Latin harflerine çevirecekler. Hâlbuki gelecek nesiller Arapça yazılış şeklini bilmeyecekler ki onu böyle çevirebilsinler. Diğer taraftan bütün müsteşrikler dikkat etmişler ki, Farsça kelimelerin sonuna gelen bazı harfleri de Türkçe kelimelerde bulunmayan bazı sesleri de Türkler söyleyemiyorlar. Biz kelimeleri söylendiği gibi yazmak esasını kabul ettiğimiz için dilimizde olmayan sesleri bir işarete bağlamak istemedik”.

Reis tahta başında bu izahatını teyit eden misalleri yazdıktan sonra yerine oturdu. Artık Mustafa Kemal reye koyuyordu. O, “Dil Heyetinin kabul ettiği harfleri ve imla ve gramer esasını tasvip ediyor musunuz, dedi.”

Eller kalkmıştı, Gazi, “müttefikane kabul edilmiştir” diyerek celseyi kapamıştır.

Düşünür, 1929 yılında Maarif Vekili'nin değişmesi üzerine Talim ve Terbiye Reisliği'nden Maarif Vekâleti Müsteşarlığı'na geçer. Bu makama geçer geçmez ilk işi vekillikteki kayıtları kargaşalıktan kurtarmak olur.³⁸ İki yıl bu görevde kaldıktan sonra 1931-36 yıllarında İstanbul Maarif Müdürü³⁹, 1932-33 yılları arasında ayrıca Yüksek Muallim Mektebi Müdürlüğü yapar.⁴⁰

Düşünür, İstanbul Maarif Müdürlüğü'nden sonra "1936'da Ankara'da yeni açılan Mülkiye Mektebi müdürlüğüne ve sosyoloji, iktisadi doktrinler tarihi profesörlüğüne atanır, 1942'ye kadar bu kurumun müdürlüğünü yapar."⁴¹

Sanmamalıdır ki söz alan Reisin ortaya koyduğu mülahazalar herkesi tatmin etmişti de onun için eller kalkıverdi. Hayır, tersine oradakilerin çoğunluğu hem harflerin, hem gramer taslağının aleyhinde idi. Fakat Atatürk'ten korkuyorlardı da düşüncelerini açıkça söyleyemiyorlardı.

Sevimli bir adam gibi telakki edilen Dil Heyeti Reisinin o tarihten sonra çocuklarınca cahil bir dalkavuk gibi propaganda edilmesi de bundandır."(M.E. Erişirgil, 2010, s.73)

³⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s: 85

³⁹ M. Emin, İstanbul Maarif Müdürlüğü zamanında yaşadığı bir olayı şöyle anlatmaktadır: "1934 yılında ben İstanbul Maarif Müdür Vekili idim. Bir gün rahmetli Akil Muhtar elinde bir şahadetname ile geldi. Doktorun elindeki diploma, kızına -ki şimdi Posta Telgraf eski Umum Müdürünün refikasıdır- aitti. Bu diploma İstanbul Alman mektebinden alınmıştı. Ben onu, ait olduğu daireye gönderdim: hemen muamelesini yapsınlar diye. O sırada bana şunları demişti rahmetli Doktor: «Emin bey, sen beni bilirsin, 'ben kadınların ev için yetiştirilmesi fikrindeyim. Onun için tek kızımı da evimde okuttum. O (bana bir kaç yıl önce şunu demişti: Baba, ben Almanca biliyorum. Alman mektebine gideyim de iki yıl içinde şahadetname alayım. Ben buna muvafakat ettim. Şimdi size verdiğim şahadetname odur» dedikten sonra şunları ilâve etti: «Şimdi kızım Avrupa'ya gideyim, bir meslek öğreneyim, diyor. Ben kadınların esasen ev işi dışında, erkek gibi, bir meslek sahibi olmaları aleyhinde bir adamım, fakat batı diplomatları o kadar kötü hareket ediyorlar ki, korkuyorum, günün birinde dünyaya komünistler hâkim olacaklar. O zaman kızımın elinde bir meslek olursa iyi yaşayabilecek, sen ne dersin, ben buna müsaade edeyim mi?» Bu sözler anlatıyordu ki o devirde en aşağı yarım milyon lira sahibi addedilen doktor bile, tek kızını meslek sahibi yapmağı düşünüyordu: asıl kanaati dışında..."(M.E. Erişirgil, **Kadın-Erkek**, Hamle Mat, İst. 1960, s.8); M. Emin'in İstanbul Maarif Müdürlüğü zamanında İstanbul'daki yazma eserlerin tasnifi için bir komisyon kurulmuş ve M. Emin, bu komisyona birçok noktadan yardımcı olmuştur. (Bkz: Ötüken, Adnan, Prof. Hellmutter Ritter'in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Mühim Bir Raporu.)

⁴⁰L. Bayraktar, 2009, s.64

⁴¹A.Çankaya, s.868; M. Emin, Siyasal Bilgiler Fakültesi Müdürlüğü zamanında bir anısını şöyle anlatmaktadır: "Bir gün bu Reuter o sıralarda Siyasal Bilgiler Okulu Müdürü olan adamın yanına geldi. «Haberiniz var mı, Herr Direktör demişti, bir millet harakiri yapmağa karar verdi.» Müdür şaşır- mıştı. Ona «hangi millet?» diye sordu. Reuter«gazeteleri okumadınız mı? Japonya» diye mukabele etti.

Harakiri Japonca intihar demektir. Reuter bu harpte Almanya'nın mağlûp olacağına samimî olarak inandığı için kendi memleketinin müttefiki olarak savaşa karışan Japonya'yı bir nevi intihara karar vermiş addediyordu.

Başka bir gün bu Müdürle Reuter arasında şöyle bir konuşma geçmiştir:

— Almanya bu harpte yenilerek çıkarsa acaba ne yapacak dersiniz?

1940'ların gazetelerinden olan Yenigün, 20 Şubat 1940 tarihli, Ertuğrul ŞEVKET imzalı gazetesinde Siyasal Bilgiler Fakültesi Müdürü M. Emin ile bir söyleşi yapar. Düşünür, Fakülte'nin önemini şu sözlerle ifade eder:

“Bugün, kabinede beş Mülkiye mezunu var; Hariciye (Dışişleri), Dâhiliye (İçişleri), Maliye, İktisat ve Ticaret Vekilleri. Aynı zamanda Meclis Reisimiz Sayın Abdülhalik ve Riyaseti Cumhur Kâtibi Umumisi Bay Kemal Gedeleş, Meclis grup reisimiz Hilmi Uran, Hasan Saka ve bugünkü Meclisimizde yurdumuzun muhtelif vilayetlerini temsil eden yüz on kadar mebus da Mülkiye'den çıkmıştır.”⁴²

Düşünür, Siyasal Bilgiler Fakültesi müdürü iken iki yıl kadar Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi dekan vekilliği yapar.⁴³ 1942 yılında da Zonguldak'tan milletvekili olur.⁴⁴ O, 1942-46 yılları arasında Zonguldak Milletvekilliği⁴⁵, 1946-49

— Tıpkı Birinci Dünya Savaşından sonra yaptıklarını... birçok yeni enstitüler kuracağız, ne için mağlûp olduk bu harpte? Diye araştıracağız... Cilt cilt kitaplar yazacağız. Fakat bir müddet sonra aynı hatayı işleyeceğiz.

— Hangi hatayı?

— İngiltere ile harp etme hatasını.

Reuter aslında Yahudi kanından değil, Alman kanındandı. Sosyal Demokrat olduğu için Hitler'in gazabına uğramıştı da onun için memleketini terk etmişti.” (M.E. Erişirgil, 1958, s.135)

⁴²Yedigün Gazetesi, 20 Şubat 1940 tarihinde basılan gazetesidir.

⁴³A.Çankaya, s.865

⁴⁴ M. Emin, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi dekan vekilliğinden milletvekilliğine geçişini şu sözlerle ifade etmektedir:

“1942 yılının bir Cuma günü, öğleden sonra, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi dekanlık telefonu çaldı. Dekanlık masasında oturan adama telefon eden adam “kimsiniz?” diye sormuştu. “Ben dekan vekiliyim” deyince de,

“Efendim nerede doğdunuz? Doğum yeriniz neresiniz?” demişti.

Bundan bir parça önce B.M. Meclisi'nde rahmetli başbakan Refik Saydam memurlardan bahsederken “a'dan z'ye kadar” onlar üzerinde durmak gerektiğini söylemişti. Bunu hatırlayan dekan vekili, o suali Maarif Sicil Müdürü soruyor zannederek ona şöyle çıkıştı;

Canım efendim, sicilim elinizde... Orada ne vakit doğduğum, nerede doğduğum yazılı”.

Bu cevap üzerine dekan vekili telefonda şu sözleri işitti:

“Ben Halk Partisi başkâtibi Doktor Talat'ım. Benim de, sizin de ara seçimde aday olmanız kararlaştırıldı. Bu akşam radyoda söylenecek. Onun için soruyorum”.

Dekan Vekili, o zaman karşısındakine şu cevabı verdi:

“Ben İstanbul'da doğdum. 1307(1891) yılında.

Bu telefon konuşması dekan vekilinin rengini sapsarı hale getirmiş olmalı ki karşısında oturan müessese muhasebecisi “fena bir haber mi var beyefendi?” demişti. O, “hayır” dedi ve muhasebeciye yapılması gerekli işleri söyledikten sonra Maarif Vekilliği'ne doğru yola çıkmıştı.(M.E. Erişirgil, 2010, s.87)

yıllarında Gümrük Bakanlığı⁴⁶, 1949-50 yıllarında da İçişleri Bakanlığı⁴⁷ yapar.⁴⁸

Düşünür, Gümrük ve Tekel Bakanlığı gibi İçişleri Bakanlığı'nı da doğruluk

⁴⁵M.E. Erişirgil, 1960, s.6; M. Emin, Zonguldak Milletvekiliği zamanında kendisinden yardım isteyen Devrek haklına ve Bartın'daki içme suyunun temizlenmesi için elinden gelen bütün yardımı yaptığını belirtmektedir. (M.E. Erişirgil, 2010, s.91-96)

⁴⁶M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.97; M. Emin, Gümrük ve Tekel Bakanlığı zamanında Devlet Demiryolları Umum Müdürü ile yaşadığı bir olayı şöyle anlatmaktadır: “1947 yılında idi; o devirde Devlet Demiryolları Umum Müdürü olan zat yanıma geldi:

— Beyefendi, demişti, bizim demiryolları işletme idaresinin çektiği sıkıntılar, memurlarımızın ihmallerinden ileri geliyor. Dün sabah yakın istasyonların teftişi için yola çıkmıştım. Oradaki memurlara sordum, hiç birine içecek su gitmemiş. Hâlbuki merkezce karar verilmiştir: Bu istasyonlara belli zamanlarda su verilsin diye... Döndüm; buna memur ettiğimiz adamı çağırdım : «Niye falan ve filan yerlere içecek su gitmemiş» diye sordum. Ne cevap verdi bu adam bilir misiniz? Eğer bu istasyonlardaki memurlar içecek suya ihtiyaç görselermiş, telgrafla bunu kendinden elbette isterlermiş. Onun için tayin edilen zamanda su göndermeye lüzum görmemiş. Memurun verdiği bu izaha kızdım : «Canım, diye bağırdım, biz düşünme taşına, suları bitsin bitmesin, belli zamanlarda oralara içecek su gönderilmesini karar altına aldık. Bu karara varmamızın sebeplerini bile öğrenmeğe lüzum görmeksizin sen «oradaki memurlar suya ihtiyaç görselerdi, bana telgraf çekerlerdi»; demek istiyorsun, bu nasıl lâfl!» (M.E. Erişirgil, **İhmal**, Maarif Yay, Ank. 1958, s.5)

⁴⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.98

⁴⁸ M. Emin, 2. Hasan Saka kabinesinde Gümrük ve Tekel Bakanlığı yapmış kabine düşünce de Meclis'e gitmemeye karar vermiştir. Bunun sebebini de şöyle anlatmaktadır:

“İkinci Hasan Saka kabinesinde bir Tekel Bakanı vardı. Bu bir tuhaf adamdı. Karar vermişti. Kabine düştüğü zaman Meclis'e gitmeyecekti de vekillik dilenmiş olmayacaktı. Bu kararı verdikten üç ay sonra da ikinci Hasan Saka kabinesi istifa etti. Bu adam o gün B.M. Meclisi'ne gitmemişti. Karısıyla beraber tanıdığı Emniyet Genel Müdürü'nün evine gitti.

(Bu ziyaretinin gerçek sebebi şu idi.) (Bu adam) politikacı değil mi idi? Merak ediyordu başbakan kim olacak diye. Halk Partisi'nin son hükümet başkanlığı makamını kimin işgal edeceğini orada öğrenmişti.

Bu başbakan (Şemsettin Günaltay) gece saat 11.00'de eski Tekel Bakanı'nı(n) evine telefon ediyordu da şunları söylüyordu:

‘Bugün seni Meclis'te aradım, bulamadım. Benimle çalışmak istemez misin?’

Onunla çalışmamak için hiçbir sebep yoktu. O şöyle cevap verdi:

‘Neye çalışmak istemeyeyim zat-ı âlinizde? Yalnız ne işte çalışacağım, bunu bilmek isterim, bir, arkadaşlarımız kim olacak, bunu öğrenmek arzuluyorum, iki.’

‘Tabii eski işinizde, yani Tekel Bakanlığı'nda. Yalnız ben henüz kabineyi teşkil etmedim. Yarın saat 10.00'da Meclis grup başkanlığı odasına geliniz, orada beraber çalışacağımız arkadaşları size söylerim.’ (M.E. Erişirgil, 2010, s.97)

M. Emin, ertesi gün B. M. Meclisi'ne giderek İçişleri Bakanı olacağını Başbakan'dan şu şekilde öğrenmiştir:

“Öğleden sonra saat ikide bu adam Meclis'te idi. Hademe geldi, yeni başbakanın kendisini çağırdığını söylemişti. Odaya girdi. Başbakan ayakta geziniyordu.

“Sen” dedi, “İçişleri veya Milli Savunma Bakanlığı'nı kabul edeceksin. Sen Milli Savunmayı tercih edersen'i İçişleri Bakanı yapacağım.”

“Ben ne İçişleri Bakanlığı'nı, ne Milli Savunma Bakanlığı'nı kabul edemem. Yalnız sizden şunu sormak istiyorum: Neye eski İçişleri Bakanı'na bu vazifeyi teklif etmiyorsunuz.”

“Hasan Saka kabinesinde İçişleri Bakanı olan zatı milletvekilleri istemiyor. Arzu ediyor musunuz ki İçişleri Bakanlığı'na'i tayin edeyim.”

Ayakta duran adam şaşırılmıştı. O,

“Bu halde “, demişti, “bana bir saat kadar müsaade edin, son kararımı size söylerim.”

Odadan çıktı, bu yeni teklifi önce evine telefonla söyledi. Refikası ona “sen bilirsin” demişti.

...

ilkesinden taviz vermeden yerine getirir. 1950'den sonra siyasetten çekilir ve 07.02.1965 yılında da vefat eder. 1950-65 yılları arasına sekiz kitap sığdıran düşünür, hayatı boyunca sergilemiş olduğu azim ile birçoklarına örnek olur. Siyasetten çekildikten sonra ekonomi,⁴⁹ kadın hakları⁵⁰ ve eğitim⁵¹ alanlarında yaşamış olduğu bazı anılarını yazmış olduğu kitaplardan öğreniyoruz.⁵²

Hasan Saka kabinesinin Tekel Bakanı olan adam Grup Reislik Odası'na girdi. Bu oda iç içe iki odayı ihtiva eder. Kapıyı açınca bir hademe gözüktü. Ona, "lütfen" demişti, "yeni başbakanı çağırır mısınız?"

Başbakan öteki odadan geldi. O,

"Bana teklif ettiğiniz işi kabul ediyorum. Yalnız kimdir arkadaşlarım, bunu öğrenmek isterim."

Başbakan ona, "şimdi göreceksin arkadaşlarımızı" dedi ve onu iç odaya aldı. Orada bir tanesi müstesna bütün kabine azası toplanmış halde idi." (M.E. Erişirgil, 2010, s.98-100)

⁴⁹ M. Emin, ekonomi hakkında eski bir arkadaşıyla konuşmasını şöyle aktarmaktadır: "1952 yılında Ankara'da Karpiç Lokantasında eski bir Vekil yüksek tahsilde iken sınıf arkadaşı olan bir zata rastlamıştı. Buzat İngilizce, Almanca, Fransızca'yı bilirdi, önemli bir şehrimizde tüccardı, çok zengindi. O vekilin hatıra defterinde bu tüccarla konuşması şöyle yazılıdır:

— Türk parasının düşmesi karşısında ne için kayıtsız kalıyorsun? Niye yazı yazmıyorsun?

— Biz tüccarlar para düşmesinden zarar etmeyiz ki: Para çıksın yahut düşsün, bir tertibini bulur kâr etme yolunu biliriz. Bu para düşmesinden senin gibi fakirler zarar görür.

— Sen Maliye Vekili olsan bu parayı düzenlemek için ne yapardın?

— Bu memleket bir dakika bile bana tahammül etmez ve kimse beni o mevkie getirmez.

— Farzet ki öyle bir mevkie geçtin; Hatta Maliyede ve ekonomide diktatör oldun ne yapardın? diye soruyorum.

— Önce bütçenin gelirleriyle giderlerini tam bir muvazeneye sokardım... bunun için fazla işleri üzerime almazdım, fazla memurları Hükümet kapısından dışarı çıkarırdım. Sonra da döviz işine burnumu sokmazdım.

— Senden dolar isteyerek eşya getirmek talebinde bulunan tüccara ne derdin ?

— Bir memleketin ihracatı ve millî vapurlar için yabancı memleketlerde verilen navlunları gibi şeyleri yabancı parayı getirir. Onun için ben bu tüccara yabancı para bulursan getir, bulamazsan eşya getirme derdim.

—nın maliyeye ve paraya ait yazılarını okuyor musun?

— Evet okuyorum.

— Onunla senin görüşün arasında fark var mı?

— O eskisi gibi değil... Devletçiliğe kaçıyor... Bilirsin, ben ekonomide tamamıyla liberalim."

(M.E. Erişirgil, 1957, s.98-99)

⁵⁰M.E. Erişirgil, 1960, s.9

⁵¹M.E. Erişirgil, 2010, s.10

⁵² Geçen yıllara ve yapılan birçok yeniliğe rağmen eğitim noktasında çok fazla bir değişiklik olmadığını şöyle bir anısıyla anlatmaktadır: "1955 yılında idi. Şimdi yüksekokullarımızın birinde coğrafya hocası olan bir zat elinde 150-200 sahifelik Fransızca bir eser olduğu halde bana uğradı. O kitabı göstererek, "ah" diyordu, "bu türlü eserler memleketeye ne kadar lazım! Tuhaf tesadüf, kırk yıl kadar önce, rahmetli Faik Sabri(DURAN) de aynı büyüklükte, hemen hemen aynı konuda Fransızca bir eseri bana göstermişti de "bunlar bizde yoktur ki..." demişti. Sanıyorum ki, onu Türkçeye çevirdi ve yayınladı bile: Tabii eski harflerle.

Coğrafya hocası olan bu genç adam, o eseri bana göstereceği yerde, neye coğrafya öğretimi memleketimizde hangi merhalelerden geçmiş, bunu araştırmazdı acaba? Sebep meydanda: Başkalarının tecrübelerinden faydalanmaya niyeti yoktu ki böyle zahmetli bir işe girsin. O da coğrafya öğretimine filan okulda kendisiyle başlanmış olduğunu söyleyecekti ve de ömrünün sonuna kadar bununla böbürlenip duracaktı.

Filozof, vefat ettikten sonra öğrencileri onun karakteri hakkında bize aydınlatıcı bilgiler verir. 1937 Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunu Asım Emrem onu, “maddi kaygısı olmayan, feragatkar, son derece çalışkan, şerefine düşkün, idealist, kin ve garez gütmeyen, sonsuz müsamaha sahibi”⁵³ olarak tanıtır ve diğer bir öğrencisi Prof. Dr. Bahri Savcı’da onun hakkında “pek başarılı bir yönetici, insancıl, cesur, işine sadık, vakarlı, nazik”⁵⁴ ifadelerini kullanır.

Anlaşılabacağı gibi kendisine verilen bütün görevleri layıkıyla yerine getiren M. Emin, zamanımızda gerçekten ihtiyaç duyulan bir felsefeci özelliği taşır. Böyle öneme sahip birinin kitap ve makalelerini aşağıdaki gibi listeleyebiliriz.

M. Emin Erişirgil’in Kitap ve Makaleleri:

1. Emile Boirac, Felsefe yahut Hikmet-i Nazariyye: Birinci Kitap: İlmi Ahval-i Ruh, çev: M. Emin, Tefeyyüz Kitaphanesi, Dersaadet 1330 (1914), 316 s.
2. M. Emin, Yeni Malumat-ı Medeniyye ve Kanuniyye, ArtinAsaturyan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul 1330(1914), 292 s. İkinci Baskı: Malumat-ı Vataniyye, Yeni Matbaaa, İstanbul 1341(1925), 240 s, Üçüncü Baskı: Malumat-ı Vataniyye, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1342(1926), 256 s.
3. M. Emin, Devr-i İntibah Felsefesi ve Feylefosları, Darülfünun Matbaası, İstanbul 1336(1920), 64 s.

İstanbul’da oturduğum evin yanında daima yetmiş beşini aştığını söyleyen bir komşum vardı. Bilmem kaç defa bu zat bana şunları söylemişti: “Bu tepede ilk defa bahçe yapan benim, bunun ne masrafla, ne emekle meydana geldiğini bir kere bana sorun... Bu topraklar o kadar nankör ki... Ne yazık ki, benim tecrübelerimden kimse faydalanmıyor...”

Bunlar meydana koyuyor ki, (ikinci) Meşrutiyette şikâyet konusu olan hal, cumhuriyet devrinde de devam ediyor.”(M.E. Erişirgil, 2010, s.10)

⁵³A.Çankaya, s.866

⁵⁴A.Çankaya, s.867

4. M. Emin, Tarih-i Felsefe Notları: Kurun-ı Cedide Felsefesinden Descartes ve Kartezyenler, Darülfünun Matbaası, İstanbul 1336(1920), 176 s. Çeviri yazı ve sadeleştirme: Descartes ve Kartezyenler, Haz: Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2006, 146 s.
5. M. Emin, Wilhelm Leibniz, Darülfünun Matbaası, İstanbul 1337(1921), 16 s. Çeviri yazı ve sadeleştirme: Dercartes ve Kartezyenler içinde, Haz: Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2006, s: 147-158
6. M. Emin, Kant ve Felsefesi, Matbaa-i Amire, İstanbul 1339(1924), 412 s. Çeviri yazı: İnsan Yayınları, İstanbul 1997, 388 s.
7. M. Emin, “Medhal: John Dewey’in Felsefesi”, John Dewey, Demokrasi ve Terbiye, çev: Avni [Başman], Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s:c-yv
8. M. Emin, Yurt Bilgisi, Kanaat Matbaası, İstanbul 1930, 308 s.⁵⁵
9. M. Emin, Sokrat, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1931, 176 s.⁵⁶
10. HenriBergson, Ahlak ve Dinin İki Kaynağı. Birinci Kitap: Ahlakın İki Kaynağı, çev: M. Emin, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1933, 126 s.
11. M. Emin(çeviren), Kant’tan Parçalar, Devlet Matbaası, İstanbul 1935, 80 s.
12. M. Emin, Filozofi, Devlet Basımevi, İstanbul 1935, 122 s.⁵⁷
13. M. Emin, Filozofiyeye Başlangıç, Devlet Basımevi, İstanbul 1936, 116 s.
14. M. Emin, Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmi, Hapishane Matbaası, Ankara 1938, 12 s.
15. M. Emin, Felsefeye Başlangıç, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1944, 203 s.⁵⁸

⁵⁵ M. Emin, “Malumat-ı Vatanıyye” kitabında ufak değişiklikler yapmış ve yeni Türk alfabesine çevirerek “Yurt Bilgisi” ismiyle yeniden basmıştır.

⁵⁶ M. Emin’in 1932 yılında “Nebatlar” adında bir kitap yayınladığı belirtilse de böyle bir kitaba ulaşamamıştır.

⁵⁷L.Bayraktar, 2009, s.65; M.C. Kaya, 2010, s.177, (Bu kitabı bizzat görme imkânım olmadı)

16. M. Emin, Ekonomi Meslekleri: 16.y.y.dan Günümüze Kadar, c:1, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1945, 215 s.
17. M. Emin, Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1951, 264 s. İkinci Baskı: Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp, haz. Aykut Kazancıgil, Cem Alpar, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, 218 s.
18. M. Emin, Merak ve Dikkat, Maarif Yayınevi, Ankara 1956, 264 s.
19. M. Emin, İslamcı Bir Şairin Romanı: Mehmet Akif, 4 c. Güzel İstanbul Matbaası, Ankara 1956, İkinci Baskı: İslamcı Bir Şairin Romanı: Mehmet Akif, haz. Aykut Kazancıgil, Cem Alpar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986, 483 s.
20. M. Emin, Neden Filozof Yok?, Güzel İstanbul Matbaası, Ankara 1957, 54 s.
21. M. Emin, İhmal, Maarif Yayınevi, Ankara 1958, 59 s.
22. M. Emin, Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri, Güzel İstanbul Matbaası, Ankara 1957, 148 s.
23. M. Emin, Kadın-Erkek, Hamle Matbaası, İstanbul 1960, 75 s.
24. M. Emin, Bildiklerim, Mülkiyeliler Birliği Vakfı, yay. haz. M. Bülent Varlık, Ankara 2010, 126 s.⁵⁹

M. Emin'in yayınlamış olduğu makaleler⁶⁰ şunlardır:

ANADOLU MECMUASI

1. M. Emin, "Anadolu'da Maarif Nasıl Taammüm Edebilir?", S:2, 1924, s:50-

53

⁵⁸ M. Emin, "Filozofiyeye Başlangıç" kitabını sadeleştirerek ve bazı bölümlerde ufak değişiklikler yaparak "Felsefeye Başlangıç" ismiyle yeniden basmıştır.

⁵⁹ M. Emin, 1960 yılında yazmış olduğu bu kitabını basmamıştır. Ailesi vasıtasıyla 2010 yılında yayına hazırlanmış ve Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Mülkiyeliler Birliği Vakfı tarafından 500 adet basılmıştır. Geniş bilgi için bkz: M.E.Erişirgil,2010, M. Bülent Varlık'ın giriş yazısı.

⁶⁰ M. Emin'in yayınlamış olduğu makaleler, dergilere göre tasnif edilerek sıralanacaktır.

2. M. Emin, “Son Heyeti İlmiye”, S:3, 1924, s:110-113
3. M. Emin, “Fichte ve Mücadeleleri 1”, S:5, 1924, s:164-168
4. M. Emin, “İrtica Karşısında Gençlik”, S:9-10-11, 1925, s:356-358

BÜYÜK MECMUA

5. M. Emin, “Ahlak Telakkisinde Asrılık”, S:2, 1919, s:19

DARÜLFÜNUN EDEBİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI

6. M. Emin, “Kitabiyat Tahlilleri: Tarihi Felsefe, müellifi AbbeBarbe, mütercimi Bohor İsrail, Matbaa-i Amire 1331”, S: I/5, 1916, s:535-536
7. M. Emin, “Tercüme Kısmı: Ahlakın İlim Olarak Tetkikinde Usul”, S:I/7, 1920-1921, s:52-62
8. M. Emin, “Fichte ve Âlimlerin Vazifesi”, S: II/2, 1922, s:81-92
9. M. Emin, “Kitabiyat: Hak mefhumunun ve kuvve-i müeyyidesinin suret-i telakkisi hakkında İslam felsefe-i hukukuyla Avrupa felsefe-i hukuku arasında bir mukayeseye dair konferans: Müderris Seyyid Bey, İstanbul 1338, Kader Matbaası”, S: II/4, 1922, s:254-256
10. M. Emin, “İki Eser-i Felsefi Münasebetiyle”, S:III/2-3, 1923, s:159-174
11. M. Emin, “Yeni Neşrolunan Kitaplardan: Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat, İzzet Bey, Kanaat Kütüphanesi 1339”, S:III/4-5, 1924, s:227-238
12. M. Emin, “Friedrich Nietzsche ve Bir Marifet Nazariyesi”, S:IV/5, 1925, s:774-775
13. M. Emin, “Zavallı İzzet Bey”, S: VII/5, 1931, s:33-34
14. M. Emin, “Bir Tenkide Cevap”, S: VIII/3, 1932, s:111-118

DARÜLFÜNUN İLAHİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI

15. M. Emin, “Muasır Feylesoflara Göre İlim ve Din”, S:1, 1925, s:166-182

DERGÂH

16. M. Emin, “Hasbihal”, S:I/4, 1921, s:53-54
17. M. Emin, “Ulum, şuur 2”, S:I/5, 1921, s:70-71
18. M. Emin, “Ne Çıkar? 3”, S:II/3, 1921, s:4
19. M. Emin, “Anlaşılmaz ki... Anlayamazsınız ki 4”, S:II/14, 1921, s:23
20. M. Emin, “Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?”, S:II/17, 1921, s:72-73
21. M. Emin, “Emil Boutroux ve Felsefesi 1”, S:II/18, 1922, s:85-87
22. M. Emin, “Emil Boutroux ve Felsefesi 2”, S:II/19, 1922, s: 99-100
23. M. Emin, “Diyarbakır’da Ziya Gökalp Beyefendiye” S:II/33, 1922, s:134-135
24. M. Emin, “Mektuplar: Azizim Ragıp Hulusi Bey”, S:II/35, 1922, s:176
25. M. Emin, “Bizde Feylesof Niye Yetişmedi?”, S:II/42, 1923, s:86-87

DÜŞÜNCE

26. M. Emin, “İçtimaiyat ve Kıymet Hükümleri”, S:1, 1918, s:30-34
27. M. Emin, “Kant’a Göre Felsefe-i Tarih: Terakki Nedir?”, S:1-3(b), 1922, s:9-12

FİKİR HAREKETLERİ

28. M. Emin, “Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmi”, S:276, 1939, s:249-251

HAYAT MECMUASI

29. M. Emin, “Hayat Ne İçin Çıkıyor”, S:1, 1926, s:1-2
30. M. Emin, “Manevi İnzibat ve Yeni Nesil”, S:2, 1926, s:21-22
31. M. Emin, “Eski ve Yeni Neslin Düşünceleri Arasındaki Fark”, S:3, 1926, s:42-43

32. M. Emin, “İnkılap ve Hayat Hakkındaki Telakki” S:4, 1926, s:61-62
33. M. Emin, “Şark Vilayetlerimiz ve Gençlik”, S:5, 1926, s:81-82
34. M. Emin, “Kuvvetli Münevver Zümre Nasıl Yetiştir?”, S:6, 1927, s:101-102
35. M. Emin, “Memleketimizin Hususi Vaziyeti”, S:7, 1927, s:121-122
36. M. Emin, “Kamil İnsan Mefhumu”, S:8, 1927, s:141-142
37. M. Emin, “Müesseselerin Tarihi ve Devlet Adamları”, S:17, 1927, s:321-322
38. M. Emin, “İktisadi Siyasetimizde En Emin Yol”, S:18, 1927, s:341-342
39. M. Emin, “Türk Ocakları”, S:20, 1927, s:381
40. M. Emin, “İki Tarih”, S:21, 1927, s:401-402
41. M. Emin, “Bir Tenkit Münasebetiyle”, S:22, 1927, s:421
42. M. Emin, “İnkılâbımızı Tanıttırmak Hususunda Vazifemiz”, S:24, 1927, s:461-462
43. M. Emin, “Hayat’ın İlk Altı Ayı”, S:26, 1927, s:501-502
44. M. Emin, “İdealsizlik Tehlikesi ve Darülfünun”, S:27, 1927, s:1-2
45. M. Emin, “Ankara’da Son Hafta”, S:28, 1927, s:21-22
46. M. Emin, “Tayyareci Lindbergh’in Muvaffakiyeti Münasebetiyle Bazı Mülahazalar”, S:30, 1927, s:61-62
47. M. Emin, “Memleket Coğrafyası ve Milli Tarih”, S:31, 1927, s:81-82
48. M. Emin, “İki Sene-i Devriye”, S:32, 1927, s:101-103
49. M. Emin, “Mimar Kemal Öldü”, S:34, 1927, s:141-142
50. M. Emin, “Deutsche Allgemeine Zeitung Neşriyatı Münasebetiyle”, S:36, 1927, s:181-182
51. M. Emin, “Şark ve Garp Meselesine Dair Eserler ve Felsefi Tenkit”, S:38, 1927, s:221-222

52. M. Emin, “30 Ağustos”, S:40, 1927, s:261
53. M. Emin, “Milli İstihsal ve Maarif”, S:41, 1927, s:281-282
54. M. Emin, “Birkaç Müşahede”, S:43, 1927, s:321-322
55. M. Emin, “Gençlerin Ruhi Kudretini Artırmak Vasıtaları”, S:44, 1927, s:341-342
56. M. Emin, “Gazi’nin Nutku 1”, S:48, 1927, s:401
57. M. Emin, “Herr Doktor Maks Fischer’e”, S:48, 1927, s:422-424
58. M. Emin, “Türk’ün Rolü”, S:52, 1927, 501-502
59. M. Emin, “Bir Senelik Fikir Hayatı”, S:53, 1927, s:1-2
60. M. Emin, “Zihin ve İş, Nazariye ve Ameliye”, S:57, 1927, s:81-82
61. M. Emin, “Nasıl Bir Fikir Terbiyesine Muhtacız?”, S:59, 1928, s:121-122
62. M. Emin, “Tanassur Hadisesi bir Hars Buhranı Neticesi midir?”, S:64, 1928, s:221-223
63. M. Emin, “Felsefe Cemiyeti”, S:66, 1928, s:261-263
64. M. Emin, “Laiklik Karşısında Vazifelerimiz”, S:72, 1928, s:381-382
65. M. Emin, “Beyaz Zambaklar Memleketinde”, S:74, 1928, s:425-426
66. M. Emin, “Lisan mı Mevzuu mu Vahşi Geliyor?”, S:77, 1928, s:489-490
67. M. Emin, “Emanullah Han Hazretleri Ankara’da”, S:78, 1928, s:509
68. M. Emin, “Bir Merasim Dolayısıyla”, S:82, 1928, s:61-62
69. M. Emin, “Bir Kitabın Kıymeti”, S:87, 1928, s:165-166
70. M. Emin, “Mürebbiye”, S:89, 1928, s:205-206
71. M. Emin, “Harf İnkılâbı Maarif Seferberliğidir”, S:90, 1928, s:225
72. M. Emin, “Dağ Yolu”, S:95, 1928, s:325
73. M. Emin, “Son Yılın Fikir Hayatı”, S:106, 1928, s:28

74. M. Emin, “İki Kitap, Bir Netice”, S:108, 1928, s:64-66
75. M. Emin, “Azizim Orhan Bey”, S:109, 1928, s:88
76. M. Emin, “1929”, S:110, 1929, s:101-103
77. M. Emin, “Zavallı Necati Bey”, S:111, 1929, s:121-122
78. M. Emin, “Mektepten Çıktıktan Sonra”, S:135, 1929, s:1-2
79. M. Emin, “Mesleki Tedrisat”, S:136, 1929, s:1-2
80. M. Emin, “Edebiyat Tedrisatında Halli Güç Mesele”, S:137, 1929, s:1-2
81. M. Emin, “Kendi Kendine İnanmayanlar”, S:138, 1929, s:1
82. M. Emin, “Yüksek Tahsil Meselesi”, S:141, 1929, s:1-2
83. M. Emin, “Yüksek Tahsil Meselesi 2”, S:142, 1929, s:1

İÇTİHAD

84. M. Emin, “Bir Tecrübe-i Hayat”, S:162, 1924, s:3303-3305
85. M. Emin, “Tenkit Nasıl Olmalı”, S:175, 1925, s:3519-3520

İÇTİMAİYAT MECMUASI

86. M. Emin, “Ahlak Ne Vakit İlim Olabilir?”, S:I/3, 1917, s:134-140
87. M. Emin, “Hayatiyat ve Ahlak”, S: I/4, 1917, s:174-178
88. M. Emin, “Eflatun’dan Evvel Felsefe-i İçtimaiyye-1”, S: I/6, 1917, s:250-256

İKTİSADİ YÜRÜYÜŞ MECMUASI

89. M. Emin, “İktisadi Durum Karşısında Vazifelerimiz”, S:3-4, 1942-1943, s:72-73

İLK TERBİYE VE TEDRİSAT

90. M. Emin, “Terbiye ve Felsefe”, S:2, 1924, s:60-64

iş

91. M. Emin, "Mehmet İzzet", S:23-24, 1940, s:76-77
92. M. Emin, "Talim ve Terbiye Heyetine Nasıl Bir Mahiyet Vermeli?", S:123, 1951, s:

MİHRAB

93. M. Emin, "Hazımsızlık Devri", S:1, 1923, s:11-16
94. M. Emin, "Terakki Etrafında Birleşemez miyiz?", S:2, 1923, s:33-37
95. M. Emin, "Felsefe Neşriyatında Bir Terakki Hatvesi", S:3, 1923, s:65-67
96. M. Emin, "Medrese 2", S:5, 1924, s:129-131
97. M. Emin, "Medreselerde Eksik Olan Usul-i Tedris midir?", S:6, 1924, s:125-127
98. M. Emin, "Tedrisatın Tevhidi ve İlahiyat Fakültesi", S:9, 1924, s:257-260
99. M. Emin, "Sürur", S:10, 1924, s:289-291
- 100.M. Emin, "Hakikaten Felsefe Züğürdüyüz", S:15-16, 1924, s:465-467
101. M. Emin, "Mütefekkirler Arasında Perişanlık" S:2, 1924, s:833-834
102. M. Emin, "Mekteplerimize Dair", S:28, 1925, s:145-146

MİLLİ MECMUA

103. M. Emin, "Felsefe Adamı", S:1, 1923, s:3-4
- 104.M. Emin, "İki Tarzı Rüyet, İki Tarzı Tefekkür", S:2, 1923, s:21-23
- 105.M. Emin, "İç Sıkıntısı ve Vazife Heyecanı", S:3, 1923, s:37-38
- 106.M. Emin, "Muhafaza Ne Demek?", S:4, 1923, s:53
- 107.M. Emin, "Bugünkü Medeniyetin İki umdesi", S:5, 1923, s:68
- 108.M. Emin, "Hürriyet Niçin Lazım?", S:6, 1924, s:82-84

- 109.M. Emin, “Demokrasilerde Hükümet Adamlarının Uğradığı Müşkülât”, S:7, 1924, s:98-99
110. M. Emin, “Mekteplerde Mefkûreli Gençler Nasıl Yetişir?”, S:8, 1924, s:114-115
111. M. Emin, “Mekteplerde Mefkûreli Gençler Nasıl Yetişir? 2”, S:9, 1924, s:130-131
112. M. Emin, “Vazife Heyecanı”, S:1, 1924, s:146
113. M. Emin, “Büyük İnkılâp”, S:11, 1924, s:162-163
114. M. Emin, “Dua”, S:12, 1924, s:177-178
115. M. Emin, “Tahlil ve Tenkit: Terbiye Muhasebeleri, mütercimi: Şekip Bey, İkbâl Kütüphanesi”, S:14, 1924, s:217-218
116. M. Emin, “Bir İki Misal”, S:16, 1924, s:245
117. M. Emin, “Ziya Gökalp ve İlim”, S:24, 1924, s:379-382
118. M. Emin, “Gençlerle Hasbihal”, S:27, 1924, s:429
119. M. Emin, “Birkaç Müşahede Daha”, S:28, 1925, s:445-446
120. M. Emin, “Niçin Kant’ı Tercih Eттіm?”, S:30, 1925, s:492 (Kant ve Felsefesi kitabının önsözü)
121. M. Emin, “Edebiyat Fakültesi Tarihi Hakkında: Mehmet Ali Ayni Beyefendiye”, S:31, 1925, s:495
122. M. Emin, “Edebiyat Fakültesi Tarihi Hakkında 1: Mehmet Ali Ayni Beyefendiye”, S:34, 1925, s:552
123. M. Emin, “Pervaneler”, S:35, 1925, s:569-570
124. M. Emin, “Tetkiksiz Yazı Yazmak”, S:48, 1925, s:774-775
125. M. Emin, “Felsefi Düşünceler”, S:51, 1925, s:822

126. M. Emin, “Etrafindan Haberi Olmayan İnsanlar”, S:56, 1926, s:901-902

MUALLİM MECMUASI

127. M. Emin, “Locke’un Terbiye Hakkındaki Bazı Fikirleri”, S:I/10, 1917, s:305-309
128. M. Emin, “Fikret ve Felsefe-i Ahlakiyesi”, S:I/14, 1917, s:473-479
129. M. Emin, “Musiki ve Mekteplerimiz”, S: II/15, 1917, s:539-543
130. M. Emin, “Kızlarımızın Terbiyesi”, S:II/17, 1917, s:602-607
131. M. Emin, “Sultanilerde Felsefe Tedrisatının Gayesi”, S: II/20, 1918, s:712-717
132. M. Emin, “Safahat’ın Beşinci Kitabı Münasebetiyle: Din Edebiyatı”, S: II/23,

MUALLİMLER BİRLİĞİ MECMUASI

133. M. Emin, “İlk Tahsilde Esaslı Noktalar”, S:9, 1926, s:390-393

SEBİLÜRREŞAD

134. M. Emin⁶¹, “Anadolu Müslümanları”, S:33/215, 1912, s:131-133
- 1918, s:801-806

SİYASİ İLİMLER

135. M. Emin, “Bay Mehmet Emin’in Söylevi”, S:57, 1935, s:15-16
136. M. Emin, “Hukukun Üç Cephesi ve Hukuk Tedrisatı”, S:82, 1938, s:587-595
137. M. Emin, “Cumhuriyette Ekonomi ve Hukuk Tedrisatı”, S:91, 1938, 343-345

⁶¹ M. Emin, bu makalede “E..N” müstear ismini kullanmıştır. (M.C. Kaya, 2010, s.169)

138. M. Emin, "Lozan Sulhu", S:100, 1939, s:115-120
139. M. Emin, "Bizim Hakkımızda Bir Münakaşa", S:102, 1939, s:249-251
140. M. Emin, "Yirminci Asır Harplerinin Hakiki Sebepleri 1" S:103,
1939, s:315-320
141. M. Emin, "Umumi Harp Esnasında Çıkan Bir Kanunun Müzakere
Zabtından Alınacak Dersler", S:104, 1939, s:370-371
142. M. Emin, "Tanzimat'ın Yüzüncü Yılı Münasebetiyle Tanzimat'a Dair
Meseleler", S:105, 1939, s:423-426
143. M. Emin, "Memur Yetiştirme İşi", S:109, 1940, s:3-7
144. M. Emin, "Gençlik Teşkilatı ve İş Mükellefligi", S:113, 1940, s:237-
251
145. M. Emin, "İdare Amiri Yetiştirme İşi", S:126, 1941, s:
146. M. Emin, "Seçkin Zümre ve Karakteri", S:127, 1941, s:
147. M. Emin, "Adli Politika", S:145, 1943, s:4-6
- 148. ÜLKÜ DERGİSİ**
149. M. Emin, "İnkılâpçılık", S:I/1, 1933, s:44-48
150. M. Emin, "Hukukun Üç Cephesi ve Hukuk Tedrisatı", S:XI/61, 1938,
s:33-41
151. M. Emin, "Tabutunun Huzurunda Giderken", S:XII/70, 1938, s:323-
324
152. M. Emin, "İktisat Durumu Karşısında Vazifelerimiz", S:28, 1942, s:2-
3
153. M. Emin, "Ahlak Terbiyesi Etrafında Münakaşalar", S:36, 1943, s:2-3
154. M. Emin, "Seçkin Kime Derler?", S:4, 1941, s:2-3
155. M. Emin, "Gençlik ve İş Terbiyesi", S:II/19, 1942, s:1-2

156. M. Emin, "Meşrutiyet Devrinde Ahlak Terbiyesi Etrafında Münakaşalar II", S:37, 1943, s:2-4
157. M. Emin, "Ahlak Terbiyesi Hakkında Bazı Fikirler 1", S:39, 1943, s:2-3
158. M. Emin, "Ahlak Terbiyesi Hakkında Bazı Fikirler: Ahlak Terbiyesinin Yolları II", S:40, 1943, s:2-3
159. M. Emin, "Birinci Yirmi Yıldan İkinci Yirmi Yıla", S:51, 1943, s:4-5
160. M. Emin, "Atatürk", S:52, 1943, s:3
161. M. Emin, "Ziya Gökalp", S:55, 1944, s:2-4
162. M. Emin, "Ziya Gökalp II", S:56, 1944, s:4-5
163. M. Emin, "Ziya Gökalp III", S:57, 1944, s:2-5
164. M. Emin, "Ziya Gökalp IV", S:59, 1944, s:2-4
165. M. Emin, "Ziya Gökalp V", S:60, 1944, s:2-4
166. M. Emin, "Ziya Gökalp VI", S:62, 1944, s:2-3
167. M. Emin, "Milli Şef ve İlköğretim Davası", S:71, 1944, s:4-5
168. M. Emin, "Kazandıklarımız", S:92, 1945, s:1
169. M. Emin, "Demokrasi ve Parti Terbiyesi", S:95, 1945, s:1-2
170. M. Emin, "Örnek Bir Vatandaşımız ve Cumhuriyet Hükümeti", S:99, 1945, s:10-11
171. M. Emin, "Teknik Araştırmalar, Teknik Buluşlar" S:102, 1945, s:1-2
172. M. Emin, "Sosyalizm ve Gürcü Bilginler", S:103, 1946, s:4
173. M. Emin, "Tecrübeli Adam, Genç Adam", S:104, 1946, s:1-2
174. M. Emin, "Devlet Bakımından Karlı Teşebbüs Ne Demektir?", S:105, 1946, s:4

175. M. Emin, “Nazari Adam, Ameli Adam”, S:106, 1946, s:1-2
176. M. Emin, “Eski Bir Halkevliiden Yeni Bir Halkevliye” S:107, 1946, s:1-2
177. M. Emin, “Demokrasi-İlk Öğretim- Tek Dereceli Seçim”, S:111, 1946, s:3
178. M. Emin, “Demokrasi ve Teşkilatlanma”, S:120, 1946, s:1
179. M. Emin, “Ekonomide Devletçilik Niçindir?”, S:123, 1946, s:3
180. M. Emin, “Ekonomide Devletçi Olmamız Neden Lazımdır?”, S:124, 1946, s:6-7

ÜLKÜ HALK EVLERİ DERGİSİ

181. M. Emin, “Nafi Atuf Kansu”, Seri:3, S:38, 1950, s:2-3

YENİ MECMUA

182. M. Emin, “Din, Felsefe, İlim”, S:I/3, 1917, s:42-45
183. M. Emin, “Azerbaycan Heyet-i Murahhasasın Reisi Resulzade Emin Bey’in Beyanatı”, S:III/54, 1918, s:26-28
184. M. Emin, “Çanakkale Hamaseti ve Medeniyet”, (Çanakkale özel sayısı) 1918, s:44

YENİ TÜRK MECMUASI

185. M. Emin, “29 Teşrinievvel 1933”, S:11, 1933, s:883-884
186. M. Emin, “Cumhuriyetin Maarif Zaferi”, S:11, 1933, s:1111-1119

İKİNCİ BÖLÜM

2. MEHMET EMİN ERİŞİRGİL'İN FELSEFESİ

2.1. MEHMET EMİN ERİŞİRGİL'İN FELSEFE ANLAYIŞI

Osmanlı Devlet'inin son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış olan M. Emin, bulunduğu dönemin fikri yapısını eserlerine, felsefeci bakış açısıyla yansıtmıştır. Çalışmamızın bu kısmında M. Emin'in felsefi konular hakkındaki düşüncelerini varlık, bilgi, değer ve eğitim ekseninde değerlendireceğiz. Nitekim bir varlık hakkında bilgiye ulaşmak ve onun değerini ortaya koymak o varlığın var olmasını gerektirir. Evrende var olmayan bir varlık hakkında hüküm vermeden önce o varlığı tanımanın daha açıklayıcı olacağını düşünerek M. Emin'in fikri yapısına felsefe anlayışıyla giriş yapabiliriz.

