

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**E. BOUTROUX’NUN “İLİM VE DİN” ADLI
ESERİNİN TAHLİLİ VE ÇEVİRİ YAZISI**

Ayşe Hilâl AKIN

2501120171

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Recep ALPYAĞIL

İSTANBUL 2014



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

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : Ayşe Hilal AKIN Numarası : 2501120171

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Tez Savunma Tarihi : 26/12/2014

Danışman Öğretim Üyesi : Doç.Dr. Recep ALPYAĞIL Tez Savunma Saati : 13:00

Tez Başlığı : E. Boutroux`nun, 'İlim ve Din' Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı.

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

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç.Dr. Recep ALPYAĞIL		KABUL
2- Doç.Dr. Nurettin GEMİCİ		KABUL
3- Yrd.Doç.Dr.Ahmet Erhan ŞEKERCİ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Doç.Dr. Bekir KUZUDIŞLİ		
2- Doç.Dr. İsmail DEMİREZEN		

E. Boutroux'nun "İlim ve Din" Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı

Ayşe Hilal AKIN

ÖZ

Düşünce tarihi boyunca olduğu gibi halen aktüalitesini yitirmeyen ilim ile din arasındaki tartışma tezimizin omurgasını oluşturmaktadır. Bu çalışma Boutroux'nun ilim ve din arasındaki ilişkileri nasıl değerlendirdiğini göstermeyi amaçlamaktadır. **İlim ve Din** adlı eser, 18 ve 19. yüzyıl düşünce dünyasında hakim olan anlayışları bir hülâsâ olarak sunması bakımından önem taşımaktadır. Boutroux eserinde ilim ve din arasında var olan uzlaşma ve çatışma münasebetlerini tabiatçı ve ruhçu eğilimler olmak üzere iki yönden ele almaktadır. Bunu yaparken de birinci gruba örnek olarak A. Comte'un "Pozitivizm", H. Spencer'in "Tekamülcülük" ve "Bilinemezlik Teorisi" ve E. Haeckel'in "Bircilik" doktrinlerini değerlendirmektedir. İkinci gruba örnek olarak ise, A. Ritschl'in "Radikal İkcilik"i ve W. James'in "Dini Tecrübe"sini söz konusu etmektedir. Bu örnek isimler üzerinden problemlere getirdiği çok yönlü eleştirilerle ilk dönem naturalist ve spritualist eğilimlere ışık tutmaktadır. Aynı zamanda Boutroux, bir dünya görüşü olarak benimsediği zorunsuzluk doktrini ile yaşadığı dönemde var olan determinist ve mekanist alem anlayışına karşı çıkmaktadır. Ruhçu ve idealist felsefe anlayışıyla döneminin hakim mekanist anlayışlarını eleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Emile Boutroux, ilim, din, naturalizm, spritualizm, mekanizm, pozitivizm.

Analysis and Transcription of Emile Boutroux’s Work “Science and Religion”

Ayşe Hilal AKIN

ABSTRACT

The uninterrupted debate, which takes place throughout the history between science and religion, constitutes the backbone of our thesis. This study aims to show, how Boutroux judges the relation between science and religion. His work **Science and Religion** has a considerable value with regard to its effort, which is to exhibit briefly prevailing thoughts in 18th and 19th centuries. In this work, Boutroux deals with the relations between the two sides, whether it is a relation of reconciliation or confliction, according to the distinction of naturalism and spiritualism. Hence, exemplarily, he examines the naturalism via Auguste Comte’s “Positivism”, Herbert Spencer’s “Evolutionism” and his theory of “Agnosticism” and Ernst Haeckel’s doctrine of “Monism”. In regard to the spiritualism, he examines A. Ritschl's "Radical Dualism" and W. James’s "Religious Experience". By use of these figures paradigmatically, he enlightens late naturalist and spiritualist tendencies through his multi-directional critiques. As well, by defending his doctrine of contingency as a worldview, Boutroux objects the current determinist and mechanist understanding of universe. With his spiritualist and idealist philosophy, he critiques his times dominant mechanist comprehensions.

Key Words: Emile Boutroux, science, religion, naturalism, spiritualism, mechanism, positivism.

ÖNSÖZ

İnsanlığı kadîm Yunan'dan günümüze dek üzerinde düşünmeye sevk eden ilim ve din arasındaki çatışma-uzlaşma ilişkisi halen tartışılan, güncelliğini yitirmemiş bir konudur. Bu hususta, dilimizde ve yabancı dillerde kaleme alınmış pek çok eser bulunmaktadır. İlim ile din arasındaki ilişkiyi konu alan bu eserler, sorunun tam bir çözümü olmaktan çok felsefenin doğasında varolan tamamlanamazlığı sürdürmeye hizmet etmektedir. Bizim çalışmamız da, bu sürekliliğin bir parçası olacaktır. **İlim ve Din** adlı eserin tahlili ve çeviri yazısından müteşekkil tezimiz Batı'da varolagelen naturalist-spiritualist çekişmenin bir panoramasını sunmayı amaçlamaktadır. Zira 19. yüzyılda E. Boutroux tarafından kaleme alınmış **İlim ve Din** adlı eser bu iki köklü felsefî hareketi ele almaktadır

Jansenist geleneğe bağlı bir kilisede küçük yaştan itibaren dinî eğitim gören filozofumuz, bu eğitimin de etkisiyle spiritualist çizgide yer almaktadır. Boutroux determinist ve mekanist âlem anlayışına karşı çıkan görüşleri ile temel felsefesini şekillendirmiştir. **İlim ve Din** adlı eser de böyle tenkitçi bir zihniyetin ürünüdür. Bu çalışmada naturalizm ve spiritualizm arasında geçen çatışma ve bu çatışmanın o dönemdeki savunucuları ele alınmaktadır. Aynı zamanda Boutroux'nun, naturalizm ve spiritualizm hakkındaki tenkitlerine yer verilmektedir.

Çalışmamız giriş ve sonuç kısmı hariç üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında sorunun kısa tarihçesi ve tezin mahiyetine dair genel bilgiler sunulmaktadır. Birinci bölümde Fransız düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri kabul edilen Boutroux'nun hayatı, eserleri ve düşünce dünyasına yer verilmektedir. İkinci bölümü **İlim ve Din** adlı eserin tahlili oluşturmaktadır. Bu bölümde öncelikle **İlim ve Din** adlı eserin genel özelliklerine değinilmekte; aynı zamanda döneminde büyük yankılar uyandırmış olan bu eseri Osmanlı Türkçesi'ne kazandıran Hüseyin Cahit Yalçın'ın özet halinde biyografisi sunulmaktadır. Ardından Boutroux'nun ilim ve din anlayışı incelenmektedir. Genel bir çerçevede içerisinde din-ilim ilişkisinde savunulan temel felsefî yaklaşımlar iki ana başlık altında sunulmaktadır: Naturalizm

ve spritualizm. Din-İlim Münasebeti başlığı altında yapılan incelemelerde, **İlim ve Din** adlı eser içerisinde yer alan doktrinler ve bu doktrinlerin değerine dair mülahazalara yer verilmektedir. nc ve son bölümde ise **İlim ve Din** adlı eserin eviri yazısı başlığı altında 510 sayfalık eserin tam bir eviri yazısı sunulmaktadır. Bunu yaparken herhangi bir sadeleştirmeye gitmeden eserin aslına sadık kalmaya zen gösterilmiştir. Umuyoruz ki bu tez, ülkemizdeki felsefe çalışmalarına küçük de olsa bir katkı sağlar.

Bu çalışmayı yaparken bana bir çok kişi destek oldu. İlk olarak belirtmem gerekir ki çalışmanın başlığının belirlenmesinden itibaren her aşamada rehberliğiyle yolumu aydınlatan ve beni cesaretlendiren kıymetli hocam Doç Dr. Recep Alpyağıl'a teşekkürü bir borç bilirim. Kendisinin desteği ve ilgisi olmasaydı bu çalışma ortaya çıkmazdı. İkinci teşekkür ise eğitim hayatım boyunca bana madden ve manen destek olan sevgili aileme... Son olarak, her yıldığımda, tkezlediğimde, en zor zamanlarımda her daim desteğini yanımda hissettiğim anneme sonsuz teşekkürler.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EMILE BOUTROUX’NUN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

I. Boutroux’nun Hayatı ve Başlıca Eserleri	8
A. Boutroux’nun Hayatı	8
B. Başlıca Eserleri	10
C. Boutroux Üzerine Yapılmış Çalışmalar	11
II. Zorunsuzluk Doktrini	12

İKİNCİ BÖLÜM

İLİM VE DİN ADLI ESERİN TAHLİLİ

I. <i>İlim ve Din</i> Adlı Eser ve Mütercimi Hüseyin C. Yalçın.....	16
II. Boutroux’nun İlim ve Din Anlayışı	19
A. İlim Anlayışı.....	19

B. Din Anlayışı.....	22
III. Din-İlim Münasebeti.....	24
A. Naturalist Sistemler ve Tenkidi.....	24
1. Auguste Comte.....	24
2. Herbert Spencer.....	29
3. Ernst Haeckel.....	36
B. Spritualist Sistemler ve Tenkidi.....	45
1. Albrecht Ritschl.....	45
2. William James.....	50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLİM VE DİN ADLI ESERİN ÇEVİRİ YAZISI

İLİM VE DİN	55
MEDHAL.....	56
İLİM VE DİN	56
Kadîm Yunanistan'dan Muâsır Devreye Kadar	56
1- Kadîm Yunanistan'da Din ile İlim.....	56
2- Kurûn-ı Vustâ.....	60
3- Rönesans'dan Sonra İlim ve Din	64
BİRİNCİ KISIM.....	80
TABİATÇILIK TEMÂYÜLÜ	80
BİRİNCİ BÂB: AUGUSTE COMTE VE DİN-İ BEŞERİYET	81
I. İlim ve Din Hakkında August Comte'un Mesleği	83
II. August Comte Mesleğinin Tefsiri.....	96
III. August Comte'un Mesleğinin Kıymeti	106

İKİNCİ BÂB: HERBERT SPENCER VE “NÂ KÂBİL-İ İDRAK”	111
I. İlim ve Din Münasebetleri Hakkında Herbert Spencer’in Mesleği .	113
II. Herbert Spencer Mesleğinin Tefsiri	119
III. Herbert Spencer’in Mesleğinin Kıymeti	130
ÜÇÜNCÜ BÂB: HAECKEL VE MONİZM.....	137
I. Dinin ilim ile olan münasebetine dair Haeckel’in mesleği	139
II. Haeckel’in mesleğinin kıymeti	151
III. Zamanımızda İlmî Felsefe ve Ahlâk	161
DÖRDÜNCÜ BÂB: PSİKOLOJİCİLİK VE CEMİYETÇİLİK.....	170
I. Hadisât-ı Diniyyenin Psikoloji Nokta-ı Nazarından İzahı	172
II. Hâdisât-ı Diniyyenin Sosyoloji Nokta-ı Nazarından İzahı	180
III. Psikolojiciliğin ve Cemiyetçiliğin Tenkidi	187
İKİNCİ KISIM	200
RUHÎCİLİK TEMÂYÜLÜ	200
BİRİNCİ BÂB: RITSCHL ve CEZRÎ İKİLİK MESLEĞİ.....	201
I. Ritschlcilik	202
II. Ritschl Mesleğinin Kıymeti	207
İKİNCİ BÂB : İLMİN HUDUDLARI VE DİN.....	213
I. İlmin Hududları Üzerine Müesses Sitâyîş-i Din	214
II. Bu Mesleğin Müşkilâtı.....	227
III. İlmin Dine Müteveccih Gibi Nazar-ı Mülâhazaya Alınması	229
IV. Ber-devâm Kalan Müşkilât	239
ÜÇÜNCÜ BÂB: FELSEFE-İ FİİL VE AMEL.....	241
I. Pragmatizm	242
II. Bir Fiil ve Amel-i Beşerî Fikri	244
III. Bazı Mütalaat-ı Tenkidkârâne.....	257

DÖRDÜNCÜ BÂB: WILLIAM JAMES VE TECRÜBE-İ DİNİYYE .	261
I. Din Hakkında William James'in Mesleği	262
II. Din İle İlmin Münasebeti Hakkında William James'in Mesleği	274
III. Mutalaat-ı Tenkîdiyye	280
NETİCE.....	288
I. Fikr-i İlmî İle Fikr-i Dinî Arasındaki Münasebât	291
II. Din.....	309
SONUÇ.....	326
BİBLİYOGRAFYA.....	331

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
bknz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
Ç.F.İ.D.	:	Çağdaş Felsefede İlim ve Din (Hasan Katipoğlu çevirisi)
Ed.	:	Editör
İ.D.	:	İlim ve Din (Hüseyin Cahit Yalçın çevirisi)
s.	:	Sayfa
Sad.	:	Sadeleştiren
Yay.	:	Yayımları

GİRİŞ

I. Din ve İlim İlişkisinin Kısa Tarihçesi

15. yüzyılın sonlarına doğru yapılan iki büyük coğrafi keşfin din-bilim ilişkisi bakımından büyük önemi haiz olduğu bilinmektedir. Zira bu keşifler sayesinde dünyanın yuvarlak olduğu ispatlanmış, böylece sarsılmaz bir otorite olarak kabul edilen kilisenin bu husustaki kesin yargısı nakzedilmiştir.¹ Bu ciddi sarsıntının da etkisiyle Ortaçağın mutlak hakikat saydığı âlem tasavvurunun ve dolayısıyla dogmanın reddine kapı açılmış ve bundan kaynaklanan şüphecilik, her ne kadar kilisenin sert müdahalesiyle durdurulmaya çalışılsa da dinmek bilmez bir bilgi susuzluğu doğurmuştur. İşte bu durum, skolastik ilim ve felsefe algısının yerine kendisinden hemen sonra gelecek olan yeni devri hazırlamıştır: Rönesans.

J. W. V. Goethe (1749-1832) **Faust**'da, zikrettiğimiz kaçınılmaz arayışla birlikte doğan Rönesans'ın ruhunu duyurur. Bütün Ortaçağın bilimini, felsefesini, ilahiyatını en iyi şekilde öğrenen Faust, köhne, tozlu kitaplarının arasında bilimin kendisine hiçbir bilgi, hiçbir güç sağlamadığını hayret ve esefle görür. Bu haliyle Faust, Rönesans'ın eşiğinde arayış içerisinde olan tüm insanların bir sembolüdür. Faust "kendimi büyüye verdim" şeklindeki ifadesiyle bu devrin başlangıcında ilahiyatla karıştırılmış Aristo felsefesinden bıkmış olanların yönelimlerine de ışık tutar. Gerçekten de o dönemde bu tür bir ilim anlayışından bıkmış olanlar, doğacılık, metafizik ve mistisizmle karışmış bir düşünce yolunu takip etmişlerdir.²

Gerek skolastiğin bu şekildeki iç çözülmesinden, gerek birtakım dış tesirlerden, Rönesans dönemini karakterize eden iki hareket ortaya çıkmıştır. Bir taraftan mistik karakterdeki Hristiyanlık, dinin özünü derunî hayatta, ruhun Allah ile olan dolaysız münasebetinde; kurtuluşa ve kutsallık mertebesine ulaşmayı da şahsî tecrübede görerek, geleneksel kiliseden şiddetle ayrılmıştır. Bu durum ise, "Reform" hareketinin başlamasına zemin oluşturmuştur. Martin Luther (1483-1546)'in Didier Erasmus (1533-1593) ile bu mistik şuuru birleştirmesi sonucu gençleştiği söylenen

¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Say Yay., 2010, s. 376.

² A. Adnan Adivar, **Bilim ve Din**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993, s. 119-120.

Hristiyanlık düşüncesine yeni bir yol açılmıştır. Öte yandan felsefe de kendisini ilahiyatla birleştiren bağı kırmıştır.³

16. yüzyıldan itibaren başlayan yeni bilim hareketleri yukarıda bahsettiğimiz nedenlere bağlı olarak doğaya karşı yüceltmeci bir tutum takınır. Bu tutumla birlikte, bilime, Tanrıyı doğanın bütününde görmek, doğayı ve kanunlarını Tanrıyla ve fiilleriyle bir tutmak şeklinde söylenebilecek “panteizm” de karışır. Daha sonra doğayı doğrudan doğruya deney yoluyla araştırıp incelemek gerektiği yönünde görüşler ortaya çıkar.

16. yüzyılın ortalarına doğru Nicolaus Kopernik (1473-1543)’in, Dünya’nın Güneş’in etrafında döndüğünü açıklaması hem din hem de bilim çevrelerinde büyük yankılar uyandırır. Russell tarafından bu keşif **Din ile Bilim** adlı eserinde “din ile bilim arasındaki ilk, kimi yönlerden de en önemli kavga” olarak nitelendirilir.⁴ Kopernik bu iddiasıyla Rönesans ve Reform boyunca sürececek bir çatışmayı başlatır. Zira Kopernik insanı merkezin dışında tahayyül etmeye ve evreni başka bir açıdan gözlemlemeye çağırır. İnsanın kendine ve evrene farklı bir noktadan bakmasını ve geleneksel sistemin insan aklının üstünlüğüne dair dayatmasından çıkmasını sağlayan devrim gerçekleşir: Kopernik Devrimi.⁵ Kopernik’in sistemini benimseyen filozof Giordano Bruno (1548-1600), bu teoriyi kabul etmekle kalmayarak Ay’ın Dünya’nın uydusu olduğu gibi, evrende Dünya’dan başka pek çok gezegen olduğunu söylemiştir. Daha sonra yaptığı bu açıklamalarla Roma Katolik Kilisesi’nin engizisyon mahkemesi tarafından yakılarak öldürülmüştür.

Rönesans’ın başlangıcından beri bir yandan Aristo felsefesinin baskın egemenliğinden kurtulma girişimlerinin, öte yandan astronomide pozitif sistemler sayesinde yapılan yeni keşiflerin aktörlerinden olan önemli bir diğer isim de Galileo Galilei (1564-1642)’dir. Galileo, doğa olaylarını, doğa yasalarını neden-sonuç ilişkisi içerisinde birbirlerine bağlayarak o olayların dışında bir başka gücün karışmasına gerek olmadan açıklamanın olası olduğunu savunur. Yani nedeni, insanlar tarafından anlaşılabilir ya da anlaşılabilir bütün doğa olayları, birtakım yasalara, bu yasalar da matematik ve deneye bağlıdır. Galileo bütün bir alem tasavvurunu insanı merkeze

³ A. Adıvar, **Bilim ve Din**, s. 120.

⁴ Bertrand Russell, **Din ile Bilim**, çev. Akşit Güngör, Elif Yay., İstanbul, 1963, s. 14.

⁵ Gunnar Skirbekk & Nils Gilje, **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev.: Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yay., 2013, s. 211.

olarak oluşturan skolastik felsefeden ayrılır. Böylelikle o, kutsal metinde, yerin evrenin merkezi olduğunu ima eden pasajların otoritesini sarsar.⁶ Doğanın aslında matematik bir zorunluluk olduğunu ve Tanrı'nın da bu matematik zorunluluğa mugayir olmayacak şekilde hareket ettiğini söyler. İşte Galileo'nun bu ilkeler çerçevesinde yöntemini kurduğu ve temelini attığı bilimin artık dinle savaşa girmemesi kaçınılmaz hale gelmiştir.⁷ 17. yüzyıla gelindiğinde felsefe, birinci derecede doğa bilimi ve ancak ikinci derecede mantık ve metafizik demektir.⁸

Bundan sonraki süreçte Bacon ve Descartes ile birlikte yeni bir dönem başlayacaktır. Bu döneme Boutroux şu şekilde işaret eder: “Bu teşevvüş ve tahammür devresinin yerine Bacon ve Descartes ile yeni bir inzibât, intizâm ve muvâzene devresi kâim oldu. O zaman galebe çalan ruhun en vâzih ve en tam ifadesini Descartes'ın aklî usûlünde buluruz.”⁹ Kartezyen rasyonalizm, bu devre hakim olan ruhun en açık ve tam ifadesini temsil etmiştir.

Descartes'a (1596-1650) göre metafizik, hem Tanrı'yı hem de insanın kendisini bilmesini mümkün kılarak, fiziğin –kendisine dayanmadığı takdirde- erişemeyeceği bir kesinlik sağlar. Buradan da anlaşılacağı gibi Tanrı'nın bilgisi Descartes'a göre bir amaç değil araçtır. Amaç ise kesin ve doğru hükümlere ulaşmaktır; Tanrı'nın kesinliği matematik ve fiziğin kesinliğinin garantörüdür. Ancak Tanrı'nın kesin bilgisi ve matematik-fizik kesinlik arasında amaç-araç ilişkisi içerisinde formüle edilen bu bağıntı, Descartes'ın felsefesinde dogmatik unsurların yer aldığına dair yanlış bir kanaat uyandırmamalıdır. Descartes inancını bir filozof olarak değil, Tanrı'nın inayetiyle doğduğu Hıristiyan bir ülkenin yurttaşı olarak ikrar edip, kendisinin dogmayla uyumsuz bir felsefe ortaya koyduğunu düşünmese de döneminin teologları onu bu yönde eleştirmiştir.¹⁰ Descartes'ın felsefesinde bilim karanlıktan aydınlığa, bilinemezden bilineye doğru değil, açık olandan açık olana

⁶ Ian G. Barbour, **Bilim ve Din**, çev.: Nebi Mehdi-Mübariz Camal, İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 27.

⁷ A. Adivar, **Bilim ve Din**, Remzi Kitabevi, 1993, s. 134.

⁸ Karl Vorlander, **Felsefe Tarihi**, çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 349.

⁹ Emile Boutroux, **İlim ve Din**, çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, Akşam Matbaası, 1927, s. 23. (Bundan sonra bu esere **İ.D.** kısaltması ile referansta bulunacağım.)

¹⁰ Emile Bréhier, **Histoire de la Philosophie II**, Paris, Press Universitaires de France, 1996, s. 56-57. (Bu metnin ilgili bölümünü tezimiz için Fransızcadan çeviren Nur Betül Atakul'a teşekkür ederiz.)

doğru ilerler. Kesinliğin garantörü olan Tanrı dogmatik biçimde bilinemez değildir, kesin olarak bilinir ve kesin bilgiyi, şeylerin yaratıcısı olarak mümkün kılar.

18. yüzyıla geldiğimizde, 17. yüzyılın bilim anlayışının sindirilmeye çalışıldığını görüyoruz. Bu yüzyılda özellikle Fransa'da bilimde önemli bir ilerleme kaydedilmiştir. Bu ilerleme Newton Çağı olarak adlandırılarak 17. yüzyılda başlar 18. yüzyılın sonlarına kadar devam eder. Galileo'nin öldüğü yıl dünyaya gelen Newton, matematik, astronomi ve fizik alanlarındaki buluşlarıyla Galileo'nin bıraktığı noktadan devam etmiştir. Newton Galileo'nun mekanik çalışmalarından sonra, gezegenlerin niçin Güneş'in çevresinde dolanıp da uzaklaşıp gitmediği sorusunu sormuştur. Bunun cevabını gravitasyonda bulmuştur. Yer'in çevresinde dolanan Ay'ı yörüngesinde tutan kuvvetle, yeryüzünde taşın yere düşmesine neden olan aynı kuvvettir. Newton, çekim kuvvetinin matematiksel ifadesini verir ve gözlemsel olarak da kanıtlar. Böylece bütün evreni yöneten tek bir kanun olarak evrensel çekim yasasını gösterir.¹¹ Newton doğa yasalarının zorunluluğunu öyle sıkı bir şekilde savunur ki, onun evren anlayışında değişme veya evrim yoktur. Bu evren atomlarına kadar değişmezliğini korur; çünkü doğa kendi yasalarına uymak zorundadır. Şu halde evrende hakim olan mekanik zorunluluk anlayışı bu dönem de devamlılık gösterir.

Zaman içerisinde evrilen din-bilim sorunsalı İlkçağda *mitos-logos*, Ortaçağda *vahiy-akıl* şeklinde tezahür ederken Yeniçağda daha kapsamlı bir şekilde ele alınır: *Din-bilim*. Bilimin en parlak dönemi sayılabilecek bu yeni dönemde onun egemenliği, dinin varlığını tehdit eder. Buna mukabil din, kendi sınırlarını belirlemeye çalışır.¹² Din ile bilim arasındaki ilişki, üç tipoloji üzerinden ele alınabilir: Çatışma, ayrışma ve uzlaşma. İşte Boutroux da din-ilim ilişkisini çatışma ve uzlaşma bağlamında ele alır. 19. yüzyılda doğa bilimlerindeki büyük ilerlemeler, yalnızca din-bilim arasında değil din-felsefe arasında da gerilimlere sebep olmuştur. Bunun nedeni olarak bir kısım ilim adamı, doğa bilimlerinin gelişimine mukabil felsefenin yerinde saydığını gerekçe gösterir. Böylelikle felsefe ile bilim arasındaki bağ kopar. Bu durumu Takiyettin Mengüşoğlu şu şekilde ifade eder: "Felsefe ile

¹¹ Melek Dosay Gökdoğan, "Bilim Tarihi", **Felsefe Ansiklopedisi**, c. II, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., 2004, s. 489-490.

¹² Nebi Mehdi, "Bilim ve Din", **Felsefe Ansiklopedisi**, c. II, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., 2004, s. 497.

bilim arasındaki bağı yanlış yerlerde arandı. Bu yüzden bu çağın felsefesinin bütün çabaları ya felsefeyi doğa bilimlerinden ayrı, onların karşıtı olarak kurmak ya onu doğa bilimlerinin sonuçlarını saptayan bir bilgi olarak görmek ya da onu doğa bilimlerine hizmet eden, onların yöntemlerini araştıran bir bilgi haline getirmek üzerinde toplanıyordu.”¹³ 19. yüzyılda ilmin elde ettiği nüfuz karşısında felsefenin durumu böyleyken dinin de durumu pek farklı değildir. Birbirine zıt iki köklü felsefi hareket yeniden ve bütün şiddetiyle karşı karşıya gelir: Materyalizm ve Spritualizm.

II. Tezin Konusu ve Mahiyeti

Din ile ilim arasındaki ilişkinin mahiyetine dair sorular halen yanıtlanmış değildir. Onlar arasında bir çatışma mı yoksa uzlaşma mı olduğu tartışılan bir konudur. Bizim çalışmamızda da geçmişte var olan ve günümüzde de aktüalitesini yitirmeyen bu ilişkilerden doğan iki sistem yer almaktadır. Din ile bilimin çatıştığını savunan ve bilimi dine egemen kılmaya çalışan naturalizm¹⁴ ile bunun tam karşısında duran spritualizm¹⁵ bu kavgada yer alan iki ana karakterdir. Şu halde, mücadele eden iki taraftan biri haklıyken diğeri haksız; biri yenenken diğeri yenilen olmak durumundadır.¹⁶ Ancak Boutroux'nun eserinde çatışan taraflar bu iki doktrinden ziyade zihniyetlerdir: İlmî zihniyet ve dinî zihniyet.

Bu çalışma bir taraftan naturalizm ve spritualizm arasındaki ilişkiyi ele alıp diğer taraftan düşüncenin seyrini aktarmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken ana hattımızı Boutroux'nun **İlim ve Din** adlı eseri oluşturmaktadır. Fransız düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Boutroux, hem bu konudaki tavrı hem de yaptığı özel çalışma ile tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

¹³ Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, Doğu Batı, 2013, s. 183.

¹⁴ Naturalizm: Tabiatı tek gerçeklik ve değer kaynağı kabul eden öğretilere genel olarak verilen addır. Bu öğreti tabiat dışında hiçbir olgu ve olay kabul etmemekte ve özellikle de varlığı, eşyayı açıklamak için (trancendant) bir ilkeye başvurmamaktadır. (Hüsameddin Erdem, M. Fatih Andı, “Naturalizm”, **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, c. III, Risale Basın-Yayın, İstanbul, 1991, s. 76.)

¹⁵ Spritualizm: Maddî bir prensibi kabul edip, hareket noktası yapan felsefi öğretilerin aksine ruhî varlıkların veya ruhun gerçekliği öğretisinden yola çıkan spritualizm, genelde ruhun maneviliğini ve yüceliğini kabul eden; insanda, faaliyeti her ne kadar organizmaya bağlı olsa da bir prensibin varlığını kabul ve tasdik eden bir öğreti olarak alınabilir. (Zekeriyya Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritualizm, Akçağ Yay., 1996, s. 190.)

¹⁶ Cafer Sadık Yaran, **Din ve Bilim**, Sidre Yay., Samsun, 1997, s. 39.

19. yüzyıl Fransa'sında materyalizm ve spritualizm kavgasının yaşandığı bir ortamda yetişen E. Boutroux, alem hakkındaki mekanik ve determinist anlayışla mücadele eder. Küçük yaşta Jansenist geleneğine bağlı Saint-Etienne du Mont Kilisesi'nde aldığı dini eğitimin bıraktığı derin izler ve sonrasında gerek çağdaşı gerek selefi sayılabilecek birçok filozofun tesiriyle spritualist çizgide yerini alır. Boutroux **İlim ve Din** adlı eserinde din ile ilim arasındaki ilişkiyi ele alırken iki eğilimi göz önünde bulundurur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu iki alandan biri tabiatçılık (*naturalizm*) diğeri de ruhçuluk (*spritualizm*)tur. Boutroux, âlem anlayışını pozitivist, determinist ve materyalist şekillerde izaha çalışan eğilimleri, eserinde tenkit eder.

Boutroux, din hakkındaki söylemleri ve Tanrı ile kurduğu bağ yönünden de dikkatle incelenmesi gereken bir düşündürdür. Ona göre din ve Tanrı, sevgi ekseninde buluşur ve insanları bu paydada buluşturur. Bu bakımdan o, dini yalnız itikat ve amellerle sınırlandırmamak gerektiğini düşünür. Ancak bunu yaparken mistisizme kaçmamaya özen gösterir. Boutroux'ya göre insan hayatı boyunca ideal olana ulaşma gayesiyle bir taraftan dine diğer taraftan ise ilme ihtiyaç duyar. İşte bu nedenle hayatı, din ile ilim için birleştirici bir köprü gibi kabul etmek gerekir. Zaten eserinin sonunda zikrettiği gibi ona göre, çatışan ve ayrılan şey din ile ilim değil, dinî zihniyet ile ilmî zihniyettir. İlmî zihniyet, her bilginin kaynağını olgu olarak kabul eder. Bu durumda ilmî zihniyet açısından yalnızca deneyimlenebilir olanın varlığından bahsetmek söz konusudur. Ancak burada çatışan ve ayrılığa düşen din ile ilimden ziyade zihniyetlerdir. Boutroux bu durumu çok güzel bir şekilde şöyle örneklendirir:

Bir ilim adamı adamı için, dinî akidelerde ilmî sonuçlarla uzlaşmayacak bir şey bulunmasının hiçbir önemi yoktur. Çünkü din, isterse ilimle uzlaşması mümkün olsun, birtakım hükümleri akideler şeklinde, bir imana konu olmak üzere ortaya koyar. (...) Bu yüzdendir ki ilim adamı, bu hükümlerin kendilerini değilse bile, inanan kişinin onları kabul ediş şeklini reddeder. Öte yandan inanan kişiler, bütün itikatlarının, duygu ve ibadetlerinin ilim tarafından açıklandığını ve hatta ispat edildiğini görseler bile, ilim ile bir türlü

barışamazlar. Çünkü bu olayların bu şekilde açıklanması, onların bütün dinî niteliklerini yitirmesine yol açar.¹⁷

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere asıl mesele din ile ilim arasında bir ahenk sağlamak değildir. Bu ne dinin müntesipleri ne ilmin savunucuları tarafından beklenen ve istenilen bir şeydir. Asıl mesele dinî zihniyet ile ilmî zihniyet arasındaki kavga ile başlar. Ancak bu bölümde yalnızca bir sunuş yaptığımız bu konuya tez boyunca tekrar değinme imkanı bulacağımız için bununla yetiniyoruz. Boutroux'nun ilim ve din anlayışına değindikten sonra son olarak tez hakkında genel bir bilgilendirme yapmak istiyoruz.

Tezimiz, giriş ve sonuç kısımları hariç üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde Boutroux'nun hayatı, başlıca eserleri ve onun üzerine yapılmış çalışmalara yer verdik. Böylece Bergson'un hocası olan ancak ne yazık ki günümüzde öğrencisi kadar bilinmeyen düşünürümüzü tanıtmayı amaçladık. Bu bölümü Boutroux'nun din felsefesine zemin teşkil eden zorunsuzluk doktrinine değinerek bitirdik. Tezimizin ikinci bölümü olan tahlil kısmında öncelikle **İlim ve Din** adlı eser ve eserin mütercimi olan Hüseyin Cahit Yalçın hakkında kısaca bilgi verdik. Ardından Boutroux'nun ilim ve din anlayışını inceledik. Din-ilim münasebeti başlığı altında eserde yer verdiği doktrinler ve bu doktrinlerin değerine dair mülahazalara yer verdik. Üçüncü ve son bölümde ise Hüseyin Cahit Yalçın tarafından Osmanlı Türkçesine kazandırılan eserin çeviri yazısını yaptık. Herhangi bir sadeleştirmeye gidilmeden yapılan bu çeviri ile otantik felsefe metinlerinin günümüze taşınmasında ve güncellenmesi hususunda küçük bir katkı sunmayı amaçladık.

¹⁷ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 396.

BİRİNCİ BÖLÜM

EMILE BOUTROUX'NUN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

I. Boutroux'nun Hayatı ve Başlıca Eserleri

A. Boutroux'nun Hayatı

Emile Boutroux 21 Temmuz 1845'te Paris'in yakınlarındaki Montrouge'da doğdu. Napoléon Lisesi'nde aldığı klasik eğitimi 1865'te École Normale Supérieure'den mezun olarak tamamladı. 1868'de felsefe agrejesi oldu.¹⁸ Boutroux, yükseköğrenimine devam ederken 19. yüzyıl erken dönem Fransız psikolojisi için metafiziği temellendiren Maine de Biran (1766-1824)'ın felsefesinden etkilendi. Boutroux aynı okulda, mantık ve bilim felsefesi alanlarındaki eserleri aracılığıyla, felsefesini etkilemiş olan Jules Lachelier (1832-1918) ile karşılaştı. Lachelier'nin etkisi altında, Ecole'ün bütün araştırma ve incelemelerine hakim durumda bulunan Kant'ı ve Kant'çı doktrini derinliğine inceledi. Ecole Normale'deki öğrenimini bitirdikten sonra, Ecoles des Hautes Etudes'de müzakereci oldu. Bu arada araştırmacı olarak Almanya'ya gitti. Heidelberg Üniversitesi'nde iki yıl süreyle Eduard Zeller (1814-1908)'in derslerini takip etti. Boutroux, 1869-1870 yıllarında, hocası Hermann von Helmholtz (1821-1894) tarafından Alman Felsefesiyle tanıştırıldığı Heidelberg Üniversitesi'nde çalışmalarına devam etti.¹⁹

Heidelberg'deki doktorası için gereken iki tezini [**De veritatibus aeternis apud Carthesium** (Descartes'ta Sonsuz Hakikatler) ve **De la Contingence des Lois de Nature** (Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında)] tamamlarken, Caen'deki lisede felsefe öğretmenliği yaptı. 1874'te **De la Contingence** yayımlandı ve Boutroux Montpellier Üniversitesi'nde akademisyen oldu. Hemen ardından Montpellier'deki görev süresini tamamladıktan sonra Boutroux Nancy Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden iki yıllık felsefe öğretmenliği teklifini aldı ve bu teklifi kabul etti. Nancy'deyken bilim adamı ve matematik profesörü Henri Poincaré (1854-1912)'nin kız kardeşi Aline Poincaré ile evlendi. 1880'de tanınmış matematikçi ve bilim tarihçisi olan oğulları Pierre Boutroux doğdu. Boutroux, 1877'den 1885'e kadar École Normale Supérieure'de felsefe hocalığı yaptı. Burada düşünce tarihinde büyük önemi haiz Pierre Janet (1859-1947), Henri Bergson (1859-1941), Edmont

¹⁸ Cemil Sena, **Büyük Filozoflar Ansiklopedisi**, c. I, Nebioğlu Yayınevi, 1957, s. 292.

¹⁹Michael W. DeLashmutt, "Emile Boutroux's Biography", (Çevrimiçi), <http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=25>, 18 Ekim 2014.

Goblot (1858-1935), Maurice Blondel (1861-1949) ve Gustave Belot (1859-1929) gibi düşünörlere hocalık yaptı. Bu görevi 1886 yılına kadar devam etti. Ardından 1888'de Paris Sorbonne'da çağdaş felsefe tarihi profesörü oldu.²⁰ Bu sırada, 1892-1893 yılları arasında verdiği dersleri ve araştırmaları içine alan eserini meydana getirdi: **De l'Idée de la Loi Naturelle dans la Science et la Philosophie Contemporaine** (Çağdaş Felsefe ve İlimde Tabiat Kanunu Fikri)

1898 yılında Boutroux profesörlüğünün yanısıra, seçkin bir akademi olan Ahlak ve Siyaset Bilimi Akademisi (*Académie des sciences morales et politiques*) üyeliğinde bulundu ve daha sonra burada bir süreliğine başkanlık görevi yaptı. Akademiye çok önemli çalışmaları oldu. Brunschvicg, Milhaud, Grasset, Rauh, Picavet, Hamelin, Hannequin, Goblot gibi yeni yetişmekte olan düşünörlerin çalışmalarına önemli ölçüde katkıda bulundu. 1902'de Thiers Vakfı'nın müdürü oldu.

1909 yılından itibaren Felsefe doçentlik jürisine başkanlık etti. Aynı yıl Harvard ve Princeton Üniversitelerinde ders ve konferanslar verdi. 1914 yılında Fransız Akademisi (*Académie française*) üyeliğine kabul edildi.²¹

Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, onun üzerinde bazı olumsuz etkiler yaptı. Hatta bu savaş konu alan bazı konferanslar da verdi. 1919 Temmuz'unda Brüksel'de bu harbin sosyal ve enternasyonel düzende meydana getirdiği problemler üzerine büyük ilgi toplayan ve yüksek bir idealizm telkin eden bir konferans verdi.²² Son yıllarda sağlığı iyice kötüye giden Boutroux, o dönemde eşi Madam Boutroux'yu da kaybetti. Bu büyük sıkıntılara rağmen ölümüne yakın bir zamana kadar çalışmalarını sürdürdü. 22 Kasım 1921'de Paris'te öldü.

²⁰ Alan D. Schrift, **Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers**, Blackwell Publishing, 2006, s. 105.

²¹ J. Alexander Gunn, "The Philosophy of Emile Boutroux", **The Monist**, vol. 32, Oxford University Press, 1922, s. 168.

²² Süleyman Hayri Bolay, **Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini**, İstanbul, M.E.B. Yay., 1999, s. 27.

B. Başlıca Eserleri²³

- 1- **De la Contingence des Lois de la Nature**, Ed.: F. Alcan, Paris, 1898, (Bu eser Hilmi Ziya Ülken tarafından **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında** adıyla 1974'te Türkçeye çevrilmiştir.)
- 2- **Des Vérités Éternelles Chez Descartes**, çev.: G. Canguilhem, Paris: Vrin-Reprise, 1985. (Eserin orijinal adı: **De Veritatibus aeternis apud Cartesium**)
- 3- **La Philosophie des Grecs**, çev.: Emile Boutroux, Paris, Librairie Hachette, 1882. (Eserin orijinal adı: **Philosophie des Griechen**, bu eserin ilk üç cildi Boutroux tarafından tercüme edilip yayımlanmıştır.)
- 4- **De l'Idée de loi Naturelle dans la Science et la Philosophie Contemporaine**, ed. F. Alcan, 1895.
- 5- **Etudes d'Histoire de la Philosophie**, Paris, 1897.
- 6- **Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine**, Flammarion, Paris, 1908, (Bu eser Hüseyin Cahit Yalçın tarafından 1927'de **İlim ve Din** adıyla Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir. Daha sonra Hasan Katipoğlu tarafından 1999'da **Çağdaş Felsefede İlim ve Din** adıyla ikinci kez ve Sinan Altıparmak tarafından 2003'te **Çağdaş Felsefe, Bilim ve Din** adıyla son kez çevrilmiştir.)
- 7- **La Philosophie de Kant**, Vrin, Paris, 1926.
- 8- **Pascal**, Hachette, Paris, 1902.
- 9- **Leibniz: Sa Vie et sa Philosophie**, Vrin, Paris, 1948, (Bu eser **Leibniz: Hayatı ve Felsefesi** adıyla 2009'da Atakan Altınörs tarafından dilimize çevrilmiştir.)
- 10- **William James**, Collin, Paris, 1911.
- 11- **Morale et Religion**, Paris, 1925.
- 12- **La Nature et l'Esprit**, Paris, 1926.

²³ Bu kaynakça hazırlanırken Hasan Katipoğlu'nun **Çağdaş Felsefede İlim ve Din** çevirisinin giriş kısmından yararlanıldı.

13- **Nouvelles Etudes d'Histoire de la Philosophie**, Paris, 1927 (Bu felsefe tarihi incelemeleri hakkındaki eser, Boutroux'nun ölümünün ardından yayımlanmıştır.)

• Boutroux'nun *İlim ve Din* Adlı Eserinin Çevrildiği Yabancı Diller:

1- Osmanlı Türkçesi: **İlim ve Din**, çev.: Hüseyin Cahit Yalçın, İstanbul, 1927.

2- Türkçe: **Çağdaş Felsefede İlim ve Din**, çev.: Hasan Kâtipoğlu, 1921.

Çağdaş Felsefe, Bilim ve Din, çev.: Sinan Altıparmak, 2003.

3- Almanca: **Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit**, çev.: Emilie Weber, Leipzig, 1910.

4- Arapça: **el-İlm ve'd-din fi'l-Felsefeti'l-Mausıra**, çev.: A. Fuad Ehvani, Mısır, 1973.

5- İngilizce: **Science and Religion in Contemporary Philosophy**, çev.: Jonathan Nield, 1909.

C. Boutroux Üzerine Yapılmış Çalışmalar

1- Archambault, Paul, Emile Boutroux, Paris, 1908.

2- Baillot, A. F., **Emile Boutroux et la Pensée Religieuse**, Paris, 1957.

3- Bolay, Süleyman Hayri, **Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini**, İstanbul, M.E.B. Yay., 1999.

4- Brunschvig, Leon, "La Philosophie d'Emile Boutroux", **Revue de Métaphysique et de Morale**, A. Colin, Paris, 1922.

5- Gunn, J. Alexander, "The Philosophy of Emile Boutroux", **The Monist**, vol. 32, 1922.

6- Katiboğlu, Hasan, **Emile Bouroux'da Din Felsefesi**, Ankara, Elis Yay., 2004.

7- La Fontaine, A. P., **La Philosophie d'Emile Boutroux**, (2. Baskı), J. Vrin, Paris, 1920.

8- Mehmet İzzet, "Boutroux'ya Göre İlim ve Din", **Hayat Mecmuası**, s. 49, Ankara 1927.

- 9- Muhammed Emin, “Muasır Felsefeler Göre İlim ve Din”, **Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, c. I, Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, 1342.
- 10- Pillon, F., “Les Lois de la Nature selon M. Emile Boutroux”, **l’Année Philosophique**, publié sous la direction F. Pillon, Dix-huitième année, F. Alcan, Paris, 1924.
- 11- Rebière, Gratien, **Emile Boutroux**, Paris, 1898. (Paris’te yapılmış bir konferanstan.)
- 12- Schyns, Mathieu, **La Philosophie d ‘Emile Boutroux**, Libraire Fischbacher, Paris, 1924.
- 13- Shepard, Lucy, **The Philosophy of Emile Boutroux as Representative of French Idealism in the Nineteenth Century**, New York, 1924.
- 14- Revill, Joel, “Emile Boutroux, Redefining Science and Faith in the Third Republic”, **Modern Intellectual History**, VI, III, Cambridge University Press, 2009.

II. Zorunsuzluk Doktrini

Emile Boutroux’nun felsefesini yakından tanımak için yaşadığı dönemdeki felsefe akımlarına karşı geliştirdiği zorunsuzluk doktrininden bahsetmek istiyoruz. Boutroux’nun yetiştiği sıralarda, Fransa’da ve Avrupa’da pozitivist, materyalist akımlarla evrensel mekanizm ve determinizm ile bilimcilik en etkili felsefe cereyanları arasındadır.²⁴ Boutroux âlemde hürriyet ve amaçlılığın yokluğunu savunan bilimcilik (*scientisme*) akımına karşı zorunsuzluğu (*contéengence*) ileri sürer. Boutroux, bu akımların mutlak determinist söylemini yıkmak, değerler alanındaki tahribatına son vermek ve insan hürriyeti noktasındaki kısıtlamasını azaltmak için “Zorunsuzluk Doktrinini” geliştirir. Aynı amaçla zamanın biyolojisinde, fiziğinde, kimyasında, psikolojisi ve sosyolojisinde geliştirilen ve insan hürriyetini kökünden yıkan evrensel determinizmlere ve mekanizmlere karşı çıkıp, bu akımları ve başlıca temsilcilerini şiddetle tenkit eder.²⁵ Boutroux tabiat ilimleri ve kanunlarının tenkidine bağlı olarak, ilimlerin kanunlarının

²⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Emile Boutroux”, **Felsefe Ansiklopedisi**, c. II, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., 2004, s. 803.

²⁵ Süleyman Hayri Bolay, **a.g.e.**, s. 803.

sistemleştirilmesine dayanan bir felsefe yerine, ruhî melekelerle başvuran bir felsefeyi benimser. Bu da onun “zorunsuzluk felsefesi”dir. Tezimizin sınırlarını aşmamak adına burada yalnızca doktrinin, Boutroux’un felsefesine zemin oluşturan kısmından kısaca bahsedeceğiz.²⁶

Zorunsuzluk doktrini, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi 19. yüzyılda Batı’da meydana gelen mutlak determinist ve mekanist felsefelerin insan iradesi ve eylemlerindeki hürriyeti, tabiatın kanunlarıyla sınırlayan yapısına karşı çıkmak gayesini taşır. Bu gayeye uygun bir şekilde, 18 ve 19. yüzyılda tapınma konusu olan tabiat kanunları, Boutroux’un **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında** adlı eserinde artık bir tapınma objesi olmaktan çıkarılmıştır. Hatta Boutroux’un fizikçi öğrencisi G. Milhand’ın da belirttiği üzere bu kitapla birlikte ilmin putları olan nedensellik kanunları yıkılmıştır. G. Milhand’a göre Boutroux, felsefeyi determinist ve bilimci putlardan kurtaranlardan birisidir. Zorunsuzluğu ilk ortaya koyan Boutroux değildir. Ancak zorunsuzluk üzerine ilk doktrin kuran ve onu sistemleştiren kişi Boutroux’dur. Onun zorunsuzluk doktrini, ahlakî ve dinî bir tez olma hüviyetini taşır.

Boutroux’un nazarında zorunsuzluk, bir şeyin eşit olarak meydana gelmesi veya gelememesidir. Yani zorunsuzluğun varlıkla olan ilişkisi, bir şeyin var olup olmamasında eşit imkana sahip olmasıdır. Böylelikle zorunluluk hali varlığın üzerinden kalkar. Bu noktada tesadüf devreye girer ki, filozofumuz ilim-tesadüf ilişkisinde, tesadüf devre dışı bırakır. Ona göre ilim birtakım esrarla değil problemlerle uğraştığı için tesadüf reddeder. Aklın kontrolü ve etkisi altında âlemden tesadüf kovulur. Çünkü tesadüfün olduğu yerde kaos hakimdir.²⁷ Böylece tesadüfün olmadığı ve zorunsuzluğun var olduğu bir âlem anlayışı ortaya çıkar. Zira zorunsuzluk Boutroux’un nazarında “olgunun apaçık karakteri”dir.²⁸ O hürriyetin göstergesi olarak telakki ettiği zorunsuzluk doktrinini Tanrı hürriyetine bağlamış, tümelleri olduğu gibi tikelleri de bilen Tanrı’yı insan hürriyetinin kaynağı ve garantörü saymıştır.

²⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Süleyman Hayri Bolay, **Emile Boutroux’da Zorunsuzluk Doktrini**, İstanbul, M.E.B. Yay., 1999.

²⁷ Bolay, **a.g.e.**, s. 310.

²⁸ Bolay, **a.g.e.**, s.309.

Boutroux âlemdeki varlıkları tabakalara ayırır ve bunların birbirinden bağımsız olduklarını ileri sürer. Bu tabakalarda zorunsuzluk her mertebede farklı derecelerde mevcuttur. Ona göre aşağı varlıklardan üstün varlıklara doğru çıkıldıkça bu zorunsuzluk artmaktadır.²⁹ Tek hücreliden insana kadar olan tabakalarda determinizm giderek azalırken, hürriyet ise giderek artar. Buna göre tabiat kanunlarının insan üzerindeki tesiri en aza iner, insanın hürriyeti de buna bağlı olarak son haddine ulaşır. Boutroux, varlıklar alanında kabul ettiği zorunsuzluğun ahlakî hayatta da var olduğunu savunur. Bu sebeple o, insanı kendi karakterinin yaratıcısı ve hayatındaki olguların akışına yön verebilen bir varlık olarak görür. Zira varlık tabakasında varlığın tabiatı ne kadar yetkinliğe elverişli ise, gayesine erişmek için vasıta olan hürlüğü de o derece artacaktır. Burada yetkinlik ve hürriyet arasında paralel bir ilişki kuran Boutroux'ya göre insanın iradesi gibi ruhu ve zihni de hürdür. Yine bu bağlamda mantığın işleme ve zihnin çalışma tarzı da zorunsuzdur. Bu alanda ilmin ve kanunların zorladığı istikamette değil, insanın cehd, şuur ve iradesinin belirlediği yolda yürümek esastır. İnsan gibi her tabakada bulunan varlıklar kendi yetkinliklerine ulaşmak için uğraşırlar. Boutroux **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında** adlı eserinde bunu şu şekilde izah eder:

Bütün derecelerdeki varlıklar için peşinden gidilecek bir ideal bulunduğu için, hepsinde bir kendiliğindenlik derecesinin, bu idealin tabiatı ve değeriyle mütenasip bir değişme gücünün bulunması gerekir.³⁰

Boutroux'ya göre âlem, birbirinden bağımsız sekiz varlık tabakasından oluşur ve bu tabakalar istikrarlı bir şekilde yetkinliklerini sağlamak için uğraşırlar. Filozofumuz çoğulcu (*pluraliste*) bir âlem anlayışını benimser. Bu anlayışla Boutroux, ilmin mutlak olmadığını, her ilmin kendi alanına giren gerçekliği, kendine özgü metodlarla keşfetmeye çalıştığını söylemektedir. Boutroux'nun temel amacı, varlıkların hürriyetlerine kavuşmasını sağlamak ve yaşadığı dönemde var olan determinist, mekanist felsefe anlayışının karşısında ferdî olanı korumaktır. Tabiat kanunları karşısında insanın kendi hür fiillerini gerçekleştirebileceğini göstermektir.

²⁹ Bolay, **a.g.e.**, s. 331.

³⁰ Emile Boutroux, **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında**, çev.: Ziya Ülken, İstanbul, M.E.B. Yay., 1998, s.179.

Diğer bir ifadeyle tabiat kanunlarının insan hürriyetine engel olabilecek bir zorlayıcılıkları olmadığı neticesine ulaşmıştır.³¹ Böylelikle bu hürriyet fikri, insanın dinî ve ahlakî sorumluluğuna esas olan şuurlu ve iradî davranışlarına bir temel teşkil eder.

Son olarak filozofumuzun zorunsuzluk doktrini ile yakından ilgili olan finalite görüşüne kısaca değinmek istiyoruz. Finalite sözlükte, âlemde her şeyin bir gayeye göre düzenlendiğini ve hiçbir hadisenin boş yere meydana gelmediğini kabul eden felsefî sistem olarak ifade edilir.³² Boutroux finaliteyi inkar etmemekle beraber onun zorunlu olmadığını savunur. Ona göre hiçbir gayenin zorunlu olarak gerçekleşmesi gerektiği söylenemez. Zira ona göre bir olayın gerçekleşmesi zorunlu değil, muhtemeldir. Bir gayenin gerçekleşmesi nasıl muhtemelse, onu gerçekleştirecek olan vasıtalar da aynı şekilde belirlenmiş değildir. “Böyle bir gerçekleşme için ayrıca bilen, tercih eden ve tatbik eden bir âmile ihtiyaç vardır. Öyle ise amacın gerçekleşmesi bizatihî zorunlu değildir.”³³ Boutroux finaliteyi tayin edici bir unsur olarak görmeyip ancak düzenleyici bir unsur olarak kabul eder. Yalnız burada ayrıma gidilmesi gereken en önemli husus, köklü bir finalitenin mekanizme götürdüğü gerçeğidir. Boutroux, zorunluluğa götüren her türlü doktrinin önünü kapatır ve onunla savaşıır.³⁴

Boutroux geliştirdiği bu zorunsuzluk doktriniyle Bergson başta olmak üzere M. Blondel, Fonsegrive, Le Roy, Wilbois ve Laberthonier üzerinde derin etkiler yaratır. Ülkemizde ise, Hilmi Ziya Ülken başta olmak üzere İsmail Fennî ve Ziya Gökalp gibi isimlere de tesir etmiştir.³⁵ Genel hatlarıyla Boutroux’nun felsefesinin temel doktrini olan zorunsuzluğa değindikten sonra tezimizin ikinci bölümünü oluşturacak olan eserin tahliline geçmek istiyoruz.

³¹ Hasan Katipoğlu, **Emile Boutroux’da Din Felsefesi**, Ankara, Elis Yay., 2004, s. 38.

³² S. H. Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1979, s. 106-108..

³³ S. H. Bolay, **Emile Boutroux’da Zorunsuzluk Doktrini**, s. 46.

³⁴ Katipoğlu, **Emile Boutroux’da Din Felsefesi**, s. 27.

³⁵ Bolay, **a.g.e.**, s. 549.

İKİNCİ BÖLÜM

İLİM VE DİN ADLI ESERİN TAHLİLİ

I. *İlim ve Din* Adlı Eser ve Mütercimi Hüseyin C. Yalçın

Tezimizin bu bölümünde Boutroux'nun, insanlığı bu kadar meşgul eden ilim-din nizâ hakkında kaleme aldığı fikirleri içeren eserinin tahlili yapılacaktır. Tahlil bölümüne geçmeden önce eserin kendi sistematığından bahsetmek istiyoruz. Eser kendi içerisinde iki ana bölüme ayrılır. Bunlardan ilki Tabiatçılık (Naturalizm), diğeri ise Ruhçuluk (Spritualizm) eğilimidir. Boutroux bu ana ayrımı belirledikten sonra, her iki bölümde, o doktrin için değerli olan düşünürler üzerinden değerlendirmelerde bulunur. Bunu yaparken öncelikle düşünürün doktrinini ortaya koyar, ardından o doktrin yorumunu yapar ve son olarak doktrin değerini ortaya koyar. Biz de tahlil bölümünde benzer bir mantıkla, Boutroux'nun doktrinlerine yer verdiği düşünürler ve onlara getirdiği eleştirilere değineceğiz. Bunu yaparken beş düşünürü esas alacağız. Tabiatçılık eğiliminde Auguste Comte, Herbert Spencer ve Ernst Haeckel; Ruhçuluk eğiliminde ise Albrecht Ritschl ve William James'e yer vereceğiz. Ancak bu doktrinlerle ilgili değerlendirmelere yer vermeden önce **İlim ve Din** ile mütercimi hakkında genel bilgilere yer vereceğiz.

Asıl adı **Science et la Religion dans la Philosophie Contemporaine** olan eser 1908 yılında Paris'te yayımlanmıştır. Boutroux tarafından kaleme alınan bu kıymetli eserin Fransa'da uyandırdığı yankı bundan yaklaşık yirmi yıl sonra Hüseyin Cahit Yalçın tarafından Osmanlı Türkçesine yapılan çeviri ile Türk aydınının da dikkatini çekmiştir. Daha sonra farklı tarihlerde farklı mütercimler tarafından eserin Türkçe tercümesi yapılmıştır. Elinizdeki çalışma ise **İlim ve Din**'in çeviri yazısını sunmaktadır. Bu çalışma çeviri yazı olması ve herhangi bir sadeleştirilmeye gidilmemesi bakımından bir ilktir.

Eserde ilim ile din arasındaki ilişki belli bir sistem içerisinde işlenmiştir. Boutroux eserinde, yaşadığı dönemde görülen şekliyle ilim-din ilişkilerini incelemeye başlamadan önce, eski medeniyetlerde bu münasebetlerin tarihine yer vermiştir. Bu bakımdan bir felsefe tarihi gibi dokunmuş olan eserin giriş bölümünde kadîm Yunanistan'dan itibaren sırasıyla Ortaçağ ve Rönesans'ta ilim ve din arasındaki ilişki anlatılır. Ardından iki kısma ayrılan eserde yer alan doktrinler, farklı ilim adamları ve filozofların temsilleri eşliğinde okuyucuya sunulur.

İlk bölümden başlayarak Boutroux'nun eserinde takip ettiği genel yöntem şu şekildedir: Öncelikle filozofun savunduğu doktrine yer verilir, ardından doktrinin yorumu Boutroux tarafından yapılır ve doktrinin değerine ilişkin mülahazalara yer verilir. Eserde birinci gruba örnek olarak August Comte'un "Pozitivizm"i yahut "İnsanlık Dini"; Herbert Spencer'in "Tekâmülcülük"ü ve "Bilinemezlik Teorisi"; Haeckel'in dinin ilimle sonuçlanan "Monizm"i, dini olayları ruhsal ya da sosyal faaliyetlerin doğal yansımaları olarak ele alan "Psikolojizm" ve "Sosyolojizm"i ele almıştır.

İkinci grupta ise Ritschl'in iman ve itikatların ayırımına varan "Radikal İkicilik"i ve William James'in "Dini Tecrübe"si, spritualist eğilimler olarak ele alınmıştır.

Boutroux eserin birinci kısmında *Tabiatçılık Eğilimi* olarak adlandırdığı *Naturalizme* yer vermiştir. Bu başlık altında August Comte, Herbert Spencer, Ernest Haeckel gibi düşünürler üzerinden bu akım işlenmiştir. Yukarıda zikredilen filozofların doktrinleri eleştirilmiş ve bu doktrinlerin değeri tartışılmıştır. Bunun yanı sıra dini olayların psikolojik ve sosyolojik yönden açıklaması üzerinde durulmuştur. İkinci kısımda *Spiritualist Eğilim* ele alınmıştır. Temelde Albrecht Ritschl ve William James üzerine kurulu bu bölümde ilmin sınırları ve dinin sınırları gibi konulara yer verilirken Pragmatizm gibi dönemin önemli akımları da eserde yer bulmuştur. Sonuç kısmında Boutroux, ilmî zihniyet ile dinî zihniyet karşılaştırmasını yapmak suretiyle ilmî zihniyet ile dinî zihniyetin münasebetinden bahsetmiş ve kendi ilim ve din anlayışını ortaya koymuştur.³⁶

- ***İlim ve Din* Adlı Eserin Mütercimi: Hüseyin Cahit Yalçın**

Hüseyin Cahit Yalçın, Emile Boutroux'nun **Science et la Religion dans la Philosophie Contemporaine** adlı eserini **İlim ve Din** adıyla 1927 yılında Osmanlı Türkçesine yaptığı çeviri ile dilimize kazandırdı.

Öğretmen, gazeteci ve siyaset adamı olan Hüseyin Cahit Yalçın 1875'te Balıkesir'de doğdu. Küçük yaşta ailesi ile İstanbul'a yerleşti ve ilköğrenimine burada

³⁶ Güncel tartışmalar için bkz: Nebi Mehdiyev, "Ian Greame Barbour'da Bilim-Din İlişkisi", İstanbul, 2002. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

başladı. Ortaöğrenimini babasının işi dolayısıyla gittikleri Selanik'te Askeri Rüştiye'de tamamladı. Daha sonra Mülkiye'ye giren Yalçın, okurken bir yandan da Bâb-ı Âlî'de açılan Fransız Kütüphanesi'nden gizlice edindiği gazetelerle Jön Türklerin Avrupa'da çıkardıkları propagandaya yönelik yayınlarını da takip etti. Bu yayınların da etkisiyle artan batı hayranlığı daha sonra yazdığı telif eserler başta olmak üzere çevirilerine de etki etti.

Hüseyin Cahit, Mülkiye'deyken hobi olarak başladığı yazarlığını, dergiler neşrederek ve Fransızcadan çeviriler yaparak profesyonel olarak devam ettirdi. 1897 yılında Servet-i Fünûn'un yazı kadrosuna giren Hüseyin Cahit, daha sonra Tarîk, Sabah, Saadet, Yedigün ve Akşam gazetelerinde de yazdı. 1 Ağustos 1908'de Tanin gazetesini çıkararak gazeteciliği tam olarak bir meslek edindi. Daha sonra milletvekili seçildi ancak vekilliği bir meslek olarak görmediği için gazetecilik ve yazarlığa devam etti.³⁷

Döneminin en iyi gazete ve dergilerini neşreden Hüseyin Cahit aynı zamanda birçok dilde çeviriler yaptı. Fransızca, İtalyanca ve İngilizce gibi dillerde çeviriler yapan Yalçın'ın, **Türkçe Sarf ve Nahiv** adlı telif bir eseri de vardır. Gramerin faydasına inanmamasına rağmen bu eseri kaleme alan Yalçın, asıl önemin okuma ve yazmaya verilmesini savundu. Latin alfabesine geçilmesini *memleketteki ümmiliğin azalması* için gerekli en önemli şart olarak şiddetle destekledi. Bununla beraber harf devriminden sonra Türkçe'nin öz benliğine kavuşması gerektiği hususundaki aşırı özleştirme faaliyetlerine karşı çıktı. Zira ona göre bir dilin şahsiyeti sarfında ve nahvinde idi. Yabancı dilden alınan kelimelerin dili tahrif etmeyeceğini savundu.

Yalçın'ın Cumhuriyet dönemini en önemli çevirileri arasında Boutroux'nun **İlim ve Din** adlı eserinin yanısıra, pozitivist filozoflardan Durkheim'ın **Din Yaşamının İkel Biçimleri**, Stuart Mill'in **Hürriyet**'i, Gaetano'nun **İslam Tarihi**, Ernest Renan'ın **İsa'nın Hayatı**, Josephe de Guignes'nin **Hunların Türklerin Moğolların ve daha sair Garbî Tatarların Tarih-i Umumîsi** adlı eserleri sayılabilir.³⁸

³⁷ Hilmi Bengi, **Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı olarak Hüseyin Cahit Yalçın**, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 2000, s. 21.

³⁸ Alev Alatl, **Batıya Yön Veren Metinler**, c. I, Melisa Matbaacılık, 2010, s. xxx.

Telif ve çeviri 70'e yakın eseri yayınlanan Hüseyin Cahit Yalçın ölümüne dek yazın çalışmalarını sürdürdü. 18 Ekim 1957'de vefat etti.

II. Boutroux'nun İlim ve Din Anlayışı

A. İlim Anlayışı

Boutroux, ilim anlayışını ve bu anlayışı besleyen unsurların tekâmül sürecini, **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu** adlı eserinin giriş kısmında anlatır. Boutroux'ya göre insan, kendi nefsinden dışarı çıkarak ve kendini kuşatan şeyleri oldukları gibi göz önüne almak ihtiyacı ile âleme yönelir. Bu, bilmek ihtiyacıdır. Şeyleri kendisinde göründükleri gibi değil, hakikatte oldukları gibi görmek için hangi bakımdan hareket etmesi gerektiğini düşünmez. İlk etapta kişi tam bulunduğu noktadan, hayrete değer bir perspektif ve sonsuz ufuklar keşfetmiştir. O zaman oraya bir gözlem yerine yerleşir gibi yerleşir ve âlemi buradan idrak ettiği gibi tanımaya başlar. “Bu, ilmin birinci safhası, ruhun tümel bir bilgi kurmak gayretiyle duyular üzerine dayandığı safhadır. Duyular ona, gerçekten, âleme dair ilk kavrayışı (*conception*) verirler.”³⁹ Bu aşamada bütün olgular gözlemlenebilir ve tasvir edilebilirdir. İlmin aslı, tasvir (*description*)dir. Boutroux'ya göre deney, hiçbir evrensel bilgi vermez ve sadece eşyanın dış münasebetlerini bildirir.⁴⁰ Dolayısıyla yukarıda da belirtildiği üzere duyular, yalnız bir ilk kavrayıştır.

Boutroux bu tasvir safhasından sonra, bir zaman, insanların bu kavrayışla kanacağını söyler.⁴¹ Bu aşamada olgular arasında bağ söz konusu değildir. Bununla beraber zihin, olgular arasında sabit bağlar kurmaya başladıkça yeni bir aşamaya geçilir. Bu yeni aşamada zihin, olguları gözleyerek, tabiatın birbirinden ayrılmış şeylerden değil, birbirini çağıran olgulardan meydana gelmiş olduğunu görür.⁴² Böylece o, olayları hakikatte birbirleriyle ilişkili oldukları düzen içerisinde sıralar. Tasvirci olan ilim bundan böyle şeylerin aralarındaki ilgileri yanlış göstermesinden dolayı ona yetmez. Zihin işe karışır. Bu noktada zihin, duyuların üstüne yerleşir ve âlem hakkındaki ilmi tek başına kurmak iddiasında bulunur. Ancak bu iddiayı tek

³⁹ Boutroux, **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında**, s. XXXI.

⁴⁰ Bolay, **Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini**, s. 45.

⁴¹ Boutroux, **a.g.e.**, s. XXXI.

⁴² Boutroux, **a.g.e.**, s. XXXI.

başına gerçekleştiremez. Duyular ve zihin, âlemi tanımak için el birliği ile çalışacaklardır. Bir kısmı olguları gözleyecek, ötekiler ise onu kanun halinde ifade edeceklerdir.⁴³ Bu âlem anlayışını Boutroux şu şekilde ifade eder:

Âlem, sonsuz bir olgular çeşitliliğidir; ve bu olgular arasında zorunlu ve değişmez bağlar (*lein*) vardır. Çeşitlilik ve birlik, zorunsuzluk ve zorunluluk, değişme ve değişmezlik, şeylerin iki kutbudur. Kanun, olayları açıklar; olaylar kanunu gerçekleştirir. Bu âlem görüşü (kavrayışı) aynı zamanda hem sentetik hem ahenklidir. Çünkü kayıtsız şartsız karşıtları kabul eder, bununla beraber onları uzlaştırır.⁴⁴

Boutroux bu düşünceyi, “her türlü tikel kendiliğindenliği vehimler (*illusion*) âlemine atmak” ifadesiyle eleştirir.⁴⁵ Boutroux bilimin daha geniş bir metafizik çerçeveye oturtulması gerektiğini düşünerek, Leibniz’den çokça etkilenecek bir mükemmellikler hiyerarşisi teorisi geliştirir. Bu hiyerarşinin bir ucunda mutlak mükemmel ve bu nedenle mahza eylem (*pure act*) olan Tanrı ve diğerinde ise maddi şeyler bulunur. İnorganik, organik, spiritüel ve tamamen mekanik olmayan sebepler arasında temel bir farklılık yoktur yalnızca teleolojik sebeplerde böyle bir farklılık bulunur. Yaratılışın tümü vitalizmle dolu bir sistemdir.⁴⁶

Boutroux’nun ilim anlayışında onun **İlim ve Din** adlı eserinde yer alan ifadelerden bir kaçını aktarmak istiyoruz. Boutroux, eserinin sonuç kısmında, ilmî ve dinî zihniyet nizâma değinmeden önce, kendisinin ilim hakkındaki düşüncelerinden bahseder. “Fikr-i ilmî ile fikrî dinî arasındaki münasebât” başlığının altında konuyu şu şekilde ele alır:

Evvelce ibtidâ-ı emirde dini yahut ilmi pîş-i mülâhazaya almak ehemmiyetsiz bir mesele gibi addolunabilirdi. Halbuki bugün öyle değildir. İlim bugün, pek müsta‘mel bir tabir ile, artık istihsâl-i hürriyet etmiştir. İlim vaktiyle ancak mâ-ba‘de’t-tabîf bazı prensiplerin verdiği birtakım katiyetlere

⁴³ Boutroux, **a.g.e.**, s. XXXII.

⁴⁴ Boutroux, **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında**, s. XXXII.

⁴⁵ Boutroux, **a.g.e.**, s. XXXIII.

⁴⁶ Stuart Brown, Diane Collinson, Robert Wilkinson, **Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers**, (Çevrimiçi), <http://books.google.com.tr/books?id=DfGIKKb3iZEC&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=false>, 1 Kasım 2014.

mâlik idi. Bu esaslar vasıtasıyla hadisât-ı tabiatı tanzime çalışırdı. Halbuki sonra, tecrübede kendisine has ve kendi nefsinde meknûz bir prensip buldu. Alelade faaliyet-i zekâiyyeden başka bir muâvine hacet olmadan ilim bugün hem âsârının malzemesi olan vakaları, hem bu vakaları tanzim için lazım olan kanunları tecrübeden istihsâl ve istihraç ediyor. Bundan ilmin gerek menşeinden gerek muahharan inkişafında kendi kendisine kifayet ettiği neticesi amelî bir surette çıkıyor.⁴⁷

Yukarıda ifade edildiği gibi Boutroux'ya göre ilim kendi hürriyetini sağlamış olması bakımından o dönemde eskisinden daha çok önemi haizdir. İlmin kesinliği karşı konamaz bir şekilde kendisini kabul ettirmektedir. Bu durumu şu şekilde ifade eder: “Zaten bugün hücum mevkiinde bulunan ilimdir. Şuur-ı beşer artık şüphe yok ki ilme münkâd olmuştur. İlmin katiyeti mukavemetsiz bir bedâhet ile kendisini kabul ettirmektedir.”⁴⁸ Boutroux'ya göre ilim, realiteyi kısaltılmış bir şekilde aksettiren bir aynadır.⁴⁹ Dolayısıyla onun için ilmin apaçık bir gerçek ortaya koyma iddiasında bulunduğu söylenemez. Zira ona göre ilmin dayandığı dış dünyadaki olgular ve bunlara dayalı olarak yapılan deneyler yetersizdir. Çünkü deneyin alanı, olgular ve onların gözlemlenebilir ilişkileridir. Boutroux, ilmin en temel yöntemi olan, tikellerden tümellere ulaştıran deneyi bu şekilde eleştirir.

Boutroux'ya göre tabiatta birçok varlık tabakası bulunur. Bu çeşitliliğe mukabil o, birçok ilmin var olduğunu savunur. Bu nedenle plüralist ilim anlayışına sahiptir diyebiliriz. Çünkü Boutroux'ya göre ilimler ve kanunları bir sıralamaya tâbidirler. Şu halde Boutroux çokçu bilim anlayışını varlıkların mertebelerinden çıkarır. Ona göre ilimler, konuları ve kanunları bakımından birbirinden farklıdır. Dolayısıyla her ilim kendi sahasına giren realiteyi, yine kendine ait özel bir metotla keşfetmeye çalışacaktır.⁵⁰

Mekanik kanunlar, fenomenin tam bir açıklamasını vermek söz konusu olduğunda, fiziksel tabakadan yola çıkıp, biyolojik tabakadan geçerek beşeri ilimlere ulaştığında, her bir kademenin bir öncekine göre daha büyük oranda imkan ve genel geçerlikten yoksun olmasından dolayı, giderek daha az kifayet eder. Boutroux'nun

⁴⁷ Boutroux, **İ.D.**, s. 444.

⁴⁸ Boutroux, **İ.D.**, s. 445.

⁴⁹ Hasan Katipoğlu, **Emile Boutroux'da Din Felsefesi**, s. 22.

⁵⁰ Hasan Katipoğlu, **a.g.e.**, s. 22.

çeşitliliğe dair verdiği örnek her daim yeni bir unsur barındıran biyolojik evrimdir ve bu, her şeyin kendisine dayandığı yaratıcı bir fiil ya da ilke olabileceğine işaret eder.

B. Din Anlayışı

Boutorux'nun din anlayışını, onun Tanrı tasavvurundan yola çıkarak ele alacağız. Ona göre dinlerin iki aslî akidesi vardır. Bunlardan ilki, hayat sahibi, ekmel (*parfait*) ve her şeye kâdir (*tout-puissant*) bir Allah'ın varlığıdır. İkincisi ise, bu Allah'ın insan ile kurduğu canlı (*vivant*) ve müşahhas münasebetidir.⁵¹

Boutroux'ya göre Allah'ın varlığının tasdiki, tecrübî ilimlerin sınırlarını aşar. Allah'ın varlığının tasdikinde yeterli bulunmayan tecrübenin sağladığı “sebeplere” fikrinden hareketle Allah'a ulaşamaz. Çünkü her sebebin bir ilk sebebi vardır ve bu sebepler zincirinin bir sınırı yoksa hakiki sebebin varlığı da söz konusu olamaz. Boutroux, Tanrı'ya birtakım bilinemez unsurlar atfeden agnostisizm doktrinine de karşı çıkar. Öte yandan Tanrı'yı tabiatla aynileştiren Spinoza'nın panteist sistemine de itiraz etmektedir.

Peki bütün bu prensipler ve pozitif ilimler Tanrı'nın varlığına ulaşmakta yetersiz kaldıklarına göre, hangi prensibe başvurmak gerekmektedir? Boutroux bunu, varlıklar düzeninde gördüğü “finalité” fikri olarak tespit etmektedir. Varlık tabakalarını hatırlayacak olursak, filozofumuz bu tabakalandırmayı sadece varlıkların mükemmellik derecelerine göre yapmaz, aynı zamanda bunlarda yükseldikçe artan yetkinleşme gayesini de göz önünde bulundurur. Diğer bir deyişle aşağı tabakadan yukarıya yükseldikçe zorunsuzluk artarak zorunluluğun yerini alır. Alemde her şeyin bir gayeye göre düzenlendiğini ve hiçbir hadisenin boş yere meydana gelmediğini düşünen Boutroux, “finalité” fikrini kabul ederek, mekanik alem anlayışının tam karşısında durmaktadır. Her olgunun mekanizme irca edilmesini suni ve sathi bularak mekanizme mücadele etmektedir. Böylelikle yaşama şuurunu canlı tutmaktadır.

Boutroux'ya göre dinlerin ikinci temel akidesi, Allah'ın insan ile olan canlı iştirakidir.⁵² Dinler, Allah ile insanın birliği esasına dayanırlar. Nitekim din, bu birliği ifade etmenin ve bozulduğu yerde tekrar sağlamanın tek yoludur. Hıristiyanlık dini bu iştiraki şöyle tanımlar: “Hiç kimse Allah'ı görmemiştir. Eğer biz birbirimizi

⁵¹ Emile Boutorux, **İ.D.**, s. 495.

⁵² Boutroux, **a.g.e.**, s. 499.

sevecek olursak, Allah bizim içimizde var olacaktır.”⁵³ Buradan hareketle Boutroux’ya göre Allah aşktır, aşka iştiraktır, başkasının içinde yaşama kudretidir. Sevmek ise, Allah’ı taklit etmek, O’nda yaşamak ve O’nun vasıtasıyla yaşamaktır.⁵⁴

Boutroux dini, insanın kendisini aşmasında ve ahlakî idealizmi gerçekleştirmesinde bir güç olarak kabul eder.⁵⁵ Din ruhta oluşacak olan birliğin biricik teminatıdır. İnsan, tabiatla Allah arasında bir yerde bulunur ve tabiatı aşarak Allah’a ulaşmak ister.

Adnan Adıvar **Bilim ve Din** adlı eserinde Boutroux’nun yukarıda belirttiğimiz din anlayışını, “duygusal noktadan dini açıklamak” şeklinde eleştirmiştir. Zira bu şekildeki bir din tanımı Adıvar’a göre sadece dinin ruh kısmını göz önünde bulundurur. Fakat bir de dinin unutulmaması gereken cisim kısmı vardır ki, bu kısımda kurulu inançlar, tapınma şekilleri ve batıl inançlar yer alır. Ona göre bir dinde en etkili ve güçlü kısım işte bu kısımdır. Çünkü insanların yaşayışlarına, hal ve tavırlarına sirayet eden, toplum yasalarına egemen olan hiçbir din bu kısımdan tümüyle soyutlanamaz ve yalnızca dinin ruhu ile insanlarla serbestçe ilişki kuramaz.⁵⁶

Adıvar Boutroux’ya bu eleştirileri getirirken **Bilim ve Din** adlı eserinde şunları söylediğini göz ardı etmemeliyiz:

Gerçekten eğer din ancak ruhu açısından insanlığın duygu ve kalbine egemen olmakla kalsaydı, hiç şüphesiz ki bilimin alanına asla girmeyecekti; belki de yüzyıllarca insanlığın kafasını yoran dini bilime, yahut bilimi dine egemen kılmak ve sonunda ikisi arasındaki kavgayı bir anlaşma ile bitirmek sorunu bugün var olmayacaktı.⁵⁷

Görüldüğü üzere Adıvar din ile ilim arasındaki uzlaşmayı bir sorun olarak kabul ettiği için, Boutroux’nun dinin özüne dair söylediklerini eleştirmesi gayet doğal kabul edilmelidir.

⁵³ Kitab-ı Mukaddes, Yuhanna, IV/12.

⁵⁴ Boutroux, **a.g.e.**, s. 499.

⁵⁵ Süleyman Hayri Bolay, **Emile Boutroux’da Zorunsuzluk Doktrini**, İstanbul, M.E.B. Yay., 1999, s. 434.

⁵⁶ Adnan Adıvar, **Bilim ve Din**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 17.

⁵⁷ Adıvar, **a.g.e.**, s. 18.

III. Din-İlim Münasebeti

A. Naturalist Sistemler ve Tenkidi

1. Auguste Comte

Boutroux'nun Comte'un doktrinine yönelttiği eleştirilere geçmeden önce kısaca bu doktrinden bahsetmek istiyoruz.

Auguste Comte (1798-1857) pozitivist felsefenin önde gelen isimlerinden olmakla birlikte *sosyoloji* ilminin de isim babası olarak kabul edilir. Onun doktrini insan ruhunun gerçek ihtiyaçlarını tatmin etmeyi amaçlar. Dolayısıyla bu ihtiyaçların tatmini için birtakım vasıtalar belirler. Bu vasıtalar, aynı gerçekliğe sahip hem doğru olan hem de insan zihni tarafından kavranabilen olaylarla ilgili birtakım bilgilerdir ki, bunların da bizim gerçek ihtiyaçlarımıza uygun olması gerekir. Burada anahtar sözcükler: Faydalılık (*utilité*) ve gerçeklik (*réalité*)tir. Boutroux'nun da ifade ettiği üzere, bu iki kelime, “pozitif” teriminin muhtevasını tam olarak ifade eder.⁵⁸ Zira pozitivism gerçeği, ancak faydalıya varmak için arar.

Auguste Comte'un düşüncesine göre, insanlığın aradığı şey, düşünce ve iradelerin birliği, ahengi, bağlantısı ve tutarlılığıdır. Fransız İhtilali'ne kadar Kilise tarafından icra edilen bu görev, ihtilal sonrasında sekteye uğramıştır. Açılan boşluğu doldurmak ve cemiyeti yeniden ihya etmek için sarsılmaz bir sistem kurmak gerekmektedir. Bu noktada felsefe devreye girecektir. Çünkü Comte'a göre felsefenin burada ortaya koyduğu fikir, zihinlerde mantıkî ve tutarlı bir birliği sağlar. Ona göre, insanlığın fikrî birliğini sağlamak, ilim adamlarının yapabileceği bir şey değildir. Zira onlar, uzmanlaşma taraftarıdır, dolayısıyla gerçeklikleri parçalarlar. Bilim adamları kendi incelemelerinin en yüksek ilim olduğunu düşünerek, kendi metotlarını, olduğu gibi bütün ilimlere kabul ettirmeye kalkarlar. Bütün bu sebeplerden dolayı ilimlerin doğrudan doğruya ve objektif bir şekilde sentezlenmesi mümkün değildir. Bunun için subjektif bir sentez yapmaya çalışılmalıdır. Comte'a göre bunu yapabilecek olan da, ilimlerin sonuncusu olan sosyolojidir. Bu görevi yerine getirebilmesi için, sosyolojiye örneklik teşkil edecek olan ise ilahiyattır.

⁵⁸ Emile Boutroux, **Çağdaş Felsefede İlim ve Din**, çev.: Hasan Katipoğlu, İstanbul, M.E.B. Yay., 1997, s. 49. (Bundan sonra bu esere **Ç.F.İ.D.** kısaltması ile referansta bulunacağım.)

Eskiden ilahiyatın zihinleri muhayyile ile bütünleştirmesinin yerini şimdi, olgulara ve akla dayanan sosyoloji alacaktır.

Bundan sonra her bilgi, insanın yetkinleşmesine doğrudan veya dolaylı olarak hizmet etmelidir. Ancak bu şekilde bir bilginin değeri ölçülebilir. Comte bilgiye bu şekilde bir değer atfeder. Ona göre her şey insan için ve insandadır. Zekâ da tek başına bir anlam ifade etmez. Zira ne sosyal bağ kuracak bir güce sahiptir ne de insanın içgüdülerini denetleyebilir. Zekâ ancak düzene koyar ve sistemleştirir. Yaratan ve doğuran şey ise kalptir.⁵⁹ Çünkü insan tabiatındaki en ibtidaî içgüdüleri düzenleyecek tek şey sevgidir. Ancak bunu da yeterli görmeyen Comte, geçmişte var olan dinleri örnek göstererek, fikir ve kalp birliğinin bu şekilde sağlanacağına inanmıştır.

Toplumların ihyası için gereken asıl güç, ıslah ve ihya edilmiş dindir. Böylelikle pozitivistimin öncülüğünde *İnsanlık Din*'ini vaz eder. Bu dinin *Allah*'ı, *İnsanlık*tır. Bu varlık, Comte'a göre, içerisinde gerçekliği, sonsuzluğu ve yüceliği barındırır. Diğer yandan dinin insana sağladığı ruhun ölümsüzlüğü fikri, *İnsanlık* içinde de vardır. Zira *İnsanlık*, gerçekten var olan insanların düşünce ve duygularından meydana gelmiştir; dirilerden çok ölümlerden oluşmuştur. Bu insanlık, bütünüyle herkesindir, herkesin varlığında mündemiçtir ve bütün yüceliği ile en basit insanda bile aynı şeydir.⁶⁰

Kısaca Comte'a göre insan tabiatındaki içgüdüye cevap verebilecek din, *Pozitivism* yahut *İnsanlık Din*idir. Doktrinin hatırlatma mahiyetindeki bu özetinden sonra, Boutroux'nun doktrin hakkındaki yorumuna geçelim.

Boutroux, Comte'un subjektiflikten, kalpten, ebedîlikten ve dinden bahseden bu doktrininin zahiren mistik, tasavvufî gibi görünmesiyle birlikte, insana hizmet ettiğini söyler. Boutroux, burada söz konusu olan hususun, hayatta ve ilmî araştırmalarda sosyal ve insanî bakış açısının, zorunlu olarak, hakim bir unsur olduğunu ifade eder.⁶¹

Aynı şekilde Boutroux'ya göre Comte'un kalp dediği şey, "kendi kendine karşı duyulan sevginin karşıtı olarak başkalarına karşı duyulan sevgiyi, ictimâî

⁵⁹ Boutroux **Ç.F.İ.D.**, s. 62.

⁶⁰ Boutroux, **a.g.e.**, s. 66.

⁶¹ Boutroux, **a.g.e.**, s. 72.

duyguyu ifade etmek için kullanılan geleneksel bir kelimedir.”⁶² Ayrıca o, genellikle akıl kelimesinin karşıtı olarak kullanılan kalp kelimesini, metafizik bakış açısının yerine kullanılan sosyal bakış açısını ifade etmek için kullandığını söyler. Boutroux’ya göre Comte’un, zihin ve aklın kalbe tâbî olması dediği şey, aslında ilmî araştırmaların, sosyal duyguların etkisi altında, sosyal bir fayda elde etmek için onları bu yolda düzenlemesi anlamına gelir. Boutroux, buradan şu sonucu çıkarır: “Eğer durum böyle ise, Comte’un felsefeden ahlaka ve dine geçmekle yapıyor gibi görüldüğü sıçrama, hiç de mevcut değildir. Gerçekte, onun ahlakında ve dininde, sosyolojisindekinden fazla bir şey yok demektir.”⁶³ Boutroux’ya göre ilim, bu doktrin içerisinde son derece güçsüz bir durumda kalır. O, bu durumu şöyle ifade eder:

Çünkü ilim, sosyal açıdan faydası açık olmayan araştırmalara koyulmaktan pratik hayat için yeterli olan sınırların dışına çıkmaktan alıkondduğu gibi, kendi kendiliğinden pozitivizme doğru yürüyemediği zamanlarda da birtakım keyfî varsayımlara ve hayal oyunlarına boyun eğer durumda tutuluyor.⁶⁴

Boutroux’nun bu yorumu, Comte’un ilim tanımı ile doğrudan doğruya alakalıdır. Zira ona göre ahlakî, fikrî ve fizikî ihtiyaçlarımıza cevap verecek olan şeyler, birtakım duygusal, vehmî ve hayal ürünü telkinlerle mümkündür. Bu durum ilmin otoritesini sarsar. İlimin duyuya bağlı ve ona boyun eğer bir vaziyette olması istenir. Comte’a göre ihtisas ve ayırımdan yana görünen ilim, zaten bir kaos ve düzensizlikten yanadır. Boutroux bu noktada haklı bir eleştiri getirir. İlimin asıl görevi, öteden beri, eşyayı bizim görmek istediğimiz şekilde değil, onu kendi bulunduğu şekliyle tanıtmaktır. Bunun için de Comte’un vermek istediği insanîlik özelliğinden eşyayı hâssaten soyutlamak gerekir. Burada aşırılığa ve ölçüsüzlüğe yol açan ilim değil; Comte’un doktrinidir.

Boutroux’ya göre bu doktrinde din de ilim kadar güçlük içerisinde. Comte’un doktrininde, gerçek anlamı ile yani zaman ve mekan içerisinde var olan ve bilinen şekliyle “İnsanlık”, varlığın ve bilginin ölçüsü ise, o zaman “Büyük Varlık”⁶⁵

⁶² Boutroux, **a.g.e.**, s. 72.

⁶³ Boutroux, **a.g.e.**, s. 72.

⁶⁴ Boutroux, **a.g.e.**, s. 87.

⁶⁵ Auguste Comte, **Pozitivizm İlmihali**, çev.: Peyami Erman, İstanbul, M.E.B. Yay., 1952, s. 175.

(*le grand-être*)'ın ebediliği sözden ibarettir.⁶⁶ Çünkü din için temel olan iki şey (*ilahî aşk ve ölümsüzlük*) somut olana indirgenir. “Tanrı'nın bütün gerçekliği, bugün için bazı fertlerde beşerî olayların bir koleksiyonu hakkında var olan bir düşünceye bağlı bulunur; ölümsüzlük ise, hatıra ve hafızaya irca edilmiş olur.”⁶⁷ Boutroux'nun yaptığı bu haklı eleştiriler, Comte'un doktrinde “subjektif” kelimesine verdiği değer konusunda yapılan tartışmalarla da yakından ilgilidir. Comte, insanın emel ve arzuları önüne bir olaylar âlemi bırakır. Öte yandan bu âlemi iyice sınırlandırmak ve sabit kabul etmek suretiyle, onun dışarı çıkamamasını güven altına alır. Ona vaadettiği şey, bu sınırlı alanda hükümrân olması ve orada mutluluğa erişmesidir.⁶⁸ Beşerî içgüdüğü hayvanî içgüdü gibi sabit kabul eden Comte için yukarıda ifade ettiğimiz düşünce hiç de garip değildir.

Comte'un düşüncesinde insanların sınırlı bir dünyada, sabit bir içgüdü ile hareket etmesi ve kendi subjektivitesini hakikat zannetmesi bu doktrinin en çok tartışılan kısmıdır. Eğer insan tabiatı Comte'un da zannettiği gibi, hiçbir değişikliğe açık olmayan, tamamlanmış bir şey olsaydı, onun kapalı ve mutlak pozitivismi kabul edilebilirdi. “Ancak insan, kendi kendini inceleyen, araştıran, değişikliğe uğrayan ve aralıksız bir biçimde kendi kendini yaratan bir varlık ise; Comte'un pozitivismi, beşer hayatının geçici bir safhasını, yapmacık bir şekilde tespit etmekten ibaret kalır.”⁶⁹ Boutroux'nun Comte'un doktrinine getirdiği bu eleştiri bizce de kıymetlidir. Böylelikle pozitivismin bastığı zemine duyduğu şüphe artmıştır. Yeniden hatırlayacak olursak bu zeminde “gerçek” (*réel*) ve “faydalı” (*utile*) denilen iki önemli kavram vardı. Bu iki kavram, kendi zorunlu şartları olarak, kendi üzerlerinde, onlardan aşkın bir fikre dayanmalıdır. Oysa Comte'a göre her iki kavram da sınırlı bir varlık alanında, her insanın kendi şahsında bir anlam ifade eder. Boutroux bu fikri eserinde şu şekilde ele alır:

Gerçeği araştırmakla yükümlü bulunan bilgin derhal anlar ki, bütün fertlerin izlenim (impression)leri, aynı derecede birer gerçekler; kendisinin görevi de, bu gerçek şeyler içinde daha sabit, daha derin, ferdî ve insanî idrakin

⁶⁶ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 89.

⁶⁷ Boutroux, **a.g.e.**, s. 89.

⁶⁸ Boutroux, **a.g.e.**, s. 90.

⁶⁹ Boutroux, **a.g.e.**, s. 92.

şartlarına daha az bağılı bulunan bir şeyi aramaktan ibarettir. O, açık seçik bir şekilde tanımlayamadığı bir şeye “gerçek” adını verir. (...) Aynı şekilde, gerçek dairesi içinde “faydalı” olan şeyi izleme ve araştırma göreviyle sorumlu tutulan kalp ve irade sahibi bir insan da bununla yetinemez. Faydalı nedir? Gerçek nedir? İnsanlar, “faydalı”yı kendileri tanımlamak ve tayin etmek, “gerçek” olanı da bir dereceye kadar kendileri belirlemek arzusundadırlar. Faydalı, benim tasavvur ettiğim ve aklın da çaba harcamaya layık gördüğü şeyi gerçekleştirmek için kullanılacak vasıtalardan ibaret olacaktır. Gerçek de kendi kendime yüklediğim görev fikrinden alacağım güçle benim yapacağım ve meydana getireceğim şey olacaktır. Diğer bir ifade ile insan, “faydalı”nın üstüne, bizzat bu faydalı şeyin kaynağı ve ölçüsü olmak üzere, “İyi” ve “Güzel”i koyar. “İyi” ile “Güzel” de, “Gerçek” gibi, birer fayda, en yüce birer fayda olarak kabul edilmek ister.⁷⁰

Özetle, Comte’un “gerçek” ve “faydalı” kavramları bizi, bu kavramlardan daha aşkın iki kavram olan, “iyi” ve “güzel”e yönlendirir. Bu kavramlar ise, Comte’un, bizi içinde yaşamaya zorladığı sınırlı âlemin üstünde yer almaktadır. Ona göre bu yaşadığımız âlem, bizim için bir bütündür, onun üzerinde olan bir âlemin varlığını kabul etmekle bu bütünlük bozulmuş olur. Boutroux bu bölümü şu soru ile sonlandırır: “Sonsuz” (*l’infini*)u kapamak, düşüncede “sonsuz fikri”nin ortadan kalkacağını ümit etmek mümkün müdür?” Ona göre ilim ile dinin her ikisi de beşerî olayların sonlu dünyası içine konuldukları zaman birbirlerine güçlük çıkarırlar. Buna çözüm olarak ise şunu sunar: İlmin bu iki alan için mevcut kabul ettiği âlemin ötesinde, dinin de ilmin de hür bir şekilde var oldukları başka bir âlem tasavvur edilirse bu karşılıklı anlaşmazlık ortadan kalkabilir. Bu noktada akla şu soru gelir: Böyle bir doktrin, modern ilmin kabul ettiği prensiplere ters düşer mi? Boutroux bu sorunun cevabını Herbert Spencer’a havale eder.

Auguste Comte’un doktrini ve bu doktrinin değerinden bahsettikten sonra sıra, ikinci bölümde yer alan Herbert Spencer’a gelir. Bu kısımda Spencer’ın “Bilinemezlik”i ve bu doktrinin değerini tartışacağız.

⁷⁰ Boutroux, **a.g.e.**, s. 94.

2. Herbert Spencer

Boutroux'nun Spencer (1820-1903)'ın doktrinine getirdiği eleştirilere yer vermeden önce, doktrini kısaca hatırlatmak istiyoruz. Bu doktrine “Agnosticisme” (*Bilinemezlik*) adını veren kişi Thomas Henry Huxley'dir. “T. H. Huxley, insanlığın kişisel olmayan ve gagesiz güçlerin bir ürünü olduğunu iddia etmiştir.”⁷¹

Sözlükte geniş anlamda, “gerçek ve salt varlığın, kendinde nesnelere bilinmeyeceği kanı ve öğretisidir” şeklinde tanımlanır. Bu öğretiye göre, ya gerçek varlığa büsbütün erişilemeyeceği ya da bilgi ve usla değil de ancak inan ile ulaşılacağına inanılır.⁷² Her iki yaklaşımın da nihaî derdi din ile ilim arasındaki ilişkiye çözüm getirme meselesidir. Spencer felsefesinin temel özelliği, her şeyin temelinde “bilinemez” bir şeyin varlığını kabul etmesidir. Diğer bir deyişle, bu doktrinde “bilinemez şey”i ne bertaraf etmek ne de ona ulaşmak mümkündür.⁷³ Yani bilgi nesnesini “bilinemez” kabul edip tamamen terketmek yahut da onun her vechesiyle bilinebilir olduğunu iddia etmek aynı ölçüde muhaldir.

Burada üzerinde durmamız gereken bir diğer önemli husus Spencer'ın din algısıdır. Bununla ilgili eserde geçen pasajı direk aktarmakta fayda vardır. Zira Spencer'ın doktrinini eleştirmeden önce, bu doktrinin sacayaklarından olan din hakkındaki görüşlerini tetkik etmek önemlidir.

Çok kere din ile ilim birbirlerine zıt ve muhalif görünür. Birçok kimse bunların esasları sûret-i kat'iyede gayr-ı kâbil-i teliftir kanaatini beslerler. Mâmâfih şu noktaya dikkat lazımdır ki gerek din gerek ilim bize tecrübe tarafından birer tabîî şe'niyet olmak üzere irâe edilmektedirler. Dinin müfekkira tarafından muhayyilenin keyif ve hevesine tab'an imal edilmiş sunnî bir şey olduğunu zannetmek hatadır. Din insana bizzat eşya tarafından telkin olunmuştur. Din, alem-i haricînin insan üzerinde yaptığı tesire insanın düşüncesinin, kalbinin, ruhunun -kendi kendiliğinden husûle gelme- bir aks'ül amelidir.⁷⁴

⁷¹ Barbour, **Bilim ve Din**, s. 30.

⁷² Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1988, s. 37.

⁷³ Hasan Katipoğlu, **Emile Boutroux'da Din Felsefesi**, Ankara, Elis Yay., 2004, s. 100.

⁷⁴ Boutroux, **İ.D.**, s. 111.

Spencer'in din hakkındaki bu uzlaşımçı yaklaşımı ilerde din ve ilmin menşelerinin birliğine kadar varacaktır. Tabî bir şekilde insan zihninin dünya ile ilişkisi sonucu ortaya çıkan din, yine aynı şekilde husûle gelen ilim ile benzer özellikler taşımaktadır. Bunu ise şu şekilde ifade eder:

Diğer taraftan, ilim de –bunu âmiyâne ve adi bir bilgiye muhalif bir şey gibi telakkî edenlerin ihtimal ki farkına varmadan tahayyül ettikleri vech ile- sunnî bir ihtirâ, adeta tabiat fevkünde bir şey değildir. İlim, tabî bir tekâmül neticesinde daha vâzih ve sarîh, daha merbût, daha malûmât-bahş bir şekil almış adi, her gün ki bir tecrübedir. Çıkardığı neticelerle his ve idrak-i hâzırın hududunu geçebilmeye o tecrübe-i âdiyeden ziyade hâiz-i kâbildir.⁷⁵

Spencer'in din ve ilim arasında olduğu varsayılan anlaşmazlıklar ile ilgili ortaya koyduklarını özetle şu şekilde ele alabiliriz. Din de ilim de özel şartları ve durumları içinde düşünüldüğünde aralarında birtakım anlaşmazlıklar görülebilir. Ancak özel birtakım şartların umuma teşmil edilmesi ve geçici olan durumların da asıl ve öz gibi telakki edilmesi ne kadar doğrudur? Her iki alan için de genel geçer yargılara varmak ve birbirleriyle olan münasebetlerini incelemek için bunların, *hususî ve aynı gayeye müteveccih ifadelerini değil en umumî ve en mücerred hükümlerini* göz önünde bulundurmak gerekir.⁷⁶ Bu noktada Spencer, dinlerin ortaya koyduğu özel akidelerin, ilim ile dinin mücadeleye girmesini gerekli kılan noktalardan biri olduğunu söyler. Çünkü tabiatüstü vahiylerin insan tarafından anlaşılması ve formüle edilmesi her ne kadar ilk bakışta mümkün gibi görünse de Spencer'a göre bu eylem, formülün yahut kategorize edilen bilginin tahlil edilmesiyle çözülmeye başlar. Zira onlar, *şairce ve duygusal* bir açıdan düşünülüp, kelimelerin anlamları ve fikirlerin münasebetleri kesin olarak belirlenip tanımlanmadıkça, tatmin edici bir nitelikte görünebilirler. Ne var ki bunlar, açık ve seçik bir şekilde düşünölmek ve aynı zamanda ispatlanmak istendiği zaman durum değişir.⁷⁷

Din ile ilgili yukarıda yapılan mülâhazaların ardından ilim için Boutroux şu soruyu yöneltir: “Ya ilim? İlim bilakis prensiplerinde, muhakemelerinde,

⁷⁵ Boutroux, **İ.D.**, s. 111.

⁷⁶ Boutroux, **İ.D.**, s. 113.

⁷⁷ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 101.

neticelerinde başından nihayete kadar açık ve bedihî değil midir?”⁷⁸ Spencer’a göre ilim, sanıldığıının aksine hiç de bedihî değildir. Çünkü onun apaçık ortaya koyduğu düşünülen prensipler ve neticeler zaman, mekan, kuvvet, hareket gibi birtakım kavramlardan vazgeçemez. Ve dinde de yapıldığı gibi bu saiklerin köküne inildiğinde, zihindeki tasavvurlarının birtakım çelişkiler içerdiği görülür. Peki ilim bunlardan vazgeçebilir mi? Spencer’a göre bunlar, niceliğin zarurî istinadgâhları oldukları için ve ilim de nitelik (*qualité*)i nicelik (*quantité*)e irca etmekten ibaret olduğu için, onu bu kavramlardan ayrı düşünmek mümkün değildir.⁷⁹

Zaman ve mekanı zihinde apaçık ve tam bir şekilde düşünmeye çalıştığımızda birtakım çelişkilerle karşı karşıya kalırız: “Eğer bunlar gerçekten var iseler, mahiyetleri ile ilgili üç ihtimal mümkün olur: Bunlar ya birer soyut cevher (*entité*)dirler, yahut soyut bir cevherin niteliğidirler, yahut da subjektif birer gerçekliklerdir. Oysa bu üç varsayımdan hiçbiri, çelişkiye düşmeksizin, açıkça ortaya konamazlar.”⁸⁰ İşte zaman ve mekan için ortaya konulan bu mütalaa, ilmin diğer ilk verilerine de teşmil edilebilir. Bu noktada insan şuurunu aşan ve onu aciz bırakan bir durum ortaya çıkar. Spencer bu durumu, *şuurun iki telinin uçlarının kendi güç ve nüfuz alanının dışında kalması* şeklinde ifade eder.⁸¹ Buradan da her şeyin özünün ve aslının, doğuşunun ve nihayetinin bize kapalı ve gizli olduğuna ulaşır. Bütün ilmimiz bir sır ile son bulur.⁸² Bu bilinemez alandan yola çıkarak Spencer, ilim ve din arasında bir benzerlik ortaya koyar. Zira her iki alan da “bilinemez” bir şeyin varlığını ihtiva eder. Böylelikle din, bu “bilinemez” şeyden kaynaklanıp onu tanımlamak için boşuna uğraşırken ilim de bilinebilir şeyin sınırları içinde kalmak için boş yere çabalar. Spencer’ın din ve ilim arasında bilinemezden hareketle kurduğu bağ, onların birbirlerine arkalarını dönmeleri ile kuvvetlenir.

Boutroux, Spencer’ın doktrinini şu şekilde ele alır: “Herbert Spencer’ın felsefesinin son kelimesi her şeyin âmâkında ve menşesinde bizim için behemehal “nâ kâbil-i idrak” bir şey bulunduğu kanaatidir. Bir esas var ki ne bunu bertaraf edebiliriz, ne buna vâsıl olabiliriz. İşte bu meslek, din ile ilmi birbirlerine rabt

⁷⁸ Boutroux, **İ.D.**, s. 114.

⁷⁹ Boutroux, **İ.D.**, s. 114-115.

⁸⁰ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 102.

⁸¹ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 103.

⁸² Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 103.

eder.”⁸³ Boutroux’ya göre işte bu “bilinemez” kavramıyla din ile ilim birbirine bağlanmak istenmiştir. İlim ile din birbirine zıt şeyler değildir. Zira ikisi de bize tecrübe tarafından birer tabîî gerçeklik olarak sunulur.⁸⁴ Din zihin tarafından yapay bir şekilde ortaya konmuş ve muhayyilenin isteklerine boyun eğerek ortaya çıkmış bir şey değildir. Din bizzat eşyanın ve dış dünyanın telkiniyle insan kalbinde ve ruhunda uyanan şeydir. Bu noktada **İlim ve Din** adlı eserden, Spencer’ın doktrininde din-ilim münasebetleriyle ilgili bir bölümü aktarmak istiyoruz. Zira bu bölüm, Spencer tarafından ilim ile dinin menşeleri itibariyle bir olduğunun söylenmesi bakımından önemlidir:

İlim ile dinin menşe’leri birdir: İkisi de müfekkire-i beşerde müfekkirenin dünya ile olan münasebeti neticesinde tabîî surette husûle gelmiştir. İkisi de aynı derecede birer şe’niyettir, tabiatın kendi kendiliğinden birer tezahürüdürler. Binâenaleyh birinin mevcûdiyeti diğeri ile kâbil-i telif midir değil midir diye aramak manasız bir şey olur. Mademki beraber, aynı zamanda mevcuttur, demek ki birlikte mevcut olabilirler. Yegâne mesele bu hem-vücutluğun hikmetini ve manasını aramaktır.⁸⁵

Yukarıda da belirtildiği üzere Spencer’ın doktrinine göre ilim ve din menşei bakımından aynıdır. Bunların her ikisi, insan zihninin dünya ile kurduğu ilişki neticesinde ortaya çıkarlar. Aynı zamanda ilim ve din sundukları gerçeklik bakımından da deney yoluyla bize ulaştıkları için bir ortak payda daha ihtiva ederler. Öte yandan her ikisi de bir bilinemezlik kaynağından çıkarlar ve kavranamaz bir şeyi içerirler. Bütün bu benzerlikler ve aynılıklar, ilim ve dinin birlikte var olabileceklerinin göstergesidir. Bu birlikte var olabilme durumunu Spencer şu şekilde formüle eder: “Dinin başladığı yerde ilim nihayet bulur. Birbirlerine arkalarını dönerler ve kesb-i ittisal ederler.”⁸⁶ Boutroux bu noktada Spencer’ın doktrinine şu yorumu getirir. Spencer, “bilinemez” şeyi bir gerçeklik haline getirir. Onu agnostisizmin isim babası Huxley’den ayıran da budur. Yine kendisinden önce Hamilton ve Mandel tarafından savunulan agnostisizm de, “bilinemez”in inkarından

⁸³ Boutroux, **İ.D.**, s. 111.