2.1.1. FELSEFENİN TANIMI

Felsefe, philo(sevgi) ve sophia(hikmet, bilgelik) kelimelerinin birleşmesi ile ortaya çıkan ve ilk defa Yunancada kullanılan bir kelimedir. Zaman içerisinde Arapçaya, oradan da Türkçeye geçmiştir.⁶²

⁶² Geniş bilgi için bkz. S.H.Bolay, **Felsefeye Giriş**, Akdağ Yay, Ank. 2004, s.9; O.Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, c:2, İst. 2000, s.147; A.Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay. İst. 1999, s.332; H.Z.Ülken, **Felsefeye Giriş 1**, Kültür Yay, İst. 2008, s.1; M.Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İst. 2007, s.12; M.Korlaelçi, "Din-felsefe Etkileşimi" adlı makalesinde felsefeyi 'varlık, bilgi, ve değer alanlarında rasyonel, objektif, şümüllü ve tutarlı bir şekilde düşünmek' olarak tanımlamaktadır.(M.Korlaelçi, **Din-felsefe Etkileşimi**, A.Ü.İ.F. Dergisi, c:39, s.70)

Görüldüğü gibi felsefe “hikmeti seven”, “bilgelik sevgisi” anlamlarına gelir. Filozof, öncelikle çevresindeki eşyayı en ince ayrıntısına kadar tetkik eden ve bu tetkik neticesinde kendine bir yol belirleyendir. Bu noktada şöyle bir eleştiri ortaya çıkar: Bilginler de çevresindeki eşyayı iyice anlamak ve bunun neticesinde bir yol takip etmek isterler. O halde “bilgelik sevgisi”, günümüzde filozof ve bilgini ayıran bir özellik olmaktan çıkmıştır.⁶³ Peki, her zaman geçerli olacak bir felsefe tanımı yapılamaz mı? Bu sorunun cevabını M. Emin, şöyle verir: “Felsefe kelimesi hem eşyanın oluşunun sebeplerini bilme ve hem insan hareketi üzerinde düşünme manalarını ifade etmiştir. Değişen eşyanın oluşunun sebeplerini arama ile insan hareketi üzerinde düşünmenin ne demek olduğu hakkındaki telakki ve bunun ne yolda yapılacağıdır”.⁶⁴ Bundan dolayı felsefe, sadece eşyanın oluşum sebeplerini araştırmak değil, biyoloji, psikoloji ve sosyoloji yoluyla insanı ve toplumu da tanımak olarak ifade edilir.

M. Emin, felsefenin ne olduğunu diğer ilimlerle karşılaştırma yaparak ortaya koyar. Bu amaçla öncelikle matematik ile felsefe arasındaki farkı ortaya koymakta ve matematiksel tariflerin fikirleri, varsayılanlardan hareketle birbirine bağlamayı amaç edindiğini, felsefe de ise bunun tam tersi bir uygulamanın var olduğunu söyler. Bu noktada felsefenin tarifleri, fizik ve psikoloji gibi somut olduğu için tahlil gerektirir. Felsefe ve matematik arasındaki bir diğer fark ise, konuları noktasındadır. Matematiğin konusu, sayı ve şekillere dayanır ve bu ifadeler belli kurallara bağlanır. Fakat felsefede böyle bir durum mümkün gözükmez. Nitekim felsefenin konusu hem

⁶³M.E. Erişirgil, 1950, s.2

⁶⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.3

çok karışık hem de somut tariflerinin soyut ifadelerle karşılanması çok zordur.⁶⁵ Bu farklılıklardan dolayı düşünür, matematik usulün metafiziğe tatbik edilmesini uygun görmeyerek şunları söyler: “Metafizik de hakiki usul, Descartes (1596-1650)’in geometrik yolu değil, fakat Newton (1643-1727)’un fizikte takip ettiği tecrübi (ampirik) yoldur. Hissi tecrübeyi esas alarak ondan faraziye (hipotez) ve kanunlarına yükseliyorsa felsefede batini tecrübeye doğrudan doğruya şura istinat etmek mecburiyetindedir. Fizikte hissi tecrübeden çıkartılan tarif tamamen hakikati ifade etmese bile hiç olmazsa çıkarımda bulunmaya kâfi hakiki unsurları haiz (sahip)tir. Aynı şartlarla batini tecrübeye dayanarak yapılacak felsefi tariflerden de, fizikte olduğu gibi, hakiki netice çıkarmakta bulunabilir.”⁶⁶ O, felsefenin usulünü ortaya koyarken “ampirik” yolu yeterli görmese de hakiki usul olduğunu kabul etmesi, rasyonalist düşünce tarzına sahip olmadığını gösterir. Aslında bu düşünce M. Emin’in pragmatik düşünce tarzına geçişinde bir basamak teşkil eder.

M. Emin, filozofu, “zihninde faaliyet kudreti, şüpheyi tahammül melekesi (beceri) ve hasbi (karşılıksız) düşünüş kabiliyeti”⁶⁷ olan olarak tanımlar. Filozofun görevlerini de varlığın ilk nedeni ve kendisi ile âlemin varlığındaki gayenin aranması olarak belirtir.⁶⁸ Ona göre felsefe, bireyin çevresinde ve kendi yaşantısında meydana gelen olayları anlamlandırma faaliyeti olduğu için, bireyi daima sorgulayıcı bir yapıya sahip olmaya yönlendirir. Bu sorgulama neticesinde bireyde olayları kavrama yeteneği geliştiğinden, bir tatmin duygusu ortaya çıkar. Bu da bireyi daha fazla

⁶⁵M.E. Erişirgil, 1997, s.48

⁶⁶M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.48

⁶⁷M.E. Erişirgil, **Felsefe Adamı**, Milli Mecmua, Sene:1, Sy: 1, 1923, s.3

⁶⁸M.E. Erişirgil,1950, s.8

düşünmeye ve sorgulamaya yönlendirir.⁶⁹ O, felsefenin bu özelliğinden dolayı okullarda ders olarak okutulması gerektiğini söyler. Ancak çocuklara sadece felsefe konularını öğretmek felsefeyi öğretmek değildir, onlara felsefi düşüncesini aşlamak gerekir. Böylece felsefeyi öğrenen çocuklar diğer derslere karşı daha sorgulayıcı ve anlamaya yönelik davranışlar sergilerler. Bununla beraber çocuklara iyi bir felsefe eğitimi verilebilmesi için iyi felsefe bilen öğretmenlerin yetişmesi⁷⁰ ve öğretmenlerin öğrencileri felsefe konuları üzerine düşündürmeye çalışmaları gerekir. Felsefe konularının çocuklar tarafından düşünülmesi bazı öğretmenler tarafından tehlikeli olarak görülebilir. M. Emin, “Felsefi münakaşalara gençleri alıştırmayı da tehlikeli zannetmemelidir. Bilakis bu meseleler hakkında gençlere malumat verilemezse onlar materyalizm, ateizm mesleklerinin menfi (negatif) ve dogmatik delil ve hükümleri karşısında kalınca itikatları sarsılabilir. Bilakis gençleri hakiki tenkit usulüne alıştırmak, bu suretle tartışma konusu olan meselelerdeki münakaşaların beyhude olduğunu göstermek basiret ve ihtiyata en muvafık (uygun) harekettir”⁷¹ diyerek felsefenin gençler için önemini belirtir. Düşünür, bu makaleyi yazdığı zaman daha 27 yaşındadır ve Osmanlı Devleti’nin geri kalmışlığını iyi tahlil eden sayılı düşünürlerdendir. Nitekim Osmanlı Devleti, eleştirel düşüncüyü toplumun damarlarından çektiği zaman duraklamaya başladı. Bu bağlamda filozof, felsefeyi bireyin bulunduğu şartları geçmişin süzgecinden geçirerek geleceğe ışık tutmanın eleştirel yönü olarak ifade eder. O, bu eksikliği çok genç yaşlarda fark ederek çalışmalarını bu bağlamda sürdürmüş ve yeni kurulan devletin bu eksikliği yaşamaması için yoğun çaba sarf etmiştir.

⁶⁹M.E. Erişirgil, **İki Tarzı Rüyet, İki Tarzı Tefekkür**, Milli Mecmua, Sene:1, Sy:2, 1923, s.21-22

⁷⁰M.E. Erişirgil, **Sultanilerde Felsefe Tedrisatının Gayesi**, Muallim, C:2, Sy:20, 1918, s.712-717

⁷¹M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s. 149

Cumhuriyetin kurulma aşamasında gençlerin bir ideali vardı: Vatanı düşman işgalinden kurtarmak. Bu ideal uğruna bütün gençler tek vücut olarak çalışmışlar ve düşmana karşı kazanılan zaferde en önemli noktayı oluşturmuşlardır. Düşman, vatan topraklarından atıldıktan ve yeni bir devlet kurulduktan sonra gençler, idealsiz kaldılar. Nitekim ulaşılabilir hedeflere ulaşılmca yeni hedefler konulmalıdır. Bu yapılmazsa hedefsizlik ortaya çıkar. İşte bu noktada M. Emin, gençlerin felsefi düşüncelerden uzaklaşmalarını engellemeye çalışmaktadır.

M. Emin'in "felsefe nedir" sorusuna verdiği cevaptan sonra onun varlık anlayışına geçebiliriz.

2.1.2. DIŞ ÂLEMİN VARLIĞI

İnsan, tarih var olduğu ilk andan itibaren hem kendisini hem de yaşadığı âlemi anlamlandırmaya çalışır. Bu arayış bazen kendini, bazen âlemi, bazen de her ikisini inkâra veya kabule sevk eder. Bu düşünce farkları zaman içerisinde sistematik bir hal alarak yeni bilimlerin doğmasına zemin hazırlar. İnsanı konu edinen psikoloji, sosyoloji v.b. gibi ilimlerin yanında evreni konu edinen fizik, kimya v.b. gibi ilimler bu vesileyle ortaya çıkar. Filozof ise bu bulguların geçerliliğinden önce kendisi dışındaki varlığın varlığı hakkında düşünmeyi kendine görev sayar. Acaba şu görünen âlemde kendisi dışında gerçekten bir varlık var mıdır? Eğer varsa bu zihnimizde midir yoksa zihnimizden bağımsız mıdır? Bu sorular neticesinde

“idealizm” ve “realizm” akımları ortaya çıkar.⁷² M. Emin, harici âlemde bizden başka eşyaların varlığından şüphe etmeyerek devamla şunları söyler: “Hariçte gördüğümüz şeyler ne türlü bir gerçektir? Acaba bunlar düşüncelerimizden, fikirlerimizden büsbütün ayrı cinsten midir? Hariçte gördüğümüz eşya bizim düşüncemizden yani ruhi hallerden ayrı bir varlıktır diyen mesleklere “realizm”, hariçteki eşya bizim düşüncelerimiz cinsindedir, düşüncelerimizin dışında bir şey bilemeyiz, diyen mesleklere “idealizm” denir”.⁷³

M. Emin, idealizm ve realizm hakkında bilgi verdikten sonra dış âlemin varlığı hakkında masa örneğini verir. Herhangi bir masaya aynı zamanda farklı insanların bakması, herkesin masayı her yönüyle aynı gördüklerini kanıtlamaz. Nitekim iki kişi aynı yerden bir masaya bakamaz. Yakın yerlerden bakılabilir fakat bu her yönüyle aynı olduğu anlamına gelmez. Bunun yanında masanın rengini de herkes aynı şekilde göremez. Mavi gözlük takan birinin masayı mavi görmesi, daha dikkatli bakan birinin diğerlerinden farklı görmesi, yakın olanın uzak olandan daha ayrıntılı görmesi rengin masaya ait bir özellik olmadığını gösterir. Masaya ait olmayan başka bir özellik de masanın şeklidir. Öyle ki farklı yerlerden masaya bakan kişiler, masayı farklı görürler.⁷⁴ Düşünür, masa hakkındaki duyularımızın aldatıcı olduğunu, psikoloji ve fiziğin bulgularının da bu görüşü desteklediğini ifade eder. Psikoloji, karşımızdaki eşyayı anlamının bizde önceden var olan hayal ve fikirlerin birleşmesiyle ortaya çıktığını söyler. Fizik ise dışta var olduğuna inandığımız ses, sıcaklık gibi özelliklerin zerrelerin dalgalı hareketleri olduğunu, ışık, renk gibi

⁷² Geniş bilgi için bkz. T. Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İst. 2008, s.112; B. Russell, **Felsefe Sorunları**, çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay. İst. 1994, s.9-17

⁷³M.E. Erişirgil, 1950, s.71

⁷⁴M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s.73

özelliklerin de enerjinin oluşumuna ait olduğunu söyleyerek ses, ışık, renk gibi özelliklerin bizim zannettiğimiz şekilde cismin kendisinde bulunmadığını iddia eder.⁷⁵

Buna göre sağduyumuzun hariçteki eşya hakkında bize verdiği kanaat tahlillere ve ilmin bize öğrettiklerine asla uymaz. Onun için haklı olarak hariçteki eşyanın nasıl bir realite olduğunu sormak zaruretinde kalırız.⁷⁶

Dış âlem hakkındaki bu sorunlar bizi ilk olarak idealizm fikrini açıklamaya götürür.

2.1.2.1. İDEALİZM

İdealizm, en genel manasıyla dıştaki varlığın zihnimizde olduğunu iddia eden akım olarak ifade edilir.⁷⁷ Zihnimizin dışında bir varlığın bulunmadığını beyan eder. M. Emin, idealizmi açıklarken Berkeley (1685-1753)'i saf idealizmin savunucusu, Descartes ve Kant (1724-1804)'ı da idealizmden çıkmış ve realizme ulaşmış filozoflar olarak belirtir.

Düşünür, Berkeley'in idealizm hakkındaki düşüncelerinin “dışta bulunan eşya, madde dediğimiz şey gerçekte nedir?” sorusu ile başladığını ifade eder. Berkeley, idealizmi açıklamak için “ağaç” örneğinden hareket eder. Ağaç, rengi, katılığı v.s.

⁷⁵M.E. Erişirgil, 1941, s.99-100

⁷⁶M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s.99-100

⁷⁷ Geniş bilgi için bkz. T. Mengüşoğlu, 2008, s.128; S.H. Bolay, 2004, s.126-128; A.Cevizci, 1999, s.446; A. Arslan, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay. Ank. 1994, s.77-80; B. Russell, 1994, s.36-43

özellikleri sayesinde anlaşılır. Eğer ağaca ait bu özellikler kaldırılırsa, ağaç diye bir şey kalmaz. Ağaca yüklediğimiz bu özellikler ruhumuzda duyduğumuz özelliklerdir. Bundan dolayı insanların ruhları ve şuurları dışında hiçbir varlık yoktur. Berkeley, bu düşüncelerinden hareketle şuurun doğrudan bildirdiklerine “ide” diyor, o zaman dış âlem “ide”lerden ibaret olur ve bir “ide”, ruh ve şuur olmadıkça var olmaz. O halde ruhumuzdan ayrı hiçbir varlık yoktur.⁷⁸ Berkeley, devamla şöyle söyler: “Tecrübelerim gösteriyor ki cisim dediğim şeyler benim zihnimden, düşünmemden müstakil gibidir, onlar dışarıda gözüküyorlar ve istediğim gibi değiştiremiyorum. Meselâ şimdi idrak ettiğim ve ağaç dediğim ihsaslar (hisler) kendilerini bana zorla kabul ettiriyorlar. Şu halde bunlar benim dışımda olan şeylerdir. Ancak onlar ruhî mahiyette oldukları için yine bir zihinde yaşamış olmaları gerektir ve onun için bunlar her yerde var olan ebedî bir zihin de, başka deyişle Allah’ta yaşıyorlar, Allah kendinin kurduğu bazı kaidelere göre onları bize adeta birer suretle gösteriyor, bizim şuurumuzda vücuda getiriyor”.⁷⁹

Anlaşılacağı gibi düşünür, Berkeley’in dıştaki varlıkların bizim zihnimizde oluşturdukları özelliklerini kaldırdığımızda onların da ortadan kalkacaklarını söylediğini ifade eder. Berkeley, ortadan kaldırılmayan özellikler olduğunda dıştaki bir varlığın olduğunu kabul eder. Fakat bu kabul ediş “realizm”deki bir kabul gibi değildir. Berkeley, dıştaki varlıkların da bütün varlıkları kapsayan bir zihinde var olduklarını ifade eder. Bu zihin ise Tanrı’nın zihnidir.

⁷⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.**, s.105-106

⁷⁹M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s:105-106

M. Emin, Berkeley'in saf idealizmini açıkladıktan sonra Descartes'in görüşlerine geçer. Descartes, "dünyada akıl sahibi bir kimsenin asla şüphe edemeyeceği ne olabilir?" sorusunu sorarak dış âlemdeki her şeyden duyular vasıtasıyla bilindiği için şüphe edilebileceğini söyler. Descartes, dolaylı olarak bilinen varlıkların daima şüpheli olduğunu, bundan dolayı doğrudan bilinecek bir varlığın varlığını düşünmeye başlar. Bu da kendisini kendi varlığına götürür.⁸⁰ Descartes, bu neticeden hareketle şu ünlü sözünü söyler: "Düşünüyorum, o halde varım". M. Emin, Descartes'in ulaştığı sonuçtan hareketle şunları söyler: "Descartes, bu muhakemesiyle doğrudan doğruya eşyayı bilemeyeceğimizi, şüphe etmeyerek bileceğimiz yalnız düşünmelerimiz olduğunu anlatıyor, bu bakımdan idealizmi icap eden sebebi gösteriyor. Fakat bu bedihî (açık) olan bilgidен hareket ederek muhakeme ile hariçte de düşünme cinsinden ayrı bir varlık olacağını ve bunun da hayyiz (yer) ve hareketten ibaret bulunduğunu söylemekle de bir bakımdan «realist» oluyor. Şu kadar ki bu haricî varlık doğrudan doğruya bilinen bir şey değildir, muhakeme ile elde edilmiş bir sonuçtur. Onun için Descartes idealist görüşle başlıyor, Realist bir sonuca varıyor."⁸¹

M. Emin, idealist bir görüşle başlayıp realist bir sonuca varan diğer bir filozof olarak Kant'ı gösterir. Kant, dıştaki varlığı tecrübeden gelmeyen ve düşüncede bulunan a priori kalıplara bağlar. İnsanlar, bu kalıplar sayesinde eşyayı bilir. Eğer bu kalıplar olmasa tabiat asla bilinemez. Bu düşüncesinden

⁸⁰M.E.Erişirgil, A.g.e., s.103-105

⁸¹M.E.Erişirgil, A.g.e., s.103-105

dolayı Kant'a idealist denir. Fakat Kant, bu kalıpların dışında da bilinemeyen bir varlığı kabul eder. Bu düşüncesiyle de realist olur.⁸²

Yukarıda da belirtildiği gibi M. Emin, Descartes'in "düşünüyorum, o halde varım" ifadesine düşünce dışında bütün şeylerden şüphe ettiği için idealist bakış açısıyla vardığını, düşüncenin dışında hareket ve yer kaplama özelliklerine sahip bir varlığın olacağını kabul etmekle de realist olduğunu söyler. Aynı durum Kant içinde geçerlidir. Kant, doğuştan getirilen bilgilerin var olduğunu ve bunların tecrübe eseri olmadığını söyleyerek idealist, doğuştan getirilmeyen fakat bizim dışımızda var olan varlıkları kabul ederek de realist olur.

M. Emin, idealizmi Berkeley, Descartes ve Kant ekseninde açıkladıktan sonra idealizmin bazı sorulara cevap veremediğini, bu nedenle kabul edilmesi zor bir düşünce olduğunu ifade ederek idealizme iki önemli eleştiri getirir.

Birincisi, idealizme göre insan, bütün düşünceleri bilemez. Bildikleri sadece kendi düşünceleri ve kendi benliğidir. O, idealizmin bu düşüncesini son noktaya götürerek insanın düşüncesinden başka bir şey olmadığını ifade ederek böyle bir düşüncenin ciddi bir şekilde savunulamayacağını söyler. Nitekim sadece bir düşünce bulunmaz, her insana ait birçok düşünce bulunur. Öyleyse, böylesi birçok düşünce arasında nasıl bir birliktelik sağlanır ve bir

⁸²M.E.Erişirgil, A.g.e., s.103-105

masayı nasıl oluyor da herkes aynı şekilde görür?⁸³ Düşünür, bu sorulara cevap vermeye çalışanları da şu sözleriyle eleştirir: “Leibniz(1646-1716), bunun için bütün ruhların bütün düşüncelerin birbiriyle ahenkli olacak surette Allah tarafından ezelden tertip edildiğini, Berkeley de idrakleri Allah’ın doğrudan doğruya tahrik ettiğini söylüyor. Kısacası bu güçlükten kaçmak için ikisi de Allah’ı müdahale ettiriyorlar. Böyle yapmakla meselenin halledilmiş olmadığı meydandadır.”⁸⁴

İkinci olarak idealizm, dıştaki varlıkların düşüncemizde olduğunu ifade eder. Düşünür, dıştaki varlıklar düşüncemizde ise neden birçok olayı formülleştirmekte zorlanırsınız, diye sorarak devamla şunları söyler: “Zihin mahiyet itibariyle dıştaki realitenin aynı ise zihin kanunlarına göre, yani tenakuzdan kaçınma suretiyle düşündüğümüz zaman bütün bilgilerin oluvermesi lâzım gelirdi, başka deyişle tecrübeye muhtaç olmamız icap ederdi. Hâlbuki hiç böyle olmuyor”.⁸⁵ Bu bağlamda düşünür, idealizmin varlık alanında tatmin edici bilgiler vermediğini belirtir. Ona göre dıştaki varlığı yok saymak, herkesin aynı gördüğü dıştaki varlıkları açıklamada yetersizdir. Çünkü insan, herhangi bir dıştaki varlığa bakarak hüküm verir ve bu hüküm diğer insanlar tarafından kabul edilir. İdealizmin kabul edilmesi böyle bir düşüncenin varlığını inkârdır. Fakat mevcut inanışlar böyle bir düşüncenin gerçektışı olduğunu kanıtlar. Düşünür, idealizmi açıklamak için Allah’ı delil gösteren filozofları da eleştirir. Böyle bir ifadenin zorlama olduğunu, filozofların açıklamakta zorlandıkları fikirlerini Allah’a

⁸³M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s. 106-107

⁸⁴M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s. 106-107

⁸⁵M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s: 106-107

dayandırarak sağlam bir temele dayandırmaya çalıştıklarını eleştirir. O, tanrı kavramı ile bir fikrin açıklanmasına katılmaz.

2.1.2.2. *REALİZM*

Realizm, eşyanın zihnimizden ayrı olarak var olduğunu kabul eden felsefi akımdır.⁸⁶ M. Emin, realizmi Descartes'in düşünceleri ekseninde açıklar. Daha önce Descartes'in düşüncelerinin başlangıcı idealizm, sonucu realizm olan bir düşünür olduğunu belirtmiştik. Descartes, eşyanın zihnimizden ayrı olduğunu şu sözlerle ifade eder: “Mesela bir parça balmumu alalım. Bu balmumunun rengi vardır, kokusu vardır, şekli vardır. Serttir, soğuktur, vurulunca ses verir. Bu balmumunu ateşe yaklaştıralım. Bütün yukarıda söylediğimiz keyfiyetler ortadan kalkar yahut değişir. Fakat bu halde yine balmumudur deriz, başka deyişle balmumluluk kalır. Şu halde balmumunda hasselerimizin bize bildirdiği keyfiyetler değiştiği halde insan zihni onda sabit, değişmez bir şey kaldığını gayet açıkça anlıyor. Demek ki hariçteki bir şeyin varlığını bize akıl gösteriyor”.⁸⁷ M. Emin, Descartes'in düşüncelerinden hareketle hariçte varlığını bildiğimiz bu “şey”in ne olduğunu sorarak Descartes'in kastettiği “şey”in “mekân” olduğunu söyler.⁸⁸ Descartes'in dış âlemin varlığı hakkında söylediklerini Locke (1632-1704) ve Hamilton (1757-1804) daha da geliştirmişlerdir. Bu iki filozof, Descartes'ten farklı olarak maddeyi ikiye ayırırlar. Birincisi, maddenin yer

⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. S.H.Bolay, 2004, s.125; A.Cevizci, 1999, s.726-728

⁸⁷M.E. Erişirgil,1941, s.101

⁸⁸M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s.102

kaplamasıdır ki, bu özellik cisimden bağımsız düşünülemez. Buna göre maddenin uzunluğu, enliliği, derinliği gibi özellikler maddenin kendisine ait özelliklerdir ve asla maddeden bağımsız düşünülemez. İkinci olarak da maddeden ayrı düşünebileceğimiz özelliklerdir ki, bunlar renk, tat, koku gibi özelliklerdir. Bu özelliklerin kaldırılması maddenin varlığına zarar getirmez. Diğer bir ifadeyle bu özellikler maddeye ait değildir. M. Emin, bu filozofların görüşlerini devamla şöyle açıklayarak ilk eleştirisini yapar: “Bu filozoflara göre dışta, yani cisimde var olan şey ilk keyfiyetler, yani şekil ve mukavemet (karşı durmak) gibi şeylerdir, renk, koku, tat gibi keyfiyetler ise cisimdeymiş gibi gözükür ama hakikatte bizdeki hallerdir. Cismin ilk keyfiyetleri denilen mukavemet, şekil, v.s. de ikinci derecede keyfiyetler olarak kabul edilen tat koku v.s. gibi hasselerimizin bildirdiklerinden başka bir şey değildir. Onlar da yukarıda söylediğimiz gibi görmenin, dokunmanın, adi hareketin eseri olan ihsaslardan hâsıl olan keyfiyetlerdir. Bu halde mahiyet bakımından bu iki nevi keyfiyet birbirinden ayrı değildir ve her ikisi de bizde olan bir şeydir”.⁸⁹

M. Emin, maddenin özelliklerini ikiye ayırarak açıklamaya çalışan Locke ve Hamilton’un fikirlerini eleştirdikten sonra realizme de iki eleştiri getirir. Birincisi Descartes’e göre biz hariçteki eşyayı doğrudan bilemeyiz, doğrudan bildiğimiz şuur hallerimizdir. Bu düşünce, hariçte varlığın olmadığı anlamına gelmez. Nitekim hariçteki eşya duyularımıza etki ettiği için vardır. Düşünür, böyle bir bakış açısının insanı tatmin etmediğini şu

⁸⁹M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s.102

soru ile açıklar: “Cisimlerde hasselerimizle bildiğimiz keyfiyetlerin onlarda olmadığını görüp de Descartes gibi «haricî varlık yalnız akılla bulunabilir» diyen filozoflar bu muhakeme ile realizmin tersine bir sonuç çıkarmaya doğru bizi sevk etmiyorlar mı? Mademki haricî varlık akılla, muhakeme ile bilinecek şeydir, o halde bu şeyin mahiyet itibariyle kendini bildiren şeyden ayrı olduğunu bize zannettirecek ne sebep vardır?”⁹⁰ M. Emin, düşüncemizden tamamen bağımsız bir harici varlığın kabulünü de eleştirerek böyle bir şeyi zihin kendi kalıplarına nasıl sokabiliyor, diye sorar.⁹¹

Son olarak O, idealizmin eşyayı zihinde kabul etmesi ile realizmin eşyayı zihinden bağımsız olarak kabul etmesini, birbirini tamamlayan iki farklı özellik olarak görür. Bu farklılığı, bilginin iki ayrı noktadan değerlendirilmesi olarak yorumlar. Düşünür, dış âlemin varlığı meselesinde idealizm ile realizmi birleştirme yoluna giderek Biyolojik Teorinin doğruluğuna inanır.⁹² Biyolojik teori hakkında geniş açıklamayı Bilgi başlığı altında anlatacağımız için bu kadarla yetiniyoruz.

2.1.3. BİLGİ FELSEFESİ

2.1.3.1. BİLGİNİN TANIMI

Bilgi konusunda filozofların birbirinden farklı görüşleri bulunur. Bilgiyi, bölümlere ayırarak açıklama gereği duyanların yanında, neyin biliniyor neyin

⁹⁰M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s.103

⁹¹M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s.103

⁹²M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s.103

bilinemeyeceğini belirledikten sonra bilgiyi açıklamaya çalışanlar da mevcuttur. Nitekim Ahmet Cevizci (1959-) bilgiyi şöyle açıklar: “Pek çok düşünür insanı insan yapan şeyin doğuştan ölümüne kadar geliştirmiş olduğu bilgi birikimi olduğunu söyler. Gerçekten de insan açısından bilgi, hemen her şeydir. Çünkü insan, bilgi sayesinde dünyayı ve başkalarını kavrama imkânı bulur; bilgi sayesinde bir yaşam biçimi geliştirir. Bu yaşam biçimini sağlam felsefi ilkelerle desteklediği zaman, dünya üzerinde sağlam bir duruş sergileme imkânını ele geçirir.”⁹³ Bilgi, insan hayatının hemen hemen tamamını kapsar. Acaba hayatımızın büyük bir bölümünü kapsayan bilgilerin hepsi tam bir bilgi midir? M. Emin, bu konuyla ilgili şunları söyler: “Bir metot ile tertip edilmemiş bir bilgi, yani kendiliğinden olan bilgi yarı bir bilme, noksan bir bilmedir. Çünkü bunlar çok defa tek bir şeyin bilgisidir. Bilgi genel olmadıkça, yani “her tahta yanar, her ağacın kökü vardır” gibi genel bir ifadeye gelebilecek şekilde bulunmadıkça çok defa ne kesin olabilir, ne de bizi eşyaya tesir ettirecek, bunları işlerimizde kullanacak hale getirir.”⁹⁴ Düşünür, “adi bilgi” dediği bu bilgi çeşidini kendiliğinden olan bilgi olarak tanımlayarak zaman içerisinde insanları bazı genellemelere götürebileceğini söyler. Mesela insanlar taşın ağır olduğu için yere düştüğünü, tahtanın hafif olduğu için suda batmadığını düşünür. Böyle düşüncelerin bilimsel bilgidan ne kadar uzak olduğu aşikârdır. Fakat “adi bilgi” sayesinde doğru bazı genellemelere varılabilir. Mesela; tahta su üzerinde yüzer, taş suda batar gibi, bu bağlamda O, “adi bilgi” sayesinde bazen “gerçek bilgi”ye ulaşılabilmesine inanır.⁹⁵ O halde gerçek bilginin özellikleri nelerdir?

⁹³A.Cevizci,1999, s.40; Geniş bilgi için bkz. S.H.Bolay, 2004, s.61-62; H.Z.Ülken, **Bilgi ve Değer**, Kürsü Yay. Ank. s.13-29; N.Öner, **Bilginin Serüveni**, Vadi Yay. Ank. 2005, s. ;A.Arslan, 1994, s.19-20

⁹⁴M.E. Erişirgil, 1950, s.5

⁹⁵M.E. Erişirgil, 1941, s.7

Düşünür, gerçek bilginin öncelikle genel bir hüküm vermesi gerektiğini söyler. Mesela, “her limon ekşidir, her ateş yakar diyebilmeliyim ki, limon ve ateş karşısında bir vaziyet alabileyim; yani ekşiye ihtiyacım olduğu vakit limondan, yakacak bir şey aradığım zaman ateşten istifade edebileyim.”⁹⁶ O, eşyayı böyle genel hükümlere göre bilmenin genel bir düşünmeye bağlı olduğunu ve genel düşünme olduğu için ateşin her zaman yakacağını, buğday tanesinin normal şartlar altında başak vereceğini ifade eder.⁹⁷

M. Emin, gerçek bilgi için, genel düşünmenin tek başına yeterli olmayacağını, bunun yanında bu düşünüşün metotlu bir şekilde yapılması gerektiğini, eğer böyle yapılırsa “ilim” denebileceğini söyler. İlimin ortaya çıkması için bazı merhalelerden geçmesi gerekir. İlk olarak adi bilginin ortaya koyduğu neticeler toplanarak metotlu bir düşünce sisteminden geçirilir. İnsanları metotlu düşünmeye sevk eden sebepler ise yaşama, işleme ve alet yapma ihtiyacıdır. Diğer bir ifadeyle insanın tekniğe olan ihtiyacıdır. İnsanda mevcut olan bu ihtiyaç çevresini, ilme elverişli bir hale getirmeyi gerektirir.⁹⁸ O, ilmin olabilmesi için metotlu düşünüşün yanında iki sebep daha ortaya koyar. Buna göre:“1. Düşünme, hiç olmazsa bazı konularda, din otoritesinden sıyrılmalıdır. İnsanların eski hayatı genel kavramlara, genel düşünüşlere dini şekil vermeyi icap ettirirdi. Mesela ilk cemiyetlerde olup biten her şey gizli kuvvetlerin eserleri veya ilahların arzuları gibi görülürdü. Oysa ilmin kullanacağı kavramlarda böyle dini mahiyetin bulunmaması lazımdır. 2. Düşünme o anda yaşamının zorlayışından yahut hemen bir fayda elde etmek arzusundan doğmamalı, eşyaya

⁹⁶M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.8

⁹⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.8

⁹⁸M.E. Erişirgil, 1950, s.6-7

sadece anlamak için bakmak ihtiyacı ve arzusu baş göstermelidir. Düşünüşün böyle olmasına “karşılıksız” olması denir.”⁹⁹

M. Emin, bir yerde ilmin olması için gerekli şartları belirttikten sonra bizde neden ilim adamının yetişmediğini şu sözlerle açıklar: “Eskiden bizde “âlim” sadece bilen manasında idi. Bir kimse birçok meseleleri bilir ve onlarla uğraşırsa ona “âlim” denirdi. Halen daha âlimi bu manada anlayanlar var. Hâlbuki asrımızda ancak muayyen mevzuun tetkiki usulüne vakıf olan bu tetkiki yapabilen kimselere “âlim” denebilir. Bizde de yetişmeyen budur. Yoksa şurada, burada herhangi mevzu hakkında birçok malumatı olanlara tesadüf edebilirsiniz. Fakat bunlar size birkaç perişan kitaptan yahut bir lügat veya ansiklopediden öğrenebileceğiniz malumatı verirler. Bir usul tahtında, bir hedef muayyene doğru tertip olunmadığı için bu malumattan ne kendileri bir netice çıkarabilirler, ne size istifade ettirebilirler.”¹⁰⁰ O, artık “âlim” vasfının eski manasından farklı bir manada kullanıldığını, sadece bir konu hakkında bilgi sahibi olmanın âlimlik için yeterli olmadığını, elindeki bilgiler ile yeni ve farklı bir fikir ortaya koyanların “âlim” olarak telakki edildiğini ifade eder. Düşünür, zaman içerisinde bu düşüncesini de geliştirerek sadece özgürlüğün ilim adamı olmak için yeterli olmayacağını, en önemli özelliğın kendisinden sonra gelen ilim adamlarını da düşünceleri sayesinde düşünmeye sevk etmek olduğunu belirtir.¹⁰¹ Anlaşılacağı gibi O, ilim adamının vasıflarını, yeni fikirler ortaya koyma, bulunduğu dönemdeki zihinlerde heyecan uyandırma ve gelecek nesillerde bu heyecanı devam ettirme olarak sıralar.

⁹⁹M.E.Erişirgil, **A.g.e.**, s.6-7

¹⁰⁰M.E. Erişirgil, **Hazımsızlık Devri**, Mihrap, Sene:1, Sy: 1, 1923, s.11-12

¹⁰¹M.E. Erişirgil, **Memleket Coğrafyası ve Milli Tarih**, Hayat, Sy:31, 1927, s.81-82

M. Emin, ilmin oluşumunu ve âlimin özelliklerini sebepleriyle birlikte açıkladıktan sonra bilginin esas ve kaynağı üzerinde durur. Yeniçağ filozoflarının varlığın mahiyetini aramaktan ziyade bilginin esasını ve kaynağını araştırdıklarını, bunun neticesinde “bilginin değeri nedir?”, “kaynağı nedir?”, bilginin nasıl meydana geliyor?”, sorularına cevap bulmaya çalıştıklarını beyan eder.¹⁰²

O, bilginin kaynağı ve mahiyetini Kant’ın görüşleri ekseninde şöyle açıklar: “Şüphe edilemez ki bizim bilginin tecrübe ile başlar. Başka bir tabirle tefekküre başlamazdan evvel zihinde bazı şeyler hariçten veri olarak mevcuttur. İşte ‘eşyanın bizim üzerimize vaki olan tesirini ve onun neticesi olan zihni sureti meydana getirme kudreti’ hassasiyeti meydana getirir. Bilginin tecrübe ile başlamakla beraber bütün bilginin ondan türemiş değildir. İlimlerde zorunlu ve genel (küllî) olarak kabul ettiğimiz hükümler tecrübenin mahsulü olamaz. Tecrübe sadece mümkün olanı ifade eder.”¹⁰³

Anlaşılabileceği gibi Kant, bilginin tecrübe ile başladığını fakat genel hükümlerin tecrübe ile ortaya konulmadığını, tecrübenin sadece var olan genel hükümleri ortaya çıkarmak olduğunu ifade eder. Bu düşünce tarzı “Kritisizm”in en önemli noktası, hatta Kant’ın döneminin en önemli özelliğidir. Nitekim M. Emin, Kant’ın bu düşüncesinin 19.yüzyıl filozofları tarafından farklı yorumlandığını belirtir. Bazı filozoflar Kant’ın bilgi meselesinde zihin kanunlarını kabul etmekle idealizmi sağlam bir zemine oturttuklarını belirtmişlerdir. Diğer bir grup ise Kant’ın metafiziksel âlemin bilinemeyeceğini söylemekle pozitivism gibi akımların

¹⁰²M.E. Erişirgil, 1997, s.63

¹⁰³M.E. Erişirgil, A.g.e, s:68

doğruluğunu ispatladığını düşünmüşlerdir.¹⁰⁴Kant'ın bilgi teorisi hakkındaki görüşlerini “Kritisizm” başlığı altında daha detaylı bir şekilde açıklayacağımız için şimdilik fazla ayrıntılara girmeyeceğiz.