⁸⁴ Boutroux, **İ.D.**, s. 111.

⁸⁵ Boutroux, **İ.D.**, s. 112.

⁸⁶ Boutroux, **İ.D.**, s. 116.

ibarettir. Oysa Spencer, *Mutlak (l'absolu)*ın bilinemez ve idrak edilemez olduğunu kabul eder. Bununla beraber Spencer, bu durumdan, *Mutlak* hakkında hiç konuşamayacağımız anlamını çıkarmaz. Bu durum şu şekilde izah edilir: “Bir şeyi bütün hatlarıyla kavrayan gerçek anlamdaki bilgi ile bir şeyi boş bir kelimedenden ibaret gören tam bir bilgisizlik arasına Herbert Spencer bir “vasıta” (*intermédiaire*) yerleştirdi ki, bu da en genel nitelikleriyle kavranan “şey” (*la chose*) fikriydi.”⁸⁷

Spencer *Mutlak*'ın bilinemez olmakla beraber müspet olduğunu ortaya koymak için, müspet şuur (*consicience positive*) ve muayyen şuur (*consicience définie*) şeklinde bir ayrıma gider. Buna göre bir şey, hem müspet hem de belirsiz olabilir.⁸⁸ Yani *Mutlak*'ı belirli bir şekilde şuur dairesine koymanın imkansız olduğunu belirtmek, aynı zamanda bu *Mutlak* hakkında belirsiz-müspet bir şuurun varlığını kabul etmektir.⁸⁹ Burada Boutroux, Spencer'in *Mutlak*'a bakışını, bir kimyagerin *başka bir şeye indirgenemez bir tortu* karşısındaki tutumuna benzetir. Ona göre Spencer'in metodu, skolastik ve şekle dayalı bir münazara ve cedelden ibaret değildir, bu metod somut bir indirgeme metodudur. İşte böylelikle *Mutlak*'ın derinliklerinde, muayyen olmayan şuurunu ortaya çıkarır. “Bu şuur tarafından ortaya konan mutlak, bilinemez ve idrak edilemez olmakla beraber, gerçek ve müspet bir şeydir.”⁹⁰ **İlim ve Din** adlı eserinde din-ilim uzlaşmasında garantörü şuur olarak tayin eden Boutroux, bu durumu şu şekilde izah eder:

(...) Bu suretle, din ile ilmin ittilâfı yalnız bir kelime îanesiyle değil bir şe'niyet sayesinde temin olunur. Bu ittilâf menfi değil müsbet bir şeydir. Din ile ilmin münasebetleri haddizâtında ne mahiyette olursa olsun bizim için zî-hayat bir vahdet ve şuur vardır ki o ittilâfın hakiki olduğunu temin eder.⁹¹

Boutroux, Spencer'in düşüncesini, bu “bilinemez mutlak” fikrinden hareketle eleştirir. Spencer, bilinemez diye kabul ettiği *Mutlak*'ın inkarını mümkün görmez. Oysa Boutroux'ya göre, bir şeyin hem idrak edilemez olduğunu söylemek hem de

⁸⁷ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 105.

⁸⁸ Boutroux, **İ.D.**, s. 117.

⁸⁹ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 106.

⁹⁰ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 106.

⁹¹ Boutroux, **İ.D.**, s. 119.

onun varlığından bahsetmek çelişkilidir. Üstelik Spencer bu fikrini kendisi bile tam olarak muhafaza edemez.

Spencer'ın doktrininde bir diğer önemli husus ise *tekâmül kanunudur*. Onun tekâmülcü felsefe algısının kilise ile ilgili müesseseler hakkındaki tesirine bakacağız. Spencer tekâmül felsefesini, insanın suda kendi aksini görmesinden başlatır. Suda kendi aksini gören insan, gördüğünün kendi “eş”i olduğu fikrinden yola çıkar. Buna göre “eş”, aynen rüyada olduğu gibi, kendisine benzer ancak aynı olmayan şeydir. Uyku geçince kaybolan “eş”in, kendisinden uzaklaştığına ancak bir sonraki rüyada yeniden geleceğine inanılır. Sonra ölüm geldiğinde insan, o “eş”in, kendisiyle aynı durumu az çok yaşadığına inanır ve böylelikle onda kendisine bir benzerlik yaratır. Spencer'a göre buradan da ruhlara, tabiatüstü varlıklara, onların güçlerine ve insan hayatına etkilerine itikat ortaya çıkar.⁹²

Dinin tarihî menşeyini yukarıda ifade ettiğimiz gibi temellendiren Spencer, bu itikattan, âyin, akîde ve kilise müesseselerinin ortaya çıktığını söyler. Ona göre ruhun tekâmülü de şu şekilde gerçekleşir. Her gerçek varlığın, “ruh” gibi düşünülebilecek bir “eş”i vardır. Bayağı ruhlar (*les esprits inférieures*) diye tabir edilen ruhlar, zamanla üstün ruhlar (*les esprits supérieures*) diye tabir edilen Tanrıların hakimiyetine girerler. Daha sonra bu üstün ruhlar da, yalnız bir Allah'ın hakimiyetine girerler. Ruhun tekâmülü gibi insanların itikatları da değişir. Hatta bu değişim, bazen itikadın ilk maksadını ve gayesini yok eder. Böyle hızlı değişimlerde kendilerine dayanak olarak o ilk gayeyi kaybeden müesseseler, bir sosyal bağ olarak varlıklarını sürdürmeye devam ederler. Bu durumda ahlakî unsurlar da dinin pratik yaptırımlarına galebe çalar. Akîdelerse sırf birer sembol olarak kalır ve yerlerine *Mutlak* hakkında müspet-muayyen bir şuur yerleştirilir.⁹³

Boutroux, Spencer'ın eserlerinde klasik dinî akdîdeler hakkında yer alan olumsuz söylemleri değerlendirir. Ona göre Spencer'ın din hakkındaki bu söylemleri, geleneksel inançlarla kendi aklının “ilk sebep”e atfettiği sonsuzluk niteliği arasındaki nisbetsizlikten kaynaklanır. Söylenenin aksine Boutroux'ya göre Spencer, ne dinsizdir ne de dine karşı ilgisizdir. Eserinde o bu durumu şu şekilde ifade eder:

⁹² Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 108.

⁹³ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 109-110.

Herbert Spencer'ın kitabında birçok yerde böyle mülâhazâta tesadûf olunur. Bu mülâhazâtı ilham eden esbâb nedir? Bu bâbda hiç şüpheye mahal yoktur. Allah hakkındaki ananevî itikadlarla kendi aklının sebab-i evvelîn-i kainata atfettiği namütenahilik vasfı arasındaki adem-i tenâsüb Herbert Spencer'a fena bir tesir yapar. Bu bir dinsizlik hissi midir? Din hususunda lakaytlık alameti midir? Lisanın şiddeti, tarzı delalet eder ki dine karşı bu hücumları ona telkin eden şey ciddi ve derin bir temayül-i dinîdir.⁹⁴

Spencer'ın doktrinine ve bu doktrinin Boutroux tarafından ele alınmasına yer verdik. Boutroux tarafından doktrinin kıymetini ortaya koyarken bir yandan da onun eleştirilerinden kısaca bahsettik. Şimdi bu eleştiri noktalarını özetle zikredeceğiz. Öncelikle Spencer'ın doktrininde ilim ve dinin menşeinin aynı olduğundan bahsetmiştik. Bunu sağlayan temel saik de “bilinemez” olandı. Spencer, “mutlak bilinemez” zemininde dini uzlaştırır. İşte bu “mutlak bilinemez”den hareketle Boutroux onu eleştirir. Boutroux'ya göre Spencer'ın “mutlak bilinemez”i, inkar edilmesi mümkün olmayan bir şeydir. Ancak bir şeyin hem mutlak olarak bilinmemesi ve idrak edilememesi hem de aynı anda mutlak olarak var olduğundan bahsedilmesi çelişkili görünmektedir. Üstelik Boutroux'ya göre Spencer, bu “mutlak bilinemez” fikrinde de tam anlamıyla sabit görünmemektedir. Yukarıda doktrinin izahında yer verdiğimiz gibi Spencer, “mutlak bilinemez”i tarif ve tasvire kalkmıştır. Ona göre *kuvvet, kudret, enerji, sonsuzluk, şuurun kaynağı, “ben” ile “ben olmayan”ın müşterek zemini, zeka ve şahsiyetin üstünde olduğu şeklinde tarif ve tasvire çalışmakla, bizzat kendi prensibini kendisi yıkmıştır.*⁹⁵ Zira bir şeyin bu kadar tarife ve izaha açık olması, onun bilinemezlik özelliğini ortadan kaldırır. Boutroux'ya göre doktrinin en açık çelişkisi buradadır.

Din, Spencer'ın izafî ile mutlak, sonsuz ile yetkin arasında tasavvur ettiği en mükemmel birleştirme vasıtası gibi görünür.⁹⁶ O doktrininin merkezine, “mutlak bilinemez” olanı koymakla, kendisinin tabir ettiği gibi, doğrudan doğruya fişkıran ve şuur adı verilen şeyde kendini belli ölçülerde gösteren bir şeyden bahseder.⁹⁷ Ancak Auguste Comte'un “İnsanlık”ı nasıl eksik ve değişken bir anlayış olarak

⁹⁴ Boutroux, **İ.D.**, s. 126.

⁹⁵ Hasan Katipoğlu, **Emile Boutroux'da Din Felsefesi**, s. 101.

⁹⁶ Boutroux, **İ.D.**, s. 154.

⁹⁷ Boutroux, **İ.D.**, s. 154.

eleştirildiye, Spencer'ın "mutlak bilinemez"i de o şekilde eleştiriye tâbi tutulur. Son olarak, her şeyin kendisinden kaynaklandığını söylediğimiz bir şeyin, kendinde bilinemez olması ve onun hakkında hiçbir şey söylenemeyecek olması Boutroux'nun en temel eleştirisidir.

3. Ernst Haeckel

Boutroux'nun, Haeckel'in doktrinine getirdiği eleştirilere yer vermeden önce, Haeckel (1834-1919)'in *Monizm* ve *Evrım* doktrinlerinden kısaca bahsetmek istiyoruz. Boutroux, **İlim ve Din** adlı eserinde Haeckel'in doktrinine geniş bir yer verir. Doktrin'in ayrıntılarına geçmeden Boutroux'nun Haeckel ile ilgili giriş bölümünde yaptığı yorumdan bir parça aktaracağız:

Haeckel'e göre ilim ve din mefhumlarını yalnız lafzen şöyle böyle bir telife müccerred olan o her iki tarafı gözetme usulünden, müccerred ve mâba'de't-tabîi surette münakaşadan vazgeçmek iktizâ eder. İlim ile din öyle boş bir cevher-i müccerred halinde, haddizatlarında değil, hakikatte mevcut oldukları şekilde birbirlerinin karşısına koymalı, bunların vâsıl oldukları neticeleri, istinad ettiği esasları hakiki şekil ve suretleriyle mülâhaza ve tetkike almalıdır.⁹⁸

Bu sûretle Haeckel, ilim ve din arasındaki çatışmanın şartlarını ve bunu çözebilmek için izlenecek metodu ortaya koyar.

Boutroux, Haeckel'in doktrinini ortaya koymadan evvel, onun dinî otoriteye getirdiği eleştirilere yer verir. **Kâinatın Muammaları (Enigmes de l'Univers)** adlı eserinin başında Haeckel, Roma Kilisesi'nin Papalık Mezhebini ve Protestan, Ortodoks Mezheplerini cahillik ve batıl inanç kaynağı olarak gösterir.⁹⁹ Ona göre vasat bir eğitim görmüş bir papazın ağzından Allah, kâinat ve insana dair çıkan pek çok şey ilmî tecrübe ile taban tabana zıtlık içerir.¹⁰⁰ Bu çelişkilere örnek olarak, papaz nazarında bütün kâinatın merkezini insan olduğu görüşüne yer verir. Bir diğer çelişkili görüş ise, dünyanın varlığı ve bu varlığın korunması için, ilahî inayet ve yaratma saiklerine duyulan ihtiyaçtır. Son olarak Haeckel'e göre, insan kendinden

⁹⁸ Boutroux, **İ.D.**, s. 109.

⁹⁹ Ernst Haeckel, **Kâinatın Muammaları**, çev. A. H. Daner, İstanbul, 1936, s. 23-24.

¹⁰⁰ Boutroux, **İ.D.**, s. 109.

hareketle bir Tanrı tasavvuru oluşturur. Buna bağlı olarak Allah'ın, insanı kendine benzer bir şekilde yaratmış olmasını düşünmek son derece doğaldır. Bu noktada beşerî organizmanın ilahlaştırılmasını tamamlar mahiyette üçüncü bir akîde ortaya çıkar ki bu da, ruhun ölümsüzlüğüdür.

Beden maddî ve manevî iki unsurdan meydana gelmiştir. Ölümlü ve geçici olan şey, maddî bedendir. Bu beden, insanın ölümsüz olan ruhunun misafiridir. Asıl kalıcı olan ise ruhtur. Böylelikle tabiat, tabiat-üstü bir gücün sun'î bir eserine ircâ edilmiş olur.¹⁰¹ Dolayısıyla insan da sonradan yapılmış, icat edilmiş bir varlık haline gelir. Oysa Haeckel'e göre insan, tabiatta var olan diğer bütün varlıklar gibi maddî cüzlerin bir araya gelmesinden oluşmuştur.

Haeckel'in ilim anlayışına göre din ile ilmin bu noktada taban tabana zıt kabulleri vardır. "Din bunları söylerken ilim bize ne der?" sorusunu sorduğumuzda Haeckel'in, ilim adamının tavrına karşı getirdiği eleştiriler de son derece açıktır. Ona göre ilim adamı bu tür metafizik meseleler karşısında ilgisiz bir tavır takınır. Bu son derece yanlış bir tutumdur. Zira laboratuvar içinde incelenemeyecek yahut ölçü ve hesabın dışında olan bu konular metafizikçilerin tekelinde kalmıştır. Haeckel bu konuda ilim adamları ile ilgili şöyle bir benzetme yapar:

Bir çok âlimler de, laboratuvar dahilindeki mesailerıyla memnun olarak, aletler ve hesaplar vasıtasıyla hallolunamayan mesâile karşı lakayt davranırlar. Biz yalnız vakaları tanıyoruz derler. Ağaçlar onların nazarında ormanı setr eder. İşte müfekkirelerde devam eden sû-i tefhîmin menbaı buradadır. Ulemânın muhterisâne, istihfakârâne yahut lakaydâne ictinâblarından istifade ederek ilahiyat ve mâ-ba'de't-tabîa mütehasısları bî-pervâ birtakım akaid neşrinde devam ediyorlar. Din ile ilim sanki aynı dünyada hareket etmiyor, çıkardıkları neticeler de hiç birbirlerine temas etmiyor gibidir.¹⁰²

Sonuç olarak Haeckel'e göre ilim adamları tecrübî olanı incelemeye devam edip felsefî olanı incelemeyi ihmal ettikçe bu durum devam edecektir. Ancak Haeckel'in istediği şey, artık ilmî bir felsefenin kurulmasının gerekliliğidir. Bu

¹⁰¹ Boutroux, **İ.D.**, s. 110.

¹⁰² Boutroux, **İ.D.**, s. 161.

şekilde, şimdiye kadar ilahiyatçıların ve metafizikçilerin ilgilendiği alanlarda ilim adamlarının da söz sahibi olması mümkün olabilir. Haeckel'e göre, sıkı bir takipçisi olduğu Darwin ve Lamarck'ın yaptığı iş tam da budur. Onlar, büyük buluşlarıyla tabiata hükmeden kanunları araştırırlar. Böylelikle evrende sır addedilen yahut tabiat-üstü kabul edilen bütün güçler açıklığa kavuşur.¹⁰³

Haeckel iki doktrin ile bu alanlara nüfuz edileceğini söyler: Monizm ve tekamülcülük (*evolutionisme*). Bunu şu şekilde ifade eder: "...varlık (*l'être*) birdir; bütün varlıklar aynı tabiattadırlar. Aralarındaki fark, ancak bir derece farkıdır ya da nicelikle ilgili bir farktır. Öte yandan varlık, değişmez (*immobile*) değildir; o bir değişme ilkesine sahiptir."¹⁰⁴ Bir yanda varlık tektir ve varlığın tüm biçimleri tek bir doğanın biçimleridir. Öyle ki aralarındaki bütün farklar yalnızca derecededir yani nicelikselidir. Diğer yanda varlık hareketsiz değildir, bir değişim ilkesine sahiptir; kendi içinde tamamen mekanik olan ve değişmez yasalara tâbî olan bu değişim çeşitli türde varlıkların kökenidir. Bu varlıklar da tamamen doğal olan bir yaratının sonucudur.

Şu halde bundan böyle yalnızca dinin ilgilendiği bu meselelerle, ilim de felsefenin sınırları dahilinde alakadar olacaktır. Bilimsel felsefenin konusu olan insan, dindeki gibi merkezde yer almaz. O, varlıklar zincirinde bir halkadır. Var olmak bakımından bizatihî bir üstünlüğü olmamakla beraber, omurgalı hayvanların genel tekâmülü içerisinde onun ki en mükemmel olandır. Dolayısıyla ancak bu bakımdan bir farklılık arz edebilir. Yine bu bağlamda tekâmülcülük anlayışına göre, hiçbir şey yoktan var edilmemiştir.

Her şey tabiatın kendisinde mevcuttur. Bu mevcut varlıklar zamanla dönüşerek ve değişerek evreni oluşturmuşlardır. Haeckel bu durumu şu cümle ile özetler: "İşte böylece ilim, kâinatın yaratılışı efsanesi yerine, dünyanın tabî tarihini koymuştur."¹⁰⁵ Buna göre tabiat, kendi kendisinin yapıcısı ve kaynağıdır. Tabiatın üstünde bir Tanrı inancı olmasına gerek yoktur. Zira bizzat Tanrı, kâinatın dışında

¹⁰³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ernst Haeckel, **Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini**, çev.: Baha Tevfik, Ahmed Nebil, sad.: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014.

¹⁰⁴ Boutroux, **İ.D.**, s. 162.

¹⁰⁵ Boutroux, **İ.D.**, s. 164.

değil onun içerisinde. Haeckel'e göre Tanrı ile tabiat aynı şeydir. Panteizm ise kâinatın ilmî olarak kavranmasıdır.¹⁰⁶

Haeckel'in doktrininde diğer bir önemli husus ise, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, onun madde ve ruhu birbirinden ayırmamasıdır. Ona göre esas itibarıyla canlı, hem uzanım (*étendue*)a sahip olan bir şey, yani madde; hem de kuvvet, yani ruh (*l'esprit*)tur.¹⁰⁷ İlim bu ikisinin birliğini kabul etmiştir. Zoolog Haeckel'e göre, madde ve hareket tek nihaî gerçekliktir ve evrim bunun en kapsamlı açıklamasıdır.¹⁰⁸

Din ile ilmi kesin bir şekilde birbirinden ayıran ve bu ikisi arasında mutlak bir uyumsuzluk olduğunu kabul eden Haeckel, daha da ileri giderek, "mantıklı ve aydın bir kimse"nin hem dini hem de ilmi aynı anda kabul edemeyeceğini iddia eder. İlim ve din arasında açtığı bu yarığı kapatmak için o, aynı zamanda çareler arar. Haeckel'e göre vahiyde ve imanda birtakım bilgi kaynaklarının bulunduğu inanmak zekânın en düşük seviyesidir. İçinde yaşadığımız dönemde ise insanlar artık bu merhaleyi aşmışlardır. Bugün gelinen noktada insanlar ancak deney ve gözlemin sunduğu bilgileri kabul ederler. Zaten Lamarck ve Darwin'e gelinceye kadar, zihnin bakış açısından ibaret olan bu kabuller, bu ilim adamlarının çalışmalarıyla fizikî kanunlar ölçüsünde deneye dayalı birer gerçek durumuna gelmişlerdir. Bununla beraber, dinlerin yerine getirdikleri görevleri ilim yerine getirinceye kadar dinler varlıklarını koruyacaklardır.¹⁰⁹

Haeckel görüldüğü üzere döneminin pozitivist din anlayışını benimsemiş bir ilim adamıdır. Ona göre din, birtakım sırlardan oluşur. İnsan zihninin nüfuz edemediği bu sırlar, insanda inanma eğilimini oluşturur. Haeckel'e göre ilim ise, tabiatta var olan bu sırları çözümleyecek yegâne güçtür. Ancak ilim, yalnız olayları kaydetmek ve ayrıntılarla ilgili kanunları incelemekle uğraştığı zaman eksik kalır. İlme istenilen genişliği kazandırmak için yeni bir *ilmî felsefe* sistemi kurar. Böylelikle tabiattaki sırların çözülmesiyle birlikte, insanların din adına duydukları heyecanlar da ortadan kaybolacaktır. Aslında bir dine olan ihtiyaçtan ziyade insanda var olan inanma hissi, ruhun doyumu, böylelikle din üzerinden değil de *ilmî felsefe* üzerinden sağlanacaktır. Şimdiye kadar üzerinde durduğumuz iki ilim adamı da,

¹⁰⁶ Boutroux, **İ.D.**, s. 171.

¹⁰⁷ Boutroux, **İ.D.**, s. 168.

¹⁰⁸ Barbour, **Bilim ve Din**, s. 30.

¹⁰⁹ Boutroux, **İ.D.**, s. 163.

kaldırdıkları sistem yerine bir alternatif sunmuşlardı. Auguste Comte dinin yerine “İnsanlık”ı koyarken, Spencer da dinin üstüne bir “mutlak bilinemez” yerleştirmişti. Haeckel ise, dinin yerine *ilmî felsefe* adını verdiği sistemi koyarak ilim ve din arasındaki bu kadim tartışmayı sürdürür.

İlmî felsefeye geçmeden evvel, Haeckel’in ilim ve dini karşılaştırması sonucu elde ettiği hükme dikkat çekmek istiyoruz:

(...)Hâsılı, ilim ile dini birbirleriyle muvacehe edince, verdikleri hükümlerin birbirine zıt olduğunu görürüz. İlim ile dinin mesleklerinin tedkik-i felsefesi, ilmin netâyici karşısında dinin akidelerinden hiçbirini payidâr bırakmaz. Fakat artık dinleri yalnız tarihte izleri kalmış, zaman tarafından kesilip atılmış şeyler içine maziye defnetmek mi icap eder?¹¹⁰

Haeckel burada sorduğu sorunun cevabını yine bir sonraki pasajda kendisi verir. Buna göre dinin gayesi sırf ilahiyatçılara şan ve şöhret kazandırmak değil, insanın ihtiyaçlarını tatmin etmektir.¹¹¹ Peki bu ihtiyaçlar nelerdir? Bu ihtiyaçların en temeli ve kendisinden vazgeçilmesi imkansız olanı, insan zihninin, varlıkların tabiatı ve menşei hakkında bilgi edinme ihtiyacıdır. Haeckel’e göre ilim, bu ihtiyacı ihmal etmektedir. O nedenle bu boşluğu din doldurur. Ancak bundan böyle ilim değil de *ilmî felsefe* adı altında daha geniş bir şekilde ele alınacak olan konular, bu ihtiyaçları tatmin edecektir.¹¹²

Bu noktada Haeckel’in, gelecekte, dinin yerini monizmin alacağına dair görüşlerine yer vermek istiyoruz. Haeckel’e göre din, yukarıda da belirttiğimiz üzere insandaki bazı temel ihtiyaçları tatmin için vardır. Bu ihtiyaçların tam olarak tatmin edildiği ispat edilmediği sürece din var olmaya devam edecektir. İnsan zihninde beliren sorulara, ayrıntılarla ilgilenen ilim şüphesiz cevap veremez. Bu nedenle *ilmî felsefe* denilen ve ilme genişlik ve şümül veren, kâinatın muammalarını çözebilen bir sisteme ihtiyaç vardır. Haeckel’e göre dinin yerini teorik açıdan dolduracak olan işte bu sistemdir. Yalnız bu sistem sadece teorik yönüyle insanı tatmin etmekte yeterli değildir. Ne zaman ki ilim, hem insan zekasına hem de kalbine ulaşır, o zaman dine ihtiyaç kalmaz. Ancak din hükümranlığını sürdürdüğü sürece, ilim onunla barış

¹¹⁰ Boutroux, **İ.D.**, s. 174.

¹¹¹ Boutroux, **İ.D.**, s. 175.

¹¹² Boutroux, **İ.D.**, s. 174.

içinde yaşamak durumundadır. İşte bu bağ, felsefe sayesinde kurulur. Haeckel bu bağı şu şekilde izah eder: “Bu felsefe, pratik sonuçlarına götürülünce; Doğru (*Vrai*), İyi (*Bon*) ve Güzel (*Beau*) üçlüsüne ibadetle son bulur. İlahiyatçıların hayalî teslis (*trinité*)inin yerini almış olan işte gerçek bir teslis.”¹¹³ Böylece Haeckel, Hristiyanlığın temel akidesi olan teslisi ortadan kaldırırken açılan boşlukta, kendi felsefesinin ürünü olan bir teslis inancını kâim kılar. Peki Haeckel monizm ile hristiyanlık dini arasındaki bu temel akidevî ayrılığı ne şekilde birleştirir?

Haeckel kendi teslis inancını, Hristiyanlıkta eksik gördüğü yahut hatalı bulduğu yanları eleştirerek ortaya koyar. Onun monizm felsefesine göre dinler, hakikat ve doğruluk iddialarında bulunamazlar. Çünkü vahiy denilen şey, bize bilinmeyen bir hayattan, gaybdan haber verir ve bu bilginin hiçbir değeri yoktur. Dolayısıyla monizme göre hakikat denilen şey, ilahî vahiy ile koruma altına alınamaz. Şu halde o hakikati bu şekilde asılsız bir hadise derekesine indirir.¹¹⁴ Haeckel daha sonra teslisinin ikinci sacayağı olan “güzel” ile ilgili şunları söyler. Öncelikle Hristiyanlık dini ile monizm arasında bu konuda şiddetli bir tezat mevzu bahistir. Çünkü ona göre Hristiyanlık, tabiata kıymet vermeyen, kendi eğilimlerine gem vuran, zühd ve takvayı yücelten bir dindir. Dolayısıyla bırakın var olan güzellikleri takdir etmeyi, bu din, insanın kendisini çirkinleştirmesini tavsiye eder.

Bu konuda bir adım daha ileri giderek Haeckel, Hristiyan sanatı adı verilen şeyin bir çelişkiden ibaret olduğunu söyler.¹¹⁵ Haeckel’in teslisinin üçüncü ve son ayağı olan “iyi”ye ibadet ise, Monizm ve Hristiyanlığın tek uzlaşan noktası gibi görünmektedir. Bu noktada da Haeckel, İncillerde ve Paul’un mektuplarındaki haliyle bozulmamış bir Hristiyanlığı esas alır. Böyle bir Hristiyanlık, erdemli yaşamayı öğretti olarak müntesiplerine sunar. Ancak bu da Hristiyanlığın bir icadı değildir. Nitekim Hristiyanlıktan önce de bu öğretiler mevcuttur. Monizm, Hristiyanlığın bu yönünü destekler. Çünkü ona göre aslolan, dinlerden faydalanıp yavaş yavaş onların muâvenetlerini bî-lüzum hale getirmektir.¹¹⁶ Buradan şu netice elde edilir ki, Haeckel’in doktrinine göre dinler, bir amaç değil, araçtır.

¹¹³ Boutroux, **İ.D.**, s. 176.

¹¹⁴ Boutroux, **İ.D.**, s. 177.

¹¹⁵ Boutroux, **İ.D.**, s. 177.

¹¹⁶ Boutroux, **İ.D.**, s. 179.

Haeckel'in insan hayatından dini tamamen çıkarmaya yönelik hareketlerinin sonuncusu ise sekülerizmdir. Kilise ile devlet birbirinden kesin bir şekilde ayrılmalıdır. Devlet bütçesinde kiliseye ayrılan yardım tamamen ortadan kaldırılmalıdır. Aynı şekilde eğitimi de dinin etkisinden kurtarmak gerekir. Bir topluma yön veren en önemli saik eğitimidir. O halde dine bu mecrada yer yoktur. O, bu tür bir eğitimi aile terbiyesine bırakır. Bu konuyu özetler mahiyetteki bir pasaja dikkatinizi çekmek istiyoruz:

Genel bir eğitim, dinî formüllerin hiçbirine uygun düşmez. O, bu düsturları okula sokmaz ve onları aile terbiyesine bırakır. Genel eğitim yalnız ilmî ahlâkın yani tekâmülcü monist felsefeden doğan ameli doktrinin ilkelerini öğretir ve uygular. Mevcut dinleri bilmemezlük de etmez. Fakat bunu “Karşılaştırmalı Dinler” adıyla yeni bir ilme konu yapar. Bu ilim, Hıristiyanlığın hurafe ve menkıbelerini birer gerçek değil, Yunan ve Latin hurafelerine benzer birer şairâne masal olarak görür. Hurafelerin ihtiva edebilecekleri ahlakî yahut estetik değer, bu hurafelerin asıl olan insan muhayyilesine irca edilmeleriyle azalmaz, aksine artar.¹¹⁷

Haeckel'in din algısı özetle yukarıda anlatıldığı şekildedir. O, dört duvarla çevrilmiş kiliseye kapanıp kalınmasına karşı çıkarken bir yandan da kendi kilisesini inşa eder. Bu kilise, dünyanın dört bir yanında İyi'nin Güzel'in ve Doğru'nun işaretleri saçılmış olan kâinattır.

Haeckel'in doktrininin bu mufassal özetinden sonra, Boutroux tarafından doktrinin değerine dair yapılan mülâhazalara yer verelim.

Boutroux'ya göre Haeckel'in doktrininden iki temel fikir ortaya çıkar: 1- İlmî felsefe fikri, 2- Dinlerin geçersiz kılınması ve onların yerini almak üzere bir ilmî felsefe fikri.¹¹⁸ Her iki fikir de, din ile ilim arasında olduğu varsayılan çatışmadan doğar. Zira çağdaş düşünörlere göre ilim, metafizikle olan münasebetinden sıyrılmıştır. Yalnızca pozitif olan ilim, olgulardan başka bir şeyle ilgilenmemektedir. Bu nedenle pozitif ilimler, insanın ruhunun ihtiyaçlarını karşılamamaktadır. *İlmî felsefe* doktrinin kuruluş amacı buradan gelir. Haeckel'e göre felsefe, esas itibariyle,

¹¹⁷ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 162.

¹¹⁸ Boutroux, **İ.D.**, s. 181.

varlıkların menşinin ve mahiyetinin araştırılmasıdır. Ancak Haeckel bu araştırmada, pozitif ilimlerde olduğu gibi, problemleri genelleştirerek genel prensipler ortaya koymaya çalışmıştır. Yani bir bakıma bu sistemin ilmin kesinliğine sahip olduğunu ispatlamak ister.

Tekâmülcü monizm adı verilen sistem, Darwinci teoriyi savunmak ve açıklamak için kurulmamıştır. Çünkü yalnız bu amaca hizmet etse, yine ilmin sınırları içinde kalmış olur. Asıl amaç, bu sistemin çıkardığı formülleri birer akîde haline getirmektir. Boutroux bu hususu şu şekilde ele alır:

Bu sistem, çıkardığı formülleri birer akîde haline getirir ve ortaya koyduğu dünya anlayışının, tabiat hakkındaki bilginin yeni gelişmeleri sayesinde, mantıkî bir zorunlulukla kesin şekilde sonsuza kadar kabul edilmesinin bizim için zaruri olduğunu ilan eder. İlimden çıkan bu hükümlerin, ilimden daha çok kesinlik taşımalarını ve tam metafizik kesinliğe sahip olmalarını ister.¹¹⁹

Bugün ilmin geldiği noktayı ve elde ettiği bilgileri yeterli gören Haeckel'e göre, metafizik kesinliği elde edecek olan da yine ilimdir. Çünkü o, ilmî tecrübe ve felsefî yorumu, aynı zekânın işi kabul eder. Dolayısıyla onun bahsettiği felsefî metotlarla elde edilen bilgiler sırf ilmî araştırma metotlarından elde edileceklerden farksızdır. Hatta bunlar da, ilimde olduğu gibi deney ve çıkarımdan ibarettir. Haeckel'in düşüncesine göre ilmî felsefe, bir dereceye kadar ilimden başka bir şey değildir. Bu felsefenin sonuçları, asıl ilmin sonuçlarına bağlı olmakla beraber, bir akîde olabilmesi için, onu aşması da gerekir. Boutroux bu noktayı şöyle eleştirir. Akılda ilim adamının faydalandığından farklı bir şey bulunmadığı esas göz önünde bulundurulacak olursa, filozof bütün çalışmalarına rağmen ilmî olanı aşamaz. Çünkü Haeckel'in hipotezine göre yalnız ilim meşrûdur. "Felsefe ise, ismi değiştirilmiş ilimden, yahut bir edebiyat alıştırmısından başka bir şey değildir."¹²⁰

Haeckel, ilmin ilkelerine kat'iyet (*determination*) ve umumiyet (*universalité*) atfeder. Ancak Boutroux, bu iki özelliği eleştirir. Zira onun prensiplerinde var olan mutlaklık, bu sıfatı ilmin kendisinden alır. Ancak Boutroux'ya göre, ilimde temel ilkeler, birtakım özel kanunların görevidir. Bu kanunlar ise hiçbir zaman değişmez

¹¹⁹ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 167-168.

¹²⁰ Boutroux, **a.g.e.**, s. 167.

bir şekilde belirlenmiş olarak kabul edilmezler. Umumiyet ilkesine gelince, Haeckel, sadece müşahede ettiği varlıklar üzerinden elde ettiği nitelikleri, bütün varlıklara teşmil etmeye çalışır. Bu tahlil ve tenkitten yoksun hareket ilmî bir tümevarım olarak adlandırılmaz. Dolayısıyla bu noktada da Haeckel ilmin sınırları dışında kalır.¹²¹

Boutroux'ya göre Haeckel “Vahdet” ve “Tekâmül” kelimelerine dahî ilmî ve tecrübî bir mana veremez. O bu konuyu eserinde şu şekilde eleştirir:

Haeckel'in “ehad”ı esîre ve madde-i sekîleye, madde-i câmideye ve madde-i zî-hayata, fûshata ve tefekküre, dünyaya ve Allah'a hakimdir. Esas itibariyle zî-hayattır, hassastır, fiil ve amele kâdirdir, en son derinliklerine varıncaya kadar akıl ile muttasıftır. Tekâmüle gelince bir taraftan Haeckel bunu suret-i kat'iyede mekanikî addeder ki bu ilmin, hiç değilse ilm-i hâzırın daire-i kuvveti haricine çıkar. Diğer taraftan bilir ki aşağı derecelere doğru rüc'at ve avdet harekâtına rağmen mükemmeliyete doğru yürüyüş galiptir. Bu da sadece ta'mîm fîlinden fazla bir şeydir.¹²²

Boutroux diğer taraftan dinlerin ruhunda bir dualizm olduğunu varsaymasını eleştirir. Ona göre dinin özünde mevcut olan şey, ilk birlik (*l'unité première*) adı verilen bu temel akîdedir. Bu akîdenin varlığı, pekçok dinî metin referans gösterilerek kanıtlanabilir. Dinlerde ancak Tanrı ile tabiatı birbirinden ayıran bir ikilikten bahsetmek söz konusudur.¹²³

Haeckel'in doktrinini ve bu doktrine Boutroux tarafından getirilen eleştirileri özetlemeye çalıştık. Son olarak Haeckel'in doktrini hakkında denilebilir ki, ortaya koymuş olduğu bu doktrinle ilmi, dinleri yıkabilecek hale getirmek için felsefe ile birleştirir ve bundan elde ettiği *ilmî felsefeyi* de dinlerin üzerinde aşkın, yüce bir mevkiye yerleştirir. *İlmî felsefe* bilime bütün kapsam ve genişliğini verir ve bununla beraber deneysel keşifler yaparken evrenin *gizemlerine* çözümler sunar. Böylelikle dinin bertaraf edilmesi teorik olarak başarmış olur. Zaten Haeckel'e göre geleneksel dinler yıkılmaya mahkum oldukları için, geleceğin dini diye tabir edilebilecek olan *ilmin dini*'ni inşa eder. Böylelikle Haeckel insanların ulaşmaya çalıştığı mutlak hakikatlere ulaşmada kesin bir yol elde etmiş olduğunu savunur.

¹²¹ Boutroux, **İ.D.**, s. 186-187.

¹²² Boutroux, **İ.D.**, s. 187-188.

¹²³ Boutroux, **İ.D.**, s. 192.

Spiritualist sistemlere geçmeden önce ilim ve din arasında var olduğuna inanılan çatışmaya bir örnek de J. W. Draper (1811-1882)'den gelir. **Nizâ-ı İlim ve Din** adlı eserinde, çatışmacı bir tarih anlayışıyla durumu şu şekilde ele alır:

Târih-i ulûmyalnız keşfiyyât-ı ilmiyye hikayelerinden ibaret kalmamalıdır. İki kuvvetin arasında husûle gelen muhalefet ve münâzaanın dahî tarihidir ki bu iki kuvvetin birisi zeka-yı beşerin inbisâta olan istidâdı ve diğeri ise itikad-ı kadîm ile menâfi-i beşeriyye tarafından istîdâd-ı mezkûr üzerinde icrâ olunan tazyîktir.¹²⁴

Bu konudaki temel yaklaşımını yukarıdaki ifadeleriyle özetleyen Draper, Batı'da ilim-din çatışmasının izlerinin bilim tarihi ile sürülebileceğini vurgulamaktadır. Modern bilimin ortaya çıkmasıyla şiddetlenen bu kavga, giriş kısmında sorunun tarihçesini verirken vurguladığımız gibi Kopernik'e kadar uzanır.¹²⁵ Şimdi ise bu çatışmanın karşısında yer alan spiritualist sistemleri ele alacağız.

B. Spiritualist Sistemler ve Tenkidi

1. Albrecht Ritschl

Eserde Ernst Haeckel ile birlikte ilim fikrinin din fikrine hakim olduğu naturalizm yaklaşımına dair bölüm sona erdi. Albrecht Ritschl (1822-1889) ile din fikrinin hakim olduğu spiritualist eğilime geçiş yapılacaktır. Alman teolog Ritschl, spiritualizm eğilimi adı altında göreceğimiz ana kahramanlardandır. Bu bölümde Ritschl'in 'Dualist İkicilik' anlayışı ele alınacaktır.

Şimdiye kadar üzerinde durulan doktrinler, ilim fikrinin tesiri altında bulunan ve dini ancak ilme bağlayabildiği ölçüde kabul eden sistemlerdi.¹²⁶ Ritschl'in doktrininde ise bu sistemlerin aksine din, tarih felsefesinden de beslenerek kendi hüviyetini korumaya çalışır. Bu hüviyeti korumak için, değil ilim fikrinin tesiri altında kalmak, ilmin eleştirel yaklaşımından bile uzak durulur. Doktrin özünde olarak

¹²⁴ J. W. Draper, "Nizâ-ı İlim ve Din", **Evrin ve Tasarım**, Der. Recep Alpyağıl İz Yay., İstanbul, 2013, s. 752.

¹²⁵ Güncel tartışmalar için bkz.: Kemal Batak, **Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizmin Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi**, İz Yay., İstanbul, 2011.

¹²⁶ Boutroux, **İ.D.**, s. 270.

denilebilir ki, dinin yara almaması ve hakiki bir şekilde kendisini gerçekleştirebilmesi için dine ait olmayan her unsurdan arındırılması gerekir. Burada aslolan, artık gözden uzak tutulması imkansız olan ilmin terakkiyatı karşısında, dinin bütünlüğü ve saflığını mümkün olduğu kadar korumaktan ibarettir.¹²⁷

Lutheryan geleneğe bağlı olan Ritschl dinin, felsefe, metafizik ve tabî ilahiyat gibi zararlı unsurlardan arındırılması gerektiğini savunur. Zihincilik (*intellectualisme*) ve skolastik düşünce şeklini bir hastalık gibi gören Ritschl, Luther'in zamanında bunları din şuurunun dışında bıraktığını belirtir. Ancak daha sonra bunlar *hileli* yollarla yeniden dinin içine girmişlerdir.¹²⁸

Modern bilimin gidişatı, din üzerinde tesis etmeye çalıştığı etki ve buna mukabil dinin durumu eserde şu şekilde ifadelendirilir:

Asrî ilmin yalnız eşyayı tabiat üzerinde değil müfekkireler ve ruhlar üzerinde de icrâ-yı hükm ve saltanat etmek yolundaki müdde'iyâtı malum olduğu cihetle, din artık kendisi ile rakibi beyinde aralarını tefrik edecek bölme inşasıyla iktifâ edemez. Yaşadığımız asır her şeyi tedkik ve imtihan ve muvacehe asrıdır. Binâenaleyh din kuvve-i hayatiyesini ve inkişaf-ı kudretini ancak kendi hukukunu ilmin hukukuyla telif etmeye çalışarak ve icabında, esasını tağyîr etmeksizin, meşrû diye telakki olunan ilmin icabâtı ile tevafuk ederek izhar ve isbat edebilir. Asrın hücumlarına ehemmiyet vermeden kendi düsturları, katiyeti ve hukuku içinde kapanıp kalırsa din bir müddet kendi kendisini aldatabilir, fakat havadan mahrum nebatât gibi sararıp solmaktan kurtulamaz.¹²⁹

Ritsch'in dualizm doktrinine göre asıl gaye dinin, bütün yabancı unsurlarından temizlenmesidir. Ancak bu temizlenmenin ardından elimizde saf bir şekilde var olan din, bütün genişliği ve orijinallliği ile kendi inkişafını sağlayabilecek durumda olmalıdır.¹³⁰ Bu doktrinin savunucularına göre dinin temizlenmesi gereken unsurlar şunlardır: 1- Felsefe, metafizik, tabî ilahiyat. 2- Beşerî otorite.

¹²⁷ Boutroux, **İ.D.**, s. 270.

¹²⁸ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 246.

¹²⁹ Boutroux, **İ.D.**, s. 272.

¹³⁰ Boutroux, **İ.D.**, s. 273.

Birinci kısımda yer alan unsurlardan felsefe, mücerret şeyleri konu alması bakımından, varlık ve dinî hayatı yakalama noktasında eksik kalır. Buna göre bu tarz bir felsefe ile elde edilen bilgiler, dinî bilgiye ulaşamaz. “Çünkü bu unsur-ı dinî hayattır, vücuddur, mâ-fevka tabîi faaliyettir.”¹³¹ Ona göre teorik bilgi, dinî doktrinleri kavrayamaz. Zira kapsamı bakımından bunu sağlamaktan acizdir. Aynı zamanda insanda var olan “bilme melekesi” de somut şeylerin kanunlarının kavranması noktasında işlevseldir. Dinî doktrinlerin anlaşılması için bu “bilme melekesi” de yeterli olmaz. Zira din, bilgi değil iman işidir. Dolayısıyla dine felsefî yahut ilmî unsurlar katmak onu bozar.¹³² Dinden ayıklanması gereken bir diğer unsur ise, yukarıda ifade edildiği üzere beşerî otoritedir. Bu unsur daha çok Katolik Mezhebi’nde ve Protestanlığın bir kolu olan Piétisme¹³³, de görülür. Dinin, bu beşerî otoritenin tahakkümü altından çıkması şarttır.

Yukarıda genel hatlarıyla ifadelendirilen bu unsurlardan dinin temizlenmesi yeterli değildir. Bunun yanısıra dinin gerekliliklerinin tam manasıyla uygulanması elzemdir. Ritschl’e göre asıl dinî unsur iman olduğundan, akîdeler din şuurunun sembolik bir ifadesi olacak; bu yüzden de ne akidelere ne de kiliselere ihtiyaç duyulacaktır. Saf iman, bütünüyle zorunludur ve bütün şuurlarda birbirinin aynıdır. Ve ona göre vahyin bu kısmının doğru bir surette izahı, derhal her samimi ruhun onu hissetmesi için kâfidir.¹³⁴ Fakat imanın özel muhtevası, akîdenin muayyen şekli fertlere göre değişebilir. Bu nedenle Ritschl’in doktrininde akîde, iman ile âmentü (*credos*) arasında, maksat ile metin, ruh ile beden, düşünce ile söz, fikir ile şekil arasındaki gibi bir farkı haizdir. Böylelikle akîdede var olan herhangi bir gayri makullük, dinin reddine sebebiyet vermeyecektir. Bu açıdan Boutroux, Ritschl’in doktrininin büyük avantajlara sahip olduğunu belirtir.¹³⁵

Ritschl doktrininde dini, münhasıran hissiyâta ve batınî hayatta görerek onu teorik bilginin konusu yapar. Böylece o, başka bir sınıf bilgi olan ilmî bilgi ile mücadeleye girmez. Bu konuyla alakalı şu pasaja dikkat çekmek istiyoruz:

¹³¹ Boutroux, **İ.D.**, s. 273.

¹³² Boutroux, **İ.D.**, s. 274.

¹³³ Pietizm: Protestanlığın mistik karakterli bir kolunun adıdır. (Ritschl’in bu konuda özel olarak kaleme aldığı bir eser vardır: **Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche** [Reform Kilisesinde Pietizmin Tarihi])

¹³⁴ Boutroux, **İ.D.**, s. 179.

¹³⁵ Boutroux, **İ.D.**, s. 283.

İlahiyat müntesipleri, ilim, nazariye, vukûf olan şeyi dine bîgâne olduğu beyanıyla bervech-i pîşîn *a priori* bertaraf ettikleri için artık ilmin kendilerine müşkülât çıkarması tehlikesinden hiç korkmazlar. Çünkü öyle sahaya yerleşmişlerdir ki, tarifi iktizâsı olarak, malikâne-i ilim ile hiçbir münasebeti yoktur. Binâenaleyh yollarının üzerinde ilme nasıl olur da tesadüf edebilirler? İlim, insanın zevâhir-i hariciyyesini tedkik ve müşahede eder, birbirlerine rabt eyler. Halbuki zâhid bir adam Allah'ın ve kardeşlerinin ruhları içinde yaşar. Kendi içinde Allah'ın tesirini duyar. Bu tesir altında dua eder, sever, ümit besler. İlmin bu hadisât üzerine hiçbir tesiri olamaz. Çünkü daire-i tedkikine dahil olan hadisâtın bütün bütün ayrı bir sınıfa mensupturlar.

Boutroux, bu şekilde hissî ve psikolojik bir surette biçimlendirilen doktrinin, karşı tarafında yer alan ilim adamı için eleştirilecek hiçbir tutamak bırakmadığını söyler. Zira maddî gerçekliklerle uğraşan bir bilgin için sırf ruhanî şeyler, yalnızca hiçlikten ibarettir.¹³⁶ Bu noktada Boutroux, Alman edebiyatının başyazarlarından Goethe'nin **Faust**'undan anlamlı bir parça sunar. Faust, Méphistophélès'e hitaben: "Senin hiçliğinde her şeyi bulmayı ümit ediyorum." der.¹³⁷ Ancak burada oldukça subjektif bir din ve iman algısı oluşturulmuş olur. Boutroux bu oluşan algıyı eleştirir. Ona göre bu sistem, hiç muhtevası olmayan bir subjektivizm niteliği taşır. Şu halde Allah, tabiatın ve ilmin şartlarına bağlı olmayan bir varlıktır. Onun fiillerini varlıklar tayin edemez çünkü varlıkların oluş sebebi de ancak Allah'tır. Bu şekilde varlıklar Allah'a tâbî kılınır ve Allah ancak kendi kendine tâbîdir. Boutroux'ya göre, duyu aleminden izale edilen bu dinin, sırf kalbin içine hapsedilerek ilmin muhalefetiyle karşılaşmayacağından emin olunamaz.¹³⁸

Ritschl'in doktrinine göre din, kendi özel alanında ilimle karşılaşmadan hür bir şekilde gelişebilecektir. Bu noktada Boutroux, Ritschl'in doktrininin zihni bütünüyle tatmin edip etmediği sorusunu yönlendirir. Bu noktada Ritschl'in doktrini yeniden mercek altına alınır. Öncelikle bu doktrin çift yönlüdür. Bir tarafta his, batınî tecrübe ve insan ile Allah münasebetinin şuuru varken; diğer tarafta tarih, Kitâb-ı

¹³⁶ Boutroux, **İ.D.**, s. 283.

¹³⁷ Boutroux, **İ.D.**, s. 285.

¹³⁸ Boutroux, **İ.D.**, s. 286.

Mukaddes ve vahiy yer alır.¹³⁹ Vahye dayalı gerçekler, aklî bilgi olarak kabul görmezken, gerçek anlamıyla bir bilgi değerine de sahip değildirler. Şu halde vahiy, bilgi olarak görülmeyen yalnızca gerçeklerdir. Bu gerçekler, dinî şuuru canlı tutmaya yarar. Aynı zamanda vahiy, ferdî şuurlara ve vicdanlara rehberlik etmeye ve onları bir yere toplamaya elverişli objektif bir prensip olarak görülür.¹⁴⁰ Ancak bu noktada, vahyin bireyselliği, yaşanan tecrübenin şahsiliği ve bağlayıcılığı eleştiriye açılır.

Boutroux'ya göre bu haliyle bütün muhtevastan soyutlanan din, mücerred bir şeyden, boş bir şekilden, sırf bir kelimeden, bir hiçlikten ibaret kalır.¹⁴¹ Şu halde din, birtakım soyutlamalar yapılarak ve bu soyutlamalardan geriye kalan saf imanla yetinmez. Bu iman, İsa ile ilişkilendirilen bir iman olmalıdır. Yine her şeyden soyutlanmaya çalışılan bir şuur değil, bir Hıristiyan şuurunu oluşturulmalıdır. Böylece din, içinden tasfiye edilen şeylerle değil, ona katılan ve onu zenginleştiren unsurlarla büyür ve ilmin taarruzlarından etkilenmez. Bu durumu şu şekilde ifade eder:

İlmin ve aklın hücumlarına karşı uzaklarda, gittikçe daha uzaklarda bir melce arayacak yerde bu ilmi mümkün olduğu kadar geniş bir nisbette temsil eylemek, müsait olduğu bütün inkişafı akla temin etmek ve bütün bu malumat ile fikrî gayelerin saha-yı hakikate îsâli için vesâit ve âlât terkîb eylemek daha münasip olur.¹⁴²

Boutroux'ya göre ilmin sınırlarının iyi belirlenmesi, o sınırların ulaşamayacağı noktaları belirlemek açısından mühimdir. Eskiden ilim, manevî alanla ilgilenmiyor, bunu metafizik alan yahut da edebiyatın işi olarak görüyordu. Ancak şuan ilmin sahası bu tip mevzularla sınırlandırılmaktan uzaktır.

Sonuç olarak Boutroux, Ritschl'in doktrinini duyudan izale edilmiş ve bu sebeple subjektif bir din ve iman algısı oluşturması bakımından eleştirir. Ancak asıl dinin konusu olarak akide değil de imanı kabul etmesini takdir eder. Buna göre akidede meydana gelen herhangi bir değişiklik, dini etkilemeyecektir. Şu halde Boutroux, Ritschl'in iman ile akide arasında yaptığı ayrımı avantaj olarak görür ve onun doktrinini yukarıda ifade etmiş olduğumuz bazı noktalardan eleştirirken bazı

¹³⁹ Boutroux, **İ.D.**, s. 287.

¹⁴⁰ Boutroux, **İ.D.**, s. 287.

¹⁴¹ Boutroux, **İ.D.**, s. 290.

¹⁴² Boutroux, **İ.D.**, s. 291.

hususlarda da haklı bulmuştur. Kısaca Ritschl'in spritualist yaklaşımına yer verdikten sonra son olarak William James'in doktrinini ele alacağız.

2. William James

Boutroux, spritualist sistemlerle ilgili tahlil ve tenkitlerini William James (1842-1910)'in dini tecrübe doktrini ile sonlandırır. William James'e göre dinler, biri haricî (*l'extérieur*) diğeri batınî (*l'intérieur*) olmak üzere iki safhadır. Bunlardan batınî olan önem taşır.¹⁴³ James'in dinî olayları psikolojik açıdan incelemesindeki temel etken, dinin aslını şahsî dinde görmesinden ileri gelir. Ona göre din, şahsî bir şeydir, buna mukabil inanan insan sayısınca dinî tecrübe vardır. O bu durumu şu şekilde ifade eder: "Din esasen şahsî bir iştir. Hakikatte ne kadar dindar fert varsa o kadar da dinî tecrübe vardır. Din hayata merbuttur. Herkes ise kendi mizacına ve dehasına göre yaşar."¹⁴⁴

James'e göre dinî olaylar, yegâne gerçek olan şuur altında incelenmelidir. "Psikolojide bilinen ve var olan şey daima bir şuur alanıdır ki, o da değişken ve aralıksız bir çeşitlilik ve çokluğu kuşatır."¹⁴⁵ Şuur altında inceleme işi, öncelikle dinî olayların buldukları psiko-fizyolojik bütün içinde değerlendirilmesiyle başlar. Ardından o dinî olayla birlikte meydana gelen yahut meydana gelmeyen diğere olaylardan ayırıp asıl dinî unsurun ne olduğunu bulana dek incelenir. Bu incelemenin ardından son olarak analiz aracılığıyla meydana çıkarılan olgunun değerini belirlemek gerekir.¹⁴⁶

Peki dinî olayların mahiyeti nedir? Dinî olaylar, sathî bir şekilde incelendiğinde birtakım şüpheli ve karışık olgular olarak telakkî edilir. Ancak James'e göre dinî olaylar, şahsiyeti değiştiren (*les modifications de la personnalité*) olaylar sınıfına girer. Bu tür olaylar bazı insanlarda çok olur. Bu insanlar üzerinde yapılan inceleme, din şuurunun inkişaf ettiği zemini oluşturan nitelikleri genel olarak insan tabiatına ait şeyler gibi gösterir.¹⁴⁷ Bu durum eserde şu şekilde örneklendirilir:

¹⁴³ Boutroux, **İ.D.**, s. 388.

¹⁴⁴ Boutroux, **İ.D.**, s. 396.

¹⁴⁵ Boutroux, **İ.D.**, s. 389.

¹⁴⁶ Boutroux, **İ.D.**, s. 389.

¹⁴⁷ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 349.

Faraza dalalet-i his hadisâtı bazı kimselerde pek şâyân-ı dikkat bir hal arzeder. Bu dalalet-i his hadiseleri o kimselerin muhayyilesinde havâsımızın bize gösterdiği maddî şeylere müşabih bir şeyin nümayan olmasına müntehî olacak vechile tamamıyla inkişaf edecek yerde öyle bir merhalede tevakkuf eder ki insan, gözüne muayyen bir hayal görünmeden, bir şeyin hazır ve var olduğunu hisseder. İşte bu, çıplak huzûr, imanı tevellüd eyler.¹⁴⁸

Bu yalın hazır bulunma hali, insanları bazı dinî tecrübeleri yaşamaya açık hale getirir. Örneğin mistiklerin, ilahî varlık olarak düşündükleri ancak zihinlerinde temsil edemedikleri o varlık, bu hal üzere artık malum bir gerçekliğe dönüşür. “Bu şey onların kalp ve iradeleri üzerinde tesirde bulunur. O şeyi her türlü hissedilir hayalden arınmış sırf bir gerçeklik olarak düşündükleri için kendilerinde, bu gerçeklik ve bu tesirin duygusu son derece güçlü bir şekilde mevcuttur.¹⁴⁹ James’e göre duyular tarafından bir şeyin yokken dahi bu şekilde hazır olması, rasyonalizmin hiçbir zaman gerektiği gibi açıklayamayacağı bir durumdur.¹⁵⁰ Rasyonalizmin tam bir şekilde açıklayamadığı bu durum, kimi zaman anomali kabul edilir. Ancak fertte meydana gelen bu dinî tezahürler, onda yabancı veya arızî bir şekilde ortaya çıkmış nitelikler değildirler. Bunlar insan tabiatının bizzat kendisinde içkindirler. Zaten din de böyle coşkulu bir aşk halidir. Din fikri ile ilgili bölüm şöyledir:

Din fikrini kelimelerle kâbil olduğu kadar telkîn edebilmek için denilebilir ki bu samimi ve mükemmel bir ahenk, bir sulh ve sükûn, bir şatâret hissidir. Bizim haricimizde ve kendimizde her şeyin yolunda gittiğinin hissidir. Bu yalnız mutâvî‘ ve âtıl bir his değildir. Bizimkinden büyük bir kudrete iştirak edildiğinin hiss olunmasıdır. Bu kudretle birlikte aşk, ittihad ve sulh ve sükûn işine çalışmak arzusudur. Hâsılı hayatın, bir kuvve-i halika, bir temin-i ahenk, bir neşât olmak üzere hayatın teheyüç ve galeyânıdır.¹⁵¹

İşte James’e göre din böyle biricik bir şeydir ve dinden ancak onu hisseden ve dinî tecrübe yaşayan kimse söz edebilir. Dinin mahiyetine dair bir diğer önemli husus da şudur: “Din faydalıdır ve bazı durumlarda yeri doldurulamaz bir şeydir: Artık onu

¹⁴⁸ Boutroux, **İ.D.**, s. 390.

¹⁴⁹ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 349.

¹⁵⁰ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 350.

¹⁵¹ Boutroux, **İ.D.**, s. 394-395.

doğru saymak için daha ne lazımdır? Eğer gerçek, aslında var olan, pâyidâr olan ve bir netice doğuran şeyden ibaret ise, varlıkların ve tabî kuvvetlerin doğru oluşu gibi, din de doğrudur.”¹⁵² Din hakkındaki bu faydalılık ve doğruluk çıkarımını yapan James, buradan hareketle dinî tecrübe ile ilmî tecrübe arasında bir mütakabiliyet olduğunu savunur. Ancak bazı tenkitçilere göre dini bu şekilde tecrübî ilme benzetmek imkansızdır. Çünkü din, tecrübeyi ilmin anladığı manadan farklı manada anlar. Dine göre tecrübe subjektif ve şahsî bir şey iken ilim için tam aksi geçerlidir. İlimin düşündüğü anlamda tecrübe, olayları şahsiyetten soyutlamaktır.¹⁵³

Ancak James’e göre ilim ile din, kainatın hazinelerini açmak için kullandığımız aynı derecede iki anahtardır.¹⁵⁴

James’e göre bütün bilgilerimiz şuurdan çıkar. Din, somut şeyler, olgular üzerinden düşünür. İlim ise birtakım soyutlamalarla bilgi elde eder. Yani dinin hareket noktası somut şeyler iken, ilmin hareket noktası soyut şeylerdir. Bütün genişliği ile olguyu ele alan din, ilimden daha üstün görülür. Zira ilim ona göre bilinen olgudan çıkarılmış ve yalnız başına göz önüne alınmış bir unsurdur. Bundan dolayı din, ilme kıyasla daha fazla önemi haizdir. James bu durumu şu şekilde ifade eder: “İnsan ilimden faydalanır, fakat din ile yaşar.”¹⁵⁵ “Ona göre din ile ilim birbirine bağlıdır. İkisinin de gayeleri birdir: İnsanın mutluluğu ve kudreti. Metodları birdir: Deney, tümevarım ve hipotez. Alanları birdir: İnsan şuuru. Din bunun tamamı, ilim ise bir kısmıdır.”¹⁵⁶

Bu noktada ilim ile dinin metodlarının bir olması hususu problemlili görünebilir. Ancak her ikisinin de alanının insan şuuru olması hasebiyle James’in ilim ve dinin deney ve gözleme açık olduğunu savunması tabiidir. Olayları psikolojinin konusu olan şuur-altı (subconscient) temelinde değerlendiren James, olguları da amelî (pragmatique) bir metoda göre ele alır. Bununla ilgili olarak eserde şu örnek verilir: “Meselâ “hidayete erme” (la conversion) durumu, “alt-ben” içinde

¹⁵² Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 359.

¹⁵³ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 368.

¹⁵⁴ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 370.

¹⁵⁵ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 373.

¹⁵⁶ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 380.

gizli bir şekilde teşekkül etmiş ve toplanmış bulunan birtakım eğilimlerin ve yeteneklerin, az çok ânî bir şekilde normal şuur alanına sokulmasından ibarettir.”¹⁵⁷

Ayrıca ona göre bir fikir, bir itikat ve bir duygu, şayet tecrübe kendilerini desteklerse bir değer taşır. O halde dinin kaynağından ziyade, onun meydana getirdiği şey değerini belirler.¹⁵⁸

Dini, ilim gibi tecrübî gören James, dinî tecrübe ile ilmî tecrübeyi birbirine benzettiği için birçok eleştiriyeye maruz kalmıştır. Zira bu eleştirmenlere göre ilmî tecrübe ile dinî tecrübe birbirine taban tabana zıttır. İlmî tecrübe olayları şahsiyetten soyutlarken dinî tecrübe aksine, her şeyi subjektif bir açıdan ele alır.¹⁵⁹ Buradan hareketle dinî bakış açısı ile ilmî bakış açısının uyuşmazlığını şu şekilde ifade eder:

(...) Din ise bilakis subjektif ve ferdî unsurlarından alınmış vakalara istinad eder. İnsanı bir şahıs sıfatıyla tanır ve bütün dokunduklarına bir şahsiyet verir. Kavânîn-i tabîyyenin umumiyeti ve vahdet-i zarûriyyesi din için hâiz-i ehemmiyet değildir. Onun nazarında bir ferdin necât ve selâmeti bütün nizâm-ı kâinata tekaddüm eder. Bunun içindir ki dinin nokta-ı nazarı ile ilmin nokta-ı nazarı arasında kat'î bir adem-i tevâfuk mevcuttur. Dinin nisbî bir surette payidâr olması hakiki tecrübenin, gayr-ı şahsî ve ilmî tecrübenin karşısında ortadan kalkmaya mahkum bir pîş-i zindelikten ibarettir.¹⁶⁰

Yukarıda ifade edildiği üzere dinî bakış açısı ile ilmî bakış açısının uzlaşmaz olduğu iddiasına karşılık James her iki alanın farklı ihtiyaçları karşılama bakımından neden uyum sağlayamayacağını şu şekilde sorgular: “Neden bunların biri varlıkların bir safhasına, diğeri de öteki safhasına bakmasın? Eğer böyleyse her biri kendine göre doğrulanabilir ve ispat edilebilir ilim ile din, sosuza kadar birlikte payidar olurlar.”¹⁶¹ Görüldüğü gibi James, bu iki alanı birbirinden ayırmama adına çözümler üretir.

Pragmatizme göre hakikatin prensibi, faydadır.¹⁶² Bu zaviyeden pragmatizm, dini, pratik faydaları doğrulrusunda değerlendirir. William James’e göre dinî tecrübe,

¹⁵⁷ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 363.

¹⁵⁸ Boutroux, **İ.D.**, s. 398.

¹⁵⁹ Boutroux, **İ.D.**, s. 411.

¹⁶⁰ Boutroux, **İ.D.**, s. 411-412.

¹⁶¹ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 370.

¹⁶² Katipoğlu, **Emile Boutroux’da Din Felsefesi**, s. 167.

ilmî tecrübe kadar gerçek ve faydalıdır. Hatta dinî tecrübe, ilmî tecrübeden daha dolaysız (*immédiat*), daha somut ve daha derindir.¹⁶³

Boutroux, James'in "dinî tecrübe" anlayışını dikkate değer bulmakla beraber, yeterli görmez. O, din-akıl münasebetini incelerken kullanılan pragmatist metodun birçok çelişki ihtiva ettiği kanaatindedir. Öncelikle Boutroux'ya göre dinî tecrübe ile ilmî tecrübe James'in savunduğunun aksine birbirinden farklı şeylerdir. Boutroux ikinci olarak pragmatist metodu eleştirir. Bu metod radikal bir empirizm görünümünde olması bakımından eleştiri konusu olur. Bunun sebebi de, yukarıda belirttiğimiz gibi James'in dinî tecrübeyi ilmî tecrübe ile benzer saymasından ileri gelir. Bir diğer önemli husus ise, pragmatizmin faydayı esas alarak, hakikati ikinci plana atmasıdır.¹⁶⁴ Boutroux'ya göre dinde asıl olan şey, hakikattir. Dolayısıyla pragmatizmin aksine bir fikir 'doğru' olduğu için faydalıdır; faydalı olduğu için doğru değildir.

Özetle Boutroux, James'in pragmatist yaklaşımının, ilim-din ilişkisinde çok tatmin edici bir fayda sağlayacağını düşünmez. Dinî tecrübe ile ilmî tecrübelerin benzer görülmesine karşı çıkar. Boutroux, dinî bir ruh faaliyeti olarak görmekle beraber, onun sosyal boyutunun önemini de ihmal etmez. Ona göre din, içtimaî hayat içerisinde yaşanır ve belirli bir olgunluğa erişir.¹⁶⁵ Dolayısıyla dini ne ruhun içine hapsedip onu ferdî, subjektif bir şey olarak nitelemek ne de bilimsel deneylerle anlaşılabilir objektif bir dinden bahsetmek doğrudur. Boutroux'ya göre dinin ruhu his ise, itikatlar ve müesseseler onun bedenidirler. Bu dünyada ancak bedenlerle birleşmiş ruhlar için hayat vardır.¹⁶⁶

¹⁶³ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 376.

¹⁶⁴ Hasan Katipoğlu, **Emile Boutroux'da Din Felsefesi**, s. 167.

¹⁶⁵ Boutroux, **İ.D.**, s. 436.

¹⁶⁶ Boutroux, **İ.D.**, s. 437.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLİM VE DİN ADLI ESERİN ÇEVİRİ YAZISI

Talim ve Tercüme Heyetince mazhar-ı muâvenet olmuştur.

İLİM VE DİN

Mütercimi:
Hüseyin Cahid

Muharriri:
Emile Boutroux

İstanbul
Akşam Matbaası – 1927

MEDHAL

İLİM VE DİN

Kadîm Yunanistan'dan Muâsır Devreye Kadar

- 1- Kadîm Yunanistan'da din ve felsefe
- 2- Kurûn-ı Vustâ- Hıristiyanlık; Skolastikler; Sûfiyye
- 3- Rönesans'tan sonra ilim ve din -Rönesans- Ezmine-i Cedîde:

Rasyonalizm; Romantizm – İlim ile din kat'î bir bölme ile birbirlerinden ayrılmıştır.

Hey'et-i ictimâiyye-i hâzırada mevzû-ı bahs olduğu şekilde ilim ile dinin münasebâtını tedkîke girişmeden evvel bizim medeniyetimizin tevârüs ettiği eski medeniyetlerde bu münasebâtın tarihini süratle bir gözden geçirmek fâideli olacaktır.

1- Kadîm Yunanistan'da Din ile İlim

Kadîm Yunanistan'da din bugünkü anladığımız manâda ilim ile -yani beşeriyetin iktisâb ettiği müsbet bilgilerin hey'et-i mecmûası ile- hâl-i mücadelede değildir. Fakat felsefe ile -yani gerek dünya ve hayat hâdisâtının gerek insanların an'anevî itikadlarının aklî bir sûrette tefsiri ile- mübâreze eder.

Felsefe kısmen bizzât dinden doğmuştur.

Yunanistan'da dine hizmetle mükellef bir ruhban hey'eti yoktu. Binaenaleyh din, takarrür etmiş, mecburî bir akide şeklinde tezahür etmezdi. Din halkın hayatına girmekle yalnız birtakım merâsim-i hâriciyye, ayinler icrasına onları mecbur tutardı. Dinde birçok menkîbeler, hurafeler vardı ki muhayyileyi celb ve cezb eyler, müfekkireyi tenvîr ve tefekkür ve mülâhazayı tahrik ederdi. Bu menkîbelerin menşei ne idi? Şüphe yok ki bunların mürûr-i zaman ile unutulmuş birtakım rabbânî vahiylerden çıktıklarına itikat ediyorlardı. Fakat menakıb o kadar sık, o kadar muhtelif, o kadar seyyâl ve birçok ahvâlde birbirine o kadar zıt, o kadar tıflâne, o kadar bî-mânâ idi ki vahy-i rabbânînin yanı sıra insanların da bunların teessüsüne iştirak etmiş olduklarını görmemek gayr-ı kâbildi. Hurafâtın içinde ibtidâî ile ârızî

olanları ayırmaya kalkışmak bîhude bir teşebbüs idi. Zaten, esas itibariyle sanatkar olan Yunânistan, mâbudlardan bahsederken bile mevzû ile oynar. Naklettiği hikayelerin mânâ-yı hakîkîsini istihfâf eder. Diğer taraftan, an‘anâte nazaran kudemaya o an‘anevî menâkıb-ı esasîlerini öğretmiş olan mâbudlar da muhtî ve mahdûd idiler. Onlar da insanlardan fazla bir şey bilmiyorlardı. Binâenaleyh felsefe bu halk hurafâtının içinde ve onun teşvik ve müsadesiyle gayet serbest bir surette inkişaf edebilirdi.

Bi’t-tabi felsefe ibtidâ kendi sütünnesini red ve inkâr ile işe başladı. Xénophane diyor ki: “Mâbudları halk edenler insanlardır. Çünkü mâbudlarda kendi çehrelerini, kendi hissiyâtlarını, kendi lisanlarını bulurlar. Eğer o gözler resim yapmasını bilselerdi mâbudlarına o göz şeklini verirlerdi. Homere ile Hesiodo insanlar için ma‘yûb ve câniyâne olan ne kadar şeyler varsa hepsini mâbudlara isnad etmişlerdir.” Anaxagore’un beyânatına nazaran yıldızlar birer ilah değildir. Bunlar nâr-ı beyzâ halinde bulunan birer kitledir. Dünyadaki taşlar nasıl ise onlar da o tabiattadır. Sofestâiyye’den bazıları bizzat mâbudlarla latife ederler. Protagoras derdi ki: “Mâbudlar var mıdır yok mudur diye meşgul olmaya ihtiyacım yok: Birçok şey beni bundan men eder. Ezcümle mevzûun karanlığı ve ömr-i beşerin kısalığı.”

İşte felsefe böyle târizkâr, mu‘tekadât-ı diniyyeye karşı lakayt yahut âlî, ahlak nokta-ı nazarından müstakil, hatta siyasiyyât itibariyle de hür bir sûrette büyüdü. Vâkıa bazı feylesoflar dûçâr-ı felaket olmuşlarsa da bu, umûmî dine muğayir gibi görünen bazı teferruat için idi.

Felsefenin bu inkişafı zekânın ve akl-ı beşerin inkişafından başka bir şey değildi. Mütefekkirler bu akla o kadar meftun oldular ki onu insanın ve kâinatın esası, umdesi yapmayı emel edindiler.

Artık aklın kendisine tayin ettiği vazife, dünyanın yegâne kanunu gibi görünen o lakayd tesadüf yahut kör mecburiyet karşısında varlığını ve kuvvetini kendi kendisine karşı isbat etmektir.

Bu vazifede sanâyi‘-i nefisedeki mütâlaâttan mülhem oldu. Sanâyi‘-i nefisede sanatkarın müfekkiresinin gayr-ı mütecânis bir madde ile çarpıştığı ve o madde olmazsa hayyiz-i fiile çıkamadığı görülür. Bu maddenin şekli, kanunları, temayülât-ı mahsûsası vardır; sanatkârın ifade ettirmek istediği efkâra karşı lakayt hatta muârizdir. Böyle olmakla beraber sanatkâr ona hakim olur. Hatta daha ileriye varır.

Hatta onu teshîr eder, verdiği şekl-i müsteâr içinde onu nerm ve handan bir halde gösterir. Sanki mermer, Pallas yahut Apollon'u temsile hâhiş-ger imiş de sanatkâr onun bu kuvvetini serbest bırakmış gibi gelir.

Akıl da Ananké'nin karşısında böyle bir mevkide değil midir? Eflatun'a ve Aristo'ya göre "Ananké" yani câmid madde akla ve ölçüye kat'î ve esaslı sûrette muâriz değildir. Aklın ve maddenin tabiatları ne kadar ta'mîk olunursa birbirlerine yaklaştıkları, birbirlerini çağırdıkları, birleştikleri o kadar nümâyân olur. Zahiren en gayr-ı muayyen görünen bir maddede bile bir şekil mevcut olduğunu Aristo isbat eder. Madde esasen bi'l-kuvve bir şekilden başka bir şey değildir. Binaenaleyh akıl mevcuttur ve müessirdir. Çünkü o olmayacak olursa varolan şeylerden hiçbiri buldukları halde payidâr olamayacaktır, bilakis herc-ü merc umumu içine avdet edecektir. Biz talihin un'f ve huşûnetinden, hayatın sefaletlerinden ve haksızlıklarından şikayetler ederiz. Bu, doğrudur. Fakat karışıklık eşyanın ancak bir manzarasından ibarettir, kim buna akıl ile bakarsa içinde akli bulur.

Yunan feylesofları tabiat dahilindeki rolünü böyle fark ettikleri akli gittikçe daha yüksek, gittikçe daha kavî bir hale getirmeye sarf-ı makderet eylemişlerdir. Akli onlar böyle ne kadar çok tebcîl ve senâ ederlerse, kendilerinde hem madde hem adem-i vücûd bulunan mevcûdâta nisbetle, avam dininin rastgele bir çok şeylere sarf ve ibzâl ettiği ilahî vafına daha çok kesb-i liyakat ettiği görülüyordu. Aristo: Bütün tabiat akla muallaktır, fakat bütün tabiat akla müsavî gelmekten acizdir, diyordu ve akl-ı ekmelin, bizatihî tefekkürün mevcûdiyetini isbat ederek bu akla *Allah* ismini veriyordu. Binâenaleyh akıl, an'anevî dinden inhirâf ediyorsa bu, bizzat tabiatın bilinmesi esasına müstenid ve daha doğru bir din tesis etmek içindi.

Akl-ı mabud mücerred bir şey, bir muhakeme değildir. Tabiatın reisidir, bütün eşyayı idare eden bir hükümdardır. Zeus nâmı asıl O'na aittir. Revâkıyye'den Cléanthe diyor ki: "Semada devr eden bütün bu kainat sen onu nereye götürüyorsan kendiliğinden oraya gidiyor. Şimşeği tutan elin her şeyi, en büyüklerini ve en küçüklerini, akl-ı umûmîye münkâd kılıyor. Hiçbir yerde hiçbir şey sensiz vukûa gelmez. Yalnız fenaların delilik içinde yaptıkları şeyler müstesnâdır. Fakat sen tek bir adedi çift yapabilirsin. Birbirine uymayan şeylere ahenk verebilirsin. Senin nazarın altında garaz dostluğa tebeddül eder. Ey! Bulutların arkasında gök gürültülerine hükmeden Allah, insanları bu meş'ûm cehaletlerinden çek, kurtar;

ruhlarını karartan bulutları izâle et, Ey Peder! Her şeyi zeka vasıtasıyla adilâne idare ediyorsun. İnsanları bu zekaya iştirak ettir ki senin sun‘ ve âsârını bizim gibi fanilere terettüb ettiği vechile lâ-yenkati‘ tebcîl ederek sana arz-ı hürmet edelim. Çünkü gerek faniler gerek mabudlar için kanun-ı umûmîyi münasip kelimelerle ebediyyen tebcîl etmekten büyük bir imtiyaz yoktur.”

İşte felsefî din bu idi. Halkın dini ile acaba barışmaz bir düşman mı idi? Onun nazarında zamanın hürmet ettiği, kudsiyet verdiği bu hurâfât, her şey bir hülyadan, bir karışıklıktan, bir herc-ü merceden ibaret mi idi? Halk, yıldızları uluhiyet mertebesine çıkarmıştı. Fakat yıldızlar hareketlerinin intizâm-ı tâmmıyla kanunun yani aklın, Allah’ın doğrudan doğruya bir tezahürü değil midirler? Halk Jüpiter’e mabudların ve insanların hükümdarı diye perestiş eder. Bu itikad, kainatın bütün aksâmını birbirlerine râbit eden ve onları bir ruh-i müştereke tâbi tek bir vücûd gibi yapan irtibat hissini ihtiva etmiyor mu? Din, kanunlara hürmeti, vazifeye sadakati, ölümlere karşı ihtirâmı emreder; zaaf-ı beşere sıyânnet mabudlarının muâvenetini temin eyleyler. Bu işte aklın bir yardımcısı, bir tercümanı vazifesini îfâ etmiyor mu? Hakîki Allah olan akıl, insanın yetişemeyeceği bir şey değildir. İnsan buna iştirak eder. Binaenaleyh dinler hem beşerî, hem müstehakk-ı hürmet olabilirler. An‘anevî mezheplerin akl-ı umûmî ile olan münasebet-i hafiyyesine nüfûz etmek ve bu mezheplerden bazı ruh-i hakîkati ihtiva eyleyen şeyleri idame eylemek felsefeye ait bir vazifedir.

İşte bu suretle felsefe yavaş yavaş din ile barıştı. Eflatun ile Aristo semânın ve yıldızların ulûhiyyetine dair olan halkın an‘anevî itikadını kabul ederek, umûmî sûrette, hurafeler içinde felsefî düşüncelerin izlerini, parçalarını ararlar.

Revâkıyyûn (*stoïciens*) nezdinde akıl, *külliyet-i ilâhcılık (panthéistique)* manasıyla, ruhun kısm-ı gâlibi ve her şeyin esası ve gayesi olur. İnsanların umumî ve içlerinden gelen itikadlarında, ferdî ihtiraslarından ve icihadlarından kendilerini ayırmayı onlara öğreten her şeyde, bazı suretlerle behemehal akıl mevcuttur. Şüphe yok ki hurafeler, menkîbeler ve merâsim-i dîniyye mabudları insanların seviyesine hatta daha aşağıya indirdikleri takdirde, istihfâf ve istihkâr edilmeye müstehak olurlar. Fakat manâlarını anlamak yolu bulunursa, manâ-yı hakîkîden manâ-yı timsâlîye intikal edilirse bu hikayelerin a‘mâkında birtakım hakikatler mevcut olduğu görülür. Kendi vahdetiyle ve her yerde mevcudiyetiyle eşyayı birbirine rabt eden

Zeus, Allah'ın timsâlidir. İkinci derecedeki mabudlar ise, anâsırın, mahsulât-ı arzın, büyük adamların, beşeriyete hizmet edenlerin o çokluğu ve muhtelifliği arasında nümâyân olduğu şekilde kuvâ-yı ilâhiyyenin timsâlidir. Hermes, Dionysos, Héraclès hep varlığının muhtelif cihetlerinden bakıldığı zaman muhtelif simalarla görünmüş olan Zeus'dan ibarettir. Héraclès kuvvettir, Hermes ilm-i ilâhîdir. Héraclès'e ibadet, sa'y ve gayrete, akl-ı selîme hürmet, ahlaksızlıktan ve şehvetten nefret demektir. Revâkıyyûn bu yolda tevakkuf etmesini bilmediler. Timsâlî tefsirlerinin hayalperverliği her haddin fevkine çıktı. Çünkü halkın itikâdât ve ayinlerinden mümkün olduğu kadar büyük kısımları kurtarmak istiyorlardı. Akıl yalnız bir sınıf-ı güzîdenin üzerinde değil bütün insanların üstünde icrâ-yı hükm edebilmek için zekaların tehallüfüne göre muhtelif birtakım şekiller iktisab etmelidir fikrinde idiler.

Yunanlılarda felsefî müfekkirenin son ehemmiyetli tezahürü Yeni Eflatun mezhebiyle tecellî eder. Bu meslek, aklın lübbü ve esası hakkında birtakım tefekkürât ve mutâla'ât i'ânesiyle nâmütenâhî bir vücûd-ı ehad nazariyesi meydana koydu ve bu sûretle aklın da fevkîne yükselmek istedi. Fakat eşyaya, hayata ve tefekküre karşı ulûhiyyeti yüksek tutmak için ne kadar çalıştıysa varlığın eşkâl-i süfliyyesi ile eşkâl-i ulviyyesi arasındaki mesafeyi doldurmak için orta yerde bir silsile-i merâtib-i mevcûdât yapmaya da o kadar mecburiyet hissetti. İşte avam-ı halkın din sahası bu aradaki mesafedir. Burada mevcut olan ve bizim zaafarımıza pek yakın bulunan mâbudlar, mâbud-ı ulvîye doğru yükselmek için bize ellerini uzatırlar. Plotin ve bilhassa şakirdi Porphyre, yavaş yavaş, hurafe, an'anât, ibadet-i esnâm, dua, kurban, sihir gibi dinin bütün anâsırını akıl nokta-i nazarından muhikk göstermeye başlar. Havâsın idrak ettiği ile zekanın bulduğu şeyler arasında ahz-ı mevki etmiş olan bütün bu anâsır -insanların gayr-ı maddî ve kelimât ile gayr-ı kâbil-i ifade olan şeye doğru ve tevcîhinde ifâ ettikleri elzem vazife itibariyle- iyidirler ve hakikatten hissedârdırlar.

2- Kurûn-ı Vustâ

İşte Yunan Felsefesi'nin dine karşı vaziyeti böyle olmuştur. Ona halef olan Hıristiyan tefekkürü bu felsefeyi ihtiva eden vukûf ve malumatın ve tabîî ef'âl ve

harekâtın çerçevesini kırdı. Din fikri -Yunanlardaki vâzılı dehanın nazar-ı şübhe ile göreceği- nâmütenâhî bir muhabbet ve kudret ile büyüyerek artık dünyanın vahdet ve hayatı, numûne-i ekmeli, en son izahatı olmakla iktifa etmedi. Evvelâ, tefevvuk ve rüchân-ı mutlağı ve kemâli hasebiyle kendisini her şeyin fevkinde ve haricinde addetti. “Allah vardır.” “Çünkü Allah kuvvettir, azamettir, istiklaldir.” “Çünkü varlıktır.” Artık müfekkire dünyamızın gösterdiği mükemmeliyet izlerine bakarak istikrâ tarîkiyle, zahmet çeke çeke- o mükemmeliyetten biraz daha âlî olan- bir sebebe doğru yükselmeyecektir. Hıristiyanlığın Allah’ı kendi kendiliğinden mâlum olur. Bu dünyadaki mevcûdâtı nazar-ı itibara almaya hacet yoktur. Onlar hiçten ve Allah’ın keyfiyle yaratılmıştır. Allah’ın kuvvet ve kudretinin birer numûneleridir. Binâenaleyh artık din, nazarı yalnız Allah’a mâtuf, kemâl-i serbesti ile inkişaf edecektir ve mümkün olduğu kadar sırf din olarak kalacaktır. Çünkü insanların ve tabiatın temâşâsı üzerine müesses bir din daima tabiatçılık ve *insana benzetmecilik (anthropomorphisme)* ile karışık bulunur.

Bu manadadır ki, İsa insanlara şu sözleri söylemişti: “Siz bir çok şeylerle meşgul oluyorsunuz. Halbuki lazım olanı yalnız bir tanedir.” “İbtida Allah’ın hükümetini arayınız: Bütün ötekiler size üste verilecektir.”

Sanki bizzat ruh, maddeden hiçbir şey istiâre etmeksizin bu dünyada hayyiz-i fiile çıkacak ve mâ-fevka’t-tabîî bir vücut teşkil edecekti.

Fiiliyâta ise, Hıristiyan düşüncesi teshîr etmek istediği âlemin şerâitini, müessesâtını, ahlak ve âdâtını, mu‘tekedâtını, an‘anâtını nazar-ı itibara almak mecburiyetinde kaldı. Bir sözü anlatabilmek için bizzarûre muhatabın lisaniyla söylemek icab eder.

Hıristiyanlık aklî ve ilmî tefekküre Yunan Felsefesi şekli altında tesadüf etti. Bu telakkî de, bir bakıma, kendi ruhunu daha iyi anlamak, bunu daha iyi inkişâf ve te‘ayyün ettirmek fırsatını buldu. Yunan Felsefesine nazaran, Allah ile kanun-ı umûmî-i kainat bir idi. Dünya, kendiliğinden, ahenk ve adaletin cazibesine hassas idi. Buna karşı Hıristiyanlık mâ-fevka’t-tabîî bir vahye iman etmeyi ortaya çıkardı. Tabîî haldeki insanların ahlaksızlığı ve sefaleti hakkında derin bir his verdi. Sırf aşk ve merhametten ibaret bir Allah’ın mevcûdiyetini temin etti. Bu Allah insanları kurtarmak için insan olmuştu. Fakat diğer taraftan müşrik muharrirler bu fikirlerin akla mugâyir olduğunu söyleyince Hıristiyanlar muârizlarının nokta-i nazarını kabul

ederek bu ithâmâta karşı müdafaâta kıyam ettiler. *Eriugène*, *Celse*'ye karşı Hıristiyan imanının akla tevafukunu ispat etti.

İşte bu sûretle, “Skolastik” tesmiye olunan *şekle müntehî* olacak yol açılmış oldu.

Hıristiyanlık bütün hayat-ı beşere hakim olmak istediği için iradenin ve kalbin ihtiyâcâtını tatmin ettiği kadar zekanın ihtiyâcâtını da temin etmek mecburiyetinde idi. Fakat o zaman zekanın ismi vuzûhun, mantığın ve ahengin bir şaheseri olan Yunan felsefesi idi. İmandan zekaya gitmek bu felsefeye vâsıl olmak demektir. Hakikat hakikati tekzip edemez. Binâenaleyh Allah yine nûr-ı tabîînin ruhu ve ilhamın sâni'i olan o ekmel ve doğru Allah idi. Demek ki asıl felsefe ile asıl din esasen aynı şeyden ibarettir.

Mamafih Scot Erigène'in bu mütâlaası pek üstün körü idi. Felsefenin ve dinin menâb'î ve binâenaleyh daire-i şumûlü aynı şeyler değildir. Felsefe ile ilahiyat arasında tevafuk muhakkaktır, fakat ikisinin de sahası ayrıdır. Halk edilmiş mevcûdâtın bilgisi, ve halk edilmiş mevcûdâtı teemmül ile intikâl edilebilecek mahiyet-i ilâhiyenin bir kısmı felsefe sahasına dahildir. Ulûhiyetin mahiyetinin ve hayat-ı bâtınıyesinin bilgisi ise ilahiyata aittir. Akıl ile iman bu suretle varlık sahasını paylaşırlar. Nasıl ki hey'et-i ictimâiyye içinde de papa ve imparator imparatorluğu paylaşmışlardır. Mamafih aralarında müsavât yoktur. Akıl ile iman, dürre-i benlik tarzında ve Aristo'ya göre bir silsile-i merâtib teşkil ederler. Mâ-dûnda olanlar mâ-fevkadakilerine arz-ı tâzîmata mecburdurlar. Mâ-fevkadakiler de mâ-dûnun emniyet ve hukukunu temin ederler. Felsefe imanın mukaddemâtını isbat eder. Gufrân-ı ilâhî tabiatın ve aklın kuvvetlerini mahvetmez, onları bütün tamamıyetiyle tahakkuk ettirir. Felsefe ile ilahiyat arasındaki bu i'tilaf, bir mütekâbil tevafuku tazammun ediyordu.

Yunan felsefesinin içinde bilhassa Hıristiyan akidesinin inkişafı için kâbil-i istifade olan aksâm ile meşgul oldular. Faraza tabîî ilahiyat mezhebi gibi telakkî ettikleri *ilm-i vücûdu (ontologie)* aldılar; Aristo'nun mantığından isbatın o riyyâziyyâtını, zeka sayesinde anlaşılabilirlik nazariyesini seçtiler. Ve bu nokta-i nazardan ona öyle sırf şeklî bir hal verdiler ki Aristo'da böyle bir şey yok idi.

Diğer taraftan, dini bazı şeylere uymak tarzına münkâd bulundurdular. İncil'de esas itibariyle ruh, aşk, ittihâd-ı ervâh, hayat-ı bâtınıyye, kelim ve düstur ile

gayr-ı kâbil-i ifade olan şeyler Skolastik zeka ile anlaşılabilmeğe şerâitine tevâfuk etmek için birtakım dik ve sert tarifler, kalıplar içine girmeye, uzun birer kazâyâ şeklinde sıralanmaya, mücerred ve kat'î bir manzûme-i mefhûmât halini almaya mecbur oldular.

İşte bu suretle kurûn-ı vustâ'da Hıristiyanlık, Yunan felsefesinden istiâre edilen bir şekli iktisab ederek zekanın ihtiyâcâtını tatmin etti. Fakat bu tertîb-i arızî ilâ-nihâye devam edemezdi.

Zaten, daha o devirde Sûfiyye tesmiye edilen az çok mütecerred ve bazı kere şüpheli Hıristiyanlar, ferdî şuurların felsefeye hatta ilahiyata ait mütevassıtlara hacet kalmadan Allah ile doğrudan doğruya münasebette bulunmaya hakkı olduğunu iddia ediyorlardı. İlm-i münazara vecdle: iman ve aşkı, nazariyâta: ameliyâtı karşı koyuyorlardı. Zaten bütün dini sırf ruhta ve çıplak bir kuvve-i ihtimâliyyede cem' edip toplamak fikrinde değildiler. Ruh için iki tarık olduğunu söylüyorlardı. Birinci yolda insanlar hayat-ı tabîiyyenin levsiiyyâtından temizlenirlerdi. Sonra, ruh, sîne-i ulûhiyyette, ulûhiyetin nuruna ve kudretine iştirak ederek yeni bir şekil alırdı. Bu, ruhun doğrudan doğruya bir halk ve icad ve ifadesi idi. Eckhart, ruh derece-i kutsiyete vasıl olduğu zaman âsâr munkatı' olmaz derdi. Bilakis hem hür hem iyi olan asıl faaliyet, bütün mahlukata hatta düşmanlara karşı bile muhabbet, bu sulh ve sükûn-ı umûmî, o kutsiyet ile başlardı. Âsâr bir vasıta değildi, kutsiyetin bir teşâşu'ı idi.

Resmî mezhebin mücerred ve kat'î düsturları karşısında Sûfiyye bazen mübhem fakat daima canlı ve ateşin galeyanlarla Hıristiyanlığın hür ruhunu idame ederken Skolastik yekdiğerine takrîb ettiği ve ahenkdâr bir surette birleştirmeye teşebbüs ettiği iki unsurun bir nevi sa'y-ı dâhilî neticesinde ayrılmakta olduklarını görüyordu. Yunan Felsefesi'nin tesis eylediği makûlât, onları icad edenlerin fikrinde, bizim dünyamızdaki eşyayı daha iyi anlamaya ve anlayacak hale getirmeye hizmet edeceklerdi. Hıristiyanlık, kendi kendisini inkar etmedikçe, bunları tamamiyle kabul edemezdi. Diğer taraftan felsefe de Skolastik içinde sıkıldığını hissediyordu. Felsefeye şahsiyet-i ilâhiyyeyi, kainatı halk etmek imkanını, ruhun ebediyetini, ruh-i beşerin irade-i cüz'iyyesi hür olduğunu isbat etmek mecburiyetlerini tahmîl ediyorlardı. Kendi kendisine sahip olursa, hiçbir tesir altında kalmazsa felsefenin bu neticelere vâsıl olacağı muhakkak mı idi? Zaten ibtidâen ortaya birtakım akîdeler

koyarak sonra bunları tahlile ve bazı şeylerden istintâce çalışmakla iktifa etmek felsefî vukûfun şerâitine hiç de muvâfık değildi.

3- Rönesans'dan Sonra İlim ve Din

Skolastiğin gerek böyle dahilî bir sebeple infisâhından gerek haricî birtakım tesirâtın iki hareket inbi'ât etmişti. Rönesans devrinin vasf-ı müşterekini işte bu çifte hareket teşkil eder.

Bir taraftan tasavvufî Hıristiyanlık dinin asıl ve lübbünü hayat-ı bâtniyyede, ruhun Allah ile doğrudan doğruya münasebetinde, necata ve kutsiyet mertebesine varmak için şahsî cehd ve tecâribde görerek an'anevî kiliseden şiddetle ayrıldı. Ve ber-tesadüf "Reforma" denilen teşebbüse maddî bir vuzûh ve kat'iyet verdi. Bu olmasa idi ihtimal ki "Reforma" Kurûn-ı Vustâda nümâyân olduğu üzere sırf ruhî bir hâhiş ve temayülden ibaret kalırdı. Reformanın esasını teşkil eden şahsî bir hayat-ı diniyye ihtiyacı –tedkîkât ve tettebbu'ât ile mevsûk ve hâlis bir surette tesbit edilen– eski metinlere itibar etmek ve ehemmiyet vermek fikri ile birleşti. Kurûn-ı Vustâ'nın Katolikliği Aristo'yu âbâ-ı kilisâiyyenin ilahiyatına birleştirdiği gibi Luther de Erasmus ile sûfiyye-i vicdanını mezc ve tevhid etti. Bu sûretle gençleşen Hıristiyanlık fikrine yeni bir yol açıldı.

Diğer taraftan felsefe de Skolastiklerin elinde kendisini ilahiyat ile birleştirmiş olan rabıtayı kırdı. Kâh Eflatun'a kâh asıl Aristo'ya kâh Revâkiyyûn'a yahut Epikürçülüğe yahut kurûn-ı kadîmenin başka bir mezhebine istinad ederek ilahiyatın ve kurûn-ı vustâ Aristo'sunun boyunduruğunu şiddetle silkti attı, başındaki sahip ve hakimi değiştirerek istiklâle doğru yürüdü. *Nicolas de Cusa, Bruno, Campanella* yeni mezhepler tesis ettiler.

Hepsi bu kadarla kalmadı. Asıl ilim, tabiatın muhakkak ve müsbet ilmi o devirde baş gösterir, hür ve müstakil olarak inkişaf etmek emelini besler. Bu, bilhassa tabiatın kuvvetlerini husûle getirmek ve benimsemek emeliyle, halk ve icad ile nümâyân olmuştur. Vaktiyle, Allah'ın halk ve idare ettiği şeylerin cereyanına karışmak ve kendiliklerinden yapmadıklarını o şeylere yaptırmak cür'etini bilhassa şeytan göstermişti. Onun için altın imal yolunu arayan *ilm-i simyâ* mütehasısları

sihirbazlarla karıştırılırdı. Fakat artık yalnız tabiatı seyr ve temâşâ ile iktifâ etmeyen faal bir ilim fikri, insanın tabiata hakim olabileceğine iman, mukavemetsiz bir şekil alıyordu.

Faust, Skolastiklerin akîm-i tedkîkât ve tecrübâtından bıkararak gayeye vasıl olmak için beslediği sabırsızlık tesiriyle sihre kendisini verir. Hâdisâtı husûle getiren meçhul kuvvetler teshîr edilsin, arzuya göre idare edilsin de ne vâsita ile olursa olsun, bunun ne ehemmiyeti vardı?

Drum hab'ich mich der Magie ergeben.

(İşte bunun için sihirbazlığa koyuldum. Goethe, Faust.)

İşte on altıncı asırda ilim ve fenne böyle ulûm-ı mahfiyye *sciences occultes* tekaddüm ediyordu. O zamanın müfekkirlinde de bu ulûm-ı mahfiyye tabiat-perest bir külliyyet-i ilah *panthéismecilik* ile birleşiyordu. Bu külliyyet-i ilah nazariyesi mevcûdâtın sırf tabî bir surette izahını ve tecrübî usûlün istîmâlini davet ediyordu.

Bu teşevvüş ve tahammür devresinin yerine Bacon ve Descartes ile yeni bir inzibât, intizâm ve muvâzene devresi kâim oldu. O zaman galebe çalan ruhun en vâzih ve en tâm ifadesini Descartes'ın aklî usûlünde buluruz.

Bir taraftan, Léonard da Vinci'nin vâzih sûrette tasavvur ve idrak ettiği tabiatın ilm-i tecrübîsi Galilée ile sûret-i kat'iyede teessüs etmişti. Galilée, 1604 tarihinde "Rakkâs Kanunları"nı keşfetmekle tabiatın hâdisâtını birbirlerine rabt ederek hariçte hiçbir kuvvetin i'ânesine müracaat etmeksizin izah etmek kâbil olduğunu isbat eylemişti. Binâenaleyh kanun-ı tabî mefhumu artık vücud bulmuş demektir. Halbuki yalnız riyaziyyâtın ve tecrübenin i'ânesine müracaat eden bu ilim bilhassa Gassendi tarafından Epikür'ün kadîm zerre nazariyesine rabt edildiği cihetle birçokları bunu Hıristiyanlığın mâ-fevk-i tabiat îtikâdâtıyla gayr-ı kâbil-i telif gördüler. Hevâî yahut ciddi birtakım cür'etkar mütefekkirler *tabiatçılık (naturalizm)* mesleğini ve lâ-ilahîliği ileriye sürmek ve teyid etmek için ilimden istifade ettiler.

Diğer taraftan dinî iman, bu geçirdiği sadmelerden kuvvet alarak hem Protestanlarda hem Katoliklerde yeni bir şiddet ile nümâyân oluyordu. Her iki tarafta da dinî iman yalnız an'anâta ve asırlardan beri devam eden merasim-i tââta merbût sadece bir îtiyâd-ı müfekkireden ibaret bir şey diye telakkî edilemiyordu. O, samimi bir kanaat idi ki, uğrunda mücadele ediyorlar, ıztıraplara katlanıyorlardı.

Zahiren birbirlerine zıt birtakım esaslara istinad eden bu iki kuvvetin yani ilim ile dinin âmâk-ı şuur dahilindeki münasebetleri acaba ne olacaktı? Bu meseleyi Descartes öyle bir surette halletti ki verdiği izâhât uzun müddet asrî müfekkirenin mutâlebâtını tatmin ediyor gibi göründü.

Descartes, din ile ilmin birbirlerinden müstakil oldukları esasını vaz' eder. İlimin kendisine mahsus bir malikanesi vardır: Tabiat. Kendisine mahsus bir gayesi vardır: Kuvâ-yı tabîyyenin temellükü. Kendisine mahsus âlâtı vardır: Riyâziyyât ve tecrübe. Din ise ruhun dünya fevkindeki mukadderâtı ile meşgul olur, birtakım mu'tekadât üzerine istinâd eder. Mâmâfih bu mu'tekadât gayet sadedir ve Skolastik ilahiyatının o incelikleri ile hiç hâiz-i münasebet değildir. İlim ile din ne birbirlerine müşkilât ikâ ederler, ne birbirlerini taht-ı hükme alabilirler. Çünkü tabî ve meşrû bir surette inkişâf ederlerse hiç birbirlerine rast gelmezler. Kurûn-ı Vustâ'da ilahiyat felsefeye birtakım netâyic göstererek onları ispat etmeye ve birtakım esaslar koyarak oradan hareket eylemeye felsefeyi icbâr ederdi. Artık bu zamanlar geri gelmemelidir. İlim ile din, her ikisi de muhtâriyet-i idareye mâlikdirler, müstakildirler.

Fakat bundan, müfekkire-i beşeriyyenin ilim ile dini birbirlerine yabancı iki sınıf olarak kabul etmesi lazım gelmez. Felsefî bir fikir bunların böyle birbirlerinden sûret-i kat'iyede ayrı şeyler olduğunu kabul edemez. İşte Descartes mesleği mantık nokta-i nazarından birbirine gayr-ı kâbil-i ircâ, birbirinden farklı ve muhtelif şeyler arasında bir irtibat ve tevafuk mesleğidir. Kabul ettiği esas: *Cogito ergo sum* "Düşünüyorum, binâenaleyh varım." Bir kazıyyenin neticesi değildir. Bilakis bu kazıyye, netice yapmak, istihrâc etmek istedikleri bir kazıyyenin şartı ve delilidir. "Binâenaleyh" in ifade ettiği lüzum: "Her kim ki düşünür, vardır" tarzında umûmî bir kazıyye ile ifade edilebilir. Bu kazıyyenin vücûdu, "Madem ki ben de düşünüyorum ben de varım." neticesine müntehî olan bir kazıyyenin teşkilini daire-i imkana sokar. Asıl ilk ve hakikaten müsmir vukûf birbirine yabancı gibi görünen iki had arasındaki irtibattır.

Böyle bir irtibatı nasıl keşfetmeli? Descartes tecrübenin bize böyle vukûflar tedarik ettiğini söyler. İbtidâen tesadûf ve ihtimal dairesinde olan bu tecrübî irtibat ve tevâfuklardan, müfekkire, havâssın tecrübesini –Descartes'ın hads *intuition* tabir ettiği- his fevkinde bir nev tecrübe ile tefsir ederek zarûrî ve umûmî birtakım bilgiler çıkarır. Bizim içimizde bir zarûrî irtibat ve tevafuk esası ve temeli vardır ki buna *akıl*

tesmiye ederiz. Descartes'ın mesleği işte böyle bir "rasyonalizm-akılcılık", akla hususi bir kudret, hususi birtakım kavânîn, bir irtibat melekesi ve bir muhteviyât atfeden bir nokta-i nazar idi.

Descartes din ile ilmin münasebâtını böyle bir şekilde tasavvur etmişti.

"Düşünüyorum binâenaleyh varım." düsturunda var olmayı düşünmeye rabt edecek bir hükmün temelini akılda bulduğu gibi insanın Allah ve Allah'ın dünya ile olan münasebâtını da yine akılda buldu. Bunun neticesi olarak ilim, tabiat ve mu'tekâdât-ı diniyye kat'î surette birbirine tevâfuk ediyorlardı. Descartes buna aklın muhteviyâtını tahlil ile ve birtakım istintâclarla vâsıl olur. Bu istintâclar yalnız kazıyyevî ve sırf şeklî değil o muhteviyât üzerine müesses ve riyâzîdirler.

Burada dinin yalnız Allah ve nâmütenâhîliği, kemâl ve bizim ona tebe'iyet ve merbûtiyetimiz gibi asıl esaslarının mevzû-ı bahs olduğu aşikardır. Müsbet dinlere gelince felsefenin onlardan bahsetmeye hiç salâhiyeti yoktur. Skolastik İlahiyatın meydan verdiği iftiralar, münakaşalar, îtizâller, mezhepler akla getirilince bunların kâmilten ortadan kalkması temennî olunur. Hakikatte, basit fikirliler ve cahiller de âlimler kadar cennete nâil olurlar. Onların safdilâne itikatları kelim ulemâsının ilahiyatından daha emindir.

İşte Descartes'ın mesleği bu idi. Bu mesleğe göre hem dini ve ilmi doğuran numune hem birbirine tevafukları sayesinde onların müteakabil istiklallerini temin eden hususî rabita hep aklın içinde mevcuttur. Asrî rasyonalizm nâmı verilebilecek bu meslek on yedinci ve on sekizinci asrın felsefî düşüncesine hakim olmuştur.

Bir sınıf feylesoflarda bu akliyye mesleği daha ziyade akîdevî *dogmatique* bir şekil almıştır; kuvvetine güvenerek, ilm-i tabiat ile muvâzî olmak üzere, bedâhet ve kat'iyet cihetinde ulûm-i hükmiyye ve riyâziyyeden hiçbir hususta geri kalmayacak bir İlâhî eşya ilmi tesis etmek ister.

Spinoza'ya göre akıl, nâ-mütenâhî derecede nâ-mütenâhî bir cevherin mevcûdiyetini ispat eder ki bu, Allah'tır. Bu cevherin asıl ve lübbünde Spinoza tabiatın umûmî kanunlarının esaslarını çıkarır. Bundan dolayı, husûsî şeylerin zahirî bir karışıklık şeklinde görünen ta'addüdünü birtakım kavânîne ircâ etmeye ilmin gayret etmesi muhikk olduğu meydana çıkar. Diğer taraftan akıl, Tevrat gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık aleminde mukaddes addedilen birtakım metinlere tesadüf ettiği için mezâhibin manâ-yı tarihîlerini ve peygamberlerin maksatlarını tayin

mevzû-ı bahs olduğu müddetçe Kütüb-i Mukaddese'nin ancak Kütüb-i Mukaddese ile izah edilmesi esasını kabul eder. Fakat bu tefsir işi bir kere tamam olduktan sonra bu meslekleri kabul edip etmeyeceğimizi tayin keyfiyeti akla aittir.

Leibniz, ilmin çifte temelini teşkil eden muhakemeye müstenid hakikatlerle fiilî hakikatler arasındaki farkı tâmîk ederek hem vücud-ı elzem ve zarûriyi hem mevcûdiyet-i hâzırayı ihtivâ eden ve *Allah* tesmiye ettiğimiz vücuttan başka bir şey olmayan muhtemel bir nâ-mütenâhîlikte bunların esas-ı müştereğini bulur. Leibniz'e göre ulûm, zevâhir-i mahsûseye nazaran birbirine hariç gibi telakkî olunan eşya arasındaki münasebâtı tetkik ettiği halde din bu ahenk-i dahilî ve umûmîyi, varlıkların birbirlerine mütekâbil nüfuzlarını ve hepsinin hayr ve hatt-ı umûmîye hâvâhişini, -ki onların hayatlarının ve her türlü sa'ylarının gizli bir muharrikidir- o canlı hakîkîlikleri içinde idrak etmeye çalışır ve bundan dolayı insanları var olan ve var olmak isteyen her şeyin hakîkî gayesi ve esası gibi Allah'ın şan ve şerefine de iştirak ve hizmet etmeye kâdir kılar.

Spinoza'da, Malebranche'da, Leibniz'de pek ince ve mâ-ba'de't-tabî olan bu akîdevî ve objektif akliyecilik Locke'un ve bir vücûd-ı hâlîka îtikâd eden mütefekkirlerin (ilâhîlerin) elinde gittikçe sadelik kesb eder. Bunlar kibarlara ve kibar cemiyetlerine tevcîh-i hitab ederler. İlâhiyyûn nazarında akıl yalnız an'anenin ve sultanın muhalifi olmakla kalmaz. Akıl, vâzıh fikirlerimizin ve bir cüz'ünü teşkil ettiğimiz tabiatın fevkine çıkan şeylere her türlü itikadı da reddeder. Binâenaleyh din, mevzû ve müsbet edyânın naklettiği bütün akaidi ve esrarı sûret-i kat'iyede red ve iptal eyler. Aklın karşısında yalnız tabî yahut felsefî nâmı verilen din pâydâr kalır. Bu din de iki itikat ile tamamen hulâsa ve ifade edilebilir: Biri *sânî-i âlem* sıfatıyla Allah'ın varlığı, diğeri de tecellî-i adaletin bir şartı sıfatıyla ruhun ebediyyeti. Bu mezhebi neşretmekle deistler *déistes*- ilâhiyyûn (yani Vücûd-ı Barîye itikad edenler) kendilerini tamamiyle ulûm-ı tabîyye sahasında ahz-ı mevki etmiş addeylerler. Maddî hakîkatlerle manevî hakîkatler onların nazarında birbirlerine tamamiyle müşâbihtir. İlmin kabul ve ilan ettiği mihanikî kanunlara muhalif hiçbir hareketi sebeb-i evvelîn-i kainata atfetmezler. Bunlar mucizeye ve kavânîn-i tabîyyeye Allah'ın müdahalesini reddederler.

Bu akliyeciliğin hâssası dini, bütün anâsır-ı mümeyyizesinden gittikçe tecrîd ederek gayet kuru, gayet mücerred, ruh-ı beşerin meyelânlarını tatmin etmekten

ziyade akıl ve muhakemeye mevzû tedârik etmeye kabiliyetli birkaç düstura ircâ ve tenzil etmekten ibaret oldu. Diğer taraftan Allah'ın varlığını, ruhun ebediyetini gûyâ aklî bir sûrette ispat demek olan bu mütâlaât, bir bî-taraf münekkîd nazarında, o takınmak istedikleri bedâhet-i ilmiyyeden mahrum edilir.

Binâenaleyh asrî akliyeciliğin din ile ilim arasındaki münasebâtı tayin ve tavsîf için objektif ve akîdevî nokta-i nazardan başka bir nokta-i nazar aramaya başlaması şâyân-ı hayret görülmemelidir.

Pascal, kendi mütâlaât ve delâilinin anâsırını vukûf-ı beşerin, hayatın, ef'âl ve harekâtın şerâitinde- yani haddizâtında nazar-ı itibara alınan vücutta değil de zî-şuûr bir mahlukun havâssında- aramıştır. Pascal kelimenin dar manasıyla akıldan kalbi tefrîk eder. Kalb de bir akıldır. Yani intizam ve rabıttır. Fakat bi'n-nisbe son derecede ince bir akıldır. Bunun hayal meyal fark olunabilen esasları, o hendesî müfekkirenin sâha-i şumûlü haricine çıkar. Bu yüksek aklın mevzûu birtakım tecrîdât-ı mantıkîye değildir, hakîkî varlıklardır. Bunun talep ve icap ettirdiği ispatları nihayete vardır bizim kuvvetimizin fevkindedir. Çok şükür ki bu maddî akıl bizde hakîkatin doğrudan doğruya ru'yeti ile, kalbimizin, sevk-i tabîmizin, fitrat ve tabiatımızın muttasıf olduğu bir keşif ve intikâl hâssasıyla, hads ile nümâyân olur, kendisini bildirir. Kalbin hadslerini, istihfâf edipte yalnız hendesî müfekkirenin muhâkemelerini kabul etmek bir tezat teşkil eder. Çünkü hakikatte bize fezâ, zaman, hareket, aded mefhûmlarını yani ilimlerimizin temellerini veren şey kalb yahut sevk-i tabîîdir. Muhakemâtına istinâdgâh hizmetini görmek için akla kalb lazımdır. İşte fezâda eb'âd-ı selase bulunduğunu kalb nasıl hissediyorsa, dalaletle sapmadıkça, bir Allah'ın var olduğunu da öyle hisseder. Vesâit-i vukûfumuzun tahlilinden hareket eden, fikirlerimizin menşesine bakarak şumûllerine ve kıymetlerine dair hüküm veren, Pascal tarafından tatbik olunan ve *tenkîdî* nâmı verilen usûlü Locke vâzih sûrette tarif etmiştir. Locke, Descartes'ın da ısrar etmiş olduğu bir farkı nazar-ı dikkate sarîh sûrette arz eder: Asıl vukûf ile tasvib yahut itikat, birbirlerinden ayırdırlar. İddia olunan şeyin hakikatini gayr-ı kâbil red ve cerh sûrette ispat eden delâil nerede varsa orada asıl vukûf mevcuttur. Eldeki delâil bu tarzda değilse bizim onları kabûlümüz ancak bir tasvibden ibarettir. Halbuki şurasına dikkat lazımdır ki ilm-i hakîkî birtakım vukûflar aradığı ve iktisâb ettiği halde hayat-ı ilmiyye hemen tamamıyla âdî birtakım itikatlar üzerine istinad eder. İtikat kuvveti, meselelerin karanlıklığı, bir şey

yapabilmek için çabuk karar vermek mecburiyeti hakîki vukufu değil sade bir tasvib ve itikadı, alelâde, hükümlerimize bir esas yapar. Mâmâfih sebepsiz hükmetmeyiz. İhtimâlât üzerine ve bilhassa şâyân-ı îtimâd şehadetlere binâ-yı fikr ederiz. Binâenaleyh, mu'tekadât-ı diniyyeyi, yalnız birer itikattan ibarettir diye nasıl reddedebiliriz? Bâhusûs bunların sıhhatine bizzat Allah tekeffül ettiği cihetle meşruyetleri aşîkar demektir. Mu'tekadât-ı diniyye arasında hakikaten vahy-i Rabbânî'ye müstenid olan cihetler tefrîk edilir ve bunların hakiki manalarına vâkıf olduğumuza emniyet getirilirse iman-ı dini de asl-ı vukûf kadar emin bir esas-ı tasdik teşkil edebilir.

Kibâr âlemlerine mensub kimselerin bu ince ve hür felsefesi Kant'ın âlimâne ve derin mesleğine menşe' hizmetini görmüştür. Kant aklın teşekkülünde ve îfâ-yı vazife etmesinde hem ilmin hem dinin bütün şerâit-i asliyye ve esâsiyyesini bulur. Akıl ilmi bina eder. Bunu yalnız tecrübenin tedarik ettiği anâsır ile teşkil etmez. Bu gayr-ı kâbildir. Fezâ, zaman, devam, illiyet mefhumları kendi kendiliklerinden fişkırırlar. Bunlar olmadan ilmin vücut bulması muhaldır. Fakat malum-ı âleme hakim olan akıl neden yalnız bu alemi tanımayı değil onu değiştirmeyi ve gittikçe kendi tabiatının ve kendi arzusunun bir ifadesi şekline getirmeyi düşünmesin? Akıl yalnız nazarî ve seyirci bir mevkide kalmayıp faâl, amelî ve hâlık bir mevkiye geçmez mi? Tesirini yalnız irade-i beşer üzerinde değil bu iradenin münasebette bulunduğu alem-i haricî ve maddi üzerinde de göstermez mi? Şüphe yok ki böyle bir ihtimal ilmin değil ancak bir itikadın mevzûunu teşkil edebilir. Fakat bu öyle bir itikattır ki aklın re'yi tamamen alınırsa onu muhik gösterir, emr ve îcâb eder. Akıl o kadar yüksek ve ulvîdir ki eğer onun hükümân olmasını temin kâbil ise buna çalışmamız icab eder. Bazı fikirler bu vazifenin îfâsı hususunda şayet teşekkülâtımız itibariyle bizim için amelî sûrette lazım birer muâvin iseler o fikirleri kabul etmeliyiz. İşte hürriyet, Allah, ebediyet fikirleri nazarî manada değil amelî ve ahlakî manada böyle birer elzem muâvindirler. Din, aklın işi kâbil-i icrâ olduğuna dair amelî bir itikattır. Bizim tarafımızdan bir çok sa'y-ı sarfını ve fedakarlık ihtiyârını îcâb eden bu işe bütün kalbimizle kendimizi vermemiz için böyle bir itikat lazım ve zarûrîdir. Binâenaleyh ahlakî ve dinî itikatları kabul edeceğimiz demektir. Ya eşyayı tanımaya yahut harekâtı tanzîm etmeye çalışan, binâenaleyh kâh nazarî kâh amelî olan aynî akıl, Kant nazarında hem ilmi hem ahlakî tesis eder. Bunlardan da din

inbiâs eyler. Her birine kendi malikânesinde istiklâllerini temin ve bir esas-ı müşterek ile olan münasebetleri dolayısıyla her birini yekdiğerine rabt eyler.

Kant'ın idealist halefleri nezdinde bu irtibat daha takviye edilmiş ve daha vâzıhlaştırılmıştır. Fichte ilmin tedkîk ve müşahedesine arz olunan alem-i hakikînin ahlakıyet ve akliyet ile tabîi olarak meşbû' bulduklarını ve esas itibariyle bu dünyanın bizzât müfekkireden ibaret bulunduğunu, onun, gayr-ı şuûrî bir zeka hareketi ile eşya ve hayale tahavvül eylediğini ve bu hayali mülâhaza ve tefekkür ede ede kendi kendisini bilmek mertebesine vâsıl olmak istediğini ispat etmek emelindedir. Artık akıl, adalet, insaniyet kendilerine bir takım marifetlerle yer bulmak ve tabiatın yerine kâim olmak isteyen yabancılar değildirler. İyi ve hür irade, kendi kendiliğinden bir takım maddi netâyice mâliktir. Nâmütenâhînin bir şu'â'ı olan vicdan, bu dünyada yaşadığımız hayatın esasıdır. Aklın illiyetinden bizi hissedâr eden din ile, aklın âsârını müşahede eden ilim arasındaki münasebet semadaki buharlarla arza kuvve-i inbâtiyye veren sular arasındaki münasebet gibidir.

Hegel nazarında ilim ile din, inkişâf-ı müfekkirenin mantikî sûrette birbirini takip eden zarurî birtakım "ân"larıdır. İlim, eşya ve mevcûdâtın birbirinden hariç kalmaları, yani şuurdan ve hürriyetten mahrum bulunmaları itibarıyla ber vukûfidir. Bu hal ancak bir merhaleden ibarettir. "Fikir", şahsî olmak ve müfekkirenin sâhâ-i fiile çıkmasına çalışmak için bu merhaleden geçmeye mecburdur. Haricî ve maddî varlık uzviyyet-i beşeriyyeden ibaret olan en muğlak ve müşevveş şekli altında hususî bir inkişafa kabiliyet kesb eder ki buna tarih nâmı verilir. İşte tarihin vasf-ı mümeyyizini teşkil eden o menfaatlerin ve iradelerin çarpışmasından, o ıztıraba ve şerre karşı mücadeleden, o birçok vesâit ihtirâından, o daimî tecrübelerden, o manevî birtakım kuvvetlerin icad ve cem'inden insanın içinde yani dünyada yeni birtakım kudretler uyanır ve inkişaf eder ki bunlar da şuur ile hürriyettir.

Binâenaleyh evvelce maddeden ibaret olan şeyler artık rûhîleşirler. Şekil, hiç kırılmadan yahut zâil olmadan, müfekkirenin gittikçe hür ve tam bir sûrette hayyiz-i fiile çıkması demek olur. Ferdiyet, aile, cemiyet-i beşeriyye, devlet bu inkişâfın o âvân-ı müteâkibesidir. Canlı müfekkirenin eseri mümkün olduğu mertebede sanatta, vahy-i ilâhîye müstenid dinde, felsefede nümâyân olur. Felsefe adeta sanatın ve dinlerin ihâtâ ettiği timsallerden kurtulmuş haddizâtında dindir.

Hegel'in felsefesi nihayet-i tahlilde, Allah'ın dünya içinde ve dünya vasıtasıyla vücut bulduğunu, ve kendi kendisini bildiğini ve bu şuur-ı kusvâya bizlerin bir istinâdgâh ve hakikat teşkil ettiğimizi görmekten ibarettir. Haddizâtında ilmde dinî hiçbir şey yoktur, ilim dine bîgânedir. Fakat fikrin bâtını ve zarûrî tekâmülünü takip eden bir feylesof için ilim, vücudun terakkisinde bir andan başka bir şey değildir. O, farkına varmadan, daha yüksek bir derece-i vukûfa ve şuura müteveccihdir. Tefekkür, onun işaret ettiği istikameti takip ederek mantıken din ve felsefeye vâsıl olur. Her iman bir zeka olmak emelindedir. İlimde mevcut bir maddeye körü körüne itikaddan ibaret olan şey sanâyi'-i nefisede, dinde ve felsefede esas-ı eşyanın vukûfu, hissi ve ifadesi olur.

İşte Descartes'ın akliyye mesleği gerek objektif gerek subjektif istikâmetlerde bu sûretle inkişâf etmiştir. Bunun üçüncü bir inkişâfı nurlar felsefesi *la philosophie des lumières* denilen şeydir. On sekizinci asırda meydana alan bu felsefe, tezâhürâtında pek farklı şekiller arz eder. Mâmâfih bunların hepsi de hissiyâtta ayrı tutulan zeka-yı sırfayı, vâzih ve bariz bilgiyi, ilmi, beşeriyetin saadetini ve tekemmülünü temine kâfi bulur. Bu felsefe Fransa'da *La Mettrie*, muhîtu'l-me'ârifciler, Helvétius ve Holbach vasıtasıyla Bacon'ı Descartes'a rabteder. Bu bir nev' tecrübî hatta maddeci bir akliyye mesleği idi. Mu'tekadât-ı diniyyeye kat'iyen muâriz bulunuyordu. Bu meslek ulûmun terakkiyâtını kemâl-i şevk ve tehâlûk ile tebcîl etti. Terakkiyât-ı ilmiyye ve fikriyyenin tabî ve zarûrî neticeleri gibi telakkî olunan terakkiyât-ı maneviyeye ve siyâsiyyeye bir nevî dinî itikad neşretti. Nurların (ilimlerin) müessiriyetine karşı beslenen bu âlicenâbâne itimadı Condercet'nin: "Müfekkire-i beşerin terakkiyâtının tarihî tablosu" *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* nâmındaki eseri pek güzel ifade eder.

Akliyye mesleğinin muhtelif şekillerine muâriz olarak on yedinci asrın nisf-i ahîrinde ve bilhassa İngiltere'de bir felsefe-i ahlâkiyye teessüs etti ki tabiat-ı beşeriyenin gayr-ı aklî unsurunu, hissiyâtı, sevk-i tabîyi ibtidâî ve aslî vak'a olmak üzere kabul ediyordu. *Schaftesbury* felsefe-i tefekkür ve mülâhazaya tabiatın ve ahengin Yunânilerdeki manasını karşı koyarak hayr-ı ahlâkînin mihakkını sevk-i tabîye müstenid bilâ-vâsita bir hiss-i bedfîde bulur. *Butler* bu vazifeyi vicdan, *Hutchson* hiss-i ahlâkiyye verir. *Hume*'un raybî mâ ba'de't-tabî'iyâtı, âdetin

validesi olan tabiata itimad fiiline müncer olur. Onun ahlâkı insanın insana karşı hissettiği tabîi muhabbete *sympathie* istinâd eder. Muhabbet ilm-i iktisad mütehasşislerinden Adam Smith'in de esası ve kâidesidir. İskoçya Mektebi, -fenn-i cedele *dialectique* karşı her sahada hadsin yahut bilâ-vâsıta tecrübenin rolünü ve kıymetini tesis ve iade etmek istediğinden- gerek nazarî gerek amelî sûrette bize verdiği en son mâlûmattan dolayı hiss-i selîmi medh ve i'lâ eder.

Rousseau'nun en başlı bir âmili olduğu inkılâb ahlakı şüphe yok ki sevk-i tabîiyi tefekkür ve mülâhazanın fevkine çıkararak kadîm tabiatçılığın yeni tevellüdüne merbût bulunuyor. Rousseau'nun 1750 tarihinde îrâd ettiği nutkun gördüğü hüsn-i kabul, müdafaa ettiği fikirlerin herkesin kalbinde zaten müphem sûrette mevcut olduğuna bir delildir. Rousseau okuduğu kitaplardan yahut felsefî tefekkürâtından ziyade, hayât-ı batıniyyesinden, seciyyesinden, dehasından kendisi için tecrübe edilmiş bir hakikat derecesinde vâzih bir ders istihrâc etti ki o da şudur: Hissiyât haddizâtında müstakil ve mutlak bir esastır. Hiçbir vechle vukûf-ı fikrîye tâbî değildir. Bilakis o vukûfa hissiyât hakimdir. O sûretteki fikirlerimiz ekseriyâ hissiyâtımızı izâh etmek ve mazur göstermek için sonradan uydurduğumuz birtakım mantıkî binalardan, romanlardan ibarettir. Bu nokta-i nazardan bakan Rousseau terakkî ve medeniyet denilen şeyin hakîkatte ahlaksızlık ve hatadan ibaret olduğuna hükmetti. Çünkü medeniyetin temeli, intizâmı tabiatın hılâfî olarak, müfekkirenin hissiyât üzerine, sun'î ca'lı şeylerin içinden gelen şeyler üzerine, ilmin ahlak ve âdât üzerine tefevvukuna istinâd eder. Hîn-i neş'etinde beşeriyete, esas-ı hayat olan tabiat ve sevk-i tabîi rehberlik etmişti. Beşeriyet sonra şecer-i ilmin, -kendisini her şeye hükümrân zanneden mağrûr zekânın- meyvesini yemekle günah işlemiştir. Tebdîl-i fikr ve mezhep edip de tabiatın yoluna avdet etmezse artık mahkum-ı memât idi. Her şeyde hissiyâtın, hadsin, bilâ-vâsıta his ve idrakin tekaddümünü tesis ve iade etmek ve bu esas üzerine zekânın isti'mâlini tanzîm eylemek çâre-i selamet idi; eşyada bir tertîb ve intizam temin etmek bu sûretle kâbil olurdu. Zeka ile muttasıf bir mahluk aptal ve mahdûd bir hayvana ne kadar fâik ise bu sûretle temin edilen tertîb-i eşyada o ibtidâî cennete o kadar fâik bulunacaktı.

Rousseau'nun din hakkındaki efkârı bu esasların tatbîkâtıdır. İlâhiyyûn gibi onun da hemen hemen aynı akîdeleri idâme etmesi ve hariçten bakılınca din-i tabîîsinin feylesofların din-i tabîîsinden adeta hiç farksız bulunması hâiz-i ehemmiyet

değildir. Rousseau'da yeni ve esaslı olan cihet bu efkâra gösterdiği menâbi'dir; bu efkara inanmasının ve onları izhâr etmesinin şeklidir. Bu fikirler Rousseau'nun nazarında artık muhakeme ile sabit olan birtakım mesâlik değildir, kendi ferdi ruhunun içinde gelen birer tezâhürâtıdır. Eserinde bir rahip diyor ki: Sizinle delâile müsteniden mübâhase etmek, hatta sizi iknâya teşebbüs eylemek fikrinde değilim. Kalbimin sadeliğiyle düşündüğüm şeyi size izah ve irâe etmek bana kâfidir. Sözlerimi dinlerken siz kendi kalbinizi tedkîk ediniz. İşte bütün istediğim bundan ibarettir. Vicdanın birtakım efkâr-ı bâtila *préjugé* işi olduğunu söylüyorlar. Halbuki ben kendi tecrübemle biliyorum ki vicdan insanların bütün kanunlarının hılâfına olarak tertîb-i tabîatı takipte ısrar ediyor.

İşte din böyle ilk ve müstakil bir menbâdan çıkar gibi kalbden, hissiyâtan, vicdandan, tabiattan inbiâs eder. Gayesi kalbin ihtiyâcâtının tatmini, hayât-ı ahlâkiyye ve maneviyemizin tahliyesi, idaresi ve necâbet kesb etmesidir. Bu esasın ve bu gayenin haricindeki bütün şeyler yalnız zâid değil hatta muzırdır.

Bu fikirleri, mevcut fikirlerle olan tezatlarını kuvvetle irâe ederek vuzûh ve kat'iyet ile iddia ve dermeyân etmek bile mühim bir iş idi. Bu işi bir inkılap haline getiren şey ise onu canlandıran şevk ve galeyândır. Rousseau'nun lisanı buna tercüman olmuştur. Rousseau'nun yazıları saha-i fiile çıkmış mesleği idi: Gayr-ı kâbil-i mukâvemet hamlesiyle tabiat idi; içten gelen şeyler idi; ihtiras, iman ef'âl ve harekât idi. Müfekkirenin hükümrân olduğu bir edebiyatın içine saldırarak mantığı, efkârı, vak'aları, muhâkemâtı, hars-ı fikrînin bütün âlâtını tard ediyor yahut kendi gayesine inkıyâd ettiriyordu.

Dinin bu telakkîsinden iki mühim netice çıkmıştır.

Vukûftan kat'î sûrette ayrı, mutlak ve ibtidâî bir esas sıfatıyla hissiyâta ircâ ve binâ edilen dinin artık ilim ile hiçbir münasebeti kalmıyordu. İlim ile din birbirlerinden tamamiyle farklı birer lisan ile tekellüm ediyorlardı. Binâenaleyh birbirleriyle hiç karşılaşmak tehlikesi olmaksızın ilânihâye inkişâf edebilirlerdi.

Sânîyen, müsbet ve mevzû dinlere karşı hissiyâtın akıldan bütün bütün başka türlü hareket etmesi icab eylerdi. Akıl, dini kurutmaya, istinâdgâhını yalnız muhayyilede ve hissiyâta bulan aksâmından tecrîd ederek taharriyât-ı ilmiyye ve felsefiyyenin en muhakkak neticelerinden usûl dairesinde çıkarılmış kalîl'ü-l mikdâr

birtakım efkara indirmeye meyyâl idi. Akılcı feylesofların kabul ettiği ilâhîlik, yani dinlerin yerine kâim olan bu zaîf ve cılız şey bu sûretle vücûd bulmuştu.

Fakat hissiyâtın başka ihtiyâcâtı, başka menâbı'ı, başka cür'etkârlıkları vardır. O da akıl gibi hatta belki daha ziyade ibtidâi olduğu için neden ifâdâtını ilmin tasdik ve kabul ettiği düsturlara inhisâr ettirecekti? Kalp, tabiatı itibariyle hâlîktir: Ondan taşan hayat teşbihler ve hayallerle, teşârik-i efkâr ile, hurafât ile, manzûmelerle intişâr eder. Dinin ta kalbgâhına vaz' edilen ve müstakil olmak üzere ilan olunan hissiyât Rousseau'nun, hissiyâtın hakîkî ifadesini görüyorum zannettiği noktada aklî ilâhîlik mesleğinin bu metrukâtıyla iktifâ edemezdi. Daha, hâzır birtakım cümleleri tekrar etmekle iktifâ edemez. Zî-hayat mahluk içinde gayr-ı uzvî şeyler ya tard ve ihrâc olunur, ya tahavvül ederek kendisi de zî-hayat olur. İşte bu sûretle Rousseau'nun tasavvur ettiği gibi, hissiyât yalnız feylesofların o muncemid, sabit düsturlarının yerine canlı mahsüller ikâme etmekle kalmayacaktır. Hükümrân olmaya başlar başlamaz, felsefî mefhumlardan pek daha zengin olan an'anevî eşkâl ve timsâllere karşı akliyye mesleği erbâbının vâsıl oldukları husûmeti beslemeyeceği de âşikâr idi. Bu şekiller kalbe ve muhayyileye hitap ederler. Zaten menşe'leri de orasıdır. Kalp tesirlerini tecrübe etmeden bunları nasıl reddedebilir? Rousseau'nun eserindeki rahip diyor ki: "İtiraf ederim ki İncil'in kutsiyeti benim kalbime hitap eden bir delildir. Feylesofların kitaplarına o bütün debdebeleriyle bakınız: İncil'in yanında ne kadar küçük kalırlar. Bana Sokrat'ı, ilmini ve müfekkiresini göstereceksiniz. Sokrat ile Meryem'in oğlu arasında ne kadar mesafe var! Sokrat'ın hayatı ve memâtı bir hakîme layık ise İsa'nın hayatı ve memâtı da bir ma'bûda layıktır."

Rousseau'nun eseri ne dinde ne siyasette ne ahlakta ne de terbiyede bir nokta-i muvâsalet teşkil edemez. O bir nokta-i harekettir. Ona mülhem olan fikirlerden dinin ihyâsı keyfiyeti meydana çıkacaktır.

Bu ihyâ keyfiyetinin en iyi şahit ve münâdîsi Chateaubriand'dır. Chateaubriand Rousseau'nun hakimiyet-i hissiyât esasına istinad ederek hayât-ı ferdiyye ve ictimâiyyeye yalnız tabîi tesmiye edilen dinin müphem tecrîdâtını değil Katolikliğin akîdelerini, ayinlerini, an'anelerini de bütün o sarîh ve maddî şekilleriyle idhâl eyler. Chateaubriand bu teferruât ve husûsiyyâtı –sırf aklî esaslardan istintâc edilemeyecekleri mütâlaasıyla- zâid ve bî-lüzûm ilaveler

addetmez. Dinin muhteviyât-ı ahlâkiyyesi kadar bu tezâhürât-ı hariciyyesinin bütün teferruâtını da onun ilâhî bir menşe'e mâlik olduğuna delil addeder. Çünkü bütün bu teferruât muhayyile ve zekaya çarparlar, vicdân-ı beşeri cezb ve müteessir eder, teselliye, taskîn, takviyye ve tehyïc eylerler. Onun fikrine nazaran bugün takip edilecek yol neticeden sebebe gitmek, Hıristiyanlığın Allah'tan geldiği için iyi olduğunu değil, iyi olduğu için Allah'tan gelmiş olduğunu isbat etmektir. Çan seslerinin şi'ri bir kazıyye-i mantikiyyeden daha kuvvetli bir delildir. Çünkü bu kazıyye bizi lakayt bıraktığı halde ötekini hisseder ve yaşarız.

Fakat, denilebilir ki, te'sirât-ı latîfe ve hayırkârânesi bu kadar belâgatle izah edilen bütün bu itikadlar, bütün bu adetler hiç olmazsa hakîkî ve mevcut birtakım eşyaya taalluk ediyorlar mı? Yoksa arzularımızın ve hülyalarımızın boş bir tatmininden mi ibarettirler? Aşık ki Chateaubriand için bu sualin ehemmiyeti yoktur. Onun izahatı Hıristiyanlığı adetinın güzelliği, vaizlerinin dehası, havâriyyûnun ve tilmîzlerinin fezâili için sevdirebilir. Daha fazla bir şeye lüzum var mı? Aşk haddizâtında bir şe'niyet, şe'niyetlerin ihtimal ki en derini, en doğrusu değil midir? Aşkın, hayatın, varlığın şerâitiyle tevâfuk etmekten ibaret olan hakikat, idrakın tecrîdâtında vücud bulan hakikate nisbetle neden az doğru olacak?

Az çok vâzih bir sûrette tasavvur ve ifade edilen bu fikirler "Romantizm" nâmı verilen hareketi idare etti. Burada yegâne kaide hissiyâttır. İnsan-ı ulvînin kendisine tayin ettiği gaye: Hayattır, yaşamak ve hissetmek şuurudur. Böyle bir adam sırf akl-ı üryânı alakadar eden tecrîdâtın kaçır. Kendisini ruhu titreten şi're, ihtirasa, şevk ve heyecana verir. İnsanın kendi varlığı şuurunu şâyân-ı hayret bir sûrette tehyïc ve i'lâ eden ıztırabları, ağlamaları, sor. Muhtelif akvâma ait edebiyatların, muhtelif zamanlara taalluk eden tarihin arz edebileceği bütün hayat ifadelerine alakadar olur, merak eder. Ortadan kalkmış devirlerin tarz-ı tefekkür ve hissini tekrar ihyâ etmek, kendisi onları yaşamak ister. Ruhunda nâmütenâhînin ıztırabını uyandırarak ve besleyerek ruhunu büyültten din için bir muhabbet-i mahsûsası vardır. Muhayyilesinin sath-ı mâilini takip ederse, hususî bir meyl-i muhabbet ile vahy-i rabbânîye müstenid edyânın müessesât-ı mâddiyye ve müsbîsine doğru gider.

Kendisini böyle hissiyâta terk etmekle ilme karşı muhâlif bir vaziyet almış olmak tehlikesinde midir? Tam romantik bir adam bu mes'eleyi bilmez. Erbâb-ı ilm

tahlil ve istintâc eder. Fakat o yaşar, inanır ve sever. İlim onun içinden benliğini nasıl çıkarabilir?

Mevcûdât hakkındaki bu telakkî bilhassa Fransa'da mekteplere ve felsefeye ait mütâlaâtın kesb ettiği şekil ve tarz içinde nümâyân oldu. “İnsâniyyât” *humanités* “ve ulûm” nâmları altında bir taraftan zevk, his ve ruh terbiyesi, diğer taraftan riyâziyyât ve kavânîn-i tabiat bilgileri birbirlerinden ayrıldılar ve mütecerred kaldılar. İnsan ile kalp ve hayat, tabiata ve mekanizmasına fâik addolunduğu müddetçe edebiyat her şeye kâfi geldikten başka sâir-i husûsâta tekaddüm iddiasına bile kalkabilirdi.

Diğer taraftan, bir Eflatun'da, bir Descartes'da, bir Leibniz'de ulûma o kadar sıkı bir sûrette merbût olan felsefede tedrîsâtta sırf edebî ve hissî bir şekil alıyor, Chateaubriand'ın fikrine tevfikân mesâlikin kıymetini neticeleriyle, tesirlerinin necât-ı bahş yahut muzır olmasıyla ölçmeyi kabul ediyordu. O klasik akıl ve mantık nokta-i nazarını idame etmekle müftehir olması itibariyle, din hususunda muhteriz davranmakla beraber, hakîkatte dine meyyâl bulunuyor ve ihtiyâtkârâne akılcılık şekli altında saklanan o romantizm mesleğinin hissiyâtperestliği esasını meydana vuruyordu.

Rousseau'dan sonra gayet kuvvet bulan fakat ondan evvel tabiatı mücerred, sırf fikrî bir nokta-i nazardan telakkî etmek mesleğine muâriz olarak, Yunanlılar gibi telakkî eylemek yolundaki hissînin canlanması suretiyle tevellüd etmiş olan inkılâb-ı azîm yalnız Fransa'ya münhasır kalmamıştır. Muhtelif evsâf ile bütün Avrupa'da vukûa geldi. Bilhassa Alman romantizminde pek hususî ve müsmir bir şekil aldı. Novalis'in şu sözleri bu hareketin şîârı olmak üzere kabul edilebilir: *Die Poessie ist das ächt absolut Reelle.* (Asıl şe'niyet-i hakîkiyye şiidir.)

İlm-i kalam ulemâsından meşhur *Schleirmacher* on dokuzuncu asrın bidâyetinde romantik esasını dinin kalbgâhına koymuştu. *Schleirmacher*'e göre ne zeka ne irade dinin mâlikânesine bizi idhâl edemez. Din ne bir vukûftur, ne bir düsturdur. Din bir hayattır, bir tecrübedir. Bu hayatın menbaı da varlığımızın en derin kısmında, hissiyâttadır. Din bilgisinden dine gidilemez. Din bir vak'a-ı ibtidâiyedir.

Zaten heyecân-ı dînîyi hisseden adam, hâlet-i rûhiyyesinin sebebini ve ehemmiyetini zekasıyla izah etmeye meyyâldir. Hissiyâtının neticede kainatın illet-i

nâmütenâhisine karşı bir mahlukun hissettiği irtibat ve tab'iyet hissinden ibaret olduğunu görür. Bu hissiyâtın kendiliğinden inkişâfı, teşa'su'ı: İşte hayat-ı diniyye. Bunun neticesi olarak ferdiyet galeyân eder. Halbuki bunu ne ilim yapabilir ne ahlak. Bu, tam ve sahîh fikirlerle tamamiyle ifade edilemez, çünkü gayr-ı kâbilidir. İfade etmek için timsaller lazımdır. Ancak bu timsallerle pîş-i şuura çıkabilir ve şuurun heyecanları bu timsaller sayesinde başkalarına kâbil-i sirayet hale gelir. Akide tabir olunan şey bu heyecanların mevzûunun veya sebebinin fikrî sûret-i zihniyyelerinden ibarettir. Bazen kalp zekaya velüdiyet vererek dehanın kuvvetiyle derhal timsaller halk eder. Bazen mevcut dinlerin iâre ettiği timsalleri kullanır. Fakat bunları öyle mutâvaatkârâne almaz. Onlara bir hayat nefh eder ve bu sûretle onlar da bir vasf-ı dinî muhafaza eyler. I'nînât, akâid ancak fertlerin hissiyâtıyla daimî sûrette canlandırılmak şartıyla bir manâ ve kıymeti hâiz olurlar.

Filan veya felan timsâl-i dinînin halk ve icâdına veya kabulüne ilim hiçbir mümâna'at îkâ edemez. İlim de böyle bir timsallerle irâe usûlünden ibarettir. Müfekkirenin eşyayı anlamak –yani bizim için yetişilmesi gayr-ı kâbil bir gaye-i kemâl olan vücud ile tefekkürün birliklerini his ve idrak eylemek- yolundaki mersâisini birtakım işaretlerle ifade eder.

Schleirmacher'in fikrinde varlık vukûftan mukaddemdir. Hakikat ile hayat birdir. Hayat-ı ulviyyenin, hayat-ı ruh ve hissin feyezân ve galeyânı en yüksek hakikattir. Düstur, akide, harf, şey, madde ancak bu zeka fevkîndeki hakikatin bir timsali olmak itibarıyla hâiz-i kıymettirler.

Romantizme tekâbül eden din telakkîsi Almanya'da daha ziyade ilahiyyâta, Fransa'da daha ziyade edebiyata kaçarak on dokuzuncu asır esnasında ihrâz galebe etti. Din o zaman esas itibarıyla zekaya değil kalbe istinad ediyordu. Dinin esasları, delilleri, eserleri vardı ki ulvî bir kudret nâmına akıl bunları kabul etmeye mecburdu. Vâkıa on yedinci asır akılcılarının paslanmış silahlarını tekrar kullanan yahut akıl nâmına meydana çıkan muârizlara kendileri de akıl nâmına karşı koymak üzere yeniden silahlar imal eden din taraftarları da mevcut idi. Fakat hayat müstakil bir ilme ve müstakil bir akla ehemmiyet vermeden, felsefe ile ve cismânî kuvvetlerle ittihâd ve iştirâkı düşünmeden hakikat-ı diniyyeyi bütün genişliği ve hususiyeti ile bast ve irâe edenlerin tarafında idi. Mergûb olan, meydan alan şey kalp, iman, an'ane

gibi nüfuzlarına istinâd eden ve ruhî kuvvetlerin te'min-i inkişâf ve galeyânına çalışan hür din idi.

Diğer taraftan da ilim, dini hiç kaale almamaya alışmıştı. İlim gittikçe daha vâzih bir sûrette kendisini sırf objektif tecrübeye istinâd eder ve yalnız hâdisâtın irtibat-ı meknûzlarını keşfe uğraşır gibi telakkî eyliyordu. Başka bir esas üzerine tesis edilen ve bütün bütün başka gayelere matuf olan birtakım mesleklerin ona ne ta'alluku vardı? Bu iki nokta-i nazar bir adamın müfekkiresinde aynı zamanda birlikte mevcut olabilirlerdi. Birbirlerine hiç karışmazlardı. Âlim, laboratuvarına girerken kanaat diniyyesini kapıda bırakır, dışarı çıkarken sonra onları tekrar takınırdı.

Hâsılı, on dokuzuncu asır esnasında din ile ilim arasında tesis eden münasebet kat'î bir ayrılık, bir ikilik idi. İlim ile din artık, vaktiyle Yunan felsefesinde olduğu gibi, aynı şeyin, yani akl-ı ilahînin, gayr-ı müsâvî kıymetlerine rağmen birbirine müşabih iki ifadesinden ibaret değildi. Skolastiklerde olduğu gibi birbirlerine tevâfuk ve birbirleriyle i'tilâfî isbat edilebilecek iki hakikat-ı mâlûme *vérités données* de değildiler. Asrî akılcıların kabul ettikleri gibi artık ilim ile din arasında müşterek bir kefil, akıl, yoktu. İkisi de, kendilerine göre, mutlak idiler; her noktada birbirlerinden ayrı idiler. O zaman kabul edilen psikoloji ilmine nazaran ruhun iki melekesi olan zeka ile hissiyât da böyle birbirlerinden her hususta farklı idiler. İşte ilim ile din bu ayrı melekelere taalluk ediyorlardı. Bu karşılıklı istiklal sayesinde ki aynı bir şuurda din ile ilim ictimâ edebiliyordu. Birbirinin içine nüfûz edemeyen iki zerre fezâda nasıl yan yana duruyorlarsa ilim ile din de vicdân-ı beşerde yan yana mevcut bulunuyorlardı. İlim ile din birbirlerinin esaslarını ta'mîk ve tedkîk etmemek için sarfî yahut zımnî surette anlaşılıyorlardı. Birbirlerinin mükteseb mevkilerine karşılıklı riayet ediyorlardı. Bu suretle her ikisi de emniyet ve hürriyet buluyordu. İşte zamanın şîârı bu idi.

BİRİNCİ KISIM

TABIATÇILIK TEMÂYÜLÜ

BİRİNCİ BÂB: AUGUSTE COMTE VE DİN-İ BEŞERİYET

Artık gayr-ı kâbil ictinâb bir muvâcehe

1 - İlim ve din hakkında *Auguste Comte*'un mesleği- İlim fikrinin ta'mîmi ve ulûmun teşkilâtı: İlim ve felsefe- felsefe ve din: Din-i beşeriyet.

2 - *Auguste Comte* mesleğinin tefsiri: Sosyoloji ve din: Din sosyolojiye ne ilave etti- Comte'un mesleğinde felsefe ile dinin münasebet-i mantıkîyyesi: Din felsefeyi tekzîb eder mi?

3 - *Auguste Comte* mesleğinin kıymeti: Dinin ilme, ilmin dine ikâ-ı müşkilâtı- Beşeriyet müphem bir mefhumdur- İnsanın kendi fevkine çıkmaya meyli: Bu, dindir- Pozitivizmin dahilî tezatları.

Fikirleri dimağımızda tertib etmek, mücerred bir mübâhese yürütmek için sarîh ve kat'î tarifler ve tecavüz edilmesi gayr-ı kâbil tahdîd-i hudûd işaretleri kadar muvâfık bir şey yoktur. İlim ile din zeka ile kalbe birbirinden kat'î hâil ile ayrılmış iki bölme içinde gibi hapsedilince nizâ etmeleri için hiç ihtimal kalmıyordu. Her iki tarafın kendi müstefid olduğu ve istediği hürriyet ve istiklal diğer taraf için de aynı surette kabul etmesi kâfi idi. İşte mefhûmât aleminde din ile ilmin münasebeti bu suretle gayet kolayca hallediliyordu. Fakat hakikat aleminde iş başka türlü oldu.

Hakikatte, ne ilim ne de din, malikâneleri ne kadar geniş olursa olsun, salâhiyet ve harekâtlarını oraya hapsedmek fikrinde değildiler. O zaman mer'î ve mu'teber olan: "Kayser'e ait olanı Kayser'e, Allah'a ait olanı Allah'a veriniz." hikmetinin masdarası, ona verilen manaya göre, yalnız, insandaki melekât-ı diniyenin melekât-ı ilmiyye ile hiç münasebeti olmadığını kabul hususuna inhisâr inhisâr etmiyordu. Eşyada da iki dünya, ruh ve madde, cismânî ve ruhî birer saha bulunduğu ve bunların hiçbir tarafta birbirlerine karışmadığı kabul ediliyordu. Bu faraziyye pek rahat bir i'tilâfnâme olabilirdi. Fakat bu mevcut şe'niyet değildi, bu şe'niyetin hemen hemen zıttı idi. İnsanda kalp ile zekayı; tabiatta bedenler ile ruhları tefrik eden hatt-ı fâsılı nerede bulmalı? Bundan dolayıdır ki, müstakil kabul ve ilan edildiği için inbisât ve inkişâfa daha ziyade harîs olan din, harîm-i kutsî-i şuuru kendisine dair buldu, alem-i mer'îyi de teshîre kalkıştı. Diğer taraftan, her gün

gittikçe daha parlaklaşan muvaffakiyâtından ve mevzûunu, gayesini daha sarîh surette fark ve hissetmekten kuvvet alan ilim, bütün şe'niyetler dünyasının kâffe-i aksâmı artık kendi tedkîkat ve tefahhusâtına kûşâde olduğunu ilan etti. Yalnız bu tefahhusâtın, Descartes'ın kaidesine tevfikân, basîttten mürekkebe, kolaydan zora, bizce bilâ vasıta bilinebilecek şeylerden bi'l-vasıta erişebileceğimiz şeylere doğru sıra ile yürümesi şartını kabul etti.

Bunun üzerine, nazariyyede o kadar mahirâne bir surette ber taraf edilmiş olan nizâ tatbikatta gayr-ı kâbil-i ictinâb olmuştu. Din müfekkirelere ve ruhlara hakim olduğu gibi bedenlere de hükmetmeye kıyam eyleser ilim de bedenler üzerindeki hüküm ve nüfûzunu müfekkireler ve ruhlar üzerinde icraya teşebbüs ederse bi'z-zarûre birbirleriyle karşılaşır. Bu ihtilâfın nasıl neticeleneceğini bilmek meselesi hâsıl olur.

Bir çokları, şüphe yok ki, mahirâne bir hüsn-i idare ile, sulh ve sükûn temin eden bir i'tilâf tesisi en sade çare olduğu zannındadırlar. Kendilerinin adem-i merak yastığı üzerinde rahatça uyuduklarına bakarak etraflarında yapılan ve kendilerini uyandırmak tehlikesini arz eden gürültüden şikayet ederler. Hele bir çokları bir Saint Thomas'nın, bir Descartes'ın, bir Malebranche'in, bir Leibniz'in gayet yüksek zekalar olduğunu söyleyerek bu mütefekkirlerin iktifâ ettikleri delâil ile başkalarının neden memnun olmadıklarını soruştururlar ve o klasik i'tilâfların düştüğü adem-i rağbetten dolayı, hiçbir mâniâ ile zabt edilemeyen fikr-i tenkîdin terakkîsine kabahat bulurlar, kızarlar. Fakat şuur-ı beşerin müteâkib edvâr arasında daimî bir surette payidâr kaldığı nazar-ı teemmüle alınınca görülür ki bu, filan felan kimselerin –hatta miktarları ne kadar çok, iktidar ve mâlumatları ile ne kadar şâyân-ı dikkat olursa olsun,- i'tiyâdât-ı fikriyyeleriyle karışmaz. Şuur, tecrübenin getirdiği muhtelif fikirlerin tanzimi, binâenaleyh birbirleriyle muvâcehesi demektir. Şuur bu fikirler arasında bir i'tilâf, bir ahenk tesis etmek için sarf olunan gayrettir. Bu maksatla ya o fikirleri birbirine uydurur yahut bazılarını kabul ile diğerlerini tard ve ihrac eder. Bunun içindir ki ilim ile din karşı karşıya ahz-ı mevki ederlerse şuur, kendi kendisini inkar etmeden bunların ikisini de herhangi bir suretle birlikte idame edip edemeyeceğini bilmek için er geç bunları birbirleriyle mukayese edecektir.

Zaruret kesb eden bu tefekkür ve mülâhaza içinde, aşikârdır ki, şuur vaktiyle büyük bir adam tarafından serdedilen filan veya felan meslekten mülhem olabilir.

Fakat yapacağı şey yalnız mülhem olmaktır. Yoksa o meslekleri sadece ihyâ ve kabul etmek değildir. Çünkü ondan sonra hâdis olan büyük büyük inkılâblar meydana yeni bir unsur çıkarmamış olması ve bu unsurun vaziyette bir tebeddül icab etmemesi pek ihtimal haricindedir.

On dokuzuncu asrın ortalarına doğru ilim ve din ile uğraşmaya başlamış olan mütefekkirlerde umûmiyetle ilim ile dinin böyle zarûrî bir muvâcehesi hissi nümâyân olur. Bu mütefekkirler daha ziyade tabiatçı yahut daha ziyade ruhçu bir temayül *tendance spiritualiste* irâe ettiklerine göre iki kısma ayrılabilirler. Tabiata temayül edenlerin en başında *Auguste Comte* gelir.

I. İlim ve Din Hakkında August Comte'un Mesleği

Auguste Comte'un mesleği ilimden dine doğru, felsefeden geçerek, bir usul dahilinde yürümekten ibarettir. Bu terakkî bir usulü takip ederek vukûa gelmiştir. İstihsâl edilen neticelerin kıymetini, manasını o usul tayin etmiştir. İşte *Auguste Comte* bu usule “müsbet” nâmını verir. Bütün mesleğe ve bilhassa onun tetevvüc-i dinisine *Auguste Comte* pozitivizm *Positivisme* nâmını vermiştir. Bu tabirin manası şudur: Evvelen, *Comte* müfekkire-i beşerin ancak hakiki ihtiyaçlarını tatmin etmek emelindedir. Sâniyen, bu ihtiyaçları tatmin için çare ve vesâit olmak üzere kezâlik hakiki yani hem sahîh hem müfekkire-i beşerle kâbil-i idrâk vekâyi'a tealluk eden birtakım vukûf kabul eder ki bunların da bizim hakiki ihtiyaçlarımıza tevafuk etmeleri lazımdır. Müfîdlik *utilité* ve hakîkîlik *réalité*: İşte bu iki tabir “pozitif-müsbet” kelimesinin muhteviyâtını tamamen ifade ederler.

Bu iki vasıftan bir üçüncüsü daha inbi'âs eder ki o da müte'azziv bir halde bulunmaktır. Çünkü insanların bilgileri ve hisleri hakiki kaidelerine tâbi olmadıkça teazzuv etmeye kabiliyetli değildirler. Onun için bunlar ne zaman hem gayr-ı kâbil-i münakaşa hem tek bir gayeye tevcîh edilirlerse o zaman kat'î bir meslek ve usûl vücude getirirler.

Müsbet bir mefhûmun iki unsuru olan “hakiki” ile “müfîd”den birincisi ilimde mevcuttur ve yalnız onda mevcuttur. İlahiyat ve mâba'de't-tabî'ada bize tabiat-ı eşyayı bildirmek iddiasında iseler de ortaya hayalî bir bina çıkarırlar.

Binâenaleyh pozitivizmin esasını ilim teşkil edecektir. Daire-i iktidâr ve ittılâmız dahilinde olan bütün şeyleri muntazam bir usul ile tertib ve bunlardan istifade edebilmek için pozitivizm bize verilen bütün şeylerin asl-ı ulûmun çerçevelerine girebilecek surette pîş-i mülâhazaya alınmalarını şart koyacaktır.

Hakikatte, insanların bütün bildikleri şimdiki halde bu şekl-i ilmîyi hâiz olmaktan çok uzaktırlar. Riyâziyyât, ilm-i hey'et, hikmet-i tabîyye, kimya hakikaten birer ilim iseler de *biyoloji* (ilm-i hayat) ilahiyatın sardığı kundaktan kendisini ancak yeni sıyırmaya başlıyor. Bilhassa insanî olan hâdisâtın tetkiki hala ilim fikrine bîgâne olan udebâya ve müverrihlere metrûktur.

Binâenaleyh her şeyden evvel ilim fikrini tayin etmek ve bu fikrin mâlumât-ı beşeriyyenin bütün şubâtına nasıl tatbik olunacağını görmek iktizâ eyler.

Auguste Comte'un burada takip ettiği usûl pek şâyân-ı dikkattir. Evvel emirde, ber-vech-i pîşîn *a priori* mücerred bir esas vaz' edip de mantık sayesinde bunun netâyicine doğru yürümez. Maddî şeylerden yine maddî şeylere doğru ilerler. Mefhûmât-ı ilmî olan mantıktan hareket etmez. Daha şimdiden sûret-i kat'iyede teessüs etmiş hakiki bir ilim olan riyâziyyâtтан hareket eyler.

İbtidâ, riyâziyyâtı bir ilim addettiren evsâfi tayin ile işe başlar. Sonra bu evsâfi mâlûmât-ı beşeriyyenin sâir aksâmına 'alâ hâlihî zorla teşmîl etmeye kalkmaz. Muvafık birtakım tâdilât ile, asıl delillerini hiç bozmadan, bilinecek şeyleri ta'addüd ve tehallüfüne onları uydurmaya çalışır. İşte bu uydurma keyfiyetine "ta'mîm" *généralisation*, "tavsi'" *extension* nâmı verir. Binâenaleyh bütün bilgilerimizde aynı şekil fikri îcâb hâle göre değişmiş olarak bulunacaktır ve bu sûretle ilim de hem bir hem muhtelif olacaktır.

Auguste Comte'a nazaran, riyâziyyât, şeklî ilmîsini müsbet kavânînin yani iki mâlum hadd arasındaki sarîh ve gayr-ı mütehavvil münasebetin taharrîsine medyûndur. Binâenaleyh münâsebet-i sûretle tayin edilmiş olan bu gaye bütün sunûf-ı vukûf ve mâlûmâta teşmîl edilmek iktizâ eder. Bu tayin keyfiyetini icrâ için evvelâ: Bilinmesi matlûb olan şeyde kendisini ilmin kavânîni altına idhâle müsâit olacak bir cihet aramalıdır. Sâniyen: Bu kanunları bilinmesi matlûb olan şeyin tabiat-ı husûsiyyesine uyacak bir sûrette tasavvur ve tahayyül etmelidir.

Bu esaslara göre *Comte* her sınıf ilme has olan şekli tayin eder ve *sosyoloji* denilen yeni bir ilmin nazariyyesine vâsıl olur. Gayr-ı uzvî tabiatın hadisâtı hikmet-i

tabîyye ve kimya için ne ise manevî ve içtimâî vakâyı'de bu yeni ilme karşı o mevkide bulunacaktır.

Esasen mevcut olan ilimler hakkında da *Auguste Comte* mühim bir mânâ-yı felsefîyi hâiz birtakım düsturlar gösterir.

Hikmet-i tabîyye, çok zaman yaptığı vechle tedkîk ve müşahedesi gayr-ı kâbil birtakım müessirâta istinâd ederek hülyâperverâne izâhât vermekten ictinâb etmelidir. Hikmet-i tabîyye cidden bir ilim olabilmek için hâdisâtın ne gibi şerâit dahilinde nümâyân olduklarını göstermesi lazımdır ve bu kâfidir.

Biyoloji, hikmet ve kimyaya müteallik ilimlere nisbeten esaslı bir fark arz eder. Biyolojinin tedkîk ettiği kanunlar vazâifin ve âzâların münasebât-ı mütekâbileleridir. Bu kanunları keşfetmek için şüphe yok ki hayatın kendi kendiliğinden neş'et ettiği yolundaki mâba'de't-tabîyyeye ait faraziyyeyi ber-taraf ederek hadisât-ı hayatiyyeyi madenin kavânîn-i umûmiyyesine tâbî diye telakkî etmek iktizâ eyler. Çünkü bu hâdisât-ı hayâtiyye maddenin sadece dûçâr ta'dîl olmuş birer sûretlerinden ibarettirler. Fakat, diğer taraftan, biyolojiyi gayr-ı uzvî ilimlere tâbî bulundurmaktan da ictinâb etmek iktizâ eder. Gayr-ı uzvî ilimlerde müfekkire basitte mürekkebe doğru yürür. Bu kâidenin sebebi her ilmin behemehâl bu suretle hareket etmesi lazım geldiğinden mütevellid değildir; o ilimlere taalluk eden sınıf-ı hadisâtta basît şeyin bizce daha kolay kâbil-i idrak olması, mürekkebden evvel bizce mâlûm bulunmasıdır. Halbuki zî-hayat vücutlar mevzû-ı bahs olunca bunun aksi vâkîdir. Bu zî-hayat mahlûkâta hey'et-i mecmûa aksama nispetle bizim için daha kolay kâbil-i tedkîk, daha mâlumdur. Kainat daima bizim vesâit-i tedkîk ve müşahedemizin fevkinde kalacağı cihetle kainat fikri hiçbir zaman "müsbet" vafına kesb-i liyakat edemeyeceği halde biyolojide bilakis teferruat ve tafsîlât bizim vesâit-i tedkîk ve müşahedemizin haricindedir. Mevcûdât ne kadar mürekkebe ve muğlak, derece-i mükemmeliyyette ne kadar yüksek olurlarsa bizce o kadar çok kâbil-i idrâktirler. Hayvan fikri nebât fikrinden daha sarîhtir. İnsan fikri de diğer hayvanlar fikrinden daha vâzıhtır. O sûretteki bütün biyolojinin zarurî nokta-ı hareketi bizce yegâne bilâ-vâsita peydâ edilmiş mefhûm olan bu insan mefhumudur. İşte, ulûm-ı hikemiyye aksâmdan hey'et-i mecmûaya doğru giderken biyoloji, fizik ilimleri gibi tedkîk ve müşahedeye müstenid bir ilim kalabilmek için, hey'et-i mecmûadan teferruat ve tafsilata doğru yürümek mecburiyetindedir.

Biyolojiye ait ilimlerin şerâitine tevâfuk etmek için müsbet usûlün böyle bir tahavvüle uğraması icap ettiği görülünce manevî ve ictimâî vakâyi‘in tedkîkine tatbik edilebilmek için daha büyük tahavvülâta uğramasına hayret edilemez. Bu usul, ictimâî ve beşerî âlemin zâhıran kendi kendiliğinden oluyor gibi görünen hâdisâtı ve zahirî intizamsızlığı içinde kanun-ı tabîî fikrine muvâfık birtakım münasebât temyîz ve tefrîk etmeye hakikaten kabiliyet gösterirse uğradığı tahavvülâta rağmen yine müsbet addolunabilir.

İbtidâ, zî-hayat bir beden gibi cemiyet-i beşeriyye de bir muvâfakat *consensus* den, bir tesânüdden ibaret olduğu için müsbet usul burada biyolojideki aynı tahavvülâtı iktisâb edecek, hâdisât-ı mâneviyye ve ictimâiyyede de hey‘et-i mecmûadan aksâma doğru yürüyecektir. Fakat sosyolojide hey‘et-i mecmûa fert değildir. Fert burada bilakis bir âzâ yahut bir kısımdır. Burada hey‘et-i mecmûa cemiyet-i beşeriyye ve, birinci derecede, insaniyettir. İlim sıfatıyla insanı vak‘alar tedkîkâtının madde-i ibtidâiyyesi ise cemaatçe müşterek *collectif* vâkıalardır.

Fakat bu kadarla bitmez. Her ilimde yapılması icap eden, fakat aşağı derecede bulunan ilimlerde büyük bir ehemmiyeti hâiz olmayan bir fark burada gayet esaslı bir meseledir. O da statik *statique* ve dinamik *dynamique* tefrîktir. Statik, uzviyet-i ictimâiyyeyi, şerâit-i mevcûdiyyeti ile olan münâsebâtından tedkîk eder ve intizâm nazariyesini yapar. Dinamik en hâlis bir hadise-i beşeriyye olan terakkîyi kanun şekline getirir. Cemiyet-i beşeriyyeye tatbik edilen dinamik hey‘et-i mecmûadan teferruâta ve aksâma doğru yürüyerek evvela insâniyetin terakkî-i umûmîsini tayin edecektir. Bunun için, bu maksada uygun bir tarz-ı tedkîk ve müşâhede isti‘mâl edilecektir ki o da tarih-i umûmî tedkîkâtıdır. Bu tedkîkâtın mevzûu cemaatçe müşterek hâdisât-ı beşeriyyedir. Hariçten tedkîk ve müşâhede kâbil bulunanlar, kelimenin sarîh ve kat‘î manasıyla yegâne vaka addedilebilecek olanlar bunlardır. Bu vakâyi‘in tedkîk ve mülâhazasından muhtelif edvâr-ı tarihiyyeye evsâf-ı mümeyyizelerini veren evsâf-ı umûmiyyeyi istihrâc eyler. Mâmâfih umumî tarih yalnız başına sosyolojiyi tesise kâfi değildir. Tabiat-ı beşeriyyede fitrî olan esaslı ve daimî temâyülâtın vukûfu ile birleşirse icap eden dinamik kanunlarını bize tedarik edebilir.

Auguste Comte bu cihette yalnız bir nazariyeci gibi muhâkemât yürütmez. Bu usûle tevfikân terakkîyât-ı beşeriyyenin kanun-ı aslîsini keşfettim fikrindedir.

Buna “Üç Hâl Kanunu” *La loi des trois états* nâmını verir. İnsanlar, *Auguste Comte*’a nazaran, ibtida ilahiyât fikirlerine tâbî bir haldedirler. Sonra bu halden mâ-ba‘de’t-tabîyye fikirlerine tâbî bir hale geçerler, ondan sonra da müsbet fikirlere tâbî hale intikâl ederler.

İşte bu suretle ilim mefhumunun hem esası tayin olunur, hem bilinecek şeyler te‘addüd ve tehâlûfüne bu mefhum tevfiik edilirse bizce kâbil-i idrâk olan, bizim için var olan her şey mevzû-ı ilm olabilir.

Fakat pozitivizm, “hakikî” olan şeyi ancak “müfid”e vâsıl olmak için arar. Ulûmun tedarik ettiği hakikî vukûflardan cidden müsbet olan bilgilere nasıl yükselmeli?

Felsefenin asıl rolü işte burada başlar. “Hakikî”yi arama keyfiyeti “müfid” ile tev’em olabilmek için felsefenin “müfid” ne olduğunu tarif ve ilmi bu istikâmete tevcih eylemesi lazımdır. Çünkü ilim icap eden zabıta aletine kendi kendiliğinden giremez.

Umumî sûrette, insaniyetin aradığı şey telakkiyâtın ve iradelerin vahdeti, ahengi, irtibat ve insicâmıdır. O vakte kadar kilise tarafından temin edilen bu ahenk, *Auguste Comte*’un fikrine nazaran, inkılâb-ı kebîr tarafından kesr olunduğu içi takip edilecek gaye la-yetezelzel, kat’î yeni bir manzûme-i tertîb ve tanzîm tesisi suretiyle cemiyet-i beşeriyeyi yeniden ihyâ etmek olmalıdır. Bizi pençesine düşürmek üzere fırsat bekleyen bir hata vardır ki o da bu ahengi birtakım müessesât-ı siyâsiye ve diniyye ile hemen tesis edebileceğimizi zanneylemektir. Vâkıan birtakım müessesâta lüzum vardır. Fakat bu müessesâtın bir temeli olmak icap eder. Yetişilecek gaye fikri, sadece sırf amelî bir fikir, gayr-ı kâfî bir temel olur. Fiiliyât ve ameliyyât, kendi kendisine kâfî değildir. Hiç alışmadan, kullanılacak vesâiti evvelce tetkik etmeden, birden bire bunun takibine atılmak istenirse gayeye varılamaz. Sanat için sanat bir hayal-i hâm olduğu gibi nazariye için nazariye de bir nahvetten ibarettir. İntizamda ve sırada olan şey nazariye vasıtasıyla sanattır.

İşte bundan dolayı felsefenin işe müdahalesi zaruret kesb eder. Sade “amelî” kâfî gelse idi hey’et-i ictimâiyeyi yeniden ihyâ etmek işi hep siyâsiyyûna terettüb ederdi. Eğer ilim kendiliğinden hep aynı noktaya teveccüh etse idi cemiyet-i beşeriyeyi idare etmek vazifesi ulemâya tevdi olunabilirdi. Fakat bu ihtimallerin

ikisi de aynı derecede yanlış olduğu cihetle ilimden amele geçmenin şerâitini tayin etmek için hususî bir teharriyât tesis etmeye lüzum vardır. Bu teharriyât, felsefenin işidir. *Auguste Comte*'da bu pek esaslı bir nazariyedir. Bu sayede, beşeriyetin selâmeti için ezmine-i kadîmedeki hikmetin hem nazarî hem ilmî olan çifte vasfını ihyâ etmek fikrinde idi.

Auguste Comte'a nazaran felsefenin burada getirdiği fikir, evvel emirde düşüncelerde ve müfekkirelerde mantıkî bir insicâm temin edilmezse hissiyât, ef'âl ve harekât-ı beşeriyyenin manevî ve siyasî hep bir noktaya teveccüh edeceğini ümit etmek bîhûde olduğudur. Vahdet-i fikriyye, vahdet-i maneviyye ve ahlâkiyyenin şartıdır. Binâenaleyh “müfîd” evvel emirde vahdet-i fikriyyenin kesb-i hakikat etmesidir. Bu vahdeti tesis etmek felsefenin asıl gayesidir.

İlimler hep kanun-ı tabîî hakkında müsbet fikre göre teessüs etmiş olduklarından kendilerinde öyle tecânüs vardır ki bizzat ilim sahasında tevhdîleri kâbil olacağına dair bir kanaat verebilir. Fakat bu tehlikeli bir zehabtır. İlimler, tatbik edecekleri usullerde müşabih olmakla beraber bizim için gayeleri itibariyle birbirlerinden sûret-i kat'iyede ayrılırlar. Takip edecekleri usulü hep bir intihâb etmeyip de birbirine benzeyen usullerle iktifâ mecburiyetinde bulunmaları mevzûların gayr-ı kâbil izale olan tehâlûfünden ve farklılığından ileri gelmektedir. İlim, müfekkire-i beşerin ihtiyacı sıfatıyla bir ise de saha-ı fiil ve hakikate çıkarken bi'z-zarûre ta'addüd ve tehallûf eder. “İlim” nâmı verilebilecek tek bir şey ne vardır, ne var olabilir. Ancak birtakım ilimler var hep böyle birtakım ilimler mevcut olacaktır. *Auguste Comte* “Felsefe-i müsbete dersleri” *Cours de philosophie positive*'nde altı tane esaslı ilim tefrîk eder.

İnsaniyetin vahdet-i fikriyyesini temin için ulemâyaya bel bağlamak demek ki gayr-ı kâbildir. Onlar birer âlim olmak sıfatıyla bu gaye-i ulvîye mugâyir birtakım temâyülâta mâliktirler. Bu âlimler ihtisas tarafındadırlar. Hakikati parçalarlar, birbirlerini bilmezler yahut istihfâf ederler. Yahut, kendi tetkîkâtlarının en âlâ ilim olduğuna zâhib olarak kendi usullerini alâ hâlihî diğer ilimlerin kâffesine kabul ettirmeye kalkarlar. Farazâ riyâziyyûn, kendi sahalarında aksâmdan hey'et-i mecmûaya doğru yürümek suretiyle istihsâl ettikleri muvaffakiyete mağrûr olarak maddeciliğe müstenid nokta-ı nazarlarını biyolojiye ve sosyolojiye idhâl etmek istiyorlar. Halbuki bu ilimler bilakis hey'et-i mecmûadan teferruâta doğru yürümek

mecburiyetindedirler. Riyâziyyûnun hem dar, hem müstebid ve istflâ cûyâne hem anarşist olan ruhları insaniyet için en büyük musibettir.

Buna şunu ilave etmek isteriz ki, âlimler ilmi ilim için ilerletmeye, keşfiyyâtları hiçbir şeye yaramasa da onlara karşı hayran olmaya, hiç mânâsız şeylerde tıfılâne bir kat'iyet aramaya, sanatkârâne hünelerini göstermek için bir sürü ca'lf meseleler çıkarmaya meyyaldirler.

Bütün bu sebeplerden dolayı ilim yahut daha doğrusu ulûm, kendi kendiliklerinden teazzuv edemezler. Tefekkür bunları dışarıdan tertip ve tanzim etmelidir.

İlimlerin bilâ-vasıta ve objektif surette tevhîd ve terkîbi gayr-ı mümkün olduğu için subjektif bir tevhîd ve terkîb vücûda getirmeye çalışmalıdır. Bu tevhîd ve terkîb amelîyesi eşya nokta-ı nazarından değil, ulûm vasıtasıyla kendi hususî gayelerini takip eden insan nokta-ı nazarından yapılmış olmalıdır. İşte *Auguste Comte* kendisinin icat ve tesis ettiği ilmin *sosyoloji*, ilimlerin en sonuncusunun, bu tevhid ve terkibin anâsırını ihtivâ ettiği fikrindedir.

Bu vazifeyi îfâ etmek için sosyolojinin gözü önünde eski devirlerin ilahiyatı bir numune hizmetini görür. O zaman ilahiyat subjektif bir esas sayesinde bütün zekaları tevhid ederdi. Fakat ilahiyat o esası muhayyileden alırdı. Şimdi yapılacak iş ilahiyat müntesiblerinin eserini yalnız vakalara ve akla istinâd ederek tekrar ele almaktan ibarettir.

Tertib ve teşkil için esas: Gayet a'la bir ictimâî mefhum olan insaniyet mefhumudur. İnsaniyet, fezâ nokta-ı nazarından bakılacak olursa ancak aksâmı ile yani fertlerle mevcuttur. Fakat zaman içinde pâydâr olan bir küll gibi telakkî olunursa tezahürâtını fezânın içinde dağıtır.

İlim fikri bi'z-zarûra en basît ilimlerden en muğlaklara doğru gidilerek ta'mîm olduğu halde ilimlerin teşkîlâtını vücûda getirmek için sosyolojiden başlayarak daha aşağıdaki ilimlere doğru inmek icap eder.

İnsaniyet mefhumuyla en ibtidâ ictimâî vakâyi' bir tertîb ve usûl dairesine girer. Fezâ dahilinde dağınık olan bu vakalar mazi ile hal ve istikbâl arasındaki tesânüd yahut birbirinden inbiâs münasebeti sayesinde birbirlerine irtibat peydâ ederler. Hâdisât-ı beşeriyyenin birbirinden inbiâs ve irtibatı iki sebepten neş'et eder. Bunun biri haricîdir: An'anedir, yani müktesebât-ı beşeriyyenin nesilden nesle

intikâlidir. Diğeri dahilîdir ki o da tekemmül için mevcut olan müşterek sevk-i tabîdir. Bekâ ve intizâm vasıtasıyla terakkî fikri hâdisât-ı ictimâiyenin bir usul altında cem‘ ve tevhidi için esastır.

Bu fikir daha aşağı tabakadaki ilimleri, sıra ile birinden diğesine geçerek, taht-ı inzibâta almak için kullanılabilir.

O ilimlerin de gayesi ve kâidesi saadet-i beşeriyeden ibaret olmak iktizâ eder. Bu ilimler kendilerini insanların insanlar için yaptıklarını hiçbir zaman unutmamalıdır. Binâenaleyh şerâit-i insâniyyeyi ıslâha hizmet edemeyecek, gayesinde beşerî olmayacak bütün tasavvurât ve tefekkürâtı ber-taraf etmelidir. Kavânîn-i tabiatı yalnız sâika-i merak ile tedkîk etmeyeceklerdir. Şiarları: “Bir şeye yaramak için evvelden görmek”ten ibaret olacaktır.

Bu ilimler yalnız hey’et-i ictimâiyenin hayrı gayesine matuf olmakla kalmayacaklardır. Aralarında gayeyi vasıtaya rabt eden münasebât-ı husûsiyye de bulunacaktır. Yukarı tabakada bulunan her ilim aşağı tabakadaki ilimlerin bahs ve tedkîk edecekleri meseleleri tayin edecek ve taharriyâtın ne nispet dahilinde ileri götürülmesi lazım geleceğini de gösterecektir. Buna mukabil aşağı tabakada bulunan ilimlerin tesis ettikleri kanunlar da bilâ tahdîd yukarı tabakadaki ilimlere kâbil-i tatbîk olacaktır Bir ilim kendisinden aşağıdaki ilimlerin buldukları bütün kanunlara tâbî olacak ve ona kendisi başka kanunlar ilave edecektir.

İşte bu suretle, kavânîn-i tabîyye tamamiyle müsbet bir istikâmette tayin olunacaklar, yani hakikilik nokta-ı nazarından olduğu kadar müfîd olmak nokta-ı nazarına da tâbî bulunacaklardır. Tenkîd-i felsefinin vukûf-ı beşeri mahkum ettiği nisbîlik keyfiyeti devam edecektir. Fakat bir hadisenin şart-ı zuhuru diğere bir hadise olduğu yolunda yalnız menfi ve bî-fâide bir mana da anlaşılacaktır. Bundan her vukûfun insana nisbet ettiği, ancak insanın tekemmülüne doğrudan doğruya yahut uzaktan uzağa hizmet eden bir alet olmak itibariyle bir manayı haiz olduğu anlaşılacaktır. Bu meslekten azîm neticeler çıkar: Şahane bir ilim addedilmek istenilen riyâziyyât bu nazariyyeye göre vukûfumuzun silsile-i merâtibinde en aşağı dereceye düşer.

İşte sosyoloji ilminin vücut bulmasını daire-i imkana çıkaracak tertibat ve teşkilat budur. Bu teşkilat insicâm-ı zihnîyi, vahdet-i fikriyyeyi temin eder ki bu olmazsa cem‘iyyât-ı beşeriyenin ihyâsı gayr-ı kâbildir.

Felsefenin daire-i şumûlü buraya kadar gider. Vahdet-i ahlâkiyye ve maneviyye ile vahdet-i siyasiyyenin kendi kendiliklerinden vücud bulmaları için yalnız bu vahdet-i fikriyyeye erişmek acaba kifayet eder mi? Yoksa bu vahdet-i kusvâyı temin etmek için insana yeni birtakım menâbı' vermek, başka mahiyette birtakım kuvvetlerin yardımına müracaat eylemek lazım mıdır?

Felsefe bu terkîb ve tevhîd işi ile meşgul olurken ulûmun tedarik ve ihzâr ettiği birtakım malumâtı kullanmış ve bu malumâtın şerâiti ne olduğunu düşünmemiştir. Sosyoloji de insanlar arasında vahdet-i fikriyyeyi temin edecek bir teşkilât-ı ulûm esasını buldu. Felsefe kendi gayesini temin için uğraşırken bu esas ile iktifâ ederek, cemiyet-i beşeriyyenin neden dolayı mevcut ve pâyidâr bulunduğunu, onun kuvâ-yı muharrikesinin tabiatı ve esası ne olduğunu taharrî edecek değildi. Mâmâfih cemiyet-i beşeriyyeyi yalnız nazârî olarak değil fiilen ihyâ etmek isteyen insanlar için bu taharrî elzemdir. Ulûm bir takım mevâdd-ı ibtidâiyye ihzâr ve tedarik eder. Felsefe onları tertip ve tanzim eyler. Fakat bütün bu iş mücerret ve şarta muallık bir halde kalır. Çünkü hey'et-i ictimâiyyenin ilmin terakkiyâtı dairesinde mevcut ve pâyidâr kalacağını bize kim temin edebilir?

Tarih bize birtakım teşekkül etmiş hey'et-i ictimâiyyeden bahseder. Bu hey'et-i ictimâiyyeleri kim vücûda getirdi? İlim mi, felsefe mi? Tedkîk ve müşahede bize gösteriyor ki bunları vücûda getiren şey dindir. Sosyoloji mevzûunu ve hikmet-i vücûdunu dinin tesirât-ı mütemâdiyyesine medyûndur. Din ortadan kalkarsa bu mevzû pâyidâr olacak mıdır? Sebep kalkınca netice mevcut olabilir mi?

Tabiat-ı beşeriyyeyi pîş-i mülâhazaya alalım. Zeka, fıtrâtı beşeriyyede ictimâî bir rabita yaratmaya yahut bu rabitayı muhafaza etmeye kâdir değildir. En âlimâne tertîbât-ı fikriyye ancak hodkâmlığı ve tecrit ve inzivayı teşkilât altına alabilir. Umûmiyetle, zeka, bir şey doğurmaz yalnız tertîb ve tanzîm eder, usûl altına koyar. Yaratan, doğuran şey kalptir. Uzviyet-i ictimâiyye denilen bu halk ve icâd-ı kusvânın menşesinde kalbin icrâ-yı tesir etmesi lâ-büddür.

Kalp, sevk-i tabîi ile, tabiat ile, sırf sade vakâ ile karıştırılamaz. Çünkü bizce bilâ-vasıta malum olduğu şekilde tabiat-ı beşeriyyede en aşağı derecede ve en hodkâmâne olan sevâik-i tabîiyye, muhabbet ve hubb-ı gayr gibi daha necîbâne olan meyelânlara hakimdirler. Şüphe yok ki hodkâmâne sevâik-i tabîiyye gibi bu necîbâne

meyelânlar da insanlarda ibtidâen mevcuttur. Fakat o sevâik-i tabîyyenin ne şiddet ve kuvvetine ne sebat ve devamına mâlik değildir. Halbuki fertlerdeki sevâik-i tabîyyenin muhtelif istikâmetlere mâtuf olan tesirâtına hakim olarak hal-i ictimâîyi tevlîd ve idame edebilecek olan şeyler yalnız bu muhabbet hissiyâtıdır.

Binâenaleyh, hey'et-i ictimâîyyenin mevcûdiyeti ne sevk-i tabîînin ne de zekanın yapamayacağı bir hale merbût demektir. İnsandaki meyelân muhabbetperverâne için bir yardımcı bulmak ve o meylânı hodkâmâne sevk-i tabîîye tefevvuk edecek surette takviye etmek icap eder. İşte edyân bu muâveneti mazide temin eylemiştir. Zekaların ittihâdı için lazım olan kalpler ittihâdını dinler, kendilerine göre, vücûda getirdiler. Dinleri ifade ve telhîs eden düsturlardan ibaret bulunan eski akîdeler ortadan kalkmaya mahkum olsalar bile bu kadîm müessesâtteki esâs-ı insânîyi çıkarmak ve muhafaza etmek elzemdir. Cemiyet-i beşeriyyenin ihyâsı için icap eden ilk esâsı kezalik ıslah ve ihyâ edilmiş olan din temin edecektir.

Bu ihyâ keyfiyetini icrâ için takip edilecek usul eski an'anevî dinlerde bulunan menfî ve akîm anâsırın içinden bir zarf hizmetini gördükleri müsbet, beşerî, gayr-ı kâbil-i imhâ olan unsuru bulup çıkarmaktan ibarettir. İşte pozitivizm bu suretle tamam olacak ve en yüksek zerresini müsbet din teşkîl eyleyecektir.

Dinlerin bütün öğrettikleri şeyler iki akîdede hulâsâ edilebilir: Biri Allah, diğeri lâ-yemûtûluk. Bu iki akîdenin içindeki müsbet muhteviyât nelerden ibarettir?

Allah fikri, insanın hakikî bir ihtiyacını ifade etmek itibariyle, umumî, büyük ebedî bir vücud fikridir. İnsanların ruhu bu vücudu-ı umumî ve ebedî ile münasebette bulunur. O vücud-ı umumî ve ebedî insanlara kendisiyle birleşmek, kendisiyle hem ahenk olmak için hodkâmâne meyelânlarını yenmek üzere lazım gelen kuvveti nefh eder.

Lâ-yemûtûluk hakkındaki müsbet fikir, iyilere yani bu dünyada Allah'ı vesâir insanları hakikaten ve cidden sevenlere vücud-ı ilâhînin hayat-ı ebediyesinde bir hisse vermek fikridir.

Halbuki pozitivizm bu şerâiti hâiz olacak hakiki ve kâbil-i idrak bir mevzû bulmakta müşkilât çekmez. Bu, bizden uzakta değildir, yanımızdadır, kendimizdedir: İnsaniyet.

İnsaniyet ekseriyâ sırf umumî bir mefhum olmak üzere telakkî edilmiştir. Böyle olursa Skolastiklerin tecrîdâtından biri olur, boş ve câmid bir şekilden ibaret

kalır. Halbuki insaniyet kelimesiyle elyevm mevcut olan insanların hey'et-i mecmûası da anlaşılabilir. Bu manaca insaniyet bir şe'niyet olur. Fakat elyevm mevcut insanlara istedikleri Allah ve lâ-yemûtûluk fikirlerini insâniyette bulduracak surette nasıl hakim olmalı?

İnsaniyet bizce malum bu geniş şekliyle Skolastiklerin tecrîdâtından fezâ dahilinde mevcut bir hey'et-i mecmûadan, bir insan koleksiyonundan başka bir şeydir. İnsaniyet zaman dahilinde bir temâdî ve ittisâlden, bir tesânüdden ibarettir. İnsanların iyi, âlicenâbâne ve ebedî olarak bütün yaptıkları, düşündükleri ve hissettikleri şeylerden tereküb eder. İnsaniyet fezâ fevkînde bir vücuttur. Fertlerin müphem ve muvakkat sa'yaları safvet ve nezâhet kesb ederek, teazzuv ve teşekkül eyleyerek bu vücutta toplanıp kalırlar, lâ-yemût bir hayat, sıyânetkâr bir tesir ve nüfûz olurlar.

Bu sûretle anlaşılan “insaniyet” insanların istedikleri Allah'tır: Hakikî, azîm ve ebedî bir vücuttur. Onunla bilâ-vâsita münasebtedirler; onda varlık, hareket ve hayat bulurlar. Asırlardan beri bu vücutta toplanmış olan kuvâ-yı manevî mahzeninde kalplerine büyük düşünceler ve necîb hissiyâtlar dökülür. İnsaniyet vücûd-ı âzâmıdır ki bizi kendi kendimizin fevkîne kaldırır, temâyülât-ı muhabbetperverânemize temâyülât-ı hodkâmânemizi yenmek için muhtaç oldukları fazla-ı kuvveti verir. İnsanlar insaniyet içinde birbirlerini severler ve birbirleriyle birleşirler.

Kezâlik, insanlar arzu ettikleri lâ-yemûtûluğu da insaniyet içinde hakikaten bulabilirler. Çünkü insaniyet asıl ve lübbüne muvafık olan, kendisini daha büyük, daha güzel, daha zî-kudret yapmaya hizmet eden her şeyi kabul ve hıfz eder, içine alır. İnsaniyet hakikaten var olan insanların tefekkürlerinden ve hislerinden vücûda gelmiştir; dirilerden ziyade ölümlerden tereküb eder. Bu ölümler şimdiki nesillerin müteessir, faal ve müessir hatıralarında yaşarlar. Diriler de tahrik etmekten hâlî kalmadıkları necîb bir hiss-i rekâbet ve gıpta ile tesirlerinin gösterirler. Bu hiss-i gıpta tesiriyle insanlar o eski büyük adamlarla birleşmeye liyakat kesb etmeye çalışırlar.

Vâkıan, bu Allah şahsî bir Allah olmayacağı gibi, bu lâ-yemûtûluk da objektif bir lâ-yemûtûluk değildir. Pozitivizm, vahy-i ilâhîye müstenid denilen edyânda mevcut o akîdeleri hayalî addederek red ve cerh eyler. Fakat asıl din bundan ne

dereceye kadar müteessir olur? O vahye müstenid denilen dinlerin tasavvur ettikleri gibi mahdûd, hodkâm, erişilemeyecek kadar yükseklerde, keyif ve hevesine tâbî bir Allah bu tasvîr ettiğimiz şekilde insanîyet ile karşılaştırılırsa ne kıymeti hâiz olur ki bu insanîyet bütün tamamîyetiyle herkesindir, herkesin varlığında meknûzdur ve bütün o ulvîyetiyle en hakîr bir adamla bile aynı şeydir. Fezâ içinde maddî surette payidâr olmak, zaman içinde vicdanlarda payidâr olmaya nispetle daha mühim bir şey midir? Kalb-i beşerin en azîz arzusu olan ruhların ebediyet içinde ittihâdî emelini tahakkuk ettirebilecek şey asıl bu zaman içinde vicdanlarda payidâr olmak keyfiyettir.

Tabiat-ı beşeriyyedeki gayr-ı kâbil-i izâle ve elzem sevk-i tabîye muhakkak ve kat'î surette tekabül eden bir din varsa o da *Pozitivizm* yahut *Din-i İnsaniyettir*.

Bu din mücerred bir mefhum değildir, hayattır. Hubb-ı gayrın ve aşkın hakikî bir inkişâfıdır. Fakat bu dini hakikaten icrâ için takip olunacak usul son derecede hâiz-i ehemmiyettir. Dinlerin de mevzûu aşk ve muhabbet idi. Mâmâfih o dinler gördüğümüz o an'anevî şekiller altında artık mahkûm-ı zevâldir. Çünkü şerâit-i mevcûdiyet kanununa teb'iyet ve riâyet etmeyen hiçbir müessese ber hayat kalamaz. Felsefe nasıl müsebbit ve müessis olabilmek için ilmin arkası sıra gitmek icap eder ve tertîb ve teşkîl edeceği mevzu ve maddeyi nasıl ondan alırsa din de nâ-kâbil-i imhâ bir hâle gelmek için ilme ve felsefeye istinâd etmelidir. Din, hakikî ve aklî alem içinde icrâ-yı tesir etmeli ve hareketinin şerâitini bu alem içinde aramalıdır.

O da ilim ve felsefe gibi mürekkeb *concret* den mürekkebe gider, mücerredten mürekkebe değil. Pozitivizmin bizi kurtardığı o boş bir Skolastik cevher-i mücerreti olan öyle nev-i beşer fikri gibi müphem ve mücerred bir fikre istinad eden âmiyâne iyilik ve muhabbet bu dinde yer bulamaz. Ber-veche pîşin, bir insanîyet ileriye sürmek, mâ-ba'de't-tabîi, hodkâmâne ve inkılabkârâne bir esas vaz' etmek olur ki bu tatbik edilirse ilahiyat devrinin sâhâ-ı fiile îsâl etmek meziyetini gösterdiği kısmı fakat her halde mürekkeb insanîyet ifadelerini mahva meyyâl bulunacaktır.

Aşk bir fikir vasıtasıyla karşısındakine verilemez. O, eşhâs beynindeki münasebâtan ve bilhassa erkek ile kadın arasındaki münasebâtan doğar. Eğer ruhta yalnız mantikiyyûnun tecrîdâtından ibaret aciz bir aşk mefhumu doğması arzu edilmez de canlı ve müessir bir aşk uyanması ve inkişâf etmesi istenirse o münasebâtı esas tutmalıdır. Nasıl ilim fikrinin tâmîmi, teşekkül etmiş ilimlerin

evsâfini, teşekkül edecek ilimlere bazı tashîhât ile teşmîl suretiyle vukûa geliyorsa, nasıl ilimlerin felsefî surette tertib ve teşkili keyfiyeti derhal müfîd olan sosyolojiden hareket edilerek gaye-i ictimâiyyeye nispetle birer vasıta gibi telakkî olunan ulûmun deracâtında sıra ile aşağıya inmek sûretiyle yapılıyorsa kadın ve erkek cinsleri arasındaki münasebetten tabiatın kanuna tevfikân doğan aşk da eğer iyilik mevzûundan kainatın gittikçe daha geniş ve müşevveş olmak üzere arz edeceği muhtelif mevzulara tedricen ve muntazam bir usul dairesinde intikal ederse yavaş yavaş genişleyecek ve hakikî vasfını muhafaza etmekle beraber umumîleşecektir. Aşk bütün vüs'ati ve bütün kudreti ile kesb-i hakikat edebilmek için dört merhaleden müteâkiben geçmek icap eder ki bunlarda iki fert arasındaki münasebet, aile, vatan ve insanıyettir.

İlk alışma derecelerini geçerek bu suretle insanıyeti hem yüksek hem hakikî bir aşk ile sevecek olursak işte o zaman ve yalnız o zaman vücûd-ı âzâm bizim içimizde yaşar, varlığımıza hakim olur ve bizi idare eder. Bu kudret-i hâkimenin mukâvemetsiz tesiri altında tabiatımız tahavvül eder, hubb-ı gayr hodkâmlığa galebe çalar. Hemcinslerimize karşı olan aşkımız, Allah'tan geçmekle nazarî iken amelî olur, cebrî iken fevrî olur. Allah kalplerin rabıtasıdır.

Aşktan bahs olunduğu zaman, her şey şe'niyetten ibaret olduğu, sırf nazariye ise ehemmiyetsiz bulunduğu için şe'niyet, tevlîd ve inkişâf ettirebilecek hiçbir şeyi ihmal etmemek lazımdır. An'anevî dinlerin rûh-ı beşerde hissiyâta ve muhayyileye müracaat etmeleri bîhûde değildir. Hissiyât ve muhayyile ruhun tahrik makineleridir. Fikirler ruhumuza ancak hafifçe temas edebildikleri halde hissiyât ile muhayyile ruhumuzu ihtizâza getirirler, onu yaşatırlar. İlahiyat münasebetlerinin hatası, şe'niyet nazariyesinin fikdânını muhayyilenin icatlarıyla telafiye ve onları birer şe'niyet diye kabule kıyâm etmelerindedir. Fakat hakikî ilmin ve hakikî felsefenin metîn kal'asına sağlamca yerleşmiş olan insan için artık muhayyileden korkacak bir cihet kalmamıştır. Müteredit ve endişnâk mâ-ba'de't-tabîanın açıktan açığa muhayyileye veremediği rolü ona tahmîl edebilir. Bir hayalin hayal olduğu bilirse, hakikatin yerine kâim olmaya kıyâm ettiği zaman onu layık olduğu mevki'a indirmek için mücehhez bulunulursa insan ona aldanamaz. Halbuki insanlar öyle yapılmışlardır ki hayalî olduğu bilinen şeyler de hakikat addolunan şeyler gibi üzerlerinde icra-yı tesir

eder. Muhayyile hakikat istemez. Eşya-yı hariciyyede bizim varlığımızın in'ikâsını arar. Kendisine hoş gelen suver-i zihniyye ile muhayyile bir kere sarsılacak olursa bu hamlesini kalbimize de, irademize de geçirir.

Onun için, pozitivizm, akîdelerin birer hakikat olmaları iddiasını reddettikten sonra, hayale müstenid olan o sanemperestliği dinin esas-ı aklîsine tâbî bir yardımcı olmak üzere iade ve tesis etmekten korkmaz. Hissiyâtın mürekkebi ve fiilî bir tertîb ve tanzîmini temin için tabiat-ı beşeriyyeye uygun bir vasıta olmak üzere fi'l-hakîka bunları yeniden tesis edecektir. Çünkü tertîb ve tanzîm keyfiyeti bu suretle yapılmayacak olursa cem'iyât-ı beşeriyyenin ihyâsının şart-ı esasîsi olan umumî tevhiid ve terkîb keyfiyeti *synthèse* sadece bir fikirden ibaret kalır.

August Comte'un tesis ettiği sanemperestlik hakikatte sırf şairâne bir şey olacaktır. Malum mevcûdât-ı tabîata faraziyye şeklinde bizdeki gibi faal ve hayrîkâr birer irade atf ve isnad eder. Eğer tabiat birtakım mukadder ve kör kanunların ifadesinden ibaret kalırsa insanlar kendilerini sîne-i tabiatta pek yalnız ve münzevî hissederler. Şevk ve gayret ile, neşe ile harekâta bulunabilmek için insanlar kendilerini anlayan ve teyit eden dostlarla muhât olduklarını görmek isterler. Binâenaleyh kuvâ-yı tabiatın altında kendilerine müşabih ve kendilerine muhibb birtakım mevcûdâtın bulunduğunu tahayyül etmek onlar için fâideli olur. Kanunları itmâm etmek için iradeler lazımdır.

Bunun içindir ki pozitivist ibadeti yalnız kahramanlarının hatırasına müracaat etmez. Başlıca mevzûları şunlardır: Vücûd-ı âzâm yahut insanîyet; sanem-i âzâm yahut arz; yahut fezâ. Bu üç şahsiyet pozitivizm dininin ekânîm-i selâsesidir. Kavânîn-i tabîiyyenin kâffesi de böyle, muhayyileyi alakadar edecek surette, bir nevî müştereklik devri mâbûdu ile timsâli olarak irâe edilebilir.

II. August Comte Mesleğinin Tefsiri

İşte din ile ilmin münasebetine dair *August Comte*'un mesleği. Mâmâfih bu mesleğin manası hakkında ittifak mevcut değildir.

Birçok müfessirler bunun içinden asıl meslek değil de *August Comte*'da birtakım samimi ve tesadüfî hissiyâtın ifadesi addedilebilecek olan kısmın çıkarılması lazım geldiğini ve bu kısım çıkarılırsa *August Comte*'un dininden yalnız

–zaten sosyolojisinde mevcut olan- vukûf-ı beşerin kâidesi ve ölçüsü olmak üzere insanın ve bilhassa insan-ı ictimâînin kalacağını söylerler.

Birtakımları ise *Comte*'un eserinde dinî müesseselerin ve mesleklerin fiiliyatta büyük bir yer tuttuğunu ve bunların asıl felsefî denilen nazariyelerden kat'î surette ayrı bulduklarına bakarak dine atfettiği mana-yı hususîyi teslim ederler. Yalnız, meslek-i dinîsi ile meslek-i felsefîsi arasında bir rabîta-ı mantikiyye bulunduğunu kabul eylemezler.

August Comte'un eserindeki kısım dini, sosyoloji ile mukayese edilecek olursa acaba hakikaten yeni birtakım esaslar ortaya koyuyor mu?

Kelimelerle yolumuzu şaşırılmayalım, diyorlar. *August Comte* subjektif hallerden, hissiyâtta, kalpten, ahlaktan, ebediyetten, dinden bahsediyor ama hakikate zahiren tasavvufa kaçır gibi görünen bu nazariyelerde mevzû-ı bahs olan nokta taharriyât-ı ilmiyyede ve hayatta ictimâî ve insanî nokta-ı nazarın mutlaka galebe etmesi lazım geldiği keyfiyetidir. *August Comte* eşya nokta-ı nazarından yani objektif olarak vukû bulacak tertîb ve tanzîm-i ulûm işinin muhal olduğuna hükmederek teveccüh ettiği nokta-ı nazara subjektif nâmını vermiştir ki bu da ilimleri sırf insanın nokta-ı nazarından insanın fâidesi için tertîb ve tanzîm etmekten ibarettir.

Kezâlik, *August Comte*'un kalp dediği şey hubb-i nefse mukabil hubb-i gayrı, hiss-i ictimâîyi ifade etmek için an'anevî bir kelimedir. *August Comte*'a nazaran mâ-ba'de't-tabî alimleri akli, tasavvurât ve mülâhazât-ı şahsiyye ile aynı şey haline getirerek kıymetini tenzîl etmişlerdir. *August Comte* umûmiyetle akla mukabil ve zıt bir kelime olmak üzere kullanılan kalbi mâ-ba'de't-tabî nokta-ı nazarın yerine ikâme edilen ictimâî nokta-ı nazarı ifade etmek için isti'mâl eyler. Müfekkirenin kalbe tâbî olması sözü *August Comte* nazarında taharriyât-ı ilmiyyeyi, hiss-i ictimâînin taht-ı tesirinde ictimâî bir faide istihsâline hâdim etmek ve bu yolda tanzîm eylemek manasını ifade eder.

Eğer böyle ise *August Comte*'un felsefeden ahlaka ve dine geçmekle yapıyor gibi görüldüğü sıçrama hiç mevcut değildir. Hakikatte, ahlakında ve dininde sosyolojisindekinden fazla bir şey yok demektir.

Bu tefsir, feylesofun düşüncesine muvâfik mıdır?

Comte'un bizzat vukû bulan bazı beyânâtına kıymet atfolunuyorsa bu mesele pek çabuk hallolunur. Çünkü *Comte* 1845 tarihinden sonra eşyayı başka bir manzara altında telakkî ve artık evvelkine tamamiyle mugayir bir usul takip eylemekte olduğu gayet kuvvetle ve ısrar ile temin eylemiştir. Birçok yerde hissiyâtının tekâmülünden, ahlâkî bir inkişâfından, ikinci bir varlığından bahseder. Evveliyâttan ve mukaddemâttan ibaret olan felsefe-i müsbete *Philosophie positive* ile pozitivizmi yahut din-i insaniyeti birbirinden ayırır. Hey'et-i ictimâiyeyi ihyânın tekâmîl-i anâsırını yalnız bu din-i insaniyet ihtivâ ettiğini söyler.

Fakat ihtimal ki bizzat *August Comte*'un bu şehâdeti şüphe ile telakkî olunabilir. *August Comte* 1844-1845 tarihinde *Clotilde de Vaux*'ya rast gelmiştir. O vakit kalbinde husûle gelen infilâk-ı şedîd muhakemesini belki biraz teşvîş etmiştir. Bundan başka, *August Comte* deli olmuştu. Bu delilik ara sıra nüksediyordu. Hastalığı ise hissiyâtının derin bir surette teşevvüş etmesinden ibaret idi. Onun için, felsefî düşüncelerinin inkişâfında hissiyâtın tesir-i hakîkisini tayinde şaşırılmış olabilir.

Binâenaleyh, *August Comte*'un mesleğinin kendisini tedkik etmek ve muhtelif devrelerini mukayese eylemek daha münasip olur.

Felsefe-i müsbete derslerinin neticesi nazar-ı mülâhazaya alınırsa, orada müsbet usulün esasen hey'et-i mecmûa fikrini teferruât ve tafsîlât fikrine galebe ettirmeye sâî olmak üzere irâe edildiği görülür.¹⁶⁷ Yine bu esasa tevfi ken, ferd-i insânî sırf âdî bir tecrittten ibaret olmak üzere telakkî olunmaktadır. Ferdî bir şe'niyet olmak üzere kabul eden ve bu suretle hall-i tabîideki insanın hodkâmlığını tasdik ve teşvik eden şey, ferdiyetin uç âlâya çıkarılmasından ibaret olan mâ-ba'de't-tabîa idi. Felsefe-i müsbete nazarında hele fikrî ve ahlâkî sahada mevcut hakikî yalnız insaniyettir.¹⁶⁸

İşte felsefe-i müsbete dersleri böyle söylüyor. Fakat "Müsbet Siyaset Usulü-*Système de politique positive*"nün lisanı bundan bütün bütün farklıdır.

Comte orada insaniyete hizmet eden büyük adamların daimî tesirlerini muhafaza ve temin etmek yollarını arar. Bu adamlar alem fezâdan zâil olmakla beraber zaman içinde bir mevcûdiyet sahibidirler. Bu manaca bir vücûd-ı hakikî

¹⁶⁷ Elli yedinci ders.

¹⁶⁸ Elli sekizinci ders.

teşkil ederler. Bu vücut yeni kahramanlar geldikçe muttasıl büyümekte devam eder. Fakat burada büyük bir hataya düşmekten ictinâb etmek lazım gelir. Zaman içinde yahut bizim subjektif telâkkîmizce varlık kâfi değildir. Vücûd-ı âzâmın her uzvu bi't-tab' objektif ve fezâ dahilinde bir varlık tazammun eder. Binâenaleyh insan sağ iken insaniyete bir istinadgâh sıfatıyla hizmet eder, öldükten sonra da bir uzuv olmak üzere hizmet ifâ eyler. Ölülerimizle yaşayarak onları pâyidâr eden biziz. Onların âlî mevkîleri, maddî bir surette mevcut olmak için bizim ibadetimize ihtiyaçtan kendilerini müstağnî kılmazlar. Şüphe yok ki bir ferdin kıymeti kendi kendisinde vücûd-ı âzâm tarafından kâbil-i temsil şeyin ehemmiyetine tâbîdir. Fakat o anda varlığın hâмили ferttir. Bu itibar ile fert ebediyetin elzem bir parçasıdır. Hatta subjektif mevcûdiyetinde bile, vücûd-ı âzâm sadece umûmî ve şahıslardan müstakil olmak üzere düşünülemez. Çünkü hakikatte vücûd-ı âzâm objektif birtakım uzuvlar yani fertler vasıtasıyla icrâ-yı tesir ettiğinden bu uzuvlar arasında dünyamızda ona en iyi hizmet edenler fezâ derûnundaki mevcudiyetleri nihayet bulduktan sonra onun meşrû birer mümessili olurlar. Bazı fertlere, kahramanlara karşı gösterilen ibadet bu suretle din-i insaniyet ibadetinin bir kısım esasını teşkil eder.

Daha bu hayat-ı fanîde iken bile bu büyük adamlar vücûd-ı âzâmı bir nevî teşahhus ettirdiklerinden hürmet ve tazime hal-i hayatlarında da müstahaktırlar. Yalnız, bu dünyada en iyi tabiatları bile bozan birtakım kusurları, adem-i mükemmeliyetleri zihnen onlardan ayırmak icap eder.¹⁶⁹

Dini mesleğin buraya getirdiği yeni unsur pek âşikârdır. Müsbet felsefenin yıktığı fert, pozitivizm yahut müsbet din ile tekrar i'lâ ediliyor. Sosyoloji vücûd-ı âzâm hakkında yalnız mücerred bir fikir peydâsı ile iktifâ ediyordu. Bu vücûd-ı âzâmın objektif bir şart-ı mevcûdiyeti, şart-ı tesir ve inkişâfı olmak üzere fert şimdi elzem ve lâ-büd bir vazife ifâ ediyor.

Binâenaleyh subjektif, ahlak, kalp, aşk, din tabirleri şimdi dini telakkîlerinden, sosyolojinin ihtivâ etmediği birtakım mefhumları ihtivâ ediyorlar demektir.

Sosyoloji, melekât-ı hissiyye melekât-ı fikriyyeye tefevvuk etmeyecek olursa uzviyet-i ictimâiyye mefhumunun anlaşılamayacağını müşahede ile iktifâ ediyordu.

¹⁶⁹ Birinci bâb- Syst. De pol. Posit; Statique sociale.

Bu tefevvuk neye vasıta idi? Hakikaten kâbil-i icrâ mı idi? Ve bir kere vücut bulursa muhakkak surette devam edebilir miydi? Ve bir kere vücut bulursa muhakkak surette devam edebilir miydi? Sosyoloji buralarını bilmiyordu.

Şimdi öğreniyoruz ki kalpte dini sevk-i tabî denilen bir sevk-i tabî vardır. Bu sayede insan ölümlerle beraber yaşayabilir, onların faziletlerini temsil edebilir ve bu suretle hodkâmlığına galebe çalmaya ve, faal surette, hiss-i ictimâiyi duymaya kâdir olur. Sosyoloji rabıta-ı ictimâiyenin mücerret surette bir tasavvurundan ibarettir. Din bunun hakikat kesbetmesi oluyor. Ancak dindir ki fertlerde yalnız kendilerinde ve yalnız kendileri vasıtasıyla mevcut olan bir hey'et-i ictimâiyenin müessir ve hakikî istinâdgâhları olmaları için icap eden tahavvülü, ihtidâyı husûle getiriyor.

Binâenaleyh, *August Comte*'un din nazariyesinin, asıl felsefesi denilen kısma nispetle ortaya yeni ve başka bir şey koymuş olduğunu teslim etmek muvâfık hakikat görünür. Fakat burada başka bir müşkilât nümâyân olur. Mutâlaatında mezheb-i dinîsinin hususiyetini ve yeniliğini pek ifrat ve mübalağa ile telakkî etmemiş olan *Comte* acaba pek fazla hak kazanmış değil midir? Mezheb-i dinîsi felsefesinden o kadar farklıdır ki hakikat-i hâlde onunla hiç râbitası kalmamıştır. Bilakis mezheb-i dinîsi meslek-i felsefesinin zıttıdır ve nihayet müsbet felsefenin sûret-i kat'iyede mahkum ettiği o ilahiyat mezheplerine, insana benzetme mesleklerine rucûdan ibaret bulunuyor. Acaba böyle bir iddia vârid olamaz mı?

August Comte'un ilk ve son yazılarındaki meslekler, esaslar ve düşüncenin umumî istikametleri birbirleriyle mukayese edilecek olursa *August Comte* da felsefe ile din arasındaki münasebetin sadece bir tahallüften ibaret olmayıp sûret-i kat'iyede bir tezat teşkil ettiği hissi kolayca peydâ olur. Bir tarafta müfekkirenin usulü, diğer tarafta kalbin usulü. Bir tarafta ilim fikrinin gayet mû-şikâfâne bir itina ile isbatı ve temini, burada ise ilham, hads ve sûfiyenin bilâ-vasıta vukûfu. İrade hayata, fiil ve harekete, ictimâî faideye karşı hürmet ve ibadet; burada ise hâdisât-ı beşeriyyenin esas müdürü mertebesine çıkarılmış kalp ve aşk. Hem de yalnız müfekkirenden ve fiil-i hareketten ayrı bir aşk değil, onların fevkinde bir aşk.

Zaten deniliyor ki, bütün bu farklar *August Comte*'da vukûa gelen hakikî bir tahavvül ve infilâk alametidir. Çünkü *August Comte Clotil de Vaux*'ya rast geldi.

Kendisi de itiraf ettiği vech ile bu öyle bir hadise-i hissiye oldu ki onu alt üst etti. İşte göze çarpan bu tezat, böyle bir hadise-i hissiye ile *Comte*'un tahavvül etmesi zamanına müsadiftir. Bu manasız kadına karşı *August Comte*'un bütün hayatında hissettiği marazî aşk feylesofun sözlerinin neden dolayı değiştiğini izah ettiği gibi değişikliğin ehemmiyetini de gösterir. Müsbet felsefe müessisi ile *Clotil de Vaux* perestişkârînin hayatı, ortaya çıkardığı usuller ve meslekler birbirlerinden tamamiyle ayırır, mantıken gayr-ı kâbil-i teliftir.

Vâkıan *Comte* muttasıl bunun aksini temin eder durur. Kendi asrına kalan bu büyük tertib ve tanzim keyfiyetinin efkârın hey'et-i mecmûası gibi hissiyât-ı beşeriyyeye de şâmil olması icap edeceğini, efkârın tertib ve tanzimini buna tekaddüm etmesi ve sırf zeka üzerine istinâd etmesi lazım geleceğini, fakat hissiyâtın tertib ve tanzimi için yalnız tefekkürde değil bütün ruhta başka bir istikamet takip olunması iktizâ eylediğini iddia eder. Bunu da ancak hakikaten duyulan his yapabilir. *August Comte Müsbet Siyaset Usulü* eserine *Alfred de Vigny*'nin “Büyük bir hayat nedir? Sinn-i kemâl tarafından tatbik ve icrâ edilmiş bir gençlik düşüncesi” sözlerini ser-nâme olarak kayıt ile eserlerine atfettiği vahdet-i asliyyeyi gayet sarîh surette iddia etmiştir.