M. Emin, bilgi konusunda Kant'ın düşüncelerine yakın bir yol izlemekle beraber, bilginin metotlu bir şekilde araştırılması neticesinde ilmin oluştuğunu belirtir. Fizik, kimya gibi ilimlerin gelişmesi gerektiğini söyleyen düşünür, ne kadar gelişirse gelişsin ilmin açıklayamayacağı bir konunun her zaman var olacağını ileri sürer.¹⁰⁵

2.1.3.2. DOGMATİZM

Varlık sahasındaki İdealizm ve Realizm soruna benzer bir sorun da bilgi meselesinde ortaya çıkmıştır. Bilgimizin doğuştan mı getirildiği yoksa sonradan mı kazanıldığı üzerine birçok görüş ortaya atılmıştır. Dogmatizm, insan zihninde tecrübeden gelmeyen ve inkârı mümkün olmayan bazı prensiplerin var olduğuna inanan felsefi bir akımdır.¹⁰⁶ Dogmatikler, bu prensiplere dayanarak insanın matematik ve fiziği biraz da tecrübeye dayanarak kurduklarına inanırlar. Eğer insanlar bu prensiplerden hareket ederlerse madde ve hayatın mahiyetiyle âlemin ilk sebebini ve gayesini bulacaklarını düşünürler.¹⁰⁷ M. Emin, dogmatiklerin bu düşüncelerini şöyle özetler: “Akıl dediğimiz bu prensiplerin tatbik

¹⁰⁴M.E. Erişirgil, 1997, s.63

¹⁰⁵M.E. Erişirgil, **Emil Boutroux ve Felsefesi-1**, Dergâh, C:2, Sy:18, 1922, s.85-87

¹⁰⁶ Geniş bilgi için bkz. A.Cevizci, 1999, s.249-250; A.Güçlü, E.Uzun, S.Uzun, Ü.H.Yolsal, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay. Ank. 2003, s.404

¹⁰⁷M.E. Erişirgil, 1941, s.48-49

edilemeyeceği alan yoktur. Âlemde olan ve olması mümkün bulunan her şey insan zihnindeki bu prensiplere uygun olur.”¹⁰⁸

Dogmatizm, akli ön planda tutarak tanrının ve matematik, fizik gibi ilimlerin tecrübe edilebileceğini iddia eder. Düşünür, dogmatizmin bu görüşünü Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasında şöyle açıklar: “Mademki din aslen akla müstenitti (dayanan), mademki tanrının vücudunu kabul akıl için bir zaruretti, o halde akli beşer tabiatı tetkik ile fizik ve riyaziyeyi vücuda getirdiği gibi ilahi esasları da tespit edebilirdi. Akıl için vasıl olunamayacak hakikat yoktu. Felsefe tarihinde dogmatizm denilen bir takım feylesoflar bu kanaatle yani Descartes’in rasyonalizminden aldıkları kuvvetle maddi ilimler gibi tanrıya, mükevvenatın (yaratılmışlar) illet evlasına (daha iyi) ait kati bir ilim tesisine çalıştılar.”¹⁰⁹ O, anlaşılacağı üzere doğuştan getirilen bilgilerin varlığına inanan, matematik, fizik gibi ilimlerin bu prensipler sayesinde geliştiğini düşünen, görülemeyen varlıkların (tanrı v.s.) tecrübe edilebileceğini savunan dogmatizme karşı çıkar. Ona göre varlık sahasında her şey tecrübe edilemez.¹¹⁰ Bu düşüncesinden dolayı Kant’a yakın bir çizgi takip eder.

Düşünür, dogmatizmin rasyonalizmle sıkı ilişki içerisinde olduğunu şu sözleriyle belirtir: “Bütün dogmatikler rasyonalisttirler. O halde dogmatizmin iddiasının ne derece doğru olduğunu anlayabilmek için rasyonalizmin biyoloji ve psikoloji ilimleri karşısındaki mevkiini incelemek

¹⁰⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.48-49

¹⁰⁹M.E. Erişirgil, **Muasır Feylesoflara Göre İlim ve Din**, D.İ.F.M.c:1, Sy:1(a), 1925, s.166-182

¹¹⁰M.E. Erişirgil, 1997, s.15

lâzımdır.”¹¹¹ Şimdi de düşünürün rasyonalizm hakkındaki görüşlerine bakalım.

2.1.3.2.1. RASYONALİZM

Rasyonalizm, akli ön planda tutan felsefe akımıdır.¹¹² M. Emin, rasyonalizmi 18. yüzyılın iki önemli düşünce akımlarından biri olarak gördüğünden rasyonalistlerin görüşlerini şöyle açıklar: “Akıldır ki hissin karışık alışkanlıklarına açıklık verir, temyiz (seçmek) ettirir, kısaca bilgi meydana getirir. Biz bu sayede hissin karışık olarak bildiklerinden basiti ayırırız, daima değişen arazdan (işaret) bizatihi kaim olan cevhere intikal ederiz, görünüşte intizamsız görünen olayların sabit kanunlarını buluruz. Hissin bize bildirdiği karışık bilgilerden nasıl basite, cevhere, kanunlara intikal ediyoruz? Zihin bunun için tecrübeden meydana gelmeyen, yani duyular vasıtasıyla elde edilmeyen hususi bir takım mefhumları ve akli ilkeleri kullanır.”¹¹³ Rasyonalizm, aklın bize, duyuların bildirmediğini bildirdiğini söyler, bunu da tecrübeden bağımsız, zihnimizde var olan ve doğuştan getirdiğimiz bilgiler vasıtasıyla yaptığını inanır.

O, rasyonalizmin iddia ettiği gibi zihnimizde bir takım prensiplerin bulunduğunu ve bu prensiplerden en önemlileri olarak da “tenakuzdan kaçınma” ve “illet arama”yı gösterir. “İnsan düşüncülerinin herhangi bir şeklini tahlil

¹¹¹M.E. Erişirgil, 1941, s.48-49

¹¹² Geniş bilgi için bkz. A.Güçlü, E.Uzun, S.Uzun, Ü.H.Yolsal, 2003, s.1481-1486; A.Arslan, 1994, s.32-33

¹¹³M.E. Erişirgil, 1997, s.63

ederseniz ediniz, görürsünüz ki düşünölen şeyleri birbirine bağlarken bize kendini göstermeksizin müdahale eden bir takım prensipler, birtakım esaslar vardır; öyle ki onlar olmasa muhakemelerimizin ve delillerimizin dayanağı kalmaz. Bu prensiplerin en mühimleri tenakuzdan kaçınma ve illet aramadır.”¹¹⁴ Dogmatikler, tıpkı bunlar gibi “mutlak”, “sonsuzluk”, “kemal” gibi ifadelerin de tecrübeden çıkmadığını, akli olduğunu söyleyerek hiçbirinin sonradan elde edilmediğini, fitri olduğunu belirtirler.¹¹⁵

Anlaşılacağı gibi düşünür, rasyonalizmi açıklarken düşüncenin bağlı olduğu tenakuzdan kaçınma ve illet arama gibi iki önemli özelliği belirterek bu iki özelliğin akli oluşturan en önemli prensipler olduğunu söyler. Rasyonalizm, sonsuzluk fikrinden hareketle zihnimizdeki prensiplerin var olduğunu kanıtlamaya çalışır. Çünkü yaşadığımız âlemde her şeyde bir eksiklik bulunur. Böyle eksikliğin bulunduğu bir mekânda mutlak, kemal gibi ifadelerden bahsetmek mümkün gözükmez.

M. Emin, dogmatizm ve rasyonalizmin savunduğu düşüncelere bazı eleştiriler getirir. Bu eleştiriler düşünürün bilgi hakkındaki düşüncelerini anlamak açısından önem arz eder. O, ilk olarak rasyonalizmin aklın özelliği olarak savunduğu “tenakuzdan kaçınma” ve “illet arama” özelliklerini eleştirerek şunları söyler: “İnsanlıkta bu prensiplere uygun olmayan düşünüş ve inanışlara rastlanır: Adi gevezelikler; dinî düşünüşler, rüyalar, sayıklamalar ve hezeyanlar çok defa tenakuzlarla dolu olur. Bu hallerde

¹¹⁴M.E. Erişirgil, 1941, s.49

¹¹⁵M.E. Erişirgil, A.g.e. s.50

pekâlâ mütenakız olan şeyler hem düşünülüyor, hem inanılıyor. Demek ki bu prensipler zihnin mahiyetinden doğmuyor. Eğer bu prensipler zihnin mahiyetinden gelseydi her düşünme bu prensiplere tâbi bulunurdu.”¹¹⁶ O, tenakuzdan kaçınmanın iptidai insanlarda geçerli olmadığını, Brezilya’nın kuzeyinde bulunan “Turuma” kabilesinin kendilerini suda yaşayan hayvanlar olarak gördüklerini, “Bororo” kabilesinin de öldükten sonra papağan olacaklarına inandıklarını söyler. Tenakuzdan kaçınmaya bir örnek olarak da çocukları gösterir. Nitekim çocuklar kendilerini hem kendisi hem de başka bir şey olarak düşünebilir. Bu örnekler yukarıda bahsedilen prensiplerin fitri olmadığını gösterir.¹¹⁷

Düşünür, tenakuzdan kaçınmanın yanında illet aramayı da şöyle eleştirir: “Talih, tesadüf dediğimiz hallerde, "kendiliğimden böyle yaptım" denildiği zamanlarda adeta illet aramıyoruz. Şu halde illiyet prensibi bütün düşünelere kesin olarak karışmıyor, bütün insanlar için apaşikâr bir prensip olmuyor. Onun için bu prensipler fitrîdir ve her yere ve herkese şamildir denemez.”¹¹⁸

O, ikinci olarak rasyonalistlerin akli prensiplerin ezelden beri değişmediğine inanmalarını eleştirir.¹¹⁹ M. Emin, zaman içinde akli prensiplerin değişebileceğine inanır, psikoloji ve pozitif ilimlerin bulgularının da bu yönde olduğunu söyler. Nitekim illet hakkında psikoloji ilmi ‘bizim herhangi bir şeyde diğer birini doğuran kuvvet olduğunu asla

¹¹⁶M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.50-55

¹¹⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.50-55

¹¹⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.50-55

¹¹⁹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.50-55

sezmediğimizi, sadece bir kısım hadiselerin diğeriyle beraber bulunduğunu bildiğimizi' söyler. O, akli prensipler ve mefhumların insanlar için geçmişten beri aynı olmadığını şu açık örnekle belirterek bu konu ile ilgili ikinci eleştirisini bitirir. "Ecdadımız için akla uygun görülen, makul olan bir izah bizim için hiç böyle değildir. Orta zamanlarda tabii hadiseler nasıl izah ediliyordu? Çok defa bu hadiseleri insan gibi istekleri, hiddetleri, sevgileri olan tabiatüstü kuvvetler (meselâ Allah yahut şeytan)ın niyetine nüfuz etmek suretiyle değil mi? Bu onlar için akli bir izah oluyordu. Bugün ise ilimde her hadiseyi onunla daima bir arada bulunan diğeri bir hâdise ile izah ediyoruz. Bizim için akla uygun izah yalnız budur."¹²⁰

Düşünür, üçüncü eleştirisini rasyonalistlerin doğuştan getirilen prensiplerin kaynağı olarak Allah'ı göstermelerine yaparak pozitif değeri olmadığını söyler. Fakat rasyonalistlerin pozitif bir değer amacı güttüklerini nereden çıkardığını ise belirtmez.

M. Emin, rasyonalizme dördüncü eleştirisini de şöyle yapar: "Dogmatiklerin dayandıkları akıl teorisi, zamanımız ilimlerinin verilerine uygun olmadığı gibi mutlakı ve ilk illeti bilme iddiası da zihnin mekanizmasına uymaz. Bir şeyi bilme demek düşünenele düşünülen arasında bir münasebet kurma, bir şeyi tehdit etme, onun şartını aramadır. Bunun için şartsız, sonsuz, başka deyişle mutlak bir mahiyette olan ilk illeti muhakeme ve düşünüş ile bileceğimiz hakkındaki iddialar zihnin mekanizmasına uygun

¹²⁰M.E. Erişirgil, A.g.e. s.50-55

değildir.”¹²¹ O, gelişen ilimlere güvenerek açıklanamayan şeylerin zamanı gelince açıklanacağını söyler. Açıklanamayan şeyler olarak tanrının varlığı gibi meseleleri kastetmez. Nitekim düşünürü göre tanrı asla tecrübe edilemez.

Düşünür, dış âlemin varlığında idealizme yönelttiği eleştirileri bilgi anlayışında dogmatizm ve rasyonalizme de yöneltir. O, bilgiyi sadece doğuştan getirilen bilgilerle açıklamanın bilimin gelişmesine engel olacağını savunur. Düşünürün bilgi anlayışını daha iyi anlamak için şimdi bir de ampirizm hakkındaki görüşlerine bakalım.

2.1.3.3. AMPİRİZM(DENEYÇİLİK)

M. Emin, rasyonalizmin akli düşünceleri, doğuştan getirilen prensiplere dayandığını ama bu prensipleri açıklamadığını söyler. İşte bu açıklanmayan prensipleri tecrübeyle, eşyanın bize yaptığı tesir ile açıklamaya çalışanlara ampirist, bu akıma da ampirizm denir. Ampirizm, doğuştan getirilen bilgilerin varlığına inanan rasyonalizme tepki olarak ortaya çıkmış ve doğuştan getirilen bilgilerin olmadığını, bütün bilgilerin deney ile elde edildiğini savunur.¹²² Nitekim J. Locke, insan zihnini boş bir levha olarak algılamamız gerektiğini söyleyerek hep bu düşüncenin öğretilerine hizmet etmişti.

¹²¹M.E. Erişirgil, 1941, s.50-55

¹²² Geniş bilgi için bkz. A.Cevizci, 1999, s.297-298; A.Güçlü, E.Uzun, S.Uzun, Ü.H.Yolsal, 2003, s.347-348; A.Arslan, 1994, s.32

M. Emin, ampirizmin J. Locke ile başladığını ve ampiristlerin rasyonalizmin kabul ettiği tarzda metafizik bilginin mümkün olduğuna inanmadıklarını belirtir. Ampiristler, en doğru bilginin duyular vasıtasıyla kazandığımız bilgiler olduğunu ve bizimle münasebette bulunan bilgilerin de duyular aracılığıyla bize ulaştığını ileri sürerler.¹²³ Düşüncelerin soyutlaşmasını gerçeklikten uzaklaşmak olarak gören ampiristlerin görüşlerini devamlı düşünür, şöyle açıklar: “Akli mefhumlar duyuların üstünde bir varlığa delalet etmez, belki bu mefhumatlar da dâhil olduğu halde bütün tasavvurlarımız harici tesir ile meydana gelen duyguların hulasasından, soyutlamayla zayıflamış tortusundan başka bir şey değildir. Bunun için tasavvurlarımız ne kadar soyut, binaenaleyh umumi olur ise muhtevası da o kadar gerçekten uzaklaşır.”¹²⁴ Ampirizm, metafizik konularının tecrübeden bağımsız bir şekilde mümkün olabileceğine inanmayarak deney harici bilginin doğruluğunu kabul etmez.

M. Emin, Hume (1711-1776) ve StuartMill (1806-1873)'in ampirizmi açıklamak için akli mefhumlar ve prensiplerin de tecrübe eseri olduğunu kanıtlamaya çalıştıklarını belirtir. Bu iki filozofa göre akli prensipler sanıldığı gibi doğuştan getirilmemiştir. Aksine bu prensipler zihnin alışkanlıklarından ibarettir. Peki, bu alışkanlıklar nasıl oluşuyor, diye soranlara da bu iki filozof psikolojideki “fikirlerin tedaisi kanunu”nu örnek gösterirler.¹²⁵ Düşünür, Hume ve S.Mill'in fikirlerin tedaisi kanunu ile neyi kastettiklerini şöyle açıklar: “Farz ediniz ki iki hadiseyi böyle birbirini arkasından veya aynı zamanda birçok defa görmek fırsatını bulduk, o vakit bunlar hakkında elde edilen fikirler arasındaki bağ o kadar kuvvetlenir ki biri zihne gelince diğerrinin de hatırlanması tam bir itiyat haline girer ve

¹²³M.E. Erişirgil, 1997, s.64

¹²⁴M.E. Erişirgil, A.g.e. s.64

¹²⁵M.E. Erişirgil, 1941, s.55-57

böylece bu iki fikir zihinde sıkı surette birbirine bağlanır. Fikirler arasındaki zihni itiyattan doğan bu bağlantıya bakarak gerçekte hadiselerin de böyle bağlı olduğuna inanırız.”¹²⁶ Hume ve S.Mill, bize genel ve zorunlu gelen bilgilerin, alışkanlıklar sayesinde böyle anlaşıldığını söylerler. Nitekim insan zihni bir bilgiye devamlı maruz kalırsa o bilgiyi zihin, alışkanlık haline getirir ve bunun neticesinde o bilgi ona genel ve zorunlu bir bilgiymiş gibi gelir. Hume ve S.Mill’in böyle bir noktadan hareket etmeleri, rasyonalistlerin en büyük dayanakları olan illet arama ve tenakuzdan kaçınma prensiplerini ampirizme göre açıklama ve rasyonalizmin temel taşlarını yıkmaya amacını taşır. Bu bağlamda düşünür, her iki filozofun öncelikle illet arama prensibini ele aldıklarını belirtir. Bu filozoflar, bir olayla beraber veya olaydan sonra başka olayların da olduğunu, zihnin bütün bu olayları kaydettiğini, sonradan ilk olay olduğunda zihnin beraberinde diğer olayları da hatırladığını ve bunun neticesinde zihnin bu olayları birbirinden ayrı düşünmediğini ifade ederler. Bu devamlılık insanı olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi aramaya sevk ederek her olayın bir sebebi vardır” hükmüne götürür.¹²⁷ Düşünür, ampiristlerin böyle bir tespitten sonra şöyle bir sonuca vardıklarını söyler: “Hakikat şudur ki, hadiseler arasında gerçekten böyle bir bağlantı olduğunu bilmiyoruz. Arka arkaya gördüğümüz vakıaların zihinde bıraktığı izlerinin sadece subjektif bir kanunla birbirine bağlantısı ve bunun tam bir itiyat haline gelişi bizdeki bu inancı yapıyor.”¹²⁸ Hume ve S. Mill, illet aramanın sadece alışkanlıklar neticesinde oluşan kanaatler olduğunu söyleyerek olaylar arasında böyle bir sebep-sonuç ilişkisinin olup olmadığını bilemeyeceğimizi

¹²⁶M.E. Erişirgil, *A.g.e.* s.55

¹²⁷M.E. Erişirgil, *A.g.e.* s.55

¹²⁸M.E. Erişirgil, *A.g.e.* s.55

söylerler. M. Emin, Hume ve S.Mill'in illet arama prensibini alışkanlıklara bağladıktan sonra tenakuzdan kaçınma prensibini de aynı yöntemle açıklamaya çalıştıklarını belirterek izledikleri yolu şöyle açıklar: “Biz aynı zamanda bir şeyi hem beyaz, hem beyaz değil, hem dört köşe, hem yuvarlak görmediğimiz için zihinde öyle bir itiyat hâsıl oluyor ki mütenakız şeyleri düşünemiyoruz. Zihnin itiyadından doğan bu zarureti adeta bir içgüdü ile dışarıda da böyle olarak kabul ediyoruz. Tenakuz prensibi böylece zihinde yerleşmiş oluyor.”¹²⁹ Düşünür, ampiristlerin bu tarz düşünceleri sonucunda ontolojik meseleler olan kâinatın ilk illetini, sonunu, eşyanın mahiyetini bilemeyeceğimizi düşüncelerini gayet normal bulur.¹³⁰

Anlaşılaçağı gibi ampiristler, rasyonalistlerin metafizik meseleleri kanıtlamak için ortaya attıkları “illet arama” ve “tenakuzdan kaçınma” prensiplerini kendi bakış açılarıyla açıklamaya çalışmışlardır. Ampiristler, illet aramanın sadece alışkanlıklar neticesinde zihnimizde görülen bir durum olduğunu ifade ederek rasyonalistlerin kâinatın ilk sebebi olarak tanrıyı göstermelerini engellemeye çalışırlar.

M. Emin, ampiristlerin görüşlerini ana hatlarıyla açıkladıktan sonra akli prensipleri tecrübeden ibaret görmelerini eleştirir. Nitekim bu tarz bir anlayış zihni balmumuna benzetmektir ki psikoloji alanında yapılan araştırmalar bu düşüncenin geçersizliğini ortaya koyar.¹³¹ O, bu hakikatten hareketle şunları söyler: “Psikolojinin açıkça ortaya koyduğu bu hakikat

¹²⁹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.57

¹³⁰M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.57

¹³¹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.58

zihnin esas itibariyle bir işleyişi, bir yapısı olduğunu meydana vuruyor. Onun için zihni tamamen dıştan tesirleri alan yahut kendi özel işleyişi olmaksızın mekanik bir tarzda birleştiren bir kudret zannetme yanlıştır. Yalnız psikoloji değil, pozitif ilim usullerinin incelenmesi de bilginin eşyadan gelen tesirleri anlaşılır hale sokmak üzere zihnin onlar üzerinde bir nevi işleyişi olduğunu göstermektedir.”¹³² Görüldüğü gibi rasyonalizmin yanında ampirizmin de eksik taraflarını eleştiren düşünür, iki görüşün de bilgiyi açıklamak noktasında yetersiz kaldıklarını söyleyerek bu görüşünü son asrın gelişen bilimi psikoloji ile destekler.

2.1.3.4. KRİTİSİZM

Bilginin doğuştan getirildiğine inanan rasyonalizm ile tecrübeden kazanıldığına inanan ampirizmin eksik yönlerini ortaya koyduktan sonra Kritisizm’e geçtiğimizde, yaşadığı döneme damgasını vuran Kant’ın, bu iki akımın eksikliğini gördüğünü ve bilgi hakkında daha sistematik bir açıklama getirme ihtiyacı duyduğunu söyleyebiliriz. Kant, bilginin tecrübe eseri olduğunu kabul etmekle birlikte tecrübeden bağımsız bir bilginin varlığını da kabul eder. Kant’ın, doğuştan getirilen bilgilerin yanında sonradan kazanılan bilgilerin varlığına inanmasına ve bunu sistematik bir hale getirmesine “kritisizm” adı verilmiştir. Kritisizm, Tanrı, ruh v.b. varlıkların tecrübe edileceğini belirten inançlara bir darbe niteliği taşır. Çünkü Kant, bu varlıkların asla tecrübe edilemeyeceğini belirterek sadece iman yoluyla bu hakikatlerin kavranacağını söyler.

¹³²M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.58

Kritisizm'in daha geniş bir açıklamasına geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için M. Emin'in alışkanlıklar hakkındaki görüşlerini açıklamak gerekir. Nitekim O, alışkanlıkların oluşumunu açıklarken Kant'ın görüşlerinden etkilenmiştir. Rasyonalizmin ve ampirizmin “illet arama” ve “tenakuzdan kaçınma” noktalarında ayrıldıklarından yukarıda bahsetmiştik. Ampirizm, sebep-sonuç ilişkisinin, devamlı maruz kaldığımız olaylar neticesinde zihnimizde alışkanlıklar haline geldiğini söyler. Alışkanlıklar hakkında düşünür ise şu düşüncelere sahiptir: “İtiyatlar (alışkanlıklar) içgüdüler gibi değildirler, çünkü içgüdüler anadan doğmadırlar, yani onlar babalarımızdan, annelerimizden cinsimizin mirası olarak bize geçerler. Hâlbuki itiyatlar iradeyle ve düşünceyle başlar bunlar bizde ikinci bir tabiat, ikinci bir huy yaratırlar.”¹³³ Düşünür, bu ikinci tabiatın birinci tabiattan on kat daha üstün olduğunu belirterek devamında şunları söyler: “Görülüyor ki itiyatlar içgüdü gibi doğuştan var olan temayüller değildirler. Şu var ki bunlar doğuşta her çocukta mevcut olan bir takım istidatlara ekleniyorlar ve öyle gelişiyorlar.”¹³⁴ O, alışkanlıkların doğuştan getirilmediğine inanır, bunun yanında doğuştan getirilen özelliklerin olduğunu da söyler. Bu iki özelliğin bizde farklı karakterler oluşturduğunu ve ikisi arasında bir karşılaştırma yapmak gerekirse alışkanlıklar vasıtasıyla kazanılan karakterin daha üstün olduğunu ifade eder. O, alışkanlıkların çok fazla olduğunu ama bunların hepsinde ortak olan bazı özellikler bulunduğunu şu şekilde belirtir.

“a. İtiyatlar sonradan elde edilir, yani refleksler gibi anadan doğma değildirler,
b. İtiyatlar dış tesirlerin korunmasına dayanır; sinir sistemlerimiz öyledir ki dışarıdan gelen tesirleri korur,

¹³³M.E. Erişirgil, 1958, s.25

¹³⁴M.E. Erişirgil, A.g.e. s.26

c. Bu tesirler ve onların yarattıkları tepkiler insan için tabiatüstü bir mizaç, bir huy meydana getirir.”¹³⁵

Düşünürün alışkanlıkların yanında içgüdüyü kabul etmesi kriticizme yakın bir bilgi anlayışına sahip olduğunu gösterir. O, Kant’ın Kriticizmi kurarken öncelikle rasyonalizm ve ampirizmin eksik yönlerini eleştirdiğini belirtir.¹³⁶ Nitekim Kant, bulunduğu dönemin bilgi telakkisini, metafizik meselelere zarar verdiği gerekçesiyle eleştirir, her iki düşünce (rasyonalizm ve ampirizm) sisteminin de yetersiz olduğunu ifade eder. M. Emin, Kant’ın, bilgi ve metafizik meselelerde insanları şüpheye götürecek durumlardan kurtarmak amacıyla kriticizmi kurduğunu söyler. Düşünür, kriticizmin amacını, metafizik meselelerin imkân veya imkânsızlığına dair sağlam bir fikir ortaya koymak olarak gösterir, acaba Kant, hangi seçeneği kabul edecek diye de sorar. Cevap olarak da şöyle söyler: “Bilhassa Kant, metafiziğin büsbütün imkânsızlığı ve ilmin beşer için olaylardan başka bir mevzu olamayacağını ve kriticizmin bu ciheti göstereceğini kabul ediyordu.”¹³⁷

Düşünür, Kant’ın, bilgi anlayışında ilk önce metafizik meselelerin pozitif ilimler dairesinde imkânsızlığını kanıtlar, bilgi ile metafiziği kesin bir şekilde ayırmayı amaç edindiğini söyler. Nitekim Kant’ın bu düşüncelerinden metafiziğe karşı olduğu anlamını çıkarmamak gerekir. Kant’ın asıl amacı metafizik meseleleri inanç ve iman noktasına taşımak, zihnin sınırlarını, tarzını, usulünü tespit etmektir. M. Emin, Kant’ın bilgi anlayışında şüpheye yer vermeyen sisteminin, Hume’un bilgi

¹³⁵M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.15-16

¹³⁶M.E. Erişirgil, 1997, s.66

¹³⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.64-65

anlayışındaki her noktadan kesinlik arz edecek bir sistemin kurulamayacağı iddiasını yok ettiğini düşünür.¹³⁸

Kant, bilgiyi şüpheden kurtardıktan sonra bilgi felsefesini dıştaki eşyanın zihnimize tesirinden hareket ederek kurmaya çalışır. Bilgi, bizde bulunan zihin kanunlarının hariçten etki yapan eşyayı anlamlandırması ile oluşur. Bu zihin kanunları tecrübe ile oluşmadığı için “apriori”dir ve bütün insanlarda bu zihin kanunları bulunur. Herkeste bulunan bu kanunlar zorunlu olarak ilmin objektif olduğunu gösterir.¹³⁹

Kant, ilmin objektifliğini belirttikten sonra bilginin sınırı ve karakteri üzerinde durur. O, ilmin objektifliğini belirtirken zihnin kanunlarından bahseder. Hariçteki eşya, zihnimizdeki kanunlara etki ettiğinde zihnimizde oluşan şekil belli kanun ve çerçeveler içine girdiği için dıştaki eşya ile aynı olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle dıştaki eşya ile zihnimizdeki eşya aynı değildir. Biz hariçteki eşyanın mahiyetini asla bilemeyiz. Bunun yanında her insandaki zihin kanunları aynı olmadığı için her insanda oluşan bilgi de aynı değildir. O, eşyanın zihnimizdeki kanunlara etkisi ile oluşan şekle “fenomen” alemi, zihnimizden bağımsız ve mahiyetini asla bilemeyeceğimiz eşyanın kendisine de “numen” alemi demektedir.¹⁴⁰

Kant, bilginin sınırını ve karakterini belirledikten sonra metafizik meselelere geçer. Metafizik meseleler hakkında yapılan bütün kanıtların basit

¹³⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.64-65

¹³⁹M.E. Erişirgil, 1941, s.61-62

¹⁴⁰M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.61-62

bir temele dayandığını ve yıkılmasının çok kolay olduğunu belirterek metafizik meselelerin anlaşılmasını sağlam bir temele oturtmak ister. Objektif bir bilginin oluşabilmesi için zihnimize dışarıdan etki eden bir eşyanın var olması gerektiğini söyleyen düşünür, metafizik meselelerde bu etkiyi yapacak bir varlığın bulunmadığını söyler. Mesela, ruh örneğini verebiliriz. Ruhumuzun varlığını ispatlamak için zihnimizdeki kanunlara uyması gerekir. Bu kanunlara uymanın şartı ise dışarıdan etki edecek bir varlığa sahip olmasıdır. Fakat biz ruhu göremeyiz. Bu da ruhun zihnimizde objektif bir bilgi haline gelmesini engeller. Kant, tanrının varlığı meselesini de aynı şekilde açıklar. Peki, metafizik meselelerin anlaşılması mümkün gözüküyorsa neden insanlar bu konular üzerinde düşünüyor diye soru yöneltenlere cevap olarak Filozof, zihnin kanunlarından biri olan aklın, en önemli görevi olarak kâinatın ilk sebebini ve bütün bildiklerimizi nasıl bildiğimizi bize söyleyecek birini arama isteği olarak gösterir.¹⁴¹

M. Emin, Kant'ın bilgi anlayışını ayrıntılarıyla açıkladıktan sonra eksik yönlerini eleştirir. Fakat bu eleştiri yapmadan önce neden eleştiri yapma isteği duyduğu üzerinde durur ve sebep olarak da Kant'ın bilgi anlayışında ortaya koyduğu düşüncelerin bugünkü biyoloji, psikoloji ve sosyoloji ilimlerinin bulgularıyla uyuşmamasını gösterir.¹⁴²

M. Emin, Kant'a ilk eleştirisini rasyonalist düşünce tarzından dolayı yapar. Nitekim Kant, “insan zihninde tecrübeden gelmeyen değişmez prensipler var”

¹⁴¹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.66- 67

¹⁴²M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.67

demekle rasyonalist olur ve M. Emin'in rasyonalistlere yönelttiği eleştirilere aynen maruz kalır. Fakat M. Emin'in alışkanlıklar hakkındaki görüşünü açıklarken içgüdünün varlığına da inandığını belirtmiştik. Bundan dolayı filozofun Kant'a yönelttiği eleştirileri kendisine de yöneltmiş olduğunu kabul edebiliriz. Düşünürün ikinci eleştirisi Kant'ın kabul ettiği zihin kanunlarıdır. O, bizde bulunan zihin kanunlarının nereden geldiğini sorarak Kant'ın bu soruyu cevapsız bıraktığını söyler. Bir diğer nokta ise bize tesir eden eşya ile bizde bulunan zihin kanunları nasıl oluyor da birbirleriyle uyuyorlar. Kant, bunu bilmenin sadece ruhun mahiyetini bilmekle mümkün olacağını belirtir ama filozof, bu görüşün kabul edilebilir olmadığını söyler. Onun eleştirisi yerinde gözükür. Fakat kendisi de bu konu ile ilgili açıklayıcı bir şey söylemez ve “eşyanın intibalarının zihnin çerçeveleri içine girebilecek halde yapılmış olması adeta bir mucize yahut bir tesadüf eseri gibi görünür” demekle yetinir. M. Emin, üçüncü olarak Kant'ın “numen” anlayışına eleştiri getirerek Kant'ın “numen” âleminin bilinemeyeceğine inandığını ve bundan dolayı “agnostik” olduğunu söyler. Kant, “numen” âleminin varlığını nereden biliyor, diye soran filozof, Kant'ın bu soruya şöyle cevap verdiğini söyler: “Mademki eşyanın bize görünüşü var, başka bir deyişle mademki hadise var, o halde o hadiseyi yapan bir şey var”. O, bu delilin Kant'ın sistemi içinde çelişki oluşturduğunu ifade eder. Kant, sebep-sonuç ilişkisinin sadece olaylara tatbik edileceğini söyler ama burada olaylar üstü olan “numen” âlemini sebep-sonuç ilişkisiyle açıklamaya çalışır. M. Emin, Kant'ın tecrübe üstü olarak nitelediği ve mahiyetinin kesinlikle bilinemeyeceğini söylediği ruh, tanrı gibi kavramlara uygulamadığı illet arama prensibini, konu “numen” âlemi olunca neden uyguladığını sorarak bu noktada Kant'ın çelişkiye düştüğünü söyler.¹⁴³

¹⁴³M.E. Erişirgil, A.g.e. s.67-70

Anlaşılaçağı gibi düşünür, kritisizmin de bilgiyi tam manasıyla açıklayamadığını ifade ederek bunu eleştirir. O, konunun başında kritisizmin sosyoloji, biyoloji ve psikoloji ile uyuşmadığını ifade etmişti. Şimdi bunlardan ilki olan biyolojik teoriyi açıklayalım.

2.1.3.5. BİYOLOJİK TEORİ

M. Emin, kritisizmi açıkladıktan sonra biyolojik teoriye geçer. Bilgi noktasında şimdiye kadar zikrettiğimiz teorilerin hepsini eleştiren düşünür, biyolojik teoriyi eleştirmekten ziyade faydalarını ve bu teoriye yapılan itirazları belirtmekle yetinir. Bu husus düşünürün, bilgi noktasında biyolojik teoriyi desteklediğini gösterir. Böyle kısa bir açıklamadan sonra Onun biyolojik teorinin esası hakkında söylediklerine geçebiliriz. “Biyoloji, bütün canlıların, bu arada insanın bugün olduğu gibi teşekkül etmelerini muhitlerine intibak (uyum) ile başka deyişle çevre ile canlı arasında bir muvazene (denge) kurulmasıyla izah ediyor. Organlarımızın yapılışı nasıl böyle muhitimize intibak eseri ise şuur ve onun en yüksek şekli olan düşünüş mekanizması da neye hayat zaruretinden çıkmış olmasın? Bilginin pozitif izahı ancak biyolojik kanunların zihnin işleyişine tatbikiyle mümkündür.”¹⁴⁴ Düşünür, biyolojinin insanı inceleyen bir bilim olduğunu ve yaptığı araştırmalarla insan zihninin işleyişini bulacağını düşünür.

¹⁴⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.71

M. Emin, biyolojik teorinin izahını Avusturyalı fizikçi (Ernst) Mach (1838-1916)'in bilgi hakkındaki teorisiyle açıklamaya çalışır. Mach ruhu, bedensel hayatın ihtiyaçlarına cevap veren şekilde anlayarak duyumları bilginin en basit unsuru olarak görür. Nitekim M. Emin, bu düşünceden hareketle duyumların, hayatımızı anlamlandırmak için gerekli olan bilgileri bulmamıza yaradığını belirterek bilginin neye yaradığını bilmenin onu idrak etmek için gerekli bir şart olduğunu ifade eder. Duyumların bu özelliği metafizik alanı kapsar. Düşünür, bu konu ile ilgili şunları söyler: “Metafizikçilerin eşyayı mutlak surette bileceğimiz hakkındaki iddialarını ortadan kaldırmak lâzımdır. Bizim yapabileceğimiz ilim sadece, sonradan geleceği önceden görecektir, beklenebilecek şeyi evvelden bilecek tarzda ihsasların birbirine nasıl bağlı bulunduğunu, birbirine nasıl tâbi olduğunu gösterecektir.”¹⁴⁵ O, biyolojik teorinin amacının yaşadığımız hayata uyum sağlamak olduğunu ifade eder. Çünkü ilmin amacı yaşadığımız hayatı sınıflandırarak daha kolay anlamlandırmamızı sağlamaktır.

M. Emin, biyolojik teorinin amacını belirttikten sonra faydaları üzerinde durur. Birinci fayda olarak, biyolojik teorinin düşünceyi, hayattan ve aksiyondan aldığını, daha açık ifadeyle düşüncenin hayata yarayan bir iş gördüğünü, biyolojik olduğunu söyler. O, rasyonalistlerin düşünceye yükledikleri eksik manayı, biyolojik teorinin, düşüncenin biyolojik olduğunu söylemesiyle tamamladığını düşünür.¹⁴⁶ Düşünür, ikinci fayda olarak, biyolojik teorinin, ampiristlerin bilgi hakkındaki görüşlerini de

¹⁴⁵M.E. Erişirgil, *A.g.e.* s.72-73

¹⁴⁶M.E. Erişirgil, *A.g.e.* s.78

tamamladığını düşünür. Çünkü düşünce ve ilmin amacı çevreye uyum sağlamaktır. Hatta daha da ileri gidilip şöyle söylenebilir, düşünce ve ilmin amacı çevreyi, ileride olabilecek şeyleri göz önüne alarak kendi yaşamına uygun bir hale getirmektir. Bu da sadece ilmin ilerlemesi sayesinde olur.¹⁴⁷ Düşününün bu düşünceleri kendisini adım adım pragmatizme götürür.

M. Emin, biyolojik teorinin hem rasyonalizmin hem de ampirizmin eksiklerini tamamladığını söyler fakat bu teoriyi tek başına yeterli görmez. Biyolojik teorinin mükemmel bir şekil alması için sosyoloji ile tamamlanması gerektiğini söyleyen filozof, sosyolojinin biyolojiyi nasıl tamamlayacağını aşağıda açıklar.

2.1.3.6. SOSYOLOJİK TEORİ

M. Emin'in, bilgi hakkında esaslı bir sonucun ortaya çıkması için biyolojik teorinin sosyolojik teori ile tamamlanması gerektiğine inandığını yukarıda belirtmiştik.

İnsanlar arasında şu an geçerli olan ve herkes tarafından kabul edilen bazı kurallar mevcuttur. Sosyoloji ilmi, bu kuralların zaman içinde insanlar tarafından sosyal bir hayat yaşamak amacıyla oluşturulduğunu ifade eder. Fakat insanların beraber yaşamak için oluşturdukları kurallar yanlış olabilir. Sosyoloji, her zaman ve herkes için geçerli bir bilgiyi, "hakikat"i ortaya

¹⁴⁷M.E. Erişirgil, *A.g.e.* s.79-80

koymaya çalışır. M. Emin, hakikati şöyle tanımlar: “Hakikat, yani her insanın kabul edebileceği fikir sosyal hayattan doğmuştur. Çünkü mantıkî düşünüşün eseri olan hakikat şahsî olmayan, fertten ferde değişmeyen yani bir cemiyet içinde yaşayan muayyen kabiliyette bütün insanlar tarafından kabul edilen fikirlerdir.”¹⁴⁸ O, insanın objektif fikirlerin varlığını dinin ortaya koymuş olduğu sosyal kurallar sayesinde öğrendiğini ve zaman içerisinde bu kuralları kanunlaştırdığını söyler. Peki, insan bunu nasıl yapar?

Düşünür, ortak inancı olmayan toplumların yaşayamayacağını, bu inanç birliğinin iptidai cemiyetlerde daha katı olduğunu belirterek devamla şunları söyler: “İnsanlar ilk önce bu maşerî (toplumsal) tasavvurlar sayesinde birbirileriyle anlaşabilmişlerdir. İnsanlar ferdî tasavvurlar dışında birtakım genel tasavvurlar olabileceğini müphem de olsa yine bu maşerî tasavvurların varlığı sayesinde sezmişler, diğer fikirleri de buna göre tertip eylemeğe çalışmışlardır. Böylece genel fikirlerin, başka deyişle hakikatlerin olabileceğini öğrenmişlerdir.”¹⁴⁹ O, toplumun düşüncesinin doğru olduğunu düşünenlere, bütün toplumun yanlış düşünmediğini nereden bileceğiz, diye sorar, sonuç olarak sosyolojinin tek başına yeterli olamayacağını belirtir.¹⁵⁰

M. Emin, sosyolojinin tek başına hayatımızın amacını ortaya koyamayacağını, herkesi kapsayıcı bir hüküm veremeyeceğini belirtir. Bu noktada vicdanın vereceği hüküm ile toplumun vicdanı arasında paralellik olduğuna inananlar bulunur. O, bireyin vicdanını eksik görerek vicdanın

¹⁴⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.82

¹⁴⁹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.82

¹⁵⁰M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.83-84

toplumun tamamını kapsayıcı bir hüküm verebileceğine inanmaz. Sebep olarak da siyasetçi, ahlakçı vs. karakterdeki kişilerin olaylara bakışını farklı bularak farklı hükümler vereceklerine inanır.¹⁵¹ O, birey vicdanının toplum vicdanını yansıtmadığına olan inancını şu sözleriyle destekler: “İçtimaiyat (toplum) âlemi, hayat ilmiye için mefkûre (gaye) yaparken ister adi ister âli enmuzeci (örnek) ait olsun hiçbir zaman münhasıran (sadece) vicdanı selimi (sağlam) anlamakla iktifa (yeterli) edemez.”¹⁵²

Düşünür, sosyolojinin, toplum içinde meydana gelen olayları hangisi doğru hangisi yanlış diye kategorileştirmek gibi bir amacının olmaması gerektiğini belirterek sadece olayları sıralayarak, olayların sonuçlarını ortaya çıkarmaya çalışmasının doğru olacağına inanır. Nitekim toplumsal bir olayın yorumlanmasında sosyolojinin tek başına yeterli olmayacağına ve en doğru kararın biyoloji, sosyoloji ve psikoloji ilimlerinin tetkiki neticesinde ortaya çıkacağına inanır.¹⁵³

Anlaşılacağı gibi M. Emin, beden-ruh-toplum ilişkisinin çözümü ile gerçek bilgiye ulaşılacağına inanır. Bu bağlamda biyoloji bedensel, psikoloji ruhsal, sosyoloji de toplumsal özellikleri ortaya koyacak ve gerçek bilginin oluşması sağlanacaktır.

¹⁵¹M.E. Erişirgil, **İçtimaiyat ve Kıymet Hükümleri**, Düşünce, c:1, Sy:1, 1918, s.801-808

¹⁵²M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.801-808

¹⁵³M.E. Erişirgil, 1918, s.801-808

2.1.3.7. PRAGMATİZM(YARARCILIK-FAYDACILIK)

Günümüzde Experimentalism (deneycilik), Instrumentalism (Araçsalcılık) ve Functionalism (İşlevselcilik) gibi değişik adlar altında ifade edilen pragmatizm, çağdaş Amerikan felsefesi olarak bilinir. Geçiş dönemi dediğimiz bir zamanda pragmatizm gibi bir düşünceyi insanlara anlatmak çabası içinde olan M. Emin'i, gerçekten takdir etmek gerekir. Onun, yukarıda bahsettiğimiz bilgi anlayışlarından hiçbirine tam manasıyla destek vermediğini, kriticizmin, biyolojik teorinin, sosyolojinin bazı düşüncelerini doğru fakat bazı düşüncelerini de eksik ya da yanlış bulduğunu ifade etmiştik. Düşünürün tam manasıyla katıldığı ve kabul ettiği bilgi teorisinin pragmatizm olduğu görülür. Pragmatizmi detaylı bir şekilde açıklamadan evvel F. Nietzsche (1844-1900) ve H. Bergson (1859-1941)'un pragmatizmle ilişkisi değerlendirilecektir.

M. Emin'in, bilgi anlayışında "hakikat" problemi üzerinde durduğunu belirtmiştik. Bu noktada o, Nietzsche'nin hakikat hakkındaki görüşlerinin pragmatizme yakın olduğunu şu şekilde ifade eder: "Hakikatleri, hatta umumi surette "hakikat" fikrini amel, iş, hayat vücuda getirmiştir. Biz geniş manada ihtiyaçlarımızı, meyelanlarımızı (eğilimler) en ziyade tatmine salih olan, amalimizin (ameller) kudretini artıran fikirlere "hakikat" diyoruz. Binaenaleyh "hakikat"ın kıymetini, miyarını (ölçü) neticede, amel, iş, hayat sahasında aramak lazım gelir."¹⁵⁴ Düşünür, Nietzsche'nin bu düşüncesinin W. James'in düşünceleriyle paralellik gösterdiğini belirterek Nietzsche'nin batıda, pragmatizmin ilk savunucularından olduğunu iddia

¹⁵⁴M.E. Erişirgil, *Friedrich Nietzsche ve Bir Marifet Nazariyesi*, D.E.F.D. c:4, Sy:5,1925, s.338-363

eder.¹⁵⁵ Bunun yanında bu düşüncelerin Biyolojik Teori'nin iddiaları ile yakın ilişki içerisinde olduğu görülür.

Düşünür, Nietzsche'den sonra Bergson'un fikirlerine geçer. Bergson'un yaşadığı 19.yüzyılda iki önemli felsefi akım bulunur. Bunlar, romantizm ve pragmatizmdir. M. Emin, bu iki akımın Bergson'a etkisini şöyle açıklar: "Bu iki cereyandaki hakikat noktaları(nı) bariz olarak görmek ve gösterebilmek için yeni şart lazımdı: biri Bergson'da olduğu gibi bir dehayı felsefi, diğeri muhalif mesleklere mensup feylesofların ciddi mesailerine rağmen izah edemedikleri vakıatın meydana çıkmasıydı. Bergson'un şahsiyetinde ve zamanında bu iki şart tahakkuk etti."¹⁵⁶ O, Bergson'un pragmatist olduğunu belirterek aksini iddia edenlere Bergson'un şu sözleriyle karşılık verir: "Feylesof olan kimse ammeden (hatta âlemlerin) takip ettiği yolu bırakarak ayrı bir istikamete doğru yürür ve bu tebdil-i istikamet sayesinde ki eşyanın zatına nüfuz eder. Ve bu "zat"ı, hayat olmak üzere tanır."¹⁵⁷ O, Bergson'un W. James'ten ayrıldığı noktanın romantizme olan meyli olarak ifade ederek Bergson'un pragmatist olmadığını söyleyenlerin daima bu noktaya baktıklarını söyler.¹⁵⁸

M. Emin, pragmatizm ile ilgili kendi düşüncesini de şöyle açıklar: "İtiraf edeyim ki benim tefekküratım W.James'in durduğu noktada kaldı, yani bir nevi "mutlak"ı bildirecek hadsin başlı başına bir memba-ı marifet olabileceğine kani olamadım. Fakat âlemi yalnız maddi ve mekaniği gören felsefe sistemlerine karşı en

¹⁵⁵M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.338-363

¹⁵⁶M.E. Erişirgil, **İki Eseri Felsefi Münasebetiyle**, D.E.F.D. Sene:3, Sy:2-3, 1923, s.168

¹⁵⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.168

¹⁵⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.169

derin darbeyi indirerek “pluralizm” davasını dâhiyane izah eden ruhun hürriyetine yer bırakan bu büyük Fransız feylesofu tahayyüllerdeki kudretiyle hiç şüphe yok ki âlemi dar bir surette görmenin ebediyen önünü almış olsa gerektir.”¹⁵⁹ Anlaşılacağı gibi düşünür, kendi düşüncelerini ifade ederken W.James ve Bergson arasındaki farkı da ortaya koyar. Bergson’un Mutlak’ı ararken sezgiye yer verdiğini ve bunun kendisini tam tatmin etmediğini söyleyen Düşünür, her şeyi maddi bir şekilde açıklamak isteyen felsefi düşüncelere sistematik bir yolla karşı çıktığı için de Bergson’u destekler. Pragmatizmin Nietzsche ve Bergson ile ilişkisini belirttikten sonra filozofun, W. James ekseninde pragmatizmi nasıl anladığına geçebiliriz.

M. Emin, öncelikle pragmatizm ile biyolojik teori arasındaki farkı belirtir. “Pragmatizmi diğer biyolojik teorilerden ayıran önemli iki nokta vardır: Biri, bu mesleği kuranların biyolojinin verilerini bilgi meselesine tatbik ederken başka bir maksat da takip etmeleridir: Onlar, insan yaşayışında çok yer tutan inançlara, meselâ dinî inançlara da hakikat alanında yer vermeği düşünüyorlar. Diğer bakımdan da öteki teorilerden daha fazla, daha kökten bilgiyi aksiyona bağlamak istiyorlar. Yani «bir bilgiyi hakikat yapan ve onu yaşatan unsur, eşyaya bizi intibak ettirmeye vasıta olmasıdır; bize yarar bulunmasıdır» diyorlar.”¹⁶⁰ O, biyolojik teorinin dini inançları bilgi sınırlarına dâhil etmediğini fakat pragmatizmin dini inançları da bilgi sınırları içinde gördüğünü belirtir. Nitekim bu durum daha iyi anlamak için pragmatizmin “hakikat” problemini açıklamak gerekecektir.¹⁶¹

¹⁵⁹M.E. Erişirgil, **Felsefe Neşriyatında Bir Terakki Hatvesi**, Mihrap, Sy:3, 1923, s.67

¹⁶⁰M.E. Erişirgil, 1941, s.73

¹⁶¹ Geniş bilgi için bkz. C.Türer, **W. James’in Ahlak Anlayışı**, Elis Yay. Ankara 2005, s.53-65

M. Emin, W. James'e göre ruhi hayatın amacını, bireyi korumak olarak ifade ederek, hayatın en önemli unsuru olan düşüncenin de bu amaca hizmet etmesi gerektiğini söyler. Bu noktada eşyanın mahiyetini bilmenin, anlamının düşüncenin amacı olmadığını, James'in düşüncenin amacını, bireye fayda sağlamak amacıyla hareket ve aksiyonda bulunmak olarak açıkladığını söylemek mümkündür. Buradan düşüncenin çevremizden bağımsız olmadığı sonucu çıkar.¹⁶² O, bu düşüncenin "entelektüalizm"e zıt bir görüş olduğunu şöyle açıklar: "Entelektüalizm duygu ve işleyişi zihnî unsurlara irca eden yahut duygu ve aksiyonun fikre tâbi olduğunu kabul eyleyen mesleklere denir. Pragmatizm ise bunun zıddı yani fikirler ve düşüncüler aksiyona tabidir, daha doğrusu aksiyon ve fikir birbirinden ayrı değil, ikisi de yaşama zaruretinin başka başka kelimelerle ifadesidir."¹⁶³ Bu ifadelerden hareketle filozofun anti-entelektüalist olduğu sonucu çıkarılabilir.¹⁶⁴

Düşünür, düşünüş ve aksiyonun birbirinden ayıramayacağını, hakikatin de düşüncenin bir eseri olduğunu ve aksiyona göre açıklanması gerektiğini belirterek pragmatizmin de hakikati bu manada anladığını söyler. Onun için pragmatizmin anlaşılması, hakikati nasıl yorumladığının anlaşılmasına bağlıdır.¹⁶⁵

¹⁶²M.E. Erişirgil, 1941, s.74

¹⁶³M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.74

¹⁶⁴L. Bayraktar, 2009, s.

¹⁶⁵M.E. Erişirgil, 1941, s.74

M. Emin, hakikat probleminin günümüze kadar daima sorgulandığını, eşyanın zihne etki etmesi neticesinde hakikatin oluştuğunu söyleyenlerin yanında zihnin doğuştan getirilen özellikleri sayesinde eşyayı anlamlandırdığını ve bu anlamlandırmanın hakikat olduğuna inananların bulunduğunu belirtir. O, bu iki görüşün yanında son yıllarda farklı bir görüşün ortaya çıktığını, bu görüşün yukarıda bahsedilen iki görüşten farklı olduğunu ve hakikati yeniden tanımladığını söyler.¹⁶⁶ Düşünür, bu görüşün pragmatizm olduğunu ve hakikati şöyle tanımladıklarını belirtir: “Bizim malumatımızın genişlemesi, artması daima amel ve faaliyeti tahrik eyleyen saiklara (sebeplere) mütevakıf (bekleyen)dir. Bizi harekete getiren bu saiklar yani arzular, tatmin ve teskin olunmak isteyen zihni sıkıntılar, iştihaklardır (arzular) ki bizi taharriyata (araştırma) sevk eder, bu suretle fikirler amel haline gelir ve neticede, arzuları, iştihakları tatmin eder ve bizde itminan (inanma) uyandırır. “hakikat” olur. Hulasa bir fikir faaliyetimize müessir olmuyorsa tahkik (inceleme) ve tecrübe imkânını vermiyor demektir. Bu halde o fikre, hakikat nazarıyla bakılmaz.”¹⁶⁷ O, pragmatizme göre bir fikrin hakikat olabilmesi için bize sağladığı yarara bakılmalıdır, demektedir. Pragmatizm, bilginin kaynağını aramaktan ziyade bilginin bize sağladığı fayda üzerinde durur. Daha açık ifadeyle zihnimizde oluşan bir fikir, harekete geçirildiğinde fayda sağlıyorsa o fikir hakikat olur, eğer fayda sağlamıyorsa hakikat olamaz.

Düşünür, pragmatizmin hakikat anlayışını açıkladıktan sonra hakikati, bir fikrin ameli sonuçlarının bulunması olarak ifade eder. Açıktır ki, O, pragmatizmin

¹⁶⁶M.E. Erişirgil, *Tayyareci Lindbergh’in Muvaffakiyeti Münasebetiyle Bazı Mülâhazalar*, Hayat, Sy: 30, 1927, s.61-62

¹⁶⁷M.E. Erişirgil, *A.g.m.* s.61-62

hakikat anlayışını tamamen kabul eder ve gerçek bilginin pragmatizmin kabul ettiği tarzda olduğuna inanır. Nitekim filozofun şu sözleri pragmatizmi benimsediğinin kanıtıdır: “Hakikat faydalıya irca edilebilir. ‘Bu fikir faydalıdır, onun için hakikattir ’yahut‘ hakikattir, onun için faydalıdır’ sözleri aynı anlamdadır ve ayırt edilmeksizin kullanılabilir.”¹⁶⁸ O, bu fikrin yanlış anlaşılmasını, bize fayda sağlayan şeylerin hakikat olabilmesi için bazı şartlara sahip olması gerektiğini söyler. Bu şartlar şunlardır:“1. Bu nevi hükümlerin sonuçları hep birden uzun müddet için istifadeli olmalı, 2. Hakikî fikrin faydasını yalnız maddî ve gündelik hayat için düşünmemelidir; bir fikir zihin, düşünüş için istifadeli ise hakikattir.”¹⁶⁹ Bir fikrin hakikat olmasını uzun süreli bir faydaya bağlamak hakikate uymaz. Zaman ve yere göre değişen fikirler hakikat olmaktan uzaktır. Hakikat, her çağda kendisine en üst noktada yer bulan bir kavramdır. M. Emin, Pragmatizm’in hakikat anlayışını bu noktada dar manada kullanmıştır.

Düşünür, bir fikrin hakikat olabilmesi için gerekli şartları söyledikten sonra metafizik meselelerde de bu ölçütün kullanılabileceğini, bize bu dünyada bir aksiyon, bir hareket sağlayan bütün metafizik düşüncelerin doğru ve hakikat olduğunu ifade eder.¹⁷⁰ O, bu düşünceyi yeni kurulan devletin eğitim anlayışına aktarmak istedi. Fakat istenilen düzeyde başarılı olduğu söylenemez. Nitekim o dönemin siyasileri dini düşünceleri kişiye sağladığı fayda bağlamında değerlendirmediler. Onlar, dini, bilimin önünde engel gördüler. Bu bakış açısı gençlerden dini duygulardan bağımsız

¹⁶⁸M.E. Erişirgil, 1941, s.76-77

¹⁶⁹M.E. Erişirgil, A.g.e. s.78

¹⁷⁰M.E. Erişirgil, A.g.e. s.78

olarak Batının bilimsel faaliyetlerini takip etmelerini istedi. Bu düşüncenin başarılı olup olmadığı Türkiye'nin geldiği duruma bakılırsa daha iyi anlaşılacağı görüşüdeyiz.

M. Emin, hakikate dair düşüncelerini açıkladıktan sonra pragmatizmi açıklamak için C. Pierce (1839-1914)'in düşüncelerine yer verir. Pierce, şunları söyler: “Fikirlerimizin sarıh (açık) bir mana alabilmesi için onların neticelerini mülhaza (düşünme) eylemek lazımdır. Eğer iki fikir ayrı ayrı neticelere bizi sevk ediyorsa, yani muhtelif ihsaslar uyandırıyor, binaenaleyh bu ihsaslara karşı başka başka tarzda aksi amellerde bulunmak lüzumu hâsıl oluyorsa bu fikirler birbirinden ayrıdırlar. Tabir ahirle ancak muhtelif tesir ve harekât tevlit (sebeup) eyleyen fikirler hakikatte birbirinden başkadırlar. Bilakis iki fikir aynı harekete saik iseler, aynı tesiri yapıyorlarsa bunlar lâfzen birbirinden ayrı bile olsalar hakikatte manaları yekdiğerinin aynıdırlar. Hulasa fikirlerin manasını iyice tayin için onların tevlit eyleyeceği neticelere bakmak icap eder’.”¹⁷¹ Pierce'in düşüncelerini dini inançlara uyguladığımızda karşımıza inanılan şeylerden ziyade bize sağladığı faydanın önemi üzerinde durulduğu anlaşılır.¹⁷²

¹⁷¹M.E. Erişirgil, 1925, s.338-363

¹⁷² C. Pierce'in, görünüşte farklı ama gerçekte bir olan fikirleri ile ilgili M. Emin, Lessing(1729-1781)'in bahsettiği şu güzel örneği vermektedir: “ Güya Osmanlı Padişahlarından biri tebaasından zengin bir Yahudi'nin malına göz koymuş. Onu, elinden almak istemiş; istemiş ama kuvvetli bir sebep de bulamıyormuş, bu işi yapmak için. Bir gün onu huzuruna çağırılmış, iltifat etmiş, sonra da şu suali sormuş: Türklerin, Hıristiyanların ve Yahudilerin inandıkları dinlerden hangisi gerçeğe uygundur ve hangisi diğerlerinden üstündür, diye... Yahudi bu soru altından ne çıkacağını anlayınca şu cevabı vermiş: Padişahım, demiş, müsaade edin de bu husustaki düşüncelerimi bir hikâye ile anlatayım. Eskiden bir adam varmış; çok zengin imiş. Ölümünün yaklaştığını anlayınca etrafındakilere şöyle vasiyette bulunmuş: Görüyorsunuz, demiş; parmağımda pek sevdiğim bir yüzük var. Ben ölünce hangi oğlumun onu taktığını görürseniz bütün servetimi buna vereceksiniz. Bir müddet sonra da bu zat ölmüş. Parmağında aynı yüzüğü taşıyan oğlu da, miraslarına konmuş... Bu oğlu, nihayet onun oğlu da aynı vasiyette bulunmuşlar. Böylece servet parçalanmaksızın devam edip gidiyormuş. Günün birinde torunlarından birinin üç oğlu olmuş ve üçünü de çok severmiş. Öyle ki birbirlerinden ayırt edemiyormuş onları. Bir gün kuyumcuya gitmiş, parmağındaki yüzüğünün tıpkı aynı iki tane daha yaptırmış. Onları saklıyormuş. Fakat ölüm yatağına düşünce oğullarını birbirlerinden habersiz yanına

M. Emin, “hakikat” noktasında pragmatizmin bazı eleştirilere maruz kaldığını belirtir. Bu eleştirilerden birincisi pragmatizmin kişiyi ilmi noktada fayda beklemeye yönlendirdiğini fakat ilmin karşılıksız olması gerektiği noktasındadır. Bu itiraza cevabı düşünür, kendisi verir: “Bu itiraz, faydayı William James gibi anladığımız takdirde bize yerinde gözüküyor. William James, faydayı yalnız iş alanına hasretmiyor, fikrin, zihin hayatı için istifadeli olmasını hakikat olması için kâfi görüyor. Zihin için faydalı olan fikir demek, evvelce elde edilen tasavvur ve hayaller daha kolaylıkla birbirine bağlanmağa yarayan ve bizi yeni sonuçlara götüren bilgi demektir. Fayda böyle yüksek anlamda anlaşılınca karşılıksız dediğimiz bilgiyi de içine alır.”¹⁷³ O, ilmin fayda beklenerek değil de karşılıksız yapılması gerektiğini belirterek pragmatizme eleştiri yönelten fikirleri, W. James’in fayda anlayışını anlamamakla eleştirir. W. James, fikrin, zihin için faydalı olmasını da hakikat olarak anlar. Bu düşünce de karşılıksız ilmi kapsar.

Diğer bir itirazda pragmatizmin, dini inançları da hakikat olarak telakki etmesidir. Dini inançlar içerisinde öyleleri vardır ki doğruluğu kesinlikle kabul edilemez. Böyle yanlış bir inanca nasıl hakikat diyebiliriz? M. Emin, böyle bir itirazın yerinde olduğunu, fayda kuralını inançlara tatbik ettiğimiz zaman daima böyle sorunlarla karşılaşacağımızı, bundan dolayı

çağırması: Hakkını helâl ettiğini söyleyerek öldükten sonra takılmak üzere bu yüzükleri her birine vermiş. Çocuklar mirasın kendisinde kalacağını düşünerek seviniyorlarmış; Babaları ölür ölmez de çocuklar onun verdiği bu yüzükleri takmışlar ve bu servetin mirasçısı olduklarını iddia eylemişler... Arada çok kavgalar olmuş, nihayet Kadı'ya (Hâkime) gitmişler, O da meseleyi halledememiş. Çünkü yüzükler birbirine çok benzermiş. Bu yüzden o dava sürüp gitmiş ve sanıyorum ki hâlâ sürüp gidiyor.”(M.E. Erişirgil, 1957, s.124-125)

¹⁷³M.E. Erişirgil, 1941, s.80-81

fayda kuralını ilme uygulamanın daha yerinde olacağını belirtir. Bu sonuçtan hareketle düşünür, şunları söyler: “Yanlış anlaşılmaya ve türlü türlü tefsire müsait olan, ‘bu fikir bizi muvaffak ediyor onun için hakikattir’ düsturu yerine ‘bu düşünüş bizi muvaffak ediyor, çünkü hakikattir’ formülünü koymak gerekir.”¹⁷⁴

O, faydanın inanç noktasında hakikat için yeterli olmayacağını söyleyerek pragmatizmi eleştirenlere katılır. Filozofun pragmatizm hakkındaki görüşlerini eğitim anlayışında da görürüz. O, Türkiye Cumhuriyeti’nin çocukları ve gençleri yetiştirirken, faydalı olan bilgilere ver verilmesini önerir. Onun eğitim alanındaki görüşlerini ileride açıklayacağımız için fazla ayrıntıya girmiyoruz. Bu bağlamda şimdi düşünürün pozitivism hakkındaki düşüncelerini açıklayalım.

2.1.3.8. POZİTİVİZM

Pozitivizm¹⁷⁵, diğer felsefe mesleklerinin uğraştıkları konular olan eşyanın mahiyetini bilme, kâinatın ilk sebebini arama gibi metafizik meselelerin asla anlaşılamayacağını ve zamanının geçtiğini söyler.¹⁷⁶ M. Emin, pozitivismi A.Comte(1798-1857)’un düşünceleri ekseninde açıklar. A.Comte, “metafizik düşünüş artık yerini ilmi düşünüşe bırakmıştır”¹⁷⁷ diyerek pozitivismi ilim üzerine kurmayı ve felsefeyi de bu kurduğu ilme hizmet ettirmeyi amaç edinir. A. Comte’a

¹⁷⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.81-82

¹⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. M. Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, İnsan Yay. İst. 1986, s.11-47

¹⁷⁶M.E. Erişirgil, 1950, s.11

¹⁷⁷M.E. Erişirgil, 1941, s.21

göre felsefenin amacı, diğer ilimlerin ortaya çıkardığı genel sonuçları araştırmaktır. Bu düşünce, felsefenin ilimden ayrı olmadığını, bilakis ilimle beraber olduğunu kanıtlar. Felsefenin diğer bir amacı ise ilimlerin çıkardığı genel sonuçları birleştirmektir. M. Emin, A.Comte'un felsefe hakkındaki düşüncelerinden hareketle filozofun görevini şöyle açıklar: "Filozof bir ilimde ihtisas (sezme) peyda (açık) edeceği yerde muhtelif ilimlerin ruhunu tayin eylemeğe; her birinin diğeriyle olan münasebetini ve birbirine bağıllığını meydana koymağa, pozitif usulün esaslı düsturlarına uygun olmak şartıyla her birinin prensiplerini müşterek prensipler halinde hulâsa eylemeğe çalışır."¹⁷⁸

O, pozitivistlerin felsefeyi ilimden sadece fikirleri birleştirme, sentez yapma bakımından farklı gördüklerini, bunun yanında felsefenin kesinlikle ilmin belirlediği sahanın dışına çıkamayacağını söyler.¹⁷⁹

Düşünür, pozitvizmin doğru taraflarını iki maddeyle açıklar. Birinci olarak pozitvizmin âlemde olan olayları sadece ilimle açıklama yoluna gitmesinin yeni olduğunu ve bu inanca yavaş yavaş geldiğini belirtir.¹⁸⁰ İkinci olarak ilim, A.Comte'un düşüncelerinden hareketle çok ilerlemiş ve kendisi için belirlenen sınırı bile geçmiştir. Nitekim eski dönemlerde metafiziğin alanı olarak görülen birçok konu şu an ilmin alanına dâhil edilmiş ve birçok yeni bilgi ortaya konmuştur.¹⁸¹

¹⁷⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.23-24

¹⁷⁹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.13

¹⁸⁰M.E. Erişirgil, 1950, s.14-15

¹⁸¹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.14-15

M. Emin, eskiden metafizik alan içerisinde gösterilip şu an hakkında araştırma yapılan konular olarak şunları gösterir: “Maddenin esası yakın zamana kadar metafizik meselelerden biri sanılır, buna dair söylenecek teoriler fizik ve kimyanın sınırı içinde görülmezdi. Bugün ise maddenin mahiyeti meselesi ilmin konusu içine girmiş, son zamanlarda fizik ve kimyanın ilerlemesi bunu bir noktadan aydınlatmıştır. “Hayat”ın mahiyeti meselesi birçok noktadan henüz karanlık olmakla beraber son elli yıldan beri biyoloji alanında ilerleme bu meseleyi hal için bize ipuçları vermektedir.”¹⁸² O, pozitivistimin doğru taraflarını belirtirken aslında ilmin şu an bizim için açıklanamaz gibi görünen konuları zaman içinde açıklayacağına, bu düşüncesinin pozitivism tarafından değil de ilim tarafından yapılacağına inanır. Zaten düşünürün bilgi anlayışına bakarsak, ilmin uğraştığı alanların yanında metafizik olayları da kabul ederek metafizik meselelerin ilmin ilerlemesine engel olmamasını, bilakis destekleyici olmasını ister. Bu düşünce tarzı pragmatizmin düşüncesini yansıtır.

Son olarak düşünürün pozitivistimin bazı hususları daralttığı hakkında söylediklerine bakalım: “Bütün doğru olan taraflarına rağmen A.Comte ve onun yolunda yürüyen pozitivistler felsefenin konusunu çok daraltmışlardır. Sosyal hayatın ve âlemi anlama ihtiyacının ortaya koyduğu bir kısım meseleler vardır ki bunlar ilim metoduyla incelenemez. Daha açıkça söyleyelim, pozitif ilimlerin varlığı ve insanları faydalı sonuçlara ilettirmesi birtakım meseleler ortaya koymuştur ki bunlar yine ilim metotlarına bağlandıkça incelenemez.”¹⁸³

¹⁸²M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.14-15

¹⁸³M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.15

2.1.3.9. *FELSEFE VE İLİM*

Felsefe ve ilim arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği, günümüzde en çok cevaplanması gereken meselelerden biridir. Felsefenin ilme tabi olması gerektiğine inanan görüşlerin yanında ilmin felsefeye tabi olması gerektiğini belirten görüşler de bulunur. M. Emin, “filozofi başlangıçta ilimle birdi; sonraları ilimler yavaş yavaş filozofiden ayrıldı”¹⁸⁴ diyerek bu konudaki görüşünü belirtir.

O, eskiden felsefenin amacını ‘âlemde olup biteni izah etme’ olarak anlar, bundan dolayı da felsefi bilginin tekniğe ait bir bilgi olduğunu düşünür. Bugünkü pozitif ilimleri de felsefenin içine dâhil eden düşünür, ilk filozofların ilk âlimler olduğunu iddia eder. Bu iddiasına örnek olarak Tales (M.Ö.624-546) ve Pisagor (M.Ö. 570-495)’un matematik alanındaki başarılarını gösterir. Örnekleri çoğaltmak gerekirse, Descartes’in, ışığın kırılma kanunlarını bulması, Leibniz’in tarih, hukuk, filoloji alanlarındaki başarıları gösterir. O, filozofların ilimleri, yaptıkları çalışmalar neticesinde felsefeden ayırdıklarını belirtir ve bu ayrılışa örnek olarak Öklid (m.ö.330-275) ile hendese, Arşimet (m.ö.287-212) ile mekanik, Galileo (1564-1642) ile fizik, Lavoisier (1743-1794) ile kimya, Bernard (1813-1878), Lamarck (1744-1829), Darwin (1809-1882) ile de biyolojiyi gösterir, psikoloji ve sosyolojinin de yakında ayrı bir ilim olacağını söyler.¹⁸⁵ Nitekim onun belirttiği o iki alanda şu an felsefeden ayrı bir ilimdir.

M. Emin, ilmin felsefeden ayrılışını açıkladıktan sonra ilimden ne anladığını şu şekilde tarif eder: “Zamanımızın pozitif ilimleri matematik, fizik,

¹⁸⁴M.E. Erişirgil, 1941, s.12

¹⁸⁵M.E. Erişirgil, *A.g.e.* s.13-14

kimya, biyoloji, psikoloji gibi türlü türüdür ama bunların ortak vasıfları vardır. Bu vasıfların başında «bu nevi olaylar şunlara bağlıdır, şu böyledir» gibi ilim kanunları dediğimiz hükümler gelir; böyle hükümlere varmayan bilgiler asla pozitif ilimlerden sayılmaz. Bundan başka pozitif ilimler üçgen, dörtgen veya mıknatıs, elektrik gibi kavramlarla yahut +, —, X, c, y gibi sembollerle konularını ifade ederler. İşte ilimlerin bunlar gibi ortak vasıflarını birleştirerek o, güya tek bir şeymiş gibi «ilim» sözünü kullanıyoruz.¹⁸⁶ O, ilim kelimesinin bütün ilimler için ortak özellikleri ifade ettiğini, sadece bir ilmi genel ilim kavramının yerine kullanamayacağımızı belirtir.

Düşünür, ilimden anladığı manayı açıkladıktan sonra ilme şöyle bir eleştiri getirir: “Dikkatli bir göz fark eder ki ilim ne gerçeği tamamıyla kavrar, ne böbürlenmemize rağmen tabiattaki bütün konuları âlimler objektif hale sokabilirler. Bir kere ilim bütün olayları kavrayamaz; çünkü o olaylar içinde ölçülebileni alır, ölçülemeyecek olanı bir tarafa atar.”¹⁸⁷ Yukarıda da belirtildiği gibi düşünür, ilmin kavrayamayacağı bazı bilgilerin bu âlemde mevcut olduğuna inanır.

M. Emin, ilmin kavrayamayacağı bilgilerin varlığını fiziğin bulgularıyla kanıtlamaya çalışır. Bu noktada fiziğin yer çekimini incelediğini ve bunun hakkında bazı sonuçlara vardığını belirtir. Mesela fizikçilerin yer çekimini incelerken ‘çevredeki diğer kuvvetlerin eşya üzerine etkisini’ de incelediklerini ve bunlardan hareketle bazı kanunlar ortaya çıkardıklarını söyler. Hiçbir zaman fiziğin bir çiçeğin

¹⁸⁶M.E. Erişirgil, **Neden Filozof Yok**, Güzel İstanbul Mat. Ank. 1957, s.11-13

¹⁸⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.13

güzelliğinin nereden geldiğini bilemeyeceğini söyleyen düşünür, sebep olarak da güzellik ve çirkinlik gibi kavramların ölçülemeyeceğini gösterir.¹⁸⁸

Düşünür, Batı'nın ilim olarak gelişmesini felsefeye verdiği önemde görerek bizde ilmin geri ve taklitten ibaret olmasını da filozofun olmamasına bağlar.¹⁸⁹ Yaşadığı dönem göz önüne alınırsa düşünürün böyle bir eleştiri getirmesi yerinde bir tespit olarak gözüktür. Nitekim o dönemin birçok aydını özgün eserler ortaya koymak yerine Fransız ya da İngiliz eserleri tercüme yoluna gitmişler ve bu tarz düşüncede ilmin tekrardan ibaret olmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak M. Emin, bilgi teorisinde insanda doğuştan getirilen bilgilerin yanında tecrübe ile kazanılan bilgilerin varlığına da inanmaktadır. Bu düşünce tarzının kriticizmden ayrılan yönü ise düşünürün bilginin oluşumunu zihinde aldığı şekil olarak görmemesinde yatar. Nitekim Kant, bilginin kişide bulunan zihin kanunları sayesinde kişinin zihninde gerçekleştiğini söyler. Düşünür ise, doğru bilginin kişiye sağladığı faydada aranması gerektiğini söyleyerek, W. James'in doğruluk anlayışını benimser. Bu bağlamda O, bu âlemde "mutlak"ın gerçekleşebileceğine inanmayarak şüpheciliğe karşı çıkar. Peki, M. Emin, neden pragmatizmi benimsemiştir?

Düşünür, yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nin yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşuna şahit olmuştur. Yeni kurulan devlette dine bakış Osmanlı Devletinden farklıydı. Madem yeni bir devlet kurulmuştu, bu devlet eski devletten

¹⁸⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.15

¹⁸⁹M.E. Erişirgil, 1957, s.16-17

farklı olmalıydı. Fakat halkın büyük çoğunluğu Müslüman olan bir devlette, devletin dini yoktur, ifadesi nasıl karşılanırdı. İşte bu noktada onun düşünceleri devreye girmektedir. Yeni kurulan devletin gençlerine bir ideal aşılmalıydı. Bu ideal Osmanlı Devletinde din sayesinde veriliyordu ama yeni devlet bunu farklı bir şekilde yapmalıydı. Bundan dolayı gençlere inandıkları dinden ziyade bunların sonuçları üzerinde düşünmeleri istendi. Bundaki amaç, dini inançlarına dokunmadıklarını hissettirmek fakat diğer inançlara da tamamen yanlış gözüyle bakılmasını engellemektir. Düşünür, bu amaçla hem ilmi noktada hem de dini noktada kişiye fayda sağlayan inançların yeni kurulan devletteki gençlere ideal olarak verilmesini istemektedir. İleride din, ahlak ve eğitim anlayışlarını incelerken düşünürün dini, daima gençler üzerinde bir araç olarak kullandığını daha net görmekteyiz. Çünkü amaç, inandığımız ve üzerinde çalıştığımız konunun sonucunun bize sağladığı faydadır.

Onun diğer bir anlayışı ise bilgi meselesinde kesin çizgiler çizmemesidir. Kesinlikle şu fikir yanlış ya da bu fikir doğru ifadesi bulunmaz. Bu anlayışı da pragmatizmin kesinlik anlayışıyla alakalıdır. Nitekim W. James, şu kesin doğru, şu kesin yanlış ifadesini kullanmayarak doğru ile yanlışın zamana göre değiştiğini, bize şimdi yanlış gelen ifadelerin önceki zamanlarda insanlara doğru geldiğini, o zamanda doğru olduğunu ifade eder.¹⁹⁰ Bu noktadan bakıldığında düşünürün bilgi meselesinde bütün fikirlerin doğru yanlarını gördüğünü ve kabul ettiğini görürüz.

¹⁹⁰C.Türer, 2005, s.53-65

Diğer bir nokta ise düşünürün bilginin tecrübeden ibaret olduğunu savunmasıdır. Bu amaçla hakiki bilginin biyoloji, psikoloji ve sosyoloji ilimlerinin tetkikleri neticesinde ortaya çıkacağını belirtir. Nitekim pragmatizme göre bilinmeyen her şey zaman içerisinde bilinecektir ve araştırmalar bu amacı gerçekleştirmek için çabalamalıdır. O da biyolojinin zaman içerisinde insan beyninin işleyişini, psikolojinin insanın manevi yönünü ve son olarak da sosyolojinin insanın toplum içerisindeki hareketlerini çözeceklerine inanır. Bu ilimlerin çözümleri asla her şeyi çözmeyecektir, diyen düşünür, daima bilinmeyen bir tarafın kalacağına inanır. Bu görüş pragmatizmin “mutlak”ın bilinemeyeceği anlayışını destekler. Filozofun bilgi teorisindeki görüşlerini açıkladıktan sonra ahlak hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz.

2.1.4. AHLAK FELSEFESİ

2.1.4.1. AHLAKIN TANIMI

Felsefenin en önemli konularından birisi de ahlak meselesidir. M. Emin, ahlakı, “insanın vazifelerini mevzu bahseden ilim”¹⁹¹, “yaşamdan bir vakıa”¹⁹², “yaşama arzusu, yaşama ihtiyacı”¹⁹³ olarak tarif eder. O, insanın, ahlakı kabul etmek gibi bir seçeneğinin olmadığını, çünkü ahlakın, insanın yaşamıyla alakalı olduğunu belirtir.¹⁹⁴ Ona göre ahlakın anlaşılması iyi tetkik edilmesine bağlıdır. Bu yüzden öncelikle ahlakın bir ilim olup olmayacağını açıklayalım.

¹⁹¹M.E. Erişirgil, **Yurt Bilgisi**, Kanaat Mat. İst. 1930, s.13

¹⁹²M.E. Erişirgil, 1941, s.117

¹⁹³M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.169

¹⁹⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.30

Düşünürün, ahlakın, felsefenin bir alt dalı olarak değil de ayrı bir ilim olarak incelenmesini, bu incelemeler neticesinde daha detaylı sonuçların ortaya çıkacağını ve bunun da bütün insanlara daha faydalı olacağını düşünür.¹⁹⁵

Bu amaçla o, ahlakın felsefeden ayrı bir ilim olmasını, ahlakın sonu olarak düşünenlere cevaben şunları söylemektedir: “Şe’niyeti (gerçeklik) ahlakiye ilmi tetkikata (araştırma) mevzu olabilir ve olmalıdır. Bunun için hadısatı (olaylar) ahlakiyenin kendisinden tefrik (ayırma) kabil olmayan içtimai şe’niyetlerle birlikte tetkik edilmelidir ve bu suretle bir “ilmi adet” teşekkülü her sahada, bilhassa felsefede mühim bir inkılâp vücuda getireceği şüphesizdir.”¹⁹⁶ Buna delil olarak da psikoloji ilmini gösterebiliriz. Nitekim psikoloji felsefeden ayrıldıktan sonra hızlı bir gelişme göstermiş ve yıllarca üzerinde araştırma yapamadığı konuları rahatlıkla araştırma alanına dâhil etmiştir. Hem psikolojinin bu şekilde gelişmesi felsefeye zarar yerine fayda getirmiştir. Nitekim psikolojinin yeni bulguları beraberinde yeni sorunları ortaya çıkarmıştır. Bu da filozoflar için üzerinde düşünmeleri gereken yeni konular olmuştur.¹⁹⁷ Düşünür, ahlakın da bu şekilde gelişme göstereceğine inanır ve tersini düşünenlerin ahlakı farklı anladıklarını ifade eder. Bu bağlamda böyle düşünenlerin yanlıgılarını şöyle eleştirmektedir: “Bunların ilm-i ahlaktan maksatları kavaid-i ahlakiyeyi şu veya bu ilme tabi tutmak, yani herhangi bir ilimden istihraç (çıkarmak) ettikleri düsturları ahlak hadiselerine tatbik etmektir. Hâlbuki ahlak hadiselerini ilmi bir usulle tetkik ederek kendine mahsus kanunları bulmaya çalışmak, böylece bir ahlak ilmi vücuda getirmeyi istemek başka bir şey, herhangi bir

¹⁹⁵M.E.Erişirgil, **Ahlak Ne Vakit İlim Olabilir?**, İçtimaiyat Mec. C: 1, Sy: 3, 1917, s.135

¹⁹⁶M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.136

¹⁹⁷M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.137

ilimden ahlak esasatını istihraç etmeye uğraşmak başka şeydir. Ahlakı, ilme istinat ettirmek isteyenler ekseriya bu ikinci manayı hedef ittihaz etmişlerdir. Bunun için de bir ilmi ahlak tesis, cemiyetlerin ahlakını izah edemedikleri gibi ahlak mefkûresinin mahiyetini de tayin eyleyememişlerdir.”¹⁹⁸

M. Emin, ahlakın ilim olarak tesis edilmesinde başka ilimlerin bulgularını, ahlaki hadiseler üzerinde denemeyi gereksiz görür. Ona göre ahlaki hadiseler başka ilimlerin alt dalı olarak değil, bağımsız bir ilim olarak var olmalıdır. Ahlak ilmi var olmak istiyorsa, yaşanan olayları bilimsel veriler yardımıyla tetkik edip kendi düsturlarını oluşturmalıdır.

Düşünür, ahlakın kendi başına bir ilim olması gerektiğini belirttikten sonra biyoloji ilminin ahlaki olayları kendi bünyesine alma gayretine karşı çıkar. “Son zamanlarda bilhassa hayatiyet (biyoloji), ahlakı kendine mal etmeye çalıştı. Hâlbuki hayatiyet, kanunlarını uzviyet (canlılık) hadiselerinden istihraç ettiği için ahlak gibi manevi ve içtimai bir müesseseyi izah edemez.”¹⁹⁹ O, biyolojinin ahlaki meseleleri kesinlikle tam olarak açıklayamayacağına inanır ve ahlaki bir olayın yapılması insana mutluluk verir, bunun kaynağı da insanın canlı bir varlık olmasıdır, ifadelerine karşı çıkar. Düşünür, ahlaki bir hareketten sonra ortaya çıkan haz veya elemin canlılıktan değil, vicdandan kaynaklandığını, canlı olmaktan kaynaklanan haz veya elemin hayvanlarda da bulunduğunu belirtir²⁰⁰ ve vicdanın ahlaki olaylar üzerindeki etkisini şöyle açıklar: “Vicdan, uzvi ve hayati şeniyet (gerçeklik) meyanına (orta) giremez ki onu bu şeniyetin kanunu tenvir edebilsin. İnsanda da, hayvanatta da

¹⁹⁸M.E. Erişirgil, **Hayatiyet ve Ahlak**, İçtimaiyat Mec. C:1, Sy:4, 1917, s.174

¹⁹⁹M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.174

²⁰⁰M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.176

ferdiyetin ve cinsiyetin muhafazası garizelerine (huy) tesadüf ederiz. Bu garizelerle hayvanatla müşterek olan lezzet ve fayda hislerini izah edebiliriz. Fakat iyilik, mecburiyet, ihtiyar gibi hisleri yalnız insanda görüyoruz. Binaen aleyh bunu insana has bir şeniyet addetmek ona göre bir menşe aramak lazımdır.”²⁰¹

M. Emin, ahlaki hadiselerde maddi bir yönün yanında manevi bir yönün de var olduğuna inanır. Biyoloji ilmiyle uğraşanlar, insandaki manevi yönü görmek istemezler. Bu da ahlaki hadiseler karşısında eksik bir sonuç elde etmelerini sağlar. O, bir olayın sadece bir yönü ile ilgilenip diğer yönlerini yok saymanın ilim olamayacağına inanır.²⁰² Biyolojik ahlak ayrıntılı bir şekilde açıklanacağından şimdilik bu konuya değinmiyoruz.

Düşünürün ahlak anlayışını, öncelikle “adalet” kavramı üzerinden incelemeye başlayabiliriz. O, adaletin ilk zamanlarda karşılıklı iki şeyin değiştirilmesi noktasında bir üçüncü şeye duyulan ihtiyaçtan dolayı ortaya çıktığını ve zaman içerisinde dinin emri olduğunu, oradan da sosyal hayatta bir kural haline geldiğini söyler.²⁰³ Buna göre şu an bize ahlaklı gelen davranış ya da fikirler, çok önceki milletlerin deneme-yanılma yoluyla buldukları ve bunun üzerine dinin emri olarak sonradan kabul edilen ifadeler özelliğini taşır.

Düşünürün ahlak hakkındaki görüşleri Cumhuriyetten sonra şekillenir. Çünkü Osmanlı Dönemi’nde ahlak denilince İslam ahlakı akla gelirdi. Düşünür, ahlakı, İslam ahlakından bağımsız değerlendirdiği için asıl fikirlerini Türkiye

²⁰¹M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.177

²⁰²M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.177

²⁰³M.E. Erişirgil, **Ahlak Terbiyesi Hakkında Bazı Fikirler 1**, Ülkü, Sy:39, 1943, s.2-3

Cumhuriyeti döneminde ortaya koyduğu görülür. Nitekim Cumhuriyet rejimi ve beraberinde laiklik ilkesi İslam dinine mesafeli davranmayı gerektirir. Bu noktada düşünür, ahlakın ilk insanlar tarafından deneme-yanılma yoluyla oluşturulduğunu, dinin, oluşturulan ahlaki davranışları sonradan emrettiğini söyler. Bu düşünce ilk insan Hz. Âdem (a.s.) tarafından getirilen ve dinin emri olarak ifade edilen ahlaki emirlerin kabul edilmemesi anlamına gelir. Zaten Cumhuriyet dönemi çoğu aydınlarının karakteristik özelliği dinden bağımsız (bilhassa İslam dininden) bir ahlak ve eğitim anlayışı oluşturma üzerine kurulur. Ortaya atılan ve inanılması istenilen düşünceler de bu çerçevede şekillenir. Bu düşüncelerden hareketle düşünür, ahlaki noktada adaletin oluşumunu şu iki maddeyle açıklar:

1. “Adalet, hamle hamle yaratmalar halinde gerçekleşebilecek bir şeydir; bir devirde oluveren, oluverecek bir şey değildir.
2. Zihnimizdeki adalet kavramının müspet şumulünü (kaplama) yani nelerden ibaret olduğunu tamamıyla ifade edemeyiz. Bugün açık olarak sadece adalete uygun olmayan hareketleri ve yasakları söyleyebiliriz. Bu hareketleri ve yasakları memleketin kanunları bize gösterir.”²⁰⁴ Adaleti, bir ülkedeki kanunlara bağlı olarak değerlendirmek, dünyada birçok zulmü yasallaştırma tehlikesini doğurur. Çünkü ülkedeki kanunları insanlar yapar. Bu da adaletin kişilerin tekeline alınması demektir ki beraberinde birçok sorunu getirir.