Fakat burada da feylesofun kendi hükmüyle iktifâ edemeyiz. Çünkü büyük mütefekkirler, mevcûdiyet-i fikriyyelerinin muhtelif safhalarını, birbirlerine ne kadar zıt olursa olsun, sonradan tertib ve tanzim etmekte, hem ahenk bir hale getirmekte pek mahirdirler.

August Comte'un ilk söylediklerini sonra tekzip, felsefesinin esaslarını itmam değil inkar edip etmemiş olduğunu anlamak için şahsını ve eserini itmâm değil inkar hey'et-i umûmiyesiyle nazar-ı mülâhazaya almak icap eder.

Görüyoruz ki *August Comte* yirmi yaş henüz geçmiş bir halde iken, zamanının adamları gibi, hey'et-i ictimâiiyenin yeniden tanzim ve ihyâsı ile meşgul idi. Bu işe doğrudan doğruya girişilecek olursa büyük bir hata irtikâb edilmiş olacağını takdir ediyordu. Çünkü bu mesele başka birtakım mesâile tâbî idi ki evvel emirde onları halletmek icap ederdi. 1822 tarihinde, yirmi dört yaşında iken “hey'et-i ictimâiiyyeyi ıslah ve ihyâ için lazım olan mesâî-i ilmiyye planı” nâmiyla küçük bir eser neşretmişti. Sosyolojisi burada tohum halinde mevcuttur. On sekizinci asrın

“ahlak ve âdâtı kanunlar yapar” , düsturuna muhalif olarak, müessesât-ı ahlak ve âdâta, bunlar da mûtekîdâta tâbîdir demek lazım geldiğini vâzih sûrette görüyordu.

Teşebbüs edeceği mesâî-i ilmiyye ve nazariyye *August Comte* için bir gaye değildir. Onun hakiki ve yegane gayesi ictimâî islahat ve teşkilat idi. O mesai de bunu hazırlamanın zahiren dolambaçlı fakat hakikatte lâ-büdd vasıtası idi.

Bu nazarfî mesainin kendisini ancak birkaç sene meşgul edebileceğine şüphe yok ki kânî idi. Kant mâ-ba‘de‘t-tabîaya tenkidkârâne küçük bir medhal yazmak isterken kendisinin kaptırmış, on bir sene çalışarak *Akl-ı Sırfın Tenkîdi Critique de la Raison pure*‘ü yazmıştı. *Comte*‘un da başına böyle bir hal geldi. İbtidâî kısmın tasavvur, tahrîr ve neşri için on altı sene (1826-1842) sarf etti.

Bu uzun taharriyât esnasında feylesofun müfekkiresi hiç değişmemiş değildir. Gerek kendisine gerek beşeriyette tefekkürün vahdetini temin etmek istiyordu. Fakat bunun maddî bir prensip îânesiyle muhtelif vukûfları objektif bir surette tertib ve tanzim etmek sayesinde kabil olamayacağını ihtimal ki hayretle görmüştür. Silsile-i ulûmda, teferruât ve aksâmdan hey‘et-i mecmûaya doğru yürüyen ulûm-ı hikemiyye ve kimyeviyye ile hey‘et-i mecmûadan aksâma doğru yürüyen biyoloji arasında aşikar bir boşluk, bir adem-i ittisal vardır. Sonra biyoloji, fezâ derûnunda tertib ve tanzim ile iştilal ettiği halde sosyolojinin kanun-ı aslı ve esasîsi zaman dahilinde temâdîdir. Binâenaleyh bunlar arasında da bir boşluk var demektir. Her ilim, mukaddem ki ilimlerin esasâtına hakikaten yeni bir şey ilave ediyor. Bunun içindir ki ilimlerin bir usûl dahilinde tevhid ve cem‘-i müfkekkire tarafından kendisine has bir nokta-ı nazardan sırf subjektif bir tevhid ve terkiib ameliiyesi olmak üzere yapılırsa kâbil-i icrâdır. Felsefe bu tertib ve tanzimin ilmidir. Bu, tefekkürün hususî bir faaliyetidir ki haddizâtında birbirlerine kâbil-i ircâ olmayan birtakım bilgileri gayenin vahdeti ile, gaye ve vasıta alakası ile yekdiğerine rabt eyler. Felsefe, bu suretle, ulûma karşı gayr-ı mütecânis, gayr-ı kâbil-i ircâ ve imhâ bir şeydir.

August Comte ilimden felsefeye geçmek için nasıl sıçramaya mecbur kaldığını bildiği, vahdet-i fikriyenin ancak bir tevhid ve terkiib ve bu tevhid ve terkiibin de mevcut bir şey değil bir faaliyet-i tefekkürden ibaret olabileceğini anladığı halde ileride nasıl olur da ameliiyâtı nazariyyâttan, objektif- tahlilî ve bilâ-vasıta bir surette çıkarabilir? Asıl fikri amelî vazifeye, siyasî islahata ancak tekmiil-i şerâiti tedkik ve ikmâl ettikten sonra başlamaktır. Anlamıştır ki hey‘et-i

ictimâiyyenin siyasî ıslah ve ihyâsına çalışabilmek için müfekkire-i beşerin âlimlikten feylesofluğa geçmesi lazımdır. Acaba daha başka şerâite ihtiyaç yok mu? Ortaya yeni bir haddin idhâlini icap edecek yahut buna mânî olacak bir sebebin mevcûdiyet veya adem-i mevcûdiyeti hakkında kable't-tedkik hiçbir şey söylenemez.

Hakikatte, felsefe-i müsbete dersleri ıslâhât-ı ictimâiyyenin şerâit-i ictimâiyyesine dair hususî tedkîkâtta bulunmakta olduğunu, bunun neticesi evvelden kestirilemeyeceğini hissediyor.

August Comte melekât-ı hissiyenin melekât-ı fikriyye üzerine galebesi, sosyolojinin icap ettiği uzviyet-i ictimâiyyenin tahakkuku için elzem olduğunu sarîh surette görmektedir. Bu galebe ve tefevvuku nasıl temin etmeli? Müsbet felsefe bu meselenin hallini dine avdette mi bulur? Halbuki üç hal kanununa nazaran bu şekli-fikrî artık arkada bırakılmış olmak icap ederdi.

Şurası muhtac-ı beyandır ki üç hal kanununda ilahiyat ile mâ-bâde't-tabîa münhasıran vukûf nokta-ı nazarından pîş-i mûlahazaya alınmıştır. Bunların bize kavânîni tabiatı bildirmeye gayr-ı kâdir oldukları ispat edilmiştir. Fakat şüphe yok ki ilahiyatta değil asıl dinde vukûfa değil amelîyyâta taalluk eden mâ-fevk-ı zeka bir unsur varsa bu unsur, üç hal kanunu kabul olursa da hiç bozulmadan payidâr olabilirdi.

Daha fazlası var: Sosyoloji ensal-ı beşerin edvâr-ı muhtelif arasında tesânüdü fikri üzerine teessüs etmiştir. Sosyoloji terakkî ile intizâmın münasebetini göstermiş, maziden ancak müsbet-i müfekkire ve ruha kat'î surette mugâyir olan şeyi mahvetmek ve değiştirmek, mazinin daha yüksek bir hale doğru tevaccühten ibaret olan her şeyini dindârâne muhafaza eylemek lüzûmunu vaz' eylemiştir.

Binâenaleyh ilim ile siyâsiyyât arasında felsefeyi vâz' ettikten sonra *August Comte*'un şimdi de felsefe ile siyâsiyyât arasında dini koymasına hiçbir mânî yoktu.

Felsefe ile siyâsiyyât arasında dinin vaz' edilmesi nasıl oldu?

Bunda *August Comte*'un *Clotil de Voux*'ya karşı hissettiği rabita icrâ-yı tesir etti. Burası gayr-ı kâbil-i inkardır. Fakat bir çoklarının buna atfettiği mana pek vârid değildir.

Sevilen kadının ehemmiyetsizliği, *August Comte*'un pek hissî olan mizacı bu hadiseyi ikinci derecede esbâb arasında indirmiştir. On altı sene devam eden bir sây-i fikrî ile tazâyik edilen hassasiyeti 1845'de âdî bir sebebin taht-ı tesirinde teheyyc

etti. Mesele, haddizâtında pek az felsefî olan bu hadiseden *Comte*'un nasıl bir manayı felsefî çıkaracağını görmektir. Birtakım fikirlerin menşe-i tarihîlerini görmek mütebahhirlerin merak ve tecessüsünü davet eder. Fakat fikirlerin menşe-i kıymetlerini tayin hususunda umûmiyetle pek az hâiz-i ehemmiyettir. Bir hendese meselesini bir deli isbat ederse hakikatine hâlel mi gelir?

August Comte'un fikriyyeden *intellectualiste* yahut ilmin havâriyyûnundan olmadığını unutmamak iktizâ eder. O, pozitivisttir. Bu itibar ile ancak hem hakiki hem müfîd olan şeyleri kabul eder, bu iki vasfı hâiz olan hiçbir şeyi reddetmez. Hadise-i diniyyeyi işte bu mana ile müsbet bir şey olmak üzere telakkî etmiştir. His ve idrak etmek, düşünmek melekesi gibi insanda dini bir sevk-i tabîi vardır. Aşk bu sevk-i tabîiyi izhâra kifayet eder. Çünkü kendi kendiliğinden ibadete ve perestişe meyyâldir.

Bu dinî his, pozitivizmin fikr-i umumîsinin lüzum gösterdiği vech ile, vukûfların fikrî bir surette tevhid ve terkibi keyfiyetine rabt edilebilir mi?

Şurasına dikkat lazımdır ki fikrî tevhid ve terkiib bir kere itmâm edilince, yalnız sosyolojinin ilim olmak itibariyle nazârî bir surette tesisi imkanı değil de tabîi hey'et-i ictimâiyenin fiilen temini arzu olunursa bir noksan, bir boşluk meydana çıkar. Hey'et-i ictimâiye mevcut olabilmek için fertlerde hubb gayr-ı hubb-i nefse galebe çalmak iktizâ eder. Fakat zeka kendi başına bu işi temin edemez. Mâmâfih his, o tabîi haliyle intizâma karşı yalnız lakayt değil belki düşmandır bile. Fikirleri muntazam bir usûl dahilinde cem' ve tertib için onları yeniden düşünmek nasıl lazımsa hissiyâtı da cem' ve tertib için onları hissetmek icap eder.

İşte felsefenin burada bıraktığı boşluğu pozitivist nokta-ı nazarına göre anlaşılan din doldurur.

Pozitivizm mücerredâttan hareket etmez. Binâenaleyh insan muayyen bir histen işe başlayacaktır. Pozitivizm nispetle sade olan hakikatlerden daha muğlak hakikatlere doğru yükselerek tavassu' ve tevâfuk suretiyle tâmîmler yapar. Yükseldiği hakikatler de mücerredât değildirler. Binâenaleyh insan erkek ile kadın arasında hem tabîi hem manevî surette bir kere canlanan aşkı, hakikiliğinden bir şey azaltmadan necîbleştirerek, aileye, vatana, insaniyete teşmil edecektir. Gaye nokta-ı nazarından, pozitivism vasıtaları tertib ve tevfiik eder. Bunun içindir ki din-i insaniyet fikri hayatı inzibat altına alacak ve olmadığı halde, hey'et-i ictimâiyyeye eski

dinlerden o boş ilm-i kelimelerle beraber muvakkaten ortadan kalkmış olan bazı hakikî ve müfid kısımları tekrar almaya müsaade verecektir. Halbuki an‘anevî dinlerde iyi ile fenayı tefrik için bir kaide mevcut değildir.

İşte felsefî cem‘ ve tertib *sistématisation* gibi, bu suretle, dini bir cem‘ ve tertibde yavaş yavaş vücûda gelir. *Comte* bunu *Clotil de Voux*’ya karşı beslediği hissi ibadete rabt etmekten hâlî kalmaz. “*Clotilde*’ciğim, hiç misli bulunmayan bir sene zarfında en tatlı birtakım hissiyâtın biraz geç fakat kat’î inkişâfını sana medyûnum. Her birimizin muhakkak mutâlaat-ı ahlâkiyyemizle kâbil-i telif pederâne hem biraderâne bir samimiyet-i kutsiyye, sende bütün şahsî cazibeler arasında ihtimal ki hiçbir kalbin bu derecede mükemmeliyetle saha-ı fiile çıkaramadığı o şâyân-ı hayret imtizâc-ı şefkat ve asaleti bana nüfuz ettirdi. Böyle bir mükemmeliyetin teklifsizce temâşâsı, ben farkında olmadan bile, hayat-ı beşerin ikimiz nazarında gerek hususî gerek resmî gaye-i umûmiyesini teşkil eden o cihanşumul mükemmeliyete karşı benim muntazam bir usul dahilindeki şevk ve galeyânımı tezyid etmek icap eylerdi. Birbirleriyle mütesânid, fakat yekdiğerinden müstakil vazifeler *Fonctions* arasındaki o güzel ahengi ikimiz de pek ciddi ve vakur bir surette tasavvur edebiliyorduk. Birimiz, ilm-i tarîk ile erkeklerde faal birtakım kanaatler vücûda getirmek istiyordu. Diğeri, bedîiyyât tarîkiyle, derin kadın hisleri inkişâf ettirmeye çalışıyordu. Aynı vecih ile elzem iki vazife ki birinin diğeri hakk-ı tekaddümü yoktur.¹⁷⁰” Mahdud fikirli bir münekkid ortaya çıkıp da bu istisnâî hürmet ve tazimin uzunluğundan dolayı muâhazede bulunmasın. “Muhabbet hissiyâtının aksülamelini takdir etmesini bilen bütün mütefekkirler bu kadar saf heyecanları tasvire ve ihyâya sarf olunan zamana hürmet edeceklerdir.”

İşte *August Comte*’un *Clotil de Voux*’ya karşı muhabbeti böyle idi; onu kendi terki ve tevhibi *synthèse* içine soktu.

Sanemperestliğin ihyâsına gelince, bu *August Comte*’un da gittikçe ziyadeleşen meydana fiili bir şey çıkarmak arzusuyla kâbil-i izahtır. Muhayyilede bir şe’niyettir, hem de kavî ve müessir bir şe’niyettir. Her şeyi icâb-ı hâle tevfiik etmek suretiyle muhafaza eden pozitivizm muhayyileyi de ber- taraf etmez, bundan istifade çaresini arar. Aklın yaptığı işi muhayyilenin bozmaması için ortaya koyduğu şeylerin

¹⁷⁰ *Système de Politique Positive*, ithâf.

birer hakikat diye kabul edilmemesi kâfidir. *Eflâtun*'un akliyye mesleği de amelîyyâta felsefenin yardımcısı olmak üzere hurafeyi kabul ediyordu.

Mâmâfih *Comte*'un burada bir sath-ı mâile kendisi terk etmiş olduğu kâbil-i inkar değildir. Pozitivizm çifte bir esasa istinâd ediyordu: Hakiki ve müfid. Mesleğin mükemmeliyeti bu iki had arasında doğru bir muvâzene idamesiyle kabil idi. Halbuki *August Comte* ibtidâ müfid-i hakikîye tâbî tuttuğu halde yavaş yavaş, hakikî-yi müfide münkâd buldurmaya başlar. Onun bu tekâmül-ı zihnîsi kaza ve tesadüf eseri değildir. Çünkü daha bidâyette hakiki şeyleri ancak bir fâide istihsâli için tedkik etmekte olduğunu itiraf etmişti. Fakat şüphe yok ki gerek müfidî gerek hakikîyi ve aralarındaki münasebetleri güzelce tayin ve tarif etmekte birtakım mühim müşkülât vardır ki *Comte* bunları kâfi derecede pîş-i mülâhazaya almıştır.

III. August Comte'un Mesleğinin Kıymeti

Bu mesleğin kıymeti nedir? Bundan nasıl bir ders çıkarılabilir? *August Comte*'un pozitivizmi “insaniyet mefhumu îanesiyle din ile ilmin tevhid ve terkibi” suretinde tarif olunabilir. İlim, insanın ihtiyâcâtına tatbik ve hep bu gayeye teveccüh edilecek olursa dine müntehî olur. Yalnız din, ilmin vasıtalarını tedarik ettiği gayelere vusûlü temin edebilir. Diğer taraftan din, mevzû-ı ibadeti insaniyette bulunduğu için ilmin dolaştığı alem-i hakikîden harice çıkmadan kendi işini icrâ eder.

Tevhid ve terkeb, akli memnun ve tatmin edebilir mi?

Bu meslekte ilmin gayet müşkil bir mevkiide kaldığı pek çok defa nazar-ı dikkate vaz' edilmiştir. Çünkü ilim, ictimâî nokta-ı nazardan faidesi aşikar olmayan taharriyâta koyulmaktan yahut amelî hayat için kâfi olan hudûdun haricine çıkmaktan men olunduğu gibi kendi kendiliğinden pozitivizme doğru yürüyemediği zamanlarda da birtakım keyfî faraziyelere, hayal mel'abelerine münkâd tutuluyor. *Comte* ilmin mantığını şu suretle tayin ve tarif ediyor: “Ahlakî, fikrî ve maddî ihtiyacâtımıza uyacak telakkîyâtı bize telkin ve ilham için hissiyâtın, îşarâtın ve hayallerin tabîi surette iştiraki.” Hür ve müstakil bir ilim gittikçe adeta nazar-ı şüphe ile görülüyor, bir düşman addolunuyor. Madem ki ilim ihtisasa, dağıtmaya sâidir, demek ki esas itibariyle anarşi taraftarıdır deniliyor. İlimin o bîhûde merak ve teccüsüsü, o gayr-ı kâbil-i tahammül kibir ve gururu kırılmak ister. İlim hissiyâta tâbî

ve münkâd olmalıdır. Bu garîb bir ifrattır. Fakat ilmin vazifesi öteden beri eşyayı bizim görmek istediğimiz şekilde değil kendi oldukları hal üzere tanımaktan ve binâenaleyh *Comte*'un vermek istediği insânîlik sıfatından onları mümkün olduğu kadar tecrit etmekten ibaret olduğu düşünülürse neden dolayı bu ifrata düştüğü anlaşılır.

August Comte'un mesleğinde din de ilim gibi müşkilât içindedir. Vâkıan Skolastik'de olduğu gibi bu meslekte de din felsefenin hakimi olursa da bunun kıymeti yoktur. Çünkü içine öyle gizli bir temâyül konulur ki bunu ne ezebilir ne tatmin edebilir.

Din, kalb-i beşer için muazzez olan aşk-ı ilahî -ki insanlar arasındaki muhabbetin temelidir- ile lâ-yemûtûluğa iman -ki ölümlerle iştirak ve münasebetimizin zamanıdır- hislerini bütün tamamiyetleriyle muhafaza etmek emelindedir. *Comte* tabiatımızın zeka fevkîndeki yahut subjektif anâsırının hakikiliği ve kıymeti hakkında pek ziyade ısrar eder. Hissiyât bir “vakıa” değil midir? Muhayyile havass ve akıl gibi rûh-ı beşerin bir kısmı değil midir? Sevk-i tabîden ve bilhassa varlığımızın gayr-ı kâbil-i imhâ bir temelini teşkil eden dinî sevk-i tabîden daha hakiki ne vardır?

Fakat yine tabiatımızın bildirdiği bir hakikat olan akıl, kalbin bu galeyanlarını durdurur. Eğer asl-ı insaniyet yani fezâ ve zaman içinde malum ve mevcut olan şekilde insaniyet varlığın ve vukûfun ölçüsü ise vücûd-ı âzâmın ebediyeti yalnız bir lakırdıdan ibaret kalır. Allah'ın bütün şe'niyeti elyevm bazı fertlerde birtakım insanî vakaların bir koleksiyonu hakkında mevcut olan bir düşünceye inhisar eder. Lâ-yemûtluk hafızaya ircâ edilmiş olur.

August Comte'un subjektif kelimesine verdiği kıymeti tayin için birçok münakaşa edilmesi sebepsiz değildir. Çünkü *August Comte* bunu kâh hakiki bir şe'niyet addetmek istemiş kâh istememiştir.

Duçâr olduğu müşkülât kabul ettiği prensipten neş'et eder. “İnsaniyet” iki manalı bir mefhumdur. Bir esas-ı evvelîn teşkil edebilmekten uzaktır. Hariçten tedkik ve müşahede olunabilen mer'î bir adem, yani sair bütün vekâyî'a müşabih bir hey'et-i mecmûa'-ı vakâyî' vardır. Kezalik düşünen, arzu eden, seven ve arayan batınî bir insan da vardır. Psikolojiyi ber-teraf etmesine rağmen *August Comte* bu batınî ademin varlığını pek güzel idrak ettiği için onun enzâr-ı âmâlî önüne bir alem-i

vakâyi‘ bırakır. Diğer taraftan bu ilmin her tarafını güzelce sed ve takviye ederek dışarı çıkamamasını taht-ı temine alır. Bu mahdud alem içinde hükümran olmayı ve orada saadeti bulmayı ona emreder. Fakat vâkıalarla fikirler arasında, malum hakikatlerle hayalî ihtimaller arasında tesis ettiği mana hakiki ve ciddi bir şey değildir. Rûh-ı beşerin demek daha daha iyi bir şey yapmak, başka bir şeye teşebbüs etmek, bu malum ve mevcut şeyin ötesine geçmek, kendi kendisinin fevkine çıkmak için yapılan gayret demektir. *Pascal*, insan kendi kendisini nâmütenâhî surette geçer diyordu.

İnsanı eşyanın ölçüsü yapmak mâ-bâde’t-tabîaya ve dine ait taharriyât ve tedkîkât devresini ebediyen kapamak değil açmak olur. Çünkü insan nedir? İnsan kendisinin bir mecmûa-ı vakâyi‘den, bir şeyden, bir mâlumdan başka bir mahluk olduğuna emin midir?

Goethe, feylesoflar bulutların üzerinde hükümrân olan maddî ve haricî mabutları parçaladılar diyordu. Halbuki hiçbir şey yapmadılar. İnsan kendi kendisinin içine kapansın, orada varlığın haricinde değil dahilinde olan hakiki Allah’ı bulacaktır ve bu bir hadise-i mâlûme dağıl, bir kudret-i hâlîkadır.

Weh! Weh!

Du hast sie zerstört

Die schöne Welt

Mit mächtiger Faust

Sie sturtz, sie zerfällt!

Mächtiger

Der Erdensöhne

Prächtiger

Baue sie wieder

in deinem Busen baue sie auf!¹⁷¹

¹⁷¹ Goethe, Faust: Felaket! Felaket! O muhteşem semâyı muhrib yumruğunla parçaladın. Yıkılıyor, parça parça sukût ediyor. Ey arzın zî-kudret evlâdı. Bu ilahî dünyayı daha muhteşem bir surette binâ et, kalbinin âmâkında binâ et!

Vâkıan *August Comte* sevk-i tabî-i beşerîyi hayvanların sevk-i tabîisi gibi sûret-i kat'ıyyede sabit addediyordu. Fakat ilim, sevk-i tabî-i hayvânînin hiç değişmez bir şey olmadığını isbat etti. İnsanda elyevm mevcut olan sevk-i tabîisini öte tarafa geçilmesi memnu' bir hadd diye değil, belki daha yükseklere çıkmak için bir nokta-ı istinâd diye telakkî etmezse hakikaten insan olmaz.

İşte *August Comte*'un felsefesinin şâyân-ı itiraz noktası buradadır. Eğer tabiat-ı beşeriyye suret-i kat'ıyyede takarrur etmiş bitmiş bir şey olsa idi *Comte*'un o kapalı ve mutlak pozitivizmi meşru olabilirdi. Fakat eğer insan kendi kendisini tedkik eden araştıran, tadilata uğrayan, lâ-yenkati' yeniden vücut bulan bir mahluk ise *Comte*'un pozitivizmi hayat-ı beşerînin muvakkat bir safhasını sun'î bir surette tesbit etmekten ibaret kalır.

İnsanın böyle kendi kendisini vücûda getirmesi, halk etmesi keyfî bir şey midir? Bunu insanlara ispat etselerdi kibir ve gururları kırılırdı. Çünkü o zaman daha iyi bir şey yapmak için Epikür'ün zerresi gibi rast gele hareket ediyorlar demek olurdu. Fakat insanlar zannederler ki önlerinde hiç tam bir numune olmadığı halde yaptıkları şeyler hiç değilse bir kaideye tabîdir. Bu kaide zarurîdir, mevcuttur ve bir kıymet-i ulviyyeyi hâizdir. Hem kendilerinde hem kendilerinin fevkînde mevcut olan bu kaideye işte insanlar Allah nâmını verirler.

Bu suretle, insaniyette mevzû-ı insaniyeti tecavüz eden bir dinin tahammülleri mevcuttur. İnsanın insanı memnun edebilmesi için ezmine-i kadîme hikmetindeki "kendini bil" tavsiyesini unutmaması lazımdır. İnsan kendi kendisinin âmâk-ı mevcûdiyetine inip de orada insaniyetle mükemmeliyetini, kıymetini, varlığını arttırmaya çalışmak ihtiyacını hissetmemesi, kuvvetini bulamaması kâbil değildir. Şüphesizdir ki insana muvafık olan gaye-i kemâlde geçmiş insaniyetin mirasları ve insaniyetin şerâiti büyük bir tesiri hâizdir. Bu gaye-i kemal amelî olabilmek için malum ve mevcut şe'niyete yakın bir mevkide durmalıdır. Fakat vâkıa, fikri kâide altına almaya kifayet edemez. Çünkü asıl lazım olan şey vâkıa aleminin fevkîne çıkmaktır. Yalnız fikirde mevcut, malum bir şeye gayr-ı kâbil-i ircâ, mâmâfih malum şey üzerine intibâ edebilmeye kabiliyetli bir şeyin ulvî bir varlığına iman keyfiyeti *August Comte*'un tebcîl ettiği kahramanları meydana çıkarmıştır. Bunlar *August Comte* dininin evliyalarıdır. Çünkü o dine inanmamışlardır!

İşte bütün pozitivizm gayr-ı sabit bir muvâzenet halinde durur gibi görünüyor. Pozitivizm ancak hakiki ve müfid olan şeyi tanır. Fakat gerek “hakiki” gerek “müfid” öyle mefhumlardır ki zarurî olarak daha başka yüksek fikirleri de davet ederler.

Hakiki şeyi aramaya sevk olunan âlim çok geçmeden görür ki bütün fertlerin intibââtı aynı surette hakikidirler; kendisinin vazifesi de bu hakiki şeyler içinde daha sabit, daha derin, ferdî ve insânî his ve idraklerin şerâitine daha az mensup olan bir şeyi aramaktan ibarettir. Vâzıh ve sarîh surette ne anlamaya ne tarif etmeye muvaffak olamadığı bu şeye “hakiki” nâmını verir. Onun taharriyâtına bu müphem şey fikri rehber olur, fakat taharriyâtın tesiri altında yavaş yavaş müphemliği azalmaya başlar. Bir kere bu fikri elde edince artık onu ne kadar yüksek olursa olsun bir faide mülahazasına tâbî bulunduramayacağını anlar. Çünkü bir âlimin nazarında hakiki şeyin haddizâtında yüksek bir faidesi vardır. İlim, hakikat aşkı için taharriyâta bulunur. Onun şerefi, gururu, zevki budur. Hiçbir meslek-i felsefî veya siyasî bunu onun elinden alamaz. Nazariyecilerin yalnız nazariye için çalıştıklarına kendilerini kânî bırakmak ameli ilim için fâideli midir, değil midir? Burası mevzû-ı bahs değildir. Haddizâtında ilim, meşrû ve katiyyen necip bir faaliyettir. Gaye-i kemâl muhafızı olan felsefeye bu ilmî bir gayeye münkâd tutmak değil bilakis âzâde ve hür bulundurmak ve ona kendi kendisini hissettirmek vazifesi terettüb eder.

Kezâlik, hakikî varlık dairesi dahilinde “müfid” olan şeyi takip ve taharrî vazifesiyle mükellef tutulan kalp ve irade sahibi bir insan da bununla iktifâ edemez. Müfid nedir? Hakiki nedir? İnsanlar müfidi kendileri tarif ve tayin etmek, hakikiyi de bir dereceye kadar kendileri yaratmak emelindedirler. “Müfid” benim tasavvur ettiğim ve aklın da sarf-ı mesâîye layık diye hükmettiği şeyi saha-ı fiil ve vücûda çıkarmak için kullanılacak vasıtalarından ibaret olacaktır. “Hakiki” de kendi kendime tayin ettiğim vazife fikrinden alacağım kuvvetle benim yapacağım, meydana getireceğim şey olacaktır. Tabir-i diğerle, insan müfid’in fevkîne bu müfid olan şeyin menbaı ve ölçüsü olmak üzere “hayr”ı ve “güzel”i vaz’ eder. “Hayr” ile “güzel” de “doğru” gibi birer faide, en âlâ birer faide olmak üzere telakkî edilmek isterler.

İşte böyle *August Comte*’un prensibi mevkî-i tatbîke konulunca “hakiki” ile “müfid”in ittihâdından tereküb eden “müsbet” mefhumu, insanı *Comte*’un ber-taraf

etmek istediği şe'niyet-i mevcûde fevkîndeki şeylere sevk eder. Hakiki ile müfid bizim için doğruyu, güzeli, hayrı aramak üzere birer müşevvik olurlar.

Rûh-ı beşerden insanın fevkine çıkan şeyi kesip atmak için bu arzunun bir zehâb-ı bâtıldan ibaret olduğunu, vazifesiz kalmış bir uzuv gibi yavaş yavaş sönüp ortadan kalkacağını beyhude yere isbat etmeye uğraştılar. Hakiki insan, kendisine tarif ettikleri hal içinde kendi şart-ı mevcûdiyetini göremez. *Comte*, içinde yaşadığımız alemde ötede bir şey görmekten, bir şey aramaktan bizi men eder. Bu alem onun fikrinde bizim için küll olmak icap eder. Fakat *Littré* bu “küll”ün etrafi umman ile mahdûd bir ada olduğunu, bu da gize açılmak bizim için memnû ve muhal olsa bile uzaktan temâşâsı muazzam ve necât-ı bahş olduğunu söyler.

Nâmütenâhîyi kapamak ve düşünmeye düşünmeye nâmütenâhî fikrinin ortadan kalkacağını ümit etmek kâbil midir? İlim ile din her ikisi de hâdisât-ı beşeriyyenin mütênâhî dünyası içine konuldukları zaman birbirlerine karşılıklı îkâ-ı müşkilât ederler. Fakat ilmin benimsemek istediği bu mevcut aleminin ötesinde arzularımıza, itikadlarımıza, hülyalarımıza ancak başka bir alemin mevcudiyeti kabul olunacak olursa gerek ilim gerek din hürriyetlerini, muhtariyet-i idarelerini tekrar iktisab etmezler mi? Böyle bir meslek ilm-i hâzırın beyânât ve teminâtına mugayir mi olur yoksa ilim böyle bir mesleğin tesisini mi istilzâm eder? Zamanımızdaki efkârın en başlıca şahitlerinden biri olan meşhur İngiliz feylesofu Herbert Spencer işte meseleyi bu şekil altında tetkike koyuldu.

İKİNCİ BÂB: HERBERT SPENCER VE “NÂ KÂBİL-İ İDRAK”

1 – İlim, din ve münasebetleri hakkında *Herbert Spencer*'in mesleği “nâ kâbil-i idrak”, ilim ve din- Tekâmülcülük, Tekâmül dini.

2 - *Herbert Spencer* mesleğinin tefsiri- *Spencer*'a rehber olan esbâb- Tekâmül-i dini nazariyesi ile nâ kâbil-i idrak nazariyesinin münasebeti- menfî nâ kâbil-i idrak ve müsbet nâ kâbil-i idrak- *Herbert Spencer* ve *Pascal*.

3 - *Herbert Spencer* mesleğinin kıymeti- *Herbert Spencer*'in nâ kâbil-i idraki dinlerin bir tortusu değil midir? *Spencer*'a göre hissiyâtın kıymeti- Mesleğin aklî bir temeli de vardır. –Mesleğin zayıf noktası: Sırf objektif bir nokta-ı nazardan telakkî

edilmiş olan “nâ kâbil-i idrak”. *Herbert Spencer* buna ya pek fazla ya pek az bir kıymet atfeder.

Din hakkındaki mütalaât ve muhakemât *Herbert Spencer*'in felsefesinde en mühim, en nadide kısımlardan biri değildir. Bu mutalaât onun eserinde maddeten pek küçük bir yer işgal eder. Fakat bu meselede büyük bir mütefekkirin fikrini anlamak her zaman hâiz-i ehemmiyet olmakla beraber *Herbert Spencer*'ın bu bâbda yazdığını araştırmak için bilhassa birtakım esbâb vardır.

Herbert Spencer bir vaiz ve muallim ailesine mensup idi. Bu aile için din birinci derecede hâiz-i ehemmiyet bir mesele addolunuyordu. Validesi tarafından *Brettel* nâmında eski bir protestan Fransız ailesine mensuptu. Ceddi *John Brettel* “metodizm” mezhebinin müessisi olan *John Wesley*'in şahsî bir dostu idi ve o da bu mesleği neşre çalışmıştı. Validesi Harriet Holmes gayet dindar bir kadındı. “Metodist olmakla beraber Anglikan Kilisesi'nin ayinini harfî harfine takip eylerdi. Pederi *Georg Spencer* dinî şeylerle pek çok meşgul olurdu. İbtida “metodist” mesleğine mensup iken ihtiyacını hissettiği din-i batınîyi onda bulamadığı için ayrılmış, “quaker” mezhebine dönmüştü. Hiss-i dinîsi kilisenin merasimine ve o emrine karşı hakiki bir nefret suretinde tecelli ediyordu.

Herbert Spencer bu tesirâta bî-his kalmadı. *Facts and Comments* eserinde *Autobiography*'sinde dinî şeylere gittikçe daha mütezâyid bir ehemmiyet vermekte olduğunu söyler. Otobiyografi birtakım mülâhazât-ı diniyye ile nihayet bulur. Tetkikat ve tettebbuat-ı azîmesi sayesinde ulumu tevhid ve terkip teşebbüs-i mühimmine kendinde kudret kesb eden ve nâmı böyle bir teşebbüs ile meşhur olan bu âlim gerek hayatı, gerek tefekkürât ve mülâhazâtı itibariyle din ve ilmin münasebetini tetkike de pek hâiz-i salahiyet idi.

Herbert Spencer'ın din hakkındaki efkârının şâyân-ı ehemmiyet olması yalnız feylesofun müfekkiresinin bariz bir kısmını ifade etmesinden ileri gelmiyor. Bu meslek-i dinî, *Huxley*'nin “agnostisizm”¹⁷² *agnosticisme* tabir ettiği şeyde toplanır. Agnostisizm ise zamanımızdaki felsefî düşüncenin en mühim şekillerinden biridir. Agnostisizm nedir? Bazılarına nazaran bu öyle bir tasavvuftur ki Allah'ı bizim daire-i idrâkimize idhâl etmekle ulûhiyetin kadrini tenzîl etmekten korkar. Bazılarına

¹⁷² “Mutlak”ın nâ kâbil-i idrak olması.

nazaran âlimâne bir tabirdir ki arkasında lâ-ilâhîlik gizlidir. Agnostisizm, din ile ilmin münasebeti meselesinin bir tarz-ı hallidir ki tetkike muhtaçtır. Bunu iyice tetkik için *Herbert Spencer*'ın âsârında nazar-ı mülâhazaya almak en güzel çaredir.

I. İlim ve Din Münasebetleri Hakkında Herbert Spencer'in Mesleği

Dine ve ilim ile münasebetine dair olan bahislere *Herbert Spencer*'da esasât-ı evvelîn *Premiers principes* eserinin “nâ kâbil-i idrak” serlevhalı birinci kısmında ve sosyoloji esasları *Principes de Sociologie*'nin gerek sosyolojinin ruhu temellerinden gerek müessesât-ı ruhbâniyyenin tekamülünden bahseden kısımlarında tesadüf olunur.

Herbert Spencer'ın felsefesinin son kelimesi her şeyin âmâkında ve menşesinde bizim için behemehal “nâ kâbil-i idrak” bir şey bulunduğu kanaatidir: Bir esas var ki ne bunu bertaraf edebiliriz, ne buna vâsıl olabiliriz. İşte bu meslek, din ile ilmi birbirlerine rabt eder.

Çok kere din ile ilim birbirlerine zıt ve muhalif görünür. Birçok kimse bunların esasları sûret-i kat'iyede gayr-ı kâbil-i teliftir kanaatinin beslerler. Mâmâfîh şu noktaya dikkat lazımdır ki gerek din gerek ilim bize tecrübe tarafından birer tabî şe'niyet olmak üzere irâe edilmektedirler.

Dinin müfekkire tarafından muhayyilenin keyif ve hevesine tebe'an imal edilmiş sun'î bir şey olduğunu zannetmek hatadır. Din insana bizzat eşya tarafından telkin olunmuştur. Din, alem-i haricînin insan üzerinde yaptığı tesire insanın düşüncesinin, kalbinin, ruhunun – kendi kendiliğinden husûe gelme- bir aksül amelidir.

Diğer taraftan, ilim de –bunu âmîyâne ve adi bir bilgiye muhalif bir şey gibi telakkî edenlerin ihtimal ki farkına varmadan tahayyül ettikleri vech ile- sunnî bir ihtirâ, adeta tabiat fevkînde bir şey değildir. İlim, tabî bir tekâmül neticesinde daha vâzih ve sarîh, daha merbût, daha malûmât-bahş bir şekil almış adi, her gün ki bir

tecrübedir. Çıkardığı neticelerle his ve idrak-i hâzırın hududunu geçebilmeye o tecrübe-i âdiyeden ziyade hâiz-i kâbildir.

Demek ki ilimle dinin menşe'leri birdir: İki de müfekkire-i beşerde müfekkirenin dünya ile olan münasebeti neticesinde tabîi surette husûle gelmiştir. İki de aynı derecede birer şe'niyettir, tabiatın kendi kendiliğinden birer tezahürüdürler. Binâenaleyh birinin mevcûdiyeti diğeri ile kâbil-i telif midir değil midir diye aramak manasız bir şey olur. Mademki beraber, aynı zamanda mevcutturlar, demek ki birlikte mevcut olabilirler. Yegâne mesele bu hem-vücutluğun hikmetini ve manasını aramaktır.

Gerek ilmin gerek dinin hususî icâbât ve ahvâlinin tetkiki ile iktifâ edilirse vâkıan aralarında pek bariz ihtilaflar müşahede olunur ve birçok zevâtın teşebbüs ettikleri telif tecrübeleri akîm telakkî olunabilir. Fakat arızî hal, asıl ve lübbü unutturmamalıdır. İlim ile din hakkında selîm bir surette hüküm verebilmek için bunların hususî ve aynı gayeye müteveccih ifadelerini değil en umumî ve en mücerred hükümlerinin pîş-i teemmüle almak icap eder. İhtimal ki bu itibar ile ilim ve din pek kâbil-i telif gibi görüneceklerdir.

Dinlerin arzettikleri hususî akîdeler –ki ekseriyâ ilim ile hal-i nizâ'a girmelerini icap eder- hakikatte mâ-fevka't-tabîi vahiyleri değil, zarurî bir surette hissettiği nâ-mütenâhîliği ve mutlakiyeti kendi mâkulâtına ve îtiyâdlarına muvâfık bir surette tasavvur ve tahayyül için müfekkire-i beşerin yaptığı bir sa'yı ifade ederler. Halbuki bütün bu düsturlar, ne kadar âlimâne, mahirâne, ne kadar ince ve hünerli olursa olsunlar tahlil karşısında dayanamazlar. Şairâne ve hissiyâtperestâne bir nokta-ı nazardan mülâhaza edildikçe, kelimelerin manaları ve fikirlerin münasebetleri kat'iyetle tayin ve tarif olunmadıkça, memnuniyet-bahş görünürler. Fakat vâzıh ve sarîh surette düşünölmek, isbat edilmek istenildikleri zaman böyle değildir.

Farazâ, umûmiyetle dinlerin halle uğraştıkları meselelerden birini, menşe-i alemi ele alalım. Bu meselenin muhtelif suver-i hallini vâzıh ve sarîh surette tayin edersek üç şekilde toplandıklarını görürüz. Dünyanın ya ezelden beri mevcut olduğu ya kendi kendisine vücut bulduğu, ya haricî bir kuvvet tarafından halk olunduğu farz edilebilir. Halbuki bir tenkid-i felsefiye tâbîi tutulacak olursa bu üç faraziyeden hiç birinin hakikaten kâbil-i fehm ve idrak olmadığı görülür. Hepsinin içinde mantiken

gayr-ı kâbil-i telif birtakım kısımlar vardır. Hepsi de haddizâtında tezatlarla doludur. Bu faraziyeleri zihinde vâzih surette tasavvur etmek gayr-ı kâbildir. *Herbert Spencer*'a göre *Hamilton* ve *Mansel*'in tenkitleri bunu suret-i kat'iyede ispat etmiştir. İlahiyatın vücûd-ı evvele atfetmek istediği vahdet, hürriyet, şahsiyet gibi tayinler de tetkik edilince yine bizi müşabih neticelere îsâl eder.

Bunun için, dinin mevzûu, “mutlak” var bir şey gibi zihinde tasavvur edilmek istenildiği taktirde, idrak olunamaz, düşünülemez bir şeydir.

Ya ilim? İlim bilakis prensiplerinde, muhakemelerinde, neticelerinde başından nihayete kadar açık ve bedîhî değil midir? *Herbert Spencer*'a göre hiç de böyle değildir. İlmin yaptığı şey neticede keyfiyeti kemiyyete ircâdan ibarettir. İlim: fezâ, zaman, madde, hareket, kuvvet gibi birtakım mefhumlardan vazgeçer. Çünkü bunlar kemiyyet için zarurî bir istinâd-gâhtır. Fakat bütün bu mefhumlar da zihinde tasavvur edilmek istenilirse bizi birtakım tezatlara îsâl ederler.

Farazâ, ya fezâyı ya zamanı hakikî surette yani mevcudiyetin tazammun ettiği sarîh ve tam bir taayyün ile zihinde düşünmeyi bir tecrübe ediniz. Eğer fezâ ile zaman hakikaten mevcut iseler bunların tabiatı hakkında ancak üç faraziye mümkündür. Bunlar ya birer “cevher-i mücerred” *entité*'dirler, yahut birer cevher-i mücerredin vasfıdır, yahut subjektif birer şe'niyetirler. Halbuki bu üç faraziyyeden hiç biri tezatlara düşülmeksizin bast ve temhîd edilemez. *Spencer* burada da İskoçya mektebinin ve Kant'ın tenkidinden çıkan neticeleri kabul eder.

Fezâ ve zaman hakkında doğru olan bu mütâlaa ilmin sâir mua'ttiyyât-ı evveliyesi hakkında da vâridir. Tekâmül-ı umûmînin cereyânını yukarı doğru takip ederek maddeyi ilk evvel mevcut olduğu intişâr-ı tam halinde düşünelim. Görürüz ki bu hâle nasıl geldiğini zihnimize sığdırmaktan aciziz. Gözlerimizi istikbale çevirelim. Gözümüzün önünde vukûa gelen hâdisâtın tevâlisine hiçbir had çizemeyiz. Diğer taraftan insan kendi kendisine bakacak olursa şuurun iki telinin uçları kendi daire-i nüfuz ve iktidârından hariçte olduğunu görür. Bir hâlet-i şuurun husûlünü ancak o halet zâil olduktan sonra derk edebiliriz. Meş'ûrun adem-i şuur içinde gâib olmasını da kezâlik insan anlayamaz. Her şeyin lübb ve aslı, tevellüdü, sevki bizim nazarımızdan nihândır. Bütün ilmimiz bir sırta müntehâ olur.

Binâenaleyh din ile ilim arasında bir müşabehet, bir rabîta vardır. İki de, esasları tâmîk edilecek olursa nâ-kâbil-i idrak, nâ-kâbil-i tefekkür bir şeyin

mevcûdiyetini tazammun ederler. İşte din bu “nâ-kâbil-i idrak” içinden nebe‘ân eder ve onu tasvir ve tarif için bîhûde yere birçok uğraşır. İlim de kâbil-i idrak ve kâbil-i tasvîr ve tarif hudud içinde kalmak için beyhude yere uğraşır durur. Fakat ne kadar çok terakkî ederse, bertaraf etmek istediği bu nâ-kâbil-i idrakı o kadar çok kabul etmiş olur. Dinin başladığı yerde ilim nihayet bulur. Birbirlerine arkalarını dönerler ve kesb-i ittisal ederler.

Fakat ilim ile dinin böyle i’tilâf ettikleri “mutlak” fikri acaba sırf bir nefy ve inkardan ibaret değil midir? Bu “nâ-kâbil-i idrak”, bu “nâ-kâbil-i tefekkür” bir tecrîde, bir hiçe müncer olmuyor mu? Eğer böyle ise temin ettiği i’tilâf boş bir lakırdıdan ibaret kalır.

“Nâ-kâbil-i idrak”ı şe’niyet haline getirmek *Herbert Spencer*’ın eseridir. Onun hususiyetini teşkîl eden de budur. Kendisinden evvel *Hamilton* ve *Mansel* nazarında “nâ-kâbil-i idrak” bir nefy ve inkardan ibaretti. *Herbert Spencer* “mutlak”ın nâ-kâbil-i idrak olduğunu kabul ve muhafaza etti, ilan etti. Fakat bunun hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz neticesini çıkarmadı. Bir şeyi bütün hudûdiyle kavrayan hakiki bilgi ile bir şeyi boş bir kelimedenden ibaret halde gören kat‘î cehl arasında *Herbert Spencer* orta bir şey ihdâs etti ki bu da gayet umumî evsâfî ile görülen bir şey fikri idi.

Mutlak’ın nâ-kâbil-i idrak olmakla beraber yine müsbet bir şey olabileceğini ispat için *Herbert Spencer* müsbet şuur *Conscienoce positive* ile muayyen şuur *Conscience définie* diye ortaya bir fark koyar. Müsbet şuurun behemehal muayyen şuuru icap edeceği fikri yanlıştır. Bu fikir bir hata-yı mantıkîden ileri gelmektedir. Çünkü bir şey hakîkatte hem müsbet hem gayr-ı muayyen olabilir. İlim ile dinin müşterek bir masdara *postulat*’sı olan bu nâ-kâbil-i idrakın tedkiki işte böyle hem gayr-ı muayyen hem müsbet bir şuurun mevcudiyetini temin ve tasdike müntehâ olur.

Mutlak nâ-kâbil-i idraktır, nâ-kâbil-i tefekkürdür dediğim zaman maksadım zihinde tahakkuk ettirilemez, maddî bir şekil altında malum olamaz muayyen bir mevzû-ı şuur olamaz demektir. Bu adem- i imkanın manası nedir?

Farz edelim ki müfekkire “mutlak”ı düşünmeye teşebbüs etsin. Bi’t-tabî bunu bir dereceye kadar tayin etmeye kalkacaktır. Mesela ya mahdud ya gayr-ı mahdud olmak üzere telakkî edecektir. Bu iki vasıf birbirlerine zıttır. Binâenaleyh müfekkire bu ikisinden birisini ihtiyar ve kabul etmek mecburiyetindedir. Halbuki tahlil, kat‘î

surette isbat ediyor ki “mutlak” ı “mahdud” olmak üzere telakkî etmeliyim, çünkü kâbil değil gayr-ı mahdud olamaz. Diğer taraftan tahlil yine kat’î surette ispat ediyor ki “mutlak”ı “gayr-ı mahdud” olmak üzere telakkî etmeliyim. Çünkü kâbil değil “mahdud” olamaz. Binâenaleyh “mutlak”ı düşünmek istersem biri mahdud diğeri gayr-ı mahdud olmak üzere zıt iki mutlak karşısında kalacağım. Fakat tahlil yalnız bu neticeyi çıkarmakla kalmaz.

Mahdud ile gayr-ı mahdudun birbirine muâırız olması, arkalarında bunları birbirine takrîb eden, birbiriyle mukayese eden ve gayr-ı telif olduklarına hükm eyleyen bir şeyin mevcûdiyetinden dolaydır. Tabir-i diğlerle, bunların arkasında bir şuur mevcut olması itibariyledir. Onun için, mahdud ile gayr-ı mahdud kendilerini birbirlerinden tecrîd eden kelimeler içinde değil de her mefhumun tazammun ve icap ettiği müfekkira fiilinde görülürlerse kat’î surette mütezâdd olmadıkları anlaşılır. Mahdud ile gayr-ı mahdud, muayyen bir şuur mevzûu olmak itibariyle birbirlerini izale ettikten sonra, bu münasebetin tazammun ettiği bir şuur kalır ki o da gayr-ı muayyen fakat müsbettir. “Mutlak” ı muayyen surette daire-i şuura idhâl gayr-ı kâbil olduğunu beyan etmek aynı zamanda bu mutlak hakkında gayr-ı muayyen müsbet bir şuur mevcut olduğunu tasdik eylemektir.

Herbert Spencer’ın usûlü şeklî ve skolastik bir münazara ve cedelden ibaret değildir; müşahhas *concret* bir tenzîl ve ircâ usûlüdür. O, alelâde tecrübe ile malum olan şeyden hareket eder, onun hakikaten mevcut gibi düşünülmesi gayr-ı kâbil olan bütün aksâamını bertaraf eyler. O zaman artık başka bir şeye gayr-ı kâbil-i ircâ bir tortu karşısında kalan bir kimyager gibi tevakkuf eder. İşte mutlak’ın âmâkında bu suretle gayr-ı muayyen şuur meydana çıkarır. Bu şuur tarafından vaz’ edilen “mutlak” nâ-kâbil-i idrak olmakla beraber hakiki ve müsbet bir şeydir.

Bu suretle, din ile ilmin ittilâfı yalnız bir kelime îanesiyle değil bir şe’niyet sayesinde temin olunur. Bu ittilâf menfî değil müsbet bir şeydir. Din ile ilmin münasebetleri haddızâtında ne mahiyette olursa olsun bizim için zî-hayat bir vahdet ve şuur vardır ki o i’tilâfın hakiki olduğunu temin eder.

Din, mutlakın mevcudiyetini tasdikten hareket eder. Bunda hakikatten harice çıkmış değildir. Çünkü o mutlak hakkında biz müsbet bir şuura mâlikiz. İlim her cihetten kendisini ihâta eden esrarı izaleye kâdir olamaz. Bu kudretsizliğe ise bir çare

yoktur. Çünkü mutlak hakkında ancak gayr-ı muayyen bir şuurâ mâlikiz ve başka devirlerde bir şuurâ mâlik olamayız.

Mâmâfîh din ile ilmin münasebeti hakkındaki bu fikir *Herbert Spencer*'ın mesleğinin mâ-ba'de't-tabîyyeye ait bir medhali demektir. Asl-ı meslek ilim fikri etrafında deveran eyler. Gayesi “kâbil-i idrak” mefhumundan istintâc edilen prensipler vasıtasıyla ulûmun tevhid ve terkîbini *synthèse* icra etmektir.

İlimler eşyayı müşabihlerine göre tasnif ederler. Mübhem, nâ-tamam yahut kâfî *qualitatif* müşabihetleri riyaziyyâtın müsavât ve ayniyet tabir ettiği tam, sahîh müşabehetlere ircâ ve tenzîl gayesini takip eylerler. İlimler kendi başlarına yalnız kısmen tevhid edilmiş bir bilgiye vâsıl olabilirler. Felsefe bilgiyi tam bir surette tevhid etmeye teşebbüs eyler. Kullandığı alet, kanun-ı tekâmüldür. Ulûm bu kanun-ı tekâmülün vücudunu hissederler. Fakat bunu “kâbil-i idrak” mefhumunun tahlili isbat ve tesis eyler.

İlimler vekâyı'ı, bütün vekâyı'ı tetkik ederler. Nihayet felsefe ile birleşen ilimler tedkik ettikleri o vakaların her sahada, -varlığın ve bilginin esas-ı müştereği olan- kanun-ı tekâmül altına dahil olduklarını görürler. En geniş manasıyla telakkî edilen bu kanına nazaran her şey bî-insicâm bir adem-i tecânüs halinde muayyen ve zî-insicâm bir tecânüs haline behemehal ve tadrîcen geçer.

Tekâmül kanununa dinlerde sâir bütün hadiseler gibi tabîdirler. Son gayesinin taharrî icap ettiği zaman ilim nazarında “esâsât-ı evvelîn meyânına” konulan din şimdi, zamanda ve fezâda mevcut bir hadise olmak itibariyle, ilmin ve felsefenin tetkik ettiği o hep birbirlerine müşabih birtakım şeyler arasına girer. Şimdi burada mesele tekâmülcü felsefenin prensiplerine göre kilise müessesâtının bir hadise sıfatıyla tevellüdünü taharrî etmektir.

Tarih sırasına göre dinlerin nokta-ı hareketi, ileride tenevvu' ede ede o nâmütenâhî envâi husûle getiren vaka-yı ibtidâiyye, *Herbert Spencer*'a göre, “eş” *Double* fikrinden başka bir şey değildir. İnsan suda kendi hayalini yahut eşini görür. Kezâlik, kendi kendisini ru'yâda gördüğü gibi başka adamların hayallerini de görür. Bu “eş” asla benzemekle beraber onun bi'z-zarûre aynı değildir. İnsanın ilk hareketi bunları ayrı ayrı mahluklar gibi telakkî etmektir. Halbuki uyku geçince eş ne oluyor?

İnsan onun mahvolmadığına, sadece uzaklaştığına, ihtimal ki gelecek ru'yâda yine gözükeceğine inanmaya tabî bir temâyül besler. Sonra ölüm geldiği zaman insan o esrar alûd *ene*'nin payidâr olduğuna, kendi kendisine az çok müşabih bir halde kaldığına, binâenaleyh eşi olduğu mahluk-ı mer'îye az çok benzediğine kolayca inanır. Bundan perilere, ervâha, tabiat fevkinde mahluklara, onların kudretlerine, hayat-ı beşere tesirlerine îtikâd hâsıl olur. İşte bu noktada Epikürçülerle birleşen *Herbert Spencer*'a göre dinin tarihî menşei budur.

Bu itikaddan ayinler, akîdeler, kilise müessesâtı çıkmıştır. Her mevcûd-ı hakîkinin bir ruh gibi telakkî edilebilmeye kabiliyetli bir eşi vardır. Ervâh-ı süfliyye, zaman ile, mabutlar tesmiye edilen ervâh-ı ulviyyenin taht-ı hükmüne girmişlerdir. İnsan bu tabiat fevkindeki kudretleri zihninde tasavvur etmeye, kendisi için kâbil-i vusûl ve müsait bir hale getirmeye çalışmıştır. Bu arzudan, esatirler, sihir ve büyü düsturları, birtakım ibadetler ve teşkilatlar çıkmıştır. Bunlara sonra tekâmül kanununa tevfikân bir noktaya kadar inkişaf etmişler ve menşelerinden bazen ancak ufak tefek bazı aksâmı muhafaza eylemişlerdir.

İnsanların itikadları pek ziyade tekâmül ettiği için ilk maksat ve gayeleri bazen zâil olmuştur. Binâenaleyh artık kendilerine istinad-gâh bulamayan müessesât bir rabita-ı ictimâiyye sıfatıyla payidâr olurlar. Tekâmülün kendilerine verdiği bu vasıf pek ziyade hâiz-i ehemmiyettir. Dinler artık cem'îyyât-ı beşeriyyenin ittisâl ve temâdîsini temsil ve irâe ederler. Onun için bunlara hürmet ve riayet etmekte ferdlerin mühim menâfii vardır.

Tekâmül-i dinînin vasf-ı umumîsi unsur-ı ahlâkînin ibadet unsuruna yani ulûhiyetin celb-i teveccüh ve inayeti unsuruna gittikçe galebesi tâ bidâyette sebab-i evvelîn-i kâinata atfolunan insânî evsâfın gittikçe azalmasıdır; akîdeleri sırf birer timsâl diye telakkî etmeye ve yerlerine “mutlak” hakkında hem gayr-ı muayyen hem müsbet bir şuur ikâme eylemeye temâyül gösterilmesidir.

II. Herbert Spencer Mesleğinin Tefsiri

İlim ile dinin münasebâtı hakkında *Herbert Spencer*'ın mesleklerinin hulasâsı işte bundan ibarettir. Bunların manası nedir? *Herbert Spencer*'ın eserinin hey'et-i

mecmûası içinde büyük bir ehemmiyeti olmayan teferruat kabîlinden bir kısım mıdırılar yoksa *Spencer*'ın meslek-i aslîsinden ayrılmaz bir parça halinde derin fikirlerin ifadesi midirler?

Herbert Spencer'ın asıl büyük eseri olan tevhid ve terkîb-i ulûm karşısında bu nazariyelerin en ehemmiyetsiz bir şey gibi telakkî olunabilir ve bilhassa, menfî bir manayı hâiz oldukları söylenebilir.

Vâkıan “esasât-ı evvelîn”de bir “nâ-kâbil-i idrak” nazariyesi için kâfi malzeme vardır. Fakat şu noktaya dikkat etmek icap eder ki *Spencer* ibtidaen “esasât-ı evvelîn”in başına nâ-kâbil-i idrak hakkında bir fasıl koymak fikrinde değildir. Meslek-i umumîsinin dine mugâyir bir manada tefsir edilmesi korkusuyla, lâ-ilâhîlik müâhazesini bertaraf etmek için sonradan bu birinci kısmı ilave etmiştir.

Bu nâ-kâbil-i idrak nazariyesi, isminden de anlaşılacağı üzere, bize, sebab-i evvelîn olan Allah'ın ve dinin asıl mevzûlarının bizim idrakimizden tamamiyle hariç olduklarını öğretir. Şüphesizdir ki tetkik ve müşahede ettiğimiz hadisât bunların ş'niyetlerini tazammun eder. Fakat her türlü tarz-ı vücuttan ârî olan bir varlık ne demektir? Suret-i kat'îyyede nâ-kâbil-i idrak bir “mutlak”ın ne manası vardır? Bunda, feylesofun bütün inkarlarına rağmen mücerred bir tabirden, bir adem-i imkanın tamamiyle menfî bir ifadesinden bir şey görülebilir mi?

Dinlerin tevellüd-i tarîhîsi hakkındaki mesleğe gelince şüphe yoktur ki bu, sarîhtir, müsbettir ve iyi bast ve temhîd edilmiştir. Fakat, bugün pek meşkûk olan kıymet-i ilmiyyesinden sarf-ı nazar, bu meslek-i dinin hususî bir objektif temele malik olduğunu, inkar değil midir? Bunda dinleri teşkil eden bütün şeylerin tıflâne ve yanlış bir itikada, rüyaların bize bildirdiği birtakım hayaletlerin hakikiliğine ve payidâr olmaları itikadına irca' edildiğini görmüyor muyuz? Bu nokta-ı nazara göre din insanın tarih-i tabîîsinin sadece bir faslından ibaret kalmıyor mu?

Bu muhtelif noktalar hakkında *Herbert Spencer*'ın düşüncesini iyice anlamak için, mesleğinin tefsirine *Spinoza*'nın gerek *Tevrat*'a gerek tabiata tatbik etmek istediği usul-ı tenkidi, eserin yine eser ile izahı usulünü tatbik eylemek icap eder.

Herbert Spencer'in din hakkındaki nazariyelerine bâis olan esbâb nelerdir? Mesleklerin esbâbı nazar-ı mülâhazaya alınırsa onların hakiki manalarını anlamak ihtimalleri ziyadeleşir.

Feylesofun kendi tercüme-i hâli hakkında verdiği malumâta bakılırsa –ki bunlar gayet doğru, fevrî, canlıdır, müfekkirasının say-ı dahilîsi hakkında birçok tafsilâtı hâvîdir –bu esbâbın şunlardan ibaret olduğu görülür:

Evvel emirde, Tevrat ve bu metn-i mukaddesi şerh eden vaizlerin mev'izalarının yaptığı tesir. Güya vahy-i ilahîye müstenid olan birçok şeyi *Spencer* bir rezalet olmak üzere telakkî etmiştir. Adem'in adem-i itaatinden dolayı bütün masum nesl-i Ademî mahkum-ı azap etmek ne büyük haksızlıktır! Niçin insanlar içinde yalnız pek mahdud bir kısma bir imtiyazı mahsus bahş olunuyor ve kendilerine necât yolu vahy olunuyor da başkalarının bundan haberleri olmuyor? Hele şu iddianın garabetine bakınız: Kendisinden birçok seyyarâtıyla beraber otuz milyon güneş sâdır olan sebep-i evvelîn-i kainat bir gün insan kıyafetine giriyor, İbrahim'in karşısına çıkıyor, onunla pazarlığa girişerek sadıkâne hizmet edecek olursa ona arazi vermeyi taahhüd ediyor! Kiliselerimizde medhiyelerini terennüm ettiğimizi duymakta Allah ne zevk bulabilir? Yarattığı bizler gibi asgar-ı namütenahi mahlukât-ı muttasıl kendisinin azamet ve celâlınden bahsetmiyoruz diye nasıl olur da hiddet edebilir?

Herbert Spencer'in kitabında birçok yerde böyle mülâhazâta tesadüf olunur. Bu mülâhazâti ilham eden esbâb nedir? Bu bâbda hiç şüpheye mahal yoktur. Allah hakkındaki an'anevî itikadlarla kendi aklının sebep-i evvelîn-i kainata atfettiği namütenahilik vasfı arasındaki adem-i tenâsüb *Herbert Spencer*'a fena bir tesir yapar. Bu bir dinsizlik hissi midir? Din hususunda lakaytlık alameti midir? Lisanın şiddeti, tarzı delalet eder ki dine karşı bu hücumları ona telkin eden şey ciddi ve derin bir temayül-i dinîdir.

Bu nev-i tenkid ancak hususî bir dine ait bazı hikayelere ve akidelere taalluk edebilir. *Spencer*'in kendi tercüme-i haline dair yazdığı kitapta ısrar ile bahsettiği başka nev'den bir tenkid daha vardır. *Herbert Spencer* diyor ki: Mefkûremde fitrî olarak “tabîi illiyet” fikri vardı. Sebep ile neticenin birbirine muadil olması zaruretini, adeta bir hads ile, takdir ediyordum. Kâfi derecede bir sebep olmazsa bir netice hâsıl olmayacağını bana öğretmeye hacet olmadan ben hisseyliyordum. Bir

sebeup mevcut oldukça onun tesirinin de zarurî olarak gerek kemmî gerek keyfî ahvâlinin hey'et-i mecmûasıyla birlikte husûle geleceğine dair içimde kendiliğinden bir kanaat vardı. Bu istidad-ı fikrî beni mâ-fevk-i tabiat fikrini reddetmeye sevk etti. Mucize tesmiye edilen yani tabiatın illiyetine mugayir diye telakkî olunan şeylerin kâffesini gayr-ı mümkün addetmeye başladım.

Birinci sebep, resmî surette dini olmak üzere tedris edilen hususî mezâhipten istihrac edilmişti. Bu ikinci sebebin menşei ilmin tabiatıdır. İlim her şeyden evvel, mâ-fevk-i tabîi fikrini bervech-i pîşîn bertaraf eder.

Herbert Spencer'ın bahsettiği tabîi illiyet esasında dinî mutekadâta karşı gayr-ı kâbil-i izale bir mânia mevcut muudr? Büyük ihtimal dairesinde değildir. Çünkü birçok feylesoflar görülmektedir ki hadisâtın tabîi surette birbirine merbut olduğunu sarîh surette bilmekle beraber gayet derin bir hiss-i dinîye de malikdirler. Kurûn-ı kadimede revâkiyye böyle idiler. Yeni zamanlarda da Spinoza, Leibniz, Kant buna bir misal teşkil ederler. Halbuki diğer taraftan nesc-i hadisâtta bir fay kabul eden Epikürcüler, bu dünyanın hadisâtında mabutların her türlü müdahalesini inkar ediyorlardı.

O halde, dinî nokta-ı nazardan tabîi illiyet mesleğinin neticesi nedir? Bu meslek bizi Allah ile tabiatı birbirini imha için kapalı bir yerde boğuşan iki muâriz gibi tasavvur etmekten men eyler. Tesir-i ilahîyi kuvâ-yı tabîiyyenin mahv ve tahribinden ibaret addetmeye, tesir-i mahlukatı da kudret-i hâlikaya karşı isyanda görmeye bizi bırakmaz. Allah ile tabiatı birbirleriyle mübâriz iki adama teşbih eden bir tabîi ve mâ-fevk-ı tabîi telakkisi pek tıflâne bir şeydir. Böyle fikirleri bertaraf etmeye uğraşmakla insan dinsiz vâsfına liyakat kesb etmiş olmaz. Tabîi illiyet mesleği, sebep neticeye, nüsha-ı asliyye kopyaya nasıl hakim ise kavânîn-i tabiata o suretle hakim olan umumî bir intizam, vahdet, hayat ve tevafuk esasına manî değildir. Hatta birçokları nazarında böyle bir esas icap ve tazammun bile eder. Bir isbat-ı riyazînin muhtelif anları arasında mevcut olan irtibat ve teselsül bu isbatın sahibi olan bir riyazînin vücuduna bir mania mı teşkil eder?

Mamafih, tabîi illiyet fikrinin böyle bir tefsire müsait olabilmesi için bir şart lazımdır. Kelimenin mana-yı ilmîsi ile tabiat, “mutlak”dan ibaret telakkî edilmemelidir.

İşte *Herbert Spencer*'ın ahz ettiği vaziyet budur. O kendisi söyler ki bizim kavanîn-i tabîyyemiz, bizim önümüzdeki dünya, vücûd-ı hakikînin birer timsallerinden ibarettir. Bunları “mutlak” mertebesine çıkarmak her türlü felsefeye mugayirdir. Binâenaleyh onda tabî illiyet esasına inanmanın yanı sıra bu illiyete fâik bir esasa iman için de yer vardır ki o esas da işte dinin mevzûudur.

Zaten, dikkat etmelidir ki *Spencer* bir karar vermez. “Her türlü mâ-fevk-ı tabîi fikrini reddetmeye mecbur oldum” demez. Sadece: “Alelade, mâ-fevk-ı tabîi hakkında beslenen fikri reddettim” der. Kavânîn-i tabiata bir tecavüz manasıyla mucize fikrini reddetmekle beraber dinin hakikaten mâ-fevk-ı tabîi olan esaslarını kabul etmekte beis görmeyenlerin ve bu red ve inkarlarıyla, Allah'ı daimî surette kendi eserini ıslah ve tashih ile meşgul fena bir amele mevkîine indirenlerden daha dindar oldukları fikrini besleyenlerin arasına katılır.

Fakat *Herbert Spencer*'ın yalnız niyeti ne olduğunu tetkik ile iktifa edemeyiz. “Nâ-kabil-i idrak” ve “tekâmül dini” nazariyelerini haddizatlarında da pîş-i mülâhazaya almaklığımız icap eder. *Spencer*'ın mesleklerini tefsir eden zevâtın birçoğu tekâmül-i dinî nazariyesi –ki hakikatte mesleğin müsbet ve ilmî kısmı budur– din fikrinin objektif kıymetini sıfıra indirdiğini ve bu suretle bidâyette nâ-kâbil-i idrak olmakla beraber hakikaten mevcut bir mutlak bulunduğu nazariyesini sırf hayalî ve lafzî bir hale koyduğunu iddia ederler.

Felsefe-i ilmiye nazarından *Herbert Spencer*'a göre din nedir? “Eş” zehâbı gibi ehemmiyetsiz hatta adi, ibtidâî ve tabîi bir vakanın umumî kanun-ı tekâmüle tevfiikan tabîi surette inkişâfi.

Bu iddianın netayic-i hakîkiyyesini ölçmek için onu *Herbert Spencer*'ın nokta-ı nazarından pîş-i teemmüle almak lazım gelir.

Herbert Spencer'ın anladığına göre tekâmül-ı tabîi sadece bir mihanik hadisesi değildir. Şüphe yok ki malzemesi, zerrelere gibi birbirlerinden ayrı birtakım vakalardır. Tekâmül, bu harc-ı malzemeyi muhitin tedarik ettiği vakâyı'-ı murtebitanın ibtidâî bir vakası etrafında toplar. Fakat öyle rast gele birtakım mürekkebât vücûda getirmez. Nerm, kâbil-i ta'dîl birtakım mevcûdât tevli'd eder ki bunlar tedricen birbirlerine tevafuk ederler. Hakikatte tabiatın her unsurunda

muvazene ve tevafuk-ı umumî-i kainata doğru bir temayül şeklinde bu tekamül meknûzdur.

Bunun neticesi olarak, tekamülün bütün muayyen ve bi'n-nisbe sabit olan mahsulleri haddizatında bir kıymete ve haysiyet ve itibara maliktirler. Çünkü hepsi tabiatın kanun-ı kusvâsı olan bu umumî tevafuk-ı mütekâbilin, muayyen bir nokta-ı fezâ ve zaman dahilindeki bir şeklini, bir anını irâe ederler. O noktada, o zamanda yalnız o şekil kabil idi ve en iyisi o idi. Bu, Anglosakson alemi için alışkın oldukları, pek muazzez esaslıdır: Varlık yalnız başına, eğer muhakkak ve zî-kuvvet ise, kendisini şiddetle müdafaa ve idame edebilirse bir hak demektir, bir hak bahşetmektedir. İşte bu suretle, hadisât-ı diniyyede yalnız mevcûdiyetleri, devam edebilmeleri, kuvve-i hayatiye ve umumiyet vasfını hâiz olmaları itibariyle, -*Herbert Spencer*'ın esaslarına nazaran, -içinde payidâr oldukları muhite tevafuklarını, meşrûyetlerini, kıymetlerini ispat etmiş olurlar.

Hadisât-ı diniyyede var oldukları ve payidâr kaldıkları için birer mevcuttur, birer şerâittir. Diğer tarz-ı vücutlar bunlara tevâfuk etmeye mecburdurlar. “Esasât-ı evvelîn”in birinci kısmı yalnız dinin ilme uymaya ne suretle mecbur olduğunu izah etmez. Aynı zamanda ilmin, din içinde esaslı olan kısma nasıl hürmet ve riayet etmesi icap edildiğini de gösterir. *Spencer* kavânîn-i tabiata ehemmiyet vermeyen ilahiyatın aleyhinde bulunduğu gibi “mutlak”ın zamanî olan esrar-ı kainatı inkar etmek cüretkarlığını gösteren ilmin de kibrini kırar.

Mevcud-ı edyânın bu kadar zaman payidâr olabilmiş olmaları *Herbert Spencer*'a göre kıymetlerinin bir teminatıdır. Fakat bu hadisât-ı diniyye hangi nokta-ı nazardan bir kıymeti haizdirler? Zamanımızdaki şuur-ı dinîyi alakadar edebilecek kabiliyette midirler yoksa bunlar tabiatın temelleri olan mehanikî kuvvetler yahut kör sevk-i tabîller gibi payidâr olmuş bî-manâ birer itikâd-ı batıldan mı ibarettirler?

Herbert Spencer'a göre inkişâf-ı dinînin nokta-ı hareketi şuur-ı dinî nokta-ı nazarından hiçbir kıymeti yok ki görünen bir hadisedir, yani insan-ı ibtidâînin rüyada gördüğü hayallerin şe'niyetlerine itikadıdır. Bu tıflâne menşe' nasıl olur da bütün silsile-i tekâmül üzerinde tesirini hissettiremez? Böyle kaba itikad-ı batılın inkişâfından ve etrafa uymasından başka bir şey olmayan birtakım itikadlar ve müesseseler bir faide-i ameliyye temin etseler bile aklın hiç dahil olmayan birtakım hayalâtta başka bir şey olabilirler mi?

Bu istintâc ihtimal ki yek-nazarda görüldüğü kadar kat'î değildir. Acaba tekamül-i nihayet esasıda değiştirmek mi, bir hatayı hakikate kalb edemez mi? Mamafih *Herbert Spencer*'ın bu itiraza verdiği cevap bu değildir. Sosyoloji esasları *Prencipes de Sociologie* nâmındaki eserinin “Dinin Mazisi ve İstikali” ser-levhası faslında ve on dokuzuncu asır mecmuasındaki makalelerinde (1884) bu itirazı şu suretle cerh ediyor:

Eğer mukaddemât doğru olsa idi, netice doğru addolunabilirdi. Fakat kârîlerimden birçoğunun ihtimal ki zannına mugayir olarak, dinlerin neş'et ettiği mefhum-ı ibtidâide hakiki bir vukûf tohumu vardır. O ilk telakkîde velev ki gayet hafif surette olsun uzaktan uzağa idrak olunan hakikat şudur: şuurla tecellî eden kudret şuur haricinde mevcut olan kudretin hususî şerâit altında müşahede edilmiş bir şeklinden ibarettir. İlk hareketimiz bu kudreti bazı hadisât-ı tabîyyenin bize irâe ettiği kendi kendimizin hayalimiz ile karıştırmak olur. halbuki karıştıma bir hata-yı mutlak değildir. Çünkü bizde bir kuvvet bulunduğu ve bunun kainattaki umumî kuvvet ile bir olduğu doğrudur. İbtidâi faraziyyemizin bir kaziyeye-i felsefiyye olmak için geçirmeye mecbur olduğu tekâmül o faraziyyenin tamamıyla ve kat'î surette tahavvülüne muhtaç değildir. O faraziyyenin içinden Allah'ı insana benzetecek suretteki itikadât-ı ibtidâiyeye ait kısmın çıkarılması kâfidir. Böyle tasfiye edildikten sonra teslim ederiz ki şuurun haricinde mevcut olan kuvvet şuur ile tanıdığımız kuvvete benzeyemez. Mamafih bu iki kuvvetin aynî bir şe'niyetin muhtelif birer tarzından ibaret olduğunu da teslim eyeriz.

İşte “nâ-kâbil-i idrak” mesleği *Herbert Spencer*'ın kendisi tarafından bu suretle tekamül nazariyesine sarîh surette rabt edilmiştir. Artık feylesofun “esâsât-ı evvelîn”in temeli olmak üzere “nâ-kâbil-i idrak” hakkında ibtida bir fasıl yazmaya niyet etmemiş olmasının ehemmiyeti kalmaz. “Nâ-kâbil-i idrak” tekamülün ruhudur. Çünkü vücut esasen bir olduğu içindir ki mevcûdât-ı tabiatın mütekâbil birbirlerine tevâfuk etmesi onların gayesidir ve bu gaye kâbil-i temindir.

Fakat, *Herbert Spencer*'ın, din hakkında malumata harîs olan ruhlara verdiği yegâne şeyden ibaret olan bu nâ-kâbil-i idrak mesleği bizden müsbet, hakiki, müessir ve kâbil-i idrak bir din ümidini ref' ve nez' etmeye müntehî olmuyor mu? İki muhalif esas-ı felsefi arasındaki münakaşadan artmış mücerret bir tortudan, boş bir düsturdan ibaret kalmıyor mu?

Yakından bakılacak olursa bu meslek yek-nazarda görüldüğü kadar mücerret ve boş değildir.

Herbert Spencer'a göre bizi “nâ-kâbil-i idrak”ın içine idhâl eden şey –bütün tasavvurât ve telakkiyâtımızın, bütün muhakemelerimizin, hatta en kat’î red ve inkarlarımızın devamlı ve zarurî temeli olmak üzere- şuurdur. Eğer böyle ise *Herbert Spencer*'ın mesleğinde bazı müspet bir ilahiyat tohumları bulunmak icap edecektir. Filhakika da böyle tohumlara tesadüf olunur.

İbtidâ, *Spencer*'ın red ve inkarları arasında bariz bir idealizm kendisini gösterir. “Esâsât-ı evvelîn”in “kâbil-i idrak”a tahsis edilmiş olan ikinci kısmının başlangıcı bir gözden geçirilsin. Orada görülür ki bizim bütün fikirlerimizin –gerek alem-i haricîye yani gayr-ı ene gerek alem-i batınîye ait olan fikirlerimizin- nokta-i hareketi münhasıran bizim hâlât-ı şuurumuzdadır. Biz iki türlü halet-i şuura malikiz: Bir kısmı kuvvetli hâlâttır –ki bunlara his ve idrak *perception* deriz- bir kısmı zayıf hâlâttır: Mülâhaza, hafıza, muhayyile, tefekkür gibi. Birinci hâlât arasında gayr-ı kâbil-i izale irtibatlar vardır. Bunların izhar ettikleri meçhul kudrete gayr-ı ene *non-ego* nâmını veririz. İkinci hâlât arasında kâbil-i izale irtibatlar vardır. Bunların ifade ettikleri kudrete ene *ego* tesmiye ederiz. Görülüyor ki şuur iki taraftan bilginin yegâne menşeidir. Şuur öyle bir kanaldır ki “nâ-kâbil-i idrak”ın tesiri bize nümayan olabilmek için behemehâl oradan geçmeye mecburdur. *Herbert Spencer* gayr-ı ene'nin hadisât-ı ene'nin hadisâtını ta'dil edebileceklerini ve bunun aksi gayr-ı mümkün olduğunu izah ettiği zaman bundan maksadı iki tarz-ı şuurdan birinin diğeri üzerinde bir tesir icra edebileceğini beyandan ibarettir.

Bütün bilgilerimizi şuurdan çıkarması itibariyle bu meslek, fikircidir (idealisttir). Ene'nin *mutlak* ile olan münasebetini bu tarz-ı tayinine göre meslek, külliyet ile *panthéisme* temâyülâtı gösterir. “Psikoloji esasâtı” *Principes de Psychologie*'nin mukaddimesinde okuduğumuza göre hâlât-ı şuura malik olan bir fertte daimi surette payidâr olan ene, nâ-kâbil-i idrak'ın bir kısmıdır. *Herbert Spencer* başka bir tarafta bütün eşyaya masdar olan ebedî kuvvetten bahsettiği sırada diyor ki: “Bizde şuur şeklinde fişkiran şey de bu aynı kuvvettir.” Demek ki *ene* haddizatında *mutlak* değilse bile bizim için mutlak'dır. Bizim nazarımızda mutlak'ın en bedihî, en bilâ-vasıta ifadesidir.

Herbert Spencer daha ileri gidiyor. Daire-i şuurun öte tarafında bulunan, bizce erişilemeyen ve “nâ-kâbil-i idrak” denilen o haddizatında mutlak’ı acaba *Spencer* sadece nâ-kâbil-i idrak olmak üzere mi telakkî ediyor? Bunun ruh mu yahut madde mi, bir şahsiyete malik mi yahut gayr-ı malik mi olduğunu hiçbir vecihle bilemeyiz der mi acaba? *Herbert Spencer* bu suali îrad etmiş ve “esasât-ı evvelîn”de şu cevabı vermiştir:

Agnostisizm (yani mutlak’ı nâ-kâbil-i idrak addetme) mefkûre-i beşer için asıl tavr-ı dindârâne olduğu halde bunu dinsizlik ile müteradif addedenler burada meseleyi bir şahsiyet ile o şahsiyetin dününde bir şekl-i mevcûdiyet arasında mevzû gibi zannettiklerinden dolayı bu hataya düşüyorlar. Mutlağın bir şahıs sıfatıyla nâ-kâbil-i idrak olduğunu söylemek onların fikrinde mutlak mevcut ise bile bir şahıstan aşağıdır demek olur. Fakat böyle bir mesele bir şahsiyet ile o şahsiyete fâik diğer bir şey arasında mevzu-ı bahs olabilir. Filhakika, zeka ile irade mihanikî harekete nisbetle nasıl âlî iseler zeka ile iradeye nisbetle o kadar âlî addolunabilecek başka bir tarz-ı vücut olamaz mı?”

Herbert Spencer’ın bu fikri Pascal’ın şu meşhur hikmetinde tasvir edildiği vechile ecsâm, ervâh ve aşk diye irâe ettiği üç tertibi tahattur ettirmiyor mu: “Ecsâm ile ervâh arasındaki namütenahi mesafe ervâhın rahm ve şefkate olan namütenahi kere namütenahi mesafesini irâe eder.” Nâ-kâbil-i idrak feylesofunun mesleği bu noktada tasavvufa ve ruhiyeciliğe bir temayül irâe etmiyor mu?

Bu fikirlerin *Herbert Spencer* nazarında hakiki bir ehemmiyeti haiz olduğu ve onca pek muazzez addelediği bütün hayatıyla sabittir.

Dinin nümâyan olduğu an‘anât, akaid, ayin, müessesât gibi şekillerden *Herbert Spencer* müteneffir olmakla beraber şekli esas ile karıştırmaktan her vakit tevakkî etmiştir. İçinde din ruhunun bulunmadığı o batıl fikirleri, ibadetler *Spencer* hep hakikat-ı diniyye nâmına reddeylemiştir.

Bütün hayatınca, her şeyden evvel hissiyât üzerine müesses olsalar da, bazı itikâdâtın -bunların ilahiyattan ziyade ahlakî ve amelî bir vasıfları olmaları itibariyle-meşruiyetlerini kabul etmiştir. *Lâ-yemûtluka* ve icra-ı ukbâya itikattan her vakit kemâl-i hürmetle bahs eyliyordu. Diyordu ki: “Şurası daima muhtac-ı ihtar bir hakikattir ki bu kadar çok mesâibin bize hücum ettiği, bizi muzdarip ettiği şu dünyada başka ve daha iyi bir alemde nâil-i mükafât olmak itikadı insanlara bazı

musâibe katlanmak kuvvetini verir. Halbuki insanlar yalnız müsbet bilgilerle kalsalar idi bunlara tahammül edemezlerdi.”

Tefekkür ve mülâhazâtı inkişaf ettikçe *Herbert Spencer* daha lakayt olmak şöyle dursun, dini şeylere karşı daha dikkatkâr oldu, onların büyüklüklerini ve hayat-ı beşerde îfâ ettikleri vazifeyi daha takdir ile teslim etti. Tefekkürât-ı felsefiyenin terakkîsini tasvir ettiği sırada namütenahi fezâ mefhumunu şu tabir ile bildirir: “Sonra, bu umumî zarf *Matrice* fikri gelir. Bu, her türlü tekamülden, her türlü halk ve icattan mukaddem idi, ve saat ve devam itibariyle tekamülü de, halk ve icadı da namütenahi derecede geçiyordu. Çünkü gerek tekamül gerek halk ve icat kâbil-i idrak olabilmek için bir mebde’ e malik olmak üzere düşünölmek icap eder. Halbuki fezâ için mebde’ yoktur. Fezâ öyle çıplak bir varlıktır ki hangi istikamette kat’ edilirse edilsin müfekkirenin vâsıl olduğu huduttan ötede daima kat’ olunan kısma nisbetle âzam-ı namütenahi derecede daha kat’ edilmiş kısımlar kalır. Şu bizim bütün kainatımızın, içinde ancak bir nokta gibi durduğu bu fezâ fikri müfekkire-i beşeri adeta ezdiği için üzerinde pek ısrar edilemez. Sinnim terakkî ettikçe fezâ-yı nâmütenahinin hiçbir mebde’, hiçbir sebep olmaksızın daima mevcut olduğu ve daima mevcut olacağı şuuruna bana öyle heyecan veriyor ki dehşetten titriyorum.”

Bu sâhifeleri okuyunca Pascal’ın şu düşünceleri hatıra gelir: “Ru’yetimiz orada tevakkuf ediyorsa muhayyilemiz daha ileriye doğru gitsin. O tasavvur ve telakkîden yorulur, fakat tabiat onun önüne geniş sahalara açmaktan hâlî kalmaz. Bütün bu âlem-i mer’î tabiatın sîne-i vüs’atinde gayr-ı mahsûs derecede küçük bir noktadan ibarettir.”

Herbert Spencer’da gittikçe nümeyan olan şey yalnız mücerret ve felsefî şekli altında bir fikr-i dinî değildir. Akaid ve müessesât yani dinin maddi şekillerine karşı gösterdiği şiddetten bir kısmının mürûr-ı zaman ile ortadan kalkmış olduğunu da saklamaz. Takdir ve mütalaatındaki bu tahavvül onun hayatında o kadar mevki tutmuştur ki kendi tercüme-i haline ait kitabın hâtimesini teşkîl eden mülâhazâta onu mevzû ittihâz eder. Vâsıl olduğu neticenin hûlasâsı şudur:

Dini müesseseler hakkındaki efkârımda husûle gelen mühim tadilatın üç sebebi vardır.

Birinci sebep sosyoloji hakkındaki tetkikatımdan çıktı. Bu tetkikat neticesinde kabule mecbur oldum ki her yerde ve her zaman, hayat-ı hakikiyyede

insanların hatt-ı hareketleri üzerine ilahiyata ait timsallerin ve papazların tesirâtı gayet elzem idi. Bundan sarf-ı nazar olunamazdı. Fiiliyatta fertlerin hey'et-i ictimâiyyeye karşı göstermeleri elzem olan inkıyâd ancak kilise müessesâtı sayesinde idame ve temin edilebilmiştir.

Sâniyen, gördüm ki insanların lafzı ve itibar-ı itikadlarıyla hakiki itikadlarını birbirinden ayırmak icap ediyor. İtibarî itikadları az çok hiç değişmeden kalabilirler. Fakat hakiki itikadları fiiliyatta cemiyet-i beşerin ve fertlerin yeni ihtiyaçlarına ve mutâlebelerine gayr-ı mahsûs sûrette tevâfuk ediyorlar, değişiyorlar. Halbuki asıl mühim olanlar itibarî itikatlardan ziyade bu hakiki itikadlardır. Bunun içindir ki şimdi insanların itikadlarına sûret-i umumiyede hürmet etmek, dokunmak âkîlâne olacağını ve gerek müessesât-ı siyâsiyenin gerek müessesât-ı diniyenin tebeddül-i nâgehânîsi bi'z-zarûre bir aksülamel tevlîd edeceğini düşünüyorum.

Fakat belki fikrimin değişmesinin en başlı sebebi ruhta itikadât-ı diniyenin işgal ettiği sahanın boş kalamayacağına ve gerek kendimize gerek kainata dair daima birtakım suallerin içimizde canlanacağına dair bende gittikçe daha derinleşmek üzere peydâ olan kanaattir.

Münevver ve gayr-ı münevver müfekkirelerin hemen umumunda bu cihetlere dair bir düşünce mevcut olduğunu görüyoruz. Birçok kimseler menâfi-i madiyyeyi ve eşyanın cihet-i hariciyyesini tecavüz eden şeylere karşı gayet lakayt davranıyorlar. Binlerce adam var ki her gün Güneş'in tulû ve gurûb ettiğini gördükleri halde Güneş'in ne olduğunu merak bile etmiyorlar. Dâru'l-fünûn medreseleri var ki onların nazarında farazâ ilm-i elsineye ait tenkîdât son derecede hâiz-i ehemmiyet olduğu halde zî-hayat mevcûdâtın menşe' ve tabiatları hakkındaki taharriyât gayet adi bir şeydir. Hatta erbâb-ı ilim arasında bile kehkeşânların tayflarını kemâl-i dikkatle mutalaa ettikleri ve çift yıldızların kütle ve hareketlerini hesap eyledikleri halde gözleri önündeki vakâyi'-i azîmeyi hikmet-i tabîiyye nazarından başka bir nokta-ı nazardan bir defa bile düşünmeyenler görülmektedir. Mamafih insanlar bu hatt-ı hareketten başka bir hatt-ı hareket takip edemez değildir. Gerek münevver gerek gayr-ı münevver müfekkirelerde ara sıra tefekkür ve mülâhaza devreleri de vardır. Hiç olmazsa birkaç kişi müfekkirelerinde hissettikleri boşluğu doldurmak için basmakalıp düsturlara müracaat ediyorlar, cevaptan aciz kaldıkları son derecede

mühim bazı mesâilin mevcûdiyetine anlıyorlar. Bu mesâili tenvîr ihtiyacını az şey bilenlerden ziyade çok şey bilenler daha fazla hissediyorlar.

Herbert Spencer hayatta, tekâmü-i mevcûdâtta, şuurda, mukadderât-ı beşerde meknûz olan esrarı işaret ettikten ve terakkî-i ilm ile bu esrarın daha göze çarpacak bir hale geldiğini daha derin, daha kâbil-i nüfûz bir halde görüldüğünü söyledikten sonra mütalaâtını şu sözlerle neticelendiriyor:

“Ruhun aklî surette tefsir-i mevcûdât ile boşluğa doldurulamayacak olan sahasını nasıl olsa işgal eden itikadât-ı diniyye bana müşterek bir ihtiyaç-ı hissî üzerine müesses bir muhabbet ilham etti. Anladım ki bu itikadlardan beni uzaklaştıran şey o arz olunan çare-i halleri kabul etmenin adem-i imkanıyla beraber aynı zamanda hakiki çare-i haller elde etmek için nâ-kâbil-i mukavemet bir arzudan ibaret idi.”

III. Herbert Spencer’in Mesleğinin Kıymeti

Herbert Spencer’ın mesleğinin manası bu ise acaba kıymeti neden ibarettir?

Kat’î pozitivist mektebine mensup olan muasır feylesoflardan birçoğunun fikrine göre *Herbert Spencer*’ın felsefesinin dine doğru teveccüh ettiği muhakkaktır. Onun “nâ-kâbil-i idrak”ında mevcut dinlerin hâlık ve gafûr Allah’ını görmek hakikat-i tarihiyyeye tamamiyle muvafıktır. Fakat mesleğinin zaîf ve çürük ciheti de asıl burasıdır. Tenkîdin vazifesi bunu temyîz ve bertaraf etmektir.

Bu feylesofların fikrinde, hakikatte *Herbert Spencer*’ın “nâ-kâbil-i idrak”ı bir esas-ı ilmî değildir. Mine’l-kadîm Allah yahut sebep-i evvelîn nâmı altında dinlerin ve mâ-ba‘de’t-tabîanın temelini teşkil eden o hayalî cevher-i mücerredin son bakâyâsından, tortusundan ibarettir. Fakat kâbil-i ihmal bir bakiyye değildir. Çünkü zahiren pek zaîf ve hafif görünmekle beraber, mâ-ba‘de’t-tabîada ve dinlerde mevcut olan en esaslı noktayı ihtivâ eder ki bu da insan için mevzû-ı temlik ve tasavvurât olmak üzere “nâ-kâbil-i vusûl”den ibarettir. *Herbert Spencer*’ın kuyûd-ı ihtiyâtiyyesi ve red ve inkarları hakikatte hayalî şeylerdir. O hata-yı ibtidâî ber devam oldukça bütün felsefe çürüktür. Sirâyet-i menbaî durdukça hastalık uyanmak için yalnız bir fırsat bekler ve fırsatı bulunca yeniden bedeni kaplar. *Herbert Spencer*’ın bir ilahiyat

müntesibi olarak kaldığı pek doğrudur. Bu itibar ile maziye ait bir mütefekkindir. Onun “nâ-kâbil-i idrak”ı akl-ı beşerin def ve tard ettiği hayaletlerin yanına, adem-i âbâde gitmelidir. Meçhulden yani bugün bilmediğimiz fakat ihtimal ki yarın vaki‘ olabileceğimiz şeyden başka bir “nâ-kâbil-i idrak” yoktur.

Menbaı tekâmül nazariyesi içinde bulunan bu itiraz *Herbert Spencer*ca bi’t-tab‘ meçhul değildir. İhtimal ki onun kadar hiç kimse dün ki hakikatin bugün hata mevkiine düştüğünü görmeye alışmamıştı. Fakat insanların itikadlarının ihtimal dairesinde olan tahavvülleri için bir had kabul ederdi. *Herbert Spencer*’a göre bazı kazâyânın zıttını düşünmekteki adem-i imkan, müfekkireye o kazâyâyı kabul etmek mecburiyetini tahmîl ederdi. “Bir kaziyyenin en yüksek derece-i kat‘iyeti hâiz olduğunu onun inkar-ı zihne sığmamakla anlarız.” derdi. İşte *Herbert Spencer* nâ-kâbil-i idrak karşısında böyle bir mevkîde kalır, onu inkar etmeyi zihin almaz addeyliyordu. Binâenaleyh, onun nazarında “nâ-kâbil- idrak” bizim bizzat teşekkülât-ı dimâğiyemiz tarafından bildirilmiş bir hakikattir.

Herbert Spencer’ın hissettiği adem-i imkan acaba muhayyilesinin bir zehâb-ı bâtılından, müfekkiresinin bir atâletinden, ferdî mizacının bir tesirinden mi ibarettir? Şâyân-ı dikkattir ki yalnız Luther’de, Kant’ta değil bir çok muasır mütefekkindirlerde de aynı hâli, nefiy ve inkara karşı aynı nâ-kâbil-i iktihâm mukavemeti görürüz. Farazâ muallim William James *Tecrübe-i Diniyyenin Envâi - The varieties of religious experiences* ünvanıyla meşhur eserini şu sûretle nihayetlendiriyor:

“Şüphe yok ki ben de mutaassıp bir ilim taraftarı gibi vaziyet alır, alem-i ihtisastan, ilmî mevzulardan ve kavânînden başka bir varlık olduğuna inanır görünebilirim. Fakat ne vakit bu hülyaya düşecek olursam içimden bir sesin kulağıma boş! diye haykırdığını duyarım. Bir saçmaya ilim nâmı verilsede yine saçmadır. Halbuki tecrübe-i beşeriyyenin son yekûnunu o zî-hayat şe’niyetle pîş-i mülâhazaya alırsam beni asıl ilmin dar dairesi haricine çıkmaya mukavemetsiz bir surette sevk eder. Hiç şüphe yoktur ki alem-i hakiki ilmin kabul ettiğinin gayrı bir tarzda, gayet muğlak ve müşevveş bir surette teşekkül etmiştir. İşte bu suretle hem subjektif hem objektif birtakım esbâb şurada ifade ettiğim itikada merbût tutuyor. Hepimizin kendi zavallı küçük itikadlarımıza sadakatimizin büyük vazifelerini daha müessir surette îkâ için Allah’a yardım etmediğini kim bilebilir?”

İlmin kendi kendisine ve bize kâfi geleceğini kabul edememek mecburiyetini şüphe yok ki yalnız *Herbert Spencer* hissetmemiştir. Fakat denilebilir ki bu, psikoloji nokta-ı nazarından kâbil-i îzah bir hadisedir ve ona bir ehemmiyet atfetmek gayr-ı kâbildir. Akıl ile muhayyilenin münasebetlerini bir kanun idare eder. Meşhur İngiliz ahlâkiyyûnundan *Leslie Stephen* bu kanunu şu suretle ifade eder: *the imagination lags behind the reason* “Muhayyile akıldan geri kalır.” Akıl bir fikrin sahteliğini isbat ettiği halde bu fikre merbût olan muhayyile ile kalp az çok uzun bir müddet daha o fikirde sebat ederler. Filhakîka bunların tekâmülleri dahilî bir sa‘ye merbuttur ki bu birden bire vukûa gelemezse de her halde behemehal vukûa gelir. Çünkü şuurun kendi kendisiyle hemahenk bir hale gelmesi en yüksek bir kanundur. Karşı karşıya bulunan iki kuvvetten değişmeyecek olanı ise akıldır.

Kant yahut *Herbert Spencer* tarafından gayr-ı mümkün denilen şeyin Stephen tarafından der-meyân edilen kanundan başka bir sebebi olmadığı, vâkıa onların bu gayr-ı mümkün diye hüküm vermeleri pek samimi, pek hakiki ise de akl-ı beşerin terakkîsi karşısında ortadan kalkacağı şüphesizdir, denilir.

Bu hüküm doğru mudur?

Evvelâ düşünülecek nokta bu tarz muhakeme bir daire-i fâsideyi tazammun ediyor mu, *Herbert Spencer*’ın ortaya koyduğu meselenin inkarî surette hallini bedihî, muhakkak diye telakkî ediyor mu etmiyor mu? cihetidir. *Herbert Spencer* dinlerdeki ananevî bazı anâsırın reddi dinlerin esasının da reddini icap eder mi diye düşünür. Kendisine verilen cevap ise şudur: Dinler zirveden kâideye kadar, hatta esasât-ı evvelînlerine varıncaya kadar harap birtakım mebânîden ibaret oldukları için baştan aşağı onları tahrip etmek, hatta harabelerini bile ortadan kaldırmak lazımdır. Her itikad-ı dinî ise her cihetçe boş ve bir zehâb-ı bâtıla müstenid olduğundan onlar da iyi ve doğru bir şey aramaktaki ısrar muhayyilenin ve hissiyâtın terakkiyât-ı akliyyeyi takipteki betâetinden başka bir sebepten neş’et etmez. Halbuki böyle bir cevap bir delil değildir. Bir iddianın, bir nazariyenin karşısına başka bir iddia, başka bir nokta-ı nazar çıkarmak demektir.

Bir de, *Spencer*’ın iddia ettiği adem-i imkanın yalnız hissiyattan inbiâs ettiği, hiç akıl üzerine istinâd etmediği doğru mudur?

Vâkıan şüphe yoktur ki *Spencer* felsefî mesleklerinde ve bilhassa amelî mesleklerinde hissiyâta büyük bir hisse ayırmıştır. Birçok İngiliz gibi o da akılı, fiil

ve hareket için bir prensip olmaktan ziyade bir alet olarak telakkî etmiş ve ruhu harekete getirebilmek kuvvetini hissiyâta vermiştir. Fakat bundan “nâ-kâbil-i idrak” hakkındaki nazariyesinin münhasıran hissiyât üzerine ibtinâ etmesi lazım gelmez.

Spencer'ın serdettiği vukûf nazariyesinin temeli en saf ve hâlis bilgi ile en adi ve âmiyâne mefhumların katıyyen birbirlerinin aynı olması keyfiyetidir. Adi ve âmiyâne mefhumlar hissiyât ile aklın bir halitasından ibaret olduğu için *Herbert Spencer* nazarında her türlü vukûfun bi'z-zarûre bu iki unsuru ihtivâ etmesi lazım geldiği muhakkaktır. O iki unsur ancak mantikî bir tecrîd ile birbirinden ayrılabilir. Kat'ıyyetin son temeli ne olduğu meselesi ortaya konulduğu zaman *Herbert Spencer* için buna verilecek ancak bir cevap vardır. O da kat'ıyyetin gerek ilimde gerek mâ-fevka't-tabâda hep hissiyât, hakikaten tabî ve gayr-ı kâbil-i zabt hissiyât üzerine istinad etmekte olduğudur.

Aklı yalnız mantikî bir muhakeme ve cedel mertebesine indirmediğçe ve asrı psikolojinin yıkmak için o kadar zahmet çektiği ruh-ı beşerdeki bölmeyi tekrar tesis ve binâ etmediğçe akıl ile hissin kat'î surette birbirlerinden ayrılamayacağını *Herbert Spencer* ile beraber iddia etmek doğru gibi görünür. Canlı, müessir, muayyen akıl ruh-ı beşerin gayr-ı mütehavvil, ebedî bir vasf-ı münferidi değildir. Akıl vücud bulur, kemâle gelir, teşekkül eder, yükselir. *Descartes*'ın takdir ettiği cihetle, akıl birtakım hakikatlerle beslenerek tenevvür eder. İlim ile hayat onun için çifte mektebdir. Akıl, insanın tecrübe, his, muhayyile, arzu, irade gibi bütün kudretlerinin inkişafıyla tevellüd eden en metin, en müfid, en insanî, en yüksek şeyi tanzim, tertib ve bir dereceye kadar tesbit eder. Bundan dolayı nazariyede olduğu gibi ameliyyâta da bizim en yüksek rehberimiz olmaya liyakat kesb eyler.

Hiç şüphe yok ki *Herbert Spencer* “nâ-kâbil-i idrak”ı insanın inkar etmesi kâbil olup olmadığı düşünürken bu manada anlaşılan akla müracaat etmiştir, yoksa mücerret bir akliyye mesleği tarafından tahayyül edilen câmid, kör, ayrı bir hisse değil. *Herbert Spencer*'ın fikrinde, hadisenin kendi kendisine kifayet ettiğini, ilmin bütün esrarı izale edebileceğini ve etmesi lazım geldiğini iddia etmek tam manasıyla gayr-ı mantikî olmasa bile akla mugayir, gayr-ı kâbil-i tefekkür bir şeydir. İnsan bildiği yahut bilebileceği şeylerle tekmîl-i vücûd ve mükemmeliyeti öğrenip hatmetmiş olduğunu kabule razı olabilmesi için en yüksek melekâtından, hepsinden ziyade kendisini insan mertebesine çıkaran melekâtından tecerrüd etmelidir.

Binâenaleyh *Herbert Spencer*'1, ilmin mevzûu olan mâlum dünya karşısında dinin mevzûu olan mâ-fevkâ hissî bir şe'niyet iddia ve kabul ederek mütenâkız söz söylemiş olduğundan dolayı muâheze eylemek ve sözde bu tezadı izah etmek için bekâyâ halinde bazı uzuvlar ve biyoloji nokta-ı nazarından arta kalmalar *Survivances* nazariyesine müracaat etmek bîhûdedir. Bu tezadın ortadan kalkması için *Herbert Spencer*'in sade ve hâlis ilim üzerine değil aklın tefsir ettiği ilim üzerine istinad etmiş olması kâfîdir. Çünkü temas-ı eşya ile vücuda geldiği yeni tarzda akl-ı beşerin kendinde, tecrübenin bize bildirebileceği bütün şeylere fâik, gayr-ı mer'î bir şe'niyet kanaati mahkûkdur.

Fakat *Herbert Spencer*'in bu “mâ-fevka hissî” şeyi gayet ulvîdir ve erişilmesi gayr-ı kâbilidir. İşte buna “nâ-kâbil-i idrak” ismini verir. Bunu muayyen bir surette zihnimizde tasavvur etmekten bizi men' eyler. Sebeb-i evvelînin gayr-ı kâbil-i idrak olduğu söylenmek ve mevcudiyeti yalnız sadece beyan olunmak ile iktifâ edilmeyip de daha ileriye varılacak olursa gayr-ı kâbil-i hâl birtakım tezatlarla düşüleceğini, insanın ne söylediğini kendisinin de fark etmeyeceğini bize temin eder. Mesleğinin kâbil-i itiraz noktası işte belki buradadır.

İstintâc suretiyle *Herbert Spencer* esas-ı evvelînin nâ-kâbil-i idrak olduğuna ve gayet yüksek ve ulvî bulunduğu vâsil olduğu halde hakikatte kendisinin bu fikri sûret-i mutlakada muhafaza edemediği defaat ile göze çarpar. Onun “mutlak”ı kuvvettir, kudrettir, faaliyettir, namütenahidir, menşe'-i şuurdur, ene ile gayr-ı enenin zemin-i müşterekidir, zekanın, şahsiyetin fevkindedir. Bu kadar te'yidâtta sonra onun artık tamamıyla nâ-kâbil-i idrak olduğu iddia edilebilir mi? *Herbert Spencer*'in “nâ-kâbil-i idrak”a atfetmekten korkmadığı evsâf-ı sahîh ise bu vukûf-ı mukaddemâtının bir terakkîye ve inkişâfa kabiliyetli olmadıkları muhakkak mıdır?

Herbert Spencer'in nâ-kâbil-i idrak iddiasının kıymetini takdir edebilmek için, istinad ettiği esası tedkik etmek lazım gelir. Bu esas ise objektifliktir. *Herbert Spencer* her ilmin, her türlü fiilî ve hakikî vukûfun şartı münhasıran objektif bir usulün isti'mâlinden ibaret olmasını ister. Birtakım vakalar: İşte yegâne menba'-ı vukûf, bizden hariç bir şey olmak üzere his ve idrak olunan yahut olunabilen, şahs-ı

vâkıfın karşısına haricî bir şey gibi mâlum olabilen; bir mefhum ve bir kelime ile doğru surette kâbil-i ifade olan şeye “vaka” denir.

Vukûf nazariyesi bir kere kabul olunursa bundan bi’z-zarûre istintâc olunacak şey eğer “mâ-fevkâ-his” bir şey varsa bunun nâ-kâbil-i idrak olacağı keyfiyettir. Çünkü bedihîdir ki başka birtakım parçaların yanında bir vücut parçası objektifçiliğin kabul ettiği manada, bir “şey” değildir. Onunla bu suretle tasavvur edilen alem ilim arasında hiçbir ittisal ve rabıta yoktur. Eğer mâ-fevkâ-his bir şey var ise boşluk içinde, bizim vesâit-i vukûfumuzun yetişemeyeceği namütenahi bir mesafede olması icap eder. Böyle objektif ilim taraftarları kendi fikirleriyle tezada düşmemek için şunu kabul etmek mecburiyetindedirler ki “mutlak” ya yoktur yahut varsa dünyanın haricindedir. Alem-i ulvîdedir.

Şimdi mesele böyle mutlak bir objektifçiliğin kabul ve meşrû bir nokta-ı nazar olup olmayacağını bilmektedir. Şüphesiz ki objektifcilik nokta-ı nazarının imkanı ilmin masdarasıdır. Bu nokta-ı nazardan ilim, tabiattan birbirlerinin yanına dizebilecek, mukayese edebilecek, üst üste koyacak, birbirleriyle karşılaştıracak, birbirlerine benzetecek, surette birtakım sarıh ve güzelce hududu muayyen hayaller keser. Vâsıl olmak istediği tam objektiflik ilim için kâbil-i temin midir? Zaten ilmin kendisi, bütün insanî şeyler gibi, mümkün ile mefkûre arasında bir uzlaşmadan ibaret değil midir? İlim hiçbir zaman subjektif anâsırdan tamamiyle tathîr edilmiş malumat, maddi surette ifadeleri hissiyattan bazı şeyler istiâre edildiğini tazammun etmeyen netâyic elde edebilmiş midir? Riyaziyyeye ve hikmet-i tabîyyeye taalluk eden ilimlerde müfekkire-i beşer bazı kere mükemmel bir objektifliğe vâsıl zehâbını verecek derecede buna takarrüb etmişse bir sınıf malumat içinde muvaffakiyet temin eden şeyin diğerleri içinde de kâbil ve muvâfik olacağına hükmetmek mi lazım gelir? Neden bütün ilimler aynı numune üzerine inşa edilecekler ve neden bu numune zaruret-i hükmiyye ve maddiyyeden ibaret olacak? Bir istikrâya esas teşkil etmek için yalnız bir hal, yalnız bir vaka kâfi midir? Müfekkire-i beşer kendi telakkîlerini hakikat-i eşyaya uydurmak mecburiyetindedir, yoksa şe’niyetleri kendi telakkilerine uydurmaya kalkamaz. İlim neden bu kaideye istisna teşkil edecek? Neden ilimde usul mevzûa tevafuk etmeyecek?

Ulûm-ı hikemiyyede subjektif usûlün isti’ mâli hakikaten bertaraf edilmiş olduğu yahut tamamiyle bertaraf edilebileceği bedihî bir keyfiyet değildir. Fakat

manevî şeylere taalluk eden ilimlerin sırf objektif bir usule teb'iyete mecbur kaldıkları taktirde ne kadar fakirleşecekleri ve değişecekleri pek vâzih surette görülür. Hâdisât-ı diniyyenin kendilerine has evsâfi bu usul ile nasıl anlaşılabilir? Yalnız hariçten bakılınca hadisât-ı diniyye fertlerde birtakım asabî hadiseler, hey'et-i ictimâiyede ise birtakım akaid, ayin ve müessesât mecmuasına ircâ ve tenzîl olunabilir. Bunları izah için hayat-ı rûz-i merreden istiâre edilmiş ibtidâî bir hadiseye, farazâ "eş" in devamı ve bekâsı hakkındaki safdilâne bir itikada müracaata insan pek meyyâl bulunur. Fakat hakiki dinlerde, bu kadar devreler içinde inkişâf eden silsile-i edyânda, şimdi aramızda mevcut olduğu şekildeki dinde yalnız bu kabil unsurlar, haricî, kâbil-i tecrîd, kâbil-i irâe ve mesâha hadiseler mi vardır? Bir bu dinin, bir Hristiyan'ın o kadar şedîd, derin ve zengin hayat-ı batniyyesi bir hiç mi addolunacaktır? Tasavvuf hayat-ı diniyyenin bir şekli değil midir? Protestanlığın hiç kıymeti yok mudur? *Shakespaer*'in şu meşhur beytini burada tekrar etmek pek yerinde sayılmaz mı:

There are more things in heaven and earth, Horatis, Than are dreamt of in your philosophy.

(Hamlet: Horatio, gökte ve yerde sizin felsefenizde hayal ettiğinizden daha çok şeyler vardır.)

Din, *Herbert Spencer*'in nisbî ile mutlak, namütenahi ile tam arasında tasavvur ettiği en âlâ rabîta-ı ittisal gibi görünür. Bu aynı zamanda subjektif hayatı ve vukûfu mükemmeliyete doğru sevk etmek ve inkişaf ettirmek olduğu gibi aynı zamanda haricî, mahdud, gayr-ı muhakkak vücudun bütün vücudların menba'ı müştereki ile birleşmesi hissidir ki, *Herbert Spencer*'in dediği gibi, doğrudan doğruya fıskırır ve şuur dediğimiz şey bir dereceye kadar kendisini bize belli eder.

Hakikatte şahıs *sujet* ile şey *objet* cidden ayrılmamış oldukları için objektiflik ile iktifâ edemez. Bir şeyi ayrı bir surette yalnız başına kavrayabilmek için bir meselenin şerâitinde riyâziyyûnun yaptıkları gibi onları sun'î surette ayırmak lazımdır. Tabiatın bize gösterdiği şekilde. Var oldukları şekilde şey ile şahıs hep birdir. Müfekkire-i beşer eşya ile münasebette bulunabilmek için birçok tecrîdât yapar. Mevcudatı birtakım mefhumlara tenzîl ve bunlar da hulasa eder ve bunların kısm-ı âzâmına akıl erdirmez. İşte dinî hayatın, ruhun varlığının ve bizim

idrakimizde *Demokrit*'in zerreleri gibi yekdiğerini mihanikî bir surette atıyorlarmış gibi görünen birtakım mevcudât ile olan münasebetinin gizli bir şuurundan ibarettir.

Bunun içindir ki din sadece ulvî bir “nâ-kâbil-i idrak”ın vücûdunu tasdik ile sâfiyâne bir prestijden ibaret kalamaz. Müfret tabiiyyûnun bihakkın muâheze ettikleri vechile *Herbert Spencer* bize ya pek çok ya pek az veriyor. Eğer *August Comte*'un “insaniyet”i –insan asıl ve lübbü itibariyle kendi kendisini tecâvüz eden bir mahluk olduğu cihetle- nâ-tamam ve gayr-ı sabit bir telakkî ise *Herbert Spencer*'ın yaptığı gibi insanları her şeye masdar olan vücudun karşısına koyup da sonra onlara o vücuttan hiçbir şey bilemeyeceklerini, hiçbir şey bekleyemeyeceklerini söylemek de evleviyetle hiç doğru olmaz.

Yukarıda *Herbert Spencer*'dan naklettiğimiz şu cümle tahattur edilsin: “Zeka ile irade, mihanikî harekete nisbetle nasıl âlf iseler zeka ile iradeye nisbetle o kadar âlî addolunabilecek başka bir tarz-ı vücud olamaz mı?”

Bu suâli vaz' etmek o haddi tecavüz ederek ileriye gitmek demektir. Böyle bir tarz-ı vücudun imkanı düşünülebiliyorsa bunun yalnız kâbil değil belki hakikaten var olmasını istememek nasıl elden gelir? Bu ihtimalin saha-yı hakikate îsâli çareleri nasıl olur da aranmaz? Akl-ı beşer, irâd-ı beşer gaye-i kemâle bir sîmâ vermek ve onu dünyamıza ve hayatımıza indirmek için sarf ettiğimiz gayretten ve sa'yden başka nedir? *Herbert Spencer*'ın bu sözlerinin mütemmim-i tabîi ve zarurîsi şu Rumca cümle değil midir: “Senin devrin ve hükmün gelsin! Arzun semâda olduğu gibi dünyada da kesb-i hakikat etsin!” Yani akl-ı beşerin nîm gördüğü hakikatin, hissini, iyiliğin sadece bir mefkûreden ibaret kalmaması, içimize gelmesi, ve yalnız mutlakın ulvî avâleminde ve nâ-kâbil-i idrakte değil içinde yaşadığımız, sevdiğimiz, ıstırap çektiğimiz, çalıştığımız alemde, semada değil yeryüzünde de kesb-i hakikat etmesi için dua edelim ve çalışalım.

ÜÇÜNCÜ BÂB: HAECKEL VE MONİZM

1 – Dinin ilim ile olan münasebâtına dair *Haeckel*'in mesleği – Din ile ilmin nizâı – Dinlerin hikmet-i vücûdunu teşkil eden muammaların hem ilmî hem aklî

çare-i halli olmak üzere tekâmülcü Monizm – İhtiyaç-ı dinî. Mevcut dinlerin kâbil-i istifade olan aksâmından bir din olmak üzere tekâmülcü Monizm’e tadrîcen intikâl.

2 - *Haeckel*'in mesleğinin kıymeti – Evvela bir ilmî felsefe fikri: *Haeckel* ilimden felsefeye nasıl geçer? – Saniyen, felsefe-i ilmiyye dinleri reddeder ve yerlerine kâim olur: *Haeckel* bir felsefe olan Monizm'den bir din olan Monizm'e nasıl geçer?

3 – Zamanımızda ilmî felsefe ve ahlak – Felsefe-i ilmiyye; bu mefhumun muakkidliği yahut mübhemliği – Tesânüd ahlakı: Bu tabirin müşevvişliği – İnsan ile eşyanın münasebâtına ait ikiliğin devamı.

Ne *August Comte* ne *Herbert Spencer*'ın meslekleri müfekkire-i beşere sabit bir muvâzenet temin ediyor gibi telakkî olunamaz. *August Comte*'un mesleğine göre hükümdar-ı tabiat olan, vücûd-ı âzâm'a bir uzuv ve bir istinadgâh teşkil eden insan o sırf insanî kainat içinde kendisini pek dar bir yerde kapalı hisseder. *Herbert Spencer*'ın nâ-kâbil-i idrakide feylesofun zabt etmek istediği hudûd içinde kalamaz. Eğer nâ-kâbil-i idrak varsa inbisât etmek ve alem-i hakikatin üzerine damgasını basmak ister. Bu mesleklerin her ikisi de tabiat ile insan arasındaki ikiliği şiddetle muhafaza etmiştir. *August Comte*'da insan tabiatı gittikçe ayrılmıştır. *Herbert Spencer*'da ise mutlak nisbînin karşısına konulmuştur. Bu ikilik nihayet iktihâm edilip de bütün mevcûdâtın vahdet-i asliyyesi gayr-ı kâbil-i tezelzül temeller üzerine istinâd ettirilebilirse bu vahdet sayesinde din ile ilmin münasâti meselesi suret-i kat'iyede acaba hal olunamaz mı?

İşte *Ernest Haeckel* bu fikri müdafaa etmiştir.

Iéna Dârü'l-Fünûn'un meşhur ilm-i hayvânât müderrisi yalnız *Generelle Morphologie der Organismus* eserinin muharriri (1866) ve filojeni (Uzviyyâtın şeceresinin taharrîsi) müessisi değildir. On iki lisana tercüme edilmiş olan *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868) ile *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (1893); *Die Weltratsel* (1899), *Religion und Evolution* (1906) gibi âsâr içinde birtakım mütalaât-ı felsefiyye beyan eylemiştir ki bunlarda muharririn şahsiyetinden gelen ehemmiyetten başka, bugün bilhassa ilim aleminde pek münteşir olan bir hâlet-i ruhiyye kemâl-i vuzûh ile göze çarpmaktadır.

I. Dinin ilim ile olan münasebetine dair Haeckel'in mesleği

Haeckel'e göre ilim ve din mefhumlarını yalnız lafzen şöyle böyle bir telife müncer olan o her iki tarafı gözetme usulünden, mücerred ve mâ-ba'de't-tab'îi surette münakaşadan vazgeçmek iktizâ eder. İlim ile dini öyle boş birer cevher-i mücerred halinde, haddizâtlarında değil, hakikatte mevcut oldukları şekilde birbirlerinin karşısına koymalı, bunların vâsıl oldukları neticeleri, istinâd ettiği esasları hakiki şekil ve suretleriyle mülâhaza ve tedkike almalıdır. Draper *Nizâ'ı İlim ve Din - Conflict of Science and Religion* (1875) eser-i meşhurunda işte bu suretle hareket etmiştir. *Haeckel'de* nizâ'ın şerâitini ve bunu halletmek için takip edilecek usulü kemâl-i vuzûh ve serâhat ile tayin ederek bu işi îfâya çalışmıştır.

Kainatın muammaları *Die Weltratsel* unvanıyla eserinin başında İtalya'daki papanın mezhebini, cehalet ve itikadât-ı bâtila hususunda bundan hiç geri kalmayan Protestan Ortodoks mezheplerini bir tarafa bırakalım der. Hürriyetperver bir Protestan pastörünün kilisesine kendimizi koyalım. Bu pastör-i vustâ, iyi bir terbiye almıştır. Münevver vicdanında aklın hukuku için bir yer ayırmıştır. Böyle olduğu halde bu pastörün ağzından bile bizim efkârımızla tamamiyle hem-âhenk birtakım tedrisât-ı ahlakiyye ve hissiyât-ı insâniyetperverâne arasında Allah'a, dünyaya, insana dair tecrübe-i ilmiyye ile taban tabana zıt birtakım mütalaalar, hükümler çıktığını göreceğiz.

İşte şu tezatlardan birkaç numune:

Bu pastör nazarında insan bütün hayat-ı dünyeviyyenin ve nihayet bütün kainatın merkezi ve gayesidir.

Dünyanın mevcudiyeti ve devamı, halk ve icat ve inayet-i rabbâniyye tesmiye edilen esbâb ile izah olunabilir. Dünyanın halk edilmesi, kendi iktidarına vâkıf olan bir mühendisin bu iktidarını ne suretle isti'mâl edeceğini düşünerek az çok girift bir makine tasavvur etmesine, bunun planını tasarlamasına ve münasip birtakım malzeme kullanarak bu tasavvurunu saha-ı fiile çıkarmasına müşâbih bir ameliyyâttır. Sonra bu makinanın işlemesine o mühendis nezaret ediyor, onu aşınmadan, kazâlardan vikâye eyliyor.

Bu Allah insanın şekil ve resmine göre yapıldığı için onun da insanı kendisine müşâbih bir surette halk etmiş olmasını düşünmek pek tabîidir. İşte bundan şöyle

üçüncü bir akîde tevellüd ediyor: İnsanın tabiatı çiftedir. Bir maddî bedenden ve bir manevî ruhtan mürekkeptir ve bu ruh, nefha-yı ilahî mahsûlüdür. İnsanın lâ-yemût olan ruhu bu dünyada fânî bedeninin muvakkat bir misafiridir.

İşte bu akîdeler dinin hilkat-i kainata ait temellerini teşkil eder. Bu akîdelerin, anâsır-ı esasiyyesi sâir dinlerde de görülür. Bu akîdelerin hulâsâsı: Tabiatı, aksâmında mevcut olan evsâfî altında tasavvur etmekten ibarettir. Tabiat, mâ-fevka-tabiat bir kudretin eser-i sun'ı haline indirilmiştir. Tabiatta mevcut olan şeylerin hiç biri tabiatın kendisinin değildir. Allah tabiatı halk ve idame ettiği gibi ona hakim de bulunur. Tabiatı idare eden kanunlarla canı istediği gibi oynar. Kavânîn-i tabiat esasen hâlikin keyfî iradelerinden ibarettir.

Bu akîdelerin temeli ananeye yahut vaktiyle vukûa gelen mâ-fevka-tabî bir vahye atfolunan birtakım mefhumların devirden devre intikaline istinâd eder.

İşte dinlerin bize temin ettikleri hakâyık. Aynı mevzuya dair acaba ilim ne diyor? Bu meseleye cevap vermek için âlimin alacağı vaziyeti güzelce tayin etmek lazımdır.

Mâ-ba'de't-tabîa müntesipleri burada mevzû-ı bahs olan şeylerin ilme taalluk etmediklerini, ilmin vesâit-i vukûfunun sâhası haricine çıktıklarını söylerler. Bir çok âlimler de, laboratuvar dahilindeki mesailerıyla memnun olarak, aletler ve hesaplar vasıtasıyla hallolunamayan mesâile karşı lakayt davranırlar. Biz yalnız vakaları tanırız derler. Ağaçlar onların nazarlarından ormanı setr eder. İşte müfekkirelerde devam eden sû-i tefehhümün menbaı buradadır. Ulemânın muhterizâne, istihfâkârâne yahut lakaydâne ictinâblarından istifade ederek ilahiyat ve mâ-ba'de't-tabîa mütehasısları bî-pervâ birtakım akaid neşrinde devam ediyorlar. Din ile ilim sanki aynı dünyada hareket etmiyor, çıkardıkları neticeler de hiç birbirlerine temas eylemiyor gibidir. İlim, tecrübî taharriyat içinde mahsur kalıp da mesâil-i felsefiyyeyi tedkik cihetini ihmal ettikçe bu zahirî hal ber devam olacaktır. İlim teferruat ve tafsilatın tetkikiyle başlamıştır. Böyle olması lazımdı. İlmin istihsâl ettiği neticelerin kat'î olması da bundan ileri gelmiştir. Fakat ilmin de istihsâl ettiği neticelerden umumî fikirler çıkarması ve insanların müfekkirelerini işgal eden bu neş'et ve hilkat meseleleri hakkında tecrübenin ve aklın delâilini hissiyâtın ve muhayyilenin akîdelerine karşı koyması zamanı gelmiştir. Artık ilmî bir felsefe tesisi yani ilmin neticelerini aklî surette tefsir etmek ve şimdiye kadar ilm-i kelim

ulemasına ve mâ-ba‘de‘t-tabiiyecilere bırakılan meseleleri de orada tetkik eylemek devresi hulûl etmiştir.

Lamarck’lar, Goethe’ler, Darwin’ler tarafından tesis edilen asrî ilmin hâlet-i umumiyyesinden işte bu fikir çıktığını *Haeckel* beyan ediyor. Bu büyük adamların keşfiyyâtı ve tefekkürâtı sayesinde tabiatın kavânîn-i hâkimesi ne olduğunu ve nasıl bir mânâ ifade ettiklerini artık görüyoruz.

İlimden çıkan felsefe iki kelimedede hülâsâ edilebilir: Monizm (Vahdet-i Vücûd) ve Tekâmülcülük (*Evolutionisme*). Bir taraftan, vücut birdir, bütün mevcûdât aynı mahiyet ve tabiattadır. Aralarındaki fark ancak derece farkıdır, kemmî bir farktır. Diğer taraftan vücut gayr-ı mütehavvil değildir. Mevcûdâtta tahavvül esası vardır. Haddizâtında sırf mihanikî olan ve hiç değişmez kavânîne tâbî bulunan bu tahavvül, mevcûdâtta gördüğümüz tenevvu‘un menşeidir. Mevcûdât da sırf tabî bir halk ve icadın mahsülüdür.

İşte dinin meşgul olduğu meseleleri bundan böyle ilim bu felsefe dairesinde pîş-i teemmüle almalıdır.

Halbuki bu nokta-ı nazardan, ilm-i akaid-i diniyyeye taban tabana zıt birtakım netâyic arz eder.

Felsefe-i ilmiyyeye göre insan kainatın merkezi ve gayesi olamaz. İnsan mevcûdât zinciri içinde bir halkadan ibarettir. Diğer mahlûkât nasıl birbirlerine merbût iseler insan da öylece onlara merbûttur. İnsanın tefevvuku hayvânât-ı fikariyyenin, tekamül-i umûmî esnasında diğer hayvanlara nispetle fevkalade surette ileri gitmiş olmalarından neş’et eder.

Dünyanın sonradan, yoktan yaratıldığı iddiasına karşı da ilim, tabî bir surette vücut bulmuş olduğu hükmünü ileri sürer. Tabiatıta gördüğümüz bütün eşkâl-i mevcûdiyetin meydana gelmesi için lazım olan kuvvetlerin hepsi tabiatın kendisinde mevcuttur. Envâ, hep tahavvül suretiyle birbirinden doğmuştur. Bu bâbda birtakım kanunlara tâbî olmuş ve öyle bir sıra takip etmiştir ki bunları tayin etmek bizim için artık daire-i imkana girmiştir. İşte bu sûretle, halk ve icad-ı kainat hurâfesinin yerine ilim, dünyanın tarih-i tabîisini ikâme eylemiştir.

Ruhun lâ-yemût olduğu akîdesini de ilim tekzîb eder. İlimin nazarında ferd-i insanî sâir mahlûkât gibi birtakım maddî cüz’-î fertlerin muvakkat bir zaman için bir araya gelmiş olmasından ibarettir.

Akaid-i diniyyenin esas-ı umumîsi insana teşbih, insancılık (*anthropomorphisme*), yoktancılık ve icad, tabiat fevkinde kuvvettir. İlim bu mefhumlara karşı tabiatçılık (*naturalizm*), temâdî (*continuté*), ve halk ve icad-ı tabîî mefhumlarını ileriye sürer. Tabiatın içinde yine tabiat vasıtasıyla izah edilemeyecek hiçbir şey yoktur. Tabiattan evvel var olan, tabiatın fevkine çıkan hiçbir şey yoktur. Tabiatın kanunlarının ve bilhassa ıstifâ'-ı tabîî ve tekâmül kanunlarının manasını hakkıyla takdir edenler için tabiat kendi hilkatinin ve terakkiyâtının sâniidir. Darwin Musa'ya karşı ne ise ilim de dine karşı odur.

İlim ile dinin mezhep ve meslekleri arasında böyle ihtilaf ve tezat olduğu gibi her ikisinin temelleri beyinde de tezat vardır. Dinler vahye istinâd ederler. İlim ise tecrübeden başka bir şey tanımaz. İlmin nazarında, hiçbir fikir vakaların bilâ-vasıta bir ifadesi yahut teşârük-i efkâr kavânîn-i tabîiyyesinin icap ettiği bir netice değilse haiz-i kıymet değildir.

Din zehâb-ı batılı artık mümkinü'l-vücûd değildir. Meğer ki hakikati görmemek için gözleri kör etmekte ısrar edile. Lamarck'ların, Darwin'lerin tesis ettikleri şekilde ilm-i hâzır pîş-i mülâhazaya alınacak olursa görülür ki vücudun ve vukûfun mesâil-i asliyyesine taalluk eden husûsâtta din ile ilmin iddiaları arasında gayr-ı kâbil-i izale bir tezat-ı kat'î ve mutlak vardır. Binâenaleyh mantıkî ve münevver bir müfekkire için hem dini hem ilmi kabul etmek gayr-ı kâbildir. İkisinden birini ihtiyâr etmek zarûretindedir.

Tekâmülcü ve vahdet-i vücûd taraftarı felsefe yani felsefe-i ilmiyye bu nizâ'ı böyle bariz surette meydana çıkarmakla beraber aynı zamanda onu halletmek çarelerini de gösterir.

Bu felsefeye nazaran, bu nizâ'ın tahaddüs ettiği bütün noktalarda ulûmun usûlü dairesinde terbiye görmüş bir müfekkire hiç tereddüde uğrayamaz. Vahy-i Rabbânîde, imanda yani, tahlil olununca, heyecan ve hissiyâta bizim için yalnız subjektif birtakım halât-ı şuur bulunmayıp birtakım vukûf menbâları da bulunduğu itikat etmek zekanın bir merhale-i süfliyyesidir ki insanlar artık bu merhaleyi tecavüz etmişlerdir. İnsanlar el-yevm vasıl oldukları derece-i inkişâfta şunu bilirler ki vukûfumuzu biz yalnız tecrübeden ve muhakemeden istihsâl ederiz. Tecrübe ile muhakemenin birleşmesine de akıl deriz. Akıl bütün insanlara müsâvî surette dağılmış değildir. Müfekkire-i beşerde harsın terakkiyâtiyle inkişâf etmiştir. Bugün

bile asr-ı bîgâne olan bir adamda ancak yakın akrabalarımız maymunlar, köpekler, filler kadar bir akıl vardır.

Bu esaslar bir kere kabul olununca, insan artık felsefe-i ilmiyyenin çıkardığı netayici kabul etmemezlik edemez. Çünkü Lamarck ile Darwin'e gelinceye kadar yalnız bir mütâlaadan ibaret bulunan bu netayic o alemlerin mesaisinden sonra hikmet-i tabîiyye kavânîni derecesinde birer hakikat-i tecrübiyye haline geçmiştir. On dokuzuncu asrın en büyük terakkîsi –ki Newton'un 17. asırda temin ettiği terakkîye müşabihdir –hâdisât-ı hayâtiyyeyi câmid tabiatın kanunlarına müşabih birtakım mihanikî ve tabîi kanunlara ircâ etmek olmuştur. Bugün tedkik ve müşahede ve tecrübe sayesinde suret-i kat'iyede biliyoruz ki gerek hayvânâtın ve nebâtâtın tezâhürât-ı hayâtiyyesinde gerek billurâtın neşv ü nemâsında gerek buharın kuvve-i inbisâtiyyesinde aynı lâ-yeteğayyer ve ebedî kanunlar icrâ-yı tesir etmektedir.

Dinlerdeki tabiat fevkînde bir sun' ve icat yerine ilmin ikâme ettiği umumî tabiatçılık bugün artık fikr-i ilmîye uygun bir faraziyye değil, bir hakikat-ı fiiliyedir.

Bu hüküm ihtimal ki bazılarının pek cüretkârâne görünecektir. Vaktiyle tabiat fevkînde birtakım müessirâta müracaat suretiyle ancak izah edebildiğimiz birtakım hadisâtı şimdi mihanikî yani ilmî bir surette izaha muvaffak olabilmekle artık her şeyin bu suretle izah edilmesi yahut kâbil-i izah olması mı lazım gelir? İlmin serâir-i kainatı tamamiyle izale ettiği yahut bir gün gelip izale edebileceği doğru mudur? Eğer tabiat serâir varsa ve kainatın bazı noktasında bu serâirin ebediyen payidâr kalması muhtemel ise din için, dinin heyecanları ve vahiyleri için de bir yer kalmayacak mıdır? Dinin nokta-ı hareketi müfekkire-i beşerin gayr-ı kâbil-i nüfuz birtakım serâir ile muhât olduğu fikri değil midir? İnsan vahy-i Rabbânî'ye, akıl ile halledemediği bazı meselelere ancak o sayede bir cevap bulduğu için müracaat etmiyor mu?

Haeckel 1880 tarihinde Berlin'de *Ulûm Akademisi*'nde Leibniz'in şerefine akd edilen bir celseyi hatırlatıyor. Bu celsede muallim *Emile Dubios Reymond* kainatın yedi muammayı ihtivâ ettiğini, bunlardan lâ-akall dördünün bizim için katiyen gayr-ı kâbil-i hal olduğunu söylemiştir. Bu noktalar hakkında ilmin en son sözü "Bilemiyorum!" olacakmış. *Dubios Reymond*'a göre bu dört ulvî muamma şunlardır: Maddenin ve kuvvetin aslı ve lübbü, hareketin menşei, ihtisas-ı basîtin menşei ve irade-i cüz'iyeye (meğer ki subjektif hürriyetin bir zehab-ı bâtıldan ibaret

olduğuna hükmedile.) Hayatın menşeyinden, tabiatın zahirî gaye-i hilkatinden, tefekkürün ve lisanın menşeyinden ibaret olan diğer üç muamma pek büyük müşkülât ile ilmî mihaanikiyet esasına ircâ olunabilirdi.

Haeckel böyle bir iddia ne kadar şiddetle cerh edilse az olduğunu çünkü her şeyi tekrar mevzû-ı bahs ettiğini söylüyor. Eğer kainatta bir noktada bir sırrın mevcûdiyeti kabul edilecek olursa başka noktalarda serâir mevcûdiyetini men edebilecek hiçbir şey yoktur. İlimin el-yevm: “Dünya’da artık insan için hiçbir sır yoktur” düsturunu kemâl-i kuvvetle müdafaa etmesi lazımdır.

Burada çıkarılan müşkilât ibtidâ tabiat nâmı altında bilmem nasıl bî-şekil ve câmid bir şey düşünüp sonra bu hiçliğin içinden kuvvet, hareket, ihtisas gibi kudretlerin nasıl çıktıklarını araştırmaktan ileri gelir. Fakat nokta-ı azîmet teşkil eden bu faraziyye hayalî ve keyfî bir şeydir. Böyle bir hâl-i ibtidâînin mevcûdiyeti ne malumdur, ne de zihne sığabilecek bir şeydir. Vakadan başka bir şey tanımayan ilim böyle bir mebde’ kabul edemez. Başka bir şeye kâbil-i ircâ olamayacak bir halde yani mebde’ olarak ilmin bildiği şey gayr-ı muayyen, hâl-i mutâvaatta, hariçten tahrik ve ihyâ edilmezse harekete girebilmekten aciz bir madde değildir. Esas itibariyle canlı hem hıza sahip yani madde hem kuvvet yani ruh (*esprit*)tur.

Haeckel diyor ki: “Ben de Goethe ile beraber o fikirdeyim ki ne madde ruhsuz mevcut olabilir ve icrâ-yı tesir edebilir, ne de ruh maddesiz. Spinoza’nın o geniş vahdet-i vücudculuğunu kabul ediyoruz: Madde yani nâmütenâhî surette inbisat etmiş cevher ile ruh yani hisseden ve düşünen cevher, her şeyi ihâtâ eden asıl ve lübb-i ilahînin yahut cevher-i umumî-i kainatın iki vasf-ı aslîsi yahut hâssa-ı esasiyyesidir.”

Bu telakkîlerde tasavvufa kaçan hiçbir şey yoktur. Evvelâ: Biri *Lavoisier* diğeri *Mayer* ve *Helmholtz* tarafından ispat edilen maddenin devamı ve kuvvetin devamı kanunlarına; saniyen: Bu iki kanunun vahdeti esasına istinâd ederler. İlim bu vahdeti kabul etmiştir, son hadd-i tahlilde bu vahdet, illiyet esasının bir netice-i zaruriyesi görülür. *Goethe Wahlverwandschaften* eserinde insanların duydukları ravâbit-ı hissiyenin ecsâmdaki cüz’i ferdlerde nümâyân olan halin daha girift bir şeklinden ibaret bulunduğunu, Paris’i güzel Elen’e (Hélen) cezbeden ve kendisine her türlü akıl ve mantığı ve ahlakı unutturan nâ-kâbil-i mukavemet ihtirasın huveynât-ı meneviyyeyi telkîh fiilini icrâ etmek üzere geçecek bir yol aramak için

saldırtan aynı bî-şuur kuvve-i cazibe olduğunu, bir su zerresi vücûda getirmek için iki müvellidü'l-mâ cüz-i ferdini bir müvellidü'l-humûza cüz-i ferdine birleştiren aynı şiddetli hareketten ibaret bulunduğunu göstermiştir. Binâenaleyh ihtiyar *Empédocle* ile birlikte anâsırı aşk ve nefretin idare ettiklerini söylemekten korkmayalım. Bir dahinin bu fikir ve mütâlaası bugün bir tecrübe vakası olmuştur.

İşte bu suretle zerrenin bile bir his ve temâyül eserlerine yani bir ruh mukaddemesine malik olduğu sabit olmuştur zannederiz. Birkaç zerreden mürekkebe olan cüz-i ferdler ile gittikçe daha karışık bir surette vücut bulan bir cüz-i ferdler mürekkebâtı hakkında da aynı mütâlaa vardır.

Bu terkiib ve imtizâcların tarzı sırf mihanikîdir. Fakat yine bu mihanikiyet tesiriyle eşyadaki unsur-ı ruhî girift bir şekil alır, anâsır-ı maddiyyelerinden farklı bir hale girer.

İşte bu esaslara sahip olan ilim bütün meseleleri halleder yahut halledebileceğini bilir.

İlim, menşey'de câmid ve sakîl bir madde yerine esîri kabul eder. Bu bir madde-i latîfedir, ebedî surette hal-i harekettedir, sakîl madde ile arasında ebedî bir amel ve aksü'l-amel münasebeti vardır. Cevher-i umumî-i kainatın ikiye tefrîki demek olan bu iki unsur, tabiatın en umumî hadisâtını izaha kâfidir.

Mamafih ilim, eşyanın menşei ve inkişâfı gibi müfekkire-i beşeri en çok meşgul eden en geniş ve müşkül mesele ile iştilal etmezse hiçbir şey yapmış olmaz. Halbuki bu meseleyi hal için ilimde *Lamarck* ile *Darwin*'in öğrettiği tılsımlı bir kelime vardır: Tekâmül. Tekâmül kanunları mucibince mevcûdât tabîi surette birbirlerinden gelirler. İnkişâfları, halk ve icatları yeknesak ve muttarid bir mekanizmanın tesiriyle izah edilir. El-ân halledilmemiş bin türlü mesele mevcut olmakla beraber hallolunabilenler şunu irâeye kâfidir ki halk ve icada taalluk eden bütün mesâil-i kısmiyye gayr-ı kâbil-i tefrîk surette birbirlerine merbûtturlar, hepsi bütün eşyaya şâmil bir tek mesele-i kainatı müş'irdirler. Binâenaleyh bir meselenin halli bi'z-zarûre diğerlerinin de halli demek olur.

Fakat bizzat tekâmülün de menşei nedir? Bunu tabiat fevkinde bir esasın tesirine atf etmek ve teferruattan tard edilen mucize-yi hey'et-i umûmiyyede ikâ etmek mi lazım?

Mebde' olarak kuvvetten ve binâenaleyh kendi kendisine tekâmülden mahrum bir madde kabul edilecek olsa idi böyle bir mucizeye müracaat mecburî olacaktı. Fakat mebde'e vaz' ettiğimiz canlı madde haddizatında bir tahavvül ve halk ve icat esasına maliktir. Bu esas Allah'ı izale etmez, kendisi bizzat Allah'tır. Kâinattan hariç bir Allah değil, dahilî bir Allah'tır, tabiatın aynıdır. Şurasını bilmelidir ki erbâb-ı ilim ilâhîliği reddettiği kadar lâ-ilâhîliği de kabul etmezler. Onların nazarında dünya ile Allah birdir. Külliyet-i ilâh (*panteizm*) mesleği kâinatın telakkî-i ilmîsidir.

İşte ilm-i hâzırın karşısında madde ve kuvvetin, hareket ve ihtisâsın o zahirî muammâlıkları bu suretle zâil olur. İki bin seneden beri dünyayı meşgul eden ve kütüphanemizi doldurmuş birçok tozlu kitabın yazılmasını intâc eden irade-i cüz'iyeye bahsine gelince bu da artık yalnız bir hatıradan ibaret kalmıştır. İlmin istintâcları karşısında hissiyâtın o müphem telkînâtı ne ehemmiyeti hâiz olur? İrade şüphe yok ki âtil ve câmid bir kuvvet değildir. Bu hem zî-şuur, hem makine gibi bir aksü'l-amel kudretidir ki bir istikameti vardır ve bir tesir icrâ eder. Fakat hayattan gayr-ı kâbil-i tefrîk olan meyelân, iradenin bu vasfını izaha kâfidir. İradeye has olan tarz-ı tesire gelince bu melekenin hür ve serbest zannedilmesi mâ-ba'de't-tabîacıların o mücerret ve ikilik üzerine müessis usullerine tevfikân şerâit-i mevcûdiyetenin ayrı olarak düşünülmesinden ileri gelmektedir. Bir tarafta irade, diğer tarafta üzerlerinde icra-yı tesir ettiği birtakım ahvâl ve şerâit mevcut değildir. Herhangi bir irade kendisine verasetin tahmîl ettiği bilgilerce icâbât ve mecburiyet ile mahmûdür. Şimdi azimlerinin her biri ahvâl ve şerâit-i mevcûdeden mukaddem kendisinde bulunan meyelânın bu şerâite uymasından ibarettir. En kuvvetli sebep, heyecanın statikini idare eden kanunlara tevfikân burada mihanikî surette galebe çalar. Binâenaleyh mücerret ve lafzî bir irade hür görünürse de asıl maddî ve fiilî dünyadaki bütün şeyler gibi bir icap tahtında zarurî olarak vücûda gelir.

Demek ki *Dubios Reymond*'un bütün muammaları kâbil-i haldir, yahut daha doğrusu şimdiden halledilmiştir. Nâ-kâbil-i idrak hiçbir şey yoktur. Nâ-kabil-i idrak demek meçhul demekten başka bir mana ifade etmez. Artık bizim bilmediğimiz şeyler mevcûdâtın esasları değil, teferruat ve tafsilatıdır. Bu feylesof için bu cehlin sahası pek büyük bulunması ve şüphesiz daima büyük kalacak olması pek az hâiz-i ehemmiyettir.

Mamafih sadece: Artık hiç muamma kalmamıştır, hükmünü vermek bir hata olur. Bir muamma mevcuttur ve zarurî olarak mevcuttur ki bu da cevher meselesidir. Alimlerin tabiat yahut kâinat, idealistlerin cevher (*substance*) yahut alem (*cosmos*), mutekidlerin hâlık yahut Allah nâmını verdikleri bu harika-nümâ kuvvet nedir? Asrî ilm-i alemin hayretbahş terakkiyatı cevher meselesini halletmiştir yahut halline takarrüb etmiştir denilebilir mi?

Hakikatte tabiatın son âmâkı Anaximender, Empedokles, Spinoza, Newton, Kant ve Goethe için ne kadar meçhul ise bugün bizim için de daha ziyade malum değildir. Hatta onun evsâfi ve tekâmülü hakkındaki malumatımız terakki ettikçe bu cevherin asıl ve lübbü bizim nazarımızda daha esrâr-ı âlûd ve muamma-engîz bir şekil kesb ettiğini itiraf etmek lazım gelir. Kâbil-i vukûf- hadisât altındaki asıl şeyi biz bilemiyoruz.

Fakat madem ki bu şeyin haddizatında ne olduğunu tedkik ve tettebbu için vasıtamız yoktur, madem ki vücudunu bile katiyetle bilemiyoruz, neden bunun için zihnimizi yoralım? Bu ele geçmez hayalet üzerine binâ-yı hayal etmeyi mâ-ba‘de’t-tabîa müntesiplerine bırakalım, biz ilmimizin ve felsefemizin terakkiyat-ı azîmesinden bir alem ve bir hakikatperest sıfatıyla mütelezziz ve müstefid olalım.

Hâsılı, ilim ile dini birbirleriyle muvacehe edince, verdikleri hükümlerin birbirine zıt olduğunu görürüz. İlim ile dinin mesleklerinin tedkik felsefesi, ilmin netâyici karşısında dinin akidelerinden hiçbirini payidâr bırakmaz. Fakat artık dinleri yalnız tarihte izleri kalmış, zaman tarafından kesilip atılmış şeyler içine maziye defnetmek mi icap eder?

İlim ile din iki mücerret meslek gibi nazar-ı mülâhazaya alınır ve kendilerine istinâd-gâh hizmetini gören ruh-ı beşerden tefrîk olunursa insan bu fikri kabule meyleder. Fakat din yalnız ilm-i kelâm müntesiplerine ehemmiyetsiz şan ve şeref temini için icat edilmemiştir: Onun gayesi insandaki bazı ihtiyacât-ı esasiyyeyi tatmin etmektir. Bu ihtiyacâtın başka suretle tamamiyle tatmin edildiği ispat olunamadıkça din mahvedilse de hayat-ı beşeriyenin zarurî bir âmî sıfatıyla bi’z-zarûre bir suret-i meşrûada tekrar tevellüd edecektir.

Müfekkire-i beşerin bertaraf edilmesi gayr-ı kabil olan bu ihtiyaçlarından biri mevcudâtın menşei ve tabiatını izah noktasıdır. Şüphe yok ki ilim yalnız hadisâtı

kayd ve işaret ve teferruat kanunlarını tedkike hasr-ı iştilgal ettiği zaman bu meseleye cevap vermeyi unuttuyordu. Fakat bundan böyle felsefe-i ilmiyye ilme bütün vüs‘at ve şumulünü veriyor, onun tecrübî keşfiyâtından kainatın büyük muammalarının halini istintac ediyor. Nazarî cihetten, dinin bertaraf edilmesi keyfiyeti artık bir emr-i vaki‘ halindedir.

Fakat insanlarda yalnız nazarî ihtiyaçlar mevcut değildir. Amelî ihtiyaçlar da vardır. İnsan akıl olduğu kadar kalp ve histir de. Tabiatın bu unsuru da aynı suretle hakiki ve esasî olduğu için bunu da tatmin eylemek icap eder. İlim ne vakit insanın zekası gibi kalbini de rakibinden daha iyi, daha muhakkak bir surette tatmin ederse o zaman dine yol vermek hakkını kazanabilir.

Tefekkür ve mülâhazâtı neticesinde bir feylesof mevkîine geçen ve ilim tarafından başlanılan istikrâları akıl vasıtasıyla nihayete kadr-ı temdîd etmek yolunu bilen âlem bu cihette hiç endişe etmez. Onun nazarında ilmin amelî saha-yı şumulü nazarî sahasından daha mahdud değildir. İlimin, kâinat ve hayat hakkındaki meslekleri ile kalb-i beşeri tatmin edebileceğini ve bunu yalnız ilmin tatmin edebileceğini o ispat edebilecek bir haldedir.

Fakat bu mülâhazâtın başlıca henüz nazarî olduğunu da inkar edemez. İlimin tesir-i amelîsi bir gün içinde bütün teferruatıyla saha-yı fiile vaz‘ olunmak kâbil değildir. Bu noktada daha uzun bir zaman için birtakım boşluklar kalacaktır ki oralarını dinler doldurmakta devam edeceklerdir. Dinlerin îfâ ettikleri vazifeleri ilim îfâ edebilecek hale gelinceye kadar dinler fiilen ber-devam olacakları gibi bu müddet zarfında onların mevcudiyetlerini bazı hususlarda müfid ve iyi addetmek bile icap edecektir.

Binâenaleyh, dinleri esas itibariyle mülgâ add ve ilan etmek kâfi gelmez. Onlar fiilen el-ân mevcutturlar. Daha bir müddet îfâ edecek rolleri vardır. Onun için ilim, dinlerle hall-i sulh ve sükûn içinde yaşamalı, din ile ilim arasında bir rabıta bulmalıdır.

İstikbal için yalnız ilmin yani tekâmülcü vahdet-i vücud mesleğini galebesini temin eden felsefe işte bu rabıtayı da tedarik eder.

Bu felsefe amelî neticelerine îsâl edilince, hakikat ile hayr ve hissin ibadetine müntehâ olur. Kalam ulemâsının hayalî teslisleri yerine kâim olmuş işte hakiki bir teslis.

Bu teslis meselesinde, alelâde mevcut dinlerin en yükseği addedilen Hristiyanlık dini hakkında vahdet-i vücud mesleğinin alacağı vaziyet ne olacak?

Vahdet-i vücud mesleğine göre, “hakikat” meselesinde edyânın vahy-i rabbânî iddiasında şâyân-ı muhafaza bir nokta bile mevcut değildir. Çünkü vahiy bize bir mavera-yı hayat haber verir ki nazarımızda hiçbir manası yoktur ve bizim için yegâne varlık olan şeyi asılsız bir hadise derekesine indirir.

“Hüsn”e gelince, bu noktada vahdet-i vücud mesleği ile Hristiyanlık arasında bilhassa şiddetli bir tezat vardır. Hristiyanlık tabiatı istihfaf etmeyi, tabiatın cazibe ve letâfetlerine karşı muhakkirâne davranmayı, meyelânlarına karşı mücadele etmek lüzumunu bize öğretir. Zühd ve takvayı, zayıflamayı vücudu çirkinleştirmeyi tavsiye eyler. Sanâyi‘-i nefiseye nazar-ı şüphe ile bakar. Çünkü sanâyi‘-i nefisenin yarattığı âsârın insan nazarında Allah yerine kâim olmaları tehlikesi vardır. Hakikatte Hristiyan san‘at-ı nefisesi denilen şey Hristiyanlığın o kat‘î ruhîciliğine karşı muhayyilenin ve havâsın bir isyan ve itirazından başka bir şey değildir. O vâsi‘ ve muhteşem gotik kiliseleriyle dünyayı bir gözyaşı vadisinden ibaret diye telakkî eden Hristiyanlık dini arasında ne münasebet vardır? Hristiyan sanatı manasız bir tabirdir. Bilakis vahdet-i vücud mesleği esasen tabiatçıdır, güzelliğin dostudur. Güzellikde haddizatında bir gaye görür. Binâenaleyh ilim sahasından olduğu gibi sanayi‘i nefise sahasından da Hristiyanlığı tard edecektir.

Şimdi yalnız hayra ibadet ciheti kalır. Burada vahdet-i vücud mezhebi birçok aksâmda Hristiyanlık dini ile tevafuk etmektedir. Tabî burada Hristiyanlık denildiği zaman İncillerde ve Paul’un mektublarında görüldüğü vechile ibtidai ve saf Hristiyanlık kasd olunuyor demektir. Bu Hristiyanlığın tedrisatının kısm-ı âzamı şefkat ve merhamete, müsâadekârlığa, muâvenete taalluk eden ahkâmdan ibarettir ki bunları biz de kuvvetle kabul ederiz. Zaten bu ahkam Hristiyanlığın mahsul-ı keşfi değildir. Hristiyanlıktan pek çok mukaddemdir. Bu ahkamı birçok müminler ayakları altına aldıkları halde birçok gayr-ı müminler tatbik etmişlerdi. Fazla olarak, vahye müstenid din sâliklerinden birçokları nezdinde bu ahkam ifrata vardiiriliyor, ekseriya hubb-i gayr-ı hissî hubb-ı nefis hissini zararına olarak galeyana getiriliyor. Vahdet-i vücud felsefesi bilakis bu iki temâyül arasında doğru bir mizan kabul eder. Çünkü bunların ikisi de insan için aynı surette tabîdir. Fakat Hristiyanlık dini yalnız esasât-ı asliyesini mu‘tedilâne tervîc ile iktifâ edecek olursa vahdet-i vücud felsefesinin

yardımcısı olur ve terakkî-i ahlakîye hizmet edebilir. Binâenaleyh Hristiyanlık dini şimdilik bu manaca vahdet-i vücud felsefesi nâmına idame edilmelidir.

İşte din ile ilim arasında aranılan rabita-ı ittisali vahdet-i vücud felsefesi bu suretle teşkil eder.

Takip edilecek hatt-ı hareket dinlerden âkilâne istifade eder ki yavaş yavaş muâvenetlerini bî-lüzûm bir hale getirecek surette onları kullanmaktan ibaret kalıyor demektir. Nasıl ki bir nehri geçmek için muvakkat, dar bir köprüden istifade edilir, öteki sahile geçildikten sonra o köprünün hiçbir vazifesi kalmaz.

Bu maksatla ittihaz edilecek ilk tedbir kilise ile hükümeti katıyen birbirinden ayırarak kiliseden hükümetin muâvenetini çekmek ve onu yalnız kendi menâbiyle yaşamaya bırakmaktır.

Bu menfî bir tedbirdir. Bunu itmam için elzem bir tedbir-i müsbet de vardır ki o da terbiyenin ıslahâtıdır. Terbiye, dinlerden kurtulmak isteyen bir hey'et-i ictimâiyyenin en mühim meselesidir. Terbiyenin gayesi insanı yetiştirmek olmalıdır. Fakat bütün safahâtıyla, hem insan-ı hassâsî hem insan-ı mütefekkirî; hem ruh-ı dindârî hem ruh-ı ilmîyi.

Terbiye-i umûmiyye, mezâhib-i diniyyeden hiçbirinin düsturlarına tevfiik edilemez. Bu düsturları mektebe sokmaz, onları aile terbiyesine bırakır. Terbiye-i umûmiyye yalnız ilm-i ahlakın yani tekâmülcü vahdet-i vücud felsefesinden neş'et eden amelî mesleğin esaslarını tedris ve tatbik eder. Edyân-ı mevcûdeyi bilmemezlik etmez. Fakat bunu “mukayeseli edyân” namıyla yeni bir ilme mevzû yapar. Bu ilim, Hristiyanlık hurafelerini ve menkîbelerini bir hakikat diye değil Yunan ve Latin hurafelerine müşabih birer şairane masal olmak üzere telakkî eyler. Hurafelerin ihtiva edebilecekleri ahlakî yahut bedîî kıymet bu hurafeler menbâ-ı aslîleri olan muhayyile-i beşeriyeye ircâ edilmekle azalmaz, bilakis artar.

İstikbalde yetişecek insanlar ilim ile sanayi'î nefîseye sahip olunca bu sayede dünyada mâlik olacaklardır. Binâenaleyh fezânın dört duvar ile tefrîk edilmiş ve kilise nâmı verilmiş bir kısma kapanmak mecburiyetinden âzâde kalacaklardır. Bu geniş dünyanın her tarafta, bu müthiş mevcudiyet-i mübarezesinin yanında hayrın, hakikatin ve hüsnün nişanelerini bulacaklardır. Bu suretle onları mabudları bütün kâinat olacaktır. Fakat her zaman ayinlerini müştereken icra etmek üzere zengin bir surette tezyin edilmiş mabedlere çekilmeyi sevecek insanlar bulunacağı için on

altıncı asırda birçok Katolik kilisesi Protestanlar eline düştüğü zaman görülen hadiseye müşabih bir hadise yine müşahede edilecek, bir çok kilise Hristiyanlardan vahdet-i vücud mesleği cemiyetlerine intikal eyleyecektir.

II. Haeckel'in mesleğinin kıymeti

Haeckel'in din ile ilmin münasebeti hakkındaki mesleği gayet sarıhtır. Ona göre bugün bile bu mesele hakkında mevcut olan adem-i kat'iyetin sebebi ilimlerin kendi taharriyât-ı hususiyye ve hâliyyeleri haricine çıkan tasavvurât ve mülâhazâttan hoşlanmamalarıdır. İlim bir kere felsefe şeklinde teşekkül ve tesis ederse –ki buna kudreti vardır- yalnız dinleri reddedebilecek bir hale değil onların yerine kâim olacak bir mevkiye gelecektir.

Bu meslekten iki esaslı fikir çıkar: Evvela, felsefe-i ilmiyye fikri; saniyen, dinlerin red ve inkarı ve kâim makamı olmak üzere bir felsefe-i ilmiyye fikri.

Kadîm Yunanistan'da felsefe ile ilmin mezc ve terkibi fikri gayet sade idi. Orada ilim, aklın ve mevcûdâtın esas-ı müştereki olan intizam, ahenk, vahdet ve gaiyet (*finalité*) esasları ile meşbû idi. Bu suretle asıl ve lübbünde mâ-ba'de't-tabîî idi. Felsefe, kendi bedîî ve aklî esaslarını tabiatın ve hayat-ı beşerin bedîî ve aklî esaslarında görüp teslim eden müfekkire idi.

Halbuki muâsırîn nezdinde böyle değildir. İlim, mâ-ba'de't-tabîa ile olan münasebetinden gittikçe sıyrılmıştır. İlim, şimdi katiyen müsbettir yahut böyle müsbet olmak emelindedir. Yani vakalardan başka ve münhasıran vakaların tayin ettiği istikrâlardan başka bir şey ihtivâ etmemek ister. Binâenaleyh bir felsefe-i ilmiyye demek her türlü mâ-ba'de't-tabîa haricinde kalan ve zarurî ve kâfi temelini vakalarda bulan bir felsefe demek olacaktır. Böyle bir felsefe kâbil midir?

Haeckel'e göre felsefe esasen mevcûdâtın mahiyet ve menşelerinin taharrîsidir. Felsefe filan veya falan cismin asıl mahiyetini yahut filan veya falan sınıf-ı hadisâtın yakîn sebebini aramakla iktifâ etmemesi itibariyle tam manasıyla

ilimden ayrılır. O, meseleleri umumîleştirerek kavânî-i tabiatın hey'et-i mecmûasını ve bütün mevcûdâtın menşeiini izah edebilmeye kabiliyetli esasât-ı müştereke ve umumiyye mevcut olup olmadığını araştırır. İlim, üzerine müddet, bu mesâili halle girişmek için feylesoflara kâfi derecede malumat tedarik edememiş de *Haeckel* nazarında, *Laplace*, *Mayer*'in, *Helmholtz*, *Lamarck*'ın ve *Darwin*'in mesaisinden ve eserlerinden sonra iş değişmiştir. Bugün asıl ilim, vakaların bilgisi, asıl ve lübb ve menşei meselelerinin tedkikatında kâfi derecede ileri gitmiş olduğu için feylesoflar bunlara istinad ederek vazifelerini görebilirler. Artık yapacak şey asrî alimlerin büyük keşfiyatını akıl îanesiyle tefsir etmekten ibarettir. Zaten *Lamarck*, *Goethe*, *Darwin* bizzat bunun misalini arz etmişlerdir.

Beşeriyetin, mâ-ba'de't-tabîayı ortadan kaldırmakla beraber felsefeyi muhafaza etmesine müsait olacak bu tefsir acaba neden ibarettir?

Haeckel'in niyeti, görülüyor ki, tecrübe-i ilmiyye ile tefsir-i felsefiyi esasen zekanın aynı işinden ibaret gibi telakkî etmektir. *Schiller*'in alimlere ve feylesoflara mesailerini ayrı ayrı yürütecek yerde tevhid etmelerini tavsiye yolunda söylediği şiirleri kitabına alıyor ve on dokuzuncu asır ibtidasında o büyük hakikatperest şair *Goethe*'nin yegane müsmir ve tabîi bir meslek olmak üzere söylediği vahdet-i vücud fikrine on dokuzuncu asır nihayetinde tekrar avdet edildiğini temin ediyor.

Bu maksadını *Haeckel*'in saha-yı fiile hakikaten îsâl edip etmemiş olduğu cây-ı sualdir.

Haeckel Muamma-yı Kâinat eserinin birinci bâbında dünyanın muammalarını halle hizmet edecek felsefî usullerden bahsederek bunların sırf ilmî olan usullerden farklı olmadığını söylüyor. Bunlarda, ilimde olduğu gibi, tecrübe ve hususî bir şeyden hususî bir şeye doğru muhakeme (*inférence*) den ibarettir.

Tecrübe-i havâs vasıtasıyla yapılır. Muhakeme ise akıl işidir. Bu iki tarz-ı vukûfu birbirine karıştırmamalıdır. Havâs ile akıl cümle-i asabiyyenin tamamıyla farklı iki parçasının mahsûl-ı vezâifidir. Bu vezâifin ikisi de insan için aynı suretle tabîi olduğundan aklın işlemesi havâsın işlemesine nispetle daha az meşrû addedilemezse de bunun tabiatın sevkî dairesinde olması icap eder. Mâ-ba'de't-tabîa müntesipleri akli havâstan tefrik etmekle hata ettikleri gibi alimler de akli bertaraf etmek iddiasına kalkdıkları zaman daha az hata etmiş olmazlar. Felsefe devresi geçmiş, yerine ilim kâim olmuş demek hatadır. Hücre nazariyesi, hararetin dinamik

nazariyesi, tekâmül nazariyesi ve cevher kanunu aklî yani felsefî meslekler değil de nedir?

Haeckel'e göre ilimden felsefeye bu intikal bütün meseleleri halledebilecek ise de verdiği izahat bu intikalin nasıl olacağını pek tenvîr etmiyor gibidir. Bu intikali izah için *Haeckel* insanın mâdûnundaki hayvânâtta havâssın yanı sıra aklın da mevcudiyetini ileriye sürüyor. Aklın makarrı cümle-i asabiyyenin başka kısmında olmak itibariyle havâstan farklı olduğunu söylüyor ve tabiata muvafık surette aklın isti'mâli neden havâs vasıtasına müracaat kadar meşru olmayacağını soruyor. Fakat bunun ile nasıl oluyor da akılda asıl ilmî denilen tarz-ı muhakmeden başka bir muhakeme ve tefsir esası bulunmaya ve mevcudâtı âlimlerin nokta-ı nazarından başka bir nokta-ı nazardan pîş-i mülahazaya almakla müfekkirenin behemehal hataya düşeceği ispat edilmiş oluyor? Böyle bir neticeyi muhakkak göstermek için bize aklın muhteviyâtı hakkında birtakım malumat vermek icap ederdi. Halbuki *Haeckel*'de bunu bîhûde yere arayıp duruyoruz.

İhtimal ki akıl hakkında vâzih ve sarîh herhangi bir nazariye burada müşkilât bahşolabilirdi. Felsefe-yi ilmiyye *Haeckel*'in tasavvuruna göre bir dereceye kadar ilimden başka bir şey olmak icap ediyordu. Bu felsefenin netâyici ve mukarrarâtına muttasıl ve merbût olmakla beraber onları geçmek, onlardan ileriye varmak lazımdı. Halbuki akıl da ulemanın kullandıklarından ve istifade ettiklerinden başka hiçbir şey bulunmadığı esası vaz' edilecek olursa feylesof bütün mesaisine rağmen hiçbir cihette ilmi bir derece bile tecâvüz edemez, meğer ki doğru ve hakiki ilmin üzerine gayr-ı sarîh ve yanlış bir ilim vaz' ede. Bu faraziyyeye göre yalnız ilim meşrûdur. Bütün felsefe ise ismi değiştirilmiş ilimden yahut bir edebiyat temrininden başka bir şey değildir. Diğer taraftan, akl-ı tabîde ilmin kullandığı ve istifade ettiği esaslardan başka bir şey varsa ilim ile felsefe arasında bir temadî ve ittisal tesisinden vaz geçmek iktizâ eder. İkisinin arasında bir fark, hem de derece değil bir mahiyet farkı kabul etmek lazım gelir.

Fakat şüphe yok ki *Haeckel*'in bina ettiği mesleğin kendisi, icra ettiği tesir ile, sırf ilmî bir felsefe tesisi imkanını izhar eder. İlimden nasıl bir felsefe çıkarılabileceği nazariyyâtta vâzih surette anlaşılamiyormuş, bu felsefe ilim imiş yahut değilmiş, bütün bunlar o felsefe fiilen mevcut ise ve kendi kendisini sırf mesai-i ilmiyye ile

izah edememekle beraber ilmin katiyetine malik olduğunu evsâfiyla fiilen ispat ederse ne ehemmiyeti haiz olur?

Haeckel'in bu mesleği tekâmülcü vahdet-i vücud mesleğidir. *Newton*'un, *Lavoisier*'nin, *Mayer*'in, *Darwin*'in keşfettikleri kanunları kabul, müdafaa, tasrîh ve yeni vakıalarla, hususî bir surette, derinlikle, cesaret ve cüretle teşmil etmeye inhisar etmez. Çünkü bu, yine sırf bir ilim işi olurdu. İlimin bütün nazariyeleri gibi kontrole, tashihe ve ta'dile tabidir. Bu meslek istihraç ettiği düsturları birer akide haline ifrâğ eder ve meydana koyduğu dünya hakkındaki telakkînin tabiat hakkındaki vukûfun terakkiyât-ı cedîdesi tarafından bir zaruret-i mantikiyye ile suret-i kat'iyede ilelebet kabulü bizce zaruri olmuş olduğunu ilan eyler. İlimden çıkarılan bu hükümlerin ilmin fevkînde bir kat'iyeti, tam mâ-ba'de't-tabîa katiyetini haiz olmalarını ister.

Prensiplerine, çifte tabiat ve mahiyette görünmekle beraber hakikatte bir olan cevherine ve kendi tekâmül kanununa atfettiği ilk vasıf, kat'î bir mahsül icap ve zaruret olmak, sabit ve ebedî bulunmadır. Halbuki ulûmun en esaslı prensiplerine bile sırf mantık ilmi ameliyesi böyle bir ebediyet temin edemez. Çünkü ilimde esas prensipleri hususî kavânînin vezâifidir. İf'avvele bu kavânîn ise hiçbir zaman değişmez bir surette muayyen diye telakkî olunamazlar.

Haeckel ikinci vasıf olmak üzere prensiplerine, "umûmiyet" atfeder. Fakat ilm-i hâzırın yalnız tedkik ve müşahede ettiği mevcudât hakkında iddia ve temin ettiği evsafı bütün mevcudât-ı muhtemileye teşmil ediyor ki bu teşmil ve tefhîm keyfiyetine ne ilmî denilebilir ne de istikrâ-ı ilmiyye müşabih addolunabilir. Burada yaptığı istikrâ, tahlil ve tenkitten mahrum bir harekettir, binâenaleyh ilim nazarında hâiz-i kıymet değildir. Tedkik ve müşahede ettiğimiz mevcudat, devamlarının bir kısmında bazı hadisât irâe ettiler ki bu hadisât –pek umumî birtakım fikirler ifade eden ve muhtelif icabât tazammun eden- vahdet-i teşekkül ve tekâmül kelimelerine hulâsâ olunabilir: Binâenaleyh vücut birdir ve tezâhürâtının yekûnunda, kâffesinde, aynı tekâmül kanununa tâbîdir diye düşünmek bir istikrâ addolunamaz. Bu, hususî bir şeyin umumî bir hale kalb ve ifrâğıdır.

Haeckel'in mesleği bari hiç olmazsa vahdet, tekâmül kelimelerine ilmî ve tecrübî bir mana bırakıyor mu? Bunu teslim etmek zordur.

Haeckel'in "ehad"ı esîre ve madde-i sakîleye, madde-i câmideye ve madde-i zî-hayata, fesâhate ve tefekküre, dünyaya ve Allah'a hakimdir. Esas itibariyle zî-

hayattır, hassastır, fiil ve amele kâdirdir, en son derinliklerine varıncaya kadar akıl ile muttasıftır. Tekâmüle gelince bir taraftan *Haeckel*' bunu suret-i kat'ıyyede mihanikî addeder ki bu ilmin, hiç değilse ilm-i hâzırın daire-i kuvveti haricine çıkar. Diğer taraftan bilir ki aşağı derecelere doğru ric'at ve avdet harekâtına rağmen mükemmeliyete doğru yürüyüş galiptir. Bu da sadece ta'mîm fiilinden fazla bir şeydir.

Haeckel kendi mesleğini külliyyet ile (*Panteizm*) tabiri ile hulasa eder. Bununla anlatmak istediği şey Allah'ın dünya haricinde olmadığı, bilakis sine-i kâinatta bulunduğu ve kuvvet *force ou énergie* sıfatıyla onu içinden tahrik ettiği keyfiyettir. Mevcudâtın aklî surette tefsiri, Allah ile alemin vahdetini vahdet-i vücud nokta-ı nazarından telakkî etmektir, diyor.

Burada hariç ile dahilin, âlî bir kuvvet ile meknûz bir kuvvetin birbirlerinden tefrîki ilimden ziyade mâ-ba'de't-tabîayı hatırlatıyor.

Nihayet *Haeckel* bütün nâ-kâbil-i idrakı meçhule, asıl ve lübbünde kâbil-i idraka benzeyen bir meçhule ircâ etmeyi vaat eyledikten sonra bir cevher-i kanuna vasıl oluyor ki bunun evsâfını ne kadar çok tanırsak kendisini o kadar çok esrâr-âlûd bulacağımız söylüyor.

Binâenaleyh *Haeckel*'in felsefesini ilmin sadece bir temâdîsinden ibaret gibi nazar-ı mülâhazaya almak gayr-ı kâbidir. Yalnız havâsı isti'mâl etmeyerek akli da kullanacağını ve yalnız alim işi değil feylesof işi de göreceğini söylemekte hakkı vardır. Eseri şüphe yok ki ilmî olduğu kadar felsefidir. Fakat ihtivâ ettiği anâsır-ı felsefî, görülüyor ki, akidevî denilen mâ-ba'de't-tabîadan istiâre edilmiştir.

Acaba bu felsefe, bulunduğu hal ile, *Haeckel*'in tayin ettiği vazifeyi, yani dini red ve cerh ederek onun yerine kâim olma keyfiyetini îfâ edebiliyor mu?

Haeckel, dinleri tam ve kat'î bir surette red ve cerh edebilmek için onların esas prensibini meydana koymaya çalışır. Bu prensibin ikilikten ibât olduğunu söyler. Dinler her tarafta tabîi ve mâ-favkâ-tabîi kuvvetler arasında nizâlar görürler ki bunlar hep kat'î, cezrî bir ikilikten neşet eder. Bu fikrin bin türlü tatbikatı *Haeckel*'e nazaran başlıca iki iddiada hulasa edilebilir. Biri Allah ile dünyanın ayrı ayrı şeyler oldukları yani bu noktada bir ikilik bulunduğu kanaatidir ki gâiyet

mesleki bunu ifade eder. Diğeri insan ile tabiatın ikilikleridir ki insanların hür bir iradeye malik ve muhtar olmaları mesleği de bunu ifade eyler.

Bütün hataların validesi addettiği bu iki hatayı red ve cerh için lazım gelen menâbii *Haeckel* kendi felsefesinde bulur.

Onun fikrinde ilahiyatçılığın nokta-ı azîmeti dünyanın câmid ve âtil bir makineden ibaret olması faraziyesidir ki birtakım sathî müşâbehetler neticesinde vücut bulmuştur. Bir makine bi't-tabî onu yapan bir mühendisin vücudunu icap eder. İnsanların yaptıkları bütün makinelere kıyas kabul etmeyecek derecede mükemmel olan bir makina, insanı mühendislere kıyas kabul etmeyecek bir mühendisin vücûdunu zarurî kılar.

Mabudları insana benzetme fikrinin taht-ı tesirinde bulunan bu muhakeme, vahdet-i vücud felsefesinin öğrettiği vechile dünyanın bir makineden ibaret olmayıp esas itibariyle zî-hayat bir vücut olduğu anlaşılınca, kendi kendiliğinden sâkıt olur.

Bunun gibi, irade-i cüz'iyeye zehabı da ef'âl ve harekâtımızı tayin ve icap eden karanlık telkînâtı bilmeyerek ve bizi sevk eden kuvvetleri bilmediğimiz için kendi kendiliğimizden bir şey yaptığımızı zannederek faaliyetimizi şerâit-i icralarından zihnen tefrîk ve tecrit etmemizden ileri gelir. İşte böyle tecrit edilen faaliyetimiz bize bir icabın taht-ı tesirinde zarurî olarak vukûa gelmiş gibi görünmez. Fakat vahdet-i vücud felsefesi ispat ediyor ki böyle kendi başına çıplak bir faaliyet ancak zihince vücuda gelmiş bir tecritten ibarettir. Hakikatte faaliyet ile bunun şerâit-i icraiyesini ihtivâ eden maddenin ikisi de birdir. Binâenaleyh herhangi bir faaliyet behemehal birtakım şerâitin taht-ı tayin ve icabındadır.

İşte *Haeckel*'e göre tekâmülcü vahdet-i vücûd felsefesinin karşısında ilahî dinlerin gayr-ı kâbil-i tezelzül zannolunan sütunları bu suretle yerlere düşer.

Fakat Musa'nın halk ve icadı kâinat mesleğini Skolastik'in irade-i cüz'iyyesini yıkarken *Haeckel* dini tutan temellerin kâffesini tahrip etmiş olduğuna acaba emin midir?

Haeckel' haricî ve ulvî gâiyetten yani bir sâni'î ile eseri arasındaki sırf mihanikî münasebetten başka bir gâiyet tanımıyor. Bu gaiyet telakkîsinin dünyaya kâbil-i tatbik olmadığını göstermekle her nevî gaiyeti bertaraf etmiş olmak zannına düşüyor. Fakat bir kere mâ-fevka tabîcîlik bu telakkînin yalnız ismindedir. Çünkü bunda Allah tabiattaki mevcudata teşbih edilmiştir. Binâenaleyh bu telakkî, gaiyet

felsefesinin nokta-ı nazarını tamamiyle, doğru bir surette ifade ediyor sayılabilir. Aristo'dan Hegel'e gelinceye kadar, felsefe gittikçe daha sarıh olmak üzere, bir gâiyet tasavvur etmiştir. Bu haricî değil, dahilîdir. Mihanikî değil, dinamiktir. Hesaplı değil, zî-hayattır. Mevcudattaki intizam-ı tabîîyi alt üst ederek rastgele icrayı tesir etmez, belki dahilden hayata bâis olur, daha iyiye doğru cehd ve gayreti tevîd eyler. Tabiatın kavanîni ise bu gâiyetin tezahürâtıdır.

Kezalik Aristo'da, Descartes'da, Leibniz'de yahut Kant'ta tesadüf olunan hürriyet-i irade nazariyesi *Haeckel*'in red ve cerh ettiği şekildeki nazariyeye pek benzemez. Hatta bu feylesoflar *Haeckel*'in felsefesinin aynını söylemişler yani hakiki ve malum olan iradede hürriyet ile şerait-i icrâiyyesinin vahdetini kabul etmişlerdir. Hatta onların mesailerini bu vahdeti daha samimi, hem dinamik hem zî-hayat bir surette tasavvura masruf olmuştur. Bir mühendisin kendisinden hariç birtakım kuvvetleri kullanması gibi hayalî ve mihanikî bir telakkîden çok uzaklaşmışlardır.

Hülâsa, felsefenin mümessilleri nezdinde gördüğümüz gâiyet ve hürriyet telakkileri de bir vahdet mesleğine doğru gitmektedir. Bunu yapmakla dinlerin ruhundan ayrılmış oluyorlar mı? *Haeckel*'in ruh-ı edyânı esaslı surette ikilikte görmesi doğru mudur?

Haeckel'in beyanatı vakâyi'in müşahedesi olmaktan ziyade müfekkirenin bir mütalaasından ibarettir. Çünkü birçok dinler insan ile Allah'ın vahdet-i ibtidaiyyesi faraziyesine istinad ederler. Din bu vahdet-i hayatta ifade etmenin ve bozulmuş olduğu yerlerde tekrar tesis eylemenin bir çaresidir. İkilik dinin asıl ve lübbü olmak şöyle dursun bilakis en yüksek dinlerde akide-i asliyye vahdettir. Bunu ispat için birçok metinler gösterilebilir. Bunların içinde en marufu ve Hristiyanlık tarafından da sonra kabul edilmiş olan Revâkıyyûn'un şu hükmüdür: "Biz O'nda yaşarız, O'nda hareket ederiz, O'nda varız."

Mamafih, şu cihet doğrudur ki dinler bir ikilik mevcut olduğunu söylerler. Allah ile tabiatın ayrı ayrı şeyler olduklarını kabul ederler. Çünkü mesailerini bunları birleştirmeye matuftur.

Yalnız, dinler, bu ikiliği bir vaka olmak üzere gösterirler. Yoksa dinlerin nazarında vahdet esasen vardır ve vaka halinde geçecek bir şeydir. Hristiyanların: "Senin devrin gelsin, seni arzun semada olduğu gibi yeryüzünde de kesb-i hakikat

etsin!” duaları “El-yevm mahlukat ile vücud-ı evvelîn beyninde mevcut olan ayrılık bitsin ve bütün mevcudat-i mahfyyeleri tahakkuk etsin” demekten başka bir şey değildir.

Vücudun vahdet-i esasiyyesi ile birlikte bu fiilî ikilik telâkkisi esasen *Haeckel*'in mucib-i itirazı olabilecek bir şey değildir. Çünkü o da dünyayı ve hayat-ı beşeri bu suretle tasavvur eder. *Haeckel* cevherin esasen nasıl bir olduğunu izah ettikten sonra biri diğerine muâriz iki asıl ve lübb ile tezahür ettiğini, bunların biri müteharrik esîr, diğeri câmîd madde olduğunu söyler. Hatta bu ikiliğin dine bir esas-ı aklî ihzâr edebileceğine de hükmeder. Bunun içinde umumî ve müteharrik esîri ulûhiyet-i hâlîka ve câmîd ve sakîl maddeyi de halk ve icad olmak üzere pîş-i teemmüle almak kafidir, der. Kezalik esasen bir olan tabiat-ı beşerde *Haeckel*'e göre heyecan ve akıl şekli altında çifte olarak nümâyân olur. Malum olan şekli-i mevcudiyetlerine göre heyecan ile akıl birbirlerine muârizdirlar. Faraza taharrî-i hakikat yalnız akla aittir, hissiyât bu vazifeden tamamiyle hariçte kalır. Terakkî-i felsefî hissiyât ile aklın ikiliğini güzelce takdir ederek akli hissiyâttan tamamiyle ayırmaktan ibarettir.

Umumî surette *Haeckel*'in tarz-ı müfekkiresi ikilik esasına müsteniddir. Onun nazarında bütün hakikat bir tarafta, bütün hata diğerk taraftadır. Hayat-ı beşerin timsali iki zıt yol arasında kalmış olan Herkül'dür. İkilik yahut vahdet-i vücud, meknûziyet (*immanence*) yahut ulviyet (*transcendance*) ilim yahut din, akıl yahut heyecan, tabîi yahut mâ-fevka tabîi, hürriyet-i irade yahut mecburiyet-i kat'iyeye, gâiyet-i sanaiyye yahut mihanikiyet-i cezriyye... Her şey işte *Haeckel*'de böyle iki tarzda toplanır, mutlaka bunlardan birisini tercih ve ihtiyar etmek lazım gelir.

Demek oluyor ki *Haeckel* hayat-ı beşeri fiilî bir ikilik şekli altında görüyor. Felsefesinin gayesi zıtlardan birer tanesini izale ederek bunun yerine vahdeti ikâme etmektir.

Binâenaleyh eğer *Haeckel*'in mesleği an'anevî dinlere suret-i kat'iyede muâriz bulunuyor ve tenkidâtının darbeleri altında onları mahv ve tahrip ediyorsa bu netice ancak o dinlerin manaları pek ziyade tahdid hatta tağyir edilmek sayesinde vukûa gelmektedir. *Haeckel* esasa hücum etmekten ziyade düsturlara hücum etmiş, bu düsturları dar ve adi bir manada telakki etmiştir. Halbuki bu manayı bir çok

dindar müfekkirelerde kabul etmezler. *Haeckel*'in bu tarz cerhi hakikatte dini mezheplerin tekrar tesisi için meydana birçok esasât bırakmaktadır.

Bu, mucib-i hayret bir şey değildir. *Haeckel* dinlere istinâd-gâh olan şeylerin kâffesini mahv ve tahrib etmek isteyemezdi. Çünkü kendisi de, hissiyâta ircâ ettiği ihtiyac-ı dininin –hissiyât ayrı ve tabîi bir meleke olduğu gibi- insan için bir ihtiyac-ı tabîi olduğuna kânîdir. Bu ihtiyacın da, ihtiyac-ı ilmî gibi tatmini elzem olduğunu takdir ediyordu. Felsefesi işte tam bu mesele-i amelîyeyi halledecekti. Acaba buna muvafak oldu mu?

İlim, dine karşı durabilmek için *Haeckel*'e nazaran yalnız genişlemek ve felsefe haline geçmek kafi idi. Hakikatte *Haeckel* bu inkişafı ancak akidevî mâba'de't-tabîadan istiâre edilmiş bazı mefhumât-ı ilme ilave etmek suretiyle yapabildi. Halbuki vücuda getirdiği bu felsefeyi yalnız dinleri red ve cerhe kabiliyetli değil belki onların yerine kâim olmaya da salih bir hale sokmak için *Haeckel* felsefesinin kendi kendisinde bulamayacağı zenginlikleri de kezalik hariçten almaya mecbur olmuştur gibi görünüyor.

İlme ve sanata malik olan bu yüzden dine de malik olacağını tekrar tekrar söyler ve vahdet-i vücud hakkındaki iman ve itikadını hayrın, hüsnün, hakikatin esas-ı müştereki olan Allah'a bir hitab ile bitirir. Hakikat, hayr, hüsn: İşte *Haeckel*'e nazaran üç mabud-ı ulvî ki huzurlarında kemal-i hürmetle diz çökeriz. Yirminci asır işte bu mefkûre şerefine bu hem bir hem üç olan Allah şerefine mihrab-ı hürmetini bina eder.

Felsefesine böyle bir mana verdiğini mazur göstermek için Almanya'nın en büyük dehası olan Goethe ile istişhâd eder. Filhakîka Goethe şu sözleri söylemişti:

Wer Wissenschaft un kunst besitzt

Hat auch Religion;

Wer jene beiden nicht besitzt,

Der habe Religion!

(Kim ki ilim ile sanata sahip ise kendisinde din de vardır. Ne ilme ne sanata sahip olmayan için din elzemdir.)

Bu sözlerin manası nedir?

Goethe nazarında sanayî'-ı nefise, hakikatten sıyrılmış bir halde mefkûreden ibarettir. Bir mefkûre şe'niyetten çıkmış bir parça yahut oradan aksetmiş sade bir

gölge değildir, şe'niyetin prensibidir. Eğer kendi kendimizin fevkine çıkmak istiyorsak biz ona yapışmalıyız, ondan ilham almalıyız. Kemal, bir lütuf ve hidayet eseri olarak ibtida bize bir kabiliyet vermeli, sonra yavaş yavaş bizi kendisine doğru yükseltmelidir.

Haeckel Spinoza'yı Darwin'e ilave ettiği gibi şimdi de bu suretle Goethe'yi de Spinoza'ya ilave ederek beşeriyetin yalnız felsefi ihtiyacâtını değil asıl dinî ve fikrî temayülâtını da memnun etmek yolunu buluyor.

Mesleğe bu yeni ilaveyi nasıl idhal ediyor? Burası pek vâzih surette anlaşılabilir. *Haeckel*: Asrî insan o müthiş mübâreze-i hayatın yanı sıra her tarafta hakikatin, hissin ve hayrın âsârını müşahede eder diyor. Ama varlığın bu iki manzarası arasında ne münasebet vardır? Mübareze-i hayat kanununun tabiatın kanun-ı aslîsi olduğunu ilimden öğrenmek nasıl olur da hakikat ile hüsn ve hayrın dünyada her tarafta mevcut olduğunu ve bunların bizim arzumıza ve mesaimize gaye teşkil etmeleri lazım geldiğini hükme kifayet eder?

Görülüyor ki *Haeckel* burada dinlerin yerine başka bir şey ikame edebilmek için tecrübî telakkîlerin yanına ve fevkine tecrübeye istinad etmeyen birtakım mefhumlar koymuş yahut tabir-i diğerle şuurumuzda subjektif olarak vücut bulan o emre bir kıymet vermiştir. Fakat böyle subjektif ve hayalî bir emir ve hükmün vukûf-ı hâline, hakiki bir mecburiyet haline çıkarılması vahiy ve ilham denilen şeyden başka bir şey değildir. Binâenaleyh *Haeckel Goethe* ile beraber bize hakikatte hayra ve hüsn temayül etmeyi emretmek için mesleğinin içine vahy-i dinîye müşabih yabancı bir prensip ilave etmiştir.

Fakat felsefenin içine takip edilecek bir gaye-i kemal olmak üzere hüsnü, hakikati ve hayrı idhal etmekle neleri tekrar tesis etmiş olduğu bir kere düşünülün. Dinlerin Allah'ı, *Haeckel*'in doğruyu, hüsnü ve hayrı tarz-ı telakkisinden başka bir şey midir? Bu mevzular bir müselles yahut hayvanat-ı fikriye fikri gibi sabit ve derinlikten mahrum mefhumlar değildir. Maddi surette mevcut olmayan bu üç şeyin mahiyet-i garîbesi insanların bütün mâ-fevka tabîî ve dini tasavvurât ve tefekkürâtlarını tahrik etmiştir. Müfekkire kendi kendisinin fevkine yükselerek, Allah tesmiye ettiği vücut ile birleşmeye çalışarak bu mefhumları tayin ve tespit etmeye uğraşır.

Eğer *Haeckel*'in vahdet-i vücud felsefesi sonradan ve hariçten Goethe'nin gaye-i kemaline doğru tevcih edilmemiş olsa idi hangi ahlaka, hangi dine müntehî olduğunu sarîh surette tayin etmek müekkel olurdu. *Haeckel*'in felsefesi dinlere karşı koymaya inhisar ettiği müddetçe bilhassa mevcudâtın vahdet-i asliyyesi, umumî mekanikiyet, mübâreze-i hayatın mukadderiyeti, subjektif kanaatlerimizin hiçliği, her mevcud-ı kainatın hey'et-i mecmûasına rabt eden tesânüdün mutlakiyeti üzerinde ısrar ediyordu. Bu esaslardan, hürriyet-i irade, şahsın kıymeti, insaniyet, uhuvvet, gaye-i kemal takibi tabir ettiğimiz şeylere benzeyen bir şey çıkarmak hiç kâbil olur mu?

Haeckel'in tasavvur ettiği vechile ilmin felsefeye tahavvül etmesi bir safsata olduğu gibi bu felsefenin ilme inkılâbı da mesleğin esaslarına o kadar tevâfuk etmez ki adeta mâ-ba'de't-tabîi bir şey gibi görünür.

Bunun en makul surette izahı şu suretle kâbil olabilir: *Haeckel* ilmi, dinleri yıkmaya salih bir alet olabilecek surette felsefe haline getirdi ve sonra felsefesini, dinlerin yerine kâim olabilecek surette bir din haline koydu ve gaye, gayr-ı mütecânis bir prensip gibi, vesâiti yarattı.

III. Zamanımızda İlmî Felsefe ve Ahlâk

Haeckel'in mesleğinde fikir ile bu fikri mevkiî icraya koymak keyfiyetini birbirinden tefrik etmek lazımdır. *Haeckel* fikrini mevkiî icraya vaz' ederken muhtelif mesleklere temayül ve hepsinden bir şey istiâre etmek istidadını göstermiştir, binâenaleyh bu cihet tenkide pek mukavemet edemez. *Haeckel Darwin* ile *Spinoza*'yı, *Spinoza* ile *Goethe*'yi tevhidden ziyade takrîb etmiştir. Fakat efkârını mevkiî icrâyâ koyarken davet ettiği itirazların fikrini de çürütmesi icap etmez. İhtimal ki *Haeckel*'in böyle muhtelif mesleklere temayül göstermesi yeni bir fikri derhal mevkiî tatbik ve icraya koymakta tesadüf edilen müşkilâtın neş'et etmektedir.

Haeckel'in vuzûh ile tasavvur ettiği ve alimâne müdafaa eylediği fikir şudur: İnsanlar artık hakiki bir katiyete malikdirler ki o da ilimden ibarettir. İnsanlar bu katiyetin evsafını ne kadar çok tefekkür ve tâmîk edecek olurlarsa ondan başka hiçbir

kat'iyete malik olmadıklarını ve malik olmaları ihtimali olmadığını takdir ederler. Binâenaleyh insanlar vücuda getirecekleri mebânî-i fikriyye için ilimden başka bir temel arayacak olurlarsa hem kendilerini aldatırlar hem de yanlış binalar vücuda getirirler.

Fakat insan, tefekkürâtını mevcudâta tevfiik etmekle beraber, şuuruna ve gayr-ı kâbil-i izale bir hisse nazaran yine tabiat-ı eşyaya merbût olan ve kendisinin necâbetini, ulviyetini, nefesine karşı hürmetini, saadetini teşkil eden şeyden vaz geçmek fikrinde değildir ve vaz geçmemelidir.

İlim bütün bunlara bîgânedir denilebilir. Halbuki *Haeckel* ilimde yalnız ilimden başka bir şey görmüyorlar da onun için böyle düşünüyorlar der. Kendisinin asıl fikr-i gâlibi de işte budur. İlmi, iyice teemmül ediniz. Aklın i'ânesiyle ilmin prensiplerini usûllerini, neticelerini tefsir ediniz. Hâsılı, ilme masdar olan aynı melekât ile bir felsefe-i ilmiyye icat eyleyiniz. Bu suretle inkişaf ve temâdî ettirilen ilim, mahiyetini hiç değiştirmeden –iyi yapılmış bir müfekkirenin talep edip de sırf tecrübî ilmin tedârikten aciz kaldığı- bütün nazarî vukufı, bütün amelî vasâyâyı size ihzar ve temin eder.

İşte bu suretle ananevî dinler, yerlerine başka şey kâim olacağı için, hakikaten bî-lüzum bir hale girerler. İstikbalin dini, ilmin dini olacaktır.

Haeckel'in fikrini mevkiî tatbik ve icraya koyarken gösterdiği noksanlar hakikatte asıl fikrin kıymetini hiç tenzil etmemiştir. Umumiyetle, bir prensip ortaya yahut fena surette tatbik edildiği, şiddetle aleyhinde bulunduğu yahut yüzlerce defa red ve cerh olunduğu için sukût edip ortadan kalkmaz. İçinde hakiki bir şey bulunmadığı, kuvve-i hayatiyyesi, metanet ve faaliyeti olmadığı için bu akıbeta uğrar. *Haeckel*'in fikri ise bugün fikir alemine hakim olan esaslardan biridir.

Bu fikir, *Haeckel*'de tesadüf edilen ve esası ihlal etmek tehlikesini gösteren tatbik ve icra noksanlarından ictinab etmek şartıyla saha-ı fiile çıkmak üzere bir hayli teşebbüslerde bulunmuştur. Buna muvaffak olduğu iddia edilebilir mi?

İlmî denilen felsefe zamanımızda pek müterakkîdir. Ünvanına gittikçe daha ziyade liyakat kesb etmeye çalışır. Halbuki ilmin usullerinin terakkisi mâ-ba'de't-tabîi yahut subjektif malumatı gittikçe bertaraf ederek münhasıran vaka üzerine istinad etmekten ibarettir. Burada mevzû-ı bahs olan vaka bütün müdakkik ve müşahidler için hep bir olan objektif, ilmî vakadır. Bunun için felsefe-i ilmiyyede

hiçbir mâ-fevka tabîi faraziyye îânesine müracaat etmeden teşekkül etmek çaresini aramaktadır. İlimden başka hiçbir temele, akıldan başka hiçbir alete malik olmamak ve akılı yalnız ilmin talep ettiği mantık ameliyâtına inhisar ettirmek ister.

Binâenaleyh, felsefe-i ilmiyye asıl ilmin meşgul olduğu mesâilden daha umumîlerini, daha derinlerini hal için uğraşmaktan vaz geçmeksizin daima ilmin mümkün olduğu kadar daha ziyade yanında durmaya gayret eder. İlimin manası tecavüz ediyor gibi görüldüğü noktada bile ilme sıkı sıkı muttasıl bulunmak ister.

Bu vaziyet, felsefe-i ilmiyyenin icabâtını ciddi diye telakkî edenlerde bu felsefeyi dinlerin asıl mevzuu olan mesâil-i amelîyye ve tasavvuriyyeden uzaklaştırmayı intac eder. Eğer faraziyye-i ilmiyyenin mahiyeti yahut kimya-yı hükûminin esasları gibi mevzuların tedkikinden dinlere bir hâlel gelirse bu ancak bi'l-vasıta ve pek aşikar addedilemeyecek bir tarzdadır. Vakıan ulûm-ı hayatiyye ahlakî ve dinî şeylere daha yakın gibi görünürler. Çünkü şerâit-i mevcudiyetten, inkişaftan, rekabetten, tevafuktan, cem'ıyyât-ı beşeriyyeden ve terakkîden bahsederler. Fakat o ilimlerin usulü de sair bütün ilmî usuller gibi mâ-fevki mâdûne ircâdan ibarettir. Halbuki mevzû-ı bahs olan mefhumların ulûm-ı tabîiyyede bizim ahlakî mefhumlarımızın manasına müşabih bir mana-yı amelîye malik oldukları kabul olursa bile kim kabul eder kim razı olur ki insan hatt-ı hareketini –vicdanını ve insan sıfatıyla beslediği âmâl-ı ulviyyeyi hiç tatmin ve memnun etmeden- sırf kendisinden aşağı derecedeki mevcudâtın hayatına göre tanzim etsin? Cemiyet-i hayvâniyye cemiyet-i insaniyyenin nokta-ı hareketi olmakla bundan bir cemiyet-i insaniyyenin bir cemiyet-i hayvâniyyeden başka bir şey olmadığı ve olmaması lazım geldiği neticesi mi çıkar?

Bunun içindir ki umumiyetle, ulemâ, ilmî vukûfların ihtiva ettiği mesâil-i felsefiyyenin hudûdunu geçip de Almanların *Weltauschaunungen* dedikleri geniş tâmîmlere ve bu suretle vicdan-ı ahlakî ve dinîye hakikaten temas eden meselelere girişmek istedikleri zaman tahayyülden ve usul dairesinde istintâcdan vaz geçtikleri görülür. İlimin dini hakkındaki fikirlerini ilmî surette, mesela müşahede üzerine müessis hususî kavânînden istinbat edilen umumî bir kanunu izah eder gibi serd ve ityân etmezler. Bilakis, hal ve mevki'â muvafık nutuklarda, mukaddimelerde, hâtimelerde, konferanslarda ilmin fevâid ve muhsenâtını, azametini, güzelliğini, inkişaf ettirdiği hayrın, ferâğatın, sebatın, samimiyetin, kabiliyet-i muvanesetin,

tesanüdün, beşeriyete vefakarlığın fezâilini lisan-ı takdir ve tebcil ile yad ederler ve nihayet ilim her şeye hakimdir neticesine varırlar. Bundan böyle, yalnız ilm şahsiyyet-i insaniyyenin vakar ve haysiyetini tesise ve cemiyât-ı müstakbeleyi teşkile lazım olan kuvve-i maneviyye ve ahlakiyyeye maliktir. Mukaddes kanun sa'yi nazarında kabul edilen o herkesin müsavât ve uhuvveti zamanlarını yalnız ilim ihyâ edecektir.

Bu noktada ulemâ dinin yerine bir şey ikâme etmek için ilmin keşfiyyâtından ilmî surette istihrâc edilmiş sarîh mesleklerden ziyade kendi hayatlarının necâbetini, tefekkürâtlarının ulviyetini, şahsiyetlerinin ve dehalarının nüfuz ve ehemmiyetini ileri sürerler.

Bunun içindir ki ilim ile din arasında bir hadd-i mutavassıt vazifesini görmek üzere bunu tarif edilememiş felsefe-i ilmiyye tasavvuru ile iktifâ olunmadı. Bir çok zevât dine karşı bir felsefe ve bir vahdet gibi telakkî olunmuş olan ilmi çıkaracak yerde yeni bir ilm-i tesisi kâbil olup olmadığını düşündüler. Bu ilim, ilmî vukûflar hakkında mevcut olan umumî fikir dairesinde teşekkül edecekti ve hayat-ı beşeriyye de şimdiye kadar dinin îfâ ettiği bütün vazâif-i mübremeyi îfâ edebilecek bir tarzda tasavvur olunacaktı.

Bu şerâit dairesinde tesise kabiliyetli görülen hususî ilim, “ahlak” oldu. Her tarafta, ilm-i ahlak fikri takdirlerle yadedildi. Bunu yalnız âteşîn bir surette temennî etmekle kalmadılar, tesis için çalışmaya başladılar. Bu sa'yin en şayan-ı dikkat semerelerinden biri tesânüd ahlakıdır.

Tesanüd, Hristiyanlığın rahm ve şefkat ve cumhuriyetçilerin uhuvvet fikirlerinden farklı bir mefhum-ı ilmîdir. Tesânüd cazibe-i umumiyye gibi tabiatın bir kanunudur. Bütün cem'iyât-ı beşeriyyenin şart-ı mevcûdiyeti ve teâlîsidir. Hem de, şerâit-i mevcudiyetinin haricinde yaşamaya tasavvur edemeyen her insan makul sarîh veya zımnî surette bu tesânüdü ister.

Binâenaleyh tesanüd nazariyat ile ameliyâtın nokta-ı ittisalini, dinden sarf-ı nazar edebilmek için keşfi icap eden vakadan tabîi surette fiile geçmiş irâe eder. İnsanın hayatı bir kaideye muhtaçtır. İlim bu kaideyi temin ve tedarik edemediği müddetçe onu hissiyâtan talep etmek zarurî idi. Tesanüdüçülük sayesinde bu noksan nihayet telâfi edilmiştir: İlim bir noktada hayat demek oluyor. Bu nokta-ı ittisal ve

tevacuku ifade eden prensip de bize kâfidir. Münevver bir aklın insan için koyduğu bütün vazifeler bir kere tahlil edilsin: Adalet, muâvenet, tekemmül-i ferdî, müsâdekârlık, aileye, vatana, cemiyete, insaniyete karşı fedakarlık vazifeleri. Bunların hepsi de yalnız tesânüdün ilmî mefhumu sayesinde izah edilebilir, muhakkak gösterilir ve taht-ı vücûba girer.

Tesanüd ahlakı, taraftarlarının fikrinde, *Haecel*'in vahdet-i vücud felsefesine bir din sıfatıyla atfettiği vazifeyi îfâ edecektir. Şimdiki halde bu ahlak, tavsiye ettiği müsâdekârlık tesiriyle, dinlerin makul kısımlarıyla arz ettiği müşabihet dolayısıyla din ile ilim arasında rabita-ı ittisal hizmetini îfâ edecektir. Fakat yavaş yavaş, tatbikatında inkişaf ettikçe ve müfekkirelerde yerleştikçe, dinlerin yerine geçebilecek bir hale gelecektir. Çünkü yalnız, dinlerin yapabileceği bütün faydeli şeyleri saha-yı fiile îsâl ile kalmayarak ilmî hırs ile teşekkül etmiş müfekkirelere lüzum gösteren daha geniş, daha yüksek şeyler de icra eyleyecektir.

Tesanüdçüler işte bu suretle ilmi ahlakı iki gayr-ı mütecânis zabıtaya tabî kavâidin mecmûa-ı müntehabâtı halinde kalmaktan kurtararak bir mütecânis bir varlık ve hakikat haline getirecek sarîh mefhumu ortaya koyabildiklerinden dolayı iftihar ederler.

Bu, ehemmiyeti inkar edilemeyecek bir keşiftir! Ulûm-ı hâziranın bidâyetinde *Descartes*'ın hem kâbil-i tedkik ve müşahede hem kâbil-i idrak olan fesahatte alem-i maddî ile alem-i zeka arasındaki rabita-ı ittisali görmüştü. İlim dünyası ile fiil ve amel dünyası arasında da bu suretle bir rabita-ı ittisal bulmak kâbil miydi? Evet, işte o rabita-ı ittisali tesanüdçülük tedarik eylemiştir. Bu mesleğin hakikatte kıymeti acaba nedir?

Denilir ki tesanüd bir hakikat-i ilmîdir. Şüphe yok ki ilim bize bir sürü mevcudâtın ve hadisâtın birbirlerine nasıl tâbî ve merbût olduklarını gösteriyor. Zaten ilmin vazifesi bu tesanüd münasebetlerini keşfetmektir. Amel ve aksü'l-amel kanunu bir tesanüd kanunudur. Fakat ilim, istiklal münasebetlerini de aramak ve tesis etmek hususunda daha az itinakâr değildir.

Pascal diyor ki: "Dünya'nın bütün aksâmı birbirleriyle öyle bir münasebette, öyle bir teselsül ve irtibattadırlar ki bir cüz'ü diğer cüz'ü ve bütün küll olmaksızın tanımak muhaldir zannedirim." İhtimal ki bu umumî tesanüd iddiası nazarî olarak meşrûdur. Yalnız muhakkak olan bir şey varsa o da böyle bir prensibin amelî surette

kabulü ilmi gayr-ı kâbil bir hale getirir. İlim ancak dünyanın bazı aksâmının diğer aksâmından oldukça müstakil bulunduğunu farz etmek sayesinde vücud bulabilmiştir. Kanun, nev‘, cisim tesmiye olunan şey nisbî surette sabit yani kâinatın sair aksâmından nisbî surette müstakil bir hususî tesânüddür. *Kepler* kanunlarının ve cazibe-i umûmiyye kanununu keşfi manzume-i şemsiyyenin kendi kendisine bir nev‘-i küll teşkil ettiği fikri sayesinde kâbil olmuştur. *Newton* kanununun tabirleri bile gösterir ki bazı ecsâmın sair cisimler üzerine tesiri kâbil-i ihmal addolunabilir. Barometre tecrübelerinde mâyî sütunun irtifâmını yalnız havanın tazyikine tâbî bulundurabilmek için sair müessirâtın kâffesi bertaraf edilmiştir. Şüphe yok ki ilim birtakım tesânüdler arar. Fakat ilmin düşündüğü mesâile hangi tesânüdü kabul etmek hangi zahirî yahut kâbil-i tasavvur tesânüdü reddetmek lazım geldiğini bilmek hususîdir. İlmin tesânüd keşfedebildiği noktalar ancak tabiatın birbirinden müstakil gibi görünen hadiseler arasında bazı irtibatı vücûda getirdiği yerlerdedir.

Binâenaleyh yalnız tesânüd mefhumu ile iktifâ edip bunun zıttını nazar-ı itibara almamak pek keyfî bir hareket olur. İlmi hakikaten rehber olarak kabul eden bir tesânüdü hakiki ve derin tesânüdü tayin etmek kadar sırf zahirî ve arızî olan tesânüdü de izale ile meşgul olmak icap eder. Tesânüd yahut karşılıklı birbirine tâbî bulunan münasebetleri tesisine de çalışmalıdır.

Fakat tesânüdülerin yanlışlarıyla hakikleri birbirlerinden tefrik edilse bile tesânüdü vazifesine henüz yeni başlayacak bir hale gelmiş addolunabilir. Çünkü onun tabiat tarafından bildirilen tesânüdülerle iktifâ etmesi gayr-ı kâbilidir. Yine tesânüdü bi’z-zarûre hayrı ister, adalet ister, insanlar için saadet ister. Bunun için *Haeckel*’in o kadar kuvvetli red ve cerh ettiği Allah’ı, insana benzetmek mesleğine tevâfuk eden akîdeleri tekrar ihyâ ederek tabiatın tesis ettiği tesânüdüde şuur-ı beşeri memnun etmek emelini beslediğini mi kabul edecektir? Şurası aşıkardır ki tesânüdücünün ilimden istiâre ettiği şey yalnızca bir çerçevedir, tesânüdü mücerret bir şeklidir. Bu çerçevenin içine ihtiyacât-ı ahlâkiyyesini tatmin edecek şeyler koymak fikrindedir. Tabiatın takdim ettiği şeyleri az çok muhafaza edecek, fakat bunu, *Descartes*’ın dediği gibi, aklın seviyesiyle telif edebileceği derecede yapacaktır.

Binâenaleyh görülüyor ki tesânüdücülerin prensibi zahirde bir olmakla beraber hakikatte çifttir. Ekseriyâ olduğu gibi burada da tek bir kelime iki fikri ihtiva ediyor.

Bir tarafta maddi tesânüd, mevcut tesânüd var ki adalete lakayttır, ham bir vakadır. Bunu insanî nokta-ı nazardan takdir etmek insana aittir. Diğer taraftan manevî tesânüd var ki hürdür, adildir. Bu öyle bir fikirdir ki insan bunu kendi mesaisine layık bir gaye yapar. Bütün fikirleri gibi bunu da tabiatta bulduğu malzemeyi bildiği tarzda kullanarak saha-ı hakikate çıkarmaya çalışacaktır.

Tabir-i diğerle, ilim ile ameliyyât arasında aranılan rabıta-ı ittisal tesânüdçülük mesleğiyle temin ve tedarik olunamıyor demektir. Bu usulde vaka ile fikri muhtelif mesleklerden fikirler toplayan meslek gibi yan yana diziyor, bunları aynı nâm altına koymakla hepsi birdir diyor.

Vakıan bu izahata bazıları şu yolda cevap verirler: Tesânüd-i manevînin bir fikr-i sırf addedilerek tesânüd-i maddîye mukabil diye gösterilmesi doğru değildir. Tesânüd-i mânevî de bir vakadır. Tecrübeden çıkmış bir malumattır, ilmî bir hakikattir. Çünkü kökü sevk-i tabîî beşerdedir. Tesânüd-i manevî tabiat-ı beşeriyyenin kavânîni hükmiyyeye müşabih bir kanunun şuur tarafından his ve idrak edilmesinden ibarettir. Ferd-i insanî de hayvanlar gibi bazı mahluklarla bilhassa mütesânid olarak doğar ve yaşar. Tesânüd-i manevî denilen şey bu tesânüd-i hususînin vukûfundan ve nazariyesinden başka bir şey değildir.

Bu izahatın istinad ettiği masdara, şuur kendi önüne konulan şeyleri mutâvaatkarâne aks ve irâe etmekten başka bir hâssası olmayan bir âyineye benzetme keyfiyetidir. Bir teşbih ve istiâre bir nazariye haline geçiriliyor. Fakat hakikatte insan birçok muhtelif ve mütenevvi‘ tesânüdüde karşısında bulunmaktadır. Bu tesânüdlerin içinde bir kısmını intihab ve ihtiyar etmek lazımdır. Bazı tesânüdüde bozulmalı, bazıları idame edilmelidir. Hatta, mevcut görünmeyen bazı tesânüdüde yeniden tesis iktizâ eder. Ezcümle adalet ve iyilik üzerine müesses tesânüdüde bu kabîldendir. Eğer yapılacak iş yalnız mevcut olan bir şeyi olduğu gibi bilmek ve o halde idame etmekten ibaret ise bütün bu mübarezelere, bu mesaiye, bu yorulmak bilmez, âlicenâbâne, âteşin gayrete ne lüzum var? Aşıkardır ki birtakım varlıklar arasında intihab yapmak, bu varlıkların hududunu geçmek için bu varlıklardan ayrı bir muhikk-i hakikat ve kıymet bulmak yahut aramak iktizâ eder. Bu muhikk-i hakikati nereden çıkarmalı?

Sevk-i tabîiden. Şuurdan, tabiat-ı beşeriyyenin ihtiyacâtı maneviyyesinden çıkarmalı diyorlar. Çünkü bunlar da birer vakadır.

Nazariyenin âmâkında mevcut olan müşevveşiyet işte burada tamamiyle meydana çıkar. Çünkü vakadan vakaya fark olduğu unutuluyor. Civanın barometre borusu içinde durması bir vakadır. Adalet fikrinin şuuru da bir vakadır. Fakat bu iki vakanın mahiyetleri pek farklıdır. Birincisi muayyen, objektif birtakım anâsıra ircâ edilebilir. Bu anâsır her müfekkirede hemen hemen tamamiyle birbirinin aynı birtakım fikirlerle irâe olunur. İşte böyle anâsırdan tereküb eden bir hey'et-i mecmûa ilmî bir vaka addolunabilir. Adalet fikrine gelince bu, fikrî bir şeyin suret-i zihniyyesidir. Şüphe yok ki bunda da objektif bir unsur vardır. Yani düşünen kimsede bu yolda bir fikir, daha doğrusu bir his mevcuttur. Fakat burada mevzu-ı bahs olan bu unsur değildir. Bizde daha başka bin tane hissiyât vardır ki onlara aynı kıymeti atfetmeyiz. Mevzu-ı bahs olan nokta bu hissin diğerlerine galebesini temindir. Demek oluyor ki hisse bir his olması itibariyle değil müteveccih olduğu adalet, hayr, insaniyet, fikr-i tesânüd gibi gayesinden dolayı müracaat ediyoruz. Fakat adalet ve iyilik ilmî ve objektif birer vaka değildirler. Bunlar subjektif ve bilâvasıta birer suret-i zihniyyedir ki tahlil edilmemişlerdir. İlmî vakaların tamamiyle zıttı birtakım vakalardır. Bunlar ham birtakım mefhumlardır ki ilmin tenkid etmek ve kâbilse sarîh ve ölçülmesi mümkün anâsıra ircâ eylemek vazifesiyle mükellef olduğu mefhumlara benzerler. Hatta bunlar öyle malumattır ki istinâd edilmek istenilen şuurun şehadetine itimat edilirse bunları ilmî vakalara ircâ etmek gayr-ı kâbildir. Çünkü bunlar müfekkire-i beşerin hakikat-i halî tashih etmek ve ilm-i müstakbelin tedkikât ve tefahhusâtına ilm-i hâzırın şimdiden tahmin edemeyeceği vekâyi-i arz eylemek yolundaki müdde'ayâtına tercüman olurlar.