²⁰⁴M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.2-3

M. Emin, adalet kavramının oluşumu hakkında bir önemli etken olarak da büyük adamları gösterir. Büyük adamların ahlakın ilerlemesi için izledikleri yolu ise şöyle ifade eder: “Kendi hayatlarında veya ölümlerinden sonra, ahlak alanında gerçekten ilerlemeye vasıta olan büyük adamların yüreklerinde başkalarına ve milletlerine hizmet kaygısı büyük bir ateş haline gelir, o ateşle öne atılırlar, yeni bir yol açmak veya açılan yolda yeni hamleler yaratmak için ceht ederler.”²⁰⁵

Düşünür, sosyal hayatın zaman içinde diğer ahlak kavramları üzerinde de etkili olduğunu ifade eder. Ahlakın oluşumu için büyük adamların etkilerinden bahseden düşünür, ikinci faktör olarak “alışkanlık”ları gösterir. Alışkanlıkların çocuklar üzerinde, büyük adamların hayallerini ve yaptıkları etkileri de gençler üzerinde etkili olacak şekilde kullanmamız gerektiğini söyler.²⁰⁶

O, ahlakın bu özelliklerinin sadece nazari alanda etkili olduğunu fakat ameli alanda bunun öyle kolay olmadığını ifade ederek birkaç öneri sunar. Düşünür, ilk olarak öğretmenleri en önemli faktör olarak gösterir. Nitekim gelişmiş ülkelerde öğretmenler, öğrencilerini devamlı takip altında tutar, belli alışkanlıkları kazandırmak için yoğun çaba sarf ederler. Bizde de bu tarz öğretmenler yetişirse öğrencilerin seviyeleri gelişme gösterecektir.²⁰⁷

İkinci olarak, ahlaki kurallar toplumsal alışkanlıkları gerektirir. Bu amaçla çocuklara toplumsal kuralları aktarmak pek kolay olmaz. Nitekim çocuğun hem

²⁰⁵M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.3

²⁰⁶M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.3

²⁰⁷M.E. Erişirgil, **Ahlak Terbiyesi Hakkında Bazı Fikirler: Ahlak Terbiyesinin Yolları 2**, Ülkü, Sy:40, 1943, s.2

okulda hem de okul dışında belli disiplinlere uyması sağlanmalıdır. Düşünür, bu zorluğu gidermek için öncelikle öğretmen okullarının açılmasını ve bu okulların menfaat sağlanan yerler olmasının engellenmesini gerekli görür.²⁰⁸

M. Emin, son olarak büyük ahlak kahramanlarının hayatlarını öğrencilerin zihinlerinde canlı tutmayı tavsiye eder. Böyle bir uygulama sanat ve edebiyat eserlerinin iyi tetkik edilip öğrencilere sevdirmesi neticesinde faydalı olur.²⁰⁹ O, ahlak hakkında düşünülen davranışların uygulamaya geçirildiği zaman aynı sonuçları vermediğini ve aynı sonuçları almanın da çok zor olduğunu belirtir. Bu durumlardan sonra filozofun ahlaki olayları nasıl ele aldığına geçelim. O, ahlaki olayları ikiye ayırır. Birincisi içsel görünüş olan psikoloji; ikincisi dıştan görünüş olan sosyolojidir. Ahlakın psikolojik yönünü “vicdan” kavramı üzerinden açıklamaya çalışan filozof, sosyolojik yönünü de “örf, adet ve hukuk” kavramlarından hareketle açıklamaya çalışır. Düşünürün ahlakı, dinin sınırları dışında düşündüğünü yukarıda belirtmiştik. O, yeni devletin bireylerine öncelikle vicdanı harekete geçirecek bazı kavramların öğretilmesi taraftarıdır. Nitekim düşünür, alışkanlıklara toplumsal hayatın daha düzenli işlemesi için önem verir. Eğer bir bireyde diğer insanların haklarına karşı saygı bilinci küçük yaşlardan itibaren alışkanlık haline getirilirse o davranış hayatı boyunca o bireyde görülür. Aynı durum bireyin sorumluluklarının farkına varma ve onları yerine getirmede de geçerlidir. Eğer bireye sorumlulukları küçük yaşlardan itibaren alışkanlık haline getirilirse o davranış bireyi hayatı boyunca kuşatır. Aslında bu düşünceler eğitimde klasik ve davranışçı yaklaşımların ulaşmak istedikleri hedeflerle paralellik gösterir. Bu iki yaklaşım bireye alışkanlıklar vasıtasıyla bazı

²⁰⁸M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.2

²⁰⁹M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.2

davranışları öğretme taraftarıdır. Bu düşünce filozofta ahlak alanında kendini gösterir. Bu bağlamda filozofun topluma yerleştirmek istediği bilinç yerinde gözüktür. Çünkü hem geçmiş hem de mevcut durumlarda toplumun en büyük sorunlarının başında bireylerinin görevlerini yerine getirmemesi ve başkalarının haklarına saygı göstermemesi gelir. Buradan hareketle filozofun “vicdan” hakkındaki görüşlerini “vazife” ve “hak” kavramları üzerinden açıklayabiliriz. O, vazifeyi şu şekilde tarif eder: “Kendimizin ve başkalarının hareketlerini iyi ve fena diye iki grupta topluyoruz. Öyle ki bazı hareketlere iyidir diyoruz, bazı hareketleri fena addediyoruz. Bizde iyi dediğimiz şeyi emreden, fenayı meneden birtakım kaideler fikri var. Yapmalısın veya yapmamalısın diyen bu kaide fikri vazifedir.”²¹⁰ Hak kavramını da devamla şöyle açıklar: “Biliyoruz ki bazı şeyleri yapmak salâhiyetine malikiz, hatta bu şeyleri isteyebiliriz, bu salâhiyet fikri «hak» mefhumunu vücuda getirir. Bu benim hakkımdır demem böyle bir inanışın neticesidir.”²¹¹ Düşünür, insanların iyi ve kötü davranışlar karşısında duydukları sevinç ve acıdan sorumlu olduklarını, bundan dolayı da insanların bu davranışlar hakkında bazı hükümlere vardıklarını söyler. Bu hükümler, bu davranış iyi, kötü şeklindeki hükümlerdir. İşte vicdan, insan hareketleri hakkında verilen hükümlerin ve duyguların hepsine denir. O, ahlakın psikolojik yönünü açıkladıktan sonra sosyolojik yönüne geçerek, sosyal hayatta, şeref, namus, adalet, mesuliyet v.b. gibi kavramların hayatımıza yön verdiğini belirtir. Düşünür, ailemize, milletimize vb. karşı sorumluluklarımızın da kanunlarla belirlendiğini ifade eder. Toplumda kanunların yanında örf ve adetlerimiz de kişinin davranışlarına yön verdiğini

²¹⁰M.E. Erişirgil, 1941, s.114

²¹¹M.E. Erişirgil, A.g.e. s.114

düşünen filozof, örf ve adetleri “insan hareketlerinin tabi olacağı kaideler mecmuu”²¹² olarak tanımlar.

M. Emin, her insanın vazife, sorumluluk, şeref, namus gibi ahlaki kavramlara dair bir fikri olduğunu fakat bu kavramların özünü birçok insanın bilmediğini belirtir. Bu noktada insanın görevini şöyle tarif eder: “İnsana mahsus olan hakikî hayat doğrudan doğruya bilinenleri, sezilenleri aklî esaslara dayandırarak vazih hale sokmakla elde edilir. Nasıl yağmur, şimşek v.s. gibi alışık olduğumuz maddî hayatın sadece idrakiyle ve adi bilgisiyle iktifa edemiyor ve bu hadiseler üzerinde ilmî surette düşünme yoluna girmek zaruretini duyuyorsak, ahlâkî vakıalar karşısında da onları vazih hale sokmak için prensiplerini araştırmağa ve mahiyetini aydınlatmağa mecburuz.”²¹³

O, bu topraklarda Cumhuriyetin kurulmasından sonra eski ile yeni hayat arasında köklü değişiklikler olduğunu, bu değişikliklerin toplumdaki birçok davranışın ahlaki yönünü de etkilediğini belirtir. Çünkü Osmanlı Devleti zamanında dine dayalı bir ahlak anlayışı ön planda iken Cumhuriyet ile birlikte bu ahlak anlayışı değişmiştir. Düşünür, bu değişiklik sistemli ve kapsayıcı olmadığı takdirde ülkenin geleceği olan gençlerin idealsiz bir şekilde hayatlarını idame ettireceklerini ve bunun da ülkenin geleceği için iyi olmayacağını belirtir. O, gençlerde bir ideal oluşturmak için ahlakı, iyi bir iş hakkındaki inancı kendi bulunduğu şartlara göre yorumlama şeklinde tarif

²¹²M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.115

²¹³M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.116

etmemiz gerektiğini belirterek gençlerin bu sayede karşılıklarına çıkacak yeni durumlara daha ahlaklı bir şekilde uyum sağlayacaklarını ifade eder.²¹⁴

Konunun daha iyi anlaşılması için düşünürün meşrutiyet dönemindeki ahlak anlayışını nasıl eleştirdiğini belirtelim. O, meşrutiyette ahlak eğitimini ikiye ayırır:

1. Ahlakın din kaynaklı olduğunu düşünenler: Düşünür, bu dönemde ahlak terbiyesinin din terbiyesi ile beraber algılandığını, bu algılayışın sadece dindarlar arasında bulunmadığını, dindar olmayanların da ahlakın şartı olarak dini gördüklerini ifade eder. O, ahlakın kaynağını din olarak görenlere karşı şu eleştiri yapıyor: “Mademki ahlak zaafı dini akidelere karşı kayıtsızlıktan ileri geliyor, o halde niçin dini itikatlar gevşiyor, dinin emrettiği ibadetleri yapanlar azalıyor? Bunların sosyal sebepleri nedir ve bu sebepler üzerine nasıl tesir yapılabilir? Hâlbuki bunlar, çok zaman, bu sorular karşısında bulduklarının farkında bile değillerdi. Zannediyorlardı ki resmi makamlar din öğretimine önem vermekle istedikleri ahlak seviyesi kendiliğinden oluverecekti.”²¹⁵ Bu düşünce, şu anki Müslümanların önemle üzerinde durması gereken bir sorundur. Çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde her türlü suçların işlendiğine her gün tanıklık ediyoruz. Bu sorunun kaynağı olarak insanların dini vecibelerini tam olarak yerine getirmemesini göstermek, sorunu çözmez. Önemli olan bu emir ve yasakların insanların hayatlarını nasıl düzenleyeceğini belirlemek ve toplumun ihtiyaçlarına cevap veren bir anlayışın hakim kılınmasına çalışmaktır.

²¹⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.120

²¹⁵M.E. Erişirgil, 1943, s.2

2. Ahlakı din kaynaklı görmeyenler: Düşünür, bu tarz düşünceye sahip olanları batıdaki “pedagoji” eğitimini esas alanlar olarak ifade eder. Peki, Osmanlı Devleti’nin yıkılma döneminde birçok millet bağımsızlığını kazanmak için mücadele ederken böyle bir eğitim faydalı olabilir miydi? Tabii ki hayır. Nitekim böyle bir zamanda öncelikle Türk gençleri arasında bir fikir birliği oluşturmak ve sonra da bir ideal etrafında toplamak gerekliydi.²¹⁶

M. Emin, ahlak hakkındaki iki görüşün de eleştirisini yaptıktan sonra ahlakın tamamen din kaynaklı olmadığına inanır. Daha açık ifadeyle dinin öğütlediği “ahlaklı insan” imajının şu zamanda mümkün olamayacağını düşünür ve sebep olarak da sosyal hayatın gelişmesi neticesinde “zahit”liğin uygulanamaz hale gelmesini gösterir. Bu, onun, dini tamamen etkisiz gördüğü anlamına gelmez, sadece günümüz toplumuna etkisi nispetinde yetersiz gördüğü anlamına gelir.²¹⁷

Düşünür, ahlaki hükümlerin sosyolojik ve psikolojik yönleriyle incelenmesi gerektiğini belirtir. Bu amaçla yaptığımız ve düşündüğümüz fikirlerin sadece sosyal çevreden kaynaklı düşünceler olmadığını, insanın kendi zihni yapısı, psikolojisi gibi kişiye ait özelliklerin de bu fikirlerin düşünülmesinde ve amellerin yapılmasında etkili olduğunu belirtir.²¹⁸

O, ahlak hakkında sosyoloji ve psikoloji ilimlerinin verdiği bilgilerden hareketle sözde değil, özde ahlaklı olmayı, en iyi ahlak olarak ifade ederek ahlakın

²¹⁶M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.3

²¹⁷M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.3

²¹⁸M.E. Erişirgil, **İçtimaiyat ve Kıymet Hükümleri**, Düşünce, C:1, Sy:1, 1918, s.30-34

tesisinde en önemli etken olarak kişinin toplumla alakadar olmasını gösterir. Bu da toplumdaki kuralların insan düşüncelerinin eseri olduğunu ve gerçekten ahlaka uygun bir yaşam sürmenin önemini ortaya koyar.

Düşünürün ahlakın sosyal ve psikolojik özelliklerinin yanında dinsel özelliği olduğunu kabul ettiğinden yukarıda bahsetmiştik. Onun ahlak hakkındaki düşüncelerinin zaman içinde değiştiğini kitap ve makalelerinden anlamaktayız. Sosyal ve psikolojik ahlakın üstünde bir akıl ahlakı oluşturmaya çalışması zaman içinde ahlakı da farklı bir şekilde ayırmasına sebep olmuştur. Bu amaçla o, birinci olarak dini ahlakı, ikinci olarak sosyal ahlakı, son olarak da akla dayanan ahlakı kabul ederek yeni bir ahlak tasnifi yapmıştır. Bu tasniften hareketle en iyi ahlakın akıl ahlakı olduğu kanıtlanır. Mesela İslam dinine göre bir erkek dört kadınla evlenebilir. Bu kural asla değişmez; ama zaman içerisinde sosyal ahlak bir erkekle bir kadının evlenmesini topluma kabul ettirmiştir. Nitekim şu an toplumun büyük bir kesimi bu kuralı alışkanlık haline getirmiştir. Diğer bir ifadeyle sosyal ahlak ile dini ahlak birbiriyle çatışır ve bunun neticesinde sosyal ahlak kabul görür. Düşünürün inandığı ahlak, bu noktada durmaz. Nitekim toplumda evlenmeden önce kızların diğer erkeklerle ilişkisi hoş karşılanmaz ama erkek için bu söz konusu değildir. Aslında eşitlik ilkesi ile akıl ahlakından hareketle erkek ve kadının aynı muameleyi görmeleri gerekir. Bu da gerçek ahlakın akıl ahlakı olması gerektiğini gösterir.²¹⁹ Ahlakı akla indirgemek beraberinde kişiye göre değişen bir ahlak anlayışını hâkim kılar. Çünkü

²¹⁹M.E. Erişirgil, 1960, s.69-70

bütün insanları kuşatacak akli gerçeklikler toplumun tüm bireyleri tarafından kabul görmeyebilir. Diğer bir ifadeyle birine iyi görünen bir davranış diğeri için kötü görünebilir.

M. Emin, ahlak hakkında en genel ifadesini ideal ve akla dayanan ahlak hakkında söyler. O, “bir ideale, bir üstünlüğe inanma olmaksızın ahlaklılık olamaz”, “bugünün münevver insanları düşünmeksizin, yani bir ideale tabi olmanın ve vazifenin sebeplerini vazih bir hale sokmaksızın, yaşadığımız sosyete hayatını göz önüne koymaksızın bir ahlak kaidesine uymazlar”,²²⁰ diyerek ahlakta akli unsurun olmasını gerekli görür.

Sonuç olarak M. Emin, Kurtuluş Savaşı’nda Türk milletinin bir ideali olduğunu ve bu ideal uğruna nice hayatların feda edildiğini belirtir. Fakat Kurtuluş Savaşı zaferle sonuçlanınca gençlerde ideal eksikliği baş gösterdi. Gençlere yeni idealler aşlamak ve gençlerin yeni hayat şartlarını benimsemelerini sağlamak gerekiyordu. O, gençlerde bu ideali sağlamak için ahlakta ideal ve akli unsurların bulunması gerektiğini ve bu unsurların zamana uyum sağlayarak devamlı kendini yenilemesi gerektiğine inanır.

2.1.4.2. BİYOLOJİK VE PSİKOLOJİK AHLAK

M. Emin, ahlakın biyolojik olduğunu düşünenleri üçe ayırır. Bunlardan birincisi ahlakı, Darwin’in çarpışma (mücadele) ve istifa (ayıklanma)

²²⁰M.E. Erişirgil, 1941, s.166

kanununa dayandıranlardır. O, ikinci olarak İngiliz filozof Spencer (1820-1903)'in görüşlerini açıklar. Spencer'a göre ahlaklılık “ferdi hayatımızı koruyan ve geliştiren, cinsimizi, insanlığı muhafaza eden, diğerleriyle kavga ve ihtilaf içine girmeksizin yukarıdaki iki amacı elde edebilmek üzere birbirimizle münasebet ve iştiraki temin eden” kurallara sahip olmalıdır. Kısacası ahlak, hayata en yüksek şekilde uyum sağlamaktır.²²¹ M. Emin, son olarak “tesanüt (dayanışma)” ahlakını kabul ederek tesanüt ahlakının, insanları bir bütünün parçaları olarak gördüğünü, şu anki ilim ve sanatın bizden önceki insanların eseri olduğunu, bizim de bizden sonrakilere ilim ve sanatı daha da geliştirerek teslim edeceğimizi, bundan dolayı da şu anki ahlakın geçmiş milletlerin eseri olduğunu söyler.²²²

Düşünür, psikolojik ahlakı “Utilitariste”çilerin en büyük temsilcilerinden biri olan StuartMill'in görüşleri etrafında açıklar. StuartMill'e göre bize fayda sağlayan ahlak, en doğru ahlaktır. Bu amaçla o, ahlakın amacını “insani aksiyonların gayesi mümkün olduğu kadar elemsiz, gerek keyfiyet, gerek kemiyet itibariyle mümkün olduğu kadar zengin haz vücuda gelmesini temin etmek”²²³ olarak görür.

M. Emin, ahlak hakkında biyolojik ve psikolojik temelleri kısaca açıkladıktan sonra onlara bazı eleştiriler getirir. Birinci eleştiriye biyolojik ahlakı Darwin'in mücadele ve istifa kanunlarına dayandırmak isteyenlere yönelterek hayat için sadece mücadele gerekmediğini bunun yanında

²²¹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.126-127

²²²M.E. Erişirgil, 1950, s.95

²²³M.E. Erişirgil, 1941, s.130

“yaşama iştirak” ve “yardım”ın da gerekli olduğunu belirtir. Çünkü insan, her yönüyle hayvanlara benzemez, insani özellikleri de bulunur. Düşünür, diğer eleştirisini de psikolojik ahlakın faydacı yönüne getirir. İnsanda sadece mutluluk arzusu, haz gibi özelliklerin olmadığını belirterek sosyal bir şekilde yaşama arzusunun da bulunduğunu söyler. Bu özelliklerden neden sadece bir tanesi üstün tutuluyor, diye de sorar.²²⁴

İkinci eleştiri olarak o, biyolojik ahlakın, tabii bir kanundan, olması gereken bir hareketi çıkarmasını eleştirir. Konu ile ilgili olarak şunları söyler: “Önceden en iyisi, en üstünü budur demiyorsanız olan şeye uymayı, öyle hareket etmeyi vazife addedemezsiniz. Olsa olsa bu vakıa sadece sizin için iyi veya kötü bir zaruret olur. Ahlaklılık «en iyi, en üstünü budur» hükümdür. Böyle bir hüküm ise vakıalardan bir istikra (geniş bir bilgi) ile çıkarılamaz.”²²⁵ Düşünür, ahlakın en son noktayı hedeflediğini, biyolojik ahlakın ise var olan durumlar içerisindeki ahlakı ifade ettiğini belirterek bu düşüncenin yanlışlığına dikkat çeker.

O, üçüncü eleştirisini biyolojik ahlakın idealsiz bir ahlak kurmaya çalışmasına yöneltir. Biyolojik ahlakın insanları, tabii kanunlara mahkûm bir şekilde görmesini eleştirerek insanın en büyük hedefinin bu tabii kanunlara daha az bağımlı bir şekilde en mükemmel ahlaka ulaşmak olması gerektiğini belirtir.²²⁶

²²⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.131

²²⁵M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.132-133

²²⁶M.E. Erişirgil, 1950, s.98-99

Sonuç olarak M. Emin, bilgi anlayışında üzerinde önemle durduğu biyoloji ve psikolojiye, ahlak alanında yardımlaşma ve dayanışmanın yerine mücadele ile ayıklamayı tercih etmeleri, en mükemmeli hedeflemek yerine mevcut ahlakı kabul etmesi ve idealsiz bir ahlak kurmaya çalışmasından dolayı gerekli önemi göstermez. Nitekim ahlak, insanın kendisinden başlayarak bütün toplumu ilgilendiren kurallar bütünüdür. Bu kuralları sadece biyolojik ve psikolojik bulgulara bağlamak ahlakın toplumsal yönünü görmemektir. Bunun yanında biyolojik ve psikolojik özellikleri aynı olmasına rağmen farklı ahlaki davranışlar gösteren birçok insan bulunur. Bu da ahlakı açıklamak için biyoloji ve psikolojinin yeterli olmadığını gösterir.

2.1.4.3. SOSYOLOJİK AHLAK

M. Emin'in ahlak hakkındaki görüşlerden en fazla sosyolojik ahlaka yakın olduğunu yukarıda belirtmiştik. Sosyolojik ahlakı savunanlar ahlakı, vicdan ve örf, adet, hukuk diye ikiye ayırır ve ahlak için önemli olanın örf ve adetler olduğunu belirtirler. Nitekim vicdan, sübjektif bir özellik taşır ve insandan insana değişebilir. Bunun yanında örf ve adetler objektif oldukları için kişiden kişiye değişmez, herkesi ilgilendirir. Bu tarz kurallara pozitif hukuk da denir. Düşünür, sosyolojik ahlakın vicdanı, örf ve adetlerin bir yansıması olarak gördüğünü, ahlak alanında asıl yapılması gerekenin örfler ilmini oluşturmak olduğunu ifade eder.²²⁷

²²⁷M.E. Erişirgil, 1941, s.134

O, sosyolojik ahlakın ideal bir kısmı olduğunu ve ideali diğer inanışlar gibi bir olay olarak gördüklerini belirtir. Ona göre sosyolojik teori, örfler ilmini kurarak ahlakı, ilmi olarak açıklama gayretindedir.²²⁸ Bununla beraber düşünür, sosyolojik ahlakın yeterli olmadığını ve tamamlanması gerektiğine inanır. Yukarıda zikrettiğimiz ahlakların eksik olduğunu ya da kısmen yanlış olduğunu söyleyen M. Emin, konu sosyolojik ahlak olunca tamamlanması gereken yerler olduğunu ifade eder. Nitekim sosyolojik ahlakın, biyolojik ve psikolojik ahlak gibi değişmez kanunlara bağlı olmadığını, toplumdaki değişikliklere açık bir yol izlediğini söyler.²²⁹ Bu noktada düşünürün örfler hakkındaki görüşlerini açıklamak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. O, örfün kaynağını dine dayandıranlar ve topluma dayandıranlar olarak ikiye ayırır, dine dayandıranlar olarak Fransız sosyolog Durkheim ve onun izinden gidenleri gösterir. O, bütün dinlerin eşyayı mukaddes ve mukaddes olmayan diye ikiye ayırdıklarını, ahlakın kaynağını dinde görenlerin fikirlerini anlamak için dine yükledikleri anlama bakmamız gerektiğini ve bu sosyologların dini “mukaddes şeylere ait itikat ve ibadetlerin mecmuu” olarak anladıklarını söyler. Nitekim mukaddeslik beraberinde cebrediciliği (zorunluluk) ve sorumluluğu getirir, bu da insanların mukaddes olan şeylerden hem korkmasını hem de ona hürmet beslemelerini sağlar. Bu sosyologlar, örflerde ve ahlak kaidelerinde böyle özelliklerin bulunmasını din kaynaklı olmalarına bağlarlar.²³⁰

²²⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.135

²²⁹M.E. Erişirgil, 1950, s.101-102

²³⁰M.E. Erişirgil, 1941, s.161-162

M. Emin, ahlakın kaynağını topluma dayandıranların dinden bağımsız bir ahlakı kabul ettiklerini söyler. Bu sosyologlara göre eski medeniyetler bir arada yaşama zaruretinden dolayı bazı kurallar koyma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu kurallar zaman içerisinde ilahi emirler halini almıştır. Örnek olarak da ahlaki kuralların mitolojilere çok sonradan girmesini gösterirler. Bu noktada filozofun “adalet” kavramını açıklarken aynı görüşlere sahip olduğunu belirtmiştik. Düşünürün bilgi anlayışında biyoloji, psikoloji ve sosyolojinin bulgularına inandığını, ahlak anlayışında da biyoloji ve psikolojiye fazla önem vermeyerek sosyolojinin bulgularına ağırlık verdiğini söylemiştik. O, ahlaki davranışların toplumun örfleriyle alakalı olduğunu, örflerin de dinden etkilenen ve etkilenmeyen yönlerinin bulunduğuna inanır. Bu inançtan dolayı örfleri sadece dine dayandıranlar ile dinden bağımsız düşünenleri eleştirir.

Düşünürün eleştirdiği ahlak anlayışlarından biri de “klasik ahlak”tır. O, klasik ahlaka göre ahlaki olayların tecrübe ile alakası olmadığını şöyle belirtir: “Çünkü ahlâk idealin teorisidir; zaman ve mekân ile şartlarla alâkadar olmaksızın nasıl hareket etmekle mükellef olduğumuzu araştırma ve bunun prensibini bulmadır. Nasıl hendesi şekillerin aynen tabiatta olmaması bunların gerçekliğine hâlel vermiyorsa bir ahlâkî idealin asla tahakkuk etmemiş olması da onu değersiz kılmaz.”²³¹ Düşünür, klasik ahlakın bu görüşüne şöyle bir eleştiri getirir: “Ahlakta ideal bir taraf olduğu muhakkaktır. Yapmakla mükellef olduğumuz şey herkesin veya ekseriyetin

²³¹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.123

hareketlerinden ibaret değildir; ancak mükellef olduğumuz hareketler, ahlâkî idealler matematikteki adet, şekil gibi insan zihninin yarattığı mefhumlar gibi de değildir. Çünkü geometrinin tarifi dışında aynen bir üçgen, bir kare yoktur. Fakat ahlâk filozofisi dışında hakikî olarak bir ahlâkî yaşayış mevcuttur.”²³² O, sosyal hayatın göz ardı edilerek oluşturulacak ahlakın her zaman eksik olacağını belirtir.

Düşünürün eleştirdiği ve asla olamayacağını düşündüğü bir diğer ahlak da teolojik ahlaktır. Teolojik ahlak, ahlakın ilahi bir varlık tarafından bildirilen kurallar bütünü olduğu anlamına gelir. O, bu şekildeki düşünceye şöyle bir eleştiri getirir: “Tabiatüstü kuvvet bir işi esasen iyi olduğu için mi emretmiştir, yoksa o işi sadece din emrettiği için mi iyi olmuştur?”²³³ Eğer birinci soruya “evet” dersek ahlakı dine dayandırmaya lüzum kalmaz, ikinci soruya “evet” dersek o zaman da Allah’ın bir işi emrettiğini nasıl anlayacağım.²³⁴ Bu noktada düşünürün teolojik ahlak hakkındaki eleştirisinde bazı tenakuzlar görmekteyiz. Bir davranışın tanrı tarafından mı yoksa din tarafından mı iyi olduğu hükmü konulmuştur, diye sormak bir tenakuz teşkil eder. Zira tanrının bildirdiği zaten din olmaktadır. Başka bir ifadeyle tanrının emri ile dinin emri aynı şeydir. Bir diğer husus ise filozof, Tanrı’nın emrini nereden anlayacağım, diye sorarak muhakeme ile mi bulacağım, der. Hâlbuki Tanrı’nın emri, gönderdiği peygamberler ve kutsal kitaplarla insanlara ulaşır. Tanrı’nın emrini anlamak için muhakemeden önce peygamberlerin ne dediğine ve kutsal kitapların yazdıklarına bakılmalıdır. Son bir husus da

²³²M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.125

²³³M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.122-123

²³⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.122-123

filozof, bir dine mensup olanların diğerk dinlerin ahlak anlayışlarını tamamen yanlış gördüklerini söyler. Fakat bütün dinleri böyle bir bakış açısını oluşturmakla itham etmek bütün dinler hakkında bilgi sahibi olmadığını gösterir. Nitekim İslamiyet, ilahi dinlerin yanında ilahi olmayan dinlerin bile ahlak noktasında doğru inanışlara sahip olabileceğini söyler. Bu düşünceler neticesinde filozofun teolojik ahlaka biraz önyargılı yaklaştığını görmekteyiz.

Hulasa M. Emin, sosyolojik ahlakın örflerden ve dinden etkilendiğini ama sadece bu iki özelliğe bakarak ahlakın açıklanabileceğini düşünmenin yanlış olduğuna inanır. Ona göre ahlak, zamanın bilimsel gelişmelerine paralel olarak sosyoloji ağırlıklı, akıl süzgecinden geçirilmiş bir şekilde olmalıdır.

2.1.4.4. FAZİLET VE MUTLULUK

M. Emin'in, ahlakı, toplumsal olaylardan bağımsız düşünmediğine, sosyolojik ahlaka ayrı bir önem verdiğine yukarıda değinmiştik. O, bireyi, ahlaklı kılmak için en önemli etken olarak idealleri tavsiye eder ve ideali olan insanların mutlu ve faziletli olabileceğini, toplumun bu ideal sahibi insanlar sayesinde refah düzeyinin artacağını söyler. Peki, fazilet ve mutluluk denince ne anlaşılmalıdır?

Ona göre fazilet, “tabii eğilimlere kendimizi bırakmamak, yalnız özgür olan ahlak yasasına uymak üzere amelde bulunmaya çalışma”²³⁵, “yalnız ‘vazife’nin emrine uymak için hissi tabiatımızın eğilimlerine karşı durmaya hizmet eden ahlaki cesaret”²³⁶ anlamlarında kullanılır. Bu düşünce, fazileti, insanın bir durum karşısında kendi isteğine göre değil de ahlak yasasının emrine göre hareket etmesi olarak tanımlar.

Düşünür, faziletten sonra mutluluğu şöyle tarif eder: “Sürur (mutluluk), o nevi (çeşit) hazlardır ki doğrudan doğruya ferdin nef’ine (fayda) merbut (bağlı), binaenaleyh tahaffuz-u (koruma) nefis sevki tabilerine ait değildir, insan ancak kendi nefsi haricinde bir şeyi sevdiği ve ona hizmet ettiği zaman bu tahassüsü (his) duyar.”²³⁷ O, mutluluğu, kendi isteklerimizi yapmaktan ziyade başkalarının isteklerini kişilerin faydaları nispetinde yapma neticesinde ortaya çıkan his, olarak ifade eder. Onun mutluluğu bu şekilde tarif etmesinin asıl sebebi, gençlerde bir ideal oluşturmaktır. Çünkü bir kişiye bir fikri benimsetmek için ona, o fikrin kişiye mutluluk vereceğini ispatlamak gerekir. Bu amaçla filozof, kişinin kendini düşünmekten ziyade bir fikir etrafında toplanmasını daha mutluluk verici olarak niteler ve bunu insanlığın kurulması için bir basamak olarak görür.²³⁸ Nitekim insanlık devri onun düşünce hayatında en son noktayı temsil eder. Çünkü filozof, Türkçülük olarak başladığı fikri yapısını milliyetçilik ile geliştirir ve insanlıkla son noktaya ulaşır.

²³⁵M.E. Erişirgil, 1997, s.281

²³⁶M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.257

²³⁷M.E. Erişirgil, **Sürur**, Mihrap, Sene: 1, Sy:10, 1924, s.290

²³⁸M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.290

M. Emin, fazilet ve mutluluğu tanımladıktan sonra Kant'a göre ahlakın (en yüksek iyilik fikri kastedilmektedir), tanrının varlığını ispatladığını belirtir. "Her şeye kadir olan yetkin bir varlık düşünecek olursak onda hem hissimizin istediği zevkler, hem de fazilet birleşmiş olabilir. Hem iradenin hem zevklerin kemali birleşince en yüksek iyilik meydana gelir. Her şeye gücü yeten kâmil bir varlığın ameli böyle bir en yüksek iyilik olur, yani onun ameli hem mutluluğu, zevki, hem de fazileti bulunur."²³⁹ O, Kant'ın tanrıyı hem mutluluğu hem de fazileti kendisinde toplayan varlık olarak gördüğünü belirtir.

M. Emin, Kant'ın, mutluluğun ve faziletin tanrıda birleşebileceğini söyledikten sonra insanda da bunu birleştirmeyi amaç edindiğini ifade eder. Peki, Kant'a göre bu mümkün müdür? Kant, mutluluk ve faziletin insanda zıt bir yönde bulunduğunu, mutluluğu analiz ederek fazileti bulamayacağımızı fakat aklın bunların ikisini de birleştirmek istediğini söyler. O, bu noktadan hareketle aklın, mutluluk ve faziletten birini sebep, diğerini de sonuç kabul ederek sentez yapabileceğini, mutluluğu faziletin değil de fazileti mutluluğun sebebi olarak kabul edersek bir birleşme olabileceğini, bunun da ahlak yasasının genelliğini yok edeceğini söyleyerek mutluluk ile fazilet arasında sebeplilik ilişkisinin olamayacağını belirtir.²⁴⁰

M. Emin, Kant'ın yaptığı bu analize katılmakla beraber bunun teorik olarak mümkün olamayacağını fakat bunun aklen ²⁴¹ imkânsız olduğu anlamına gelmediğini, faziletin mutluluğun sebebi olabileceğini söyler.

²³⁹M.E. Erişirgil, 1997, s.230

²⁴⁰M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.230-231

²⁴¹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.231

2.1.4.5. ÖZGÜRLÜK

Özgürlük, geçmişte olduğu gibi şimdi de felsefi bir problem olarak karşımızda durmaktadır. İnsanlar, kanaatleri çerçevesinde özgürlüğün varlığına veya yokluğuna inanırlar. Oysa bir şeye inanıp inanmama durumu bile özgürlüğün varlığına delil olabilir. Buradan hareketle özgürlüğü, özgürlüğe inananlar ve inanmayanlar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bu düşünceleri açıklamadan önce M. Emin'in özgürlüğü nasıl tanımladığına bakalım.

O, özgürlüğü, “bir fiili tercih etme ve ona karar verme kudreti”²⁴², “kudretin bizatihi mutlak hareketi”²⁴³ olarak tanımlar ve özgürlüğü kabul etmeyenler olarak şu iki görüşü kabul eder: Fatalizm ve Determinizm.

Fatalizm, her olayın bizim dışımızda olduğunu, olaylara müdahalemizin mümkün olmadığını söyleyen düşünce olarak tanımlanır. Bundan dolayı fatalizm, irade ve zekâyı ortadan kaldıran ve bize biçilen rolleri oynamak zorunda olduğumuz bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkar. Pozitif ilimlerin gelişmesi neticesinde fatalizm gibi inançlara gerek kalmamış ve bu inanca sahip insanlar günden güne yok olmuştur. Nitekim pozitif ilimler buldukları gerçeklerle, fatalizmin kabul ettiği, bilinmeyen bir varlığın bize yazdığı rolleri oynama gibi bir inanışın mümkün olamayacağını kanıtlar.²⁴⁴ Fatalizm, bilime aykırı olmanın yanında ahlaka da aykırı bir

²⁴²M.E. Erişirgil, 1941, s.180

²⁴³M.E. Erişirgil, 1997, s.220

²⁴⁴M.E. Erişirgil, 1941, s.183

fikirdir. Nitekim ahlakın en temel prensibi kişinin ahlaklı olmak için göstereceği çabadır. Eğer fatalizmin kabul ettiği gibi bir mecburi hareket mevcutsa o zaman ahlaklı olmak için gösterilen çaba gereksiz olur. Bu da hem kişinin hem de toplumun çok kötü bir hale gelmesidir ki asla kabul edilemez bir görüş olarak gözükür.²⁴⁵

Fatalizm, psikolojiye de ters bir görüştür. İnsan, hem maddi hem de manevi olarak ilerlemek ister. Daha doğrusu yükselme isteği fitraten kişide bulunur. Eğer fatalizm mesleği kabul edilirse bu ilerleme mümkün gözükmez. Kişi, maddi ve manevi hayatın zaten kendi elinde olmadan önceden belirlendiğini düşündüğü için bu yönde bir çaba sarf etmez.²⁴⁶ Düşünür, fatalizm düşüncesine sahip olanların kendi içlerinde çelişkiye düştüklerini söyler. Çünkü bu insanlar, hastalandıkları vakit doktora gitmemeleri gerekirken bütün imkânları seferber etmeye çalışırlar. Bu davranışları bile inançlarının ne kadar çelişkiler içerdiğini gösterir.²⁴⁷

M. Emin, fatalizmin pozitif ilimlere tamamen zıt bir düşünce tarzı olduğunu, sistemli bir şekilde özgürlüğün olmadığını iddia edenlerin determinizmi kabul edenler olduğunu ifade eder. Determinizm, dünyadaki her şeyin bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde hareket ettiğini söyleyen inançtır. Pozitif ilim, bu görüşü kabul ederek ilmi araştırmalarında ilerleme sağlar. Determinizme göre dünyadaki her olay bir sebep dâhilinde ortaya çıkar. İnsanın maddi özelliklerinin yanında manevi özelliklerinin bulunduğunu, bu

²⁴⁵M.E. Erişirgil, 1950, s.135-136

²⁴⁶M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.136

²⁴⁷M.E. Erişirgil, 1941, s.184

manevi özelliklerinin de belli sebepler neticesinde ortaya çıktığını iddia eder. Diğer bir ifadeyle insan, hem maddi hem de manevi olarak düşündüğü ve yaptığı her şeyi sebeplere bağlı olarak yapar. Bu da özgürlüğün olmadığını gösterir.²⁴⁸ Determinizmi açıkladıktan sonra determinizm ile özgürlüğün olduğunu savunanların görüşlerini karşılıklı olarak irdeleyebiliriz.

Düşünür, öncelikle özgürlüğü savunanların görüşlerini açıklar. Ahlakın varlığı, özgürlüğün en önemli delilidir, nitekim ahlaki emirler bir sorumluluğu beraberinde getirir. Eğer sorumluluk olmasaydı özgürlükten bahsedilemezdi. Ahlaki kurallar “şunu yapmalısın”, “bunu yapmamalısın” tarzında kurallar koyarak insana bazı sorumluluklar yükler. Ahlakın insanları sorumlu olmaya yönlendirmesi, insanda sorumlu olmama durumunun da var olduğunu gösterir. İnsan, bu iki tercihten birini seçmek durumunda, diğer bir ifadeyle iradesini kullanarak bir karar vermek zorundadır. Bu da özgür olduğunun kanıtıdır. Düşünür, sorumluluğun yanında yaptırımın varlığını da özgürlüğün delili olarak gösterir. Özgürlüğü savunanlara göre bir insanın yaptığı yanlış davranışlardan dolayı cezaya çarptırılması onun özgür olduğunun kanıtıdır. Eğer fiillerinde özgür olmasaydı o kişiyi cezalandırmak çok saçma olurdu.²⁴⁹ Anlaşılacağı gibi düşünür, özgürlüğü savunanların sorumluluk ve ceza gibi kavramlardan hareketle özgürlüğün varlığını kanıtlamaya alıştıklarını belirtir.

²⁴⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.185-186

²⁴⁹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.189-190

M. Emin, determinizm ile özgürlüğün bir çatışma içerisinde olduğunu, özgürlüğü savunanların determinizmle iç içe olan pozitif ilimlere özgürlüğü dahil etmek için üç yol kullandıklarını belirtir. Bu bağlamda özgürlüğü savunanlar ilk olarak determinizmi maddi sahaya ait kabul ederek insanın manevi hayatına uygun görmezler. İkinci olarak insanın duygu ve düşüncelerinin determinizme tabi olduğunu fakat bunların üstünde olan ve determinizme tabi olmayan bir insan akli ve fitratın var olduğunu belirtirler. Son olarak tabiatta her şeyin determinizme tabi olmadığını, buradan hareketle insanda da determinizme ait olmayan özelliklerin olduğunu ifade ederler.²⁵⁰

M. Emin, bu üç yolu şöyle açıklar: Birinci olarak determinizm, fiziki olaylarda kabul görür. Çünkü sebeplilik ilişkisi içerisinde gidildiğinde birçok sorun çözüme kavuşturulur. Fakat iş ruhi hayatın incelenmesine gelince sebeplilik ilişkisi kurulamaz, bütün insanlarda aynı durum karşısında aynı sonuçlar alınmaz. Determinizm, ruhi hayatı tam manasıyla açıklayamıyorsa kesin bir açıklama getirmiş gibi bu sebeplilik ilişkisini ruhi hayat için kabul etmek mümkün gözükmez.²⁵¹ Nitekim düşünür, biyolojik ve psikolojik ahlakı açıklarken, insanda aynı durum karşısında farklı sonuçlar alınabileceği üzerinde durur.

İkinci olarak düşünür, dış âlemdeki sebebiliğin yanında insanın fitratının da olduğunu kabul edenlerin en büyüğü olarak Kant'ı gösterir.