İşte birtakım uzun ve âlimâne dolaşmalardan sonra yine *Haeckel*'in bulunduğu noktaya avdet ettik. Tabiat-ı beşeriyyenin hem mutâlebât-ı ilmiyyesini hem mutâlebât-ı maneviyyesini tatmin etmek için *Haeckel Darwin* ile *Goethe*'yi, mübâreze-i hayat ile hakikat, hüsn ve hayr ibadetini üst üste vaz' ediyordu. Vahdet-i vücud denilen mesleği ikilik esasına istinâd eyliyordu. Tahayyül edilen vahdeti istihsâl için ilim ile amelin bir mezc ve terkibi olmak üzere, ilmî nâmı verilen ahlak düşünüldü. Fakat bu düstur ile birbirine takrîb edilen şey ancak iki kelimedenden ibarettir. Ya ilme, bu nâma cidden layık olan ilme merbût kalınır, bu takdirde ahlaka vusûl kâbil olmaz. Yahut insanın mutâlebât ve ihtiyâcât-ı maneviyyesinden hareket

edilir, bu takdirde ise ilme erişmek müyesser olmaz. Bir şeye kesb-i istihkak etmek için o şeyin yalnız ismini takınmak kâfi değildir.

İktihâm için ne kadar çalışılsa dönüp dolaşıp düşülen bu ikilik keyfiyeti halledilmek istenilen meselenin kendisinde mevcuttur gibi görünüyor. Bu meselenin düsturunu *Haeckel* pek güzel ifade etmiştir: Tabiat-ı beşeriyyenin gerek amelî gerek tasavvurî olan ihtiyacâtını ilim vasıtasıyla tatmin etmek.

Halbuki ilim ilmî vakaların hey'et-i mecmûasının teşkilâtı ve vukûfudur. Tabiat-ı beşeriyyenin ihtiyacâtı ancak maddi temellerinde ilmî vakalardır, gayelerinde değildir. Halbuki burada mevzu-ı bahs olan yegâne cihet ise o gayelerdir. Binâenaleyh nasıl olur da ilmin insanı memnun edebileceğine ber-veche peşin hükmedebiliriz? Halbuki bize ilim nâmına men edilen şey bu ulûhiyeti insana teşbih mesleği, insan ile mevcudât arasında evvelden teessüs etmiş bir ahenk nazariyesi değil midir? Şuurun telkînâtına, hissiyâta, arzuya karşı daima bizim nazar-ı şüphemiz davet olunarak bunların objektif varlıkla münasebetdâr olmadıkları temin edilmiyor mu? Taharriyât ve tedkikât neticesinde vâsıl olduğumuz ikilik, ilmi ve insanın ihtiyacâtını muhtac-ı telif iki had gibi vaz' etmekle ortaya çıkarılan ikiliğin neticesinden başka bir şey değildir.

İlmin dini, ilmi ahlak bir tenkid-i icrasını icap ederlerdi ki bu meslekler onu yapmayı unutmuşlardır. Müfekkire-i beşerin zekâî ve manevî ihtiyaçlarını tenkit iktizâ ederdi. Bu ihtiyacâtı tatmine uğraşmadan evvel bu ihtiyacâtın neden ibaret bulunduğunu, kıymetlerinin ne olduğunu araştırmak iktizâ ederdi. Bunların birer vakadan ibaret oldukları, bir gaye-i kemâle ait yahut hakâyika fâik olmak üzere ihtivâ eder gibi göründükleri şeylerin bir zehâb-ı batıl olduğu yani kavânîn-i tabiata göre yine o hakâyika ircâ edilebildiği ispat edilebilse idi o zaman hakikaten bizim için meydanda yalnız birtakım vakalar mevcut olacaktı. Bu vakalar ilmî mahiyette birtakım vakalara kâbil-i ircâ bulunacaktı. bulunacaktı. Mâ fevka tabîiyi, mutlağı, nâ-kâbil-i idrakı, gaye-i kemâli tehattur ettiren şeylerin kâffesi o zaman izale edilmiş olurdu. Asıl ilim bizce bütün mevcudâtı tamam ve hakiki olarak temsil ve irâe eder, bizim en yüksek ihtiyacımızdan, mutlağımızdan ve gaye-i kemâlimizden ibaret bulunurdu.

DÖRDÜNCÜ BÂB: PSİKOLOJİCİLİK VE CEMİYETÇİLİK

Tabiat ve hadisât-ı tabîyye: Dinî gayeleri yerine ikâme edilen hadisât-ı diniyyenin tetkik ve mülâhazası.

1 – Hadisât-ı diniyyenin psikoloji nokta-ı nazarından izahı –Hadisât-ı diniyyenin subjektif ve objektif olarak tetkik ve mülâhazası -Hiss-i dinînin tekâmül-i tarîhîsi -Hayât-ı ruhiyyenin kavânîni umumiyyesi vasıtasıyla hayat-ı diniyyenin izahı.

2 – Hadisât-ı diniyyenin sosyoloji nokta-ı nazarından izahı –Sosyoloji nokta-ı nazarının fevâidi –Hadise-i diniyyenin aslı ve lübbü: Akîdeler ve âyineler –Psikoloji nokta-ı nazarından izahatın adem-i kifayesi; dinin bir vazife-i icmâiyye olması.

3 – Psikolojiciliğin ve cemiyetçiliğin tenkidi –Bu mesleklerin yapmak istedikleri şeyler –Verdikleri izahat hakikaten ilmî midir? –İnsanlardaki benlik ile cemiyet-i beşeriyye mihanikî esbâba kâbil-i teşbih midir? –Psikolojicilik mecburiyet-i diniyye hissini izaha gayr-ı kâdirdir. –Sosyolojiciliğin hakiki değil mefkûredeki hey’et-i ictimâiyyeye müracaatı.

Şimdiye kadar tetkik olunan muhtelif mesleklerde din ile ilim iki malum şey gibi karşı karşıya konuluyor ve müfekkirenin tezada düşmeksizin bunların ikisini birden ne nisbette ve ne surette kabul edebileceği meselesiyle iştilal ediliyor. Halbuki meselenin başka suretle vaz’ edilmesi de kâbildir.

On yedinci ve on sekizinci asırda ilim, riyaziyyât ve tecrübenin çifte temeli üzerinde suret-i kat’iyyede teşekkül ettiği zaman hayat, tabiat, ruh gibi umumiyetle birer şe’niyet gibi kabul edilen ve mamafih tecrübe ile bilinmiş, riyaziyyât ile ispat olunmuş şeylerden pek ziyade farklı bulunan mücerret cevherlere karşı ne vaziyet alacağını düşündü. Bir müddet tereddüt ettikten sonra bir tefrîk vücûda getirdi ve bu sayede müşkilât suret-i kat’iyyede halledilmiş gibi göründü. Tabiatın, hayatın ve ruhun birer cevher-i mücerred şeklinde telakkisine mukâbili ilim, tecrübenin bildirdiği fizik, hayatî, ruhî vakaları ikâme etti. Halbuki bu hadisât birtakım asıl ve lübblerin tezahürâtından ibaret idiler. İlim bunları hiç bilmiyormuş gibi davrandı. Hikmet-i tabîyye, ilm-i hayat, psikoloji tabirleri muhafaza olundu. Fakat, artık bunların manası hadisât-ı hikemiyye, hayatiyye ve ruhiyyenin ilmi demekten başka

bir şey değildir. İşte nokta-ı nazarın bu tahavvülü sayesinde ilim, ananenin tasavvur ettiği şekle göre kendisi için ebediyen gayr-ı kâbil-i vusûl kalacak olan birtakım şe'niyetleri benimsemeye muvaffak olmuştur.

Din hakkında da böyle bir nokta-ı nazar tahavvülü düşünülemez mi? Dini ve gayelerini bir ve umumî bir cevher-i mücerret halinde naza-ı mülâhazaya aldıkça ilim bu bâbta ancak hayalî bir izahat verebilmeye mahkum kaldığı halde din yerine hadisât-ı diniyye ikâme edilirse acaba ne netice hâsıl olurdu? Hakikatte, doğrudan doğruya bize malum olan yegâne şeyler bu hadisâtıdır. Bunları da diğer hadisât gibi tedkik ve müşahede, tahlil ve taznîf etmek kâbilidir. Diğer hadisât hakkında olduğu gibi bu hadisâtların da tecrübî kavânîne kâbil-i ircâ olup olmadıkları araştırılabilir. Tabiat kelimesiyle yalnız hadisât-ı hikemiyyenin hey'et-i mecmûası manası kasdolunduğu gün tabiat bir mevzû-ı ilm olabildiği halde neden din bu suretle nazar-ı mülâhazaya alınır yani tedkikat hadisât-ı diniyyeye tevcih olunursa neden bir mevzû-ı ilm teşkil etmesin?

Fakat acaba din, hadisât-ı diniyyeden ibaret telakkî olunduğu zaman anâsır-ı asliyyesi hariçte bırakılmış olur mu? Hikmet-i tabîyyenin mevzû-ı olan hadisât-ı tabîyyenin haricinde tabiat nâmına tekâbü'l eden ve herhangi bir suretle bizim daire-i tedkik ve idrakimize girebilmek kabiliyetini haiz bulunan bir şey kalmış olduğunu kim iddia ederse böyle bir iddiayı da ancak o serdedebilir. Hakikatte, mâ-ba'de't-tabîaya ait bî esas fikirlerden kendisini tahlîs etmiş olan her müfekkire için, hadisât-ı diniyye vuzûh ve sarâhat ile tavsîf ve hikmet-i tabîyyenin yahut fizyolojinin kanunlarına müşabih müspet kanunlara ircâ edilebildiği taktirde din ile ilmin münasebeti meselesinin artık meydandan kalkacağı aşîkardır. Bu mesele o zaman ilmin şe'niyet ile münasebeti mesele-i umûmiyyesi içine dahil olacaktır. Bu umumî mesele hakiki olmaktan ziyade lafzîdir. Çünkü ilim, artık almış olduğu şekle göre, bizim için şe'niyetin mümkün olduğu kadar tam bir ifadesinden ibarettir.

Mevcudât bu suretle nazar-ı mülâhazaya alındığı takdirde, *August Comte*'u, *Herbert Spencer*'i, *Haeckel*'i nihayet geri çekilmeye mecbur eden tabiat-ı beşeriyyenin o manevî ve dinî ihtiyacât-ı şedîde ve mübremeleri acaba ne oluyor?

I. Hadisât-ı Diniyyenin Psikoloji Nokta-ı Nazarından İzahı

Bu ihtiyaçlar, şuura bedihî ve zarurî gibi görünen birtakım prensiplerle ifade olunurlar. Mütenehînin nâ-mütenehîye teb'iyet ve merbûtiyeti, kâinatın intizam-ı manevîsi, vazife, adalet dairesinde nâil-i mükâfat olma, hayrın galebe-i zarûriyesi prensipleri işte bu kabildendir. Halbuki on sekizinci asrın müşkâf bir feylesofu olan *David Hume* illiyet esası münasebetiyle ispat etmiştir ki zihnimize bir hakikat-i mutlaka olmak üzere görünen bazı hükemler hakikatte mahluk-ı zî-şuurda vukûa gelen batnî tadilâtın mücerret bir ifadesinden ve zekaya in'ikâsından başka bir şey değildir. Vakıa *A* ile *B* arasında bir illiyet alakası bulunduğu hükmettiğim zaman illiyet-i esasî denilen ve bervech-i pîşîn *a priori* malum olan bir prensibi tatbik ettiğimi zannedirim. Fakat bu prensibi serd ve ityân ve tahlil etmek istediğim zaman gayr-ı kâbil-i hal müşkilâtlar tahaddüs eder. Hakikatte ben *A*'yı *B*'nin takip ettiğini mükerreren his ve idrak ede ede muhayyilemde vücud bulmuş bir itiyâda teb'iyet ediyorum demektir. Bu itiyâd sevkiyledir ki *A* ne zaman vukûa gelirse arkasından *B*'nin de vukûa gelmesine intizar ediyorum. İşte illiyet mefhumu ile benim idrakım bu itiyâdı ifade etmiş olur. İliyet esasında hakiki olarak mevcut olan şey yalnız ifade ettiği ruhî bir istidattan ibarettir. *Spinoza*'da irade-i cüz'iyeye hissini buna müşabih bir surette tenkid ederek bunun birtakım ef'âl ve harekâta bulunduğumuzu bildiğimiz halde bu şuura o ef'âl ve harekâtın esbâbı hakkında bir cehl-i merbût olmasından ileri geldiğini göstermişti.

İşte bu suretle bazı fikirleri tefekkürden ayrı şe'niyetlerle değil şuur içinde mahdûd birtakım hadisât ile izah etmekle bu felesoflar hakiki bir inkılâb vücûda getiriyorlardı, ilm-i vücûdu (*Ontologie*) psikolojiye kalb ediyorlardı.

Bugün bile birçok müfekkireler dinî şeyleri ulûm-ı müsbele sahasına idhâle bu usulü takip ederek muvaffak olacaklarını ümit ederler.

Bu suretle mevzu olan mesele evvela tecrübenin gösterdiği hadisât-ı diniyyeyi tetkik ve müşahede ve tahlil etmekten, saniyen bu hadisatın izahatını hadisât-ı ruhiyyenin kavânîni umumiyyesinde aramaktan ibarettir.

El-yevm ilimde ahz-ı mevki etmiş, bütün mütehasıslar arasında müşterek addedilebilecek tamam meslekler mevcut olduğu iddia edilemez. Henüz yeni olan bu taharriyât büyük ihtilâfât-ı efkâra meydan vermektedir. Onun için suret-i kat'iyede

iktisâb edilmiş neticelerden ziyade teklif olunan faraziyyeleri, usulleri, meseleleri tedkik etmek zaruridir.

Bu taharriyâtın nokta-ı azîmeti vakâyî'î, şuur-ı dinîde nümâyân oldukları vechile tebyîn etmekten ibarettir. Evvelden peydâ edilen fikirler, her türlü nazariyeler, meslekler bir tarafa bırakılarak mazideki ve haldeki dinler tahlil olunur. Bu dinleri tavsîf ve temyîz eden müesseseler, ameller, ruhî hâletler, oldukları gibi, meydana konur. Böyle şuur-ı dinîye hâsıl bir nokta-ı nazar ihtiyâr edilerek istihraç ve tayin edilen hadisât-ı diniyyenin bu telakkîsine subjektif nâmı verilebilir.

Bu manaca, hadise-i diniyyenin en göze çarpan vasfı insanın kendisini az çok esrar-âlûd bir vücûd-ı umumî ile münasebetdâr olmak üzere telakkî eylemesi ve bazı arzularının tatminini ondan beklemesidir. Onun bütün heyecanlarına, bütün tecrübelerine renklerini ve manalarını veren şey işte bu kanaat-i ibtidâiyyedir.

Yalnız imanı bulup tasavvuf hissini bilmeyenler için Allah ile ittihâd, tefekkürün, emelin ve fiil ve amelin gayesidir. Fakat bu gaye şimdiden temin edilemez, bu dünyada pek nâkıs bir surette kâbil olur. Bilakis mutasavvıfenin şuurunda ise Allah ile ittihâd ruh-ı beşerde fitrî ve tabîî olarak vardır. Ruh-ı beşere terettüb eden vazife bunu idrak etmek ve bütün hayatını onun üzerine bina eylemektir. Sadece bir mûtekid Allah ile ittihâda doğru yürümek için fikirden ve amelden hisse doğru gittiği halde mutasavvıfa bu ittihâddan hareket ederler ve bu ittihâdın ibtidâ kendi hissiyâtlarını, sonra fikirlerini ve amellerini tayin ve icap ettiğine kânf bulunurlar.

Mutasavvıfe daha bu dünyada Allah ile temin-i ittihâd saadetini tadarlar. Bu ittihâd-ı vücûd denilen bir hâl-i hususî içinde tam bir surette vukûa gelir. O zaman ruh ulûhiyetin sinesinde Allah tarafından yaşadığını sarîh surette hisseder. Kendisini yok olmuş zannetmez. Bilakis kibâr-ı sûfiyyûnun mesleklerine göre, ruh kelimenin bütün manasıyla yaşadığını duyar. Bütün hayatın menbaı olan Allah'a ne kadar samimi surette birleşirse hayatı o kadar kuvvet ve faaliyet kesb eder.

İşte hadisât-ı diniyye şuur-ı dinî nokta-ı nazarından tedkik ve müşahede olunursa görülen hal budur. Eğer bu hadisât yalnız böyle sırf hadsten ibaret olan bir nokta-ı nazardan pîş-i mûlahazaya alınsa idi tazammun ettikleri hükümlerin kıymetini münakaşa etmek pek müşkil olur hatta gayr-ı kâbil görünebilirdi. Kendi

kendisini hür hisseden bir adama hür hissettiği nasıl ispat olunabilir? Kendisini Allah ile birleşmiş hisseden bir adama böyle bir şey hissetmeye hakkı olmadığı nasıl söylenebilir?

Zekanın bizzat kendi içinden gelen hükümlerini tenkid için *Hume*'un, hadisât-ı ruhiyyeyi subjektif hads usûlünden başka bir usul ile tetkik ve müşahede çaresi düşündüğü görülmüştü. *Hume*, hadiseyi dışardan, objektif bir surette tetkik ve müşahede eder. İnsanın var olduğunu zannettiği şeyin var olup olmadığını, hissiyatının sebebi gibi telakkî ettiği şeyin onun varlığı hakkında beslediğimiz histen müstakil olarak kendi kendisine mevcut olup olmadığını düşünür ve bu şeyin bizzat hadise-i ruhiyyenin bir ifadesinin hayalî bir surette harice in'ikâs ettirilmesinden ibaret olup olmadığını araştırır. İşte hadisât-ı diniyyeyi yalnız şuurun subjektif nokta-ı nazarından tetkik ederek değil hariçten ve objektif bir surette tetkik etmek sayesinde bir psikoloji mütehassısı onları mâ-fevka tabî zevahirinden tecrit ve ilmin kavânîni altına idhal edeceği ümidini besleyebilir.

Bu itibar ile, bir psikoloji mütehassısı hadisât-ı diniyyenin başlıca üç kısma ayrıldığını görür: İtikadât, asl-ı hissiyat, ayinler.

İtikadât, insandan hariç imişler gibi telakkî ve tasavvur olunan birtakım şeylerin, şe'niyetlerin suret-i zihniyyeleridir. Hariçten bakılacak olursa itikadlar, husûle geldikleri devirdeki fikirler ile, şerâit-i zekâiyye ve ahlâkiyye ile, kezâlik onları kabul eden fertlerin mütalaaları ve arzuları ile de sıkı bir münasebeti haiz gibi görünürler. Suret-i umumiyede insan, mabudlarını, eski Yunan feylesofu Xénophane'nin dediği gibi, kendi resim ve tasvirine göre îmâl eder. Saint-Thérès Karm rahiplerine Allah tarafından tebliğ edeceği sözleri Allah'ın kendi kulağına söylediğini duyar. Halbuki Allah'ın Saint-Thérès'e tevdî ettiği dört tavsiye Saint-Thérès'in zihnini meşgul eden şeylerle o kadar sıkı sıkıya haiz-i münasebettir ki burada Allah'ın ancak Saint-Thérès'in şuurunun aks-i sadâsından ibaret olduğunu hissetmemek kâbil değildir.

Hiss-i dinînin itikaddan ayrılarak tetkikî birçok mesâil tevlîd eder. Bu hissın anâsırı nelerdir? Hiss-i dinînin içinde korku, aşk, arzu-ı saadet, sair insanlarla ittihadâ temayül fark olunuyor. Bu unsurlar gayet muhtelif nisbetlerde ihtilât ederler ve teşrik edildikleri akaide göre bin türlü renk alırlar.

Hayat-ı diniyye-i batıniyyenin en yüksek noktası vecd ve istiğrâk yani Allah ile bilâ-vasıta bir ittihad hissidir. Hariçten bakılınca bu hâlet şunlardan tereküb eder: Evvelâ, dikkat yalnız bir fikrin yahut mahdûd bir mecmua-ı efkârın üzerine toplanır. Sâniyen, şahsiyet ortadan kalkıyor yahut değişiyor. Aynı zamanda cümle-i asabiyye gayr-ı tabîi bir haldedir ki bunun da vasf-ı mümeyyizi hassasiyetin ve hareketin az çok tam bir surette zevalinden ibarettir. Zaten vecd ve istiğrâk münferit bir hadise değildir. Bir teheyycü devresinin son haddidir. Bu teheyycü bir düşkünlük takip eder. İşte şiddetli hiss-i dinî bu suretle az çok muntazam bir nizama tâbîdir. Yaklaşır, sonra uzaklaşır. Vecd safahâtını yubûset safhaları takip eder, sonra vecd başlar. Bu haletlerin asabî teheyycüleri ve asabî düşkünlüklerle müterâfik olduğu müşahede edilmiştir.

Dinlerin üçüncü unsuru olan ayin, insan tarafından kâbil-i icrâ birtakım hadisât olmak üzere görünürler. Bunlarda mâ-fevka tabîi denilen bir fazilet vardır. Yani bunlar anlamadığımız ve anlaşılması gayr-ı kâbil bir surette, doğrudan doğruya insanın ihata edemeyeceği başka birtakım hadisâtın sebebi olurlar.

Sûfiyye nazarında ayin bir vasıta değil bir neticedir. Bunun nokta-ı hareketi ruhun bir halet-i mahsûsasıdır. Kudret-i mutlaka-ı ilahiyye ile bir ittihad gibi hissolan bu halet yalnız ihtirasların ve seciyyenin değişmesi gibi başka hadisât-ı ruhiyye tevlîd ve tayin ile kalmaz, cismânî hadiseler, ameller de tevlîd eder.

Sûret-i umûmiyyede denilebilir ki ayin dini, maddiyat ile maneviyat arasında ve maneviyat ile maddiyat arasında bir illiyet münasebeti fikrini ifade eder. Bu münasebetin nasıl olduğunu biz kâbil değil anlayamayız.

İşte hadisât-ı diniyyeyi objektif nokta-ı nazardan tedkik ve müşahede edince bu nev' netâyic istihsâl olunur. Hiss-i dinînin tekâmül-i tarihîsi ne suretle vukûa geldiğini tayin için yine bu nokta-ı nazardan tedkikâta bulunulabilir.

Farazâ, nokta-ı hareketin korkunun ve muhayyilenin galebesi olduğu keşf olunur. Bu galebenin tesiriyle bilhassa sıhhat-i kudret ve müthiş ilahî mevcudat telakkîsi vücud bulur. Sonra, yavaş yavaş aşk ve neşât inkişâf ve diğerlerine tekaddüm ederler. Aynı zamanda zeka ve akıl muhayyilenin tasavvurâtını bir kâide altına alırlar. O zaman ulûhiyet vahdet kesb eder ve aynı zamanda sevimli ve hayırkâr olur: Din, mâ-ba'de't-tabîa ve ahlak zengin ve ahenkdâr bir küll halinde ittihad ederler. Bu, tekâmül dininin evc-i âlâsıdır. Nihayet, üçüncü bir safhada zeka

unsuru ihrâz-ı tefevvuk ve galebe eyler. Muvazene bozulur, din yavaş yavaş ilim önünde silinir. İlim asıl zekayı tatmin etmek için yapılmıştır.

Dinî vakaların objektif bir surette tedkik ve müşahedesi ile tahlili genişledikçe bizi, müsbet bir psikoloji mütehassısının emeli olan devamlı bir psikoloji izahatına doğru götürür.

Dinî vakaların, mutekid kimselerin şuurlarının istediği gibi, mâ-fevka tabî ve esrar-alûd birtakım müdahalelerle mi izah edilmesi lazımdır yoksa tabiat-ı beşeriyyenin kavânîn-i umumiyyesi bunları izaha kâfi midir? Mevzû-ı bahs olan mesele işte bunu bilmektir.

Halbuki hangi hadise olursa olsun, bir kere objektif ve malum muhteviyatına tenzil edilir ve ilmin meşgul olacağı vaka ile bu vakanın mutekidin subjektif şuurunda ne suretle düşünüldüğü sarîh surette tefrik olunursa, psikolojicilik *Psychologisme* nâmı verilecek usûle göre, hadisenin içinde alelâde psikoloji kavâniniyle kâbil-i izah olmayacak hiçbir şey bulunmadığı görülür.

Hiss-i dinînin ircâ olunduğu havf, cazibe, hodkamlık, kabiliyet-i muvaneset gibi hissiyât insanın tabî hissiyâtıdır. Vecdin vasf-ı mümeyyizi olan dalgalık ve yalnız tek bir fikir beslemek hali ile vecdde görülen teheyyüc ve düşkünlük safhaları umûmiyetle hayat-ı hissiyyeye ait olan evsâfin hâl-i ifrâta varmasından başka bir şey değildirler. Ruhun bütün kuvvetlerini yalnız bir şeyin üzerine toplamak ihtirasın hâssasıdır. Teheyyücün, düşkünlüğün tevâllîsi de bu hayat-ı hissiyyenin kanunudur. Tasavvuf tezahürâtına uzaktan yakından müşabih hadisât bazı emrâz-ı asabiyye de her zaman müşahede ediliyor. Bazı isteri hâlâtında musırran dinî düşünceler, Allah, Meryem yahut şeytan tesirleri hissî, mülâhazât-ı ahlâkiyyeden münba‘is hezeyanlar, günah fikr-i sabiti, azab-ı vicdanî ve azab-ı ahiret endişesi isteri evsâfiyla müştereken tabî surette nümâyân olurlar.

Kezâlik itikad, efkâr, göze bazı şeyler görünme, vahiy gibi fikrî yahut hayalî hadisâtta insanın ruhî tadilata uğraması ile kâbil-i izahtır. Bir ulvî varlık tasavvur edip de bunları onun neticesi ve suret-i zihniyyesi addetmeye hiç lüzum yoktur.

Bunları ulvî tesirât ile izaha kalkmak insanın cehaletinden ileri gelir. Anane ve adetin rehberlik ettiği muhayyile bu cehli telafi etmeye çalışır. Bir adamın mizacını, malumat-ı müktesebesini, tecrübe-i şahsiyyesini ve şerâit-i hayatiyyesini

kâfi derecede bilen için onun itikadlarında, görüyorum zannettiği şeylerde, ona gelen vahiylerde yeni ve mucize-alûd hiçbir şey yoktur. İnsan, kendisine mâ-fevka tabîi gibi gelen şeylerin kâffesini haberi olmaksızın kendi âmâk-ı hafızasından çıkarır. Allah Saint-Thérès'e hitap ettiği vakit, onun farkına varmadan Allah'a söylettiği sözleri söyler. Bizi tenvîr etmek, bizim yardımımıza gelmek için gökten indirdiğimiz mevcudâtın cevherini teşkil eden şeyler bizim arzularımız, korkularımız, endişelerimiz, cehaletlerimiz, itiyadlarımız, muhabbetlerimiz, ihtiraslarımız, temennilerimizdir. Bu diğer benliğimizle birleşerek daha kavî, daha büyük, daha iyi olmak için biz insanlar kendi kendimizi harice aksettiririz. İşte Allah bu ayrı bir şey gibi olan benliğimizdir. Bunu halk eden ameliyye bî-şuurâne kuvveye gelmektedir. bizim benliğimiz bu yarattığı şeyde kendisini tanıyamaz. Cümle-i asabiyyenin bir halet-i gayr-ı tabîiyyesi bizde muayyen bir teheyüç derecesi vücûda getirirse bu yarattığımız şeyi yalnız bir mevzû-ı itikad olmak üzere kabul etmekle kalmayarak ondan korkarız. O bizde dalalet-i his tevlîd eder, gözümüze bazı şeyler görünür. Nasıl ki bazı ahvâlde his ve idraklarımızın bakiyeleri, tortuları da işte böyle bir hale bir sebep teşkil ederler.

Hissin, itikadın ve ayinlerin birbirleri üzerine olan mütekâbil tesirlerini izah için mâ-fevka tabîi bir müdahaleye müracaat etmeye de hiç hacet yoktur.

His, yegâne hadise-i asliyye olduğu için fikirlerin bunların bir terceme-i fikriyyesinden ibaret oldukları kabul edilebilir. Zekanın rolünü daire-i şuurumuza dahil olan ve haddizatında gayr-ı kâbil-i tefekkür bir mahiyette bulunan hissiyâtı suret-i zihniyyelere tahvîlden ibaret olduğu nazariyesi bugün pek tâmîm etmiştir. Bir şeyi düşünmek onu izah etmek, yani mefhumu evvelden bizde mevcut olan bir sebebe, bir numûneye, bir gayeye rabt etmek demektir. Zekâmız hissiyâtımızı izah için böyle kendisine alışkın gelecek münasip bir prensip arar. Bize en alışkın gelecek şeyi kendi faaliyetimiz olduğu için zekâ ibtida bizim faaliyetimize müşâbih bir sebep farz eder. Sonra, tanıdığımız şeyler çoğaldıkça içimizde çarpınan hissiyât ile mümkün olduğu kadar mütenâsip birtakım esbâb ve eşya irâe edebilmek için kıymetdâr bir hazine olan hafızaya müracaat eyler.

Eğer hususât-ı diniyyede daha ziyade fikirlerin hissiyâtı tayin ve icab ettiği kabul olunursa, Pascal'ın itikad ettiği gibi, zekânın kabul ve teslim ettiği bir hakikati kalbe sokmak için hidayet-i Rabbanıyyeye ihtiyaç kalmayacağı âşikârdır. Hissiyât-ı

beşeriyye zekâya bîgâne değildir. Hissiyâtın insanî oluşu hatta en hakir eşkalinde bile zekâ ve fikir ile alakadâr bulunmasından neşet eder. İnsanın hissiyatı ve hatt-ı hareketi üzerine fikirler ve akıl ile icrâ-yı tesir için sarf edilecek mesai, felsefe denilen şeydir. Zaten akıl kelimesi umumî tarz-ı kabulüne göre hem nazarî hem amelî bir kıymeti haizdir. Fikrin ve aklın tesirine itikadın, bütün felsefenin bir fikr-i batıldan ibaret olduğunu kim iddia edebilir? Biz her gün bi't-tecrübe görüyoruz ki bir fikir, bir meslek, bir usul hissiyatımıza, muhabbetlerimize, ihtiraslarımıza bir şekil veriyor. Rousseau'nun mesleğinin birçok kişilerin tarz-ı muhabbetini ve hissini değiştirdiği tarihçe malum bir keyfiyet değil midir? Hissiyatımızın kısım-ı âzâmı mahsul-ı edebiyat değil midir? Telkin tecrübeleri fikirlerin ne derecelere kadar birer kuvvet olabileceğini ispat etmiştir.

Eğer ayinler hadise-i evvelîn addolunuyorsa hissiyat ve mutekadâtı bunlardan inbi'âs ettirmek için bu âmâlde meknûz mâ-fevka tabî bir hâssaya müracaat etmek lüzumsuzdur. Ef'âl ve harekâtın tefekkür üzerindeki tesir-i tabîsini hatıra getirmek kâfidir. Pascal şu meşhur cümlesi ile bu fikri pek kuvvetle ifade etmiştir: “Mâ-ı mukaddesi alınız, ayinler yaptırınız, bu sizi tabî surette mutekid yapacak ve eblehleştirilecektir.”

Tekâmülünün hey'et-i mecmuasıyla pîş-i mülahazaya alındığı zaman hadise-i diniyenin silsile-i edvâr arasında arz ettiği tekâmül-i muntazam, burada mâ-fevka tabî tesirâtın tezahürü mevzû-ı bahs olmadığı isbata yalnız başına kâfidir. Tabiatın tarihince hakim olan umûmî bir tekâmül kanununun keşfi, icada ve bekâ-yı kâinat hakkında ilm-i ilahiyata ait mezheplerin bertaraf edilmesini intac etmiştir. Eğer dinin inkişâfı da herhangi bir devri kendisinden evvelki devresine bir kanuna tebe'an sureti zaruriyyede merbût olacak surette bir tekâmül geçirmişse dini de bertaraf etmek icap eder. Psikoloji müntesiplerinin tekâmül dini hakkında hutût-ı umûmiyyesiyle çizmeye muvaffak oldukları levha ise dinin böyle muntazam bir tekâmüle tab'an inkişaf etmiş olduğunu gösterir.

Hülasâ, eğer hadisât-ı diniyenin tefsirine psikoloji usûlünün tatbiki izah edilmemiş noktalar bırakıyorsa bunların –itikadât-ı diniyenin lüzum gösterdiği vecihle- mâ-fevka tabî ve esrar-alûd bir sebep ile izahı faraziyyesi şüphe yok ki hiç değilse muvakkaten idame edilmelidir. Fakat böyle bir meselede her şeyi bilmek ve anlamak noktasına varılmadığı âşikâr olmakla beraber hadisât-ı diniyye hakkındaki

vukûf da hadisât-ı hikemmiyedeki vukûf gibidir: Bunlar hakkında mâlik olduğumuz malumât usûl ilmînin hadisâtın tarz-ı husûlüne tamamiyle tevafuk ettiğini, tam geldiğini kestirmeliğimize kâfidir. Hakikat bize prensiplerimiz vasıtasıyla izah edilemeyecek hiçbir şey arz etmeyecektir. Bizim için henüz idrak edilmemiş birtakım şeyler vardır, fakat nâ-kâbil-i idrak bir şey yoktur. İzah edilmemiş vardır. Gayr-ı kâbil-i izah yoktur. Çünkü asıl ve lübbünde pîş-i mülâhazaya alınan hadise-i diniyyeyi, ruh-ı beşerin kavanîn-i umumiyyesiyle psikoloji nokta-ı nazarından izah ediyoruz. Hadise-i diniyyenin bu asıl ve lübbü ise dinî vakaların kâffesinde behemehal bulunacaktır.

II. Hâdisât-ı Diniyyenin Sosyoloji Nokta-ı Nazarından İzahı

İşte psikoloji müntesiplerinden bazıları böyle, hadise-i diniyyenin bütün evsâfını, hiçbir bakiye, tortu bırakmaksızın nihayete kadar kâmilen izah için lazım gelen menâbii fizyolojiye istinâd eden psikolojide bulacaklarını zannederler. Fakat yine beşerî vakaların müspet surette tedkikiyle meşgul olan, fakat bu vakaları başka bir manzara altında pîş-i mülâhazaya alan diğer bir ilmin müntesipleri, sosyoloji ulemâsı, onların bu teşebbüste muvaffak olabilmeleri ihtimalini kabul etmezler.

Sosyoloji ulemâsına nazaran, psikoloji, dini ancak fakirleştirerek, parçalayarak, asıl esaslı unsurunu hariçte bırakarak kendisine temsil eder. Psikoloji mütehassısları hadise-i diniyyenin subjektif tarafına merbût kalırlar ve tasavvufta en bariz ve mükemmel bir tezahür-i dinî görürler. Fakat en güzîde sosyoloji mütehassıslarına göre din-i batınî, din-i ictimâînin ferdî şuurlarda az çok müphem ve hatalı bir surette tanîn-i endâz olmasından ibarettir. Bir mutasavvıf, dini kendi hayatına yahut felsefesine tevfiğ eden bir ihtiras yahut tefekkür ve mülâhaza adamıdır. Din hakkında bir ilim tesisi cidden arzu olunursa onu öyle müştak, bozuk, subjektif ve müphem şekilleri altında değil ibtidâî, umumî, objektif, maddî varlığıyla pîş-i mülâhazaya almak icap eder. Tedkik olunacak, fikirleri alınacak kimseler hülyâperverler, müstesnâ kimseler, hastalar, feylesoflar ve rafizîler değildir. Milletlerin ve ferdlerin mukadderâtında mühim ve aslî bir âmil olan ve olmakta devam eden zî-hayat, zî-nüfuz dinin asıl sahib-i salahiyet mümessillerine, ortodokslara bakmalıdır.

Eğer bu suretle, hiss-i dinî değil de dinlerin kendileri tedkik olunursa görülür ki dinlerin en esaslı mefhumları farz, haram, mukaddes mefhumlarıdır. Her din, manevî bir kuvvettir ki ferde kendisini kabul ettirir, ona hakim olur. Onu tabiatına bîgâne harekâta yahut perhizkârlığa sevk eder. Yalnız ferdî tabiatları tedkik eden psikoloji nasıl olur da hadisât-ı diniyyeyi izah edebilir? Mevcut resmî dinlerin din ne olduğunu hakikaten bilen mümessilleri psikoloji ulemâsının sözde bu izahatlarına karşı itiraz etmekte haklıdırlar. Çünkü bu izahatlar meseleyi bilmemekten mütevellid bir safsatadır. Bunlar dinde asl-ı din olmayan şeyi nazar-ı mülâhazaya alarak izah edilmesi lazım gelen şeyin yanından geçiyorlar. Onun için psikolojiciliğin vazifesini bitirmiş addolunduğu zaman, dini mâ-fevka tabîî, ilmin hakâyıkına gayr-ı kâbil-i ircâ

bir müessese yapan evsâfı beri taraftan henüz el sürülmeden durur. Feylesoflar, psikolojiciliğin karşısında farz ve haram esaslarını, Kant'ın kat'î o emrini, o menşe-i ulviyyesiyle birlikte idame etmekte hakları vardır. Çünkü Kant'ın mesleği, kısm-ı menfisinde, vazife fikrinin, bir zehab-ı batıl gibi, ferdî şuur kanunlarıyla izah olunabileceğine inanmaktan ibaret olan hatayı pek haklı olarak reddeylemiştir.

Ulûm-ı maddiyye ve hikemiyye dini ilme ircâdan aciz olduğu gibi psikolojinin kuvveti de buna kâfi değildir. Eğer psikolojinin fevkinde bir ilm-i kusvâ, sosyoloji mevcut olmasa idi, onun karşısında nihayet bütün esrar zâil olmasa idi, bunu yapabilmek ümidini kesmek iktizâ ederdi.

Esbâb-ı ulviyyeyi izale ve bütün hadisâtı basit kavânîn-i tabîyye ile izah edebilecek hale gelmek için psikoloji icap eden tadilâtı yaptı. Yalnız muhtac-ı izah hadisâtı meydana koymaktan başka bir şey yapmayan subjektif tetkik ve müşahedâtın yerine objektif tetkik ve müşahedeyi ikâme etti. Ruhî hadisâtı, hikmetşinasların hadisât-ı hikemiyyeyi tetkikleri gibi, hariçten tetkik etmeye çalıştı.

Fakat bu, hele hadisât-ı diniyye mevzû-ı bahs olursa, yapmaktan ziyade söylemesi kolay bir iştir. Malumdur ki mutasavvıfe din hususunda bu usulün isti'mâline karşı şiddetle itiraz ederler. Çünkü buna bir salahiyet yoktur. Hadise-i tasavvuf bir tecrübedir, mefhumât ile, kelimât ile gayr-ı kâbil-i ifade bir tecrübedir. Bunu nefsinde tecrübe etmeyen hiç kimse ne olduğunu bilemez. Bu bâbda bir fikir edinmeye hizmet eden alâim-i hariciyyenin kâffesi onu anlamaktan ibarettir.

Sûfiyyenin bu itirazlarının kıymeti ne olursa olsun şurası muhakkaktır ki psikolojide sırf haricî bir tetkik ve müşahede fikri vâzih bir şey değildir. Hele psikoloji müntesiplerinin şuurun ilk mu'tıyâtı olarak teşârik mesleği taraftarlarının kabul ettiği gibi, birbirinden hariç hâlât-ı şuur yahut hadisât yerine tevhid ve terkip mahsulü bir faaliyet-i ruhiyyeyi ikâme etmelerinden beri bu vuzûh bütün bütün azalmıştır. Bundan dolayıdır ki, teşârikçilik nazariyesinin tasavvur ve tesisine saik olan ilmî icap ve zaruret keyfiyetinin psikolojiye tatbiki keyfî, müphem ve meşkûk bir hal almıştır.

Sosyoloji bu müşkilâtlara düşmüyor. Vakaları, birtakım müessirâtın sevkiyle zarurî olarak vukûa gelir diye telakkî eden, suret-i kat'iyede objektif bir usulün tatbikini daire-i imkâna sokacak bir nokta-ı nazardan tetkik ediyor. Filhakîka ictimâî

hadisâtta objektif surette anlaşılabilir mer'î unsur, erişilmesi matlûb olan şe'niyetin az çok sadık bir şe'niyetinden, sadece bir unsur-ı müterâfıktan ibaret değildir. Kendisi bu şe'niyetten ibarettir. Yahut o şe'niyete doğru olarak kâbil-i isnad bir surette merbûttur. Bir ferdin ruhu denilen şey bir şe'niyettir ki ne yapılırsa yapılsın, onu tezahür ettiren hadisâtta ayrıdır, farklıdır. Fakat bir hey'et-i ictimâiyenin ruhu bir teşbih ve istiâreden ibarettir ki manası, haricî ve mer'î birtakım ictimâî vakaların hey'et-i mecmuasından öteye geçemez. Sosyoloji, hadisât suretinde tezahürleri ile aynı şey olan birtakım şe'niyetlerle meşgul olacağı için psikolojinin ihtimal ki daha hayli zaman vâsıl olamayacağı sarîh ve kat'î bir objektifliğe mâliktir.

Aynı zamanda sosyolojinin saha-yı tedkikâtının daha geniş olduğu âşikârdır. Vakıan insanîyetin hayat-ı ictimâiyede izhar ettiği bütün evsaf, ferdlerde fiilen yahut bilkuvv ve mevcut olmak icap eder. Fakat fertlerde gayr-ı muayyen ve gayr-ı kâbil-i fark ve temyiz birtakım ihtimallerden ibaret olan şey hey'et-i ictimâiyede mühim hadisât ile inbisât eder, tesirât yapar, tekâmül ve tezâhür eder. Fitrat-ı beşeriyyenin o inanılmaz zenginliği, o harika-nümâ tevafuk kuvveti, her cihetteki velûdiyeti ancak haricî ve müşterek hayatta suret-i ciddiyyede mevcuttur, mer'îdir.

Sosyolojinin, insanî vakaları ilmî bir zaruret ve icâba psikolojiden daha iyi tâbî tutabilmesi, pîş-i mülâhazaya aldığı şeyin vâzih ve sarîh olması sayesinde. Mâ-ba'de't-tabîa ulemâsının vakaları kanun haline tenzil ve ircâ edebilmek için bu vakaların arkasında onlara hâkim birer cevher-i mücerret tahayyül etmeleri beyhude değildir. Eğer müşterek bir prensip vakaların temelini teşkil etmiyorsa bunların birbirlerine merbût olduklarına, birbirlerine dâhil bulduklarına, manzumeler (sistemler) teşkil ettiklerine nasıl emin olabiliriz? İlm-i vücûdçuluk (*Ontlogisme*) hadisâtın birbirlerine ircâ keyfiyetini –ki ilim bunu bir masdara olarak der-meyân eder- hayalî bir surette tefsirden başka bir şey değildi. Bu ircâ keyfiyetinin mefrûz anlarını bir silsile-i merâtib-i mefhumât ile izah edirdi. Fakat ilm-i vücûdçuluğu öyle sadece bir tarafa atmak kâbil olmaz; onun az çok ber-vech-i pîşîn *apriori* yaptığı tertibi, tecrübe vasıtasıyla temin edecek bir usul ile istihlâf etmek icap eyler. Hadisâtın bir icap ve zaruret ve mahsulü olmaları için elzem bulunan o tecrübî insicâm ve tertib prensibinden psikolojiciliğin mesleği mahrumdur. Ruh, zî-şuur yahut tahte'ş-şuur ene öyle birtakım müphem mefhumlardır ki cevherin ârazı ile

alakasını ancak müphem surette tesis edebilir. Bilakis malum bir hey'et-i ictimâiyye sarîh bir vakadır. Terekküp ettiği bütün vakaları –meşrû olan şeyleri şartlarına rabt eder gibi- bu hey'et-i ictimâiyyeye birleştiren icap ve zaruret âlem-i maddîde malum bir manzûmenin, faraza manzûme-i şemsiyyenin hadisâtını yekdiğerine rabt eden icap ve zarurettten daha az ilmî değıldir. Tetkik ve müşahede üzerine mübtenî olan sosyoloji tetkik ve müşahede hudûdunu tecavüz edebilecek haldedir. İstinâd ettiği tarih ile hikmet-i vücûdunu benimsediğı ilm-i vücûd arasında orta bir mevki işgal eder. Bu itibar ile tamam bir ilme benzer. Böyle bir ilim gibi sosyoloji de haddizatında ancak birer malzemedden ibaret olan vakalardan fazla olarak bu vakaları bir usul tahtında tertip ve cem etmeyi meşrû gösterecek hususî bir prensibe de maliktir.

Binâenaleyh, bütün insanî vakalar gibi dinî vakaların da tam bir surette izahını hatta ilmî surette hallini sosyolojiden beklemek iktizâ eder.

Sosyolojinin bir ilim sıfatıyla tarifinden de anlaşılıyor ki mevzû tetkik-i din değil hadisât-ı dindir. Hem de bu hadisâtın o müphem hey'et-i mecmûası değil bunları taksim-i kâbil olan muhtelif sunûf-ı tezahürâtıdır. Her ilim gibi o da cüzlerden külle, tahlilden tevhid ve terkibe doğru gider. Henüz yeni teşekkül etmiş etmemiş olmakla beraber teferruat-ı tetkikatında, yalnız bir madde hakkındaki tetkikatında, taharriyât-ı tarihiyyesinde nazariyelerinden, hey'et-i mecmûa hakkında mutâlaalarından daha metindir. Dinin, kutsî, kurban, ayin, akîde, hurâfe mefhumları gibi, en bariz anâsırından bazılarını mümkün olduğu kadar mükemmeliyetle tahlil etmeye muvaffak olan sosyoloji ilim nokta-ı nazarından haiz-i kıymet birtakım netâyic istihsâl edilmek isteniyorsa hangi istikamette yürümek münasip olduğunu şimdiden tayine kâdirdir.

Sosyoloji ibtidâ azîm taharriyâtı, tarihî tettebbuâtı, mukayeseleri ve tahlilleri sayesinde hadisât-ı diniyyenin hakiki asıl ve lübbünü kat'î ve emin olarak tayin etmeye muvaffak olacağını ümit etmektedir. Bu usul ve lübb, tezâhürât-ı diniyyenin kâffesinde mevcut olan şeydir. Tahlil neticesinde bunun bir unsur-ı ibtidâ olduğu ve diğer anâsırın mevcudiyetleri ve evsâfi hep ondan ileri geldiğı görülmüştür.

Halbuki muktedir sosyoloji müntesiplerinin âsârından anlaşıldığına göre bu unsur-ı ibtidâî, hiss-i dinî denilen şey değildir. Hiss-i dinî bazı hadisât-ı diniyyede ekseriyâ bulunmaz ve mevcut olduğu yerde de müştak ve aynı gayeye müteveccih birtakım hadisâtın hey'et-i mecmûası halinde, mürekkebe surette nümâyân olur. Bu esas, mevzûunda nazar-ı mûlahazaya alınan itikad da değildir. Cevherî birer şe'niyet olmak üzere tasavvur edilen ne Allah ne de mâ-fevka tabîî dinin anâsır-ı esâsiyyesi olamazlar. Çünkü hadisât-ı diniyenin muhakkak surette mevcut oldukları bazı yerlerde bunlara tesadüf edilmediği çok vâkîdir.

Bütün tezâhürât-ı diniyyede her zaman mutlaka tesadüf olunan şey akaid ile aynıdır. Ve yalnız bunlardan ibarettir. Akaid bazı muîn itikadâtı beslemek yolundaki bir mecburiyet-i mukaddeseden ibarettir. Ayin ise bu itikadâtın mevzuuna taalluk eden kezalik mecburî birtakım âmâlin hey'et-i mecmûasıdır.

Burada esaslı olan cihet bazı şeylere merbût olan ve bazı evâmîr veya nevâhîyi intâc eden bir kutsiyet mefhumudur. Mukaddes addedilen şey bir kuvvettir ki buna tecavüz yahut hürmet edildiğine göre behemehal ya meş'ûm ya mesûd bir surette icrâ-yı tesir eder. İşte bu mefhumdan akideler ve hurafeler yahut kutsî şeylerin mahiyetine ve havâssına mutaallık nazariyeler ve tarihler tevellüd eder. Yine aynı fikirden ayinler yani düşman kuvvetleri zabt ve teskine ve hayırkâr kuvvetleri celbe hâdim ameller neşet eyler.

Bu akideler ve ayinler ruhta hâsıl olan hissiyâtın ve itikadâtın sebebidirler. Bir şeyin haiz olduğu mukaddesiyet sıfatı, tazammun ettiği hüküm ve nüfuz ile, öyle bir sebep-i itikaddır ki bunun önünde akıl, tabîî olarak kemâl-i inkıyâd ile eğilir. Mukaddes şey ile münasebetin tevlîd ettiği heyecanlar, temâyüllerin, ef'âl ve harekâtın ve efkârın hey'et-i mecmûası hiss-i dini denilen ve zahiren hususî görünen o derin ve kutsî hissi tevlîd ve icab eder, inkişâf ettirir.

Hakikatte dini bir his mahsûs-ı mevcut olmadığı gibi dinî bir itikad-ı mahsûs da mevcut değildir. His ve itikad gerek hayat-ı diniyye gerek hayat-ı âdiyyede haddizatlarında birbirlerinin aynıdır. Yalnız başka başka sebeplerden dolayı husûle gelmişlerdir. Hayat-ı diniyye de bunlar hususî bir şekil almışlardır ki bu da bir şeye atfolunan kutsiyetin neticesi olan bir mecburiyettir. Bu fikir her taraftan müminin his ve itikadına nüfûz eder. İnanmak onun vazifesidir. İtikadının gayesi ise o mukaddes şeye medyûn bulunulan ibadeti îfâ mecburiyetinden başka bir şey değildir. Beslediği

his, havfin yahut aşkın nâ-kâbil-i tecavüz bir şey fikri ile ve mecburî ayinleri icradan ruhta mütevellid birtakım intibâât ile imtizâcdan mürekkebe bir halîttir. Bu bir zühddür, hürmettir, ince mülâhazâttır, prensiptir, tasarruf yahut vecddir. Bütün bu ruhî hadiselerde dinî olan şey yalnız şekildir. Esas değildir. Hissiyât ve itikadât-ı diniyye kutsiyet yahut mecburiyet fikri ile hariçten tadil edilmiş olan hisiyât-ı âdiyye ve müşterekeden ibarettir.

Eğer böyle ise psikolojinin neden dolayı hayat-ı ruhiyenin kavanîn-i umûmiyyesinde dinin bütün anâsırının izahâtını hiçbir ciheti noksan bırakmadan, bulamayacağı açıkça görülür.

Farazâ, ehemmiyet-i fevkalâdesini sosyolojinin tahlillerinden anladığımız mecburiyet mefhumunu düşünelim. Psikoloji mütehasısı nazarından bu mefhum şu noktalara ircâ edilebilir: Evvelâ bu bir tecrîddir ki bu vasıta ile faaliyet-i beşeriyenin bazı şeylere doğru tabî ve zarurî temâyülü yalnız şeklî itibariyle (yani gerek insandan gerek takip edilen gayeden mütecerred bir halde) nazar-ı itibara alınır. Sâniyen, idrak, amel-i gayesini takip takip ederek, kendi makulâtı îânesiyle, bu tecrîd üzerinde işler ve mecburiyeti meydana çıkarır. Binâenaleyh mecburiyetin ancak bir zehâb-ı bâtıldan ibaret olduğu görülür.

Fakat *Kant* mecburiyet-i ahlâkiyenin hususiyetini ve mâ-fevka ruhî menşeyini pek güzel meydana koymuş ve bunları tekrar tesis etmiştir. Bu mecburiyet bir şe'niyettir. Psikoloji ile izah edilememekle beraber bir zehâb-ı bâtıldan ibaret değildir. Yalnız şuur-ı ferdînin fevkinde bir tertîbe rabt edilmek icap eder. *Kant*'ın mefhumları tahlil sayesinde ispat ettiği bu şeyi sosyoloji vakaları şerh ve izah suretiyle irâe eyler. Mecburiyet yalnız her dinin en esaslı ve en sabit hadisesi değildir. O birtakım sun'î meslekler yahut feylesofların ve hülyaperverlerin hayalâtı bir tarafa bırakılıp da asıl müessis-i edyân pîş-i mülâhazaya alınırsa görülür ki bu mecburiyet ferdin temâyülât-ı tabîiyyesine yabancı hatta muâzır gibidir. Dinler tarafından vazife haline çıkarılmamış hiçbir çılgınlık yoktur. Bunların içinde en necibâneleri, en hayırlıları bile ferdi kendiliğinden kabul etmeyeceği birtakım kâidelere tâbî bulundurmaktan geri durmaz ve ona tabiatına az çok mugâyir ef'âl ve a'mâl tahmîl eder.

Şüphe yok ki hadise-i diniyye ferdin ruhu içinde nümâyân olur. Fakat ruhunun saha-yı şumûlünü tecâvüz eder. Yalnız ruhun melekâtıyla izah edilemez.

O halde, dinlerin söyledikleri gibi, bunların menşelerini birtakım ulvî esbâba atfetmek mesleğini mi kabul icab edecek? Şüphe yok ki bu meslek sırf psikolojiye istinâd eden izahâta fâiktir. Çünkü hiç olmazsa izah edilmesi icap eden vakayı ber-vech-i pîşîn, keyfî surette bertaraf etmez, âlâ hâlihî muhafaza eyler. Sosyolojinin taharriyâtına alışmamış kimseler için bu sistem bir dereceye kadar muvakkaten hakikati irâe eder. Mevcut bir kanunu, izah edemiyorum diye red ve inkâr etmekten ise onun faraziye şeklinde yahut hatalı bir surette verilen izahâtına inanmak evlâdır. Vazifeye ben inanıyor ve bunun icabâtını icrâ ediyorsam vazifeyi Yehova'nın bir emri addedip etmemekliğimin ilmî nokta-ı nazardan ne tesiri, ne ehemmiyeti olur?

Fakat, mecburiyetin ulvî bir sebeple izahını kabul etmeye sosyoloji müntesibi mecbur değildir. Çünkü o ulvî sebep yerine tabî bir muâdil ikâme edebilir. Bu hadise-i diniyenin hem zarurî hem kâfî bir sebebi olur.

Bu “muâdil”, hey’et-i ictimâiyenin kendi âzâları üzerinde icrâ ettiği tesirdir.

Bir hey’et-i ictimâiye kendi âzâlarını tabîi olarak bazı evâmîr ve nevâhiye tâbî bulundurur. Bunlara riayet o hey’et-i ictimâiyenin bekâ ve devamı için bir şart gibi telakkî olunur. Şüphesiz ki bu hey’et-i ictimâiye birtakım fertlerden mürekkep bir mecmûadır. Fakat o fertler bu suretle tereküb edince, fert halinde kaldıkları zaman bilmedikleri yahut reddettikleri birtakım gayeler kabul etmişlerdir. Cemaatçe müşterek bir irade, ferdî iredelerin yekûn-i hesâbîsi ile hiç haiz-i münasebet değildir. Bir cemiyet-i beşeriye yeni bir cevher-i mücerrettir. Ruh-i ictimâî tabiri mecazî ve istiârî bir surette bir hakikat-i müsbeteyi ifade eder. Her mevcud-ı hakiki gibi bir hey’et-i ictimâiyede kendi varlığını muhafaza etmeye sâidir.

Hepsi bu kadarla kalmaz. Cemaatçe müşterek faaliyet bir kere tahrik edilince yalnız mütemâyil olduğu hususî gayeye inhisâr etmez. Faaliyet-i kanun-ı umumîsine tab’an hür bir surette, muîn bir gaye olmadan da nümâyân olur. Faaliyet-i kanun-ı umumîsi yalnız zarurî yahut müfîd olan şeyin değil mümkün olan şeyin arkası sıra da kendiliğinden gider. Bundan dolayı fertler için birçok mecburiyetler tevellüd eder ki gayeleri müşkilât ile idrak olunabilir. Hatta bazen gaye yalnız faaliyet-i ictimâiyyeyi müphem surette teshîl etmekten ibarettir.

Tetkik ve müşahede gösteriyor ki din, hey’et-i ictimâiyenin kendisinden ibarettir. Bu hey’et-i ictimâiye bekâsının ve inkişâfının lüzum gösterdiği itikadları ve harekâtı efradına karşı mecbûrî bir hâle sokmuştur. Din bir vazife-i ictimâiyyedir.

Dinî vakanın esaslı surette ictimâî bir vasfa malik olması, her hadise-i diniyyede meknûz olan mecburiyet unsurunu ilahiyat ilimlerinin tesirât-ı ulviyye-i ilâhiyyelerinden ve *Kant*'ın aklın cihan şümullüğü fikrinden daha az vâzih surette tenvîr etmez. Çünkü cemiyet-i beşeriyye de ferdin haricinde ve fevkindedir. Fakat fazla olarak cemiyet-i beşeriyye, kâbil-i tetkik ve müşahede, kâbil-i his bir şe'niyettir. Bu suretle sosyoloji mecburiyet vakasını yine bir vaka ile izah eder, bir mefhum veyahut hayalî bir vücud ile değil.

His ve itikada gelince, bunlar sosyoloji nokta-ı nazarından, cemiyet-i beşeriyyenin âzâları üzerinde icrâ ettiği tazyîkin ferdî vicdanlarda tanîn-i endâz olmasından ibarettir. İnsanın bir ferd sıfatıyla esasını anlayamadığı bu tazyik onun nazarında pek mantikî olarak bir iman, ümit ve aşk mevzuudur. Onda nâmütenâhî derecede mütenevvic dinî heyecanlar tevlîd eder. Dinî hadiselerin ictimâî menşeyini anlayanlarda bile bu hadiseler sırf tabîî olmakla kıymelerinden bir şey kaybetmezler. Çünkü gerek âdî bir kimse için gerek bir sosyoloji mütehassısı için şurası daima bir hakikattir ki ferd kendi kendiliğinden ne iradesini cemiyet-i beşeriyyeye zorla kabul ettirebilir ne de cemiyet-i beşeriyyenin gayelerini ve revişini keşfedebilir. Mensup olduğu ictimâî kütlenin hangi istikamette tekâmül ettiğini tetkik ve müşahede neticesinde tahmin etmeye başladıkça bu kütlenin temin-i bekâsı ve saadeti için, mutî'âne, bir alet olur.

III. Psikolojiciliğin ve Cemiyetçiliğin Tenkidi

Bu psikolojicilik (*Psychologisme*) ile cemiyetçilik (*Sociologisme*)in saha-yı şümulleri, eğer bu meslekler doğru olsa idi, pek vâsî olacaktı. Bunlar ilim ile dinin münasebeti meselesini katiyen başka bir hale ifrâğ ederler. Dini ilmin karşısına koyup da bunların birbirlerine zıt yahut uygun olup olmadıklarını araştırarak yerde bu meslekler dini de ilimlerin mevâdı arasına idhâl ederler, dinin yerine ilm-i edyânı ikâme eylerler. Din vardır, malum bir vakadır, niçin bu vakaya diğerlerinden farklı bir muamele göstermeli? Hangi hak ile bu vakaya itiraz etmeli ve niçin ondan korkmalı? Asıl hakiki vaziyet-i ilmiyye ber-vech-i pîşîn filan veya falan vaka garîbtir yahut mâ-fevka tabîîdir deyip de bunun çare-i izalesini aramak değildir. Hakiki

vaziyet-i ilmiyye, sair vakalar gibi onu da tahlil etmeyi ve tabî vakalar manzumesi içine idhâl eylemeyi emreder.

Zaten şurası şâyân-ı dikkattir ki dinî sahada bu iş muvaffakiyetle yapılabilirse er geç asıl vakanın ortadan kalkmasına müncer olacaktır. Halbuki dinlerin akidevî bir surette tenkîdî unsurlardan biri uğraştığı halde bu neticeye vâsıl olamıyor. Filhakika, dini vakalarda hadisât-ı âdiyyeye ircâ edilemeyen, ilmin usullerine tevfikân izah olunamayan birtakım şeyler, kuvvetler, hisler, haletler fikri vardır. İnsanlar dinin anâsırının ilmî surette izahını bilmemeleri yahut reddetmeleri itibariyle dindardırlar. Dinlerin payidâr olabilmesi hadise-i diniyenin esbâb-ı tabîyyesinin ilmi mevcut olmadığı içindir. Diğer ilimler izah ettikleri şeylerin payidâr kalmalarına müsait oldukları halde ilm-i dinin şâyân-ı dikkat hâssası mevzuunu izah etmekle ortadan kaldırmak ve vakaları tahlil ettikçe onların yerine kâim olmaktır. İlm-i edyân bir kere zekâlarda ve ruhlarda yerleşirse yalnız mazi ile meşgul olabilecek, zaman-ı hâlde hiçbir mevzû bulmayacaktır.

Mamafih acaba psikolojinin yahut sosyolojinin ilm-i edyâna asıl bir ilim gibi teessüs edebilmesi için lazım gelen malumâtı ve esasları temin ve ihzâr edebilecekleri muhakkak mıdır?

Şekl-i ilmî ile ilmin ayrı ayrı şeyler olduğunu bilmek iktizâ eder. Skolastik ilmin yalnız şekline mâlik idi, muhteviyâtına değil. Ulûm-ı maneviyeye yalnız istatistiklere ve hesaplara tenzil ve ircâ edilecek olursa bir ilm-i riyazînin yalnız şekline, zevâhirine mâlik olurlar, kıymet-i hakikiyyesinden mahrum kalırlar. Bir ilim hakikaten mevcut olabilmek için şekl-i ilmînin öyle muhteviyata tatbik edilmesi iktizâ eder ki o muhteviyât şe'niyetten alınmış olmalı ve hiç bozulmadan bu şekli almaya müsait bulunmalıdır. Şimdi gördüğümüz mesleklerde hal böyle midir?

Hakiki ilmin nazariyesini Descartes o suretle ve öyle tabirler ile tayin etmiştir ki bu gün ki ilme de tevafuk ederler. İlim, meçhulün maluma, izah edilmemiş şeyin izah edilmiş şeye, muzlimin bedihîye ircâi demektir.

İlmin ilk teşebbüsü bedihî yahut kâbil-i idrak ne olduğunu tayin etmektir. Halbuki bedâhetin numunesi suret-i zihniyyelerimiz içinde, birbirine mütekabil iki kutub gibi, iki unsuru tefrik ile elde edilebilir. Bu unsurların biri nefis *sujet* diğeri nefsin gayrı olan şey *objet* dir. Nefs tarafında faaliyet-i zekâiyeden başka bir şey

yoktur. İlmî inşa eden bu faaliyettir. Fakat ilmî nokta-ı nazardan kabiliyet-i idrak numunesini bu faaliyet temin ve tedarik edemez, onu mevcut farz ve kabul eder. İlk vukûf her türlü subjektif unsurdan tecrit edilmiş olan şeyi haricî (obje) tarafından bulunur. Eğer suret-i kat'iyede ilmî olmaları arzu olunuyorsa sonra bütün bilgiler bu ilk vukûfa benzetilmek yahut rabt olunmak icab eder. Bu ilk bilgi de kendilerine merbût olan bütün tarz-ı vücutlarla beraber hayyiz yahut ölçü yani umumiyetle eşya-yı riyaziye bilgisidir. İşte ilk malum burada bulunuyor. Kâbil ise diğer malumâtın kâffesini de buna ircâ yahut rabt etmek vazifesi ilme aittir.

İlmin vazifesi şu suretle de ifade olunabilir: Vakaları ve kanunları tayin etmek. Bu düsturu anlayabilmek için yukarı ki düstur ile karşılaştırılmak ister. İlmin aradığı şey öyle rast gele vakalar ve kanunlar değildir. İlmî yani sarîh, ölçülebilir, objektif, hakikaten kâbil-i idrak, tabir-i âhârla riyazi yahut gerek bilâ-vasıta gerek bi'l-vasıta riyazi vakalara kâbil-i ircâ vakalarla kanunlardır.

Dinî psikoloji ve sosyoloji böyle vakalar ve kanunlar arz edebilecek kabiliyette midirler?

Burada mevzu-ı bahs olan psikoloji usulü *David Hume*'un illiyet prensibini bir muhayyile itiyâdına ircâ ve tenzil etmekle tayin ettiği usuldür. Halbuki bu usul, bir şeyi –onu düşünen şahıstan kat'-ı nazar edilerek- haddizatında nazar-ı mülahazaya alındığı surette nâ-kâbil-i idrak addetmekten ibarettir. Bunun kâbil-i idrak olması, tetkik eden şahsın bir zehab-ı batılına ircâ edilmesi sayesinde. O şahıs, farkına varmadan, içinde geçen şeyi harice aksettirir. Şey-i haricînin vâzıh surette görülüp görülmemesinin ehemmiyeti yoktur. Zaten zahirî olan o vuzûh, müfekkirenin kendi dahilî tadilâtını hariçten görebilmek için onlarda yaptığı sun'î bir tahavvülden neşet eder. Vâzıh bir vukûfun şartı budur. Hem izah etmek kelimesinin manasını değiştirmiştir. Çünkü burada artık mevzu-ı bahs ettiği şey muzlimi vâzıha ircâ etmek, meçhulü maluma benzetmek değil zahiri ve müştakkın menşei ve esas-ı hakikisini yani bilâ-vasıta malum olanı aramaktır. İzahat demek artık subjektif şeyi objektife ircâ değil, objektif şeyi subjektife ircâ oluyor.

Böyle olmakla beraber, psikolojiciliğin izahâta kalkışmak istediği, yani hadise-i diniyyede tesadüf olunan maddî ve manevî âraz ve alâimin fihrisini tanzim ile iktifa etmediği zaman *Hume*'un usulünü kullanır, itikadları birtakım hâlet-i şuura

ircâ eder, eşyâ-yı hariciyyeyi dağıtır, ortada yalnız nefsin uğradığı tadilâtı bırakır. Binâenaleyh asl-ı ilme arkasını çeviriyor demektir.

Eğer bu psikoloji ilim nâmı alırsa bu kelimenin burada ulûm-ı hikemiyye ve tabîyye ile ancak pek müphem bir müşâbehet tazammun ettiğini unutmamak iktizâ eder. Teşârikçilik mesleği sükût edeli beri psikolojinin vazifesi hadisât-ı ruhiyyeyi zî-hayat şe'niyeti içinde pîş-i mülahazaya alınan şuurun havâssıyla izah etmektir. Fakat şuur nedir? Kâmilen halde midir? Yahut ferd-i maziyi yüklenmiş bir halde aynı zamanda gözü istikbalde mâtuf mudur? Asıl vazifesi için ferd-i zaman tecâvüz eden birtakım gayeler aramak; var olan şeyin karşısında şu şu var olabilirdi yahut şu türlü var olmalıydı diye düşünmek; mevcudiyetinin, ef'âl ve harekâtının bir kıymeti olduğunu, olabileceğini, insaniyetin, kâinatın terakkîsine bir iştirak, bir vazife bir rol tazammun edebileceğini ferde ikna etmek olduğunu iddia artık caiz değil midir? Fakat bütün bunlar birer intibâât-ı diniyye değil de nedir? Bu suretle prensip olarak şuuru kabul etmek dinin kendisini mesleğin kalbgâhına rast gele idhâl etmek olmaz mı?

Sosyoloji daha hakiki bir surette objektif olarak hareket eder. Mamafih onun da suret-i kat'iyede ilmî vakalar ve kanunlarla uğraşmakta olduğu muhakkak mıdır? Hareket-i ihtisasâtının silsilesini bir mâyî sütunun irtifâındaki tahavvülât ile ifade etmek yolunu bir kere bulan bir hikmetşinâs artık hararet hakkında subjektif takdirâtına müracaat ihtiyacında değildir. Fakat bir sosyoloji mütehasısı objektif vesikalarını ancak birtakım subjektif şe'niyetlerin alameti olmak üzere pîş-i mülahazaya almak suretiyle kullanabilir. Bu subjektif şe'niyetler fikrini de ona şuuru verir. Hakikatte sosyoloji ile psikoloji arasında tesis ettiği fark hülyadan ibarettir. Bütün düsturlarının altında, bütün izahatının içinde gayr-ı kâbil-i izale, zaruri bir psikoloji âmili bulunur. Cemiyât-ı insaniyyeyi terkib edenler nihayet insanlardır. Cemaatçe müşterek ruh tabir olunan şey ancak fertlerde hakikidir. Yoksa bu fertler iki kâbil-i tefrik parçadan: Bir ferdî benlikten bir de ictimâî benliğin bir parçasından mı tereküb etmişlerdir?

Cemiyet-i beşeriyye, hariçte vücudu olan bir şey (obje) değildir, bir nefistir (Suje). Cemiyet-i beşeriyyede hakiki ve zî-hayat olan şey, bir sebep teşkil eden ve hadisâtı imkan müsait olduğu derece hadisâtı izah eyleyen şey nihayet tahlilde insanî şuurların zehâb-ı batılları, temâyülleri, ihtirasları, itikadları ve ihtiyaçlarıdır.

Cemiyet-i beşeriyye alelade bir nefis de değildir. Fertlerdeki şuur bir dereceye kadar malum bir nefis olduğu halde cemaatçe müşterek şuur, fikrî bir nefistir. Binâenaleyh bir ferdî nefis kadar bile bir vaka-ı ilmiyye addolunamaz.

Zaten dinî bir vaka cemiyât-ı insaniyyenin şerâit-i mevcûdiyet ve tekemmülüne ircâ edilmekle bunun netice-i zaruriyyesi dinlerin tabîleştirilmesi olması neden lazım gelsin?

Asıl cemiyet-i beşeriyyeyi din-i umûr ve ayinler teşkil etmiş olsun; *Protogoras*'ın dediği gibi hayatın ve adaletin talimi, siyaseti tevlid ve insanlar arasında ravâbit-ı dostâneiyi teşyîd etmiş olsun; bunlardan dolayı hadisât-ı diniyyenin sırf tabîi yani mecburî ve mihanikî menşei sabit mi olur? Eğer her ne suretle olursa olsun bir kere teşekkül eden cemiyet-i beşeriyye, müessesâtına –daha ziyade kuvvet ve itibarı haiz olsunlar diye- kendisi ihtiyarî bir surette yahut sevk-i tabîi ile dinî bir sıfat veriyorsa cemiyet-i beşeriyye ferdî şuurularca müşkülâtla kâbil-i temin olacak bir gaye-i kemâl takip ediyor demektir. Bu gaye-i kemâlin tasavvuru, takibî bir ilham-ı dinî mahsulü olamaz mı?

Şuur gibi cemiyet-i beşeriyyede derinliklerini tâmîk etmek müşkül bir sahadır. Dinin burada âdî bir alet vazifesi değil bir prensip vazifesi görmediğini hiçbir şey isbat edemez.

Psikoloji ile sosyoloji hadisât-ı diniyyede hususî bir şey olmadığını ve her noktada hayat-ı ruhiyye ve ictimaiyyenin hadisât-ı asliyyesine kâbil-i ircâ bulduklarını isbat ettikten sonra bunun ne hükmü olur? diye itiraz edilebilir. Kabul edelim ki şuur yahut hey'et-i ictimâiyye din tesmiye olunan şeyin bir dereceye kadar evvelden mevcudiyetini tazammun etsinler. Eğer bu unsur bütün hadisât-ı beşeriyyede aynı surette mevcut ise ilimden hariç tutulmasına mahal yoktur. İsterse umumî ve sabit *immanent* olsun, sadece tabiattan ne farkı vardır?

Psikolojicilik evvel emirde, hadise-i diniyyenin tamamen bir hadiseden, bir halet-i şuurdan başka bir şey olmadığını isbata çalışır. Dinlerin bahsettikleri ulvî cevahir-i mücerrede, bir zehab-ı batıldan ibarettir. Bunlar insanın kendi benliğinden başka bir şey değildir. Kendi benliğimiz, tayin ve tevlid ettiğimiz şeylerden bazılarını, iyice temâşâ için harice fırlatır. Nasıl ki şuur da âlem-i haricîyi tasavvur için böyle yapar. İnsanda benliğin teşekkülünün icabı budur. Benliğimiz karşısında

ne türlü şeyle bulunursa bulunsun benliğimiz yalnız kendisiyle meşgul olmak, uğraşmak mecburiyetindedir. Kendi subjektif halâtının harice in'ikasâtını müstakil birer şe'niyetler gibi telakkî etmesi onun için de batınî bir tadilatın kendisi farkına varmadan hariçte terceme edilmesinden ileri gelir.

Bu nazariye kabul olursa bile maksadı temin eder mi? Şüphe yok ki fezâ-yı dünyevînin herhangi bir yerinde bir ictimâgâh-ı mâbûdât bulunması yahut şu kubbe-i mükevkebin ötesinde, meçhul avâlimde bir Allah olması itikadını hiçe indirir. Fakat şuur-ı dinî ile bu maddî mabutlar arasında bir münasebet yoktur.

Eğer ulviyet tabiriyle, kelimenin fezâ-yı manasıyla, insandan hariç bir varlık kasd olunuyorsa en ibtidâ zamanımızdaki şuur-ı dinî bu manada ulvî bir Allah tasvirinin ca'li ve sırf hayalî olduğunu ilan eder. İşte asıl Allah hakkında kullanıldığı zamandır ki bu ulviyet, hariciyet, objektiflik kelimeleri sırf birer teşbih ve istiâre gibi telakkî olunmak lazımdır. Dinin terakkiyatı lâhûtlığı eşyanın dışından içine, semâdan ruh-ı beşere getirmekten ibaret olmuştur. İncil: "Allah'ın hükûmeti sizin içinizedir." diyor. Seneca da: "Elleri semaya kaldırmak faidesizdir: Allah senin yanındadır, seninledir, senin içindedir" der. Tabir-i diğerle, Allah hadise-i diniyyeyi hariçten tevliid eden yahut hariçten ona mukabele eden, hadisât-ı diniyyeden hariç bir şey gibi tasavvur edilmemelidir. Bu türlü tasavvur olunursa Allah sair cismânî mevcutlara müşabih bir vücud-ı cismanî olur. Allah hadise-i diniyyenin içinde tasavvur olunmalıdır. Allah insandan tabiatta bir daha misline tesadüf olunamayacak bir surette, her halde muhayyilenin ulviyet tabiri altında kastettiği fezâî bir fark ile hiç kâbil-i kıyas olmayacak surette ayrılır. İşte yüksek dinlerin, ulûhiyetin bir vasfı yaptıkları manevî tabiriyle bu mana maksûttur.

Şimdi hadise-i diniyyenin haddizâtında ne olduğunu bilmek kalır. Psikolojiciliğe göre bundan kendisini hadise-i âdiyyeden tefrîk ettirecek hiçbir şey yoktur. Psikolojinin kavânîni âdiyyesi onu izaha kâfîdir. Nasıl psikoloji ve fizyoloji tecrübelerinde birtakım ruhî tezahürat tevliid edilebilirse bilhassa bazı asabî kimselerde hadisât-ı diniyye de tevliid olunabilir.

Bu yolda düşünölmüş, yazılmış birçok âsâr vardır. Mamafih asıl mevzu-ı bahs olan noktayı tenvîr edemiyorlar gibidir. Bu yalnız bu gibi meselelerde vakaların ve kanunların tayini vuzuh ve kat'iyete pek müsait olmamasından ileri gelir değildir.

Takip olunan usulün hadise-i diniyyenin asıl ve lübbüne ve evsâf-ı mümeyyizesine nüfuza kabiliyetli bir mahiyette olup olmadığı da muhtac-ı nazardır.

Bu usul, objektiftir. Yahut mümkün olduğu kadar hakikaten ilmî neticelere vasıl olmak için objektif olmak emelindedir. Demek oluyor ki vakaları ancak umumî vakalara kâbil-i ircâ anâsırında pîş-i mülahazaya alacaktır. Objektif demek zihinde kâbil-i temsil ve irae demektir. Müfekkire-i beşer için bir şeyi temsil ve irâe ise onu kendisinin alışkın bulunduğu bir çerçeveye idhâl demektir. Bunun içindir ki objektif psikoloji münhasıran malzemeyi, tezahüratı, zemini yahut cismanî şerâiti, hâsılı hadise-i diniyyenin bütün haricini pîş-i mülahazaya alacaktır. Filhakika hadise-i diniyyede diğer hadisât ile müşterek olan anâsır bunlardır. Fakat bundan dolayıdır ki hadise-i diniyyenin içinde ona has bir surette mevcut olabilecek şeyi daire-i işğal haricinde bırakmaya bu usul kendi kendisini mahkum edecektir.

Bir müminin hadisât-ı diniyyenin bu nokta-ı nazardan yapılan tasvirâtında kendi hissettiğini, kendisinin nazarında din teşkil eden şeyi tanıyamayacağı muhakkaktır. Objektif tedkikât ve müşahedâtıyla hayat-ı diniyyenin anâsırını idrak ettiğini makam-ı iftiharda söyleyen âlime karşı *Goethe*'nin Faust'unda ruh-ı arzın Faust'a söylediği şu sözlerle mukabele edecektir:

Du gleichst dem Geist, den du begreifst Nicht mir.

(Sen, anladığın müfekkireye müsavîsin, bana değil)

Çünkü din münhasıran objektif hadisât-ı müterafıkayı pîş-i mülahazaya alan ilm-i psikolojinin bertaraf ettiği asıl o şuurun subjektif ve batınî mazrûfudur. Onun vasf-ı mümeyyizi de bütün o hadisâta namütenahi hâkim olmaktır.

Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist;

Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,

Nenn'es Glück! Herz! Liebe! Gott!

Ich habe keinen Namen.

Dafür! Gefühl ist alles;

Name ist Schall und Rauch,

Umnebelnd Himmelsglut

(*Goethe*, Faust: Kalbin ne kadar büyük olursa olsun, gayr-ı mer'iden onu doldur. Saadetle lebrîz olduğu zaman istediğin kelimeleri söyle: Saadet, kalp, aşk, Allah! de. Sana kelime teklif edecek değilim. Hissiyât her şeydir. Kelime bir

gürültüden, bir dumandan, semâların haşmetini bizden saklayan bir sisten başka bir şey değildir.)

Acaba burada bir zehâb-ı bâtil yok mu? Hararet ihtisasının bir civa sütununun irtifâi ile kendisini ifade etmesi gibi, bir subjektif unsurda objektif bir hadise ile acaba terceme ve ifadeye müsait olamaz mı?

Hadise-i diniyyenin psikolojiye ve fizyolojiye ait şerâitine gelince, birçok sosyoloji mütehassısları, şuur-ı dinînin muhteviyâtını bunların bize tamamıyla, sahih bir surette bildiremeyeceklerini teslimde müminlerle müttelik bulunmaları şâyân-ı dikkattir. Ne kadar izah verseler yine hariçte izah edilmemiş bir tortu kalır. Bu, bir potanın dibinde kalmış bir cevher-i mu'annid gibi şuur dininin âmâkında kalacak müstakil ve kâbil-i tecrit bir hadise değildir. Fakat, şuur-ı dinîde öyle bir renk, öyle bir hal, öyle bir şekl-i hususî vardır ki psikolojicilik onu ihmal eder yahut bundan bahsetse de zehab-ı bâtila müstenid bir şey diye telakkî ve inkar eyler. Şuur-ı dinî kutsiyet, mecburiyet, fertten daha büyük ve ferdi taht-ı tesirinde bulunduran bir vücud tarafından istenilmiş bir şey fikrini ihtivâ eder. İşte asıl unsur-ı dini budur. Hadisât-ı müterâfikaya hariçten öyle bir vasıf verir ki bu unsur-ı dini olmasa idi o hadisât bu vasfı iktisab edemezlerdi. Teheyyüc, hüzün ve melâl bazı kimselerde bir şekl-i dini iktisab ediyorsa bu dini bir teheyyücün, dinî bir hüzün ve melâlin mevcudiyetinden değildir. Dünyada birtakım efkâr-ı diniyye bulunmasından ve o kimselerin o efkâra vâkıf olmalarından, o efkârın muhayyilelerine intibâ etmelerindedir.

Birçok kimselerde din, mukallittir. Hissiyâtlarının, itikadlarının dâhilinde bir şey değildir. Bu kimseler yaşadıkları muhiti, tâbî buldukları tesirâtı in'ikâs ettirirler. Başka şerait içine vaz' edilselerdi psikoloji nokta-ı nazarından müşabih birtakım hissiyâta ve ihtirasâta, bu aynı tarzda inanmaya, sevmeye, istemeye sahip olabilirlerdi. Bu hadisâtta dinî bir vasıf hiç bulunmazdı. Din hangi ruhlarda hakikaten mevcut ise o ruhlar için, muhayyile tarafından değil asl-ı şuur tarafından bazı fikirlere, bazı hissiyâta, bazı harekâta, beşeriyeti tecavüz eden birtakım gayeler uğrunda atfolunmuş garîb, namütenahi bir kıymettir. Bu şekl-i şuur bütün psikolojinin ve fizyolojinin objektif timsallerinden taşar, onların içine sığmaz. Ufk-ı batınîsi yalnız bu timsallere inhisâr eden bir fert, fikr-i dinîyi ancak bir hülya-yı bâtil, bir hiçlik olmak üzere tasavvur edebilir.

Mamafih, ihtimal ki, psikoloji nokta-ı nazarından da fikr-i dinîye hakiki bir kıymet atfetmek yolu vardır. Şuur-ı ferdin umumî hayat ve umumî vücud ile –bir ucundan vakıfâne ve diğer ucundan müphem ve adeta bî-şuurâne- bir iştirakından ibaret gibi telakkî etmek, işte fikr-i dinîye böyle hakiki bir kıymet vermek olur. O zaman hiss-i dinî cüz'ün külle karşı beslediği inkıyâd ve tebe'iyetin bir his ve idrakı, bir sevk-i tabîsi gibi olur.

Fakat böyle bir mesleğin objektif bir psikolojinin hududunu geçeceği ve aynı zamanda subjektif psikolojiyi i'lâ demek olacağı aşikârdır. O zaman bu subjektif psikolojiye ruhun objektif hale getirilmesi kâbil kısmından öte tarafta vücud-ı namütenahinin derinliklerini ölçmek kuvveti verilmiş ve suretle, hikmet-i vücudu kabul, şan ve şerefi tezyîd edilmiş olur.

Objektif psikoloji mecburiyet-i diniyyede ve ona müterâfik olan mevkîbe-i efkârda birtakım batıl zehablardan başka bir şey göremez. Fakat bu bâbda gösterdiği delâil kanaat-bahş değildir. Bu delillerin isbat ettikleri yegâne şey fert için mecburiyete, vazifeye, kutsiyete inanmak bir iman, fikr-i menfaatten ârî, tesadüfe bağlı bir kabul olduğundan ibarettir. Mamafih bir iman akıl tarafından tasvib edilmek için kâbil-i idrak birtakım esbâba istinad etmek lazımdır. Vazifeye imanın esbâbı nerede bulunabilir? Sosyoloji bunu bize gösterebilmeye kendisinde kudret hisseder.

Bir şe'niyet-i mevcûde olan faaliyet-i ictimâiyyenin îfâ-yı vazife etmesi ve mevcut olabilmesi için birtakım şerâit vardır. Sosyoloji mütehassısları, bunda birtakım zaruretler bulunduğunu ve bu zaruretlerin makarr-ı fertten hariçte olduğunu, fert bu zaruretleri kabule muztarr kaldığını beyan ederler. Mecburiyet hissi ferdin bu yüksek zaruretleri bilmesinden, anlamasından başka bir şey değildir. Bu telakkiye göre din fertlerde tamamıyla haricî bir kudret gibi tesir eder, onları icbar ve terbiye eyler. İnsan-ı tabîiye nispetle insan-ı ictimâî ve dinî, tabiat-ı ibtidâiyyesini arkalara doğru sürmüş bir fevk-i tabîattır.

Fakat, dinin subjektif ve ferdî unsurunu böyle ikinci derecede bırakmak ve kâbil-i ihmal bir unsur olmak üzere telakki etmek doğru mudur? Şüphe yok ki tasavvuf, müminin hayat-ı batniyyesi sosyoloji mütehassısının haricî tedkikat ve müşahedâtına müessesât-ı siyasiyye, yahut kilisâiyye gibi müsait bir madde arz etmez. Fakat bundan onun ehemmiyetsiz olması mı icap eder? İhtimal ki en ibtidai olan tezahürat-ı diniyye pîş-i mülâhazaya alınacak olursa bu unsur-ı batınînin orada

pek az ehemmiyetli pek az bariz olduğu görülecektir. Fakat dinin ne olduğunu bilmek için onun tarihî nokta-ı hareketini aramak, muahhar hadisâtı vakaların bir temâdîsi keyfiyeti ile iyi kötü ona rabt etmek kâfi midir? Bu gibi meselelerde temâdî-i tarihîye bakarak mantiken onların birbirlerinin aynı olmasına hükmetmek nasıl caiz olur? İbtidâ adeta göze görünmez bir halde bulunan bir unsur-ı dinî sonra pek mühim, pek esaslı bir şey olmuştur. Kendi kendisini arayan bir şuur evvelâ pek ehemmiyet vermediği fikirlerin, hissiyâtın içinde nihayet kendi kendisini bulur. Netice, maddî sebepten ayrılarak kendi kendisi için inkişaf edebilir.

Dinin şekl-i ibtidâîsi ne olursa olsun mütemeddin milletlerde dinin gittikçe şahsî ve batınî bir hal aldığı tecrübe ile sabit bir vakadır. Daha Yunanlılar bile insanın kıymetini ve kudretini pek derin bir zarurette hissederek eski menkibelere nazaran insanın haricinde vukûa gelen, insanın tesiri olmadan mukadderâtını tayin eyleyen dinî ve ahlakî mübarezeleri şuur-ı beşerin içine nakletmişlerdi.

İsrail peygamberleri ve İsa'nın istidâd-ı batınînin tesir-i galibânesini o kadar meydan-ı vuzûha koymuşlardır ki dindar ruhlar bu istidâdın mefkûd olduğu yerde hiç din bulunmayacağı zannına gittikçe meyl eylemişlerdir. Bugün ruesâ-yı diniyye için müşkil vazife-i dini her şeyden evvel bir şuur meselesi addeden müfekkirelere karşı dinin zahirî aksâmının fâidesi hakkındaki itikadı muhafaza ve idâme edebilmektedir.

Din, bugün suret-i umumiyyede bize nümayan olduğu şekilde ferdin mahviyetini tazammun etmek değil bilakis teheyycünü tervîc eder. Her halde, asıl şahsiyet nâmı verilen bu yüksek derece-i ferdiyette hal bu merkezdedir. Ferd bütün varlığın menbaı olan gaye-i ayinî ile birleşerek şahsiyetini bulduğuna inanır. Hristiyanların teslis itikadında üç mevcudiyet hakiki ve birbirlerinden farklı şahıslardır. Bâtinen birleşmiş olduklarından yalnız tek bir Allah teşkil ederler. Bu hususî ve adeta mâ-fevka tabîî münasebeti Yunan-ı kadîm şu cümle ile ifade ederdi: “Her şey nasıl hem bir küll-i ehad teşkil edecek hem de yine ayrı ayrı mevcut olacak?” Din, Allah tesmiye edilen ve kendisinde yaşayan vücutları böyle birleştirmek mucizesini gösteren bir vücut olduğuna inanmaktan ibarettir.

Fakat, böyle yüksek, kendi kendiliğinden hayr-ı umumiye müteveccih bir ferdiyetin inkişâfî faaliyet ve zaruret-i ictimâiyyeden neşet etmiş olmasını kabule hiçbir mânî yoktur denilebilir. Eğer şuur, şahsiyeti bir vasıta diye değil de bir gaye

olmak üzere telakkî ediyorsa bu, şuur-ı beşerin suret-i tabîyyede gayeleri vasıtalara tahvil yolunda yaptığı birçok ameliyye arasında bir misaldir.

Sosyoloji tarafından rabita-ı ictimâiyyeye bu suretle atfolunan dinî kıymet ve tesir kadar muhakkak bir şey yoktur. Şâyân-ı dikkattir ki bu noktada Hristiyanlık fikirleriyle arasında tevafuk da vardır. Filhakika Saint-Jean'ın birinci mektubunda şu fikraya tesadüf olunuyor: “Kimse hiçbir vakit Allah'ı görmemiştir. Eğer biz birbirimizi sevecek olursak Allah bizim içimizde bulunur ve aşk-ı ilahî içimizde tamamıyla hayr-ı fiile çıkar.” Bütün mesele, insanda dinî hissiyât ve efkâr zuhuru cemiyetin tesiriyle izah olunduğu zaman hangi hey'et-i ictimaiyyeden bahsedildiğini bilmektir.

Şimdi hakikî, kâbil-i tedkik ve müşahede varlığında nazar-ı mülahazaya alınan rast gele bir hey'et-i ictimaiyyeden mi bahs olunuyor? Bir cemiyet-i beşeriyyenin yalnız mevcut olması, onun şerâit-i mevcudiyet ve bekâsının, şerâit-i inkişafının efrâdının şuurlarında ahlakî ve dinî mecburiyetlerle tezahür etmeleri için kifayet eyler mi?

İnsanların hakikatte meşkûk yahut mefrûz birtakım lüzumları katiyen mecburî bir surette kabule cehalet ve atâlet sâikasıyla sürüklendikleri pek âlâ tasavvur ve kabul olunabilir. Fakat bu aşikârdır ki aldandıklarını sosyoloji mütehassıslarının âsârından öğrendikleri gün müessesât-ı ictimâiyyeye karşı artık o bâtilâne hürmet-i mu'tekidâneyi kaybedeceklerdi. O müessesâtı nisbî surette sabit ve müfid olmak üzere telakkîde devam edebilirlerse de artık mukaddes addetmeyecekleri şüphesizdir.

Hatta ekseriyâ müessesât-ı siyasiyyenin münhasıran hey'et-i ictimâiyyenin şerâit-i mevcudiyetinden inbi'âs ettiği fikri insanlarda o müessesâtı idameden ziyade tebdil hevesini uyandırır. Çünkü o şerait-i mevcudiyet de hiç değişmez değildir İnsan öyle yaratılmıştır ki onun için bir şeyin değişebileceğine inanmak adeta o tahavvülü arzu etmek demek olur. Şâyân-ı dikkattir ki insanı müessesât-ı ictimaiyyeye yukarıdan bakmaya, onları sırf tesadüfi ve insanî addetmeye, onlara karşı isyan eylemeye sevk eden şey fikr-i dinîdir. Birtakım dinî büyük şuurların cemiyet-i beşeriyyenin karşısına kendi başlarına hak ve hakikatin mümessili imişler gibi dikilmişlerdir. Çünkü kendilerinin arkalarında Allah duruyor derler. Cem'ıyyât-ı beşeriyyenin arkasında ise ancak insan, tabiat ve birtakım vakâyı' ve ahvâl görürler. Şuur-ı dinî şuur-ı ictimâî ile aynı şey olmaya rıza göstermek şöyle dursun insanları

Allah'ın hukukunu hükümdarın hukukuna, eşhâsa hürmeti cebr ve tazyik-i resmîye karşı koymaya sevk eder.

Binâenaleyh hakiki cemiyet-i beşeriyye, bir müminin vicdanına kifayet edeceğini nasıl iddia edebilir? Müminler adaleti, aşkı, iyiliği, ilmi, saadeti Allah'ta toplanmış, Allah'ta hayr-ı fiile çıkmış itikadındadırlar. Cemiyet-i beşeriyye bunları böyle kendisinde toplanmış, hayr-ı fiile çıkmış gibi bir manzar arz etmeye kâdir midir?

Âşikardır ki ruh-ı beşerin dinî kısımlarını yalnız cemiyet-i beşeriyyenin tesiriyle izah etmek istedikleri zaman mevzu-ı bahs olan hey'et-i ictimaiyye şu hakiki ve malum olan bir hey'et-i ictimâiyye değildir. Bu bir fikrî, hayalî cemiyet-i beşeriyyedir. Dinin ifade ettiği ahengin, adaletin, saadetin, hakikatın arkası sıra koşması itibariyle bir cemiyettir. Hakiki cemiyetler bu gayr-ı mer'î cemiyetten bir dereceye kadar nasipdâr olmaları ve ona tevafuk etmeleri itibariyle ilkâ-yı hürmet ederler ve ferdin tahmîl ettikleri mecburiyetleri muhikk ve meşru gösterirler.

Fikirlerdeki bu cemiyetin şüphe yok ki insanlardaki temayülât-ı diniyye ile sıkı bir münasebeti vardır. Şuur-ı dinî, kendi kendisini bir alet olmak üzere telakkî eder. Vazifesi onu vücuda getirmeye çalışmaktır. Fakat bu cemiyet-i hayaliyye, maddî bir vakaya teşbih edilebilecek muayyen ve malum bir şey değildir. Dini, bu cemiyetin icabâtı ile izah etmek artık onu kaba tecrübelerle kâbil-i tedkik ve müşahede-i siyâsî yahut müşterek hadiselerle halletmek değildir.

Cemiyet-i hayâliyye fertler tarafından, bir milletin en yüksek ahlakî ve dinî şuurları tarafından tasavvur ve tahlil olunur. Tabiatın feda ettiği ferd-i âzamı bir hadd-i inkişafa ve kıymete îsâl etmeye çalıştığı gibi aynı zamanda fertlerin ittihadından –mihanikî kuvvetler yahut sadece sevâik-i tabîiyye ve anane tarafından teşkîl edilmiş mürekkebâtan- daha müttehid, daha ahenkdâr, daha güzel bir küll vücûda getirmeye uğraşır. Adalet, hakikat, hüsn gibi ihtimal ki hiçbir şeye yaramayan o müfekkire şeylerine hürmet ve ibadeti tabiat-ı beşeriyyenin müsait olduğu en yüksek dereceye is'âda çalışır. Sırf tabiatı mevkî olmayan yahut tabiatı müşkilâta uğratan bu tefekkür şeylerini, faide-i kusvâ haline kalb eder. Vazifesi ferdi hoşuna gitmeyen gayelere münkâd kılmaktan ibaret bir makine gibi dini icad ve imal etmek şöyle dursun bilakis dinin vücûdunu tazammun eder ve ondan mülhem olur.

Her terakkî-i ictimâînin menşesinde ruh-ı beşerin âmâkından nebe'ân etmiş, - evvelce mücerreb ve kabiliyet-i hayatiyyesi müsbet bir şey olmaktan ziyade yeni ve ihtimal ki bir hülya-yı hâmdan ibaret bir şeye delalet ettiği halde- doğru, iyi ve kabul-ı icrâ olmak üzere kabul edilmiş bir fikir bulunur. Bu fikir bir gaye addedilir. Çünkü insanlar onu gaye-i kemâlin bir ifadesi addederler, öyle zannederler.

Her terakkî-i ictimâînin menşesinde iman, ümîd ve aşk vardır. Şuur ve cemiyet-i beşeriyye ilmin dinleri izah için bulabileceği en müsmir prensipleri arz ve temin ederler. Çünkü dinî prensip doğrudan doğruya en çok bu iki sahada tezahür eyler.

İKİNCİ KISIM

RUHÎCİLİK TEMÂYÜLÜ

BİRİNCİ BÂB: RITSCHL ve CEZRÎ İKİLİK MESLEĞİ

Dinin ilmi nazar-ı itibara almaktaki mecburiyetinin teslim edilmesi.

1 – *Ritschl* mesleği - *Ritschl*: Hiss-i dinî ve tarih-i dinî –*Wilhelm Hermann*: İmanın temeli ile muhteviyâtı arasındaki fark –*Auguste Sabatier*: İman ile itikad arasındaki fark.

2 - *Ritschl* mesleğinin kıymeti –Dine hâs olan unsurun inkişâfı –Fikircilik aleyhindeki mesleğin mahzuru: Muhteviyatsız bir subjektifçilik –Âlem-i haricî ile hâiz-i münasebet olmayan bir ilm-i batınîye vusûl hülyası.

İlm-i fikrînin taht-ı tesirinde bulunan ve dini ancak ilme rabt edilebildiği nisbette ve manada kabul eden mesleklerin karşısında zamanımızın tarih felsefesi bize başka birtakım meslekler daha gösterir ki bunlarda bilakis din fikri galiptir. Bu meslekler nazarında asıl şâyân-ı ehemmiyet olan mesele artık nazar-ı ihmal ile telakkîsi gayr-ı kâbil olan ilmin terakkiyâtı karşısında dinin galibiyetini mümkün olduğu kadar idâme etmekten ibarettir. Bu mesleklere göre din kendiliğinden mevzudur ve kendisine hâs esaslar üzerine müsteniddir. Asrî ilmin yalnız eşya-yı tabiat üzerinde değil müfekkireler ve ruhlar üzerinde de icrâ-yı hükm ve saltanat etmek yolundaki müdde'iyâtı malum olduğu cihetle, din artık kendisi ile rakibi beyninde aralarını tefrik edecek bölme inşasıyla iktifâ edemez. Yaşadığımız asır her şeyi tedkik ve imtihan ve muvacehe asrıdır. Binâenaleyh din kuvve-i hayatiyyesini ve inkişaf-ı kudretini ancak kendi hukukunu ilmin hukukuyla telif etmeye çalışarak ve icabında, esasını tağyîr etmeksizin, meşrû diye telakki olunan ilmin icabâtı ile tevafuk ederek izhar ve isbat edebilir. Asrın hücumlarına ehemmiyet vermeden kendi düsturları, katiyeti ve hukuku içinde kapanıp kalırsa din bir müddet kendi kendisini aldatabilir, fakat havadan mahrum nebatât gibi sararıp solmaktan kurtulamaz.

Bu endişeler münşa-ı tarihîsi *Kant*'a ve *Schleiermacher*'e çıkan ve geçen asrın nihayetinde haiz olduğu ve bugün de haiz olmakta devam ettiği tesir-i azîm

dolayısıyla zamanımız daire-i efkârına giren bir meslekte pek göze çarpar. Bu, Alman ilahiyat ulemâsından *Albrecht Ritschl*'ın mesleğidir.¹⁷³

I. Ritschcilik

Ritschl mesleğinin muhtelif zevatta oldukça muhtelif şekilleri nümayan olmuştur. Bu hususî şekilleri tedkik etmekten ise burada hutût-ı umumiyyesini ve ruhunu nazar-ı mülâhazaya almak daha muvafık olur. Bu ruha nazaran din gayr-ı kâbil-i cerh bir hale gelmek ve hakikaten icra-yı hükm edebilmek için yabancı anâsırdan tamamiyle ve şiddetle tathîr edilmek iktizâ eder. Diğer taraftan da bütün hususiyeti bütün vüs'ati ile müsbet bir surette kendisini inkişaf ettirebilmek için malik olduğumuz şeylerin kâffesi dinde bulunmalıdır.

Ale'l-umûm tâlim olunduğu şekilde, din birtakım yabancı ve nezahetini muhill anâsır ile mahlûtur.

Bu anâsırın birincisi felsefe, mâ-ba'de't-tabîa, tabîi ilahiyattır. Her şeyden evvel bu mütefekkirlik ibtilasını, skolastikî suret-i kat'iyede bertaraf etmek icap eder. Zaten *Luther* bunları şuur-ı dinîden tard ettiği halde sonra gizli gizli tekrar sokulmuşlardır. Ancak mücerredât üzerinde dolaşan ve elinde hadisât-ı tabîiyeden başka bir şey bulunmayan felsefe tarifi itibariyle unsur-ı dinîye ayrışamaz. Çünkü bu unsur-ı dinî hayattır, vücuttur, mâ-fevka tabîi faaliyettir. Her nazarî vukûf, ne olursa olsun mevzû-ı dini idrakten ibarettir. Çünkü bilmek melekesi, insanda mevcut olduğu şekilde, madde kanunlarının idrakına inhisâr idi. Halbuki burada sırf ruhî şeyler mevzû-ı bahs olmaktadır. Din ancak bir iman işi olabilir, vukûf işi olamaz. Dinî, felsefî yahut ilmî unsurlarla karıştırmak onu bozmak demektir.

Dinden çıkarılması icap eden ikinci unsur tufeylî beşerî sultadır. Katoliklik mesleğinde din böyle beşerî bir sulta altında kaldığı gibi Protestanlığın bazı şekillerinde de bilhassa *Piétisme* mezhebinde, aynı tesirler büyük yer tutar. Bir Hristiyanın İsa'dan başka efendisi yoktur.

Fakat dini yalnız tathîr etmek kâfi değildir. Bunu bütün manasıyla saha-yı fiile çıkarmak iktizâ eder. Schleiermacher zühd ve takvanın ne bir vukûf ne bir fiil ve

¹⁷³ En başlı eseri, *Die Christliche Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung*'dur. 1870-1874'de intişâr etmiştir. (3 Cilt)

amel olmayıp hissin yahut bilâ-vasıta şuurun bir icabından ibaret olduğunu pek doğru olarak söylemiştir. Mamafih bu gayet umumî esas ile iktifâ edilemez. Çünkü bu esasa göre sırf Hristiyanlık nokta-ı nazarından muntazam bir ilahiyat ilmi teşkîli kâbil değildir. Böyle bir ilahiyat teşkil edilmeyince de din, şahsî birtakım efkâra parçalanır, dağılıp gider. Hissiyât-ı umumî hakayık-ı diniyye ile beslemek lazımdır. *Ritschl*'ın asıl yaptığı şey akl-ı felsefîye ve beşerî sultaya sadece hiss-i dinîyi değil tarih-i dinîyi de yani gerek İncil'de gerek tarih-i umumî-i insaniyette vakaların objektif surette tedkiklerinin gösterdiği şekilde “Vahy”i karşı koymasındadır.

Mamafih böyle yapmakla istidâd-ı batınînin esaslı rolü hiç de tenkîs edilmiş olmaz. Din ruhlarda, kalplerin âmâkında, ruhî hayat ve tecâribde saha-yı fiile çıkar. Hatta *Ritschl*, tilmizlerinden *Wilhelm Hermann*'ın bir nazariyesini kabul ederek mâ-ba'de't-tabiî hükümlerle dinî hükümler arasındaki farkı varlık hükümleriyle kıymet hükümleri arasındaki farka tenzil etmiş ve İncil doğru olması şuurumuzda kıymetdâr ve hakiki diye hüküm olunmasından ileri geldiğini kabul eylemiştir.

Fakat, *Ritschl*'e göre, aynı zamanda hissiyât gerek Tevrat'ta gerek tarih-i umumîde sarf-ı nazar edemeyeceği ve kendi kendisine tedarik edemeyeceği bir maddî muhteviyat bulur. Faraza kalp günah hissi ve saadet arzusunu duyar. İşte vahiyde bu hissiyâta bir taraftan Âdil ve Kahhâr, diğer tarafta Rahîm ve Gafûr bir Allah tekabül eder. Tabîî eşyanın izah etmediği sebep intibâât-ı şuur-ı dinî işte bu Allah'ta bulur. Bu suretle hissiyât kendisinin manasını ve temelini kütüb-i mukaddese'de aramakla gittikçe daha vâzıh, zengin ve metin bir hale gelir. Ferdî benlik hududunu atlar ve bir kilisede başkasının hissiyatıyla iştirak edebilir. Din fikrini hakikaten saha-yı fiile çıkarır.

Ritschl bu esas üzerine kendisinin ilahiyat mesleğini bir ve tam olarak tesis etti. Bu meslek akaid bahsini bütün aksâm-ı asliyyesi ve hukuku ile idame etmekle beraber bütün tabîî ilimden, felsefeden ve sırf insanı bütün müessesâtan ayırır. Bu meslek ilk Hristiyan vahyinde mevcut olan bütün fikirlerin mantıkî surette tertib ve tanzim edilmiş sarîh ve mücmel bir mecmûası idi, esas itibariyle İncil'in ebedî ve ruhanî muhteviyâtından ibaretti.

Ritschl'ın böyle asıl hayat-ı diniyyeyi tecavüzâtta masûn bulundurarak tekâmülünü ruh-ı beşerin sinesinde temin etmesi birçok müfekkirelere hoş ve mülayim geliyordu.

Kant mesleği zihinleri ilim aleminin yahut asıl tabiat aleminin üstüne başka bir alem vaz' etmeye alıştırmıştı. Bu, âlem-i mahsûs ile hiç alakadar addedilmeyen hürriyet ve hayat-ı ruhâniyye âlemi idi. Ulûm-ı müsbetenin terakkiyatı, bu ilmi temsil eden zevattan bir çoğunda aldığı maddiyetperestâne şekil ve vakâyı'nın mahsul-ı icap olduğu kanaati tefekkür ve mülâhazaya meyyal zihinlerde itikadlarının mevzuları için bu ilimlerin saha-yı nüfûzundan hariçte bir melce' aramak ihtiyacını tevliid etmişti.

Bundan başka, *Ritschl*'ın o kadar ehemmiyet verdiği tarih, on dokuzuncu asırda birinci derecede bir ilim olmuştu, bir dereceye kadar ulûm- tabîiyye ile mütenâzır bir şekil almıştı. Terakkiyatını teshîl eden romantik ruha tevfiikan, muhtelif devrelerin hadisâtından yalnız müşterek surette insanî ve müşabih şeyleri değil bilakis farklı, hususî, mümeyyiz ve ferdî şeyleri aramayı kendisine bir vazife edinmişti.

Bu romantizm ise hissiyatın ve hayat-ı batniyyenin teheyyc ve galeyânını irâe ediyordu. Öyle bir halet-i fikriyye ifade ediyor ve yetiştiriyordu ki dinin ruhanî ve tasavvufî şekli ile gayet hem-ahenk idi.

Alexandre Vinet'nin şuur-ı beşer ve şahs-ı İsa gibi cevher itibariyle vahid bir çifte temel üzerine istinad eden batınî Hristiyanlığı da *Ritschl*'ın takip edeceği istikamete müteveccih idi. *Vinet*'nin fikirlerinin bıraktığı derin izler bugün bile hala kâbil-i ru'yettir.

Binâenaleyh *Ritschl*'ın temâyülâtının, umumî evsâfi ile, zamanımızda bir çok dinî müfekkireler de mevcut olması tabîidir. Bilhassa Almanya'da koca bir ilahiyat mesleği *Ritschl*'ın düşünceleriyle yaşar. Bunların bazı hususî taraflarını değiştirmekle beraber esasını muhafaza eyler.

Ritschlclılığın tevliid ettiği en ciddi müşkilâtta biri üstadın en mümtaz şakirdi olan *Wilhelm Hermann*'ın bahsettiği noktadır. *Ritschl*'a göre şuur-ı dinî kütüb-i mukaddesenin düsturları içinde bulunmalı yahut anlaşılmalıdır. Fakat faraza Saint Paul'de tesadüf olunan desâtir-i ilahiyat, sırf ona has birtakım tecârib-i diniyyeye delâlet ederler. İhtimal ki biz kendimiz bunları duymamışızdır. O halde bu düsturları

nasıl kabul edebiliriz? Çünkü onlar bizim ağızımızda bir hareket-i iman değil makine gibi yahut riyakarâne söylenmiş bir söz olurlar.

Bu itirazın altında “Reforme”nin taraftarlarına miras bıraktığı müşkilatı buluyoruz gibidir. “Reforme”, tarih nokta-ı nazarından, iki hadiseyi aynı gayeye müteveccih olmak üzere birbirine takribden ibarettir. Bu hadisenin biri Kurûn-ı Vustâ’da tasavvufun inkişafı neticesi olan iman-ı batınînin teheyhüc ve galeyânı diğeri de Rönesans devrinin ibtidâî safvetlerinea ircâ edilen eski metinlere ve abidelere avdet fikri idi ki “İnsaniyyât” mütevağgillerinin eseridir. Birbirleriyle hiç haiz-i münasebet değil gibi görünen bu iki esastan tek bir mezhep çıkarmaya çalışmak Protestanlık ruhunun çektiği azaplardan biri idi.

Hermann’ın teklif ettiği çare-i hal, *Ritschl*’da sıkı sıkı birbirine merbut olan iki şeyi, yani imanın temeli ile muhteviyâtını, ayırmaktan ibarettir.

Temel, asl-ı iman suret-i kat’iyyede zarurîdir ve bütün şuurlarda hep birbirinin aynıdır. Vahyin bu kısmının doğru bir surette şerh ve izahı derhal her samimi ruhun onu hissetmesi için kâfidir.

Fakat imanın muhteviyât-ı hususiyesi, akidenin şekl-i muayyeni fertlere göre değişebilen daha yakın bir tecrübe arz eder. Binâenaleyh bu muhteviyât o muhtelif tecrübelerle tekabül edecek surette muhtelif suretlerle bir suret-i meşrû’ada ifade edilebilir. Faraza İsa’nın hayat-ı batıniyyesinin tefekkür ve mülâhazası ruh-ı beşerde öyle bir intiba husûle getirmeye bir zaruret-i maneviyye ile çâr-nâçâr İsa’ya inanır. Fakat İsa’nın vefatiyle zunûb-ı beşer için bir kefarete verilmiş olması fikr-i hususîsi bütün şuurların tecrübe-i diniyyesi ile tevafuk etmeyebilir.

Fransa’da ilahiyat ulemâ-yı meşhûresından *Auguste Sabatier* *Ritschl*’ın nokta-ı nazarına benzeyen bir nokta-ı nazar kabul etmiştir.

Auguste Sabatier dini ulûm-ı hikemiyyenin her türlü müdahalesinden kurtarmak, dine mutlak bir istiklal ve bir muhtariyet temin etmek ve ilimden ufacık bir yardım bile istemekten âzâde kalmak fikriyle din için, ilme tâbî olan eşya-yı mer’iyye ve hissiyyeden gayet uzak bir mihrab-ı samimi arar. *Sabatier*’e göre din insanın kendisindeki süflî ve ulvî iki mahiyeti ve bu süflî mahiyetin ulvî mahiyet üzerine bir tefevvukunu gördüğü zaman kalb-i beşeri istilâ eden hiss-i ducret ve yeisten tevellüd eder. Din işte bizi bu histen kurtarır. Bu tahlîs keyfiyeti bize o bâbda

yeni malumatlar vermesi suretiyle vukûa gelmez. Varlığımızın masdar ve menba‘ı olan Kâdir-i Mutlak ve hayırkâr esasa bir itimad yahut iman hareketi ile bizi birleştirerek bunu yapar.

O halde, din nedir? Kalbin duasıdır, halâs ve necâttır.

Bu halâs ve necât bir mucizedir, mucize budur. Ne suretle vukûa gelir? Bir Hristiyan için burasını bilmeye lüzum yoktur. Tabiatın kanunları, ilmin öğrettiği şekilde o gayr-ı kabil-i tahavvül halleri içinde bir Hristiyan şuuru için irade-i ilahiyyenin bir ifadesinden ibarettir.

Bir hayat-ı diniyye yaşayabilmek için üç şeye, yalnız üç şeye muhtacım: Allah bende hakikaten ve müessir surette hâzır ve mevcut olmalı; duam kabul edilmeli, hürriyet-i ümid bulunmalı. Ulûm-ı hâzıra bu üç şeye dokunmaz. Hiçbir ilim de dokunamaz gibi görünür.

Eğer bu ilk fikirleri inkişaf ettirmek ve içimde imkanın bana müsaade ettiği derecede dini sahayı fiile çıkarmak istersem –zaten kalbimin telkînâtını duyunca istememek hiç elimden gelir mi? –Bir çok kişinin tavsiye ettiği gibi, ne felsefeye müracaat edebilirim ne de bazı ruesâ ve makâmât-ı ruhâniyyenin sultasına. Bir eser-i mimarî-i mücerredât olan felsefe, içimden kendi kendiliğinden fişkırmış bulunan o kavî hisse tamamen bîgânedir. Felsefe bana ancak fikrî birtakım meslekler arz edebilir. Bunlar benim için hiçbir tesir yapmaz ve beni ihtimal ki, ilim ile hâl-i mücadelede sevk eder. Diğer taraftan ruhumun istediği şeyi velev ki mühim bir kilise olsun, hiçbir sulta ruhumda yapamaz. Ruhumun istediği şey batınî, hür ve şahsî bir ihtidâdır.

İçimde dini inkişaf ettirmek için bana lazım olan şey dinin başkalarında sahayı fiile çıkmış numunesini ve tesirini görmektir. Bunun ikisini de İncil’in bana gösterdiği şekilde İsa’nın şahsında bulurum.

İsa, Allah ile arasında bir baba-oğul münasebeti bulunduğunu hissediyordu. İnsan sıfatıyla bize öğretiyor, gösteriyor ki insanlar Allah’ın oğullarıdır ve Allah ile birleşmeye kabiliyetlidirler. Onun şuuru öyle bir yerdir ki orada biz İsa vasıtasıyla eb-i umumî-i kâinat ile iştirak edebiliriz. Bu suretle Hristiyanlık insanîyetin mutlak ve kat‘î bir dinidir.

Daha öteye gitmek ve bu gayr-ı kâbil-i ifade esrarı muhayyile ve havâs için tercüme edecek olan akaidi sarîh ve mecburî bir şekilde tayin etmek icap eyler mi?

Katolik mezhebi buna çalışır ve arkasından Skolastik Protestan mezhebi de yürür. Fakat bu maddî ilaveler hergün ilim ile din arasında yükseldiğini gördüğümüz nizâları tevliid ederler. Diğer taraftan bu ilavelerin zühd ve takva için faidesi de yoktur, bilakis onu dalalete sevk edebilirler.

Katolik dininde üç unsur vardır: İman, akide, sulta. Protestan mezhebi Hristiyanlığı safvet-i ibtidaiyyesine iade etmeye çalışarak kilisenin sultasını sırf siyasi ve maddî bir esas diye lağv ve izale etti, fakat akideyi payidâr bıraktı. Şimdi akideyi de mecburî bir mevzu-ı itikad sıfatıyla iskât etmek zamanı gelmiştir. Asıl unsur-ı dinî imandır. İman nerede varsa din oradadır. Akide denilen şey şuur-ı dinînin gayr-ı kabil-i ifade olan halâtını timsâlî bir surette daima nâkıs, daima kâbil-i tahavvül olarak tefsir etmekten ibarettir.

Her vukûf ilmî bi'z-zarûre sırf timsalîdir. Çünkü bir sır, tarifi iktizası olarak, ancak birtakım timsallerle ifade edilebilir.

İman ile mevzûu: İşte bunları birbirinden temyîz etmek lazımdır. Asıl esaslı olan imandır. Mevzûu ise onun mâbâdı ve aynı gayeye müteveccih bir ifadesidir.

II. Ritschl Mesleğinin Kıymeti

Ritschl'ın ve tilmizlerinden fikirleri gerek sarîh şekilleri altında ilahiyat mekteplerinde, gerek dinî tefekkürâtın aldığı bir şekl-i vaziyet sıfatıyla, hey'et-i ictimâiyye içinde bugün bile gayet ta'mim etmiştir. Dini münhasıran yahut başlıca hissiyâtta, hissiyât-ı batıniyyede, ruhların Allah ile iştirak-ı ruhanîsinde görerek dini, nazarî bir mevzû-ı vukûf yapmak ve bu suretle başka bir sınıf-ı vukûf ile yani ilmî vukûflarla hâl-i ihtilaf ve nizâ'a sokmak tehlikesini arz eden meslek ve mezhepleri ikinci derecede bırakan hatta bütün bütün bertaraf eden birçok zevât vardır. İman ile amentüleri arasında maksat ile metin, ruh ile beden, düşünce ile söz, fikir ile şekil arasındaki gibi bir fark görmek fikri bugün çok münteşir ve makbuldür. Çünkü eğer din ile akaid aynı şey olsa idi akaidin gayr-ı makuliyetinden dolayı dini reddetmek mecburiyetinde kalacak olan birçok müfekkirelerin asıl esaslı addettikleri bir noktadan bu sayede dine merbût kalabilmelerine imkân bırakıyor.

Ritschl'ın nokta-ı nazarının büyük mehâsinâtı haiz olduğu inkâr edilemez.

İlahiyat müntesipleri, ilim, nazariye, vukûf olan şeyi dine bîgâne olduğu beyanıyla bervech-i pîşîn *a priori* bertaraf ettikleri için artık ilmin kendilerine müşkülât çıkarması tehlikesinden hiç korkmazlar. Çünkü öyle sahaya yerleşmişlerdir ki, tarifi iktizâsı olarak, malikâne-i ilim ile hiçbir münasebeti yoktur. Binâenaleyh yollarının üzerinde ilme nasıl olur da tesadüf edebilirler? İlim, insanın zevâhir-i hariciyyesini tedkik ve müşahede eder, birbirlerine rabt eyler. Halbuki zâhid bir adam Allah'ın ve kardeşlerinin ruhları içinde yaşar. Kendi içinde Allah'ın tesirini duyar. Bu tesir altında dua eder, sever, ümit besler. İlmin bu hadisât üzerine hiçbir tesiri olamaz. Çünkü daire-i tedkikine dahil olan hadisâttan bütün bütün ayrı bir sınıfa mensupturlar. İlim, vukûflar arar. Halbuki bu hadisât birer şe'niyettir. Birtakım bilgiler, birtakım mevcudiyetleri var olmaktan nasıl men edebilirler?

Böyle sırf ruhîcilik mesleğinin anladığı bir manada kabul edilen din, ilim ile çarpışmaya bir meydan vermiyorsa bunu hasmına hiç tutamak vermeyecek kadar son derecede küçülerek yapabilmiş olduğunu iddia etmek bu bahsettiğimiz ilahiyat müntesiplerine göre doğru değildir. Maddî şe'niyetle meşgul olan âlimler için ihtimal ki sırf ruhanî olan şeyler bir hiçlikten ibarettir. Fakat dindar adam bu hiçlikte her şeyi bulur.

In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden.

Faust, Méphistophélès'e hitaben:

“Senin hiçliğinde küllü bulmayı ümit ediyorum.” diyor.

Evvela burada, muhtariyeti, istiklâli, hürriyeti buluyor. Eğer vücud-ı lâhutî tabiatın ve ilmin şerâitine tâbî ise boş bir kelimeden ibarettir. Eğer var addedilecekse hakikaten mebdé, teşebbüs, halk ve icad o olması icab eder. Hiçbir sebeple mukayyed olmaksızın keyfî bir lütf-ı ilahî fikri hakikatte şunu ifade eder ki Allah'ın ef'âl ve harekâtını mevcudât tayin ve icab edemez. Çünkü mevcudât ancak Allah sayesinde vardır. Allah, ise ancak kendi kendisine tabidir yani tamamıyla hürdür. Alem-i mahsûs içinden ihraç edilen dinin sırf kalp dahilinde mahsur kalarak yalnız kalbi alakadar eden şeylere inhisâr ettiğini söylemek doğru değildir. İnsanın zî-şuur ve manevi hayatının menbaında yerleşmiş olan din onun bütün hayatını canlandırmak ve istediği şekle sokmak için daha ziyade haiz-i kudrettir.

Filhakika tecrübe gösteriyor ki hayat-ı diniyye-i batniyye yani tasavvuf denilen şey son derecede zengin ve kavî bir şe'niyettir. Allah ile iştirak yalnız

kuvvetli yahut müşfik, gizli yahut meyyâl-i inbisât birtakım heyecanların menbaı olmakla kalmaz. Öyle birtakım irade ve iman sahibi adamlar yetiştir ki bunlar vicdanlarını hiçbir şeye esir etmezler, Allah'ın emrini yapmak için her şeyi göze almaya hazır bulunurlar. Allah'a itimad etmek kendi nefsine itimad etmek demektir.

Mutasavvıfın, mevcudâtı, şu buldukları hal ile yalnız ilmi rabt ve bend edebilir diye addettikleri için ancak yüzlerini amele ve istikbâle tevcih ederler. Filhakika, ruhun kendi üzerine toplanması, nefiste Allah'ı bulmak için sarf-ı mesai edilmesi hayat-ı sûfiyenin ancak ilk anıdır. Allah bir tecritten ibaret değildir. Gerek eşyanın gerek ruhların prensibidir. Allah'ın tasarruf ettiği bir adam dünyayı kendi prensibine yaklaştıracak surette değiştirmek isteyecektir. Bu suretle bir mutasavvıfın altında bir fiil ve hareket adamı meydana çıkacaktır. Onların bu kararları, bu gayretleri, ferâgatleri, şevk ve galeyânları, mağlub olmaz sebatları karşısında hissiyâtlarının bir şe'niyet olduğunu kim inkar edecek ve hayat-ı batıniyyelerini kâbil-i ihmal bir hülya addedebilecektir?

İşte bu suretle din *Ritschl* mesleğine göre anlaşılırsa ilmin muhalefetine maruz kalmadıktan başka kendi hususiyeti dairesinde serbestçe ve müessir surette inkişaf da edebilecektir. Acaba *Ritschl*'ın nokta-ı nazarı müfekkireyi tamamıyla memnun edebilir mi?

Evvel emirde, terakki-i malumat ve tefekkür ve mülâhazât neticesinde bu nokta-ı nazardan *Ritschl* mesleğinde birtakım tadilat vukûa gelmiş olduğunu nazar-ı ihmal ile geçiştirmek gayr-ı kâbilidir. Hakikatte, vaz' edilen esas, çifte idi. Bir taraftan his, batınî tecrübe, insan ile Allah'ın münasebetinin şuuru vardı. Diğer tarafta tarih, Tevrat ve vahiy ahz-ı mevkî etmişti. Vâkıan vahye müstenid olan hakâyık, aklî birtakım vukûflar diye telakkî edilmiyordu. Bunlar kelimenin asıl manasıyla birer bilgi değildir ve bilgi olamazlardı. Bunlar bir meslek halinde toplanabilirse ve toplanmak lazım gelirse bu sırf şeklî bir nokta-ı nazardan vukûa gelebilirdi ve bir amelîyye-i mantıkiyye ile yapılırdı. Ancak bu amelîyye-i mantıkiyye tarif eder, tanzim eder, fakat yalnız başına bir şey ispat edemezdi. Vahye müstenid hakâyıkı kabul etmenin hikmeti sırf amelî olarak kalırdı. Bu hakikatler şuur-ı dinînin ihtiyacâtıyla tevafuk ederdi. İnsan için bir kıymeti haiz idiler, ruh-ı beşere bir kuvvet ve neşât verirlerdi. İşte hikmet kabulleri bu idi. Mamafih bu vahyi

keyfiyeti ferdî şuurulara, ve vicdanlara rehberlik etmeye ve onları bir yere toplamaya kabiliyetli, objektif bir esas idi ve böyle kalması lazım idi.

Böyle anlaşılan vahiy ne suretle muhikk ve makul gösterilebilirdi? *Hermann* diyor ki: Eğer benim şahsî tecrübem benim için yegâne mîyâr-ı hakikat olacaksa başkaları tarafından faraza Saint Paul, bir Saint Augustin, bir Luther tarafından yaşanılan fakat benim tarafımdan tecrübe edilmiş olmayan vakalara inanmaya nasıl mecbur tutulabilirim?

Hepsi bu kadarla kalmaz. *Ritschl*'in tefekkürâta başladığı tarihte kütüb-i mukaddese ahkâm ve kavânîni esası henüz kâbil-i müdafaa idi. Fakat o tarihten beri tenkidin terakkisiyle bu gayr-ı kâbil bir hale gelmiştir. Vaktiyle kütüb-i mukaddesede imanın muhakkak temelini buluyorlardı. Fakat kütüb-i mukaddese şimdi o temeli temin edemezler. August Sabatier'e eğer lâ-yuhtâ bir sultaya ihtiyaç varsa bunu Protestanlar gibi Tevrat'ın şüpheli ve hiç tâdil kabul etmeyen metninde değil Katolikler gibi canlı bir şahsın kabil-i inhinâ ve serbest zekâsında aramak daha münasip olacağını söyleyecek dereceye varmıştır.

Bu çare-i hal *Ritschl* mesleğine hiç de mülayim gelmediği cihetle objektif unsur subjektif unsura, vahiy imana gittikçe feda edilmeye başlandı. *Hermann* iman için temel olmak üzere, bir ferdin hayat-ı batınyeye-i İsa'yı teemmül ve temaşa ederken hissettiği intibadan başka bir şey kabul etmek istemez. Tevrat'ın bizim günah ve necât gibi çifte hissimize tekabül eden O Kahhâr'ı ve İlâh-ı Rahîm ve Gafûr'u *Hermann* nazarında haddizatında birtakım şe'niyetler, hâlât-ı ruhiyyemizin sebepleri değildir. Muhakkak olan şe'niyetler bizim hâlât-ı ruhiyyemizdir. Adalet ve mağfiret-i İlahiye sözleri bunların az çok subjektif birtakım tercümeleridir. Sırf basit bir iman ferdî olmayan her şey bu imanın ancak timsalî bir ifadesinden ibarettir. Kelimelerin anevî manasıyla ne akaide, ne kiliselere ihtiyaç yoktur. Fert artık kendi kendisinden harice çıkamaz. Akaidi birtakım teşbihlerden ibaret addeder, bunları kendi tecrübe-i şahsiyyesine göre tefsir eyler. Bir kilise onun nazarında her mecburî amentüyü reddetmek fikrinde birleşmiş birtakım insanlar mecmuasıdır.

Bu usulün mahzuru pek aşikârdır; o da hiç muhteviyâtı olmayan subjektifcilik vadisine düşmektir.

Pfleiderer, dinin mevzuunu sırf hayalî bir hâle getirdiğini *Hermann*'a makâm muahezede söyler. Onun fikrinde Allah'ı bütün bütün saha-yı vukûfun haricine vaz'

etmek onu bir mevzû-ı temennî ve temayül haline getirmektir. Bu, sadece Allah'a itikad hayır-kârdır, teselliyet-bahştır, cesaret-âverdir diye Allah'ın var olduğunu iddia etmek olur. Bu itikadın ilmin meydana koyduğu hakikatlerle kâbil-i telif olup olmadığı hiç düşünülüyor demektir. Böyle bir iman ise kendisinin sadece subjektif bir zehabtan ibaret olmadığını ispattan acizdir.

*Ritscl'*ın tavsiye ettiği tenzih ve tathir usulünü gittikçe daha cezrî bir surette tatbik ede ede, şuur-ı dinîden nefsin, şahsın kendisinden bilâ vasıta nebe'ân etmeyen her şeyi hariçte bıraka bıraka itikadâtı şuur nazarında muhikk ve makul gösterecek bütün anâsırın izale olunacağı muhakkaktır. Çünkü bir şeyi muhikk ve makul göstermek demek subjektif ve ham vakanın hududunu geçecek ve kendisinde umumiyetle ve zarurîlik yani objektiflik mevcut olacak bir sebep bulunmak demektir.

Akaidin ve müessesât-ı mezhebiyenin karşısına dikilerek onların muzâherâtını istihfâf eyleyerek: Yalnız ben varım ve bu kâfidir! diyen bir imanın mahiyeti nedir? Bu mesleğe göre bu imanın zeka ile anlaşılabilen lisan ile kâbil-i tercüme olan bütün ifadesi ferden hissettiği şeyi kendisinin haricinde mevcut olan şeylere rabt ederek kendi kendisine karşı izah etmek ve zihninde onu temsil eylemek için yaptığı bir teşebbüsten ibarettir.

Bu suretle bütün fikrî muhteviyattan tecrit edilen din mücerret bir şeyden, boş bir şekilden, yalnız bir kelimededen, bir hiçlikten ibaret kalmaz da ne olur? İyi şeylere de fena şeylere de aynı kanaat-ı şedîde ile inanılabilir. Eğer dini tavsîf etmeye sırf iman kâfi gelse idi her mutaassıp adam, bir Saint Paul, bir Saint Augustin derecesinde dindar bir adam olmak lazım gelirdi. Görülüyor ki fiiliyatta yalnız iman ile iktifa edilmiyor. Bu imanın İsa'ya iman olması lazım geleceği az çok zımnî bir surette maksuttur. Şuurdan bahs olunuyor. Fakat bunun Hristiyan şuurı olduğu zımnen ilave ediliyor. Ne yapılırsa yapılsın, imana objektif yahut fikri bir unsur idhâl olunuyor. Filhakika, oldukça bir manayı hâiz müspet bir esas edilmek isteniyorsa bu unsurdan sarf-ı nazar olunamaz.

Hakikatte, mücerret ve boş bir subjektifçiliğe kapılmadan şuur-ı dinînin, imanın, aşkın bütün kıymetleri muhafaza ve temin edebilmek isteniyorsa bunları menfî surette tathîr ederek birçok şeyleri içinden çıkarıp atmak yoluna gitmemek lazımdır. Bilakis nefsi zenginleştirmek, büyütmek ve onu umumî vücuda mümkün olduğu kadar yükseltmek ister. Zekâ-yı mücerredin sarf-ı nazarı, nokta-ı nazarı

hududunu atlamak için takip edilecek usul hayata rabt edilen zekânın bütün menâbiinden istifade etmek ve zekâ haricinde bir nokta-ı nazar aramaya kalkmamaktır. İlmin ve aklın hücumlarına karşı uzaklarda, gittikçe daha uzaklarda bir melce' arayacak yerde bu ilmi mümkün olduğu kadar geniş bir nisbette bel' ve temsil eylemek, müsait olduğu bütün inkişafı akla temin etmek ve bütün bu malumat ile fikrî gayelerin saha-yı hakikate îsâli için vesâit ve âlât terkib eylemek daha münasip olur.

Zaten, yaptıkları gibi, şuurun, kalbin ve heyecan-ı dinînin içine tahassun etmekle ulûmun tecâvüzâtından *Ritschl* ile şakirtlerinin kendilerini masûn bulundurdıkları doğru mudur?

Onlar yalnız hadisât-ı hikemiyyeden başka bir şeyle meşgul olmayacak ve bu hadisât ile hadisât-ı maneviyye arasında bir rabıta tesisini düşünmeyecek bir ilim faraziyyesine göre muhakemelerini yürütüyorlar. Herhalde ilmin saha-yı tetkikine girmeyen ve giremeyen bir sınıf-ı hadisât, harekât ve intibâât-ı ruhiyye mevcut olduğunu kabul ediyorlar. Birbirinden ayrı iki alem gibi alem-i haricî ve alem-i batınîden, mevcudâtın ve şuurdan bahseyliyorlar. Onların mesleklerinin asıl temeli bu noktadadır. Şuur onlar nazarında öyle bir dairedir ki onun içine hiçbir kuvve-i tabîyye nüfûz edemez. Mevcudâtın münhasıran zahir ve haricine tevcih-i nazar eden ilim, vesâitten mahrum olduğu için o daireyi tedkik ve tâmîk hususunu aklına getirmez.

Fakat hariç ile bâtın arasındaki bu tezat, ilmin nüfûzuna gayr-ı müsait bir kısım ruh telakkisi ancak birtakım teşbihlerden ibarettir ki bugün ki bilgilerimize de tevafuk etmezler.

Vâkıan ilim çok zaman ancak alem-i maddînin hadisâtını benimsemek iddiasıyla iktifa etmiştir. Manevî cihetteki hadisâtı mâ-ba'det't-tabîaya yahut edebiyata bırakıyordu. Fakat bugün hal değişmiştir. İlim, Descartes'dan beri mesâî-i ilmiyyede intizam ve usulün müessiriyetini ve muhtelif bilgilerin birbirleriyle olan münasebetlerini gittikçe tecrübe ederek kendisinde artık bilâ-istisnâ bütün envâ-i hadisâtın tedkikâtına girişebilmek kuvvetini hissetmektedir. Ruhun bir heyecanı ne kadar uzakta görülürse görülsün, ilm-i ilahiyyât müntesibi nazarında ne kadar samimi, muhfi, esrar-alûd olursa olsun, hakiki, malum, kâbil-i tedkik ve müşahede bir şeydir, binâenaleyh bir hadisedir. Bir kavânîne tebean sâir hâdisâta bi'z-zarûre

merbût bir hadisedir. Bir mümin istediği kadar kendi hareket-i imanının, duasının, Allah ile birleşmek yolundaki hissini eşya-yı maddiye ile zerre kadar alakası olmayan sırf ruhanî hâlât olduğunu iddia etsin. İlme taalluk etmek için bunların daire-i şuura girmeleri kâfidir. Çünkü artık ilim, ne olursa olsunlar bütün hâlât-ı şuurun tevlfidini izah ile meşguldür. Âlemde birtakım usuller mevcuttur ki bu sayede yakındakinden yakındakine yürüyerek, sıra ile giderek, batınîyi haricîye, esrar-alûdu kâbil-i idraka, subjektifi objektife irca muvaffak oluyor.

Hâsılı, evvel emirde ilmin ne olduğu, sâhâ-yı şumulünün nereye kadar intişar ettiği, hududları bulunup bulunmadığı anlaşılardan hareket edebilecek olursa ilmin erişemeyeceği bir noktaya çekilmek ve orada melce' bulmak ihtimal haricindedir. Burada öyle bir mesele vardır ki ona yalnızca dokunmak ve bazı umumî mütalaât-ı felsefiye ile halletmeye kalkmak kâfi değildir. Bu meseleyi esas itibariyle ve ilmin kendi nokta-ı nazarından tetkik etmek iktizâ eyler.

İKİNCİ BÂB : İLMİN HUDUDLARI VE DİN

İlmin akidevî bir nokta-ı nazardan telakkîsi ve telakkî-i tenkidi.

1 - İlmin hududları üzerine müesses bir sitâyîş-i din –Tecrübenin vukûf-ı ilmîye esâs-ı yegâne olması –Neticeler: Nazariyâta ve ameliyâta hududlar –Kavânîn-i ilmîye yalnız taharriyât usulleridir –İlmî vukûfların vakalarla münasebetinin hududları ve manaları –Bu suretle anlaşılın ilmin inkişaf için dine bıraktığı imkan –Dinî düsturların nisbî ve aynî gayeye müteveccih evsâfi.

2 – Bu mesleğin müşkilâtı –İlmin iflası tabiriyle tevellüd eden münakaşa – Hangi manada ilim kendisine hudud kabul eder –Bu meslekte dinin müşkül mevkî.

3 – İlmin dine müteveccih gibi nazar-ı mülâhazaya alınması –Dinî mezheplerin esaslarının bizzat ilim tarafından vücuda getirilmesi; bu nokta-ı nazarı muhafazadaki müşkülât. –İlmin hududlarının mahiyeti: Bunlar yalnız menfi değildir. İlmin mevzuunun şartı olmak üzere ilim fevkinde bir şey manasını tazammun ederler.

4 – Ber-devam kalan müşkilât –İlmin ve dinin muhtâriyetleri müşkülâta uğruyor –Sırf tenkidî bir usulün adem-i kifâyesi.

Dine bir mihrab-ı mukaddes olmak üzere mevcudât-ı mer'iyenin en uzak noktalarında, şuurun en hicrân derinliklerinde bir mahall-i mahsûs arayanlar müşterek bir saha üstünde ilim ile karşı karşıya gelmekten ve o sahada ilmin ihtimal ki dine bir hakk-ı hayat tanımayacağından bilhassa korkarlar. Mağlup olmayı göze almaktan ise mücadeleye girişmeyi tercih ederler. Halbuki hatta ilmin içinde bile birçok zevat bu korkuyu biraz müfretâne bulurlar. İlmin, gayr-ı mücerret şekliyle nazar-ı mülahazaya alınınca, ilmî olmaktan ziyade felsefî ilhâmâta tâbî bulunan nazariyelerin zannından ziyade serbestî-i inkişaf-ı edyâna müsait olduğunu söylerler.

Bu nokta-ı nazardan, zamanımızda ilim fikrinde vukûa gelmiş olan tahavvülü pîş-i teemmüle almak lazımdır. Yakın vakte gelinceye kadar ilim tabiat-ı eşyanın vukûf-ı mutlakından ibaretti. İlim muhakkak ve kat'î bir bilgi idi. İlmin zıttı da ferdî ve mütehavvil olan itikad idi. İlim, hakiki prensiplerinin keşfine medyûn olduğu tetkikâttan kuvvet alarak artık kendi saha-yı şumulüne ve hukukuna bir hudud tasavvur edemiyordu. Tıpkı eski mâ-ba'de't-tabîa gibiydi. Her şeyi tam surette bilmek iddiasını alem-i tecrübeye nakletmişti. Fakat bu Eflatun ile Aristo'nun bedîf ve aklî mesleklerinden farklı olarak öyle bir mâ-ba'de't-tabîa idi ki esasât-ı eşyadan zekâyâ ve hür irade-i beşeriyyeye ait olan her şeyi ber-taraf ederek onlarda yalnız maddi ve mihanikî unsurlar kabul ediyordu.

Böyle bir ilmin karşısında din hücumu uğramamak isterse onunla tesadüf imkanı olmayan bir sahaya çekilmek mecburiyetinde idi.

Fakat ilmin böyle mutlak ve bî-pâyân bir bilgi sıfatıyla telakkisi ber-devam kalmamış ve bugünkü ilim kendi manası hakkında başka bir fikir beslemeye başlamış olduğunu söylemek doğru olur. Binâenaleyh ilmin hakikat halde dinin mevcudiyetine ne dereceye kadar mani olduğu sualini tekrar îrada mahal yok mudur?

I. İlmin Hududları Üzerine Müesses Sitâyiş-i Din

Uzun bir tereddüt derecesinden sonra ilim adeta istifâ-yı tabî ile nihayet kendi usulünü tayin ve tesbit eylemiştir. İlim artık tecrübe, yalnız tecrübe üzerine teessüs etmek tarîkini tutmuştur. Vâkıa, vakaları müşahede ettikten sonra onları hulasâ etmek, tasnif etmek, bir kısmını diğer kısımlara ircâ etmek ve bunları bir usul

altına almak icap eder. Fakat bu mantıkî işin de rehberi ve kontrolçüsü tecrübe olmak lazımdır.

İlim bu tarz-ı tetkik ve tefahhusu kabul etmekle son derece kıymetdâr birtakım fevâid temin etmiştir. Mevcudâtı insanların müfekkirelerinde irâe eden mefhumları sadece tahlil ve terkip ile meşgul olduğu zamanlarda erişmekten emin olamadığı alem-i hakikiye nihayet vasıl olur; tecrübe ve tabiatı tekerrür etmeye mecbur edecek vesâiti insana temin ve ihzâr eylediği için tatbıkatta gayet kâbil-i istifade birtakım bilgiler elde ediyor. İlim o ebedî adem-i kat'iyetten ve efkâr ve mütalaâtın nâ-mütenâhî tenevvuundan kurtulmuştur. İlim, bütün zekâlara kendisini kabul ettiriyor. Artık bütün müktesebâtı bir manaca tamamıyla kat'îdir.

Fakat bu menâfım bir de mukabil ciheti vardır ki o da ilmin sahasını ve kıymet-i felsefiyesini tahdîd etmesidir. Bunun gayet mühim netâyici görülür.

Dubios-Reymond'un mana-yı kainat karşısında itiraf-ı cehle muntehî olan meşhur nutku 1880 tarihinden beri müfekkireleri meşgul etmekten hâlî kalmamıştır. Bahsettiği yedi muammâdan en aşağı dört tanesi ebediyen gayr-ı kâbil-i hâldir, diyor. Bunlarda maddenin ve kuvvetin asıl ve lübbü, hareketin menşei, ihtisâs-ı basfîn menşei ve iradenin hürriyeti idi.

Çünkü bu dört mesele tecrübenin daire-i şumulünden hariçtedir. Filhakika tecrübenin ne kadar imtidâd edeceği farz edilirse edilsin, ne ilk menşelere ne son gayelere erişemez. Zaman içinde ilk ve ya son hadiseyi –ki şüphesiz bir hayalden ibarettir- hiçbir vakit elde edemediği ve edemeyeceği gibi meydana koyduğu tevâlî-i sabitin tezahür-i hadisâtı ne dereceye kadar izaha kifayet edeceği de muhtac-ı sualdir. Vücûd, kendisinde muayyen bir mahiyet ve tabiat olduğu içindir ki birtakım kavânîne tebe'an inkişâf eder. Bu mahiyet ve tabiat nedir? Hiç değişmez mi? Niçin filan suretle ta'ayyün etmiştir de filan suretle ta'ayyün etmemiştir? Hakkında tecrübî bir malumat vermek için hangi evveliyâta onu rabt etmeli? Bu meseleler ilim için bir daire-i fâside teşkil ederler. Binâenaleyh bi'z-zarûra ilmin haricine çıkarlar. Tecrübe birtakım kanunlar yani hadisât arasında bi'n-nisbe sabit münasebetler müşahede eder. Fakat bu kanunlar da birtakım vakalar mıdır yoksa vakalara hakim olan gayr-ı mütebeddel bir tabiat ve mahiyete mi mensupturlar? Buralarını bilmek için ilmin bir vasıtası yoktur.

İlim böyle saha-yı şümül noktasından mahdûd olduğu gibi derinlik hususunda da bî-pâyân değildir. İlimin idrak ettiği şekilde hadise, vücudun aynı addolunamaz. İlim bir hadiseyi subjektif ve ferdî anâsırından tefriğe ancak onu birtakım münasebetlere, ölçülere ve kanunlara tefrik ve tahlil suretiyle kâdir olabilir. Fakat iki hadise arasındaki bir rabıta olmak üzere kanun mefhumu, akıl nokta-ı nazarından ne kadar garip olursa olsun bir iplik ile birbirine merbût iki şeyi pek kolay tasavvur edebilen muhayyile için hiç olmazsa vâzıh bir şeydir. Mevcut olmayan iki hadd arasında evvelden mevcut birtakım münasebât farziyyesi mefkûre-i beşer için havsala haricî bir şeydir. Müfekkire bunu ancak anlamadığı bir şeyin timsâli olmak üzere kabul edebilir. İlm-i nefis ve unsur mefhumlarını bertaraf ederek münasebet mefhumuna ne kadar çok ehemmiyet verirse birçok dimağların muvafakat ve kabullerine o kadar ziyade mazhar olur. Aynı zamanda bütün müfekkirelerde, bu ilmin varlığın tam ve sahîh bir surette temsîl ve irâesi demek olmayıp onu anlamanın bir tarz-ı mahsûsundan ibaret olduğu ve ilmin arzu ettiği objektiflikle vâsıl olmak üzere ber-taraf ettiği şekillerde bir hakikat-i esasî bulunması lazım geleceği hissi hâsıl olur.

Nazariyât âleminde ilmin hududları vâzıh olduğu gibi tatbikât âleminde de gayet vâzıhtır.

Makul bir hayvan olan insanın hayat-ı umumiyyesinin şerâiti olarak birtakım gayeler vardır. İnsan bunları şâyân-ı arzu, iyi ve mecburî addettiği için kabul eder. İnsana bu gayelerden herhangi birisi için onu istemeyi icap edecek birtakım esbâb göstermek ilmin daire-i iktidarı dahilinde değildir. İlim filan vasıtaların isti'mâli falan neticeye îsâl ettiğini öğretir. Fakat bu ancak o neticeye vâsıl olmaya karar vermişsem beni alakadar eder. İlim bana haber verir ki birçok insan filan gayeyi şâyân-ı arzu, iyi yahut mecburî buluyorlar. Bundan dolayı benim de onlar gibi düşünmem mi icap eder? Bir adamın diğer adamlardan başka türlü düşünmekle bazen iyi etmiş olduğu görülmemiş midir? Yüksek adamlar diye takdir edilen kimselerin böyle yüksek addedilmeleri verilen fikirleri hemen kabul etmiş olmalarından mı neşet eder? İlim birtakım vakalar müşahede eder, bize öğrettiği şeylerin kâffesini bir vaka olmak üzere önümüze koyar. Halbuki ben kendi aklıma göre hareket etmeliğim için bir şeyi bir vaka gibi değil bir gaye gibi düşünmeliğim lazımdır. Yani o şeyin olamayacağına fakat olması layık olduğuna hükmetmeliyim.

Binâenaleyh insan nokta-ı nazarından hareket etmek ilmin her şey demek olmadığına hükmetmek ve: hayr, müfid, şâyân-ı arzu, güzel, mecburî kelimelerine ilmin bilmediği amelî birer mana vermek demektir.

İlmin işte tam bu mefhumları, birtakım hissiyâta, itiyâdâta, an'anâta ve nihayet muhayyilenin zehablarına ircâ etmek suretiyle izah etmekte olduğu iddia olunabilir mi? Böyle bir izahât, eğer doğru ise, amelî makul ve insanî dediğimiz hayatın imhasından başka bir şey değildir. Hayat beşer payidâr oldukça bu izahâtın bir red ve inkarını tazammun edecektir. Eğer umumî hayat varsa ilmin hududunu tecavüz eder.

Bilhassa hayat-ı ictimâiyye ilmin verdiği malumât ile iktifâ edemez. Hayat-ı ictimâiyye yüksek ve müsmir olabilmek için ferdin fedakarlığına, kavânîn-i insâniyyeye, menâfi-i umûmiyyeye, adalete imanına, maziye sadakatine ve insâl-i âtiyyenin hayrı için gayretine muhtaçtır. Hayat-ı ictimâiyye fertten itaat, ferâgat ister, hîn-i hâcette hayatını ister. Halbuki, ilmi erbâb-ı ilm ile karıştıranlar ne derlerse desinler ilim hiçbir zaman ferde böyle kendisini feda etmesi ve hayat-ı ictimâiyyeye münkâd olması için mukanni' sebepler göstermez. Hayvanâtın içinde birçoğu fedakarlık gösterirler. Fakat çoğu da birbirlerini yerler. Bu misal, düşünen bir insanı iknaya kifayet edemez. Çünkü zekası sayesinde o kendisine kabul ettirilmek istenilen kaidenin meşrûiyetini münakaşa eder ve hey'et-i ictimâiyyeye yaptığı fenalığın kendisine sıçramamasını temin hususunda pekala muvaffak olur. Vakadan başka bir şey tanımayan ilim, hodkamlık hissi fedakarlık hissini galebe ettirmeye ve kendisine taalluk etmeyen bir hayır için nefsinin feda eylemeye nasıl ikna edecektir? Fedakarlık istidâdının hakikatte her şahsın şuurunda cemiyet-i beşeriyyenin kendi azaları üzerinde hâiz olduğu tesirin bî-şuurâne bir in'ikâsı olmak üzere mevcut olduğunu mu ispata çalışacak? Fakat bir fedakarlık vukûa gelebilmek için kendisini birden bire, içeriden geliyor gibi zannetmesi icap eder. İnsanlar cemiyet-i beşeriyye uğrunda kendilerini feda ederlerse bunu teşkilât-ı ictimâiyyenin birer mihanikî mahsulleri olduklarını düşündüklerinden değil kendilerini birer adam, birer şahıs addettiklerinden dolayı yapacaklardır.

İşte bu suretle, asrî ilm-i tecrübî, münhasıran tecrübe üzerine müessis olduğu içindir ki gerek nazariyat gerek tatbikat cihetinde daire-i şumulü mahdud gibi görülür. Acaba ilim, hiç olmazsa salâhiyetdâr olduğu noktalarda müfekkireye hakiki

bir kat'iyet temin edebilecek halde midir? Bu böyle muhtelefun fihtir. Bazı zevât ilmin kıymetini kendi sahası dahilinde bile tahdîd etmek doğru olacağı mütalaasındadırlar.

İlmin vaziyetinde zamanımızda vukûa gelen tebeddül üzerinde ısrar etmek lazımdır. Bu son zamanlara gelinceye kadar ilim akidevî bir şekilde idi yahut öyle olmak istiyordu. En kat'î aksâmında ilim kendisini suret-i kat'iyede teşekkül etmiş gibi addediyordu. Diğer kısımlarında da aynı mükemmeliyete erişmek emelinde idi. Her mevzuda, esasât-ı umumiyyeden hususî şeylerin izahatını istintâc eden bir usul şeklinde nümâyân olmak maksadını takip ediyordu. Skolastik, şekil itibariyle, onun gaye-i kemâli idi.

Halbuki bugün hiçbir ilim hatta riyaziyyât bile bir Skolastik olmaya razı değildir. Bast ve izah yahut tâlim ve tedris hususundaki suhûletten dolayı ilim hangi şekli alırsa alsın, haddizatında, son derecede tekemmül kabiliyetini hâiz bir istikrâdan ibarettir ve böyle olmakta ber-devâmdır. Mesele bu istikrânın nasıl vukûa geldiğini bilmektir.

Bu nokta-ı nazardan, istikrânın neticeleri olan kanunlar ve esaslar ile istikrânın temeli olan vakaları birbirinden ayırmaya lüzum vardır.

Ulemâ arasında uzun müddet hükümrân olmuş olan Bacon felsefesine göre, kavânîn-i tabiat kendiliklerinden müfekkire-i beşere hak olurlar. Yalnız, bunun için, müfekkire efkâr-ı bâtilasını terk etmeli ve tesir-i mevcudâta kendisini mutâvaatkârâne bırakmalıdır. Asıl vukûf dediğimiz şeylerde insanın faal hiçbir müdahalesi yoktur. İnsan şahsiyetini ancak hissiyâtında izhâr eder. İlim, işte bu hissiyâtı ber- taraf etmeye çalışır.

Târîh-i ulûmun tetkiki müfekkire-i beşerde ilmî mefhumların teşekkülü hakkında yapılan psikoloji tahlili ile birleşince bütün bütün başka bir nazariye tevlîd etmiştir.¹⁷⁴

İlmî kanunları ve prensipleri öyle bir şekilde ifade ederiz ki bunlar doğrudan doğruya tabiatın istihrâc edilmiş gibi görünürler. Farazâ: “*Fosfor kırk dört derecede erir.*”, “*Amel aksü'l-amele müsâvîdir.*” deriz. Fakat bu akidevî şekil, ne kadar kolay ve rahat olursa olsun sa'y-ı ilmînin sarîh neticesini irâe etmez.

¹⁷⁴ Duhem: La Théorie Physique

Hakikatte, ilmin aradığı ve bulduğu şey birtakım farazî tarifâtıdır ki bu sayede tabiatı isticvâb etmeye muvaffak olur. Kırk dört derecede erimek hâssası fosforun tarifinin bir kısmıdır. Güyâ amelin aksü'l-amele müsavî olması prensibi kuvvetin tarifinin bir parçasıdır. Bu düsturların tereküb ettikleri unsurların hiç biri hakikaten malum değildir ve sûret-i vâzıha ve sahîhada malum da olamaz. Bunların terakkileri de meçhuldür. Fakat müfekkire bir şey aramak için, ne aradığını bilmeye muhtaç olduğundan tecrübenin verdiği neticeleri münasip surette intihâb ve tayin ederek tabiata sarîh ve usul dairesinde sualler sormasına müsait olacak birtakım tarifler teşkil eyler.

Bu tariflerin hepsi aynı plan dairesinde değildir. İçlerinde hususi ve müştak olanlar vardır, umumî ve aslî olanlar, evvelkilerin şartını teşkil edenler vardır. En umumî tarifler bi't-tab' en ziyade devamlı ve sebatlıdır. Bundan dolayıdır ki konuşurken bunlar birer prensip şeklinde görünürler ve bundan dolayı kat'î birer bilgi zannolunurlar.

Hepsi için lüzumlu olduğundan dolayı hepsinden ziyade lüzumlu bir mefhum daha vardır ki o da asıl ilim mefhumudur. Bu da diğerleri gibi îmâl edilmiş bir tariften ibarettir. Hadisât arasındaki devamlı münasebetler faraziyyesine ilim nâmı veriyorum. Sa'y-ı ilmi, tabiatı bu faraziyyeye göre isticvâb etmekten ibarettir. Tıpkı, maznûnu isticvâbdan evvel ihtimâlî bir fikir edinen bir hâkim gibi.

Bu tariflerde mündemiç bulunan hükümler isticvâbı mümkün ve müfid bir hâle getirmek için tahayyül edilmiş şeyler olduğu cihetle birer faraziyye olmaktan başka bir mahiyeti haiz değildirler ve haiz olamazlar. Çünkü mevzû-ı bahs olan mesele, bir küll-i mahdûd gibi telakkî edilebilecek muayyen bir ferdi değil her istikamette gayr-ı mahdûd ve nâ-mütenâhî olan ve hele bilhassa istikbaldeki tezahürâtı bizce hiçbir zaman bilinemeyen tabiatı isticvâb etmektedir. Fakat menşeleri ve rolleri hakkında tenkîdî bir tetkik icra edilmedikçe bu faraziyyeleri biz mutlak prensiple karıştırırız. Çünkü evvela onlara o şekli vermişizdir. Şekle ait evsâfî asıl muhteviyâtın yerine ikâme etmek için bizde bir meyl vardır. Sonrada bu prensiplerden bazılarını diğer prensipler evvelden mevcut addederler. Çünkü usullerimiz için lüzumlu olan şey bize haddizatında elzem gibi görünür.

Tecrübe, tabiat ile yegâne vasıta-ı münasebetimiz olduğu için, prensiplerimiz gibi sahîh birtakım düsturlar, tabiattan alâ hâlihî istihraç edilmişler diye telakki

edilecek olsalar idi pek manasız bir şey olacağından ilmî mefhumların teşekkülünü tetkikten çıkan bu nazariyeyi kabul etmeye müfekkire mecbur olur. Daima mütehavvil ve gayr-ı sarfih olan tecrübeden yine mütehavvil birtakım intibâattan başka bir şey çıkamaz. İlimin tecrübe üzerinde icrâ ettiği tahavvülü ancak müfekkirenin bir usul dairesinde işe müdahalesi izah edebilir.

Müfekkire ise bu ameliyyede tarifleri ve nazariyeleri vasıtasıyla birtakım basît taharriyât usulleri tesis ettiğini o kadar güzel müdriktir ki muhtelif sunûf-ı hadisâtı tetkik için kaideleri görüldüğü yahut birbirine muadil neticeler îtâ ettikleri zaman muhtelif hatta aslî faraziyyelerinde birbirlerine zıt birtakım nazariyeleri müsavî surette kabulden çekinmez.¹⁷⁵ Eğer müfekkire, nazariyelerini sevk ve idare eden fikirlerde mevcudâtın bir izah-ı mutlakı mevcut olduğuna kânî olsa idi tabîî böyle olmazdı.

Fakat, denilebilir ki, ilim ne suretle teşekkül ederse etsin, mevcudât ile tevâfuk ettiği ve onlardan istifademize müsait bulunduğu gayr-ı kâbil-i inkar bir vakadır. Eşya üzerine icra-yı tesir edebilmek, onların kendi usul-i harekât ve tesirlerinden bazılarını elde etmiş olmak demektir. Şüphe yok ki bilgimizin bilmediğimiz mevcudâta müsavî olmak derecesine vâsıl olamaması ihtimal dairesindedir. Fakat vukûfumuz gittikçe sıkı surette ihâtâ ediyor; icatları, usul ve kavâid-i mevzûası, hülyaları ancak tabiata daha iyi uymak gayesiyledir. Vâsıl olduğu takrîbî şekil –ki gittikçe asla daha yaklaşmaktadır-, şe’niyete hiçbir zaman vusûlden bir acz-i kat’î demek değildir. Zaten şe’niyet kelimesinin manası hakkında iyice anlamak ister. İlim artık müfekkireye, haricî şeylerin müşabih bir kopyasını vermek fikrini beslemez. Zaten görünüşe nazaran eşyâ-yı hariciyye öyle farz edildiği şekilde değildir. İlim birtakım münasebetler keşfeder, tecrübe bunları oldukça tahkîk eyler. Kelimenin insanî manasıyla onun sahih olması ve sahih sıfatını alabilmesi için bu kadarı kâfidir.

Bazıları tecrübenin bu münasebetleri tahkik edebilmesi bir şey ispat edemeyeceği fikrindedirler. İlmî kanunların tecrübe neticesinde muvaffakiyet göstermeleri tabîidir. Çünkü bu kanunlar eşyanın cereyân-ı tabîîsini evvelden görebilmekliğimiz için icat edilmiştir. Hatta hiç muvaffak olmadıkları yerlerde bile

¹⁷⁵ Henri Poincaré'nin **İlim ve Faraziyye (la Science et l'Hypothèse)** ve **İlimin Kıymeti (la Valeur de la Science)** eserlerine müracaat.

onları muvaffak olmuş gibi telakkî etmek için pek iyi bir çaremiz vardır. Böyle bir şeye tesadüf ettiğimiz zaman kabul edilen kavânînin tesirâtına muhâlif bir tesir icrâ eden başka kanunlar tahayyül eyeriz. Bu suretle alışkın bulunduğumuz prensibi kurtarmak için ilaveler, tashihler yapar dururuz. Nihayet mesleğin içinden çıkılmaz bir hale gelince bir menba-ı müşkilât olmaktan başka bir şeye yaramayan bu prensibi terk ederek başka birini tecrübe ederiz. Şüphesiz ki istikbalde bu prensibin başına da aynı hal gelecektir.

Bunun sebebi mefhumlarımızla tecrübe arasında mevcudiyeti iddia olunan tekabül ve tevafuk iyi tarif edilmemiş olmasıdır. Riyazî yahut ilmî şeylerin birbirleriyle olan tekabül ve tevafuku –ki pek sarîh olabilir- tecrübe ile olan tekabül ve tevafukları ile karıştırılıyor. Halbuki tecrübe, kendisine karıştırılan ilmî mefhumlardan tecrit edilecek olursa, gayet müphem bir histen başka bir şey değildir. Neticede biz yalnız, bir şey biliriz. O da filan nazariyenin tatbikatta mahsus derecede muvaffakiyet göstermesidir. Fakat bu faraziyyenin amelî nokta-ı nazardan kâbil-i istifade olmak için nasıl bir derece-i hakikate mâlik olması icap ettiğini ne suretle tayin etmeli? Mantıkta kabul edilmiş bir vakadır ki yanlış mukaddemâttan doğru netice istihraç edilebilir. Bir usûlün şe'niyet ile haddizatında hiçbir münasebeti olmadan gayet muvaffakiyet gösterebildiğini hergün tecrübe ediyoruz. Nokta-ı hareketi kaba bir tecrübe (*empirisme*)den ibaret olan ilmimizin istihsâl ettiği netâyicde de aynı evsâfî muhafaza etmediğini kim ispat edebilir? Bizce malum olduğu şekilde, muvaffakiyet-i ilmiye ilmimiz ile eşya arasında bir dereceye kadar tekabül ve tevafukun vücûdunu icap eder, yoksa onların birbirinin aynı olmasını icap etmez. Bu tevafuk ve tekabül de neticede amelî bir mefhumdan başka bir şey değildir.

Bizim ilmî nazariyelerimiz kendilerinin hakikatlerini güyâ ispat eden o iyi tayin edilmemiş tekabül ve tevafuku nerede, ne ile haizdirler? Tecrübe ile, vakalarla. vakaların müfekkireden hariçte mevcut olduğunu ve müfekkirenin kendi telakkîlerini bunlara tevfiik yolunu bulduğu kabul olunuyor. Ve ilme doğru deniyor. Çünkü kendisine tâbî olmayan bu şe'niyeti gittikçe daha doğru bir surette temsil ve irâe ettiği farz olunuyor.

Fakat bütün bu bina-yı hayalî sun'î bir şeydir. Hakikatte erbâb-ı ilmin hem-ahenk oldukları vaka, ham ve müfekkireden ayrı bir şey değildir. İlmî vakadır. İlmî

vakanın ise ne suretle teşekkül ettiği tâmik edilecek olursa, ilmin kendi tarifâtı içinde ihâta ettiği mefrûz kanunlara uyacak bir surette bir dereceye kadar tanzîm ve îmâl edilmiş bir şey olduğu görülür.

İlmî vaka ile ham vakayı birbirinden tefrik etmek lazımdır. Ham vaka neden gelirse gelsin bir kumaştan başka bir şey değildir. İlim, vaka tabir edeceği şeyleri bu kumaştan biçer. İlmî vakanın kendisi bir sualnâmenin cevabıdır. Bu sualnâme ise müfekkirenin aynı nev‘den hadisâtı izah etmek için tahayyül etmiş olduğu faraziyyelerin yahut kanunların bir silsilesinden ibarettir. İlmî nâmını alcak olan vakaları biz, nazariyelerimiz, tariflerimiz, zaten mevcut olan ilmimiz vasıtasıyla ifade, tayin, his ve idrak ederiz. Nazariyeler nasıl vakalara uyacak surette terkip edilmişse vakalar da nazariyelere tevâfuk edecek surette işlenilmiştir. Nazariyelerin vakalarla i’tilâfı, kısmen bu nazariyelerin kendi kendileriyle i’tilâfı demektir.

Çünkü zekâ-yı beşer ancak fikrî bir surette icrâ-yı tesir edebilir. Tarz-ı tesir ve hareketi, kendisine arz edilen eşyâyı bazı malum eşkâl-i makulâta idhâl ve temsil kâbil olup olamayacağını taharrîden ibarettir. Zekâ ancak evvelden birtakım bilgi ve his ve idrak kalıplarına mâlik olmak şartıyla bir şeyi tanıyabilir, his ve idrak edebilir. Bu mukaddem ki bilgilerin menşe-i evvelîni nedir? Onlar neyi irâe ederler? Kıymetleri nedir? İşte buralarda mesele ilmî vakalar hududu haricine çıkar. Bütün bildiğimiz şey vukûfumuzun, his ve idrakimizin bize arz edilen hakikatleri lisanımıza bir tercüme etmekten başka bir şey olamayacaklarıdır. Bu itibar ile vakalar da kanunlar gibidir. Hani denilebilir ki vakalar bize ancak bazı kanunların bir vazifesi olmak üzere malum olabilirler. Çünkü bunları şuur ancak kendisinde evvelden mevcut olan birtakım numunelere rabt edebilirse müşahede eyleyebilir.

Vukûfun bu şart-ı umumîsinden ilim kendisini kurtaramaz. İlim öyle bir lisandır ki bu sayede müfekkire kendisine arz edilen şeylerin mümkün olduğu kadar çok miktarını kendisi için kâbil-i fehm yani tanınması ve kullanılması kâbil bir hale getirir. Bu lisan ne suretle teşekkül etmiştir? Şe’niyetin ne gibi bir kısmını ifadeye kabiliyetlidir? Ne kadar sıhhatle bu vazifeyi görür? Bu suallere cevap vermek şüphe yok ki müşküldür. Çünkü müfekkire evvelden mevcut birtakım fikirleri kontrol etmek isterken bu suallere ancak o yanlış fikirler vasıtasıyla ve onların nâmına yaklaşabilir. Herhalde bunlar adi tecrübe sahasını tecavüz ettikleri kadar ilmî tecrübe sahasından da harice çıkarlar.

Bu mülâhazâttan müstebân olan nokta ilmin mutâvaatkâr bir zekâ üzerinde mevcudât-ı hariciyye tarafından tevlfid edilmiş bir intibândan ibaret olmayıp müfekkirenin, -menşe-i evvelînini bilmediği birtakım mevcut mefhumlar îânesiyle – mevcudâtı tefsir etmesi ve bu vasıta ile onları kendi arzularının tahakkukuna hâdim kılmak kuvvetini iktisâb eylemesi için tahayyül ettiği birtakım işaretlerin hey'et-i mecmûası olduğudur.

Böyle bir meslek, ilim ile dinin münasebetleri meselesini aklî surette halletmek için *Ritschl*'ın ikilik üzerine müesses mesleğinden ziyade müsaittir gibi görünür.

Filhakika, bu mesleğe göre ilmin zî-hayat kısmı, ilmin düsturları içinde timsâlî bir surette zabt olunan fiilî ve hakiki bilgilerin yekûnu hayat-ı amelîyemizin istinad ettiği nev'-i itikadâtın asıl ve esas itibariyle farklı değildir. İlim, sadece itikadın müfekkire-i beşerden tard edilmesi lüzumunu ber-vech-i pîşîn iddia edemez. Çünkü ilmin aslî mefhumları bu itikadın vücudunu tazammun ederler ve onu hıfz eyerler. İtikad-ı dinî, binâenaleyh iman, yalnız bir itikad olduğu bahanesiyle bertaraf edilemez. Aynı bir zekâda ilim ile birlikte var olabilmesi için ilmin sultasını hakikaten iktisâ etmiş itikadlara çarpması kâfidir.

Fakat bu cihette asrî ilim, dine büyük bir serbesti bırakmaktadır. Bütün eşkâl-i vücut üzerinde bir hak iddiasında değildir. Mevcudâta yalnız ilmin kâbil-i tatbik olacağı tarafları pîş-i mülâhazaya alır ve bütün bütün başka şeylerin gerek âlem-i hakikatte gerek âlem-i imkanda kendilerine tekabül edecek bir zemine tesadüf edebilmelerini red ve inkar etmez. Âlimin araştırdığı nokta şudur: Mevcudât arasında sabit ve daimî münasebetler var mıdır? Bundan dolayı şuur-ı dinînin dünyayı daha iyi bir hale getirmek için bir kudret var mıdır? diye îrâd-ı suâl etmesini men' eylemek icap eder mi?

Fakat artık dinin ilim tarafından istihsâl edilen netâyice karşı göz kapayamayacağı aşikârdır. İlme iddia-yı münasebet etmek onu tanımayı ve ona hürmet etmeyi taahhüd eylemek demektir. İlmin bugün kalîlül-mikdâr birtakım fikirlerle yaşadığı, bunların dinleri de, hiç değilse bize manzûr oldukları maddî şekillerde, alakadar ettiği inkar olunamaz. Bunların içinde ihtimal ki en mühimi tekâmül mefhumudur.

Bu tekâmülün ne olduğunu ve menşei ve mahiyetine gelince ne tazammun ettiğini, ne ifade eylediğini doğru bir surette bilmek gayet müşküldür ve bu şüphesiz bir mesele-i ilmiye olmaktan ziyade mâ-ba‘de‘t-tabîyyeye ait bir meseledir. Fakat tekamülün hadisevî ve ilmî bir manası vardır ki bunda herkes müttefiktir. Bu mana da şundan ibarettir: Zî-hayat mevcudât, belki de bütün eşya, yalnız bazı tezahürâtlarından değil tarz-ı vücutlarının hey‘et-i umumiyyesinden tahavvül ederler yahut tahavvül edebilirler. Bu tahavvülün derinliği de ber-vech-i pîşîn kâbil-i tahdîd değildir. Tahavvülât ister tohumlarda vukûa gelsinler, ister muhîtin tesirinden neş‘et etsinler, isterse bu iki sebep birlikte hareket eylesin, şurası muhakkaktır ki bir mevcudun mahiyet ve tabiatıyla tadilat ve tahavvülâtı arasında kat‘î bir fark yoktur. Bir cinsin evsâf-ı asliyyesi tesmiye edilen şey artık bi‘n-nisbe sabit bir hale gelmiş sadece bir safha-ı tekamül gibi telakkî olunabilir.

Bugün koca bir ilahiyat mektebi vardır ki dinin tarih-i haricîsini bu nazariyelerle telif etmeye sâîdir.

Bunlar her insan-ı müfekkirin her şeyde yapmaya mecbur olduğu ve doğrusu aranırsa bütün hayatın, bütün fiil ve hareketin istinad ettiği bir tefrik ameliyesinden hareket ederler. Bu da prensip ile tatbikatı, fikir ile fikrin saha-yı fiile çıkması keyfiyetini tefrik etmekten ibarettir. Biz müfekkiremizle, zihnimizle isteriz, mevcut şeylerle saha-yı fiile îsâl eyleriz. Binâenaleyh fiil ve amelde, bir şeyi mevkî-i fiile îsâl etmekte müfekkireden başka bir şey, yani bir şekl-i maddîde bulunmak lazım gelir. Eğer şerâit-i hariciyye değişecek olursa bu şekl-i maddî o şarta tevafuk ve tekabül edecek surette bi‘z-zarûre değişecektir. Yoksa manası kalmaz ve artık aynı şeyi ifade etmez. Bugün on altıncı asır muharrirlerinin yazdıklarını izaha neden lüzum hissediliyor? Çünkü lisan değişmiştir. Onların söylemek istedikleri şeyi ifade için bugün ekseriyâ başka kelimeler kullanmak ihtiyacı vardır. Her fiil ve amel, her hayat böyle bir tefrîki tazammun eder. Çünkü hayat, içinde bulunulan muhit vasıtasıyla payidâr olmaktan ibarettir. Bu muhit mühim derecede değiştiği zaman, içindeki mevcut zî-hayat ya tekamül etmek yahut ortadan kalkmak şıklarından biri karşısında bulunur.

Din de bu kanundan kendisini kurtaramaz. Din behemehal müessir olmak emelini besler. Müessir olmak için, insana kendi lisanıyla hitap etmesi icap eyler. Eğer din bir müfekkirede evvelden mevcut olan ve onun kabiliyet-i idrakı için bir

esas teşkil eden mekûlâtın birine uymayacak olursa hiç anlaşılmaz bir halde kalır. Binâenaleyh, her hakiki dinde –birinin nerde bittiği diğerinin nerde başladığı sıhhatle tayin edilememekle beraber- iki kısım vardır. Bunların biri asl-ı dindir; hayat, irade, fiil ve ameldir. Diğer de dinin saha-yı fiile îsâlidir. Yahut asl-ı dinin malum bir hey’et-i ictimâiyede mündemiç şerait-i mevcudiyetle vukûa gelmiş bir ihtilâttır. Birinci unsur aslen zî-hayat ve manevî bir prensip tatbik edildiği zaman, kelimenin timsâlî manasıyla, hiç değişmez. İkinci kısım ise ister istemez tekâmül-i mevcudât ile mütesâniddir.

İşte bahsettiğimiz ilahiyat müntesipleri yalnız ilmin netâyicine hürmet etmek ve bugün artık gayr-ı kâbil-i kabul gibi görünen bir şekil altında filan veya falan itikadı idâme için inat göstermemek şöyle dursun ilmin muhakkakiyetini ispat ettiği prensipleri ve ez-cümle tekâmül esasını ilahiyata idhâl eyerler.

İlk düşünce –ki asıl mucit ve müdür odur- payidâr kalır, fakat bunun tefsirâtı, haricen kendisini kâbil-i tebliğ bir hale getiren düsturlar, âlem arasında tesirini inkişaf ettiren müesseseler tekâmül ediyorlar. Bir taraftan bu eşkâlin teâkubunu ilk düşünceye bend eden illiyet rabitası, değişmeden tek bir fikr-i aslînin tercümelerinden ibaret oldukları için bütün bu eşkâlin muhafaza etmekten hâlî kalamayacakları samimi müşabehet onların vahdet-i maneviyyelerini temin eder. Diğer taraftan, dinin tezahürâtı bütün eşyayı zî-hayatın kanununa, tekâmül ederken mensup oldukları alemleri takip ederken iştirak eyer.

Bunun içindir ki menşesinde mana-yı hakiki ve maddisinde anlaşılmuş olan bazı ifadeler bugün –idame edilmeleri matlûb ise- teşbihî bir mana ile kabul edilmek iktizâ eder. Çünkü terakkî-i vukûf ve malumat ile ancak bu manalar kâbil-i teliftir. Farazâ “cehenneme indi, göklere çıktı” sözleri kıymetlerini, cennetin cehennemin bugün maddeten filan yahut filan yerde oldukları yolundaki iddiayı bir tarafa bırakarak hayal arkasında mana-yı manvîyi aramak ile muhafaza edebilirler.

Mine’l-kadîm, dûçâr-ı tehdid olan bütün mesâlikin bu yolu ihtiyar ve hatta çocukluk addedilebilecek derecede sûistimal ettikleri bahanesiyle böyle teşbih ve rumuz ile tefsir tarîkinin isti’mâlî bîhûde ve hayal-i hâm kabîlinden addedilemez. Teşbih ve istiâre insanın asıl lisanıdır. Dikkat edecek olursak görürüz ki biz hemen hiçbir kelimeyi mana-yı hakikisinde isti’mâl etmeyiz. Kelimelerin hayatı denilen şey kelimelerin manasını fikirlerin tahavvülâtına göre tekâmül ettirmek yolunda

hissettiğimiz mecburiyetten ibarettir. Çünkü hayat-ı ictimâiyenin icâbâtından olarak fikirler değişince kelimeleri muhafaza etmek istersek başka bir çare yoktur, onların manalarını da değiştirmeliyiz. Fikir kendi şeklini derhal icat edemez. Çünkü öyle olsa kimse tarafından anlaşılmaz. Binâenaleyh hiç olmazsa bir müddet, mevcut hey'et-i ictimâiye için kabiliyet-i idrâkin vahid-i kıyâsını teşkil eden şekl-i malumu bi'z-zarûre kabul eder. Kendisi için yapılmamış olan bu şeklin yardımıyla, mana-yı hakikiye bir mana-yı teşbihî ilave yahut ikame ederek kendisini ifade eyler.

Binâenaleyh dinin vücudu ve inkişafı, -terakkiperver nâmı verilebilecek olan mektebe nazaran- asrî ilimden dolayı hiç müşkülâta uğramaz.

Dinlerin âmâkında aslî birtakım hakâyık-ı diniyye bulunur. Bunların esasen birtakım mâ-ba'de't-tabîi evsâfı kendilerini yegâne mevzû-ı hadiseden ibaret olan bir ilmin temasından masûn bulundurur.

Bundan başka dinler bu hakâyık-ı asliyyenin hemen hemen bilâ-vasıta birçok ifadâtını ihtiva ederler ki onlar da akaid, ve ruhanî ayinlerdir. Bunlar bir düstur ile ifade edilmekten ziyade yaşanırlar ve ilim ile pek hall-i nizâa girmezler. İşte bu suretledir ki Hristiyanlık Allah'a peder nâmını verir, insanları Allah'ın oğulları ve bu suretle hep birbirlerinin kardeşi addeyler. Bunun gibi Allah'ın hükümetini, günahı, necâtı, mağfireti, ilh. öğretir.

Şimdi yalnız akaidin ve ayinlerin teferruatı kalır. Bu teferruat muayyen bir devrin malumatından ve müessesâtından istiâre edilmiş birtakım anâsıra mâlik olmaları itibariyle başka bir devrin fikirleri ve müesseseleri ile tevafuk etmeyebilirler. Bu ise dün ki ilmin ve müesseselerin bugün ki ilim ve müesseseler ile bazı noktalarda tezat teşkil etmekte olmasından başka bir mana ifade etmez. Bu tahavvülâtan din mesul değildir: Din bundan dolayı zarar göremez. Haricen tekâmül ederek yine aynı halde idame-i mevcudiyet eder.

Zaten iki tarz-ı tekâmül kâbil-i tasavvurdur. Ya din-i mukkaddem ki bir medeniyetin ve ilmin mîrâsı ola düsturlarını muhafaza edecek ve fakat mana-yı hakiki ve maddînin içinde örttüklere mana-yı mecazî ve manevîyi istihraç eleyecektir. Yahut akîdeperest ilahiyatın büyük teşkilatçıları olan Saint Paul'lerin, Saint Athanase'lerin, Saint Augistin'lerin, Saint Thomas'ların eserini takip ile zaman-ı hâzırın felsefî ve ilmî fikirlerini benimsemekten korkmayacak ve bunları o

ebedî ve gayr-ı kâbil-i ifade hayat-ı diniyye için ensâl-i hâzıra nazarında şüphe yok ki aynı gayeye müteveccih fakat bilâ-vasıta kâbil-i idrak bir timsâl haline getirecektir.

II. Bu Mesleğin Müşkilâtı

İlmi tenkid ederek bu tenkidât üzerine dini vaz‘ ve binâ eden meslek bazı zevat tarafından pek büyük bir şevk ve ateşle kabul olunduğu halde bazı şiddetli itirazlar da davet etmiştir. Münakaşa nokta-ı nazarından bu mesleği hülâsa eden: “İflâs-ı ilm” düsturunun etrafında birkaç sene evvel büyük bir gürültü kopmuştu.

Bu âvâze-i cidâlin kabul ettiği birçok belîğâne itirazlar arasından kanaat-bahş delâili bulup çıkarmak bazen müşkil olur. Faraza, ilm-i hâzırın muvaffak olduğu büyük keşfiyyât ta‘dâd edildi. Ve bilhassa bu keşfiyyâtın hayret-bahş tatbikatı ileriye sürüldü. Fakat asıl mesele başlıca hayat-ı maddiyyeye taalluk eden bu terakkiyâtın dün ki ilim tarafından yalnız hayat-ı maddiyyeye dair değil beşeriyetin siyasî ve ahlakî hayatı hakkında da defaatle vukû bulan vaadleri saha-yı fiile îsâle kâfi gelip gelmeyeceğini bilmektedir.

Bir kısımları şöyle mukabele ettiler: İlim iflâs etmedi. Çünkü incâz etmedi diye ilmi muâheze ettiğiniz vaatlerin hiçbiri makul ve hakiki hiçbir ilim tarafından tarafından sâdır olmamıştır. Bu cevap ilmin insan için her şey demek olmadığı manasını tazammun ediyordu.

Mamafih, ilm-i hâzırın bu muhtelif medh ve sitâyişleri arasında esaslı bir fikir deverân eder ki filhakika ilim, müfekkirelere bunu gittikçe kuvvetle intiba ettirmektedir. O da ilmin terakkiyâtına bir had tayin etmenin kâbil olamayacağı fikridir. Şüphe yok ki âlem-i maddiyât ile âlem-i maneviyât arasında, hayvanî cemiyetlerle insanî cemiyetler arasında büyük farklar vardır. Fakat madde-i gayr-ı uzvîyyeyi madde-i zî-hayattan yahut hakiki hareketi mücerret mihânikten tefrik eden mesafede gayr-ı kâbil-i mürûr gibi görünmüyor mu? Halbuki zahiren birbirlerinden ayrı görülen bu âlemler arasında da ittisal ve temâdînin vücudu gittikçe teessüs ediyor. Binaenaleyh bütün eşkâli altında vücud ile ilmin tetâbuk ve tevafukunu istikbâlin tamamıyla saha-yı fiile çıkaracağı ihtimalini neden reddetmeli?

İlmin tekmîl muhtaraâtı içinde hiçbirinin tabiat-ı beşeriyyedeki mutâlibât-ı maneviyyeye tekâbül etmediği ve bu mutâlibâtın ilmin haricinde ve fevkinde olduğu için ilm-i müstakbelin, onları tatmin edemeyeceği iddia olunuyor.

Fakat bu itiraza yanlış bir kıymet veriliyor. Birtakım muhakkak hakikatlere destres olmaları alimlerin müfekkirelerinde sahib-i salâhiyet olduklarına dair bir his, bir emniyet hissini tevlid etmiştir. Bundan böyle bütün faaliyet-i zekâiyyeyi hep bu ölçüye tatbik ediyorlar. Onlara tevafuk etmeyen taharriyâtı bîhûde ve gayr-ı meşrû buluyorlar. Alimler bizim vesâit-i vukûfumuzla kâbil-i telif olamayacak birtakım netâyic-i mutlakayı eskisi gibi ihbar ve ilandan bugün tevakkî ediyorlar. Her ilmin nisbî olduğunu söylüyorlar. Fakat bu ifadeyi hakiki manasıyla anlamak iktizâ eder. Bundan ilmin meşgul olduğu sahanın haricinde başka bir saha, bir “mutlak” sahası vardır, başka türlü alimler bu saha ile iştilal edebilirler manası çıkarılmamalıdır. Bilakis bu ifade ilim için kapalı olan bir sahaya girmekten zekâ-yı beşeri men eder. Çünkü bir şey ilim için nâ-kâbil-i idrak ise bu mevzuun başka bir ahkâm ve kavâid içinde gayr-ı kâbil-i idrak olduğu evleviyetle aşikârdır. Binaenaleyh ilim kendisine has bir vukûf ve salâhiyet hissiyle metîn ve kavî bir surette nerede: Ben biliyorum! derse bu müfekkire-i beşer için vardır demektir. Nerde ilim: Bilmiyorum! derse: Kimse biliyorum iddiasında bulunmasın! demektir.

Binaenaleyh asrî ilim zahiren daha mütevazi görünmekle beraber dinin serbestçe inkişafına akidevî ilimden ziyade müsait olduğu aşikâr bir şey değildir. İlim nokta-ı nazarından din ancak birtakım keyfî telakkilerin bir hey’et-i mecmûasından ibarettir. Çünkü din, ilmin ancak şeklini iktisâ edebilir. Mamafih bu da onun tamamıyeti için tehlikesiz bir şey değildir. Nasıl ki Skolastiğin misali bunu pekala gösterir. Dinin esas-ı batnîsine gelince bunlar şüphe yok ilim nazarında yegâne şâyân-ı kabul olan objektif hakâyık-ı tecrübiyyeye teşbih edilemez. İlmin hudutları haricinde idame edilmek istenilen şeyin başka bir ilim olmayıp bir itikad olduğu iddiası kâfi değildir. Bir itikad ilim nokta-ı nazarından haiz-i kıymet olabilmek için hem vakaların tetkik ve müşahedesi üzerine müessis olmalı hem de ilmin istikameti cihetine müteveccih bulunmalıdır.

İlmin kendisine bırakır gibi görüldüğü sahada mahsur kalan itikad-ı dinî, burada bile kendi istiklâlini ve hürriyet-i inkişâfını temin edemez. İlmin her terakkisi onu tehdit eder. İlmin mevcudâtı hakkında verdiği izahâtta noksanları din kemâl-i

endişe ile takip eder; şu tarafta bir çatlak peydâ olduğunu, öte tarafta bir boşluk dolduğunu görür. Kendisi de tevafuk ve tetâbuk için gösterdiği gayret-i müfrite ile kendi aleyhinde bir mukayeseye meydan açar. Çünkü din, ilmin kat'î ve galibâne meşy ve hareketine karşı birtakım adem-i kat'iyetler ve korkaklıklar arz eder. Artık din vaktiyle büyük bir istinadgâhı olduğu halde bugün ancak müminlerin zühd ve takvası ve muhayyilesi tarafından üzerine bazı hakikat elvânı giydirilmeye uğraşılan büyük bir kelimeden ibaret kalmış bir şey gibi görünür.

İşte din, ilmin irâe ettiği boşluklardan istifade etmek isterse maruz kalacağı tehlikeler bunlardır. Mamafih birçok ulemâya ve feylesofa göre bu tehlikeler hakiki değildirler. İlmi dine muâriz gibi zannettikleri içindir ki dini tehdit ediyorlar. Halbuki bu bir yanlış fikirdir. İlim ve ilmin şerâiti hakkında bu kadar muhakeme yürütülecek yerde en mühim netâyicinden bazıları dahilinde bile din istikametine müteveccihdir. Bu tarz ru'yeti tetkik etmek icap eyler.

III. İlmin Dine Müteveccih Gibi Nazar-ı Mülâhazaya Alınması

İlimde, ekseriyâ maddiyetperestlik şöhreti bulunmakla beraber birçok feylesof ve ulemâ vardır ki ilmin usulleri ve muhteviyâtı dinin esasları ile teâruz ettiğini inkarda ısrar ederler. Hatta içlerinde bazıları, Skolastiğin din ile ilmin menşei de farklı, fakat istikamet itibariyle aynı noktaya müteveccih iki tarik olmaları hakkındaki nokta-ı nazarını idame etmekte bile bir beis tasavvur etmezler ve ilm-i hâzırın mesleklerinde akaid-i diniyenin mukaddemât-ı ibtidâiyyesini görürler.

Bazı ulemâ bugünkü tekâmülcülük mesleğinde akaid-i diniyenin şahsiyet-i ilâhiyye, halk ve icad-ı kainat, müsmiriyet-i dua ve ebediyet-i ruh hakkındaki teminatının alâmetlerini görürler.¹⁷⁶ Mümtaz bir hikmet-şinas asrî ilmin netice-i hükmü olmak üzere İncil'in "Peder"ini Hristiyan kiliselerinin amentüsünün esaslı noktalarını gösterir.¹⁷⁷

Mamafih, umumiyetle bugün ilimden daha dolambaçlı bir yolda dine bir medhal aramaktadırlar. Münakaşa, ilmin hudutları tabirinin mahiyeti ve vâzıh manası ne olduğunu tayin noktasında cereyan ediyor. İlmin hudutları olmak, oradan ötede

¹⁷⁶ Armand Sabatier: La Philosophie de l'effort

¹⁷⁷ Sir Oliver Logde: The Substance of Faith

hiçbir şey bulunmadığını suret-i kat'iyede red ve inkar etmek demektir? İlim o hudutlardan ötede bir şey aramaktan, bir şey tasavvur etmekten bizi suret-i kat'iyede men ediyor mu yoksa bu bir nisbî red ve inkardan, Aristo'nun dediği gibi, bir mahrumiyetten mi ibarettir? Mâlik olduğumuz bir şeyin tazammun davet ve icab ettiği mâlik olmadığımız, mahrum bulunduğumuz bir şey midir?

Kendileriyle meşgul bulunduğumuz ulemâyâ göre ilmin hudutları tabiri müfekkire-i beşer için, ilmimizi mükemmel ve tam bir bilgi haline getirmek üzere lazım olan bir vukûfun fikdânını tazammun eder.

İlim kendi kendisinin kâfi olduğunu pekala idrak eder. İlim prensipleri birtakım menfî mefhumlardır, muhteviyatları da gayr-ı muayyendir. Müfekkire-i beşere bir şeyin sadece şu olmadığı ve bu olmadığı öğretildiği zaman müfekkirenin o şeyin ne olduğunu düşünmemesi gayr-ı kâbidir. Binaenaleyh vukûf ilmi fevkinde bir vukûf bulunduğu ihtimalini ihâtâ eden şey ilmin haricinde bir faaliyet-i ruhiyye değil bizzat ilimdir. Pascal: "Aklın son hareketi kendisinin fevkinde nâmütenahi birçok şeyler bulunduğunu teslim etmektir." diyor.

Bir kere ilmî ve umumî usuller. Ve ruhu itibariyle neden dolayı dine muâriz ve muhâsım addetmeli? İlim, hadisât-ı kavânîne münkâd buldurmaya çalışır. Yani tahavvül içinde intizâm ve sebata, tertib ve nizama, mantıka, zekâyâ tâbî buldurmak ister. İlim birtakım basit ve umumî kanunlar arar ve teferruat kanunlarının giriftliğini ve tenevvu'unu bu umumî kanunlara ircâ etmek emelini besler. Bundan dolayı dünyayı bir ve ahenkdâr yani güzel bir eser addetmeye meyyaldır. Filhakika, yalnız bir fezâ, *Euclides*'in gösterdiği bizim fezâmız, hakiki hayrın bütün havâssını izaha kâfidir. Tek bir kanun, Newton kanunu, hey'et-i âlemin bütün hadiselerine hakimdir. Hikmet-i tabîyyeye de ihtimal ki iki kanun-ı aslî yetişir: Kuvvetin bekâsı ve tesir-i akl kanunları. İlim vahdete müteveccih ve mütemâyildir ve vahdeti bulur: Bu halde ilim Allah'a doğru gidiyor demek kâfi bir söz müdür?

Fakat aynı zamanda ilim bu gayeye vâsıl olamayacağını takdir eder. Filhakika ilmin esasâtı tecrübenin müsamaha ile geçiştirdiği birtakım faraziyyelerden ibarettir. İlim yalnız: şimdiye kadar hiçbir nazariye vakalar vasıtasıyla yapılan kontrole bu kadar muvaffakiyetle mukavemet etmemiştir diyebilir. Yoksa bu faraziye hakikattir diyemez. İlim bir faraziye îânesiyle tabiatı isticvâb etmekten ibaret olan tarz-ı

vukûfu da ona bugün için kâfi gelen birtakım izahat bulmasına hizmet eder. Kâfi addedilen bu izahatı zarurî ve kat'î izahat haline kalbe ilmin usulleri müsait değildir. Mamafih elbette müsbet ve mutlak birtakım izahat da vardır. İlim bu izahatı vermekten aciz olduğunu müşahede ile beraber bize o izahatın vücudunu da temin eder.

Mihanikî denilen felsefeye nazaran¹⁷⁸ ecsâmın havâssı ve izah ve müsbet bir prensip ile, madde ve hareket vasıtasıyla izah olunur. Bugün bütün hadisâtı izah için mihanikî numunenin isti'mâlini tervîc edenler arasında bile o tahayyül ettikleri hareketler kâfi derecede kuvvetli aletlerle his ve idrak edebildiklerini iddia edenler pek az olduğunu unutmamalıdır. Onlar bu "hareket"i kavânîn-i hadisâtı bulmak ve şerh ve bast etmek için mâlik olduğumuz en muvafık bir timsal makamında isti'mâl ederler.

Fakat hikmetşinaslardan birçoğu bu timsâli bî fâide, bertaraf edilmesi kâbil, sadece bir yardımcı addederler. Vazifesi bitince ilmin buna ihtiyacı kalmayacağını söylerler. Onlara göre, kâbil-i tetkik ve müşahede olan hadisâtın hey'et-i mecmûasını hareket esasına ircâ etmek teşebbüsü zamanımızdaki mihânîk mütehassıslarının gittikçe daha ince ve girift icatlarına rağmen muvaffakiyetsizlikle neticelenmiştir. Hakiki tevhid yolu termodinamik tarafından çizilmiştir. Sonra bu da enerjetik *énergétique* ilmine munkalib olmuştur. Bu ilim ise mevcudâtın tabiat ve mahiyet-i asliyelerini bir tarafa bırakarak onların yalnız ölçülmesi kâbil tezahürâtını pîş-i mülahazaya almak suretiyle tesessüs etmiştir. Ölçülen şey hız mıdır, hareket midir? Yahut başka bir şey midir? Buralarının hiç ehemmiyeti yoktur. Ölçüler kanunları bulmaya, nazariyeler bina etmeye, birtakım esaslar istihraç eylemeye kâfidir. Bu sayede malum olan hadiseler tasnif olunabilir ve istintac tarikiyle tabiata yeni yeni sualler îrâd edilebilir. Daha fazla istenebilir? Enerjetik, ilmin sırf tecrübî ve ilmî olan kısmını alarak ve mâ-ba'de't-tabîaya ait, gayr-ı kâbil-i tahkik bütün tortuları atarak ulûm-ı hikemiyenin şimdiye kadar tanıdığı en mükemmel bir şekle vâsıl olmuştur.

Enerjetik ilminin yegâne mevzuu olarak kabul ettiği bu kuvvet *énergie* nedir? Bunun hakkında ancak menfî bir fikri vardır. Bu kuvvet ne harekettir, ne de tetkik ve

¹⁷⁸ L. Poincaeré: *Asrî Hikmet-i Tabîyye- La Physique moderne.*

müşahede ettiğimiz müşahhas şe'niyetlerden biridir. Bizde eksik olan bir vukûfun işaretidir.

Tarz-ı tahavvüllerin bütün envâmını enerjetik vasıtasıyla ihata edebilmek kâbildir. Yani yalnız mevzuu hareket değil asıl fizik hareketler yani havâss ve terekkübât-ı tahavvülleri, Aristo'nun fâd ve tegayyür dediği şeylerde anlaşılabilir. Fakat bu imkan, hadisâtın ancak şekli hakkında vâridir. Bu şekli kendi başına hiçbir hâssa-ı hikemiyyesi mevcut olmadığı için onu irâe eden düsturlar –hadiseler diğer taraftan asıl hükmî müşabehet ve ihtilaflarına yani keyfiyetlerine göre tasnif edilmezlerse- gayr-ı kâbil-i istifade olurlar. Binâenaleyh âlimlerin nazarında, riyazî muamelenin vahdet ve ayniyeti altında bu keyfi fark meselesi mevcuttur. Keyfiyet fikri ise nedir? İlim nokta-ı nazarından bunun menfî bir şey olduğu aşıkardır: Bu, tedkik ve müşahedenin tahlile tevdi ettiği büyüklüklerin öyle bir şartının fikridir ki o şart büyüklüğe ircâ olunamaz. Mamafih aynı zamanda bir şe'niyet fikridir; sırf bir red ve inkardan ibaret değildir. Varlığın tecrübe-i mahsus ve ilmi tecavüz eden bir safhası hakkında bizzat ilim tarafından vukû bulan bir işarettir.

Buna benzer neticeler biyolojiden de istihraç edilebilir. Bugün hemen hemen suret-i umumiyyede ta'ammum etmiş bir fikre göre hayat, idamesi için kendisine has olan bir kuvvet ve faaliyet istihlâk etmiyorsa bile sadece hikemî ve kimyevî birtakım kuvvetlere ircâ olunamaz. Bu fikir ekseriyâ o kadar sarîh ve müsbet tabirlerle ifade olunur ki biyolojinin sahası mevcudâtı bilmek hususunda hikmet-i tabîiyye sahasından daha geniş gibi görülür. Filhakika yalnız hayatın var olduğu ve sırf bir mekanizmadan ibaret olmadığı bilindikten fazla tarifi de yapılmaktadır: Hayat bir muvafakat-ı mütekâbile, bir silsile-i merâtib, eczâ' ve küll arasında bir tesanüd, gayr-ı mütecânis anâsırın tevhdî, bir fikr-i mübdi' ve müdîr, muhitin irâe ettiği müşkülâtla mübareze ederek ve birtakım menâbî'dan istifade eyleyerek muayyen bir uzviyeti idâme etmek için sarf edilen gayret diye tarif olunuyor. Bütün bu tarifât müsbet bir manayı da haiz oldukları gibi aynı zamanda mihanik fevkinde bir manayı da haizdirler. Bunlar hakikaten ilmî addolunurlarsa ilmin bizi kendi kendiliğinden, asıl haricî hadisât aleminden başka bir alem içine idhâl ettiği neticesi kolaylıkla çıkar.

Fakat bu tarif ve düsturları, müsbet olan cihetlerinde hakikaten birer ilmî malumat addetmek hatadır. Bu mana ile onlar birer istiâre ve teşbihten ibarettirler, şuurumuzda hayatın müşahedesine merbût birtakım hissiyattan istihraç edilmiştir.

Biyoloji mütehasıslarının Ő'niyet içinde hayatı nâmını verdikleri bir sınıf-ı hadisâtı çıkarıp almaları için birer alâmet, birer düstur, birer işaret noktaları hizmetini görürler ve onlara hayatı vasfını takarlar. Nasıl ki kuvvet, kütle, cazibe, atalet tabirleri de bir hikmetşinasa, hikemî vasfını verdiği hadisâtı oradan kesip çıkarmak için hizmet ederler. Fakat ruhî timsâller hikmetşinaslar tarafından riyazî timsallere hemen hemen gayet sahih bir surette kalb edilebilmiş olduğu halde hayatı tarif eden tabirler bir biyoloji âlimi nazarında subjektif bir mana muhafaza etmişlerdir. Bunun içindir ki sırf ilim nokta-ı nazarından onların manası menfidir. Hayatta bir vasf-ı mümeyyizi olan hadisâtın fizik mihanikiyete ircâ edilemeyeceklerini, bir cihetten gayr-ı mihanikî olduklarını ifade ederler.

Mamafih hayatın hatta ilmi fikri bile sadece bir nefî ve inkardan ibaret değildir. Hayat fikri meçhul bir Şeyin tasdik ve temin edilmesidir. O Şeyin ne olduğu bizim objektif tafahusâtımızdan kaçmakla beraber tezahürâtını idrak ederiz. Bu bir Şeyin ters tarafıdır. Şüphesiz ki onun bir de yüzü vardır. İlmî nokta-ı nazardan gayet müessir olan bu menfî mefhum –eğer hakikatte onun altında müsbet bir meçhul bulunmadığı farz olunacak olursa- ortadan zâil olur ve verdiği nisbî izahat da meydandan kalkar.

Zî-hayat-ı envân menşei meselesinin tetkiki bugün bütün ilme hakim gibi görünen bu nazariyenin, tekâmül nazariyesinin inkişâfını icap etti. Dinî addedilen itikadlardan bu nazariyeyi tefrik eden farklar evvel emirde zihinleri bu nazariyenin o itikadlarda her cihetçe zıt olduklarını düşünmeye sevk etti. Din: İnyet-i Rabbanıyye, halk ve icad, zekâ, hürriyet tazammun ettiği için tekâmül kelimesi ancak bir mekanizma, kör bir mecburiyet ve zaruret, maddiyetperestlik ifade edebilir denildi.

Halbuki bizzat ilmin bu nazariye hakkında yürüttüğü tenkit çok geçmeden ispat etti ki tekâmül fikri yek-nazarda tahayyül olunduğu gibi sade, vâzih ve sarih değildi. İçinde birçok mana vardı ve herhalde farz olduğu gibi halk ve icad, hürriyet ve zekâ fikirlerini sadece red ve inkardan ibaret bulunmuyordu. Ulemâdan ve felâsifeden bir kısmı tekâmül nazariyesinin dünyaya bir vahdet, bir ittisal ve temâdî, bir hayat, bir vulûdiyet, bir ahenk, bir istikamet-i müştereke getirdiğine ve envân sabit ve gayr-ı mütehavvil zannedilmesi fikrinden bunların hiç bulunmadığına dikkat ederek tekamülcülüğün dini fikirlere muâriz olmak Şöyle dursun dünya ve inkişâfına dair eşkâl-i asliyyenin hiç tahavvül kabul etmez taaddüdü hakkındaki ananevî

itikaddan ziyade daha muazzam ve bir sâni-i ilâhîye daha layık bir fikir verdiğini iddia etmişlerdir. Doğrusu aranırsa bu tefsir nazariyesinin mana-yı ilmîsinin hududu haricine çıkar. Fakat mübalağaya düşmeden denilebilir ki tekâmül hakkındaki fikr-i ilmî hayat yahut kuvvet fikrinden ziyade haddizatında nakıs bir fikirdir, bir red ve inkardır ki bir mefhum-ı muhâlif olarak bir de tasdik icap eder.

Bugün müsbet gibi görüldüğüne nazaran nebâtât ve hayvanâtta nev‘ denilen şey hiç değişmez ve ebedî bir şekl-i vücud değildir. Darwin’e şöyle büyük bir itiraz tevcih ediyorlardı: Birtakım envâm ortadan kalktığını görüyoruz, fakat niçin yeni envâm tevellüd ettiğini görmüyoruz? Bu itiraz şimdi izale edilmiştir. Mücerrebler, ânı bir tahvîl tarikiyle yeni nev‘ler yaratmışlardır. Bu nev‘den az çok farklı birçok nev‘ler tevellüd edebilir. Binaenaleyh esas itibariyle envâ-ı mevcudenin hepsinin tekâmül tarikiyle vücud bulduğu telakkisine mâni olacak bir şey kalmamıştır.

Bu faraziyyenin manası nedir?

Tekamülcülük bizzarûre tenevvuâtın menşei meselesini tevlid ediyor. Şimdiye kadar bu menşe hakkında tekamülcülük kabul-ı âmmeye mazhar olmuş çare-i haller bulamamıştır. Başlıca iki temayül arasında ihtizaz edip duruyor. Bunların her ikisi de birtakım vakalara ve tecrübelere istinad ediyor. Bunun için, bazı erbâb ilim bunları telif ve mezce çalışıyorlar. Darwin’in nokta-ı nazarından tahattur ettiren bu temayüllerden birine göre ilk tahavvül tohumda vukûa gelir. Bu tahavvülâtın bazıları muhafaza olunur, çoğalır, sabit numuneler teşkil eder. Lamarck’ın kabul ettiği diğer nokta-ı nazara göre tahavvülâtın esbâb-ı asliyesi muhitin tesiri ve muhite tevafuk etmek için mevcudâtın sarf ettiği gayrettir. Bu iki nokta-ı nazarın tevhide akla pek mülayimdir. Çünkü tohumda tadilat fikri muhitin tesirine mâni olmayacağı gibi muhitin tesiri fikri de tohumda tadilat-ı vukûe fikrine mâni değildir. Bazı tecrübelerle sabit olduğu vechile muhite tevafuk keyfiyeti mevlüd hücrelerin mahsulâtı üzerine icrâ-yı tesir edebildiği gibi tohumda bir tahavvül-i vukûde şerâit-i vücuda tevafuk mecburiyeti ile imtizaç eyleyebilir.

Acaba bu izahatta isti‘mâl olunan mefhumların ilmen birer müsbet mefhum olmaları kâbil-i iddia mıdır?

Tohumda tahavvülât mesleği bu tahavvülâtı ya bir nev‘ kendi kendiliğinden vücud bulma suretiyle yahut evvelce mahfi bir halde bulunan birtakım evsâfin bazı

ahvâl ve şerâit-i tesiri altında inkişafı keyfiyetiyle izah eder. Ya halk ve icad ya fitriyet: İşte teklif olunan faraziyyeler.

Muhitin tesirine karşı aksü'l-amel mesleği bir mevcud-ı zî-hayatın ya haricî bir tesirin muttarid bir fiil ve ameli altında muayyen bir temâyül iktisab ve izhar etmek yahut şerâit-i hariciyyeye tevafuk edecek surette kendi kendisini tâdil edebilmek hâssasını tazammun eyler.

Tadilâtın nisbî bir tesbiti keyfiyetine gelince, bu, mevcud-ı zî-hayatın yalnız kendi kendiliğinden yahut bi'n-nisbe sabit bir muhitin tesiriyle iktisab ettiği itiyada teşbih olunmaktadır.

Fakat zevahire rağmen, halk ve icad, tevafuk ve tetâbuk, muhafaza ve bekâ mefhumları burada, hiç değilse ilim nokta-ı nazarından tamamıyla müsbet bir manayı haiz olmaktan çok uzaktırlar. Çünkü bu mefhumların muhteviyatında müsbet olarak bulunan şey subjektiftir, gayr-ı kâbil-i tariftir, ilmî surette bast ve izaha kabiliyetsiz bir şeydir. bu mefhumlar zî-hayat envân teşekkülü bir terkiib-i kimyevî yapmaya benzemeyeceğini ifade ederler. Hakikatte bunlar envân gayr-ı mütehavvil oldukları nazariyesinde mündemiç bulunan mefhumlara nisbetle ilmî lisandan da uzaktırlar. O meslekte gerek âlem-i zî-hayat gerek âlem-i gayr-ı uzvî muayyen ve gayr-ı mütehavvil, miktarı mahdûd anâsırdan mürekkeb idi. Bunların muhtelif suretlerle terkiibi sunûf arasındaki silsile-i merâtibi vücûda getiriyordu. Halbuki âlem-i nebatât ile âlem-i hayvânât yalnız kendisini terkiib eden ferdlerin herbirinde değil hey'et-i mecmûasında dahî yaşayıp tekâmül edince artık bunlar maddî bir koleksiyona, sabit ve mütecânis vahdetlerden mürekkeb bir mikdâr-ı mahdûda ancak zahiren benzerler. Bunlarda tahavvül cezrî bir şey olmak üzere telakkî edilmektedir. İlimin istinad ettiği muayyen ve sabit esaslar ise artık yalnız muvakkat ve muhtemel bir şey oluyorlar.

Bu mefhumlar, mihanik nokta-ı nazarını tecavüz ettikleri cihetle ilim nazarında birtakım red ve inkarlardan ve bir meselenin ifadesinden ibarettirler. Şuurun kendi ef'âl ve harekâtı hakkında verdiği izahata müşabih bir izahat fikrini telkîn ederler. Kabul edilen düsturlara göre, mahluk-ı zî-hayat hayatını idame ve bast etmek ister. Buna muvaffak olmak için de etrafındaki ahvâl ve şerâite göre tahavvül eder ve kendi kendisini tayin ve icab eyler.

Bu izahata ale'l-âde illet-i gâiyye mülâhazasına müstenid *téléologique* izahat denilir. Nâfiz nazarlı bir feylesofa, Bergson'a göre¹⁷⁹ bu izahatı vakalarla hem-ahenk bir hale koymak için onları gerek mihanikiyetin gerek illet-i gâiyye mülâhazâtının fevkinde olmak üzere tasavvur etmek lazımdır. İlet-i gâiyye mülâhazâtı âlem-i nebâtî âlem-i hayvânâtın ve sevk-i tabîiyi zekânın aşağı tabakası addetmeye sâiktir. Halbuki bunlar hakikatte aynı faaliyetin muhtelif istikametlere müteveccih üç inkişâfından ibarettirler. Muhtelif istikametlerde zengin ve mütenevvî bir tahassul keyfiyeti kendi kendiliğinden halk ve icad fikrine evvelden tasavvur edilmiş ve sahayı fiile îsâl tarihi hâkim bir gaye fikrine olduğundan ziyade tevafuk ve tekabül eder.

Spinoza'nın hayatı hakkındaki mesleğini tahattur ettiren bu nokta-ı nazarlar ne olursa olsun, şurası gayr-ı kâbil-i itiraz gibi görünür ki biyolojinin asıl mefhumları ilmin fevkinde bir şeylerdir ve binaenaleyh ilim nokta-ı nazarından bunlar ancak birer menfî mefhumdan ibarettirler.

Fakat bundan, onların müsbet ve subjektif manalarını ilmin bî-fâide, hayalî ve sırf lafzî bir şey diye bertaraf etmesi lazım gelmez. Çünkü bu telakkiler sırf kemmî, sahit ve objektif olurlarsa teknil hususiyetlerini gâib edecekler ve erbâb-ı ilme taharriyâtlarında ve tevhid ve terkiplerinde rehber olabilmek hâssasından mahrum kalacaklardır. Kant bazı prensiplerin bize hakiki hiçbir vukuf vermedikleri cihetle bir inşâ kıymet ve kabiliyetinden mahrum olmakla beraber hadisâtı tasnif etmeye, tecrübeler tertib eylemeye zemin ihzâr ettiklerinden dolayı –tabiatın hakiki bir sa'y ve amelini sadıkâne temsil ve irâe ediyorlarmış gibi- bir tertib ve tanzim kıymetini haiz olduklarını söylüyordu. Bu meslek bugün de biyolojiye kâbil-i tatbik görünmektedir. Halbuki bu, bize ilmî, vesâit-i tefahhusâtını tecavüz eden bir şe'niyete asılmış kalmış bir vaziyette gösterir.

Bu nokta-ı nazardan ulûm-ı maneviyeye bilhassa manidârdırlar.

Bu ulûm iki suretle telakkî olunmaktadır: Sırf müsbet bir ilim olarak yahut birer kanun ve kaide-i ilmî olarak *sciences normatives*

Kaide-i ilmî olarak telakki edilirlerse hayat-ı beşeriyenin esasât-ı müdfresini muhteviyatları ile doğrudan doğruya bize temin ve îtâ ederler. Bu esasâtı ulûm-ı hikemiyyeden istemek bîhûdedir. Kaide-i ilimleri insana, şahsiyetin inkişâfı, vazife,

¹⁷⁹ Evolution créatrice

saadet, ferd ile hey'et-i ictimâiyyenin i'tilâfi, adalet, menfaat-ı umûmiyye tesanüd, şuurların ittihadı gibi birtakım gayeler arz ederler yahut bu gayeleri kabule bizi icbar ederler. Halbuki bunlar haddizatında tam olarak tasavvur edilmiş en son birtakım prensipler olmadıkları, yalnız hususî bir mahiyette birtakım meseleler irâe ettikleri ve bu meseleleri yalnız tecrübe vasıtasıyla halletmek kâbil olmadığı aşikârdır.

Bazı kimselere göre bu gayeler namütenahî, ekmel, lâhûtî üzerine açılmış bir nezâretten ibarettirler. Eğer böyle olsa idi ulûm-ı maneviyye efkâr-ı müdîreleriyle dine hakiki bir medhal teşkil ederlerdi.

Başka bir mekteb, ulûm-ı maneviyyeyi sâir ulûma daha sıkı bir surette teşbih eder. Tezahürât-ı ahlâkiyye ve ictimâiyyesinde nazar-ı mülâhazaya alınan insanın bir tarih-i tabîîsi haline getirmek ister. Ulûm-ı maneviyye insanların ef'âl ve âmâllerini sebeplerinde, tarz-ı icrâlarında tetkik ederler. Nasıl ki ulûm-ı hayatiyyede hayvanın vazâîfi ve eşkâl-i mevcudiyeti ile meşgul olurlar. Amelî ahkâma gelince bu telakkîye göre onlar ilmin tatbikâtıdır, fakat ilme dahil değildirler. Filhakika her ilim, ilim olmak sıfatıyla, sırf nazarîdir. Tatbikat ya ilimden evvel ya sonra gelir, fakat ilim ile karışmaz. Bu suretle anlaşılırsa ulûm-ı maneviyye din ile her türlü rabıtayı kırmanın gayet emin bir çaresini bulabilir demektir. O da sırf nakil ve hikaye vadisinden ayrılmamaktır. İnsanların edvâr-ı muhtelifede adaletten, saadetten, vazifeden, haktan, şahsiyetten, tesanüdden yahut şuur-ı müşterekten şu yahut bu manalarla bahsetmiş oldukları müşahede ile iktifa ederek bu mefhumların menşei ve mana-yı hakikîsi ne olduklarını, kıymetlerinin neden ibaret bulunduğunu hiç soruşturmaz. Fakat böyle nakil ve hikayeye müşabih olmak için hadisât-ı maneviyyenin ilmi de izahata girişmek iktizâ eyler.