²⁵⁰M.E. Erişirgil, *A.g.e.* s.192

²⁵¹M.E. Erişirgil, 1950, s.143

Kant, insanda ahlak yasalarına kayıtsız şartsız uyma özelliğinin bulunduğunu, bu özellikten dolayı “ne şartlar dâhilinde bulunursan bulun, böyle yapmalısın” ifadesinin ahlaki olarak söylendiğini belirtir. İnsanın bir sebebe bağlı olmayan(kayıtsız şartsız) ahlak kuralları ortaya koyması, onda bir fıtrat olduğunun delilidir. Fıtratın olduğunu kabul, özgürlüğün de kabulü anlamına gelir.²⁵²

Üçüncü olarak düşünür, özgürlüğü savunanların tabiat âleminde de sebepliliğın olmadığını savunduklarını söyler. Bu görüşe inananlar mekanik âlemde küçük bir kuvvetin çok büyük sonuçlar doğurduğunu aynı şekilde insanın da çok küçük bir özelliğinin büyük neticeler ortaya çıkarabileceğini belirtirler. O, özgürlüğü savunanlara destek vererek insanda özgürlük ile iradenin olmasını ilme zıt görmez. Çünkü gelişen fizik ilmi maddi âlemde bile determinizmin tam manasıyla uygulanamadığını gösterir. Maddi âleme bile tam manasıyla tatbik edilemeyen bir kural insan gibi mükemmel bir varlığa nasıl tatbik edilebilir?²⁵³

Sonuç olarak M. Emin, özgürlüğün varlığına inanmakla birlikte hem determinizmi hem de özgürlüğü bazı görüşlerinden dolayı eleştirerek orta yolu bulmaya çalışır. Mesela, insanda özgürlüğü kabul edenler gibi kayıtsız şartsız bir özgürlüğün olduğuna inanmamakla beraber bütün hareketlerimizin mekanik bir tarzda olduğunu kabul eden determinizmi de kabul etmez.²⁵⁴

Diğer bir ifadeyle insanın aldığı kararlarda çevresindeki bazı olaylardan

²⁵²M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.143-144

²⁵³M.E. Erişirgil, 1941, s.195

²⁵⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.197

etkilendiğini belirtir. Nitekim O, toplumumuzda kabul gören bir görüşü yansıtır. Bu bağlamda bize göre de insanın kararları çevresinden bağımsız değildir. Düşünür, yukarıda bahsettiğimiz ahlak anlayışını özgürlük kavramına da yansıtır, ahlakın sosyolojik ve psikolojik yönüne ağırlık vererek sosyoloji ve psikolojinin insanı etkileyen en önemli iki neden olduğunu söyler. Bu düşüncelerini özgürlük anlayışında da ortaya koyar. O, insanın iradesi ile verdiği kararlarda psikolojik ve sosyolojik çevreden etkilendiğini ifade eder.

2.1.4.6. VİCDAN

M. Emin, ahlakın önemli konularından biri olan vicdanı kaynağı itibariyle üçe ayırır. Bunlar; vicdanın tecrübe ile kazanılması, fitri olması ve sosyolojik teoriye bağlı olmasıdır. O, ilk olarak vicdanın tecrübe ile oluştuğuna inananların görüşlerini açıklar. Tecrübecilere göre eğitim ve çevre, ahlak üzerine etki yaptığı için ahlak sonradan oluşmuştur. Diğer bir ifadeyle hayat bize, kendimiz için değil de toplumun mutluluğu için çalışmanın bizi gerçekten mutlu edeceğini söyler. Bu da zamanla bu davranışın bir kural haline gelmesini sağlamıştır.²⁵⁵ Düşünür, bu tarz düşünceye pek fazla önem vermez.

Düşünür, ikinci olarak vicdanın doğuştan getirildiğine, başka bir ifadeyle fitri olduğuna inananların görüşlerini açıklar. Vicdanın fitri

²⁵⁵M.E. Erişirgil, 1950, s.106

olduğunu kabul edenlere göre vicdan, ‘iyi veya kötüyü doğrudan doğruya sezme bizi muktedir kılan fitri bir meleke, fitri bir hasse’dir. Rousseau (1712-1778), Hutchson (1820-1909) gibi filozoflar iyi ve kötünün doğuştan bizde var olduğunu belirtirler.²⁵⁶

M. Emin, son olarak sosyolojik teorinin vicdan hakkındaki görüşlerini açıklar: Sosyologlara göre toplumda kolektif vicdan diye bir şey bulunur. Ferdin vicdanı bu kolektif vicdandan kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle fertteki vicdan, kolektif vicdanın o ferdin karakterine uyum sağlamasıdır. Bundan dolayı bazı insanlar sözlerini tutmaya çok önem vermelerine rağmen yeterli şefkati kendilerinde bulunduramazlar. Çok az insanlardaki fert vicdanı, toplum vicdanını diğer insanlardan daha fazla hissettiği için aldıkları kararlar diğer insanların kararlarından çok önemli olur. Buna örnek olarak Atatürk’ü gösterebiliriz. Nitekim Atatürk, toplumun göremediği vicdanı kendi vicdanında hissetmiştir.²⁵⁷

Düşünür, vicdan hakkında sosyolojik teoriye yakın bir görüş belirtmesine rağmen sosyolojik teorinin bazı noktalardan tamamlanması gerektiğini belirterek ilk olarak, sosyolojik teorinin sadece kolektif vicdana önem verdiğini, insandaki psikolojik yönü ihmal ettiğini belirtir, eğer sosyolojik teori, insandaki sempati, bir arada yaşama isteği ve karşılıksız sevgi özelliklerini de dikkate alarak bir vicdan tanımı yapmaya çalışırsa daha doğru bir sonuca ulaşabileceğini söyler.

²⁵⁶M.E. Erişirgil, A.g.e. s.105

²⁵⁷M.E. Erişirgil, A.g.e. s.109

M. Emin, ikinci olarak ilerlemiş toplumlarda vicdanın oluşması için sosyolojik etkenlerin yanında bir de kişide bulunan aklı ön plana çıkarır. İnsanların vicdani kararlarda akla uygunluğu da vazgeçilmez bir unsur olarak görmek istediklerini anlamaktayız.²⁵⁸ Düşünürün vicdan hakkındaki görüşlerinden sonra vicdanın uygulama alanı olan vazife ahlakı hakkında söylediklerine geçebiliriz.

O, vazifeyi, “insanın yapmakla mükellef olduğu işler ve filler”²⁵⁹, “maddi tabiatımızın yani arzu ve isteklerin engeline uğrayabilen başka deyişle bu istekler mülahazasıyla birlikte düşünülen ‘iyi niyet’ fikri”²⁶⁰ olarak tanımlar. Bu tanımdan hareketle O, insanın bir hareketi yapmakla yükümlü olduğu bilincine vicdan, bu yükümlülüklerle de vazife demektedir.²⁶¹

Düşünür, kurtuluş savaşından sonra Türkiye Cumhuriyeti’nin artık Osmanlı Devleti gibi bir devlet olmadığını, ayrı bir bakış açısı ile halkına yaklaştığını, bu durumda Osmanlı Devleti’ndeki halka verilen ahlakın Türkiye Cumhuriyeti’nde de verilmesi gerektiğini belirtir. Fakat bunu Osmanlı Devleti’nden farklı bir bakış açısıyla yapmaya çalışır. Osmanlı Devleti, İslam ahlakını ön planda tutarak insanları bu amaç uğruna yetiştirirdi, ama düşünür, Türkiye Cumhuriyeti’nin laik bir devlet olması hasebiyle İslam ahlakını ön planda tutmasını uygun görmez. Zaten o dönemin

²⁵⁸M.E. Erişirgil, 1941, s.148-149

²⁵⁹M.E. Erişirgil, 1930, s.105, s.181

²⁶⁰M.E. Erişirgil, 1941, s.154

²⁶¹M.E. Erişirgil, 1930, s.105

birçok aydını Osmanlı Devleti’ni İslam’a göre hareket ettiği için geri kalmış kabul ediyorlardı. Onu tam olarak bu kategoriye koymamakla beraber ayrı da düşünemiyoruz. Çünkü düşünür, pragmatizmden etkilendiği için dinin kurallarını tamamen reddetmez. Zamanın bilimsel bulgularına göre değişmesi gerektiğini savunur. Dinin kabul ettiği kuralların ise akla ve bilime paralel olan kurallardır. Bu bağlamda düşünür, akla ve bilime uyan bütün kuralları (din olup olmaması önemli değil) kabul eder. Bu inancı düşünürü dini üstü bir ahlak anlayışı ortaya koymaya götürür. Bu amaçla düşünürün vazife ahlakını neden oluşturmaya çalıştığı üzerinde duralım. O, yeni kurulan devletin belli idealler taşıması gerektiğine inanır, bu amaçla da gençlerin ve çocukların yaptıkları işlerde karşılık beklemeden sadece vatan uğruna çalışmaları gerektiğini düşünür. Çocuklara vazife ahlakını kazandırmak için öncelikle “çocuğa yüklenilecek vazifeler genel mahiyette olmalı”, diğer bir ifadeyle bütün çocuklara yüklenmelidir. Nitekim çocuk fazladan sorumluluklara maruz kalırsa itaatsiz olur. Diğer önemli bir noktada gençlik dönemidir. Gençlik döneminde çocuğa vazife ahlakı akla uygun bir şekilde aktarıldığında çocuk, o davranışı hareketlerine yansıtarak karakterini oluşturur.²⁶² Düşünür, çocuklarla gençlerin eğitimini aynı görmez, büyüdükçe vazifeye farklı şekilde baktıklarını belirtir. Buradan hareketle çocuklara vazifenin öncelikle kişi üzerinden verilmesi sonra da neden bu vazifeye uyması gerektiği açıklanmalıdır. Onun böyle düşünmesi ahlakın akli yönünü en önemli özellik olarak kabul etmesinden kaynaklanır.

²⁶²M.E. Erişirgil, 1997, s.290

2.1.5. DİN FELSEFESİ

2.1.5.1.DİNİN TANIMI

Din, bir inanç sistemi olduğu için hakkında değişik görüşler ortaya konmuştur. Dinin, toplumun ihtiyaçlarından doğduğunu söyleyenlerin yanında, ilk insan ile var olduğunu belirtenler de bulunur. M. Emin'in din anlayışı, din kavramına yüklediği anlam ve İslamiyet'e bakışı ile Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk dönemindeki ortam göz önünde bulundurularak açıklanacaktır. Çünkü düşünceleri, yaşadığı ortamdan bağımsız değerlendirmek mümkün değildir.

M. Emin, dini şöyle tarif eder: “Din, hisle, hareketle alakalıdır. Din bilgi değil, vicdan meselesidir. Ancak bir terbiye-i hissiye ile mümkündür.”²⁶³ O, bu tarifi yaptıktan sonra bulunduğu dönemde dinin, insanlar tarafından günah işledikten sonra ibadet ederek günahı ortadan kaldırma şeklinde anlaşıldığını, bunun da dini maddileştirdiğini ifade eder. İnsanlara, dine ait ifadelerin aslında birer sembol olduğunu, yapılıp yapılmamasının kişiye bırakıldığını anlatmak gerektiğini söyleyen filozof, ancak bu şekilde dinin gerçek anlamını kazanacağını düşünür.²⁶⁴ Fakat bu da İslam'da çok büyük öneme sahip olan bazı ibadetlerin (namaz, hac v.b.) sadece sembolik olduğu şeklinde anlaşılmasına sebep olur ki bu kesinlikle kabul edilemez bir noktadır. İslam'da, ibadetlerde önemli olan nokta bireyin kendisini Yaratıcısına yakın hissetmesi ve O'nun rızasını kazanmasıdır. Bunu sadece şekiller ve semboller şeklinde anlamak yanlıştır. Fakat bu şekillerden bağımsız olarak da ibadetleri değerlendirmek uygun değildir.

²⁶³M.E.Erişirgil, **Safahat'ın Beşinci Kitabı Münasebetiyle: Din Edebiyatı**, Muallim Mecm., C:2, Sy:23, 1918, s.802

²⁶⁴M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.801-802

Düşünür, dinin tamamen maddileşmesine karşı çıkararak dinin her zaman manevi bir iş gördüğünü belirtir. Çünkü din, toplumda olanı değil olması gerekeni temsil eder. Toplumda suç işlemiş ama yakalanmamış insanların yanında hiç suç işlemeyen yıllarca hapis yatan insanlar da bulunur. Bu kişilerin karşılaştıkları kötü ve iyi durumların başka bir âlemde tam bir şekilde karşılıklarının alınacağına inanmak insanlar üzerinde rahatlatıcı bir etki oluşturur. İşte bu etkiyi din sağlar. Bu noktada din, toplum ile kanunlar arasındaki farkı kapatır.²⁶⁵ Dinin bu şekilde algılanması sadece dünyalık düzen için insanlığın kullanılması demektir ki ahlaki olarak da uygun gözükmez. Çünkü din, araç değil amaç olmalıdır. Sadece amaç olarak anlaşılırsa kişiyi gerçek mutluluğa götürür. Onun bu ifadelerinde insanı sadece maddi bir varlık olarak görmediğinin resmini de görürüz.

Düşünür, dinin birleştirici bir özelliği olduğuna şu sözleriyle devam eder: “Dini his, uhrevi gaye için vicdanımızdaki duygudur. Vakıa uhrevi gaye hakkında aynı duyguya, aynı itikada malikiyet bir milletin efradını yekdiğerine rapteden avamilden (sebepler) olabilir.”²⁶⁶ O, devamla dinin bu özelliğinin yeterli olmadığını belirtir.²⁶⁷

Düşünür, dinin birleştirici özelliği sayesinde medeniyet ile de sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu belirtir. Bir ülkeyi sevmek, ondan hem kalbinle hem de aklınla hoşlanmayı gerektirir. Din, insanın kalbini, medeniyet ise aklını temsil eder. Akıl, kalbe dayandığı oranda normalleşir. Tarihe baktığımızda bütün medeniyetlerin arka

²⁶⁵H.Bergson, **Ahlak ve Dinin İki Kaynağı**, Çev: M. Emin ERİŞİRGİL, Kanaat Küt. İst. 1933, s.7-8

²⁶⁶M.E. Erişirgil, 1930, s.23

²⁶⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.23

planında bir dini inanış bulunur. Eğer bu dini inanış gelişime açıksa medeniyette açık, kapalı ise medeniyette kapalı bir hal alır.²⁶⁸ Düşünür, dinin gelişime açık olması gerektiğini belirtirken haklı bir eleştiri getirir. Fakat zahitlik ile dindarlığı açıklarken İslami bilgilerden yoksun olduğunu ortaya koyar. Mesela, altın takmak, ipek elbise giymek, musiki dinlemek gibi davranışların zaman içerisinde değiştiğini ve artık İslamiyet'te böyle şeylerin yasak olmaması gerektiğini belirtir. Sebep olarak da bu tür davranışların eski zahitlerin görevi olduğunu, şimdi zahit olmayan dindarların böyle davranışlar yapmasında sakınca olmayacağını söyler.²⁶⁹ Fakat İslamiyet'te kesin yasaklar zamana göre değişmez. Nasıl bundan bin yıl önce içki yasaksa, bin yıl sonra da yasak olacaktır. Artık devir değişti ya da hangi devirde yaşıyoruz, bakış açısıyla İslamiyet'in kesin yasaklarını güya çağın gerisinde kalmanın sebebi olarak görmek pek de ilmi düşünmemek olsa gerektir.

Düşünür, dinin ve medeniyetin doğru orantılı olarak geliştiğini ifade ettikten sonra zaman içerisinde bu görüşünü değiştirir. Yeni kurulan devletin dini olmadığı için diğer bir ifadeyle laiklik ilkesine uygun hareket etmek için din ile devleti birbirinden ayırır. Bu konuyla ilgili şunları söyler: “Fert hakiki dindar olabilmek için imanı kendi kendine, kendi ruhuna nüfuz ile kendi ceht hususisiyle elde eylemelidir, hâlbuki devleti iman telakkisinin vasıtası yapmak, uhrevi gayeye hadim (hizmetçi) kılmak fertte hürriyeti bil netice (neticeyle) böyle bir imanı selb (inkâr)eder. Cebr (zorlama) ile iman yekdiğerinin zıddıdır. Hakiki iman ihtiyarın mahsulüdür. O halde devleti dinin bekçisi yapmakta ne faide vardır?”²⁷⁰ O, devletin dini olduğunda himayesindeki halka inancını zorla kabul ettireceğini, hâlbuki dinin

²⁶⁸M.E. Erişirgil, **Ahlak Telakkisinde Asrılık**, Büyük Mecmua, Sy:2, 1919, s.19

²⁶⁹M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.19

²⁷⁰M.E. Erişirgil, **Büyük İnkılâp**, Milli Mecmua, Sy:11, 1924, s.146

özgür irade ile kabul edilmesi gerektiğini belirterek devletin din ile ilgilenmemesi gerektiğini söyler. Öncelikle İslamiyet ile diğer dinleri ayırmak gerekir. Hıristiyanlık tarihine baktığımızda bazı devletler, himayesi altındaki halkı zorla Hıristiyanlığa sokmaya çalışmışlardır. Hatta bu uğurda birçok insan da öldürülmüştür. Fakat İslam tarihine baktığımızda kesinlikle insanlar zorla dine girmemişlerdir. Vergi vermek şartıyla dinlerini özgürce yaşamalarına izin verilmiştir. Zaten aksi hareket Kuran'ın “dinde zorlama yoktur...”²⁷¹ ayetine ters hareket etmek olur ki İslamiyet'le kesinlikle bağdaşmaz.

Düşünür, dinin devletten ayrı olmasını sağlam bir temele dayandırmak için devamla şunları söyler: “İslamlık her din gibi imana ehemmiyet vermiştir. Yalnız İslamiyet bir aralık din gibi devlette kurduğu için İslam uleması asıl manevi cihetleri tamik etmekten ziyade kurulan devletin teşkilatı, hukuku üzerinde çalışmışlardır. Bugün bu teşkilat ve hukuk bir ilim olmuştur. Din onu bırakmalı, fertlerin ruhunu kuvvetlendirmeye çalışmalıdır. Ancak böyle olursa büyük peygamberin eseri payidar olur. Bu saha dururken din namına devlet teşkilatına, hukuka, ilme müdahale etmek iman için zarardan başka bir şey tevlit etmez ve etmemiştir.”²⁷² Bilgi ve ahlak hakkında derin bir malumat ile olayları inceleyen M. Emin, maalesef dini konularda yeterli bilgiye sahip değildir. Savunduğu fikirlerde doğruluk payı olmakla beraber İslamiyet'in kutsalı olan Kur'an-ı Kerim'i, peygamberin eseri olarak takdim etmek hiç de yerinde bir tespit değildir. O, bu ifadeyi kullanırken kendisiyle çelişir. Büyük peygamber dediği kişinin peygamberliğini kabul eder ama ona gönderilen kitabın onun eseri olamayacağını kabul etmez. Aslında düşünür, büyük ihtimalle Kuran-ı

²⁷¹ Bakara Suresi, Ayet: 256

²⁷²M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.146

Kerim'in peygamberimizin eseri olmadığını, en azından İslamiyet'te böyle bir inanın bulunmadığını bilir. Fakat o, Cumhuriyetten sonra çoğu çağdaşı gibi İslamiyet'in çağın gerisinde kaldığına inanır. Bu düşüncesini açık bir şekilde ifade edemediği için bir hakikati söylerken içerisine o hakikatle bağlantısı olmayan ve hakikati bozacak fikirler yerleştirir. Bu da o konu ile ilgili tam bilgisi olmayanların söylenen her sözü kabul etmesi anlamına gelir. Bu amaç dinin yanlış anlaşılması ve yorumlanmasına sebep olur. Şimdi tekrar düşünürün din hakkındaki görüşlerine dönelim.

Düşünür, İslamiyet hakkındaki eleştirilerine şöyle devam eder. “Muhammed «bütün insanlara doğru yolu göstermek için peygamber oldum» diyordu. Bu sözdeki maksat belli idi: Yeryüzündeki adamlar Allah'a ve Hakka inanmak noktasında birleşeceklerdi de birbirinin kardeşi oluvereceklerdi. Bu olmadı, olamazdı da... Çünkü Peygamberin inanın ve birleşin dediği insanlar aynı medeniyet safhasına gelmemişlerdi. Bırakınız, diğer kavimleri, kendinin mensup olduğu Araplar bile bu halde idiler. Diğer taraftan onun iyi ahlâk, doğru yol dediği şey her devirde aynı olamazdı.”²⁷³ O, peygamberimizin bütün insanlara doğru yolu göstermek için geldim, sözünü yanlış yorumluyor. Peygamberimiz bütün insanların tek bir Allah'a inanmalarını istemekle beraber onların tek bir Allah'a inanmayacaklarını zaten biliyordu. Peygamberimiz, geliş amacının bütün insanları uyarmak olduğunu söylüyordu. Peygamberimizin doğru yol ve iyi ahlak olarak belirttiği kavramlar zamana göre değişmeyen kavramlardır. Çünkü İslam'ın ahlak olarak kabul ettiği evrensel gerçeklerdir. Şu an kimse anne-baba hakkı, yalan söyleme, kul hakkı v.b.

²⁷³M.E. Erişirgil, 1957, s.43

ahlak öğretilerinin zamanının geçtiğini veya geçeceğini söyleyemez. Ama düşünür, pragmatist bir görüşe sahip olduğu için şu an İslam'ın topluma fayda sağlamadığını beraberinde ahlak öğretilerinin de sağlamayacağını düşündüğünden bu ifadeleri kullanıyor. M. Emin, devamla İslamiyet'te günümüze kadar birçok mezhep kavgalarının yaşandığını ifade ederek İslam tarihi hakkında birçok yanlış bilgi verir.²⁷⁴

O, dini, yeni kurulan devletin bekası için zaruri görür. Bu zarurilik Osmanlı Devleti'ndeki bakış açısına benzemez. Burada kastedilen gençlerdeki manevi duyguların din ile ayakta durması ve devletin ayakta durması için de manevi duygulara ihtiyaç duyulmasıdır.²⁷⁵ Görülüyor ki düşünür, dinin varlığını gençlere bir fikir ve ideal aşlamak için zaruri görür. Bu düşüncesi, gençleri bir ideal etrafında toplayarak devletin bekasını sağlamak amacını güder. Bu düşüncelerden hareketle şu soru akla gelir: Dinden bağımsız bir ahlak mümkün olabilir mi? Düşünür, dinin, ahlakın dışında diğer ilimlerle de etkileşim içerisinde olduğunu belirtir. O, eski çağdan itibaren din ile felsefenin devamlı bir çatışma içerisinde olduğu imajının oluşturulduğunu, bu düşünceye tepki vermek amacıyla her dönemde filozoflar yetiştiğini ifade eder ve örnek olarak da eski çağda Sokrates(M.Ö.470-399)'i, İslam âleminde de İbn Rüşd (1126-1198) ve İbn Sina (980-1037)'yü gösterir. Nitekim günümüzde artık bu düşünce değişmekte, felsefenin din ile bağdaşabileceği, hatta felsefenin dinin öğretilerini sağlam temele oturtma görevi üstlenmesi gerektiğine inanılır.²⁷⁶

²⁷⁴ Geniş Bilgi için Bakınız: M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.43-63

²⁷⁵ M.E. Erişirgil, **Felsefe Cemiyeti**, Hayat, Sy:66, 1928, s.261-263

²⁷⁶ M.E. Erişirgil, **Din, Felsefe, İlim**, Yeni Mecmua, Sene:1, Sy:3, 1917, s.42-45

Düşünür, felsefeden yoksun bir dinin Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki dini anlayışa sebep olacağını söyler. Nitekim Osmanlı Devleti'nin son döneminde dini eğitim medreselerde verilirdi. Felsefeden yoksun olan bu eğitim, zamanla durağanlaşmıştı. O, Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Türkiye Cumhuriyetinde filozof yetişmemesinin en büyük sebebi olarak medreselerdeki sarıklı hocaları gösterir. Nitekim bunlar, Kuran-ı Kerim'in Arapçadan Türkçeye çevrilmesine karşı çıkarak dinin herkes tarafından öğrenilmesini istemezler. Yetiştirdikleri öğrencilerinden söylediklerine karşı tam bir itaat bekleyerek öğrencilerin düşüncelerini engellerler. Düşüncenin olmadığı yerde de felsefeden bahsedilemez.²⁷⁷ Onun bu tespiti yerindedir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin son döneminde dini kullanarak halktan menfaat umanlar çok fazlaydı. Bu hocalardan dolayı da medreseler çağın çok gerisinde kalmış ve yok olmaya mahkûm olmuştur.

Düşünür, dinin felsefe ile ilişkisini açıkladıktan sonra gelişen onca bilime rağmen dinin hala ayakta durmasını şu şekilde açıklar: "Bu durumun birçok sebepleri var. Fakat bence bunların içinde en önemli olanı dinlerin bilmeye değil inanmaya dayanmasıdır. Hâlbuki insan aksiyonları da hatta ilimde, sanatta, ahlakta inanmayı asla ihmal edemezler."²⁷⁸ Bu düşünce, insanda inanma duygusu olduğu müddetçe dinlerin var olacağını kanıtlar.

Düşünür, dinin, felsefenin yanında ilimle de ilişkisi olduğunu, insandaki inanma özelliği sayesinde her dönem varlığını sürdürdüğünü, insanın bu özelliğinin ilmi de devamlı geliştirdiğini belirtir. İlim adamlarının bir araştırmayı bir şeyler

²⁷⁷M.E. Erişirgil, 1957, s.34-36

²⁷⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.42

bulmak inancıyla yaptıklarını söyleyerek bu inanmanın neticesinde tıp, fizik, kimya vb. alanlarında gelişmelerin yaşandığını ifade eder.²⁷⁹

O, batıda ilmin gelişmesinden dolayı filozofların ilimle dini farklı şekillerde açıklamaya çalıştıklarını belirtir. Nitekim bu düşüncelerden birincisi pozitivisttir. Pozitivism, “bütün dinlerin ortak noktalarını alıp hepsini insanlık dini diyebileceğimiz bir bütün içinde toplamak” ister. Savunucusu da A. Comte’tur. Diğer bir düşünce ise agnostizmdir. Agnostizm, “bu âlemde olaylar dışında bilinmeyen bir şey var ve bu şeyi insanlar hiçbir zaman bilemeyecekler” der. Savunucusu da H. Spencer’dir. Üçüncü düşünce psikolojik düşüncedir. Psikoloji, “din, insanın ruhi halleridir; bunu aydınlatmak psikolojiye aittir” der. Dördüncü düşünce sosyolojik düşüncedir. Sosyoloji, “dinler topluluktan doğmuştur, dinin her insanda görülen hususî halleri, onların bazı duygularıyla birleşmesi neticesidir” der. Son düşünce ise pragmatizmdir. Pragmatizm, “dinler, ilimler gibi insan aksiyonunun neticesidir. Bunu anlamak için mistiklerin ruh tecrübelerine bakmak yeter” der. Savunucusu da W. James’tir.²⁸⁰

Düşünür, ilimle dinin birbirine en yaklaştığı yüzyıl olarak 20.yüzyılı gösterir. Bu yüzyılda fizik çok gelişme göstermiştir. Artık Galileo ve Newton’un ortaya koyduğu fizik kuralları çökmüştür. Çünkü günümüz bilim adamları tabiattaki olayların her zaman kendinden önceki bir sebebe bağlı kalmayacağını söyleyerek fiziği istatistik ve ihtimaller üzerine kurarlar. Mesela, eski inanişaya göre bir tuğlanın kendiliğinden yukarıya çıkması imkânsızdır. Fakat yeni inanişaya göre aradan çok uzun

²⁷⁹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.43

²⁸⁰M.E. Erişirgil, 1957, s.44-45

yıllar geçmesi şartıyla bu mümkündür. Bu netice dinin uzun yıllar önce söyledikleriyle aynı gözükür.²⁸¹

Hâsılı M. Emin, dinin insanı sadece maddi yönden değil, manevi yönden de etkilediğini, dinin manevi özelliğini yeni kurulan devletin gençleri üzerinde kullanmayı, en çok da dinin ideal yönü üzerinde durur. O, dinin hem felsefe hem de ilimle karşılıklı etkileşim içerisinde bulunduğunu belirterek bilimsel araştırmaların (özellikle fizik alanında) dinin bazı öğretilerini haklı çıkardığını söyler.

2.1.5.2. RUH

Filozofların üzerinde en çok yorum yaptıkları felsefe konularından birisi de ruhtur. M. Emin, ruhun varlığı, ölümsüzlüğü ve tanrının varlığı gibi metafizik konuları Kant'ın görüşleri ekseninde açıklar. Nitekim Kant'a göre ruhun ölümsüzlüğü teorik akla göre ispat edilemez ama pratik akla göre edilebilir. Ahlaki olarak kabul etmek zorunda olduğumuz ruhun ölümsüzlüğü, tanrının varlığı gibi konular bilginin konusu olmaz. Çünkü bu varlıklar duyulur âlemdeki eşya gibi bilinemez, bilgimizin sınırına giremez. Kant, ruh ve tanrı gibi konuların âlemdeki eşya gibi tecrübe edilemeyeceğini, bunların bilgisine ahlak ve iman ile ulaşılabilirliğini belirtir.²⁸²

²⁸¹M.E. Erişirgil, *A.g.e.* s.46-48

²⁸²M.E. Erişirgil, 1997, s.233

Ruh hakkında en önemli meselelerden birisi de ruhun beden ve madde ile ilişkisidir. M. Emin, maddenin ruha hâkim olamayacağını ve şuurlu yapılan hareketlerin bedende bir değişikliğe ihtiyacı olmadığını kabul ederek din, sanat, ahlak hakkında daha farklı bir yol izleyeceğimizi ifade eder.²⁸³ Bu konuya örnek olarak da şunları gösterir: “Ceketinizi bir çiviye asarsınız, ceket çiviye merbut (bağlı) tur. Çiviye çıkarırsanız ceket düşer, çiviye sallarsanız cekette sallanır. Fakat çivi ne cektir. Ne de çivide vukua gelecek her tahavvül cekette de olur. Hiç kimsenin şüphesi yoktur ki şuurda bir dimağa (beyin) merbuttur. Fakat bundan dimağın ruhu vikayeyi (koruma) tamamıyla vücuda getirdiği istidlal (delil) olunamayacağı gibi şuuru dimağın bir fiilinden ibaret görmek de lazım gelmez. Elhasıl mücerret bu merbutiyetten şuuru maddenin harekâtından ibaret demek icap etmez.”²⁸⁴ Başka bir örnek olarak tren istasyonlarındaki makasların görevleri verilebilir. Nasıl ki makaslar değişiklik yaparak trenin yönünü tayin ediyorlarsa aynı şekilde beyin de insana bir yön tayin eder. Beynin böyle bir görevde bulunması insanın ona uymak zorunda olduğu anlamına gelmez. Nitekim treni kullanan makinist istediği yolu seçebilir. Biz bu seçme gücüne irade deriz. Görüldüğü gibi beyin ile irade arasında bir ilişki bulunmasına rağmen birbirlerinden tamamen farklı özelliklere sahiptirler. Bu bağlamda beden ile ruhun birbiriyle ilişkisi içerisinde oldukları bunun yanında insana ait iki ayrı özellik olduğu sonucu çıkarılabilir.²⁸⁵

M. Emin, eğer ruhi hayat tamamen dimağa bağlıysa, o zaman bütün kâinatın maddenin kanunlarına tabii olması gerektiğini belirterek devamla şunları söyler: “Şimdi iki mesele muvacehesinde (karşısında)yiz. Biri acaba sadece

²⁸³M.E. Erişirgil, **Hasbihal**, Dergâh, Sy:4, 1921, s.53-54

²⁸⁴M.E. Erişirgil, 1921, s.54

²⁸⁵M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.54

maddenin tahavvül (değişme) inkılâbından çıkarılmış yahut alelîtlak (genel olarak) hayatın maddileştirilerek mütalaasından istihraç (çıkarsama) edilmiş olan kanunlar ruhu içtimai vakıaya kabil tatbik midir? Diğeri bu nazariyeyi kabul ettiğimiz halde alelîtlak vakıayı kevniye (varlıkla ilgili) hakkındaki nokta-i nazarımız ne olacaktır? Bilhassa iyilik ve kötülük gibi ahlaki his ve mefkûrelere, milyonlarca adamın harekâtında amil olan akidelere nasıl bir kıymet vereceğiz?”²⁸⁶ Anlaşılacağı gibi filozof, ruh ile beden aynı şeyler olduğunu ya da ruh diye bir şeyin var olmadığını kesinlikle kabul etmez, böyle bir düşünceye sahip olmanın ahlaki kanunları tamamen yok edeceğine inanır.

Düşünür, ruh-beden ilişkisi hakkındaki düşüncelerini son olarak Descartes’in düşüncelerini eleştirerek açıklar. Nitekim Descartes, ruhun kozalaksı bez aracılığıyla hayvani ruha çarptığını ve onu harekete geçirdiğini, hareketlenen hayvani ruhun tekrar kozalaksı beze dönüp çarpmasıyla ruhun bu hareketten etkilendiğini belirtir. Bu da ruhun madde gibi hareket halinde olduğu anlamına gelir. M. Emin, ruhun madde gibi hareket halinde olmasını kabul etmenin ruhu maddileştirdiğini söyler. Descartes, böyle bir eleştiriden kurtulmak için ruhun hayvani ruh ile ilişkisini en az seviyeye indirmeye çalışarak hayvani ruhun sadece yönünü değiştirdiğini ifade eder. M. Emin, böyle bir açıklamanın ruhun madde üzerindeki etkisini yok etmediğini, Descartes’in bu konuda kendi düşünceleriyle çeliştiğini söyler.²⁸⁷

²⁸⁶M.E. Erişirgil, **Ne Çıkar?** 3, Dergâh, Sy:13, 1921, s.4

²⁸⁷M.E. Erişirgil, Tarihi Felsefe Notları: Kurun-ı Cedide Felsefesinden Descartes ve Kartezyenler, Darülfünun Mat. İst. 1920, Çeviri Yazı ve Sadeleştirme: Descartes ve Kartezyenler, Haz. Erdoğan ALBAY, Ali UTKU, Çizgi Kitabevi, Konya 2006, s.125-126

Sonuç olarak M. Emin, ruhun bedenden bağımsız olarak var olduğuna inanarak ruhla bedenin birbirinden bağımsız bir şekilde hareket ettiğine inanmaz. Ruhun varlığını ise Kant'ın pratik aklıyla açıklamaya çalışan filozof, bu konuda Kant'ın fikirlerine katılır.

2.1.5.3. TANRI

Filozofların üzerinde tartıştığı bir önemli konu da Tanrı'dır. Acaba gerçekten bizi daima izleyen bir yaratıcı mevcut mudur? Yoksa tarih içerisinde insanların kendinden yüksek bir güce inanma isteği mi tanrıyı vücuda getirmiştir? Eğer tanrı varsa kâinattaki görünen varlıklar gibi tecrübe edilebilir mi? Bu soruların cevabını vermek gerçekten çok zordur. Nitekim İslam inancına göre Allah, kâinatı okuyabilen herkese zatiyla olmasa bile sıfatlarıyla gözükür. M. Emin, Tanrı'nın varlığını Kant'ın fikirlerinden hareketle açıklamaya çalışır. O, Kant'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı sebeplilik ilkesini kabul etmez ve “böyle birbirinden ayrı olan bir şeyden diğer birine nasıl intikal ediyoruz”²⁸⁸, diye sorar. Nitekim Kant, Tanrı'nın varlığını ispat için şunları söyler: “Gerçekten zihin birçok mümkünler üzerine düşünür, onları kabul eder. Zihnin “mümkün”ü, olayları, tefekkürü mevzusu addetmesi hakiki ve zaruri bir varlığın varlığına delalet eder. Zira hiçbir hakiki varlık bulunmasa tefekkür mevzusu olacak hiçbir şey, mümkünat ve hadisat da mevcut olamaz. Onun için zaruri bir varlık vardır; o da Allah'tır. Zat-ı Bariyi bu suretle istidlal (çıkarım) ettikten sonra artık ona layık olabilecek sıfatı da atfedebiliriz.”²⁸⁹ Düşünür, Kant'ın bu ispatını şu sözleriyle eleştirir: “Kant bu delille

²⁸⁸M.E. Erişirgil, 1997, s.46

²⁸⁹M.E. Erişirgil, A.g.e. s.47

hakikatte yeni bir delil hatta yeni tarz-ı ispat serdetmiyordu (ileri sürmüyordu). Varlık delilinin yetersizliğini o kadar katıyetle serdeden filozof hakikatte aynı mahiyette diğer bir burhan ortaya koyuyordu. Çünkü selefleri gibi zihni bir tasavvurdan, mantıki bir zorunluluktan hakiki varlığa intikal ediyordu.”²⁹⁰ O, Tanrı’nın varlığını felsefe yoluyla kanıtlamanın mümkün olmayacağını söyler.²⁹¹

Düşünür, “mutlak” kavramının filozoflar tarafından “Tanrı” olarak anlaşıldığını, “mutlak”ın marifet meselesi olduğunu, dinin “mutlak”ı ispat etmek gibi bir amacının olmadığını, dinin asıl amacının hayatın önemini belirtmek olduğunu ifade eder. Bu düşüncelerden hareketle Tanrı’nın asla felsefe ve ilim yoluyla ispat edilemeyeceği, filozofların ve ilim adamlarının tanrının varlığını ispatlamayı bırakıp müspet ilimlerin dışında manevi bir âlemin varlığını kabul etmelerini daha mantıklı olduğu sonucu çıkarılabilir.²⁹² Diğer bir ifadeyle o, ilim ile dini birbirinden ayırarak, ikisinin varlığını kabul eder. Bu sonuç onun Tanrı’nın varlığı hakkında olumsuz düşüncelere sahip olmadığını ve Kant’ın Tanrı’yı pratik ahlak alanına dâhil etmesine katıldığını gösterir.

Düşünür, Tanrı’nın varlığının kanıtlanması noktasında Descartes’in görüşlerine de yer verir. Descartes Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için üçgen fikrinden hareket eder. Bu bağlamda üçgenin iç açılarının toplamı daima iki dik açiya eşittir. Öyleyse bende bulunan Tanrı fikri, Tanrı’nın var olmasını kanıtlar.²⁹³ Descartes, bu düşüncelerinden sonra Tanrı’nın ezeli ve ebediliğini şu sözleriyle

²⁹⁰M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.47

²⁹¹M.E. Erişirgil, **İki Eseri Felsefi Münasebetiyle**,D.E.F.M. Sene:3, Sy:2-3,1923, s.159-174

²⁹²M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.159-174

²⁹³M.E. Erişirgil, 1920, s.105

kanıtlar: “Tanrı fikrinde içkin olan mükemmellik, O’nun ebedi ve ezeli varlığını dillendirir. Nasıl bir üçgen tasarımı, onun üç açısının toplamının iki dik açı olması apaçık çıkarılıyor ise, Tanrı ve o fikirde içkin mükemmellik de varlığı öylece gerektirir. Bu iki teoremden biri ne kadar doğru ise, öteki de o kadar doğru, o kadar hakikate uygundur.”²⁹⁴

Düşünür, bu kanıtın güvenilirliğini Descartes’in kendi sözleriyle eleştirdiğini söyleyerek onun ifadelerini şu şekilde aktarır: “Dayandığım nedenlere nüfuz edilmediği takdirde, bu akıl yürütme tarzı bir tür safsata şeklini alır. Onun için başlangıçta bu delilin teoremimi ispat edebileceğinden şüphelendim, hatta diğer delillerin kuvvetini azaltabileceğinden korktum. Fakat Tanrı’nın varlığının ispatı konusunda iki yol vardır: Biri sonuçtan, yani bizdeki mükemmellik fikrinden nedenine intikal etmek, diğeri zatını düşünerek mutlak varlığı çıkarmaktır. İlk akıl yürütme şeklini söyledikten sonra, ikincisini susarak geçmeyi uygun görmedim.”²⁹⁵

M. Emin, bu kanıtı kendi eleştirisini de şöyle yapar: “Varlık (existence) mükemmelliğe sahip olan veya olmayan bir şey için zorunlu olmakla beraber, bir üçgenin üç açısı toplamı iki dik açı olması gibi bir vasıf ve nitelik olarak görülebilir mi? Aynı şekilde mükemmellik için “varlık” zorunlu olsun ve birini kabul ettikten sonra diğeri inkâr çelişkiyi gerektirsin. Fakat bu halde ben diyemez miyim ki, zihnin kabul eylediği mükemmellik bir soyut kavram olduğu gibi, onun olmazsa olmazı olan varlık da yine sadece zihni bir varlıktan ibarettir.”²⁹⁶

²⁹⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.105

²⁹⁵M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.105

²⁹⁶M.E. Erişirgil, 2006, s.105-106

Düşünür, Descartes'in Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı mükemmellik fikrini, nedensellik ilkesine bağlamasını da eleştirir. "Descartes, Tanrı'nın varlığını nedensellik ilkesi yardımıyla ispat ediyor. O halde bizzat nedensellik "Tanrı" hakkında uygulanabilir değil mi? Mademki nedensellik ilkesi Tanrı'nın ispatı konusunda dayanaktır, o halde "Tanrı" kavramından öncedir. Bu takdirde bunun Tanrı'nın zatı hakkında da uygulanması lazım gelmez mi?"²⁹⁷ Descartes, filozofun eleştirisine şu şekilde cevap verebilir: "Kendi kendisinin nedeni olanla, nedeni dışarıda bulunan şeyleri birbirinden ayırmalıdır. Tanrı'nın nedeni bizzat kendisidir. Başka bir deyişle mükemmel varlıkta neden ve sonuç ilişkisi Tanrı'nın zatiyle olan nispetinden başka bir şey değildir. Tanrı sonsuz varlık olmak itibariyle sınırsız bir kudrete sahiptir ki, varlığı için kendinden başka hiçbir kuvvete, hiçbir nedene muhtaç değildir."²⁹⁸ O, Descartes'in bu cevabını yeterli bulmayarak Descartes'in savunucuları arasında olan (Antonie) Arnauld'un (1612-1694) bu konuyla ilgili görüşlerini şöyle açıklar: "Tanrı neden ise, aynı zamanda sonuçta olması lazım gelir. Oysa sonuç, nedenden sonra geleceği için Tanrı'nın zatında zaman itibariyle bir ikilik tasarlamak lazım gelecektir. Oysa Tanrı'nın zatında zaman, yani geçmiş ve gelecek, gerçek ve imkân ayırt edilemez."²⁹⁹ Görüldüğü gibi düşünür, Descartes'in nedensellik kanıtını Descartes'in felsefesini savunanların düşünceleriyle eleştirerek böyle bir kanıtın Tanrı'nın varlığı hakkında bize yol göstermeyeceğini söyler.

Düşünür, tanrının varlığı hakkında son olarak J. Dewey'in görüşlerine yer verir. J. Dewey, sadece zihni usulle, tanrının ve mutlak hakikatin bilinemeyeceğini,

²⁹⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.107

²⁹⁸M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.107-108

²⁹⁹M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.108

tecrübeyi geniş manasıyla anladıktan ve psikolojiye göre hareket ettikten sonra tanrı hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi belirtir. O, J. Dewey'in bu görüşüne katılmakta vecizi ve ferdi bir şuura sahip olan insanın külli bir varlığı anlayamayacağını, tecrübe ile bilinenlerin de sübjektif olduğunu, sübjektif bilgi ile objektif bir bilgiye ulaşamayacağını söyler.³⁰⁰

Sonuç olarak M. Emin, pozitif ilmin insanın manevi yönünü tamamlayamadığını ve bundan dolayı pozitif ilim sahasının dışında bir sahanın varlığına inanır. Pozitif ilmin dışındaki sahanın varlığı, o sahaya ait olan Tanrı'nın bir eşya gibi tecrübe edilemeyeceğini, bu uğurda söylenen delillerin hiçbir kanıt teşkil etmeyeceğini belirtir.

2.1.6. SANAT FELSEFESİ

Sanat, insanın diğer varlıklardan farklı olduğunu bir kez daha anlamasını sağlayan bir olgudur. Bu olgu sayesinde insan, duygularını bazen bir resme bazen de bir taşta yansıtır. İnsanın duygularından hareketle ortaya koyduğu eser, diğer insanlar tarafından değerlendirilir ve bu konuyla ilgili değişik problemler ortaya çıkar. Bu problemler, ortaya konan sanat eserinin güzellik ve yücelik bağlamında değerlendirilmesidir. Biz de M. Emin'in sanat anlayışını, Kant'ın güzellik ve yücelik kavramlarına yüklediği anlamlar çerçevesinde inceleyeceğiz.

³⁰⁰M.E. Erişirgil, **Giriş Yazısı: J. Dewey'in Felsefesi**, J. Dewey, **Demokrasi ve Terbiye**, Çev: Avni Başman, Devlet Mat. İst. 1928, s: c-yv

M. Emin, sanatı öznellik ve insan eseri olması noktasında felsefeye benzeterek felsefe ile sanatın, bilimin bulguları gibi kesin sonuçlardan hareket etmediğini, sübjektif bir bakış açısıyla ortaya çıktıklarını belirtir.³⁰¹ O, Kant'ın felsefesinde üç önemli kitap olan "*Saf Aklın Tenkiti*", "*Pratik Aklın Tenkiti*" ve "*Hükümlerin Tenkiti*" arasındaki bağlantıyı anlatarak, "*Hükümlerin Tenkiti*"nindiğer tenkitleri tamamlamadığını belirtir.³⁰² Nitekim Kant, "*Hükümlerin Tenkiti*"nde sanatın önemli konularından amaçlılık ve güzellik üzerinde durur. Kant, "güzellik ve yücelik" kavramlarının faydasız, genel ve zorunlu olduğunu belirtir. Bu özelliklerden hareketle güzelliğin sınırlı, yüceliğin ise sınırsız olduğu sonucu çıkarılabilir. Diğer bir ifadeyle güzellik nitelikle, yücelik nicelikle ortaya çıkar. Kant, güzellik ve yücelik hakkında devamla şunları söyler: "Güzel bir şey hakkında verdiğimiz hüküm o şeyin hayal gücümüz yardımıyla meydana gelen hayaline tamamıyla uygundur. Yüce ise aksine hayal gücünü aşar, zihnen hayal edebileceğimiz bütün şekilleri aşar."³⁰³ Bu düşünce, güzelliğin görünen ve hayal edilen şeyler üzerinde, yüceliğin ise hayal edilemeyenler için kullanıldığını gösterir.

Kant, gerçek yüceliğin fikirlerde aranması gerektiğini, güzelliğin tabiattaki amaçlılığı ifade etmesine rağmen yüceliğin objektiflik ve amaçlılığı kapsamadığını, tam aksine kargaşa, karışıklık, harabe gibi olayların yücelik duygusunu uyandırdığını söyleyerek yüceliğin, güzellik gibi bir uyuma sahip olmadığı için insanda hem haz hem de acı meydana getireceğini, insanın bu duygular sayesinde hiçbir şey yapamamaktan kaynaklanan bir sıkıntı ve her şeyi yapabilecek bir gücü hissetme noktasında hazzı yaşadığını belirtir. M. Emin, Kant'ın bu tespitinden hareketle

³⁰¹M.E. Erişirgil, 1941, s.16

³⁰²M.E. Erişirgil, 1997, s.310

³⁰³M.E. Erişirgil, 1997, s.320

Kurtuluş Savaşı'nda Türk milletinin hissettiği duyguyu “yücelik” olarak ifade eder ve yücelik duygusundan hareketle dini, insanın vicdanında ilahi kudrete karşı duyulan güven olarak tanımlar ve Allah korkusundan dolayı yapılan ibadetin yücelikten yoksun olacağını fakat güzel bir davranış olarak adlandırılabilceğini söyler.³⁰⁴

M. Emin, güzellik ve yücelik arasındaki farkı belirttikten sonra güzelliğin sübjektifliği üzerinde durarak onu şöyle tanımlar: “Güzellik, zamana, çevreye göre değişir; mutlak güzellik diye bir şey yoktur. Bence eski Yunanistan'ın sanat eserleri şimdikilerden çok aşağıydı demenin «vaktiyle çarşafı gezen Türk kadını çok çirkindi» lâfından farkı yoktur.”³⁰⁵ Bu düşünceler, güzelliğin sübjektif olduğunu, bundan dolayı bir şeyin güzelliği üzerine tartışmanın gereksiz olduğunu ve güzelliğin herkesçe kabul edilen bazı kaidelerinin olduğuna inananların yanıldıklarını gösterir.³⁰⁶

Düşünür, güzelliğin sübjektifliğini belirttikten sonra Kant'ın güzelliği, özgürlük ve amaçlılık ile bağdaştırdığını, özgür olmayan ve amaçtan yoksun olan bir sanatın güzel olamayacağını ifade eder ve bu düşünceleriyle sadece insanın yapacağı eserlerin sanat olacağını kanıtlamaya çalışır. Hayvanların ortaya koydukları sanat eserlerinde özgürlük ve amaçlılık bulunmadığı için o sanat eserleri güzel kabul edilmez.³⁰⁷

³⁰⁴M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.321

³⁰⁵M.E. Erişirgil, 1957, s.20

³⁰⁶M.E. Erişirgil, 1997, s.323

³⁰⁷M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.325

Sonuç olarak düşünürn sanat hakkında Kant’ın görüşlerinden etkilendiğini, güzellik ve yücelik kavramlarını Kant’ın anladığı manada anladığını, Kurtuluş Savaşı’nı Kant’ın yücelik anlayışıyla açıklamaya çalıştığını ve son olarak sanatın öznel ve bir amacının olduğuna inandığını söyleyebiliriz. Onun sanat anlayışında bir önemli nokta da milli sanat anlayışıdır.³⁰⁸ O, sadece sanatta değil, felsefe gibi birçok alanda milli bir ilim anlayışının oluşmasını ister ve yazdığı kitap ve makalelerde bu amacını ön plana çıkarır.

2.1.7. EĞİTİM FELSEFESİ

Bireyin yaşadığı hayata daha iyi adapte olması için insanlar tarafından bazı kurallar belirlenmiştir. Bu kurallar bireye nerede nasıl hareket etmesi gerektiğini söylerler ve bireyin bu kuralları hayatına nasıl aktaracağına yardım ederler. Bu kuralların bireye aktarılmasına öğretim, bireyin bu kuralları hayatında nasıl kullanması gerektiğini ifade eden söylemlere de eğitim denir. M. Emin, eğitimi “muayyen bir gayeye doğru çocukları ve gençleri sevk etmek”³⁰⁹ olarak tanımlar. Tanımdan da anlaşılacağı üzere eğitim, yeni kurulan bir devletin çocuklarını ve gençlerini bu devletin bekasını sağlama ideali etrafında toplama amacı olarak ifade edilir.

³⁰⁸M.E. Erişirgil, **Musiki ve Mekteplerimiz**, Muallim, C:2, Sy:15, 1917, s.539-543

³⁰⁹M.E. Erişirgil, **Kızlarımızın Terbiyesi**, Muallim, C:2, Sy:17, 1917, s.602-607

Düşünürün eğitim anlayışını öğretmenlerin ve öğrencilerin yapmaları gerekenler çerçevesinde açıklamak gerekir. Ona göre öğretmenler hangi özelliklere sahip olmalıdır?

Düşünür, öğretmenlerden öncelikle ilk eğitime önem vermelerini, iyi bir vatandaşın bu eğitim neticesinde ortaya çıktığını, öğretmenlerin bunu, yapılan inkılâplar neticesinde yok olmaya başlayan “vicdan”ın tekrar canlandırılmasıyla başaracağını söyler.³¹⁰ Nitekim günümüzdeki araştırmalar 0-7 yaş aralığının çocuğun karakteri üzerinde çok önemli bir dönem olduğunu kanıtlar. Bu sonuçtan hareketle birçok devlet ilköğretimden önce anasınıfına ve aile eğitime çok önem verir.

Düşünür, öğretmenlerin ikinci görevini dünyaca ünlü âlimlerin buluşlarını o kişilerin hayatlarıyla beraber öğrencilere anlatmaları olarak ifade eder ve şu anki okullarda (üniversitelerde dâhil) öğretmenlerin öğrencilere sadece bir âlimin buluşundan bahsettiğini, âlimin o buluşa ulaşırken hangi sıkıntıları çektiğini anlatmadığını söyler. Bu eksiklik de öğrencilerin bir hedefin peşinde koşma gayretini harekete geçirmez.³¹¹ O, bu düşüncesiyle öğrencinin sürece etkili katılımını sağlamak ister. Çünkü insan emek sarf ettiği, uğruna zaman harcadığı bir şeyi daha çok benimser.

Düşünür, üçüncü olarak öğretmenlerden ülkenin savaştan dolayı yaşamış olduğu süreci iyi tahlil etmelerini ve bu süreçte bireyde ortaya çıkan eksiklikleri en

³¹⁰M.E. Erişirgil, **Laiklik Karşısında Vazifelerimiz**, Hayat, S:72, 1928, s.261-263

³¹¹M.E. Erişirgil, **İki Sene-i Devriye**, Hayat, Sy:32, 1927, s.101-103

güzel şekilde gidermeye çalışmalarını ister. Nitekim ülkenin geleceği bu eksikliklerin giderilmesine bağlıdır.³¹²

O, son olarak öğretmenlerden öğrencilere hayatları boyunca gerekli olan bilgiyi vermelerini ve bu bilginin de doğru bir bilgi olmasına dikkat etmelerini ister.³¹³ Onun bu bakış açısı faydalı olan bilgi gerçek bilgidir, görüşünü benimseyen pragmatizmin temel bakış açısıdır.

Düşünür, öğretmenlerden sonra geleceğimiz için en önemli kesim olan çocuklar ve gençlerin eğitimi üzerinde durur, çocuklara ve gençlere nasıl bir eğitim verilmeli, sorusundan önce bir durum tespiti yaparak gençlerin halini şu şekilde açıklar: “Türk talebesi çalışkandır, verilen vazifeyi yapar. Vasati zekâsı hiçbir millet çocuğunun -denginde- değildir; çok daha fazladır. Ancak pek çoklarının şahsiyetleri yoktur. Verilen dersleri gayet iyi ve muvaffakiyetle yapan talebeme tetkike, muhakemeye, hülasa şahsi bir görüşü ortaya koymaya müsait bir vazife verilince, ekseriya çok az muvaffak oluyorlar.”³¹⁴ Görüldüğü gibi cumhuriyetin ilk yıllarında görülen çocuklarda karakter oluşturma problemi hala devam etmektedir. Düşünür, bu problemin sebebini şöyle açıklar: “Vaktiyle bir eser yaratmış, bir iz bırakmış olanlar zamanla yürüyememişler, bir şeyi okumuşlar, orada kalmışlar, bir şeyi yazmışlar, artık ona hiçbir noktada ilave yapamamışlar, zamandaki tahavvülatı (değişmeler) ne takip etmişler, ne de üzerinde düşünmüşler. Bu tecrübe bana gösterdi ki bizdeki mütefekkirler zamanla yürüyemiyorlar, hemen ihtiyarlıyorlar.”³¹⁵ Günümüzde eğitim

³¹²M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.602-607

³¹³M.E. Erişirgil, **Şark Vilayetlerimiz ve Gençlik**, Hayat, Sy:5, 1926, s.81-82

³¹⁴M.E. Erişirgil, **Birkaç Müşahede**, Hayat, Sy:43, 1927, s.321-322

³¹⁵M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.321-322

anlayışı sürekli bir gelişim gösterir ve çocuklara verilmesi gereken değer günden güne artar. Yapılan eğitim araştırmaları, çocukta öncelikle karakterin oluşmasını sonra gerekli bilgilerin verilmesini hedefler. O, bu tespiti yıllar önce yaparak çocukta karakterin önemi ile oluşumu hakkında şunları söyler: “Çocuğa verilecek ahlak eğitiminde onu böyle değişmez kaidelere göre davranmaya alıştırmak gerekir. Şüphesiz mubah olan şeylerden birini tercihte çocuk serbest bırakılır. Ancak bir kere bir fiili kabul ettiği kuralların gereği olarak yerine getirince artık o yasaya, o kurallara riayet etmeyi bilmelidir. Zira itaatın hedeflediği gaye çocukta böyle bir karakter meydana getirmektir.”³¹⁶

Düşünür, Kant’ın bu görüşlerinden hareketle, gençlerde ideal fikrini ortaya koyar. Nitekim o, Kant gibi gençlerde değişmez bazı ideallerin oluşturulmasını savunur ve bu görüşünü bir başka Alman Filozofu Fichte’nin hayatından kesitler vererek temellendirmeye çalışır. Nitekim Fichte ‘için gaye yalnız tedris değildi. Gençlikte ilim ve hakikat yolunda bir ideal, bir heyecan uyandırmak(tı).’ Alman filozofu bu amacını çalıştığı üniversitelerde öğrencilere aktarmaya çalıştı. M. Emin, Fichte’nin bu çabasını ve artından gelen başarısını Türk gençlerine uygulamaya çalışır. Ona göre gençlere bir ideal aşılacak 18. Ve 19. yüzyılda Almanya’da oluşan ilmi ortamın Türkiye’de de oluşması demektir. Bu amaçla o, öncelikle gençlere sağlam bir ideal aşılmasını savunur.³¹⁷

Düşünür, çocukların ve gençlerin durumlarını karakter eksikliğine bağladıktan sonra çare olarak eğitimin usulünün belirlenmesini gösterir. Osmanlı

³¹⁶M.E. Erişirgil, 1997, s.291

³¹⁷M.E. Erişirgil, **Fichte ve Mücadeleleri 1**, Anadolu Mecm. Sene:1, Sy:5, 1924, s.164-168

Devleti döneminde Anadolu'ya sarıklı ve fesli olmak üzere iki farklı öğretmen gittiğini belirten düşünür, sarıklı öğretmenlerin çocuklara bir şey öğretmediğini, fesli olanların da köylünün dilinden anlamadığını söyler. Eğitim usulü noktasında bir diğer problem de eğitimde köy-kent ayrımının yapılmamasıdır. O, köydeki çocuklarla kentteki çocukların ayrı eğitime tabi tutulması gerektiğini, köydeki çocukların tarla, hayvancılık gibi işlerinin olduğunu ve bundan dolayı esnek bir eğitime ihtiyaç duyulduğunu söyler.³¹⁸ Bu düşünce, zeki öğrencilerin eğitimi için ayrı bir sistemi öngörseydi, o zamanın şartlarına uygun bir görüş olurdu. Fakat bu ayrımın yapılmaması, o dönem bazı aydınların köylü halka okumaktan ziyade tarım ve hayvancılığı yakıştırmamasından kaynaklıdır. Aslında M. Emin'e böyle bir ithamda bulunmak biraz ağır bir ifadedir. Çünkü o, hayatta faydayı kendisine rehber edindiği için halkın yararına olacak bir ifade kullanır.

Onun çocuklar ve gençler üzerinde etkili bir eğitim için yapılması gerekenleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

1. Eğitimin ideali ve amacı olmalı.
2. Eğitim çok abartılı olmamalı; orta yolu tavsiye etmeli.
3. Manevi duyguları artırma.
4. Okulun hayatla alakalı olması.
5. Gençler için iş kampları.
6. Çocukların bize ait okullarda okuması.
7. Bilim adamlarının hayatlarını tüm ayrıntılarıyla anlatma.

³¹⁸M.E.Erişirgil, **Anadolu'da Maarif Nasıl Taammüm Edebilir?**, Anadolu Mecm. Sene:1, Sy:2, 1924, s.50-53

Düşünürün eğitim hakkındaki tespitlerini maddeler halinde belirttikten sonra şimdi bu tespitlere daha yakından bakabiliriz. O, yeni kurulan bir ülkenin öncelikli hedefini eğitimde ideal ve amacı oluşturmak olarak ifade eder. Nitekim eğitimin amacı insanlığı hedeflediği gayeye götürmektedir. Fakat insanların hedeflediği gaye kendilerine ulaşamaz gelir. Böyle bir hedefi kendimize ideal almak ne kadar mantıklıdır? Düşünür, bir idealin gerçekleşmemesi onun gerçekleşmeyeceği anlamına gelmediğini belirtir. Zaten idealdeki amaç gerçekleşme olasılığının düşük olmasıdır. Eğitimde ortaya koyulan idealin diğer bir özelliği akli olmasıdır. Çünkü ancak aklın koyduğu ideallere yaklaşılabilir. Öyleyse Türkiye Cumhuriyeti eğitimin ideali olarak ilk önce ulaşılabilirliğini zorlaştırmalı, sonra da akli olmasına dikkat etmelidir.³¹⁹ Bu düşünceden hareketle öğrencilerin hedeflerini daima yüksek tutmaları gerektiği, bunun, başarı için en önemli basamak olduğu günümüz araştırmalarında kanıtlanmıştır. Öğrencilere ulaşılabilir bir hedef koymak o hedefe ulaşıldığı zaman öğrencinin hayatını anlamsız bulmasına neden olabilir. Filozof, ulaşılması zor hedefleri eğitim için bir başlangıç olarak görerek bilginin her zaman değişim içerisinde olduğunu ifade eder. Bu anlayış pragmatizmin bilgi, sürekli değişim halindedir, görüşüyle paralellik gösterir. Nitekim bu konunun devamında filozof, eğitimin şimdiki esaslarını yetersiz bulur, gelecek nesilleri de kapsayan daha sağlam kuralların eğitim için gerekli olduğunu belirtir.³²⁰

M. Emin, ideali ve amacı belli bir eğitimin gereksiz bilgilerden arınacağına inanır ve bu amaçla hem Avrupa hem de Türkiye'deki bazı fikirleri eleştirir. Nitekim

³¹⁹M.E. Erişirgil, 1997, s.278

³²⁰M.E. Erişirgil, A.g.e. s.279

gençlere, Türklerin en büyük millet olduğu bilinci yerine en büyük milletlerden biri olduğunu öğretmek daha gerçekçi ve anlamlı olur ve aynı bakış açısının eğitime de uygulanması gerekir. Eğitimin gereksiz bilgilerden arınması demek faydalı bilgilere yer verilmesi anlamına gelir. Bu düşüncenin de pragmatizmin temel düşüncesi olduğu rahatlıkla çıkarılabilir.

Düşünür, eğitimin en önemli diğer bir özelliği olarak manevi duyguları gösterir. Onun ahlak ve din hakkındaki görüşlerini açıklarken manevi duyguları daima kabul ettiğini, insanların bakış açılarının hem maddi hem de manevi alanları kapsamaya gerektiğine inandığını yukarıda belirtmiştik. Bu bağlamda eğitim alanında gençlerin manevi yönlerini harekete geçirmenin hayatları boyunca kendi ayakları üzerinde durmalarına katkı sağlayacağı aşikârdır. Bu amaçla manevi duyguların gençlere verilmesinde en önemli faktör öğretmenlere ait olur ve ideali olmayan, yaşamak için yaşayan öğretmenlerin çocuklardan ve gençlerden uzak tutulması gerekir.³²¹ Bu düşünce, şu anki okullarımızı tarif eder. Çünkü öğrencilerimizde en büyük problem olarak hayatı sadece maddi zevklerden ibaret görmeleri gelir. Öğretmenlerimiz de manevi duyguların öğrencilere aktarılmasında yetersiz kalmaktadır.

Düşünürün eğitim felsefesi olarak üzerinde durduğu bir diğer önemli husus da okuldaki bilgilerin gündelik hayata uygunluğudur. O, eğitim anlayışımızda böyle bir düşüncenin olmamasını şu sözlerle eleştirir: “Maatteessüf mekteplerimizdeki tedrisat ve terbiye ekseriya hayatla alakasını kesmiştir. Mektep

³²¹M.E. Erişirgil, **Gençlerin Ruhi Kudretini Artırmak Vasıtaları**, Hayat, Sy:44,1927, s.341-342

hayattan uzak bir muhit oluyor, o kadar ki mektepte bulunanlar etrafındaki nebat ve hayvanlar, yaşadığı şehirdeki insanlar, vatanının muhtelif kasabaları; zamanında vücuda gelen mühim tahavvül ve inkılâpların hiçbirini mektepte öğrenmiyor. Binaenaleyh mektepten çıkınca etrafını alan eşyaya karşı adeta yabancı oluyor.”³²² Düşünüre göre eğitimdeki “fayda” anlayışı burada net bir şekilde gözüktür. Çünkü bilgi, gündelik hayatta ne kadar işimize yararsa, bize ne kadar fayda sağlarsa o kadar doğrudur.

O, gençlerin eğitimi için iş kamplarının da olması gerektiğini ifade ederek iş kamplarında uygulanmak üzere şöyle bir program sunar:

- a. Toplu Spor.
- b. Kamp içinde bir arada iş yapmaya alışma.
- c. Türk vatanına büyük hizmet etmiş olanlar hakkında konuşma.
- d. Müşterek bir eğlence, bir arada faydalı bir kitabın veya bir makalenin okunması ve münakaşası.
- e. Civar bir köyü ziyaret”³²³

Düşünürün hem eğitim alanında hem de diğer alanlarda oluşturmak istediği bilinç milli bir bilinçtir. Bu amaçla çok zorluklar çekmiş ve bütün zorlukların üstesinden gelmiş bir milletin kendi ayakları üzerinde durmasını ve her noktadan bağımsız olmasını sağlamaya çalışır. Bu bağlamda milli bilinç için en önemli tehlikeyi yabancı okullarda görerek bu okullarda çocuklarını okutan insanlara sağlam

³²²M.E. Erişirgil, **Mekteplerimize Dair**, Mihrap, Sene:1, Sy:28, 1925, s.145-146

³²³M.E. Erişirgil, **Gençlik ve İş Terbiyesi**, Ülkü, Sy:19, 1942, s.1-2

bir eleştiri getirir. Velilerin, yabancı okulların verdiği eğitim hakkında hiçbir şey bilmediklerini, amaçlarının çocuklarını gelir seviyesi düşük kişilerle aynı ortamda okutmak istememeleri ve bu okullarda okuyan öğrencilerin dil konusunda hiçbir sorun yaşamayacaklarına inanmalarını gösterir. O, velilerin bu bakış açısını eleştirerek gerçeği görmelerini engellediğini söyler. Nitekim yabancı okulların çocuklar üzerinde en önemli etkisi çocukların yaşadığı ortamı küçümsemesi ve kendisini yaşadığı yere ait hissetmemesidir. Bu noktada milli bilinçten yoksun bir şekilde yetişen çocukların kişilik karmaşası yaşayacağına inanılarak velilerin bu duruma bir çözüm bulması istenir.³²⁴

Düşünür, son olarak eğitim açısından yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bilim adamlarının hayatlarından bahsedilmesi gerektiğini, bunun çocuğun ideal oluşturmasında çok büyük bir öneme sahip olacağını söyler.³²⁵

M. Emin'in eğitim anlayışına baktığımızda pragmatizmin etkilerini burada net bir şekilde görürüz. Yeni kurulan bir devletin geleceğini yetiştirmek amacıyla gereksiz inanç ve düşüncelerden sıyrılıp kendisine faydalı bilgileri kullanmaya çalışması o zamanın şartlarında en uygun yol olarak görünür.

³²⁴M.E.Erişirgil, **Tanassur Hadisesi Bir Hars Buhranı Neticesi midir?**, Hayat, Sy:64, 1928, s.221-223

³²⁵M.E. Erişirgil, **Gençlerin Ruhi Kudretlerini Artırmak Vasıtaları**, Hayat, Sy:44, 1927, s.341-342

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEHMET EMİN ERİŞİRGİL'İN TÜRK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

M. Emin'in Türk düşünce tarihindeki yerini tespit edebilmek için, II. Meşrutiyetten sonra ortaya çıkan fikri ve felsefi akımları incelemek gereklidir. II. Abdülhamit'in 1908 yılında Kanun-i Esasiyi tekrar yürürlüğe koymasıyla başlayan hareketin asıl başlatıcıları Tıp ve Harp okullarında okuyan gençler, muvazzaf subaylar, Paris ve Kahire gibi merkezlerde toplanan aydınlar olmuştur.³²⁶ II. Meşrutiyetin ilanı ülkede özgürlüğün hâkim olmaya başlamasını, kadınlara bazı hakların verilmesini ve padişahın yetkilerinin kısıtlanması gibi durumları beraberinde getirmiştir. Pek çok düşünür bu dönemin, Cumhuriyetin millileşme ve çağdaşlaşma çabalarının başlangıcı sayılabileceğini öne sürmüştür.³²⁷ Zira bu dönemde savunulan fikirler, yapılan yayınlar cumhuriyeti halka tanıtmak veya benimsetmek amacı gütmese de, çeşitli gelişmelere zemin hazırlamıştır. Bu gelişmeler, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarının neşv-ü nema bulmasına ve Batının bilim ve teknolojinin Osmanlı Devleti'ne aktarılmasına sebep olmuştur.³²⁸

II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığını M. Emin şu ifadeleriyle açıklar: “İnsanların tecrübelerini birbirine eklemeleri yüzündendir ki Avrupalılar ilerlemişlerdir. Bizim geriliğimizin belli başlı sebebi de daima her işe yeniden başlıyormuşuz gibi davranmamız.”³²⁹ Düşünür, o dönemin insanını, alanıyla

³²⁶ N. Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yay. Hz: Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yay, İstanbul, 2009, s. 389-390

³²⁷ N. Karaca, **1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler(Doktora Tezi)**, Erzurum, 2004, s. 58

³²⁸ N. Karaca, **A.g.e.** s.58

³²⁹ M.E. Erişirgil, 2010, s.9

ilgili kitapları bile okumadan bilmişlik taslayanlar olarak tanımlar ve aynı durumun cumhuriyetten sonra da devam ettiğini belirtir.³³⁰ Bu hususu anlayabilmek için o dönemde etkili olan akımlara daha yakından bakalım.

II. Meşrutiyet döneminde imparatorluğun siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda geri kalmışlığını gidermek ve Batıyla aynı seviyeye gelmek için gayret eden akım Batıcılıktır. Diğer taraftan İslamcılık ve Türkçülük akımları da Batının örnek alınarak imparatorluğun gelişmesi taraftarıdır. Peki, Batıcılığı diğer iki akımdan ayıran özellik nedir? Batıcılık, Osmanlı Devleti'nin sadece bilim ve teknoloji alanında Batıyı örnek almasını istemez. Batının siyasi, sosyal ve ekonomik özelliklerinin top yekûn alınması taraftarıdır.³³¹ Bu fikrin kabulü elbette uzun yıllar benimsenmiş dinin yanında kültürün de yok olması anlamına gelmektedir.

Batıcılık akımının en aşırı temsilcisi Abdullah Cevdet (1869-1932)'tir. O, ülkenin geri kalmışlığını şu sözleriyle açıklar: “Geri kalmışlığımızın nedeni Asyalı kafamız, yozlaşmış geleneklerimizdir. Bizi yenen güç, bizim görmek istemeyen gözlerimiz, düşünmek istemeyen kafalarımızdır. Bizi geride bırakan, bırakmaya devam edecek, gelecekte de bırakacak olan güç dünya işlerini hükmü altına alan din-devlet bileşimi sistemidir.”³³² Geri kalmışlığın sebeplerini geleneklere bağlamak aşırı Batı hayranlığı gibi gözükmektedir. Zira aynı gelenek ve görenekler yakın bir tarihte üç kıtaya hüküm sürmüştür. Bu noktada geri kalmışlığın sebeplerini hakiki noktalarda aramak yerine gelenek ve kafa yapısına bağlamaya çalışmak, esasen geri

³³⁰ M.E. Erişirgil, **A.g.e.** s.10

³³¹ A. İ. Demir, **Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslama bakışı (Doktora Tezi)**, İstanbul, 2000, s.52

³³² N. Berkes, **A.g.e.** s.412

kalmışlığın en güzel örneğidir. Zaten bu düşünce tarzı Osmanlı Devleti'nde revaç bulmamıştır. İslamcılık ve Türkçülük gibi zamanın etkili akımlarına karşı Avrupa'nın hayat tarzının savunulması ve ümmetçilik ile ulus devlet düşüncelerinden farklı olarak hayalî bir görüş ortaya koymaları, Batıcılık akımının etkin olmayışına sebep olmuştur.³³³ A. Cevdet, “kanunların laikleşmesi, Latin alfabesinin kabulü, Batı kılığının alınması, kadınların hürriyeti, Batı medeniyetine kökten giriş” fikirlerini ölümüne kadar savunmuştur.³³⁴

Bu akıma destek veren diğer aydınlar ise Rıza Tevfik (1869-1949) ve Ahmet Şuayip (1876-1910)'tir. Bu aydınlar, “Ulum-ı İçtimaiye ve İktisadiye” dergisini kurarlar ve agnostisizm, materyalizm gibi akımları savunurlar.³³⁵ M. Emin, Cumhuriyetten sonra bu dönemi değerlendirirken mevcut Batıcılık anlayışı ile bu dönemin Batıcılık anlayışı arasında fark olduğunu şu sözleriyle belirtir: “Tanzimat'tan beri memlekette bir zümre vardır ki ‘garpcılığı’, garp medeniyetini, bir mefkûre bilir. Fakat bunlar ancak bu medeniyeti sadece sevmek nihayet taklit edebilmek kuvvetini kendilerinde görüyorlardı. Bugünkü nesil de garpcıdır. Fakat biz bu medeniyeti memleketimizde yaratmak kudretini görüyoruz, hatta daha ileriye giderek bu medeniyetin seyrinde ön safta bulunmak iktidarını hissediyoruz. Medeni rüşte insanîyetin yüksek bir uzvu olmak istiyoruz. Bugünkü bu duygularımız, bu mefkûrelerimiz dünkü ‘garpcı münevver zümre’ için bir mevhumede değil miydi?”³³⁶ Düşünürün bahsettiği taklitçilikten dolayı II. Meşrutiyet dönemindeki Batıcılık aydınlar arasında derin izler bırakamadan yok olup gitmiştir.

³³³ N. Berkes, **A.g.e.** s.430

³³⁴ H. Z. Ülken, **Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri**, Felsefe Dünyası, 1998, Sy.28, s.34

³³⁵ H. Z. Ülken, **A.g.m.** s.34

³³⁶ M. E. Erişirgil, **İnkılap ve Hayat Hakkında Telakki**, Hayat, sy. 4, 1926, s.61-62

II. Meşrutiyette ortaya çıkan akımlardan İslamcılık, ‘modern teknoloji dışında bütün müesseselerimizi İslam’a göre düzeltmek ve İslam âlemiyle birleşmek’, ‘19. Ve 20. y.y.da İslam’ı bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak, medenileşmek, birleşmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünü ihtiva eden bir hareket³³⁷ olarak tarif edilir. II. Meşrutiyet döneminden sonraki İslamcılık, Batının, sadece maddi olarak ileride olmadığını, dini ve manevi olarak da ileride olduğunu kabul eyler. Onların bu kabullenışı İslamiyet’in çağın gereklerine ayak uyduramayan bir din olduğu anlamına gelmez. İslamiyet, her çağın gereklerini bünyesinde barındırır.

Osmanlının geri kalmasının nedeni, Müslümanların İslamiyet’i çağın gereklerine göre anlamamaları ve bu dinin öğretilerinden uzaklaşmalarıdır. Bu düşünceyi o zaman en geniş anlamda ortaya koyan Sadrazam Sait Halim Paşa (1863-1921)’dir. Halim Paşa’ya göre dinler, tarihte devletlerin ilerlemesine hiçbir zaman engel olmamışlardır. Buna Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinleri örnek gösterebiliriz. Nitekim her iki dinin inananları olan Avrupa milletleri ve Japonya, bilim ve teknoloji alanında çağın ilerisindedirler. Hâlbuki İslamiyet bu iki dinden daha akılcıdır. Bu özelliğinden dolayı geçmişte, her iki dine mensup cemiyetlerden daha büyük

³³⁷ A.İ. Demir, **A.g.e.**, s. 40-41

uygarlıklar kurulmuştur. Bu, İslamiyet'in gelişmenin karşısında olmadığı bilakis yanında olduğu anlamına gelir.³³⁸

İslamcı bir diğer aydın ise Selahattin Asım'dır. O, Batı'nın ahlaki yönden çökmüş olduğunu ve İslamiyet'e uymadığını ileri sürer. Bu özellik, Avrupa'nın sanayi, bilim ve teknolojisinden yararlanamayacağımız anlamına gelmez. Toplum olarak Avrupa'nın bilim ve teknolojisini almalı, ahlaki bozukluklarını kesinlikle topluma sokmamak gerekir.³³⁹ Toplumumuza baktığımızda hala bu görüşü savunan birçok insanın mevcut olduğunu görebiliriz. İslamcılık, Avrupa'dan alınmasını istemediği bir diğer özellik olarak Batı'nın diğer milletleri sömürme, köleleştirme çabasını gösterir. M. Akif, bu çabayı 'tek dişi kalmış canavar' olarak ifade eder. Ona göre öyle bir sömürü ve köleleştirme hareketi İslami anlayışla kesinlikle uyumsuz.³⁴⁰

Türkçülük, Batıcılık ve İslamcılık anlayışları yanında II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan üçüncü bir akımdır. Dernekleri 'Türk Ocağı', yayın organları 'Türk Yurdu'dur. Bu akımın en önemli düşünürü Ziya Gökalp'tir. Ziya Gökalp, Osmanlının son döneminde etkili olan Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarını birleştirmek ister. Bu hususu gerçekleştirmek için Fransız filozof E. Durkheim'in görüşlerinden hareket eder. O, bütün milletlerin üç dönemden geçtiğini düşünür. Birinci dönemde, milletler, 'henüz şuurlaşmamış halk kitleleri'dir, ikinci dönemde, 'göksel dinlerin eğitimi'nden geçmişlerdir, üçüncü dönemde, diğer milletler içerisinde kendi milli özelliklerini keşfetmişlerdir, bu da 'millet şuurunun uyanması'dır. Filozof, bu düşüncelerden hareketle bu üç akımın birleşebileceğini

³³⁸ N. Berkes, **A.g.e.**, s.412-413

³³⁹ N. Berkes, **A.g.e.**, s. 417

³⁴⁰ N. Berkes, **A.g.e.**, s. 417

ifade eder. Çünkü sosyal evrim tamamlanmıştır, o halde Türkler, kökenlerini idrak ettikleri için Türkçüler, İslam diniyle alakalarından dolayı İslamcılar, çağdaş ve modern bir hayatı istedikleri için Batıcılar haklıdır.³⁴¹

Türkçülük, Batı uygarlığına katılmanın Batı kültürünü benimsemek olmadığını ileri sürer. Bu da Batıcılığın Türk kültürünü geliştirmeye engel bir akım olduğunu gösterir. İslamcıların karşı oldukları gibi Batı, ‘insaniyetçi ve uluslararası’ değildir. Bu onun her zaman öyle olacağı anlamına gelmez. Batı dışından bir millet, bu süreci Batı adına hızlandırabilir.³⁴²

Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük II. Meşrutiyetten Cumhuriyetin kurulmasına kadar bir şekilde etkili olmuştur. Ancak bu akımların hiçbirisi, Osmanlıyı yıkmak ve yerine yeni bir devlet kurma amacı gütmemiştir. Bütün amaçları Osmanlının, Batının gelişmişliği karşısında çaresiz kalmasını engellemek ve bir an önce çağın bilim ve teknolojisini yakalamasına ön ayak olmaktır. Bu süreç içerisinde etkili olan bazı felsefi fikirlerden kısaca bahsetmenin, o dönemin düşünce anlayışını anlamak açısından faydalı olacağı aşikârdır. Bu düşünce akımları pozitivism, materyalizm, sosyolojik teoridir.

Hatırlanacağı gibi pozitivism, diğer felsefe mesleklerinin uğraştıkları metafizik konuların zamanının geçtiğini ve bunların yerine ilmin hâkim olduğunu söyleyen felsefi akımdır.³⁴³ İlk izlerini Tanzimat döneminde gördüğümüz

³⁴¹ H.Z. Ülken, **A.g.m.**, s.35

³⁴² N. Berkes, **A.g.e.**, s.418

³⁴³ M.E. Erişirgil, 1950, s.11

pozitivizm,³⁴⁴ *Servet-i Fünun* dergisi etrafında toplanan aydınlar tarafından benimsenir ve onlar aracılığıyla toplumda yayılır.³⁴⁵ II. Meşrutiyetten sonra da bu düşünce birçok aydın tarafından savunulur. Bunlardan en önemlisi Ahmet Rıza (1858-1930)'dır. Bu düşünür, A. Comte'un yakın arkadaşı Pierre Latiff (1823-1903) ile tanışır ve fikir alış-verişinde bulunur. Dinsizlikle itham edilmesine rağmen Müslümanlığı benimser ve İslamiyet hakkında olumsuz hiçbir görüş belirtmez.³⁴⁶

Madde dışında hiçbir tözü, cevheri, maddi ve manevi gerçekliği, tabiatüstü varlıkları kabul etmeyen ve her şeyin madde ve enerjiyle açıklanabileceğini savunan felsefi bir akım olarak materyalizm,³⁴⁷ II. Meşrutiyetten sonra cılız da olsa düşünce hayatına girmiştir. Bu akımı savunan iki önemli isim vardır. Bunlardan ilki Batıcılığın da en önemli savunucusu Dr. Ahmet Cevdet'tir. O, yayınladığı *İctihad* dergisinde mesleğinin doktorluk olmasından dolayı fizyolojik-biyolojik materyalist görüşlerin yanında evrimci görüşleri de savunur. İslamiyet'e açıkça karşı olan düşünür o dönemde yayınladığı kitap ve makaleleriyle birçok eleştiri alır. İkinci düşünür ise Baha Tevfik (1884-1914)'tir. II. Meşrutiyetin özgür ortamından yararlanarak Büncher'in Madde ve Kuvvet isimli eserini tercüme eder. Düşünür, gerek tercümeleriyle gerek yayınladığı kitap ve makaleleriyle hem Osmanlıda hem de Batı'da materyalizmin yayılmasına büyük katkılar sağlar.³⁴⁸

³⁴⁴ M. Akgün, **1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar**, s. 487

³⁴⁵ H.Z. Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay, İstanbul 2005, s.139-140

³⁴⁶ M. Akgün, **A.g.m.**, s.489

³⁴⁷ M. Akgün, **A.g.m.**, s.489

³⁴⁸ M. Akgün, **A.g.m.**, s.493-494; Geniş Bilgi için Bkz. H.Z. Ülken, 2005, s. 233-256

İnsanlar arasında geçerli olan kuralların zaman içerisinde, birlikte yaşama isteğinden doğduğunu söyleyen akım olarak sosyolojik teori ve bu akımın en önemli savunucusu Ziya Gökalp, Türkçülük akımının fikri yapısını sosyolojiyle kurmaya çalışmıştır. Fransız filozof E. Durkheim'den etkilenen düşünür, sosyal sınıfların tarihinden ziyade bu sınıfların neden ortaya çıktığını, yaratış gücü olarak insanların istidat ve kabiliyet olarak iki sınıfa ayrıldığını, sosyal bağlılık olarak insanların çeşitli gruplardan oluştuğunu ileri sürer.³⁴⁹ Bu düşünce hareketleri içerisinde M. Emin'in durduğunu yer onun Türk Düşünce hayatı için ne kadar önemli olduğunu gösterecektir.

M. Emin'in fikri hayatını Hayat mecmuasından önceki yazıları, Hayat mecmuasındaki yazıları ve 1929'dan sonraki yazıları şeklinde üç bölüme ayırmak onun fikri gelişimi ve değişimini daha iyi açıklayacaktır. Bu üç bölümün öne çıkan özelliklerini belirtmek gerekirse, Hayat mecmuasından önce Bergsonizm ve Pragmatizm düşüncesinin birlikte ilerlediğini, Hayat mecmuasında devletin rejimini sağlam bir temele oturtma gayreti içinde olduğunu ve 1929'dan sonra ekonomi ve hukuk alanında yazılar yazan ve icraatta olan bir düşünür olarak karşımıza çıktığını görürüz.

M. Emin, siyasal bilgiler fakültesinden çıktıktan sonra çeşitli görevlerde çalışmış³⁵⁰ ve 1911 yılında malumat-ı medeniye, hukukiye ve iktisadiye öğretmeni olarak eğitim camiasına dâhil olmuştur. Fakat onun hukuk ve iktisat ile ilgili düşüncelerini ilk olarak 1927 senesinde "İktisadi Siyasetimizde En Emin Yol" adlı

³⁴⁹ H.Z. Ülken, 2005, s.312

³⁵⁰ Hayatıyla ilgili detaylı açıklama 1.bölümde yapılmıştır.

makalesinde görürüz. Düşünürün, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girmesiyle fikri hayatındaki ilk şekillenmeler oluşmaya başlamıştır. O, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve ekonomik zorlukları derinden hisseder ve o dönemin birçok düşünürü gibi kurtuluşu Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkan felsefi akımları Osmanlı Devleti'ne entegre etmekte görür. M. Emin, Osmanlı'nın kurtuluşunu pozitivism, materyalizm, entelektüalizm, sosyolojik teori vb. akımlarda görmez. Ona göre Osmanlı'yı bu geri kalmışlıktan kurtaracak felsefi akımlar Bergsonizm³⁵¹ ve Pragmatizm³⁵² dir. Düşünür, bu akımları öncelikle ahlak ve eğitim alanlarında etkin kılmaya çalışır. Bu amaçla ilk olarak biyoloji ve ahlak arasındaki farklılıktan bahsederek insanı salt biyolojik bir varlık olarak gören biyoloji ilmine eleştiri getirir. Biyolojinin kesinlikle ahlakı açıklayamayacağını, ahlakın kendi kanunlarını kendi içinden çıkarması gerektiğini söyler.³⁵³ M. Emin'in bu düşünce tarzı pozitivism ve materyalizm gibi felsefi akımlara daha ilk yıllarında karşı olduğunu gösterir. Ona göre Avrupa'da etkili olan felsefi akımlar aynen alınmamalı, aktarılabilecek ülkenin toplumsal ve siyasal özellikleri göz önüne alınmalıdır. Osmanlı'yı kurtarmanın en etkili yolu toplumu dogmatik dincilikten kurtarma ve materyalizme karşı gençleri korumayla olur.³⁵⁴ O, döneminde etkili olan ve Ziya Gökalp'in başını çektiği Sosyolojik Teori'ye de daha ilk yıllarında eleştiri getirir. Bilindiği gibi, sosyoloji, toplumda meydana gelen olayları objektif bir şekilde inceler. Daha açık bir ifadeyle bir olay meydana geldiğinde bu olayın sonuçlarını görünen sebep ve

³⁵¹Bergsonizm, "Pozitivism, Relativizm ve Siyantizm gibi çeşitli akımların etkileriyle, mutlak hakikati elde etmenin umidini kaybetmiş olan 19.y.y.'in insanına, bu asrın sonlarında "Sezgi" metodunu ortaya koyarak, bu umidi yeniden getiren" felsefi bir akımdır. (L. Bayraktar, **Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri**, Felsefe Dünyası, sy.28, 1998, s.62-63)

³⁵² Pragmatizm, "bakışı ilk şeylerden, prensiplerden, kategorilerden, farz edilen zorunluluklardan, son şeylere, semerelere, sonuçlara ve olgulara çevirmek olarak" tanımlanan felsefi akımdır. (C. Türer, **W.James'in Pragmatik Felsefesinde Özgürlük-Ahlak İlişkisi**, Felsefe Dünyası, sy.27, 1998, s.82)

³⁵³ M.E. Erişirgil, **Hayatıyat ve Ahlak**, İçtimaiyyat Mecmuası, I/4, 1917, s.174-178

³⁵⁴ M.E. Erişirgil, **Din, Felsefe, İlim**, Yeni Mecmua, I/3, 1917, s.42-45

sonuçlar çerçevesinde değerlendirir. Fakat böyle bir hükme varmak olayların manevi yönünü yok saymak demektir ki bu da olayın anlaşılması için genel hüküm ortaya konulmasını bir hayli zorlaştırır. Hem bir olay karşısında objektif hüküm verdiğini iddia etmek doğrudan doğruya ahlak, eğitim ve siyaset hakkında bir fikir ortaya konulmasını sağlar mı? Kesinlikle hayır. Bu sebeple sosyoloji bir hükme varmak istiyorsa psikolojinin de görüşlerini almak zorundadır.³⁵⁵

Düşünürün manevi yönü ön planda tutması din hakkında da bazı fikirler serd etmesini gerektirmiştir. Bununla beraber onun din hakkındaki görüşleri cumhuriyetten sonra olumsuz yöne doğru bir seyir izler. Cumhuriyetten önce ona göre din sadece ahiret için değildir. Dünyayı da kapsamalıdır. Bu düşünce bilhassa gençler üzerinde etkili olmalıdır. İnsanlara aşılanması gereken dini hissiyattır. Eğer bir insan büyük bir cami karşısında derin bir his duymuyorsa dini ruhunda hissetmiyor demektir. Din, ortaya çıkan akımlarla çarpışmak yerine, öğretilerini güçlendirerek insanların ruhlarını etkilemeye çalışmalıdır. Çünkü din, ilmi cereyanlardan üstündür.³⁵⁶ Bu düşünce M. Emin'in Osmanlının son döneminde toplumun dini nasıl anlaması gerektiğiyle ilgili görüşüdür. Nitekim o dönemde dini kendi tekeline alan softalar çoktur. Gençleri hayat ve düşünce sahasından uzaklaştırıp zihinlerini inzivaya çekmek o dönemin dogmatik dindarlarının en iyi yaptığı iştir.

M. Emin, gelişmenin önünde en büyük engel olarak bazı aydınların ahlak anlayışlarını görür. Onlara göre Batı sadece maddi ve şahsi çabaların sonucuyla ilerler. Manevi meseleler, hukuk, ahlak gibi konular bu medeniyetin gelişmesinde

³⁵⁵ M.E. Erişirgil, **İçtimaiyat ve Kıymet Hükümleri**, Düşünce, sy.1, 1918, s.30-31

³⁵⁶ M.E. Erişirgil, **Din Edebiyatı**, Muallim Mecmuası, II/23, 1918, s.801-806

etkin değildir. Hâlbuki düşünür, “hukuki, ahlaki, iktisadi meselelerdeki kanaatler asrileşmedikçe medeni bir cemiyet haline girilemez” diyerek böyle düşünen kesime katılmadığını, Batı’nın gelişmesinde ahlak, hukuk gibi meselelerin temel bir nitelik taşıdığını söyler.³⁵⁷ Bu düşünceler M. Emin’in genelde felsefeci özelde ise ahlak felsefeci olduğunu gösterir. Çünkü Osmanlının son döneminde yazmış olduğu makaleler daima toplumun ahlakını sağlam bir zemine oturtma gayretidir. Bunu yaparken de Bergsonizm ve Pragmatizm’den yararlanır. Bu iki akım bireyin maddi özelliklerinin yanında manevi özelliklerinin de olduğunu kabul eder. Bergsonizm sezgiyi ön plana çıkarır. Bununla metafiziğin mümkün ve gerekli olduğunu kanıtlamaya çalışır. Buradan Bergsonizm’in pozitif ilimlere karşı olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Pozitif ilimlerin alanı olan maddi alanın dışında da bir alanın olduğunu ve bu alanın hakiki alan olduğunu iddia eder.³⁵⁸ M. Emin’in etkilendiği pragmatizm ise William James’in pragmatizmidir. James, “bir fikir, bir inanç hayatta işlevsel bir role sahipse ve bizi somut sonuçlara götürüyorsa anlamlı, faydalı ve doğrudur”³⁵⁹, der. M. Emin, James’in bu görüşünü cumhuriyetten sonra –bilhassa Hayat Mecmuasında- daha net bir şekilde savunur. M. Emin’in ilk yazılarında Bergsonizm’den Pragmatizme bir geçiş gözükmez. Bu iki akımın beraber yürüdüğü görülür. Bunun en güzel örneğini *Dergâh Dergisinde* yazmış olduğu dört makale gösterir. Bu makalelerde rasyonalizm ve ampirizme tepki gösterir, maddenin hayat ve ruha hâkim olmadığını, şuuri her fiil ve tekâmülün kesinlikle bedende bir değişikliğe muhtaç olmadığını, şuur, irade gibi özelliklerin beyne tamamen bağlı olmadığını söyleyerek mistisizmin gerekliliğini kanıtlamaya çalışır.³⁶⁰ Bunun

³⁵⁷ M.E. Erişirgil, **Ahlak Telakkisinde Asrılık**, Büyük Mecmua, sy.2, 1919, s.19

³⁵⁸ S. Elibol, **Bergson Felsefesi ve Türkiye**, Felsefe Dünyası, s.66-67

³⁵⁹ C. Türer, **A.g.m.**, s.83

³⁶⁰ M.E. Erişirgil, **Hasbihal**, Dergâh, I/4, 1921, s.53

yanında kişiyi hem maddi hem de manevi özellikleriyle tanıyabileceğimizi söyler.³⁶¹ Aksi halde Natüralistler gibi insanı hayvanlara benzetmemiz gerekir ki bu kabul edilir bir görüş değildir. Zaten Darwinizm, Materyalizm, Naturalizm, Monizm gibi insanın ruhi özelliğini kabul etmeyen akımlar düşünürün hayatı boyunca karşı olduğu akımlardır.³⁶² Ona göre bu akımlar Pragmatizm ve Bergsonizm'in ne demek istediğini anlamazlar, anlayamazlar.³⁶³ Düşünürün bu iki akımdan Pragmatizm'e yakın olduğunu ama devletin içinde bulunduğu duruma çare olarak Bergsonizm'i de gerekli gördüğünü söyleyebiliriz.³⁶⁴

M. Emin, Osmanlının 1.Dünya Savaşı'ndan yenik çıkması ve akabinde Kurtuluş Savaşı'nın başlamasıyla ilgili kitap ve makalelerinde net bir bilgi vermez. O, bu süreci anlatmak yerine toplumun her kesimini bir arada tutması, ayrılıklara yer vermemesi, geçici hevesler yerine yüce idealler uğruna yaşanılması gerektiği ile ilgili makaleler yayımlar. Pragmatizmin bir gereği olarak topluma ışık tutan filozofların hayatlarını ve felsefelerini topluma aktarır. İlk olarak E. Boutroux'un felsefesini³⁶⁵ akabinde Kant'ın irade ve özgürlük ile ilgili fikirlerini aktarır. Kant, "insanlık, tabiata karşı bir isyanla başladı"³⁶⁶ der. Bu söz Kurtuluş Savaşı'nda kazanılacak özgürlüğün ve kurulacak olan insanîyetin, medenîyetin ifadesidir. Son olarak M. Emin, Alman filozofu Fichte'in görüşlerini aktarır. Fichte, Almanya'nın savaş yıllarında gençlere

³⁶¹ M.E. Erişirgil, **Ulum, Şuur 2**, Dergâh, I/5, 1921, s.70-71

³⁶² M.E. Erişirgil, **Ne Çıkar 3**, Dergâh, II/13, 1921, s.4

³⁶³ M.E. Erişirgil, **Anlaşılmaz ki... Anlayamazsınız ki 4**, Dergâh, II/14, 1921, s.72-73

³⁶⁴ M.E. Erişirgil, **Felsefe Neşriyatında Bir Terakki Hatvesi**, Mihrap, sy.3, 1923, s.65-67

³⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. M.E. Erişirgil, **Emil Boutroux ve Felsefesi 1**, Dergâh, II/18, 1922, s.85-87; **Emil Boutroux ve Felsefesi 2**, Dergâh, II/19, 1922, s.99-100

³⁶⁶ M. E. Erişirgil, **Kant'a Göre Felsefe-i Tarih: Terakki Nedir?**, Düşünce, sy.1-3, 1922, s.9-12

bir ideal aşlamak için yoğun çaba sarf eden ve pozitivism ve materyalizm gibi gençleri idealsizliğe iten felsefi akımlarla mücadele eden bir filozoftur.³⁶⁷

M. Emin, cumhuriyetin ilanıyla beraber Türkçülük, milliyetçilik gibi kavramları kullanmaya başlar. Eğer onun cumhuriyetten önce düşünce yapısı hakkında genel bir hüküm vermek gerekirse toplumda aksiyon ve fayda sağlayan bir ahlakı tesis etmeye çalışan ahlak felsefesi hocası olarak görünür. Bir diğer tespit ise hayatı boyunca en derin felsefi makalelerini bu maddi ve manevi zorluklar içerisinde yazar. Cumhuriyetin ilanıyla beraber düşünür, eskiden eleştirmekten çekindiği kurumları rahatlıkla eleştirmeye başlar. Bunların başında padişahlık sistemi gelir. Bu sistemde bireyin özgürlüğünün tam sağlanamadığını, aynı hatayı cumhuriyet rejiminin de yapması halinde devletin ideolojisinin tam yerleşmeyeceğini söyler.³⁶⁸ Bir diğer eleştirisini ise Osmanlı Devleti'nde ilmi noktadan durma noktasına gelmiş medreselere yapar. Medreselerde pozitif ilimlerle beraber dini ilimlerin yapılmasına karşı çıkar. Ona göre medreseler öncelikle dini, çağın gereklerine cevap verebilecek bir seviyeye getirecek öğrencileri sonra da öğretmenleri sağlamalıdır.³⁶⁹

M. Emin'in düşünce hayatında eğitimin daha fazla yer almasına sebep olan gelişme “Tevhid-i Tedrisat Kanunu” dur. Bu kanundan “Büyük İnkılap” olarak bahseder. Çağın gereği olarak devlet anlayışının da değiştiğini şu sözleriyle ifade eder: “Devlet, asrımızda bir dünya müessesesidir, onu uhrevi gayelere hadim kılmak ancak asri mahiyetten çıkarmakla kabil olabilir. Dünyevi mahiyetini kaybetmiş bir

³⁶⁷ M.E. Erişirgil, **Fichte ve Âlimlerin Vazifesi**, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, II/2, 1922, s.81-82

³⁶⁸ M.E. Erişirgil, **Hürriyet Ne için Lazım**, Milli Mecmua, sy.6, 1924, s.82-84

³⁶⁹ M.E. Erişirgil, **Medreselerde Eksik Olan Usul-i Tedris midir?**, Mihrap, sy.6, 1924, s.125-127

devletin zamanımızda yaşayabilmesi yalnız müşkül değil, imkânsızdır. Onun için devletin bekasını muhafaza için kendisini uhrevi vezaif göstermek isteyen fikir ve zümrelerin tahakkümünden kurtarmaya çalışması zaruri idi.”³⁷⁰ Bu ifadeler düşünürün din hakkında düşüncelerinin değiştiğini net bir şekilde gösterir. O, Osmanlı zamanında dinin hem dünyevi hem de uhrevi olması gerektiğini, İslam dininin aksiyon ve harekete önem veren bir din olduğunu söylerken cumhuriyetten sonra dini, kişinin içinde yaşaması gereken bir heyecan olarak ifade eder.³⁷¹

M. Emin’in Hayat Mecmuasındaki yazılarına geçmeden önce onun şaheseri olan “Kant ve Felsefesi” adlı kitaptan bahsetmek yerinde olacaktır. Düşünür, bu kitabı yayınladığında Reşat Şemsetdin (1903-1953), M. Şekip Tunç (1886-1958) ve M. İzzet (1891-1930)’ten övgüler alır. Reşat Şemsettin, M. Emin’in Kant’ı gençlere tanıtmakla, bir âlimin yaşadığı çağa yapması gereken hizmetin çoğunluğunu yaptığını söyler.³⁷² M. Şekip Tunç, Kant gibi felsefesi çok müşkül olan bir filozofun düşüncelerini anlayarak insanlara aktarmanın ancak felsefe tarihi âşıklarının yapacağı bir iş olduğunu belirtir.³⁷³ En esaslı tenkiti M. İzzet yapar. O, M. Emin’in öncelikle ‘dürüstlüğü, samimiyeti ve vazife şinaslığından bahseder. “Doğru yazar vicdanı, okumadığını okumuş gibi gözükmek istemeyen, anlamadığından anlamış gibi bahsetmeyen, yalnız düşündüğünü yazan ve düşündüğü gibi yazan, namuskâr düşünür vakarı. İşte Mehmet Emin Bey’in eserinin her sayfasında tecelli eden bu meziyet ve eserinin bütünüyle memleketimizdeki felsefe tarihi tetkikatında ciddi bir

³⁷⁰ M.E. Erişirgil, **Büyük İnkılap**, Milli Mecmua, sy.11, 1924, s.162-163

³⁷¹ M.E. Erişirgil, **A.g.m.** s.162-163

³⁷² R. Şemsettin, **Kant ve Felsefesi**, Anadolu Mecmuası, sy.9-10-11, 1925, s.346-351

³⁷³ M. Ş. Tunç, **Kant ve Felsefesi**, Milli Mecmua, sy.31, 1925, s.552

terakki adımı teşkil etmiş olması her şeyden evvel göz önünde tutulmalıdır.”³⁷⁴ M. İzzet, eserden bahsetmeden evvel felsefe tarihi öğretiminin önemi üzerinde durur. O, Avrupa üniversitelerinde felsefe derslerinin üçte birini psikoloji, üçte birini felsefe tarihi, diğer üçte birini de metafizik, mantık, ahlak, eğitim ve sosyoloji derslerinin oluşturduğunu ama bizde felsefe bölümünde okuyan öğrencilerin bile felsefe tarihi derslerine girmeden mezun olduklarını belirtir.³⁷⁵ M. İzzet’in bir diğer tespiti ise filozof tanımı üzerinedir. O, filozofu şöyle tanımlar: “Feylesof, kitaplarını kendisi için yazan, yani ruhu ile kitapları arasında ayrılık olmayan, yazarken kılığını değiştirip sahneye alkış toplamaya çıkan aktöre benzemeyen, eserine hüviyetinin (kimliğinin) en samimi parçalarını sokabilen adamdır.”³⁷⁶M. Emin’i bu kategoriye sokabilir miyiz, sorusu akla gelir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla düşünürün yazmış olduğu kitaplarına ruhunu tam manasıyla yansıttığı söylenemez. Örneğin, Yurt Bilgisi, Felsefeye Başlangıç, Merak ve Dikkat, Kadın-Erkek, Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmi, Ekonomi Meslekleri: 16.y.y.’dan Günümüze Kadar isimli kitapları düşünürün ruhunu yansıtan kitaplar değildir. Descartes, W. Leibniz hakkındaki dersleri ile Kant ve Felsefesi adlı kitabı da tam anlamıyla düşünürün ruhunu yansıtmaz. Bu tenkit, elbette M. Emin’in yayınlamış olduğu kitapların değerini düşürmez. Hala güncelliğini koruyan eserlerinin yanı sıra o zamanın insanına ışık tutan kitapları da mevcuttur. Burada işaret etmek istediğimiz bu eserlerin M. Emin’i filozof yapıp yapmadığıdır. Aslında şu noktayı da belirtmek gerekir, M. İzzet, bu makaleyi yazdığında yukarıda M. Emin’e ait isimlerini zikrettiğimiz kitapların birçoğu daha yayınlanmamıştı. Eğer şimdi M. Emin’in hayatı

³⁷⁴ M. İzzet, **Türkiye’de Felsefe Tetkikleri ve Mehmet Emin Bey’in Son Eseri**, Sadeleş. Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Felsefe Dünyası, 1998, sy.28, s.40

³⁷⁵ M. İzzet, **A.g.m.**, s.39

³⁷⁶ M. İzzet, **A.g.m.**, s.38

ve felsefesi bir bütün olarak değerlendirilecek olursa ona filozof yerine ahlak felsefecisi, felsefe öğretmeni ifadelerinin kullanılması daha yerindedir. Son olarak düşünürün neden Kant'ı seçtiğini kendi ağzından dinleyerek bu konuyu kapatalım. “Hakikaten hiçbir filozof Kant kadar itikat, iman sahasında ilmin imkânsızlığını açıkça ortaya koymamış, hiçbir felsefi mesleği Kritisizm kadar iman sahasında akli delil aramanın beyhudeliğini göstermemiştir. Bu eser yalnız bu hususta bizi irşat etse yazarı için kâfi bir mükâfattır.”³⁷⁷

M. Emin'in düşünce hayatında önemli bir bölümü temsil eden “Hayat Mecmuası”ndaki yazılarına daha yakından baktığımızda düşüncesinin bazı noktalarda değiştiğini görürüz. 1926–1930 yılları arasında çıkan bir dergi olarak Hayat Mecmuası ilk dört cildinde M. Emin aktif rol oynar. Düşünürün bu dergideki fikri yapısına geçmeden önce kendisiyle aynı dergide çalışan M. Şekip Tunç, İ. Hakkı Baltacıoğlu (1887-1978) ve Avni Başman (1887-1964) hakkında kısa bilgi vermek yerinde olacaktır. M. Şekip Tunç, Bergsonizm'i benimseyen ve bunu açıkça ifade eden bir felsefecidir. O, felsefenin nazari alanda değil ameli ve hayati alanda etkin olmasını ister. Bu noktada hakikati, ‘tam manasıyla ve mutlakiyet dairesinde kavramak isteyen felsefe, “Sezgi”yi kullanmalıdır.’ diye tarif eder.³⁷⁸ M. Şekip, Bergsonizm'in Türkiye'ye girmesinde etkili olan ve bu noktada M. Emin'le fikri yakınlığı bulunan bir felsefecidir. Bergsonizm'den etkilenen bir diğer düşünür ise İ. Hakkı Baltacıoğlu'dur. İ. Hakkı'ya göre, “Bergson'un felsefeye katmış olduğu unsurlar felsefeye yeni bir şahsiyet ve istikamet vermiştir.”³⁷⁹ O, ilimden ayrı metafizik alanın varlığını kabul eder. Metafiziğin kendine ait yöntemi ve konusu

³⁷⁷ M.E. Erişirgil, 1997, s.8

³⁷⁸ L. Bayraktar, **A.g.m.** s.68-69

³⁷⁹ L. Bayraktar, **A.g.m.**, s.67

olması gerektiğini savunur. Konusunu hayat, yöntemini de sezgi olarak belirler. Kâinatı, Mekanizm, Natüralizm gibi düşüncelerle kavramaya çalışmak daima eksik bilgi elde etmeyi zorunlu kılar. Kâinatı tam manasıyla kavramak istiyorsak, en doğru felsefe Bergson felsefesidir.³⁸⁰ Son olarak Avni Başman'dan bahsedecek olursak o, J. Dewey'in "Mektep ve Cemiyet", "Çocuk ve Mektep" ve "Terbiye ve Demokrasi" eserlerini tercüme eder. Bu eserleri tercüme ederken pragmatizmi benimser.³⁸¹ Hayat Mecmuasında M. Emin'le beraber pragmatizmle ilgili yazılar kaleme alır. Bu üç düşünürün benimsedikleri felsefe akımlarını açıklamak genelde Hayat Mecmuasının, özelde ise M. Emin'in amacını bize gösterir.

M. Emin, Hayat Mecmuasında ilk düstur olarak rejimin müdafaasını kendine görev ittihaz eyler. Yapılan inkılâpları haklı gösterme gayreti, önceden savunduğu bazı fikirleri değiştirmek zorunda bırakır. Hemen hemen bütün makalelerinde ilk paragrafı, rejim ve inkılâpları savunmaya ayırır. Düşünürün toplumda oluşturmak istediği fikri gelişimi o zamanın şartlarına göre değerlendirirsek, ona hak vermemek elde değildir. O, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra asıl işin başladığının farkında olan, önemli bir fikir adamıdır. Artık eskiye ait fikir ve kurumların rejim tarafından kesinlikle desteklenmediğini, destekleyenlerin de bir şekilde tasfiye edildiğini iyi etüt eden M. Emin, hali hazırda ne yapılması gerekiyorsa onu yapmaya çalışır. Devletin selametini, vatan ve millet bilinciyle büyütülmüş, çağın gereklerini kendi vatanına uyarlamış, vazifesini ahlak çerçevesinde yapan bir gençlik yetişmekte görür. Fikirlerinin sağlam bir temele oturması için bireylerde sağlam bir felsefi anlayış,

³⁸⁰ L. Bayraktar, **A.g.m.**, s.67

³⁸¹ H.Z. Ülken, 2005, s.427

milli bir his ve kuvvetli bir edebiyat anlayışının oluşması gerektiğini belirtir.³⁸² O, İstiklal Harbi'nin iyi anlaşılması gerektiğini, aksi takdirde gençlere millet bilincinin tam aşılamayacağını söyler ve bu savaşın bize öğrettiklerini şu sözleriyle belirtir: “İnsanlığın kudreti iradedir. Fikirler amalden, hayattan evvel ve onların hâkimi değildir. Bilakis fikirlerimiz amellerden, hayattan doğar. Onun için bir fikir ne derece irade kudretini artırıyor, hayatı kuvvetlendiriyor, amali tensik (düzenli dizme) eyleyebiliyorsa o derece doğrudur.”³⁸³ Bu çıkarım, gençlerin eğitiminde uygulamayı düşündüğü pragmatizmin İstiklal Harbi'ne yansımış şeklidir.

M. Emin'in, yeni devletin takip etmesi gereken yolun gençlerin eğitiminden geçtiğine inanmış ve bu yolda yoğun bir çaba sarf etmişti. Bu çabaları göz önüne aldığımızda, o, Avrupa'yı kısa vadede yakalamamızın imkânsız olduğunu fakat Avrupa'daki aristokrat sınıfının bizde bulunmamasının, yenilikleri daha çabuk hazmetmemize zemin hazırladığını ve bizim için bunun bir avantaj olduğunu belirtir.³⁸⁴ Savunduğu ve yerleşmesini istediğini diğer fikirler şunlardır: Türklerin fikri uyanışının kaleme alınması, gençlere bunun okutulması,³⁸⁵ hayatla ilgisi kalmamış fikirlerin ve kurumların atılması,³⁸⁶ fertlerin hayatın içinde olduğu ve toplumun da fertleri hayatın içinde olmaya zorladığını bir toplum fikri,³⁸⁷ gençlerin ruhi kudretlerinin artırılması ve hayatta kendi başlarına yol bulabilecek kabiliyetin

³⁸² M.E. Erişirgil, **Manevi İnzibat ve Yeni Nesil**, Hayat, sy.2, 1926, s.21-22

³⁸³ M.E. Erişirgil, **Eski ve Yeni Neslin Düşünceleri Arasındaki Fark**, Hayat, sy.3, 1926, s.42-43

³⁸⁴ M.E. Erişirgil, **Memleketimizin Hususi Vaziyeti**, Hayat, sy.7, 1927, s.121-122

³⁸⁵ M.E. Erişirgil, **İnkılabımızı Tanıttırmak Hususunda Vazifemiz**, Hayat, sy.24, 1927, s.461-462

³⁸⁶ M. E. Erişirgil, **Hayat'ın İlk Altı Ayı**, Hayat, sy.26, 1927, s.501-502

³⁸⁷ M.E. Erişirgil, **Tayyareci Lindbergh'in Muvaffakiyeti Münasebetiyle Bazı Mülahazalar**, Hayat, sy.30, 1927, s.61-62

verilmesi,³⁸⁸ laikliğin önemi,³⁸⁹ kadınların hakları,³⁹⁰ gibi güncelliğini koruyan meselelerdir.

M. Emin'in Türk düşüncesine son olarak katkısı, Talim ve Terbiye Başkanlığından ayrılarak yavaş yavaş siyasetin içine dâhil olduğu ve siyasette bulunduğu süreçtir. O, bu süreçte Dünya Ekonomik Bunalımının bir yansıması olarak ekonomi ve hukuk meselelerindeki görüşlerini belirtir. Bu fikri değişimin sebebini sadece Dünya Ekonomik Bunalımına bağlamak yerinde bir tespit olmaz. Düşünür, aktif siyaset hayatı içerisinde devletin en aksayan yönü olarak ekonomi ve hukuku gördüğü için bu alanlara yönelir. Diğer bir sebep de mebusu olduğu Cumhuriyet Halk Partisi'nin(CHP) ekonomi ve hukuk politikalarını düzeltmek ve halka yaymaktır. M. Emin'i milletvekilliği sürecinde CHP'nin yaptığı ve yapacağı yenilikleri açıklarken ve savunurken görürüz. Bunu, cumhuriyetten sonra bir meslek haline getirdiği Osmanlı Devletini eleştirme politikasıyla yapar. Nitekim o, CHP'nin toplumu çağdaş bir hale getirdiğini anlatmak için şu ifadeleri kullanır: "Osmanlı İmparatorluğunun son devrinde fertçe ve milletçe gelişmemize imkân vermeyen türlü alanda zincirler vardı: Babadan evlada geçen hükümet tacı, iktisat yolunda ilerlememize kesin olarak mani olan ve kapitülasyon denilen sömürgeci devletlere verilmiş imtiyazlar, iyiyi ve kötüyü cemiyete yarama ve insanca yaşama bakımından takdir etmeğe dayanmayan ve insanın etkilerini sadece ahirete hizmetle ölçen ahlak anlayışları hep bu zincirlerin halkalarıdır."³⁹¹ Düşünürümüz bu dönemde tam bir siyasetçi kimliğine bürünür ve İsmet İnönü'nün yapmış olduğu yeniliklerin

³⁸⁸ M.E. Erişirgil, **Gençlerin Ruhi Kudretini Artırmak Vasıtaları**, Hayat, sy.44, 1927, s.341-342

³⁸⁹ M.E. Erişirgil, **Laiklik Karşısında Vazifelerimiz**, Hayat, sy.72, 1928, s.381-382

³⁹⁰ M.E. Erişirgil, **İstikbalde Kadın**, Hayat, sy.92, 1928, s.265-266

³⁹¹ M.E. Erişirgil, **Birinci Yirmi Yıldan İkinci Yirmi Yıla**, Ülkü, sy.51, 1943, s.2-3

savunuculuğunu yapar. Örnek verirsek, ilköğretim, demiryolu, ormanlar,³⁹² toprak kanunu, iş kanunu³⁹³ gibi yenilikleri gösterebiliriz. CHP'ye eleştiri getirenlerin düşüncelerini şu şekilde açıklar: “Dünya değişmiş. Bu halde devam etmekle yabancılar yanında itibarımız kalmıyormuş. Buna da sebep Cumhuriyet Halk Partisi'ymiş. Yazışlarından sanırsınız ki dünyadaki değişiklikten yalnız onlar haberdardır. Geleceği, devletlerin dış politikaları istikametini yalnız onlar biliyorlar.”³⁹⁴ M. Emin, CHP'den ilk ayrılıkların baş gösterdiğini son dönem makalelerinde açıkça belirtir³⁹⁵ ve demokrasiyi “yurttaşların oylarını hür olarak kullanmaları”³⁹⁶ şeklinde tarif eder. Bu tarifin içine “çok partili bir ortamda” ifadesini koymaması, devletin kurulma aşamasında “özgürlük” üzerinde önemle duran bir felsefe adamının, konu siyaset olunca ilmini bu siyasi rejimin sağlanmasında için kullanması pek de kabul edilir bir davranış olarak gözükmüyor. Bunu, bir de CHP'ye oy vermeyi, vatani düşmandan kurtarılan hissedilen heyecanla eş tutarak ve vatan borcu olarak belirtmesi felsefe adamına uymayan bir davranıştır.³⁹⁷

Sonuç olarak, M. Emin'in, Bergson ve W.James gibi filozofların fikirlerini kabul ederek ve materyalizm, pozitivizm gibi insanın manevi yönünü yok sayan felsefe akımlarına karşı durarak başladığı düşünce serüveni hayatı boyunca devam eder. Düşünürün en büyük etkisi gücünü hayattan ve bize sağladığı faydadan alan

³⁹² M.E. Erişirgil, **Milli Şef ve İlköğretim Davası**, Ülkü, sy.71, 1944, s.4-5

³⁹³ M.E. Erişirgil, **Kazandıklarımız**, Ülkü, sy.92, 1945, s.1

³⁹⁴ M.E. Erişirgil, **Demokrasi ve Parti Terbiyesi**, Ülkü, sy.95, 1945, s.1-2

³⁹⁵ M.E. Erişirgil, **A.g.m.**, s.1-2

³⁹⁶ M.E. Erişirgil, **Demokrasi-İlköğretim-Tek Dereceli Seçim**, Ülkü, sy.111, 1946, s.3

³⁹⁷ M.E. Erişirgil, **A.g.m.**, s.3

pragmatizmi bize tanıtması ve cumhuriyet gençliğini bu akımın öğretileri çerçevesinde yetiştirmeye çalışmasıdır.

SONUÇ

Osmanlı devletinin son döneminde dünyaya gelmiş ve cumhuriyetin kurulması ve gelişmesi aşamasında yaşamış bir düşünür, siyasetçi, eğitimci olan M. Emin, hem akademik hem de siyasi birçok görevlerde bulunur.

O, varlık hakkında idealizm ve realizmi birleştirerek biyolojinin bulguları çerçevesinde en sağlam görüşün ortaya konulacağına inanır. Bilgi anlayışında pragmatizmi kabul eder. Düşünürün pragmatizme ulaşırken varlık, bilgi, değer ve eğitim noktalarında Kant'ın fikirlerinden etkilendiği bariz bir şekilde görülür. O, ne idealizmin savunduğu varlığın zihnimizde olduğu düşüncesini ne de realizmin savunduğu zihnimizden bağımsız varlığın olduğu düşüncesini kabul eder. Ona göre zihnimizden bağımsız olarak varlık vardır ve biz bu varlığı zihnimizdeki yansımaları neticesiyle anlarız. Diğer bir ifadeyle varlık sahasındaki iki görüş olan idealizm ve realizm birbirini tamamlayan görüşlerdir. Bu iki düşünceye ek olarak biyolojinin verileri eklenirse varlık hakkında daha kesin bilgilere ulaşılır. Bunun yanında biyoloji, psikoloji ve sosyoloji merkezli bir bilgi anlayışının önemine vurgu yapar.

O, Ahlak anlayışında ise biyolojik ahlaktan ziyade sosyolojik ahlaka önem verir. Fakat sosyolojik ahlakın akıl ahlakı, biyolojik ahlak ve psikolojik ahlakla her zaman desteklenmesi gerektiğini belirtir. Din alanında ise insanın manevi yönünü bütünüyle inkâr eden felsefi görüşlere katılmaz. Sadece insanın manevi yönünü kabul eden felsefi akımlara da karşı çıkar. O, bu noktada pragmatizmin dine bakışını (özellikle W. James'in görüşleri) benimser. Sanat anlayışında ise milli bir sanat anlayışı üzerinde durarak yücelik ile güzelliğin farklılığını Kant'ın görüşleri

ekseninde açıklar. Eğitim felsefesi olarak pragmatizmin eğitime yansıması olan ilerlemeciliği savunur. Bu, onun, eğitimde felsefi temel olarak ilerlemeciliği, daha geniş manasıyla pragmatizmi uygulamak istediğini gösterir. Çünkü düşünürün amacı uzun süre durağan bir şekilde devam etmiş Osmanlı eğitim sisteminin yerine daima ilerlemeyi, çağın gerekliliğini yerine getirmeyi hedefleyen bir felsefi görüşü eğitim sistemine yerleştirmektir. Düşünürün, uzun zaman önce savunduğu ve uygulanması için büyük çaba sarf ettiği ilerlemecilik, eğitim sistemimize yakın zamanda yapılandırmacı yaklaşım olarak girmiştir. Yapılandırmacı yaklaşım, temeli ilerlemeciliğe dayanan bir yaklaşımdır. Öğrencinin sürece aktif katılımını öngörür. Öğretmenin öğretene değil, yol gösteren ve öğrencinin bilgiyi yapılandırmasına yardım eden olmasını ister. Yapılandırmacı yaklaşıma göre öğrenciler sürecin aktif olarak içerisinde bulunmalı ve eğitim, öğrencilerin yaşantılarından bağımsız olmamalı, hayatlarıyla alakalı olmalıdır.

Son olarak düşünür, Osmanlı'nın son döneminde etkili olan pozitivizm, materyalizm v.b. akımlara insanın manevi yönünü kabul etmedikleri noktasında bir karşı duruş sergiler. Yeni devletin ideolojisini genç nesillerin zihinlerine yerleştirmek için maneviyatı elzem gören düşünür, hayatını hem maddi hem manevi yönü yüksek ve daima enerjisini hayatın içinden alan faydacı bir gençlik yetiştirmeye adanır.

KAYNAKÇA

Akgün, Mehmet, **1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar**, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XL, Ankara, 1999.

Bayraktar, Levent, **Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve İlk Temsilcileri**, Felsefe Dünyası, sy.28, Ankara, 1998.

Bayraktar, Levent, **Darülfünunda Bir Felsefe Hocası: Mehmet Emin Erişirgil**, Felsefe Dünyası, Sy:50, 2009/2.

Bergson, Henri, **Ahlak ve Dinin İki Kaynağı**, Çev: Erişirgil, Mehmet Emin, Kanaat Küt. İst. 1933.

Berkes, Niyazi, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yay. Hz: A. Kuyaş, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2009.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay. İst. 1999.

Çankaya, Ali, **Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler**, c:2.

Çetinkaya, Bayram Ali, **Modern Türkiye’nin Felsefi Kökenleri**, C.Ü.İ.F. Dergisi, Sy: 2, Sivas 2002.

Demir, A. İshak, **Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a bakışı (Doktora Tezi)**, İstanbul, 2000, s.52

Elibol, Sadettin, **Bergson Felsefesi ve Türkiye**, Felsefe Dünyası, Sy:2, Ankara, 2001.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Hayatîyet ve Ahlak**, İçtimaiyat Mec. C:1, Sy:4, 1917.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Din, Felsefe, İlim**, Yeni Mecmua, Sene:1, Sy:3, 1917.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Musiki ve Mekteplerimiz**, Muallim, C:2, Sy:15, 1917.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Kızlarımızın Terbiyesi**, Muallim, C:2, Sy:17, 1917.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Ahlak Ne Vakit İlim Olabilir?**, İçtimaiyat Mec. C: 1, Sy: 3, 1917.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Safahat'ın Beşinci Kitabı Münasebetiyle: Din Edebiyatı**, Muallim Mecm., C:2, Sy:23, 1918.

Erişirgil, Mehmet Emin, **İçtimaiyat ve Kıymet Hükümleri**, Düşünce, C:1, Sy:1, 1918.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Sultanilerde Felsefe Tedrisatının Gayesi**, Muallim, C:2, Sy:20, 1918.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Ahlak Telakkisinde Asrılık**, Büyük Mecmua, Sy:2, 1919.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Tarihi Felsefe Notları: Kurun-ı Cedide Felsefesinden Descartes ve Kartezyenler**, Darülfünun Mat. İst. 1920, Çeviri Yazı ve Sadeleştirme: Descartes ve Kartezyenler, Haz. Albay, Erdoğan, Utku, Ali, Çizgi Kitabevi, Konya 2006.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Ne Çıkar? 3**, Dergâh, Sy:13, 1921.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Hasbihal**, Dergâh, Sy:4, 1921.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Ulum, Şuur 2**, Dergâh, I/5, 1921.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Anlaşılmaz ki... Anlayamazsınız ki 4**, Dergâh, II/14, 1921.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Emil Boutroux ve Felsefesi-1**, Dergâh, C:2, Sy:18, 1922.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Emil Boutroux ve Felsefesi 2**, Dergâh, II/19, 1922.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Kant'a Göre Felsefe-i Tarih: Terakki Nedir?**, Düşünce, sy.1-3, 1922.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Fichte ve Âlimlerin Vazifesi**, Dar. Ed. Fak. Mecmuası, II/2, 1922.

- Erişirgil, Mehmet Emin, **Hazımsızlık Devri**, Mihrap, Sene:1, Sy: 1, 1923.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **İki Tarzı Rüyey, İki Tarzı Tefekkür**, Milli Mecmua, Sene:1, Sy:2, 1923.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Felsefe Neşriyatında Bir Terakki Hatvesi**, Mihrap, Sy:3, 1923.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Felsefe Adamı**, Milli Mecmua, Sene:1, Sy: 1, 1923.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **İki Eseri Felsefi Münasebetiyle**, D.E.F.D. Sene:3, Sy:2-3, 1923.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Büyük İnkılâp**, Milli Mecmua, Sy:11, 1924.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Sürur**, Mihrap, Sene: 1, Sy:10, 1924.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Fichte ve Mücadeleleri 1**, Anadolu Mecm. Sene:1, Sy:5, 1924.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Anadolu'da Maarif Nasıl Taammüm Edebilir?**, Anadolu Mecm. Sene:1, Sy:2, 1924.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Hürriyet Ne için Lazım**, Milli Mecmua, Sy:6, 1924.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Medreselerde Eksik Olan Usul-i Tedris midir?**, Mihrap, Sy:6, 1924.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Mekteplerimize Dair**, Mihrap, Sene:1, Sy:28, 1925.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Muasır Feylesoflara Göre İlim ve Din**, D.İ.F.M. c:1, Sy:1(a), 1925.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Friedrich Nietzsche ve Bir Marifet Nazariyesi**, D.E.F.D. C:4,Sy:5,1925.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Edebiyat Fakültesi Tarihi Hakkında 1: Mehmet Ali Aynı Beyefendiye**, Milli Mecmua, Sy:34, 1925.

- Erişirgil, Mehmet Emin, **İnkılâp ve Hayat Hakkında Telakki**, Hayat, Sy:4, 1926,
- Erişirgil, Mehmet Emin, **şark Vilayetlerimiz ve Gençlik**, Hayat, Sy:5, 1926.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Manevi İnzibat ve Yeni Nesil**, Hayat, sy.2, 1926.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Eski ve Yeni Neslin Düşünceleri Arasındaki Fark**, Hayat, sy.3, 1926.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Tayyareci Lindbergh'in Muvaffakiyeti Münasebetiyle Bazı Mülahazalar**, Hayat, Sy: 30, 1927.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Memleket Coğrafyası ve Milli Tarih**, Hayat, Sy:31, 1927.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **İki Sene-i Devriye**, Hayat, Sy:32, 1927.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Birkaç Müşahede**, Hayat, Sy:43, 1927.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Gençlerin Ruhi Kudretlerini Artırmak Vasıtaları**, Hayat, Sy:44, 1927.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **İdealsizlik Tehlikesi ve Darülfünun**, Hayat, c:2, Sy:27, 1927.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Memleketimizin Hususi Vaziyeti**, Hayat, sy.7, 1927.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **İnkılâbımızı Tanıttırmak Hususunda Vazifemiz**, Hayat, sy.24, 1927.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Hayat'ın İlk Altı Ayı**, Hayat, sy.26, 1927.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Tanassur Hadisesi Bir Hars Buhranı Neticesi midir?**, Hayat, Sy:64, 1928.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Giriş Yazısı: J. Dewey'in Felsefesi**, J. Dewey, **Demokrasi ve Terbiye**, Çev: Başman, Avni, Devlet Mat. İst. 1928.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Laiklik Karşısında Vazifelerimiz**, Hayat, S:72, 1928.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Felsefe Cemiyeti**, Hayat, Sy:66, 1928.

- Erişirgil, Mehmet Emin, **İstikbalde Kadın**, Hayat, sy.92, 1928.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Yurt Bilgisi**, Kanaat Mat. İst. 1930.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Filozofiye Başlangıç**, Maarif Mat. İst. 1941.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Gençlik ve İş Terbiyesi**, Ülkü, Sy:19, 1942.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Ahlak Terbiyesi Hakkında Bazı Fikirler 1**, Ülkü, Sy:39, 1943.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Ahlak terbiyesi Hakkında Bazı Fikirler: Ahlak Terbiyesinin Yolları 2**, Ülkü, Sy:40, 1943.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Meşrutiyet Devrinde Ahlak Terbiyesi Etrafında Münakaşalar**, C:3, Sy:36, 1943.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Birinci Yirmi Yıldan İkinci Yirmi Yıla**, Ülkü, Sy:51, 1943.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Milli Şef ve İlköğretim Davası**, Ülkü, Sy:71, 1944.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Ziya Gökalp**, Ülkü, Sy:55, 1944.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Kazandıklarımız**, Ülkü, Sy:92, 1945.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Demokrasi ve Parti Terbiyesi**, Ülkü, Sy:95, 1945.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Demokrasi-İlköğretim-Tek Dereceli Seçim**, Ülkü, sy.111, 1946.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Felsefeye Başlangıç**, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1950.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri**, Güzel İstanbul Mat. Ank. 1957.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Neden Filozof Yok**, Güzel İstanbul Mat. Ank. 1957.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **İhmal**, Maarif Yay, Ank. 1958.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Kadın-Erkek**, Hamle Mat, İst. 1960.

- Erişirgil, Mehmet Emin, **Kant ve Felsefesi**, İnsan Yay. İst. 1997.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Bir İslamcı Şairin romanı: Mehmet Akif**, Nobel Yay, Ank. 2006.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya GÖKALP**, Nobel Yay. Ank. 2007.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Bildiklerim**, Mülkiyeliler Birliği Vakfı, Yay. Haz: Varlık, M. Bülent, Ank. 2010.
- Gökalp, Ziya “**Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**”, Akçağ yay, Ank. 2006.
- İzzet, Mehmet, **Türkiye’de Felsefe Tetkikleri ve Mehmet Emin Bey’in Son Eseri**, Sadeleştiren: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Felsefe Dünyası, Sy: 28.
- Karaca, Nuray, **1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler (Doktora Tezi)**, Erzurum 2004.
- Kaya, M. Cüneyt, **Mehmet Emin Erişirgil: Bergsonculuktan Pragmatizme Bir Darülfünun Hocası**, Kutadgubilig, Sy:18, İst. 2010.
- Şemsettin, Reşat, **Kant ve Felsefesi**, Anadolu Mecmuası, sy.9-10-11, 1925.
- Tunç, M. Şekip, **Kant ve Felsefesi**, Milli Mecmua, sy.31, 1925.
- Türer, Celal, **W.James’in Pragmatik Felsefesinde Özgürlük-Ahlak İlişkisi**, Felsefe Dünyası, sy.27, Ankara, 1998.
- Türer, Celal, **W. James’in Ahlak Anlayışı**, Elis Yay. Ank. 2005.
- Ülken, H. Ziya, **Türkiye’nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri**, Felsefe Dünyası, Sy:28, Ankara, 1998.
- Ülken, H. Ziya, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay, İstanbul, 2005.