Ulûm-ı maneviyye bugün umumiyetle şuurun hayatını ve hayat-ı ictimâiyyeyi sırf fizik ve maddî esbâb ile izah etmek fikrinde değildir. Psikoloji, ahlak, sosyoloji, kendilerini maddenin ilimlerine bağlayan rabıtaları kırmadan kendilerine has birtakım prensipler iddia ve talep ederler. Binaenaleyh hadisât-ı maneviyye yalnız hayat-ı beşerin fizyolojiye ve hikmet-i tabîiyyeye ait şerâiti ile değil, şuurun şerâiti, zekânın ve iradenin havâssı, hissiyâtın, temâyülâtın, efkârın tesiri, ferdiyet, saadet, vazife, müsavât, hürriyet, an'ane, şuur-ı müşterek, tesânüd, adalet, ahenk, terakkî, akıl, ilh. Birtakım fikirlerin hususî rolleri gibi asıl manevî olan esbâb ile de izah olunacaktır.

Bu esasât nelerdir? İlmî nokta-ı nazardan bunlar inkardan ibarettir. Bunlar birtakım subjektif hayaletlerdir ki zekâmızın bilmediği ve haddizatlarında ne olduğunu bilemeyeceği objektif sebepler yerlerini tutarlar. Bu gibi esasâtan istihraç edilen izahatta sarîh surette bulunan şey mevzû-ı bahs hadisâtın elimizdeki müessir esbâb ile izah edilemedikleridir. Bir mantık marifeti ile işte birtakım fikirler, gayeler, kâbil-i idrak olamayan hey'etiyle bir hayat-ı zî-şuur karıştırırız; bu seyyal şeylere birer düstur iksâ ederiz; bunları bir nevî mihanikî kuvâ ve mevcudat haline getirir, ve müessir birer sebep imişler gibi kullanırız. Artık kendimizi ilmî bir izahat vermiş zanneyleriz. Fakat bu kabil izahatın manasını ve kıymetini ilmî bir surette tayin etmek nasıl kâbil olur? Hayat-ı maneviyye terakkiye temâyül, yeniden yaratmak ve tabiattan iyi yapmak iddiası nereden gelir? Ne istiyoruz? Nereye gidiyoruz? Bütün bu mümkün şeyleri zarurîye, bu gaye-i kemâli hakikiye, bütün bu müstakbel muhtemeli malum ve mevcut şeylere tenzil etmek şuuru ancak bir kuvve-i muğfele gibi telakki ettikten başka bir mana ifade etmez. O halde, şuurun verdiği izahatın ne kıymeti kalır? Zaten kendileri hayalî olan birtakım hadisâtın yine hayalî birtakım izahatından ibaret olmuyorlar mı?

Sırf ilmî nokta-ı nazardan bu fikirler bir inkardan, mihanikî izahatın imkanını inkardan ibarettir. Fakat burada da, hatta bilhassa burada bu inkarların gayr-ı tâm olduğunu ve bu inkarlara mukabil birtakım tasdikler bulunduğunu söylemek icap eder. Eğer âlemlerde riyaziyyûn gibi yaparak bu mefhumların subjektif ve amelî manalarına ehemmiyet vermeseler idi bunları nerede kullanabilirlerdi? Fakat ehemmiyet vermemek noktası o kadar akıllarına gelmez ki mefhum-ı ilmî nâmını verdikleri şey işte bu subjektif manadır. Bir ilm-i hey'et müntesibi, zevâhire nazaran güneş arz etrafında dönüyormuş gibi muhakeme yürüttüğü zaman arzın güneş etrafında döndüğünü farz ederek aynı suretle muhakemede bulunabileceğini hatta bunun daha kolay ve muvafık olacağını bilir. Fakat bir ahlak yahut sosyoloji âlimi meşgul olduğu subjektif zevâhiri objektif tabirlerle tercüme etmek istediği zaman kendisini alakadar eden hakikatın taban tabana zıttı bir mevkie gitmiş olduğunu ve artık muhakeme yürütemeyeceğini görür. İnsanlardan, onların ferdiyetlerinden, şahsiyetlerinden, tesanüdlerinden, ferdî yahut müşterek şuurlarından bahsetmek için bunların birtakım şeyler ifade ettiklerini kabul etmek lazımdır. Bu ise objektif bir ilim nokta-ı nazarından pek su götürür bir şeydir. Hadisâtın birtakım ahlakî ve

ictimâî mefhumlarla izahâtı sırf ilmî bir ahlâkın sosyolojinin saha-yı şumulünü tecavüz eden izahata pek de iyi ketm ve ihfa olunamadan müracaat demektir.

Hulasa, meşgul olduğumuz feylesoflara göre, ilmin hudutları sırf birtakım nefy ve inkarlardan ibaret değildir. Bilakis bizim için ulvî birtakım şe'niyetlerin işaretidirler. Bu ulvî şe'niyetler olmasa idi ilmin hudutları bile anlaşılmaz bir şey olurdu. Eğer âlimler, mefhumlarına kâbil-i istifade olacak surette müşahhas bir mânâ vermek istiyorlarsa ilmin bu hudutları hatırasını müfekkirelerinde az çok muhafaza etmelidirler. Binaenaleyh ilim katiyen bîtaraf değildir. Onun ber-veche-i istikameti vardır. Bu veche-i istikamet pek umumî ise de şuur-ı dinînin birer bedâhet halinde mevcudiyetine hükmettiği şeylere doğru olduğu da aşikârdır.

Bu takdirce din keyfî bir tasavvur ve telakkîdir, ilmin ihtimal ki nazarî bir surette hoş görüp de hakikatte hiç münasebetdâr olmadığı bir şeyden ibaret değildir. İlmin kendisi, farkında olmadan, dini arar. İşte din bu suretle kendi esasâtına tevfikan serbestçe inbisât ettiği esnada beyanât ve teyidâtının esasât-ı umumiyeleri ilmin masdaraları ile tevafuk ettiğine vâkıftır. Kendi işine hâdim olabilecek ilimden alıp temsil etmeye din gayet gayretkeştir. Bahsettiğimiz zevât ilmi bir yabancı yahut bir rakip diye bertaraf etmek şöyle dursun, dinlerin tarihî ve tabîî cihetleri hakkında en doğru, en sağlam, en tam ve binaenaleyh dine daha layık ve en müessir bir fikir edinmek için bütün kuvvetleriyle ilmi imdatlarına çağırıldıkları meşhûd oluyor.

IV. Ber-devâm Kalan Müşkilât

Şüphe yok ki din ile ilmin i'tilâfını bu suretle anlamak ve icra etmek, kâbil-i tasavvur olan suretlerin en kuvvetlisi, en kanaat-bahşıdır. Mamafih bir âlimin yahut dindar bir adamın vicdanını tamamıyla tatmin ettiği muhakkak addolunamaz.

İlmin netâyicini, hiç tâlib olmadan, sadece ahz ve kabul için sarf ettikleri mesaiye rağmen ruhîciler (*Spiritualisler*) de ilmin hudutlarını dine müsait bir şekilde tefsir ettikleri zaman erbâb-ı ilmin itirazına uğramak tehlikesine maruzdurlar. İlim için aslî bir akîde varsa o da nereye gittiğini bilmez olmaktır. İlim kendisine hudutlar kabul ederse bunun arkasında ne olduğunu hiçbir cihetle bilmez. Gerek bu bilmediği

şeylerin gerek bildiklerinin tefsiri ilim için nazar-ı şüphe ile görülecek bir şeydir. İlim kendi istiklâline, muhtariyetine, bilmemek hakkına karşı gayet kıskançtır.

Diğer taraftan şuur-ı dini de, mevcut olabilmek için ilimden müsaade istemek mecburiyetinde bulunmaya karşı hayretlere düşmekte devam eder. Şüphe yok ki ilmin ispat ettiği neticelere karşı itiraz etmeyi düşünmez. Kendisi ile ilim arasında bir münasebet bulunması lazım geleceğini, ilim ile din birbirlerine tamamıyla gayr-ı mütecanis olamayacaklarını kolaylıkla tasavvur edebilir. Çünkü Allah varsa dünyanın sebebi O'dur, ilim de bu dünyanın kanunlarını tetkik eder. Sebep ile netice arasında hiçbir münasebet bulunmaması imkan haricindedir. Fakat din de muhtâriyet ve serbestiyet-i inkişâf iddiasındadır. Her hayat gibi o da kendi kendisi kalmak ve içinden bütün kuvvetlerini bast etmek ister. Halbuki her şeye rağmen din için tezahür hakkını ilmin telakkiyâtına tâbî bulundurmamak fikrini iltizam eden bir meslek dahilinde din bir sıkıntı hisseder.

Binâenaleyh ilmin hudutları mesleğinde ne ilim ne din karşılıklı iddia ettikleri muhtâriyete kendilerini tamamıyla sahip göremezler.

Vâkıan, mesele en ince müdakkik bir zekya bile meydana okuyacak bir şekilde görünüyor. Çünkü dini o suretle telakkî etmek yolunu bulmalıdır ki din hem kendisine has esaslar dairesinde inkişaf etmekte serbest olsun hem de kâbil-i idrak birtakım münasebetlerle ilme merbût bulunsun. Fakat acaba meselenin bu kadar müşkül ve gayr-ı kâbil-i hal görünmesi din ile ilmi fezâ dahilinde yan yana mevcut ve bunu ele geçirmek için maddî şeyler gibi birbirleriyle al-i mücadelede olmak üzere telakkî etmekte ısrardan ileri gelmiyor mu? İlimin dine hangi mevkiî terk ettiği aranıyor, ilmin işgal ettiği fezânın etrafı daha ötede bir saha-yı mevcudiyetini tazammun edip etmediği soruşturuluyor. Bütün bu ifadeler ise birer teşbihtir. Şe'niyeti fezâ-yı muhayyileye ait bir lisanla ifade etmektir. Hiç din ile ilmin münasebeti bu kadar basit, maddî münasebetlere bu kadar müşabih bir surette olabilir mi? Bilakis idrakı ve tayini gayet müşkil olmak icap etmez mi? Bu nevî kendine mahsus bir münasebet olmak lazım gelmez mi?

Fakat şayet böyle ise o zaman da bu münasebeti keşfedebilmek için nazar-ı mülahazaya aldığımız usulden daha mâ-ba'de'-tabîi bir usul kullanmak iktizâ eder. Tetkik ettiğimiz usul, tam tenkidî idi. İlim ile din hakkında bizce malum olan halleriyle tefekkürât ve mülahazâtta bulunmaktan ve her ikisinin şerâit-i vücudu ne

olduğunu aramaktan ve bu şartlar malum olunca ne suretle telifleri kâbil olacağını düşünmekten ibaret idi. Bu usûl ilim ile dini ancak birbirlerini karşılıklı imha etmek isteyen iki rakip halinde karşı karşıya koymaktan başka bir neticeye vâsıl olamaz. Fakat ilim ile dini hariçten nazar-ı mülâhazaya alarak esaslarını tenkit ile iktifa edecek yerde her ikisinin de nasıl tevellüd ettiklerini tevellüd ederken görüp menşeleri ve inkişaflarının batınî prensipleri anlaşılacak olursa ihtimal ki daha yumuşak, daha samimi bir nevî münasebet keşfetmek kâbil olur. Bunun için yalnız tenkid-i felsefîye değil asıl felsefeye, hayat-ı fikriyye ve manevîyyenin esasât-ı evvelîni hakkında bir nazariyeye müracaat etmek icap eder. İlimin hürriyetine hürmet etmek itinakâr oldukları kadar dinin hürriyetini temin etmeye de gayet dikkat eden pek nâfiz birtakım müfekkire sahipleri işte bu tarîki tecrübe ettiler.

ÜÇÜNCÜ BÂB: FELSEFE-İ FİİL VE AMEL

1 – Pragmatizm –Mefhum-ı ilmînin farazî bir âmir olması; pragmatizm nokta-ı nazarından hakikat fikri.

2 – Bir fiil ve amel-i beşerî felsefesi fikri –İlimin faaliyet-i beşerîyyenin mahsul-ı icadı olması –Dinin ruh-ı beşerin en derin bir arzusunun saha-yı fiile çıkmasından ibaret olması –Akaidin sırf amelî birtakım hakâyık olması –Din ile ilmin fiil ve amelin menbaıyla vesâiti arasındaki farka tekâmül etmeleri.

3 – Bazı mutalaat-ı tenkidkârâne –Sırf faaliyet mefhumunda mündemiç müşkilât –Gerek ilim gerek din için tamamıyla fikrî bir esas bulmak lüzumu.

Hayat-ı zekâiyye ve manevîyyenin esasât-ı evvelîni hakkında bir nazariye tesis etmek için Descartes çalışmıştı. Yalnız ilmî değil amelî ve hatta dinî hakikatlerin menba-ı müştereki akılda bulunacağını zannetmişti. Onun bu akılcılık mesleği gayr-ı kâfi gelmişse, Descartes'ın maksadını tekrar takip ederek asıl aklın yani bilhassa zekâî olan melekenin yerine faaliyeti ikame etmek kâbil olmaz mı? Çünkü Descartes'dan sonraki felsefe, faaliyet-i zekâiyyenin kıymetini ve hususiyetini gittikçe meydan-ı vuzûha çıkarmıştır. Felsefe-i fiil ve amel, ilim ile dinin müfekkire-i beşerde bir menba-ı müşterekten çıktıklarını acaba irâe edemez mi?

I. Pragmatizm

İlmin istihsalâtında müfekkirenin faal olması erbâb-ı ilimce bugün suret-i umumiyede kabul edilmiş bir fikirdir. Fakat bu sözü söylerken alelade maksatları hakikatin keşfi müfekkirenin sarf-ı mesai etmesine, birtakım icatlarda bulunmasına ve mâlik olduğu bütün menâbii âkilâne kullanmasına ihtiyaç gösterdiğini anlatmaktır. Bir kere vücut bulduktan sonra ilmin haddizatında faaliyet-i beşeriyyenin bir tarzından başka bir şey olmadığını iddia etmek istemezler. İbtida bir faraziye ortaya konur. Vakalar bu faraziye muhakk gösterirlerse o faraziye kanun haline girer. Müfekkirenin bu kanunu ne suretle keşfettiği meselesi artık yalnız tarih nokta-ı nazarından haiz-i kıymet olur.

Şimdi iştiğal edeceğimiz feylesoflar nazarında ise bilakis müfekkire o faaliyeti içinde pîş-i mülâhazaya alınır ve yalnız ilmin bir müessir ve âmili değildir, bilakis mevzuu ve cevheridir.

Zamanımızda bu nokta-ı nazarı, “Pragmatizm” nâmı verilen meşhur bir meslek-i felsefî tarafından pek haiz-i hususiyet bir tarzda kabul edilmiş görüyoruz.

Pragmatizm mesleğine mensup olan feylesoflara göre ilim yalnız müfekkire-i faalin bir iştiğal ve hassasını tazammun etmez. Müfekkire mevcudâtı kendi nokta-ı nazarından pîş-i mülâhazaya alır ve kendi isti‘mâline salih birtakım timsaller icad eder. İlim, fiil ve amele de meyyaldır. Fiil ve amele hizmet etmekten başka gayesi yoktur. İlmî mefhumların menşesine kadar çıkınız: Göreceksiniz ki bunlar size filan veya falan neticeyi istihsâl etmek için takip edilecek usulleri irâe ederler. Bunlar fiil ve amel için birer kaidedir, birer farz ve emirdir. İlmî fikirlerin içinde bu manadan başka hiçbir hakiki muhteviyât yoktur. İlmî neticeler tevlîd etmeyen bir kaziyenin hiç manası olamaz. Tarz-ı harekette birer farklı neticeye vasıl olmayan iki kaziyeye birbirlerinden ancak lafzî surette farklı olabilirler.

İlmî düsturların manası sırf amelîdir demek bu düsturların maziye değil istikbâle taalluk ettiklerini söylemek demektir. İlim, maziye ancak istikbal için pîş-i mülâhazaya alır. Filan falan harekette bulunacak olursak ne gibi bir neticeye intizar etmemiz lazım geleceğini, el-yevm filan ve falan ihtisası duyarsak bizde ne gibi ihtisaslar tevellüd edeceğini ilim bize haber verir.

İşte bundan hakikatin bir iş ve amel nokta-ı nazarından telakkisi fikri (Pragmatik fikri) tevellüd eder. Hakikat bizim telakkiyâtımızın evvelden bir defada birden verilmiş olan ve dünya denilen küllün filan yahut falan cüz'üne tevafuku değildir. Filan veya falan neticeyi istihsal etmek istediğimiz vakit sadece telakkiyâtımızdan birinin bize îfâ edebileceği hizmetten ibarettir. Hakikat demek kâbil-i tahakkuk bir şey demektir. Kabiliyet-i tahakkuk ise tecrübe arasında bize rehber olmaya kabiliyet manasını ifade eder.

Binaenaleyh bir telakkînin hakikati ancak yalnız hadiseden sonra tahakkuk edebilir. Bir hakikat-i müspet lâ-yuhtâ bir hakikat olmak üzere ancak maziye ait olabilir, istikbale değil.

Hepsi bu kadarla da kalmaz. İlim yalnız fiil ve ameli istihdâf etmez. Kendisi de bizzat fiil ve ameldir, müessirdir ve icatkârdır. İlmin istikrâlarının istihdâf ettiği istikbalin nasıl olacağı acaba evvelden tayin ve icap edilmiş midir? İstikbali hatasız bir surette tahmin edebilmekten bizi men eden şey yalnız cehaletimiz midir? Akılcılar böyle iddia ederler. Onların nazarında şe'niyet ezelden beri yapılmıştır ve tamdır. Meşhur bir söze göre âl-i maziye mahmûl ve istikbal ile hamleder. Fakat pragmatizm mesleği erbabının nokta-ı nazarı bütün bütün başkadır. Onların şe'niyetin bir taraftan vücud bulmakta olduğunu ve istikbalin zaman-ı hal tarafından tayin ve icap edildiğini söylerler. İstikbali halk eden esbâb arasına birinci derecede bizzat ilmi koyarlar. Hür ve insanî olan ilim, tabiatı öyle birtakım netayice maruz bulundurur ki tabiat kendi kendiliğine kalsa bunları husûle getiremezdi.

Bundan başka, pragmatistlere göre şuurumuzda fikirlerimize refakat eden itikad, bir hadisenin saha-yı fiile çıkacağına imanda bu tahakkuk keyfiyetinin âmillerinden biridir. İman kendisinin tecrübi bir surette tahakkukunu halk edebilir ve tesir-i zatîsiyle sahih ve hakiki olabilir.

İman da ruh-ı beşer de hariçten ilave edilmiş, azim ve iradenin tesirinden âzâde bir hâlet değildir. Şüphe yok ki kendimize rastgele bir itikadı vermek elzem değildir. Fakat hayat bizi çok kere öyle şıklar karşısında bırakır ki bunlardan birini ihtiyara bizi zekâmız mecbur etmez, hatta sırf zekâ-î esbâb ile hareket edecek olursak bu ihtiyar keyfiyeti gayr-ı mümkün bir hale gelir. İşte esaslı ve amelî hadlerinde pîş-i teemmüle alınan mesâil-i diniyye bu kabîldendir. Cemiyet-i beşeriyye, dünya, kâinat-ı bana kendilerinden bahsolunurken “bu” denilen şeyler midir yoksa kendisine:

“Sen” diye hitap olunan bir karîn midir? Bu iki ihtimalden birine karar verişime göre hatt-ı hareketim bütün bütün farklı olur. Karar ise şüphe yok ki benim irademe vâbestedir. Başkalarına ve dünyaya karşı olan vazifeme inanıp inanmamak ve binaenaleyh cereyan-ı hadisâtı olduğu gibi bırakmak yahut tâdil etmek benim elimdedir.

Demek oluyor ki bizzat hakikat de, tayini gayr-ı kâbil bir derece dahilinde, bir mahsul-i insanîdir. Bu yalnız ilmi insanın yapmasından değil ilmin mevzuu olan şeyin, vücudunda –ki ilim bunun bir tesir ve neticesi gibi görünür- mine’l-azel yapılmış bir şey olmayıp cevherini teşkil eden maddî mevcudâtın tesirleriyle ve bilhassa ilme ve itikada istinad eden faaliyet-i beşeriyye tarafından daimî surette yapılmakta olmasından neş’et eder.

II. Bir Fiil ve Amel-i Beşerî Fikri

İlim içinde fiil ve amelin hassasını pragmatizm felsefesi müntesiplerinin yaptıklarından fazla nüfuz-ı nazarla ve maharetle bulup meydana koyabilmek pek müşküldür. Fakat bu fiil ve ilmin tabiat ve mahiyeti ve manası bu meslekte –hiç değilse ayrıca, yalnız başına pîş-i teemmüle alındığı vakit- bir parça gayr-ı muayyen kalıp kalmadığı cây-ı sualdir. Çünkü bir pragmatizm mesleğine mensup olan yahut mensup addedilen bir çok zevât arasındaki mühim farklılardan bu anlaşılır.

Deniliyor ki hakiki bir fikir ve itikad demek kâbil-i tahakkuk, hayırkâr, müessir, kârlı bir itikad demektir. Fakat “kârlı” olmak kelimesinin manası namütenahi değişebilir. Bazıları vardır ki kendilerine bir şey te’ diye edileceği zaman nakit paradan başka bir şey kabul etmezler. Bir Newton ise kendisine vukû bulacak te’diyâtın kâinatın kanunlarını vahdete ircâ edebilecek birtakım tâmîmler şeklinde olmasını ister. Kimisinin ilimden beklediği şey bir hazz-ı maddîdir. Kimişş bilmek gururunu, mevcudâtın mekanizmasına nüfuz etmek zevk-i vicdanisini ondan bekler. Başka biri ruhun sükunetini, manevi kuvvetini, fikirler arasında i’tilaf ve tevafuku, yahut varlığın inkişafını ve büyümesini yahut beşeriyetin gaye-i kemâliyyelerine meftun, hem hürriyetperver hem tek yegâne bir cemiyet-i beşeriyyenin saha-yı fiile çıkmasını temin ve teshil eden şeylere “hayırkâr” nâmını verir. Pragmatizm bu

nokta-ı nazarların hiçbirini reddetmez, hariçte bırakmaz. Hiçbirini kabule bizi mantıken icbar etmez. Bu bir meslek olmaktan ziyade bir usuldür. Ameliyenin bir nazariyesi olmaktan ziyade nazariyenin ameliyeye münasebetini tayinden ibarettir. Bu suretle, bu şekilde pragmatizm, felsefe-i fiil ve amel fikrini tamamıyla bitirip tüketmez.

Bunları daha tam bir surette saha-yı fiile îsâl etmek isteyen birçok müfekkireler, ilmin sinesinde yalnız bir müessir ve amelî olma endişesinin hükümrân olmayıp kelimenin tam manasıyla ve müsbet evsâfiyla bu fiil ve amelin mevcut olduğunu ispata çalışırlar. Bu fiil ve amel kendisini cereyan-ı hadisâta sadece bir müdahaleden tefrîk ve temyîz eden müsbet evsâfa mâliktir. Bunu hakiki bir fiil ve amel diye tayin ve tefrik eden şey de bu evsâf-ı müsbetedir.

Bu düşünceden neşet eden meslekler, hakikatte birbirlerinden pek farklıdırlar. Onları sarîh surette tanımak için ayrı ayrı tedkik iktizâ eder. Mamafih müşterek bir temayülleri vardır ki bunu bulup çıkarma gayr-ı kâbil değildir.

İlme ait olan cihette bu temayül bervech-i âfîdir:

Birkaç seneden beri pek ta'ammüm eden bir felsefenin müntesipleri¹⁸⁰ diyorlar ki: İlmin masdaraları *postulats*, prensipleri, tarifleri birtakım mevzuattan ve keyfî bir intihâbı netâyicinden ibarettir dediğimiz vakit bunlar ihtimal ki tecrübe tarafından telkin ve tevlid edilmişlerse de tecrübenin bunları kabule bizi icbar edemeyeceğini kast eyleriz. Tecrübe ile onu ilmî surette tercüme için kullandığımız mefhumlar arasında bir faysal vardır. Fakat bundan o mefhumların sırf ca'li ve sun'î surette ihtirâ edilmiş olması neticesi çıkmaz. Mevcudat tarafından ancak pek nâkis bir surette vukûa gelen tayin ve icab keyfiyetinin hikmeti esasen birtakım faraziyeler tahayyül eden, tarifler vücuda getiren müfekkirenin kendisindedir. Mesai-i ilmiyyeyi icrâ eden şey bir tesadüf yahut rast gele bir faaliyet değildir. Bu, evsafını kayıt ve işaret kâbil olan muayyen bir faaliyettir.

Evvelâ, ilmi bina etmeye hizmet eden fikirler hakiki birer icat ve ihtirâdır. Bunlar sadece ihtimal dairesinde birer fikirden ibaret değildirler. Esaslıdırlar, müsmirdirler. Dehanın icatlarını muhayyilenin keyf ve hevesinden tefrik eden bir

¹⁸⁰ Poincaré, Milhaud, Duhem, Le Roy, Hoeffding, ilh.

kıymet-i zatiyyeye maliktirler. Bu icat ve ihtirâlar her cihette pek ziyade mebzûliyetle, tenevvu‘la ve bitmez tükenmez bir yenilikle vukûa gelirler. Onlardan herbiri payidâr olmak için uğraşır, tadilata uğrar, malumâtın terakkiyâtına uyar ve mağlup olduğu zaman bile yeni birtakım ihtirâlara meydan açar. Kendi kendisini yaratmak, payidâr olmak, inkişaf etmek, kendi kendisini kabul ettirmek için gayret sarf eden hakiki bir vücudun, hakiki bir mahlukun fiil ve ameli işte bu alâmetlerden tanılır. Bu vücudun tabiat ve mahiyeti nedir? Bütün bu halk ve icat edilen şeyler hangi bir gaye için tasavvur edilmişlerse işte bu gaye bu vücudun tabiat ve mahiyetini irâe eder.

Tecrübe tarafından verilen vakalara fikirlerini tevafuk ettirmek için müfekkirenin sarf ettiği mesai kemâl-i ısrar ile nazar-ı dikkatimize vaz edilmektedir. Bunda hakları vardır. Asrî ilim, âlem-i hakikiye bir tasarruf manasını ifade etmek ister. Hayalî bir âlemi sadece akîm bir surette temaşâdan ibaret kalmak istemez. Fakat Eflatunların, Aristoların –zekâmızın kendi kendisini tanıyamadığı- âlem-i havâstan zekâ ile kâbil-i idrak bir âlem terkip etmek isteyen o insanî felsefeleri bununla bertaraf ediliyor zannında iseler hata etmiş olurlar.

İlmî faraziyeler suret-i umûmiyyede dünyaya ya vahdet ya sadelik yahut temâdî koymaya meyyaldirler. Bu evsâf ise tetkik ve müşahede vakaları değildir. Bunlar yeknazarda şe’niyetin zıttı gibi görünürler. Hatta bunları birbirleriyle telif bile müşküldür. Çünkü dünyamızın aksâmının nâmütenâhî ta‘addüdü malum olduğu için bu dünyanın bir olmasını istemek bütün aksâmının birbirleri üzerine amel ve aksü’l-amel icrâ etmelerini istemek olur ki bu içinden çıkılmaz bir karışıklığı mucibdir. Kezâlik temâdîyi aramak sadelikten uzaklaşmaktır. Birbirlerinden esaslı bir surette ayrılmış sınıfların ta‘addüdü bu sadeliği daha iyi temin eder.

İlmin takip ettiği birtakım kanunlardan başka bir şey midir? Müfekkirenin tabiatı malum olduğu cihetle ham tecrübenin arz ve irâe ettiği şekillerde mevcudâtı kendisine temessül ettiremediğinden onlara böyle kanunlar vaz etmeye kalkar.

Fakat vahdet, sadelik ve temadî, kabiliyet-i idrâk denilen şeyi teşkil ederler. Binaenaleyh icat ve ihtirâ-ı ilmîde tezahür eden şey rastgele bir hayat-ı fikriyye değildir. Bir zekânın, bir aklın asıl hayatı, kendisinde bir kabiliyet-i idrak numunesi bulunan bir hayattır.

Acaba akıl ilmin bir amelesinden başka bir şey değil midir? Aklın ilim içinde îfâ ettiği iş kendi kendisinin haricinde bir gayeye malik midir? Kelimenin fâidecilik manasıyla sırf ameli bir gayeye mi müteveccihdir?

Beşeriyette fikri menfaatten ârî yahut tâbir-i diğerle en büyük menfaati ilimden ibaret telakkî eden bir ilim mevcut olduğunu inkar etmek müşkildür. Bugün bile Yunan düşüncelerine vâris birçok erbâb-ı ilim vardır ki, Aristo gibi, ilim için ilim taraftarındırlar ve Aristo ile beraber şu fikirdedirler: “Başka her meşgale bu türlü ilimden daha lüzumludur, fakat hiçbir meşgale bundan daha iyi değildir.”

Bu müfekkirelerin vasıtayı gaye mertebesine çıkardıkları makam-ı itirazda söylenebilir. Burası mümkündür. Fakat hata addedilen bu tahvil, tabiatın büyük bir kanunu ve velûdiyetinin muharriklerinden biridir. Madde hayata nisbetle bir vasıta olmakla beraber tabiat onu haddizatında bir gaye imiş gibi bast eder. İnsan için bir vasıttan başka bir şey olmayan sevk-i tabî-i hayvanî, hayvan için bir gayedir. İnkişaf-ı beşerîdeki bu servet her ferdin kendi sanat ve hırfetini pek ziyade takdir ederek onu en yüksek, en necîb bir gaye addetmesinden ileri gelir. Güzel dediğimiz şey mevcudâtın istihraç edilmiş ve kendi kendilikleri için inkişaf ettirilmiş birtakım evsâf değil midir? O yön, melekâtımızın haddizatında bir gaye gibi telakkî edilen sadece temrinlerinden başka bir şey midir? Bir şeyin menşei itibariyle ve tekâmül-i tarihîye göre bir gaye yahut bir vasıta olmasının ne ehemmiyeti vardır? Mevcudâtın kıymetlerinin takdiri onların illet-i gâiyyeleri itibariyle îfâ ettikleri role tâbî değildir. Eğer insanlar ilmi, fâidenin fevkine koymak yahut ilmin haddizatında kusvâ-yı fâide olduğunu hükm ve ilan etmek istiyorlarsa haksız oldukları kendilerine nasıl ispat olunabilir? İnsanların verdikleri amelî hükümlere bakılacak olursa vasıta ve gaye tertibini alet-i evsat etmekten ve ibtidadan ancak ikinci derecede ve aşağı tabakada bulunan bir şeyi en yüksek derecelere çıkarmaktan bir zevk aldıkları görülür. Yeni ve büyük olarak yapılan hemen her şeyin menşei budur.

Zaten asıl faide denilen şeyden ayrılmış olan ilim yalnız bundan dolayı mutlak bir gaye haline tahvil edilmiş değildir. İlim aklın inkişafı için bir vasıta oluyor. Descartes’ın dediği gibi akıl var olmak, büyümek ve mahiyet ve tabiatına göre kendi kendisini tayin etmek için hakikatlerle beslenmeye muhtaçtır. Her mevcut gibi akıl da ancak icrâ-yı fiil ve tesir ederek, kendi fiil ve ameli ile kendisini yaparak

var olabilir ve sinesinde taşıdığı kuvâ-yı zekâiyyeyi ancak en mükemmel bir fiil ve amel-i zekâîsi olan ilim ile mevki‘i fiile çıkarabilir.

İşte, ilim, tabiatın bir eseri, bunun bir sahnesi değildir. Kezâlik ilim hikmet-i vücudları faidelerinden ibaret olan birtakım basit reçeteler mecmuasından ibaret de değildir. Bu bir muayyen faaliyettir, makul ve zeki olmak itibarıyla bizzat faaliyet-i beşeriyyedir. İlim de lisanlar gibidir. Mösyö Bréal’in pek ince bir surette ispat ettiği vecihle lisanlar mevcudiyetlerinin ve tekamüllerinin prensibi müfekkire-i beşerin haricinde bulunan birer vücut değildirler. Müfekkire, zekâ, irade-i beşer: İşte lisanın yegâne sebep-i hakikîsi. Lisan müfekkireden hiçbir suretle ayrılamaz. Çünkü kendisinde hayat nâmına mevcut olan şey ancak müfekkireden ne almışsa odur.

Bazı ulemâ, ilmi bize böyle insanın faaliyet-i zekâiyyesinde mündemiç olmak üzere gösterirlerken bu fikre tekâbül etmek üzere din hakkında bir meslek zuhûr etti.

Din ekseriyâ insana hariçten emrolunan, kabul ettirilen, bir manzume-i itikadât ve o emir olmak üzere irâe edilir. Filan sultanın hakiki ve mevsûk bir salahiyeti olduğu, filan amentüye itikad edilmesini, filan amellerin icrâ olunmasını emrettiği az çok aklî bir surette ispat olunur. Din de bu sultaya sadece itaatten ibaret diye gösterilir.

Fakat, bahsettiğimiz feylesoflar, bu ispatlar doğru olsa da, bu suretle kabul ettirilmek istenilen iman maddeleri müfekkireye, itikadı kelime üzerine değil fikirler üzerine bina edecek surette vâzih bir mana arz etse de bu itikad ve ibadetlerin insan için şuurun, Hristiyan şuur ve ananesinin verdiği manaca bir din teşkil edeceğine nasıl emniyet edilebileceğini sorarlar. Bir din demek ruhta mâ-fevk-i tabîi bir hayat demektir. Bunlar yan yana, birbirinden ayrı iki şahıs vücuda getirecek surette birbirinden müstakil, yan yana iki varlık değildirler. Bir taraftan hayatının mana ve ifadesi nâ-mütenahî surette teâlî ederken hürriyetini muhafaza eden ferдин kendisidir. Eğer itikadlar insanın tabiat ve mahiyeti ile haddizatında bir münasebeti haiz olmasalardı böyle bir tesir nasıl icrâ edebilirlerdi? Bazı itikadların mantıken esaslı oldukları halde kalb ve şuur-ı beşer üzerinde, Arşimet’in esasına yahut cazibe-i umûmiyye kanununa itikad kadar ancak icrâ-yı tesir edebilmesi gayr-ı kâbil-i tasavvur bir şey değildir. Eğer itikadât-ı diniyye yalnız mantıkî itikadlardan ibaret

olsalar idi dinî tesmiye edilen ef'âl insan için birtakım haricî harekâtta ibaret kalır, ruhu bunlara iştirak etmezdi.

Fakat denilebilir ki, insan mütenahîdir, yuhtîdir, şerre meyyaldir. Dinde insanı tebdil ve tahvil için kendisinde icrâ-yı nüfuz eden tesir-i ilahîdir. Fakat tabiatın kendisinde dine doğru bir temayül nasıl bulmalı? Mütenahî bir vücuda nâmütenahîlik karşısında ancak bir vazife terettüb eder: İtaat. Yoksa mütenahînin kendi kendiliğinden nâmütenahîyi anlayıp der-âgûş edebileceğine mi ihtimal veriliyor? Buna kâdir olabilmek için nâmütenahînin aynı olmak lazımdır. Böyle bir fikre taraftar olmak külliyet-i ilâhcılık *Panthéisme* içine gömülmek olur.

Fiil ve amel feylesofları bu nokta-ı nazarı kabul edebilmek için insanın yalnız idraktan ibaret olması lazım gelir derler. Filhakîka idrak nazarında mevcudât ve eşya arasındaki münasebet yerine onların mefhumları ikâme edilmiştir. Mefhumlar da neticede ya birbirini ihtiva etmek yahut selb etmek münasebetlerinden başka bir şey kabul etmezler. Fikircilik nokta-ı nazarından eğer Allah ile insan birbirlerinin aynı değil iseler behemehal birbirlerine hariç şeyler olmak icap eder. Külliyet-i ilâh mesleği bertaraf edilince, bu manaca din insan için ancak hariçten kabul ettirilmiş bir tazyik ve icbardan başka bir şey olamaz.

Fakat insan yalnız idraktan ibaret değildir: İnsan, daha ziyade faaliyetdir, yahut daha doğrusu, fiil ve ameldir, tasarrufu kendi varlığını idame yahut tenmiye etmeye salih gibi görünen bir şeye doğru daimi bir hareketten ibarettir. İşte sırf insanî olan fiil ve amelin şerâitinde dinin talep ettiği fakat idrakın ispat edemediği bu mâ-fevka tabînin tabî içinde mevcudiyetini, içinde eriyip mahvolmadan ittihadını bulabiliriz gibi görünür.

Burada mevzû-ı bahs olan fiil ve amel azim ve iradenin fiil ve ameldir. Yahut asıl, en âlâ bir fiil ve ameldir.

Yeni fiil ve amel felsefesine göre insan yalnız zımmen istediği şeyi sarahaten isterse yani kendi azim ve iradesinin tabî olarak temâyül ettiği gayeye derk ve temyiz eylerse ve bu gayeyi cidden saha-yı fiile îsâl etmek niyetinde bulunursa kendi arzusunu tahakkuk ettirmek için Allah'a, mâ-fevka tabîye muhtaç olduğunu anlayacaktır.

Fiil ve amel nedir? Bir insan sade kuvvet sarf etmek ve haricî şeyleri benimsemeye çalışmakla buna bir fiil ve hareket de bulunuyor, bir insan gibi hareket

ediyor denilebilir mi? Fiil ve amel için bir gaye lazımdır. Bu gaye mevcut olabilmek, hakiki bir fiil ve amel icap edebilmek için tabiatın kendi mihanikî kanunlarıyla kendi kendiliğinden husûle getirdiği şeyden başka türlü bir şey olmak icap eder. Bir fiil ve amelde bulunan kimse ileriye ve yukarıya bakar. Ona göre kanunlar, şerâit-i mâlumenin bilgisi, tabiatın yaptığından daha iyi ve yeni bir şey yapmak için birer altından ibarettir.

Hakikatte, insan ne ister? Onun bütün mevcudiyet-i maneviyye ve zekâiyyesini harekete getiren ilk hamle-i irade nedir? Hayat-ı beşerin en aslî meselesi bu ilk hamle-i iradenin tayininde mündemiçtir.

Fiil ve amelin gayesi bir maksadın saha-yı hakikatte îsâlidir. Tam ve mükemmel bir fiil ve amel, arzuya müsavî olarak nümayan olması şıkkında tahakkuk eder. Halbuki ef'âl-i beşeriyyenin, sırf beşerî ef'âlin: Fa'sâliyet-i ilmiyye, tesir-i ferdî, tesir-i ictimâî, sadece tesir-i ahlakî gibi muhtelif şekillerine bakalım. Bunların hiçbirinde kuvvet ile irade arasında aradığımız o müsavât yoktur.

İlim her şeyin tayin ve icap dairesinde vukûa gelmesi esasını tazammun eder. Bu ancak o tayin ve icap keyfiyetine hakim olan bir müfekkire tarafından hür bir surette vaz edilmiş bir surette zihnimize sığabilir. Benlik, hey'et-i ictimâiyye, insaniyet, insana bir iradesinin temâyülâtına tekâbül edecek gayeler arz eder. Fakat bu gayeleri, hududlarını tecavüz arzusuna düşmeden, bunların kendisini her şeye rağmen daha öte tarafta bir şey aramaya sevk ettiklerini görmeden tefekkür ve mülâhaza ile takip etmesi ihtimal haricindedir. İşte bu suretle fiil ve amel insana kendisinde bu dünyanın şeylerine muntehî olan bütün idraklerin fevkinde bir irade-i evveliyye bulunduğunu icbar eder.

Bunun üzerine insanın şuuru karşısında iki şık nümayan olur. Eğer yalnız tecrübe ile malum olan şeyleri istemekle iktifâ ederse iradesi tatmin edilmemiş ve aciz bir halde kalacaktır. Fakat eğer iradesini onu tatmin edemeyen eşyâ-yı mevcude ve hâzireden ayırarak bütün tabiatı tecavüz ettiği gibi onun varlığını da tecavüz eden o gaye-i kemâli iradeye göre tanzim edecek olursa arzu ettiği gayeye yani ihtiyar ile kuvvetin muvazenetine vâsıl olabileceğini zihin tasavvur edebilir. Dediğimiz iki şık işte şudur: Ya muktedir olamadan istemek yahut, bir manaca arzusundan ferâgat ederek muktedir olmak. Bu şıklar müfekkirede insana nisbetle hem ulvî hem de insan dahil bir vücud fikri tevli'd eder. İnsanda dahildir, çünkü kendisinin arzusu ve ilk

hareketidir. Ulvîdir. Çünkü malum değildir ve idrakının onu hapsettiği objektif âlem içinde malum ve mevcut olamaz. İşte tam mâ-fevka tabî budur. Ef'âl ve âmâl-i beşeriyyenin istediği hayat, kudret ve vücuttur ki ef'âl ve âmâl-i beşeriyye bunları kendi başına tahakkuk ettirmeye gayr-ı kâdirdir.

Bu şıkkın iki haddinden birini tercih zaruridir ve gayr-ı kâbil-i ictinâbdır. Hakikatte her fiil ve amel bunu ihata eder. Meselenin hadleri malum olduğu için bu tercih ve ihtiyar bir iman, ümit ve aşk hareketinden yanı hayat-ı diniyyenin âmâkını teşkil eden hareketten başka bir şey olamaz.

İşte asıl ihtiyac-ı dini bu suretle faaliyet-i beşeriyyenin şerâit-i esasiyyesine ircâ ediliyor. Bu, ihtimal ki tahlilin şaşaa ve nüfuzundan tecrid edebileceği sadece bir subjektif malumdan ibaret değildir. Fiil ve amel-i beşerînin şartı olmakla beraber aynı zamanda her vukûfun, her şuurun, binaenaleyh –varlığa atıf ve isnad etmemiz ve kendilerini birer şe'niyet diye tasavvur eylememiz itibarıyla- bütün vakaların da şartıdır.

Fakat dinler yalnız şuurun bu samimi icbar ve tebliğinden ibaret değildir. Birtakım akaid şekli altında nümayan olurlar. Bu akaid müfekkireye birtakım sarih ve hususi itikadât mevzuları arz eder. Bundan da bazı ayinler, ibadetler çıkar. Bu akaidin menşei ve manası nedir?¹⁸¹

Eğer bunlar kelimenin dolu ve ilmî manasıyla birer vukûf olmak üzere pîş-i mülahazaya alınmak icap etse idi akıl ve bilhassa ilim ve asrî tefekkür karşısında pâyidâr olamazlardı.

Bir akîde sırf nazarî manada öyle bir kazıyyedir ki kendisini gayr-ı kâbil-i isbat olmak üzere arz eder. Halbuki akl-ı nazarî ancak ispat edilmiş yahut bir suretle kâbil-i ispat olan şeyleri kabul eyler. Akaid sulta usulüyle ispat olunurlar mı denilecek? Asrî ilim böyle sulta usulünü reddetmekte olduğunu ilan etmiyor mu?

Bir akide, ikinci derecede, öyle bir kazıyyedir ki onun tebliğ ve ifadesi vâzıh ve farklı bir mefhum haline konulamaz. Şüphe yok ki isimleri, tarifleri tayin, takrir, tespit edilmiştir. Müfekkireye bunların bir vukûf olması zehab ve hülyasını veren de budur. Fakat şahsiyet-i ilahiyye, ruh-ı beşerde hidayet-i rabbaniyyenin tesiri

¹⁸¹ Edouard Le Roy: *Akide ve Tenkid, Dogme et Critique*, eserine müracaat.

tabirleriyle ne anladığını kim hakikaten kâbil-i idrak tabirlerle izah edebilir? Allah kelimesiyle ne anladığını söylediği sözleri bizzat anlamak şartıyla kim ifade edebilir?

“Magst Priester oder Weise fragen

Und ihre Antwort scheint nur Sportt

Ueber den fragen zu sein.”

(Goethe, Faust: Papazları, hukemâyı isticvâb edebilirsek: Verecekleri cevap mesâil ile istihza eder gibi olacaktır.)

Eğer akaidi harfiyen kabul etmek lazım ise, niçin bedahete karşı göz kapamalı? Onlar bu manaca ilim ile katiyen kâbil-i telif değildirler.

İşte bütün bu esbâbdan dolayı artık mesele şu tabirlerle mevzu olur: Ya akaid düşüp ortadan kalkacak yahut asıl mana-yı nazarîlerinden başka bir manada anlaşılmaları icab edecektir.

Akaid için esasen, tamamıyla nazarî olmayan bir mana aramak pek cüretkârâne bir teşebbüs, ananevî nokta-ı nazara yeni bir nokta-ı nazar ikâmesi gibi bir iş mi teşkil edecektir?

Bahsettiğimiz muharrirlere nazaran, akaidin tahlillerinden ve tarihlerinin tettebbuundan müstebân olur ki akaid kendilerini birer bilgi ve bilhassa birer müsbet ve tam bilgi olarak arz etmezler. Onların manası her şeyden evvel menfîdir.

“Şahsiyet-i ilâhiyye” mefhumu nasıl olur da müspet, vâzih ve ayrı bir mefhum diye kabul olunabilir? Bu iki kelimenin yan yana gelmesi müfekkireyi bir müşkilât uçurumuna atar. Bu akidenin vâzih surette ifade ettiği nokta Allah’ın bir şey gibi, bizim havâs vasıtasıyla tanıdığımız mevâdda müşabih bir madde gibi tasavvur edilemeyeceğinden ibarettir. Skolastiğin şekilperestliği içinde imanı pek sıkışık kalmış olan St. Thomas’ın dediği gibi, akideler ilahî şeyleri kendilerine uymayan tarifleri bertaraf etmek tarikiyle, menfî surette tarif ederler.

Bu, akaid nazarında vücud yalnız ademin bir îfâ-yı vazifesi gibi tasavvur ediliyor demek midir? Böyle ise hiçbir kıymet-i hakikiyyesi olmayan mücerret bir iddiadan ibaret kalır. Leibniz muğlak ve gayr-ı kâbil-i tarif demek hiç demek olmadığını söylerdi. Hele bilhassa asıl ve lübleri itibariyle, bizim mefhumlarımızın çerçeveleri haricinde kalan birtakım şeyler mevzu-ı bahs olduğu zaman, bunları vâzih ve farklı surette düşünememekle beraber haklarında hakiki ve fiilî bir fikrimiz bulunduğu meşrû bir surette kabul olunabilir. Biz hakikatte ancak muğlak ve

müphem surette anladığımız birtakım mefhumlarla yaşarız. Bu mefhumlar hem fiil hem amel hem taharriyât-ı ilmiyyeye tekaddüm ederler, onları sevk ve idare eylerler. Zaten bu taharriyât-ı ilmiyye o mefhumları farklı, ayrı birer fikir haline koymak için sarf edilmiş bir sa‘ydan başka bir şey değildir.

Âmelî ve ahlakî bir nokta-ı nazardan pîş-i mûlahazaya alınınca akaid tekrar vâzih ve müsbet olurlar. Şahsiyet-i ilahiyye nedir? İdrakin nazarında bunun ne olduğunu söylemekten acizim. Fakat şu tavsiye-i ahlakînin ne olduğunu derhal anları. Allah ile olan münasebetinizde bir şahıs ile olan münasebetinizde yaptığınız gibi hareket ediniz.

Bu akide her şeyden evvel amelî bir tavsiye ise bu akaidi alelumum insanlara arz eden nazarî şekillerin muhakkir olmadıkları yahut lakaydâne telakkî edilmeleri icap etmez.

Bu şekiller zaruridir: Faaliyet-i beşeriyye düşünceden ayrı değildir. Hakiki tefekkür de bir fiil ve amelden ayrılamaz. Akideye mahal olan fiil ve amel bir “fiil-i düşünce”dir, fikir ile birleşmiş bir fiil ve ameldir ki –mevzû ile idrakimiz arasındaki adem-i tenasüpten dolayı- bi’z-zarure müphem ve muğlak olmakla beraber fikri bir hads-i mukaddeme ve taslağı, düşünmek için bir sâik, telakkiyât-ı zihniyye için bir menbâdır. Binâenaleyh akide sırf amelî bir kaziye değildir, içinde nazarî bir unsur da vardır. Müfekkire içinde şekl-i zahir, bi’l-kuvve mevcuttur. İşte bunun meydan-ı vuzûha çıkarılması ve inkişaf ettirilmesi pek tabîdir.

Her türlü suret-i zihniyyeden tecrit edilen hads-i mahz, şuur için gayr-ı kâbil-i idraktır, gayr-ı kâbil-i tebliğdir. Lisan, o namütenahi tezahürâtı, ilim o manzume-i timsalleri, alem-i haricî, tereküb ettiği o birçok münasebetlerin intihâbı ile intibââtını kayd ve hemcinslerine tebliğ için insan tarafından kabul ve isti‘mâl olunan birtakım işaretlerden ibarettir. Her düşünce ifade edilmeye meyyaldir, her faaliyet birtakım şekiller icat etmeye sâidir.

İşte bu suretle akidelerin kendilerinden onları şuur karşısında tesbite salih birtakım şekiller doğar. İnsan bu sayede hemcinsleriyle akaid hakkında bahisler yürütebilir.

Ve fevkin kanun-ı aslîsine göre, bu şekiller birer aleti oldukları kabiliyet-i idrak ve kabiliyet-i tebliği saha-yı fiile îsâl edebilmek için kendilerini ahz ve telakkî eden müfekkirelerde el-yevm mevcut olan makulâta tevafuk ederler. Müfekkire de

beden gibidir. Onun için gıda olabilecek cevherler ancak kendisinin cevheri olabilecek şeylerdir.

Bunun içindir ki akaidin kâbil-i tahayyül ve kâbil-i idrak olmak için sarındıkları nazariyat-ı tasavvuriyyede her türde hikmet-i beşeriyyenin hâlât-i müteâkibesini temsil ve irâe eden birtakım ilmî ve felsefî fikirler görülür. İnsanı zekâsının en güzel semerâtını Allah'ın hizmetine tahsis ettiğinden dolayı muâheze nasıl kâbil olur?

Mamafih, akaidin tarihi insana daima ihtar eder ki Allah'ın o emri esasen hep amelîdir. Bunların ihtiva ettikleri mana insanların vermeye teşebbüs edecekleri izahatın daima fevkinde kalır. Asıl ve lübbü itibariyle bir hey'et-i ictimaiyye-i malume dahilindeki kabiliyet-i idrak ile mütenasip olan sa'y-i zekâ, akaid-i diniyye mevzu-ı bahs olduğu zaman, ancak timsaller, daima müfîd, daima kâbil-i tekamül ve muvakkat bir lisan-ı arz temin edebilir.

İşte bu suretle zamanımızda, her ikisi de fiil ve amel-i beşerînin şerâiti üzerine müesses bir felsefe-i ilm ile bir felsefe-i din, müttefikane değil fakat birbirlerine muvâzî olarak, teşekkül etmiştir. Bu iki felsefe birbirleriyle mukayese ve muvacehe edilecek olursa her ikisinin de felsefe-i fiil ve amel nâmı altında birleştirilebilecek derecede birbirlerine uygun oldukları görülür.

Her iki tarafta da hayat fikri aslî ve esasî bir şey olarak kabul edilmiştir. Her iki tarafta da hayat kendi kendisini anlayarak idrakin terkip ettiği birtakım timsallerle kendisini ifade eder. Bu timsaller hem sabit hem mütehavvil birer eşkâldir, tabiatta tekâmülün merhalelerini gösteren muvakkaten sabit numunelere benzerler.

Her ikisinin de saha-yı fiile îsâl etmek istediği gaye o hususi ve ulvî halinde hayat-ı beşerdir. Felsefe-i fiil ve amel müşterek bir kütüktür ki din ile ilim bundan teşa'ub ederler. Gerek birbirlerinden farklı gerek birbirleriyle münasebetleri işte bu suretle izah edilmiş olur. Çünkü asıl faaliyet-i beşeriyyenin iki şekli-i esasîsi vardır: Faaliyet-i zekâiyye, faaliyet-i iradiyye. İlim birinci şekli-i faaliyetin tam bir surette tahakkukudur. İlmin mevzuu olan dünya ve dinin mevzuu olan Allah ne kadar ölçülmesi gayr-ı kâbil derecede büyük olurlarsa olsunlar, bunlar insanda birleşirler. İnsanın tabiatı o vahdeti içinde her ikisine de iştirak eder.

Bu felsefe müntesiplerinin fikrinde ilim ile dinin münasebetini zekâcî sistemlerin kâdir olamadığı derecede batınî ve ruhî bir surette bu felsefe ile izah-ı kâbildir.

İlim insana haricî ef'âl ve âmâl çarelerini tedarik eder. İnsan ilim sayesinde azim ve iradesini âlem-i maddîye gittikçe daha ziyade kabul ettirebilecek bir surette hareket halinde tecellî ettirebilir.

Fakat böyle bir kudret ile mücehhez olan faaliyet-i beşeriyyenin kendi esas ve gayesi hakkında birtakım sualler îrad etmesi ve bunlara cevap araması tabîdir. İşte bu suâlî îrad etmekle kendisine saha-yı dini kûşâd eder. Din faaliyet-i beşeriyyeye kendisine layık bir gaye tayin eden ve bu gayeyi fiilî ve müessir bir surette isteyebilmek için icap eden o kudret-i samimiyyeyi ona veren bir hikmet-i ulvîdir.

Müfekkire, ilim ve din fikirlerini inkişaf ettirdikçe adeta birbirleriyle telakkîye doğru yürüdüklerini görür.

İlmin son sözü tabiatı, insanın taht-ı istifadesine vaz eden birtakım kâbil-i idrak timsallere tenzil ve ircâ etmektir. Kâinatı ifade eden bu şeyler ne kadar yüksek olurlarsa olsunlar onları insan tasavvur etmiştir. Onlar insanın kendisinden ibaret değildirler. İnsan düşünecek olursa onların kendisi için ne kıymeti haiz olduklarını, kendisini onların içinde boğmak mı yoksa onları kullanmak mı icap ettiğini araştırır. Hayatın cesâmetini ve bilhassa hayat-ı diniyye ve maneviyyenin haşmetini pek canlı bir surette anlayan insan ve bilhassa asrî insan zekâsını yine kendi zekâsının kabiliyet ve meziyetlerini tetkik için isti'mâl eyler. Zekânın ilimde tecellî ettiği vechile kendi kendisine ve onun vicdan-ı insanîsine kâfi gelip gelmediğini aklın son âmâkını teşkil eden o gizli hiss-i hakikat nâmına soruşturur. Bu meseleyi vaz' etmek bile dinin imkânını tasavvur etmek demektir.

Diğer taraftan, din de insanın Allah ile hem-sa'y olmasını ister. Binâenaleyh melekât-ı beşeriyyeyi istihfaf etmez. Müfekkire-i beşerden, lisanını, malik olduğu işaret ve eşkâlin hey'et-i mecmûasını haddizatında lisan ile gayr-ı kâbil-i ifade olan şeyin mümkün olduğu kadar derin, sadık ve müessir bir surette ifadesine hasr ve tatbik etmesini bekler. Hepsini bu kadarla kalmaz: Dinin yegâne gayesi fertlerde kapalı ve münzevî bir hayat hâsıl etmek olduğu aşikardır. O dünyadan harice çekilmiş değildir. Tesirini dünyanın içinde gösterir. Binaenaleyh din insandan ona kudret-i

maddiyeyi veren ilim vasıtasıyla Allah'ın hükümetinin meydan-ı fiile gelmesine çalışmayı bekler.

Bu suretle anlaşılırsa din ile ilmin münasebeti, meşgul olduğumuz mütefekkirlerce, zahiren birbirlerine zıt göründükleri halde her ikisi de lazım olan iki şartı yani vahdet-i asliyye ve istiklal-i mütekâbili tevhid eder.

Din ile ilmin vahdetini yapan şey beşerin fiil ve amelidir. Her ikisi de bu faaliyetten nebe'ân ederler. Faaliyet-i beşeriyye bütün şumulüyle saha-yı fiile çıkabilmek vesâitini onlarda bulur.

İstiklallerini temin eden şey, hemzaman olarak muhtelif inkişafalara imkan verebilmek yolunda hayatta mündemiç olan bir hâssa-yı umûmiyyedir. Eğer bu inkişafalar yalnız kendilerini irâe eden mefhumlarla takdir edilseler idi birbirleriyle gayr-ı kâbil-i telif addolunabilirlerdi. Kalb-i beşerde tahlilin bulunduğu tezatlar tahlil nazarında gayr-ı kâbil-i izah gibi görünür. Fakat bunların tezat oluşları bir mantıkçının işe mücerret bir nokta-ı nazardan bakmasından neşet eder. Hakikatte bunlar hayatın muhtelif tezahürâtıdır. Hayat hürriyetperverdir, mevcut olabilen her şeyi payidar bulundurmaya meyyaldır. Hatta hayat aynı zamanda iki müntehâları, bizim birbirine zıt dediğimiz şeyleri birlikte mevcut bulundurmaktan hoşlanır gibi görünür.

İlim ile din hayat-ı beşeriyyenin iki ânıdır. Birisi bu hayatın âlem-i haricîye doğru inbisât ve inkişâfıdır. Diğeri de bilakis kendi esasına, her hayatın esasına doğru tevcih ederek kendi kendisinin nâmütenahî surette fevkine çıkmak için oradan kuvvet alan aynı hayattır. Bu iki inkişaf arasındaki fark o surettedir ki hiçbir vechile biri diğeriine mânî olamaz. Her ikisi, amelî bir surette birbirlerinden müstakil ve muhtar olarak tasavvur edilebilirler.

Vâkıan, ilim ile din müşterek bir zemin üzerinde birbirleriyle karşılaşılır. Bu da tabîi vakalara taalluk eden mefhumlar ve şekiller sahasıdır. Fakat felsefe-i fiil ve amele göre bu mefhumlar ne din ne de ilim için hakikatin tam birer ifadeleri değildirler. Birbirinden az çok farklı iki manzume-i timsalin mevcut olması, müfekkire-i beşer için büyük bir garâbet teşkil etmez. Hatta saha-yı ilimde bile bunları bir dereceye kadar kabul eder. Dinin timsallerinin ilim timsalleriyle i'tilâfının taharrîsi, eski zamanlarda olduğu gibi, bugün de yapılabilir ve dinin hiçbir fedakârlığa katlanması icap etmez. Nasıl ki eldeki tercümeler anlaşılmasız bir hale

geldiği zaman eski bir muharririn tefekkürâtı bize yeni lisana tercüme edilmiş bir halde manzur olmak için tadile hiç ihtiyaçları yoktur.

III. Bazı Mütalaat-ı Tenkidkârâne

Felsefe-i fiil ve amel gayet şayan-ı dikkat bir teşebbüstür. Bu, şuurda, bize bilâ-vasıta malum olan vücutta zekâdan daha derin, zekânın payidâr bıraktığı tezatları izaleye ve bu suretle ruhun muhtelif kudretlerinin vahdet-i asliyyesi ile hür ve tam inkişaflarını telif kabiliyetli bir prensip bulmak için bir gayrettir. Henüz yeni olan bu felsefe, büyük klasik mesleklerin gölgesinde filizlenmiş olmakla beraber ihtimal ki daha büyük terakkilere nâil olacaktır. Ve ihtimal ki derin, münkeşif ve âlicenâbâne hayata harîs oldukları kadar zekâyaya da meftûn olan müfekkireleri gittikçe daha iyi tatmin edecektir. Fakat şimdiki şekli altında karşılaştığı müşkülâtı ancak nâtamam bir surette halleder.

İbtida, ilim ile din arasında tesis ettiği ittilâf yeknazarda görüldüğü kadar hakiki ve vâzihen muayyen midir?

Denilir ki faaliyet her ikisinin de müşterek köküdür. Fakat hangi faaliyetten bahs olunuyor?

Çıplak ve gayr-ı muayyen bir faaliyet mi? O halde birçok sualler vârid oluyor: Gayr-ı muayyen bir faaliyetin kıymeti nedir? Böyle bir faaliyet sadece bir kudret tahavvülden hatta gayesiz birtakım hareketler husûle getiren mihanikî kuvvetlerden ne cihette farklıdır? Bir hareketin şuur ile müterâfık olması keyfiyeti buna ilim ile birlikte dini tesis edebilmeye kâdir bir yüksek kıymet vermeye kâfi değildir. Eğer bu faaliyete karşı mutâvaatkârâne bir ihtisastan, o faaliyete sadece manzum olan ikinci bir hadiseden ibaret ise faaliyet ile birlikte mevcut olmasının ancak lafzî bir kıymeti olur.

Vakıan bu müşkilâttan kurtulmak yolu bulunuyor. Esas olarak gayr-ı muayyen bir faaliyet değil âlâ-hâlihî insanın faaliyeti yani insanın insan olmak için icrâyaya mecbur olduğu muayyen faaliyet alınıyor. Fakat o zaman bir mahzurdan ictinâb ederken başka bir mahzura tesadüf edilmiş oluyor.

Deniliyor ki faaliyet-i beşeriyyenin iki tayini, iki istikameti vardır: Bir taraftan zekâ, diğer taraftan iradedir. Zekâ sıfatıyla inkişaf ederek ilmî tevlîd eder. İrade sıfatıyla saha-yı fiile çıkararak dine doğru meyl eyler. Din ile ilmin münasebeti bu suretle zekâ ile iradenin münasebetine ircâ olunur. Fakat bununla müşkülâtın ancak mevkiî tebdil edilmiş olur. Çünkü zekâ ile iradenin münasebetleri meselesi, - her ikisi de hâzır birer havâs gibi değil de müfekkirenin hakiki birer faaliyeti olmak üzere telakkî edilse bile- muzlim ve muhtelif suretlerle kâbil-i hâl bir haldedir, meseleyi mefhumlar dairesinden fiil ve amel dairesine nakletmekle iktihâm edilmiş zannolunan ikilik bütün müşkilâtıyla tekrar nümâyân olabilir.

Felsefe-i fiil ve amelin din ile ilmi tarz-ı telifi nasıl olursa olsun, burası düşünülmeyle bu felsefenin daha şimdiden gerek din gerek ilim hakkında ayrı ayrı doğru bir nazariye meydana koyduğu iddia olunabilir mi?

Felsefe-i fiil ve amel ne kadar çok mahirâne muhakemeli tahliller yaparsa yapsın, ilmin yalnız hâdisâtı daire-i şumûllerine alan bütün ölçüleri, bütün mefhumları imal etmekle kalmayarak hadisâtın kendilerini de yaptığına erbab-ı ilmi pek güçlkle ikna edebilir. Bütün bilgilerimizin behemahal nisbî olduklarını ve nisbî kalacaklarını ispat eden ilim bütün ameliyyât-ı ilmiyyede insanın müdahale-i muhtemilesini bizzat birçok delillerle teyit eder. Fakat bu ispat son hadde vardırıılarak bizzat vakanın bir ihtirâ-ı beşerîden ibaret olduğu iddia edilecek olursa o zaman itiraz eder. Vaka bizim ölçü için kullandığımız vâhid-i kıyasların hiçbirisiyle ölçülemez ki ve haddizatında bir tarz-ı mahsus ile var olduğunu içindir ki onu tayin maksadıyla o kadar gayret sarf ediyoruz. İstihsâl ettiğimiz neticelerde ancak birtakım takrîbî şeylerden, nâtamam ve muvakkat vukuflardan ibaret bulunuyor.

Diğer taraftan, müfekkirenin ilmî timsaller icat etmek için sarf ettiği sa'ya gelince erbâb-ı ilim burada sadece birtakım mevzuatı ifade etmeye müntehî olan birtakım keyfî ameliyeler mevzû-ı bahs olmasını kabul edemezler. Bu ameliyeleri bazı esasât-ı zekâiyye tanzim eder. Bunlar bizim eşya hakkındaki vukûfumuza kabiliyet-i idrak idhâline sa'ydırlar, bunlar bizim kendi kendimize tayin ettiğimiz bir haye-i kemâle tekabül ederler. Hâsılı bu ameliyeler akıl, mana-yı vücud, intizâm ve ahenk dediğimiz şeyi tazammun eylerler.

Bunun içindir ki ilmî pragmatizm inkişaf ederken ilk mevzularını muhafazada müşkülât çıkar, ilim hakkındaki klasik nazariyenin esasını teşkil eden vücud ve akıl hükümlerine az çok avdet eyler.

Fakat, denilebilir ki, bizzat objektif varlığın da sırf bir fiil ve amelden, seyyâl ve esasen gayr-ı sabit bir temâdîden ibaret olduğu neden malumdur?

Müteahhirînin tekâmülcü ilmi böyle bir hakikat ile karşılaşmaya hâzırdır. Bunu taht-ı inzibâta almak için vücud, vaka ve objektiflik fikrinden vazgeçmeyecektir. Yalnız, devamın her anında eşyanın mevcut hâletini kaydedecek, sonra bu muhtelif halâtı birtakım kavânîne tevfikân birbirlerine rabt eyleyecektir. Şüphesiz ki nihayette yegâne muhikk-i hakikat tecrübî muvafakiyetten ibarettir. Fakat erbâb-ı ilim bundan dolayı istikbâlin kısmen tayin ve icap edilmemiş olduğuna ve kendilerinin telakkiyâtını muhikk gösterecek vakayı bizzat halk ve icat edebileceklerine hükmetmezler. Hadisenin husûle gelmesi için lazım olan evveliyât arasında imanda bulunmak iktizâ eden yerlerde bile istikbalin icap ve tayin neticesinde vukûa geldiğine dair olan nokta-ı nazarlarını muhafaza ederler. Çünkü bu imanı da birtakım kavanîne tebe'an husûle gelir diye telakkî etmektedir.

Demek ki ilim kendi şerâitini ve faaliyetini daha iyi taktir ettikçe cizrî pragmatizme ve fiil ve ameli zekâdan evvele koyan felsefeye müntehî olmak şöyle dursun bilakis onlardan uzaklaşır.

Acaba felsefe-i fiil ve amelin inkişaf ettiği din kendi hususiyetini muhafaza etmiş bir halde kalıyor mu?

Esas olarak deniliyor ki idrake tevcih-i hitap eden her şey dinin kendisi olmayıp bir ifadesi, bir timsali, bir zarfıdır. Bu itibar ile dinin sahası sırf tatbikat ve hayat olmak iktizâ eder.

Fakat hakikatte her his, her dini fiil ve amel birtakım fikirler, mefhumlar ve nazarî bilgiler ihtiva eder. Denilir ki bizce malum olan şekillerden bütün zekâî unsur çıkarılacak olursa acaba geriye ne kalacaktır?

Mamafih bu itiraza ehemmiyet verilmiyor. Müfekkirenin içinde mefhumdan ayrı bir esasın mevcudiyeti *Diogen*'in hareketi ispat etmesi gibi, vaka ve fiil ile ispat olunuyor. İnsan bir fiil ve harekette bulunuyor, fiil ve hareket ise bir mefhuma gayr-ı kâbil-i ircâdır.

Fakat bu fiil ve amel nedir? Çünkü bunda dinin temelini görebilmemiz için hakkında bir parça bir fikrimiz olmak icap eder.

Nâfiz nazarlı feylesoflar bunun bütün delaletiyle fiil ve amel-i beşerî olduğunu söylüyorlar. Filan yahut filan melekenin hususî bir fiil ve ameli değildir. Gayesine müteveccih olmak için bütün kudretlerini birleştiren bütün mevcudiyettir. Tam kendi kendimizi bulmak için bu suretle yaşamaya başladığımız hakikatler idrak tarafından müşahede ve tanzim olunarak bizim için birtakım akaid ve mevzû-ı itikad haline geçerler.

Şüphe yok ki mukadderâtın vukûa gelmesini temine çalışmak için malik olduğu bütün kuvvetleri bu suretle cem ve tertib etmek insanın vazifesidir. Fakat bu umumî fiil ve amelde zekâda diğer melekeler kadar alâkadardır. Onun rolü bi'z-zarure, mefhumları vasıtasıyla diğer melekelerin tesirini kontrol etmekten ibaret olacaktır. Artık burada tatbikat nazariyattan müstakil gibi mevzu-ı bahs olamaz.

Acaba bahsedilen fiil ve amel azim ve iradeye mahsus olan fiil ve amel midir? Fakat irade bir gaye ister. Kendi kendisini bir gaye olmak üzere kabul eden ve kendi esasından başka mevzûu olmayan bir iradeden bahsolunduğu vakit müfekkireye kâbil-i idrak bir düstur arz edilmiş olduğu iddia edilebilir mi?

Bu mahirâne nazariyeler arasında aradıkları şey kendi kendisine kâfi gelen, kendisini izah etmek veya muhikk göstermek için tecrübe ve isti'mâl edebileceğimiz bütün mefhumlardan müstakil bulunan bir fiil ve ameldir, bir fiil-i sırftır, haddizatında bir fiil ve ameldir.

Halbuki bu ister istemez gayr-ı muayyen bir pragmatizme avdet değil de nedir? Bir kâide-i ulviyye olarak kabul olunan şey haddizatında pîş-i mülâhazaya alınan fiil ve amel-i beşerî ise insanî bir pragmatizm mesleği tesis edilmiş olur. Eğer zekânın her türlü tayin ve icabı haricinde tasavvur olunan bir fiil ve amel-i ilahî, beşerî fiil ve amelin âmâkını teşkil edecek ise o zaman ilahî bir pragmatizm teşkil edecek demektir.

Fiil ve amel için fiil ve amel vasıtasıyla fiil ve amel, sarf-ı tatbikat ve ameliyet, ihtimal ki bu birtakım mefhumlar tevlîd ediliyor, fakat mefhumlardan müstakil kalıyor. Böyle mücerret pragmatizm din nâmına kesb-i liyakat edebilir mi? Nazariyeden tecrit edilmiş tatbikat ve ameliyâtta hayat-ı diniyyenin hakiki asıl ve lübbünü ve yegâne prensibini aramakla çıkmaz bir yola girilmiş olmuyor mu?

Bir fiil ve ameli dinî bir hale getiren şey ona merbût bir itikad değil midir? Bir timsâl ve bir zarf addedilen şey bir dereceye kadar dinin bir kısım asliyesi değil midir?

DÖRDÜNCÜ BÂB: WILLIAM JAMES VE TECRÜBE-İ DİNİYYE

1 – Din hakkında *William James*'in mesleği - *William James*'in nokta-ı nazarı: Dinin şahsî ve batınî bir hayat olması –Usûl: Cezrî tecrübecilik –Hayat-ı diniyyenin yetiştiği ruhî ve uzvî zemin. Sûfiyye mesleği. Asıl tecrübe-i diniyye; itikâd-ı ibtidaî –Tecrübe-i diniyyenin kıymeti. Pragmatizm nokta-ı nazarı. İlmi nokta-ı istinad olmak üzere tahtânî ene nazariyesi. Mâ-fevka itikadât.

2 – Din ile ilmin münasebeti hakkında *William James*'in mesleği –İlim ile din tabiatın hazinelerini açmak iki anahtardır –Saha-yı şuurun psikolojisi hâlet-i şuurun psikolojisi yerine ikâme ediliyor. –Din ile ilim, müşahhas ile mücerredin birbirlerinden farklı olması gibidir.

3 – Mütalâât-ı tenkîdiyye –Dinin tabiat-ı beşeriyeye duhûlü ve ilim karşısındaki kuvvetli vaziyeti –Müşkilât: Tecrübe-i diniyyede objektif bir kıymet var mıdır? Umumî bir subjektifçilik bir çare-i hal olamaz. –Her tecrübenin unsur-ı esasîsi olmak üzere iman –Timsallerin vazife-i asliyyesi –Dinlerin ictimâî cihetten kıymeti.

İlim ilahiyat münasebetleri, âlimler yahut feylesoflar gibi tariflere, muhakemelere, ispatlara harîs olan birtakım müfekkirelere dinin, ilmin ve i'tilâflarının imkan münasebetini tesis için birçok mesai sarf edilirken her zaman bazı zevât zuhur etmiştir ki onların nazarında bu kadar ince taharriyât pek zâid idi. Çünkü kıymet itibariyle bütün muhakemâta tekaddüm eden bir prensip yani tecrübe üzerine müessis bir kanaat ile yaşıyorlardı. Bunlar sûfiyyeden denilen ruhlardır. Âlimler için kanunlarını taharrî ettikleri vakalar nasıl var, malum ve hiç vasıtaya muhtaç olmadan muhakkak iseler onların nazarında da dinin mevzuâtı aynı mahiyettedir.

Bu sûfiyye usûlünün ruhî tarikat endişelerinden azâde fakat her şeyden evvel zî-hayat hakikatten mülhem olmaya hâhiş-ger bazı muasır mezheplerde de görülür. Bu temâyülün en güzel tezahürü âlim bir psikoloji mütehassısı, derin ve nazik bir

mütefekkir, cazip bir muharrir olan *William James*'in izah ettiği tarzda tecrübe-i diniyye mesleğidir.¹⁸²

I. Din Hakkında William James'in Mesleği

Dinlerde esas ve mümeyyiz evsâfi anlamak için hangi nokta-ı nazarı tercih etmeli? *William James*'e nazaran dinlerin biri haricî diğeri batınî olmak üzere manzur oldukları iki safhadan esasîsi batınî olan safhadır. Tarih itibariyle dinlerin şahsî bir hayat gibi inkişaf etmeden evvel birtakım müessesât gibi nümâyân olmuş olmalarının ehemmiyeti yoktur. Esasen müesseselerin sebebi dinî dehaların icatlarıdır. Herhalde şahsî din cereyan-ı edvâr arasında, müessesâtı arkada bırakmıştır. Artık müesseseler ancak müminlerin ve sufilerin ruhları tarafından teyit edilirlerse ber-devam olacaklardır.

William James'in hadisât-ı diniyyeyi münhasıran psikoloji nokta-ı nazarından tetkik ve tettebbu' etmesi kendisinin yalnız psikoloji mütehasısı olmasından değil şahsî dinde dinin temellerini görmesinden ileri gelir.

İstîmâl ettiği usul onun fikrinde asıl psikolojiye muvafık gelen ve cezrî ameliyecilik empirisme radical tesmiye edilen usuldür. Alelâde, bir mesleği irâe için kullanılan bu kelime mesleği kabul etmeyenlerce bile bir usulü tavsîf ve temyiz için muhafaza ve istîmâl edilebilir. Bir hayli müddet psikolojiye zerre faraziyesi kabul ettirilerek şuurun verdiği malumât basit birtakım vakalar yahut ruhî zerrelere addolundu ve bunlar arasında kavânîn-i hikemiyye tazammun ettiği irtibatlara müşabih irtibatlar tesis edildi. Halbuki böyle anâsırın mevcudiyeti ne malumdur ne malum olabilir. Bunlar meslek fikriyle yapılmış birtakım icatlarıdır. Psikolojide malum ve mevcut olan şey daima bir saha-yı şuurdur ki mütehavvil ve fisalsiz bir kesret ve tenevvu'u ihata eder. Yalnız bu bir şekl-i hakikidir. Hadisât-ı diniyyeyi işte bu şekil altında anlamak lazımdır.

Evvel emirde o hadisât-ı diniyyenin dahil oldukları ruhî ve uzvî hey'et-i mecmûayı nazar-ı mülâhazaya almak, sonra, yakından yakına yürüyerek bazen birlikte vukûa gelen bazen gelmeyen hadiselerden ve kendilerine yakın sair cins

¹⁸² The varieties of religious experience; The will to believe

hadiselerden ayırmak ve bu suretle asıl unsur-ı dinînin ne olduğunu tayine kadar ilerlemek iktizâ eyler.

Bu vazife ikmâl edildikten sonra başka biri daha meydana çıkacaktır. O da tahlil vasıtasıyla bu suretle meydana çıkarılan vakanın kıymetini tayin keyfiyetidir.

1 – Tecrübe-i dinînin tabiat ve mahiyeti

Dinî vakalar yalnız kendilerine mahsus bir cins gibi göründü ve bir hayli müddet böyle telakkî olundu. Halbuki böyle başka şeylere hiç benzemeyen vakalar birtakım şüpheli vakalardır. Çünkü sathî bir tetkik ve müşahede neticesinde gayr-ı kâbil-i iktihâm bir faysala hükmedilen yerlerde vukûfun terakkîsi bize umumiyetle bir temadî mevcut olduğunu fark ettirmiştir. Hadisât-ı diniyyede bu temâdî kanununa bir istisna teşkil etmezler. Hadisât-ı diniyye gittikçe daha iyi tayin edilebilir bir sınıf hadisâta, şahsiyetin tâdilî hadisâtına aittirler.

Bu hadise kendilerine pek ziyade şiddetle vukûa gelen eşhâsın, yani bazı asabî kimselerin yahut sûfiyyeye meyyâl mizaç sahiplerinin tetkik ve tetebbû şuur-ı dinînin inkişaf ettiği zemini teşkil eden evsâfı umumiyetle tabiat-ı beşeriyye ait gibi göstermektedir.

Faraza dalalet-i his hadisâtı bazı kimselerde pek şâyân-ı dikkat bir hal arz eder. Bu dalalet-i hissî hadiseleri o kimselerin muhayyilesinde havâsımızın bize gösterdiği maddî şeylere müşabih bir şeyin nümayan olmasına muntehâ olacak vechile tamamıyla inkişaf edecek yerde öyle bir merhalede tevakkuf ederler ki insan, gözüne muayyen bir hayal görünmeden, bir şeyin hazır ve var olduğunu hisseder. İşte bu, çıplak huzur imanı tevlid eder. Bu imanda birtakım ef'âl ve harekâta bâdî olur. Kant'ın ahlakî emirleri *imératifs moraux* gibi hiçbir vechile mahsus bir suret-i zihniyyeye ve nazarî bir vukûfa mevzu teşkil etmedikleri halde ruhta amelî ve müessir bir iman husûle getirilir.

İşte sûfiyyeden bazıları tasavvufta buna benzer birtakım hâlâtı tecrübe ederler. Vücûd-ı lâhûtî olmak üzere tasavvur ettikleri fakat zihinlerinde hiçbir suretle temsil ve irâe edemedikleri bir şey onlara bir şe'niyet olmak üzere malum olmuştur. Bu şey onların kalpleri ve iradeleri üzerinde icrâ-yı tesir eder. O şeyi her türlü hayal-i mahsûstan mu'arrâ bir şe'niyet-i sırfa gibi tasavvur ettikleri için kendilerinde bu şe'niyetin ve bu tesirin hissi pek kuvvetle mevcuttur.

Havâs tarafından bildirilmiş bir şeyin gâyibinde bu huzur ve mevcudiyet hissi akılcılar tarafından hiçbir vakit münasip bir vechile izah edilmemiş olduğunu William James söylüyor. Bunu hisseden kimseye onun bir zehab ve hülyadan ibaret olduğunu ispat için ne kadar esbâb serd edilirse edilsin o yine bakîdir. Tıpkı havâs ile malum olan şeylerin vücuduna inanmaya benzer. Halbuki marazî hâlâtın tabîî hayat-ı hadisâtından farkı, görülüyor ki, bir derece farkından ibarettir. Binâenaleyh insanın havâs-ı mu'tâdesinden mevcut olan histen başka bir de şe'niyet hissine mâlik olduğunu kabul etmek lazım gelir.

Şuur-ı dinîye gitmenin başka bir yolu da tabîî bir nikbinlik ve bedbinliktir ki bunun şâyân-ı dikkat bir inkişâfına bazı asabî hastalarda pek bariz bir surette tesadüf edilmektedir.

İnsanlar iki takıma tefrîk olunabilir. Bir kısmı mesûd olmak için yalnız bir kere doğmaya muhtaçtırlar. Bir kısmı da bedbaht doğmuş olduğu için yeni bir tevellüde muhtaçtırlar: *once born* bir kere doğmak ve *twice born* ikinci kere doğmak vasıfları.

Birincileri tabîî ve aslî surette nikbinliktir. Bunlar dünyayı hayırkâr ve hayrı şerden istihsâle çalışır birtakım kudretler tarafından idare olunur gibi görürler. Bu nikbin iman şerri mağlup ve saadeti temin ve tevlîd eylemek için gayet hayret-bahş derecede müessirdir.

Anadan doğma nikbinlere mukabil tabiat bedbin mizaçlar da gösterir. Bunlar çaresi bulunmayan bir sefalet hissine zebundurlar. Onlar için her hareket, her varlık bir iflas ile neticelenir gibidir. Arzularımızın gayesini bunların beyhudeliğini görmeden düşünemezler. Meserretlerimizin sebebinin düşününce derhal bunun hiçliğini fark ederler. Fakat başlıca kendi fiil ve hareketleri, kendi düşünceleri, kendi gizli ihtiyarları onları zalim bir hastalık pençesinde bırakır. Birtakım ince mülâhazât-ı vicdâniyyeye kapılırlar. Endişe, kendi kendisini mustarip etmek iptilâsı, bu gizli illet her yerde onları takip eder. Bundan nasıl kurtulmalı? Mübtelâ-yı hüzn ve gam olan bir kimse hayatın letâfetini bir mevhibe ve bundan zevk-yâb olmak yalnız bazı mümtaz zevata münhasır kaldığını his eyler. Şefâ-yâb olmak kâbil ise bu ancak mâ-fevka- tabîî bir müdahaleden gelebilir.

Bazı sinirlerinden rahatsız kimseler çifte şahsiyet tesmiye edilen bir hususiyet arz ederler. Onlarda iki benlik vardır: Biri bedbindir, diğeri nikbindir. Biri adi

derecededir, diğeri iyi mevahible mücehhezdir. Bu iki seciyyeyi tevhib etmeye onlar gayr-ı kâdirdirler. St. Paul kendisinde böyle bir ikilik buluyor ve şu meşhur söz ile onu ifade ediyordu: “İstediğim hayrı yapmıyorum; fakat istediğim şerri yapıyorum.”

Bazen fertlerde birden bire vukûa gelen bir tebeddül-i itikad, birden bire koca bir halk kitlesini zabt eden itikad, asabî ve ruhî emrâz arasına idhâl edilir. Bu, aynı bir şuur içinde bir şahsiyetin az çok nâgehânî bir surette diğeri bir şahsiyet yerine kâim olmasıdır.

İşte bu suretle, tezâhürât-ı diniyye insanda yabancı ve kazara vukûa gelmiş birtakım evsâf değildir. Bunlar tabiat-ı beşeriyyenin kendisinden çıkan birtakım hadisât mecmûasına dahildirler.

Mamafih bundan hadisât-ı diniyyenin kendilerine benzeyen hâlât-ı maraziyyenin aynı addedilebilecekleri manasını çıkarmamalıdır.

Dehanın ve suret-i umumiyyede her tefevvukun şartı uzviyyette muvazenenin bozulmasıdır. Bunlar birtakım gayr-ı tabî tezahürât ile müterâfik bulunurlar. Bütün faaliyetini bir meleke üzerine toplamak onu diğerilerinden çekmek demektir. Bazı sahalarda bir tefevvuk hemen daima diğeri sahalarda zaaf ve adem-i kifayet tazammun eder. Binâenaleyh din şevk ve heyecan ile ne kadar çok karışırza zarurî olarak bir muvazenet bozulması, bir delilik haline girecektir.

Hayatımızda ifâ ettikleri vazife itibariyle birbirlerinden son derece farklı olabilen hadisât için –görebildiğimiz derecesinde- pek birbirinin aynı olabilen birtakım şerâit-i uzviyye ile de din tarif edilemez. Din, şuurun bilâ-vasıta hissiyâtına göre haddizatında pîş-i mülahazaya almak iktizâ eyler.

Bu his tasvir olunamaz. Hariçten bakılacak olursa, hariçten görülen bütün şeyler gibi filan veya falan mekûlât idrake dahil olur: Hariçten görmek bir şeye benzetmek demektir. Fakat insan için o yegâne bir şeydir. Kendisine mahsus bir hâli, zenginliği, bir garîb-i tamâmiyeti vardır. Ondandır onu hisseden bir kimse bahsedebilir.

Din fikrini kelimelerle kâbil olduğu kadar telkîn edebilmek için denilebilir ki bu samimi ve mükemmel bir ahenk, bir sulh ve sükûn, bir şatâret hissidir. Bizim haricimizde ve kendimizde her şeyin yolunda gittiğinin hissidir. Bu yalnız mutâvî‘ ve âtl bir his değildir. Bizimkinden büyük bir kudrete iştirak edildiğinin hissolanmasıdır. Bu kudretle birlikte aşk, ittihad ve sulh ve sükûn işine çalışmak

arzusudur. Hâsılı hayatın, bir kuvve-i halka, bir temin-i ahenk, bir neşât olmak üzere hayatın teheyhüc ve galeyânıdır.

Bazen, mesud olmak için yalnız bir kere doğmaları kâfi dediğimiz adamlarda olduğu gibi, bu his evvelinden ruhun içinde vardır. O takdirce din daimî bir intizam, aşk, kuvvet, itimad ve emniyet-i intibâidir. Bu bozulması gayr-ı kâbil, içinden gelme bir nikbinliktir. Bilakis, kendi kendileriyle hal-i sükûnda yaşayabilmek için ihya edilmeye muhtaç olanlarda din iştihası endişe ile, kendisinden ve mevcudâtın adem-i memnuniyet ile tezahür eder. Bunlarda ikinci tevellüd faaliyet-i şahsiyyenin mihrâkını tebdil etmesi ile nümâyân olur. Böyle ihyâ edilen bir adam kendisinin başka gelen şeylere karşı hayır! diyecek yerde evet! der. Kendi kendisinin üzerine katlanıp kalacak yerde diğer insanlara doğru muhabbetle, fedakarlıkla, hakiki bir uhuvvet hisbiyle gider. Artık her şeyi başka bir ziya altında görür, üzerinde icrâ-yı tesir eden amellerin kâffesine başka türlü bir aksü'l-amel izhar eder. Şerre galebe çalarak bu suretle hayrı teshîr edenlerin önlerinde daha geniş bir saha bulunması muhtemeldir. Bunlar tevellüdlерinden itibaren doğru ve iyi yolda olanlardan ziyade yüksek bir tekemmüle vâsıl olabilirler. İkinci defa doğmuş bir adam için, uğraşan ve sa'ýın kıymetini bilen bir adam için her feth ve teshîr yeni bir feth ve teshîrin mukaddemesidir.

Bu mütâlaattan sonra şu netice çıkar ki din esasen şahsî bir iştir. Hakikatte ne kadar dindar fert varsa o kadar da dinî tecrübe vardır. Din hayata merbûttur. Herkes ise kendi mizacına ve dehasına göre yaşar.

Şuur-ı dinînin bazı evsâfi birtakım hadisâtta yahut bazı kimselerde bilhassa bariz surette nümâyân olmaktadır.

Tamam dinî bir amel olan dua bizim benliğimizi ve mütenahî dünyamızı hayli tecavüz eden bir vücûdun tesiri sayesinde gerek bizde gerek bizim haricimizde bu âlemin yapabilmekten aciz olduğu birtakım hadisâtın saha-yı fiile çıkabileceği kanaatini tazammun eder.

Tebdil-i iman keyfiyeti birden bire yahut tedricen bizim varlığımızı derin ve kat'î surette değiştiren mâ-fevka-tabî bir tesir hissiyle müterâfiktir.

Sûfiyye hâlâtında şahıs kendisinin Allah ile ittihadını hissettiği gibi kendi faaliyet-i şahsiyyesi merkezinin bu ittihadın neticesi olmak üzere değiştirdiği hissinde mâliktir. Sûfiyye hâlât-ı hiss-i dinînin bir dalâleti olmak üzere telakkî edilemez.

Bunlar, yaşanan dinde yani dinde daha büyük bir vücûd ile karışma keyfiyetinden mütevellid bir büyüme hissini şekl-i kusvâsıdır.

Dua yahut sûfiyye hâlât-ı gibi hadiselerin tetkik ve tetebbuu dinin evvel emirde bir his olmakla beraber birtakım zekâî unsurların, itikadların, fikirlerin de daima az çok onun içinde muhât bulunduğunu meydana koymuştur. Dua, heyecan-ı dinden gayr-ı kâbil-i tefrîk gibi görünen ibtidâî itikad yahut imanı meydan-ı bedâhetine çıkarır. Dindar adam kendisini bir vücûd-ı ulvî ile münasebette zanneder. İtikadınca bir vücûd-ı ulvî ile daha samimi bir surette birleşebilir; yalnız başına bulamayacağı bir zevki, bir kuvveti bu vücûd-ı ulvî ona verir ve onu kendi kendisiyle daha hem-ahenk hâle getirir.

İşte ibtidâî tecrübe-i diniyyede bulunan zekâî unsur bu itikaddan ibarettir. Fakat mevcûdâtın numunelerini teşkil ve bunları izaha harîs olan muhayyile ve zekâyı beşer bunların içine gittikçe daha muayyen ve daha zekâî itikadlar ve nazariyeler ilave eder. Bunlar yavaş yavaş asl-ı dini, ilahiyat ve felsefe haline kalb ederler. Bu bir manaca tabîî bir tezâhür ve inkişâftır. Çünkü tabiat-ı beşeriyyenin temâyülünden neşet eyler, mamafih bu itibar ile de arızî ve tesadüfidir. Çünkü tecrübe-i diniyyenin basit bir inkişâfından tevellüd etmez. Bu tecrübenin muhtelif müktesebât-ı zekâ ile tereküb ve imtizâcından doğar.

2 – Tecrübe-i diniyyenin kıymeti

İşte sırf tavsîfî nokta-ı nazardan pîş-i mülâhazaya alınan dinî vakalar bunlardır. Yalnız bu tetkikat ile iktifâ ederek şuur-ı dinînin kıymeti ne olduğu, itikadlarının akıl karşısında ne suretle muhikk gösterilebileceği meselesini köhneleşmiş bahisler diye bertaraf etmek hiç de yakışık almaz.

William James bu ikinci vazifeyi pragmatizm nokta-ı nazarından îfâya girer.

William James'e göre iki türlü hüküm vardır: Vücuda yahut menşee taalluk eden hükümler, manevî yahut kıymet hükümleri. İkinci nev hükümlerin birincilerle hiçbir iş yoktur. Bir fikir yahut bir his neden gelirse gelsin eğer vakalar fikrin hakikatini ispat ediyorsa, his müsmir ve hayırkâr ise bu fikir ve bu his kıymet kelimesinin irâe edebileceği mükemmeliyeti tamamen haiz olabilirler.

Kıymetin tayini zaten, bizzat vakanın takdiri gibi sırf amelî *empirique* bir usûle göre vukûa gelmelidir. Bir fikir, bir itikad, bir hiss-i tecrübe kendilerini teyit ederse yani hadise ihtivâ ettikleri intizara tekabül eylerse haiz kıymettirler.

Bu cihet böyle ise, dinin kıymeti ne olduğunu soran bir kimse için mevcudiyetinin, menşelerinin, tevlidinin şerâiti hiç haiz-i ehemmiyet değildir. Dinin kıymeti husûle getirdiği şeye göre olmak lazım gelir.

İşte *William James* ağaç hakkında İncil'in dediği gibi sırf meyvesine göre hüküm verecektir. Heyecan-ı dinînin neticeleri ne olduğunu, bu tesirlerin iyi ve şayan-ı temennî olup olmadıklarını, dinden başka bir vasıta ile istihsal edilip edilmeyeceklerini araştıracaktır.

Hayat-ı diniyenin semeresi kutsiyettir. Kutsiyetin: Sûfilik, rahim ve şefkat, kuvve-i ruh, safvet, perhizkârlık, itaat, fakr, mahviyet ve tevazu gibi tezahürâtı bazen müfretâne ve kıymetçe meşkûk olabilirler. Mamafih şurası vardır ki kutsiyet asıl esâs-ı dinden mülhem olduğu yerlerde dünyadaki kuvve-i ahlâkiyye, iyilik, ahenk ve saadet yekûnunu artırır. Şüphe yok ki bir muttakî-i riyazatkâr her zaman kuvve-i rûhiyyesini gayet iyi bir surette isti'mâl etmez, hayat-ı bedene müfrit bir ehemmiyet atfeyleyler. Fakat azim ve iradenin nelere kâdir olacağını pek güzel gösterir. Kuvvet ve kudret vücûda getirir. İnsanlar emek sarf etmeden payidâr olabileceğini zannetmek ve kahramanlık devresinin artık geçtiğine zâhib olmak bir hatadır. İnsanî tabiat teşkil etmemiştir, insan kendisini tabiata cebren kabul ettirmiş ve ona hâkim olmuştur. İnsan ancak kuvvet ve kudret-i beşeriyyeyi tezyîd etmek suretiyle payidâr olabilir, kesb-i azamet edebilir. İnsan ancak kendisini halk ve icat ederse ve daimî surette tekrar yaratırsa vardır. Evliyalar o takip ettikleri aşk ve sulh ve selâm müfekkireleriyle içinde yaşadıkları hey'et-i ictimâiyyeye pek fena tevafuk etmiş olabilirler. Fakat bundan ne netice çıkarmalı? İnsanların müfekkiresini bir evliya mı yoksa yırtıcı bir adam mı teşahhus ettirir? Eğer evliyalar kendi zamanlarına tevafuk etmiyorlarsa bu daha mükemmel bir hey'et-i ictimâiyyeye tevafuk etmek için şimdiden sarf-ı mesâî etmelerindendir. O hey'et-i ictimâiyyeyi şimdiden mevcut gibi farz etmekle onun saha-yı fiile çıkmasına çalışmış olurlar.

Dinin müessiriyeti yalnız ahlakî değildir. İncil bize İsa'nın hastalıkları tedavi etmek için geldiğini söylüyor. Ve beden hastalıklarıyla ruhun hastalıklarını

birbirinden ayırmıyor. Onun sözü günahkârlara ruhun sıhhatini, körlere bâsireyi, sağırlara sâmia'yı, ölümlere hayatı iade ediyor. Çünkü kalbin safveti ve hâlıkın Kâdir-i Mutlak oluşuna iman insanın şerâit-i mâddiyesi üzerinde şümulünü ölçmek imkân haricinde bir tesir icrâ eder.

Das Wunder ist des Glaubens liebtestes Kind.

(Goethe, Faust: Mucize imanın sevgili çocuğudur.) Hepsi bu kadarla kalmaz. İmanın husûle getirdiği tesirât arasında bazıları vardır ki onlar için iman yalnız kâfi bir şart değil, elzem ve zaruri bir şarttır. Ne fertler, ne hey'et-i ictimâiyyeler, istihkâr menfaat, faaliyet ve sebat ve ekdâm için şimdiye kadar imana müsavî başka bir menbâ bulamamışlardır. İnsan kendisini vesâit-i maddiye ile hareket eder gibi zannettiği yerlerde bile bilerek yahut bilmeyerek buna bugün telkin dediğimiz şeyi ilave eder. Ve ekseriyâ vesâit-i maddiyeden ziyade bu telkin icrâ-yı tesir etmektedir. Bütün usûl-i tedâvînin kısmen telkine istinad ettiğini kabul eden doktor bile hastalarını bu suretle şifayâb eder. Halbuki gerek hastada gerek doktora mevzû-ı bahs olan telkîn, tabiatın kuvve-i şifâbahşâsına bizzat imanın müesseriyyetine bir imanî yani itikad-ı dinîye müşabih bir itikadın vücudunu tazammun eyler.

Din kaidelidir ve bazı kere yerine hiçbir şey ikâmesi kâbil olmaz: Artık onu doğru addetmek için daha ne lazım? Eğer tahlilin son neticesinde hakikat, var olan payidâr olan ve bir eser tevlîd eden şeyden ibaret ise mevcudâtın ve kuvvâyı tabîyyenin doğru oluşu gibi din de doğrudur.

Mamafih malum dinlerde kâbil-i tetkik ve müşahede vakalara doğrudan doğruya merbût olmayan birtakım hususî itikatlar mevcut bulunabilir. Bu itikatların kıymeti nedir?

Bunların meşrûiyetini ispat için iki tarîke teşebbüs edilmiştir: Birisi sofîyye, diğeri felsefe tarîkidir.

Sûfîyyeye göre, bilhassa bazı kimselerde âlem-i maddîyi his ve idrak *Perception* gibi Allah'ı ve eşya-ı ilahiyyeyi de bir his ve idrak keyfiyeti vardır. Mamafih böyle kendilerine nümayan olan şeyi tarif ve tasvir edemezler. Fakat bazı mümtaz dakikalarda içlerindeki hissî bir vukûf teşkil ettiğine, kalpleriyle gördüklerine dair onlarda mukavemetsiz bir intiba hâsıl olur. Bu garip hads ve hadisesini izah için, mefhumlarımız, kelimelerimiz gayr-ı kâfi olmakla beraber

muhayyilenin onları, bu hadiseyi tecrübe eden ruhta bu mâ-fevka tabîî hâletlerin tekrar hayat bulmasını icap edecek surette mezc ve terkip edeceği kâbil-i zan olunur. İhtimal ki bu nokta-ı nazardan musıkî bizim şu fezâî ve ananevî lisanımızın kudret-i tebliğiyyesini tecavüz eden birtakım ruhanî ve bir dereceye kadar bilâ vasıta ifadelere maliktir.

Şüphe yok ki sûfiyye hakikatte hadslerinin hakikatini ve kalplerinde ihyâ ettikleri hadisenin kıymetini ispat etmekten aciz bulunuyor. Mamafih şurası meydandadır ki sûfiyye mesleği şuurun alelade malumâtına his fevkinde bir ifade ilave etmekle hiss-i dinîyi takviye ediyor ve daha müessir bir hale getiriyor. Ve addettiği vukûfu verememekle beraber hiç olmazsa heyecan-ı dinînin kudret ve hakikatini akliyye mesleğinin itirazâtına karşı idame için yeni sebepler temin ve ihzâr eyler.

Diğer taraftan bazı mütefekkirler telkînât-ı diniyenin objektif hakikatini akli suretle ispat edebilmek zannındadırlar. Bunlar feylesoflardır. William James'e göre Allah'ın varlığını ispat etmeye ve evsâfını tayin eylemeye mahsus olan bütün felsefe ve ilahiyat muhakemeleri bîhûdedir. Filhakika hakiki muhteviyâtı haiz olan mefhumlar yalnız amelî hatt-ı harekette tefâvütlerle meydana çıkanlardır. Halbuki bütün bu tasavvurât ve mutâlaât hayat üzerinde bir tesir yapabilmekten acizdirler.

Bu acaba hiss-i dinîyi tabiat-ı eşyâya rabt etmek ve objektif manasını tayin eylemek yolunda sarf edilecek bütün emekler bi'z-zarûra neticesiz mi kalacak demektir?

Hakikatte, ne kadar tahdîd edilirse edilsin, hiss-i dinînin kendisinde de objektif bir şümülü haiz olmak iddiasında bulunan bir iman mündemiçtir: Bizden daha büyük daha iyi ve bizim şuur ve vicdanımızla iştirak ederek şahsiyetimizin merkezine tebdil-i mevki ettiren bir vücudun varlığına imandır.

Bu iman, meşru diye telakki olunabilir mi? Yoksa o da kimbilir nasıl subjektif, zekâ cihetinde ufacık bir fikir edindikten bile aciz kalacağımız bir şeyin teşbihi bir ifadesinden mi ibarettir?

William James 1881 tarihinde vukûa gelen ve pek parlak bir istikbale namzed olan bir keşfin bu mesele-i asliyyeye yeni nurlar serptiğini söylüyor. Bu keşif de tahte'ş-şuur denilen birtakım hâlât-ı rûhiyenin meydana çıkmasıdır. *Myres* bunu tahtânî ene *moi subliminal* tabiri ile ifade ediyor.

Zaten evvelce de *Leibniz* bizim ruhumuzda şuurumuzun fark ettiği hadisâtta fazla birçok şeyler bulunduğunu fakat şuurun bunları fark edemediğini söylerdi. Ruhumuzda nâmütenâhî birtakım küçük his ve idrakler vardır ki tesirleri zannımıza nispetle pek büyüktü. İnsan bu gayr-ı mahsûs his ve idrakler sayesinde kainat ile münasebette bulunurdu. O surette ki kainatta hiçbir şey olmazdı ki bizim içimizde onun bir in'ikâsı husûle gelmesin. Bu küçük his ve idrakler *Leibniz* nazarında bizim hissiyatımızın asıl cevheri edilir. Vukûf nokta-ı nazarından his, tefekkürün pek dînunda olmakla beraber vücûd nokta-ı nazarından, ferdin külldeki hayata ve idrake iştirâkını temin eylerdi. Bu “küll” bizim sarîh suretteki his ve idrakimizle anladığımızdan nâmütenâhî derecede geniş ve vâsi'dir.

Myres'nin nazariyesi *Leibniz*'in bu fikirlerinin tecrübî bir surette meydana vaz'ıdır.

Myres'e göre şahsiyet-i beşeriyye adeta müttehid'ül-merkez üç daireden tereküb eder: 1. Mihrak yahut merkezî kısım; 2. Bu merkezin etrafında şuurun hiç değilse zahirî surette gâib olduğu hududa kadar imtidâd eden kısım; 3. Şuura istinad eden benliğin, enenin, ötesinde *Myres* başka bir enenin mevcudiyetini bi't-tecrübe ispat etmiş olmak zannındadır. Birbirlerinden ancak derece itibariyle farklı olan iki evvelkiler bu eneye nispetle bir addolunurlar. İşte bu, atebe-i şuurun altında kâin bir ene, tahte's-şuur yahut tahtâni enedir. Bu bir nevi ikinci bir şuurdur ki hayat-ı âdiyyede asıl şuurda meçhul kalır. Bazı kimselerde, bazı ahvâlde, bu tahte's-şuurun mevcudiyeti ve müessiriyeti doğrudan doğruya ve muhakkak surette nümâyân olur. *Myres* az çok istisnâî bir hayli müşâhedât sayesinde bunu ispat etmiş olduğu fikrindedir.

Hal-i tabîide bulunan bir adamda bile birçok vakalara tesadüf olunur ki gayr-ı kâbil-i izah gibi göründükleri halde bu nazariye sayesinde onları anlamak pek kolay olur. Faraza insan kendisinde bekâ-yı cinse hizmet etmeden ve binaenaleyh yalnız bizim istifâ-yı tabîî kanunumuzun tesiri altında inkişâf etmiş olmaması icap eden birtakım melekâtın mevcudiyetini müşahede eder. Dahilerin vücuda getirdikleri âsâr bize bizim dünyamızdan başka bir dünyadan gelme yeni şeyler gibi görünür. Umûmiyetle, insanın gaye-i kemâle doğru temâyülâtı şerâit-i hâzırasıyla gayr-ı mütênâsiptir.

Eğer insanın hevâsının daire-i şumulüne dahil olan dünyadan başka bir dünya ile, başka birtakım mevcudât ile –ki bu itibarla onlara ruhânî nâmı verilebilir- zî-şuur benliğini tecavüz eden bir kısım mevcudiyeti sayesinde münasebetdâr olduğu kabul edilirse şu bahsettiğimiz vakalar pek kolay izah edilebilir. İşte bu nazariye en başlı hadisât-ı diniyye hakkında pek şâyân-ı memnuniyet birtakım tefsirât arz eyler.

Faraza hidayet erişme keyfiyeti tahtânî ene dahilinde gizli bir surette teşekkül etmiş ve toplanmış birtakım istidatların az çok ânı alarak şuur-ı tabîî sahasına idhâlidir.

Bunun gibi, sûfiyye hâlâtı da bazı kimselerde fevk-i şuur ile yaht-ı şuur dairelerinin birbirlerine nüfuz etmesi kâbil olmasının bir neticesidir. Tahtânî ene hakikatte alelade ene için gayr-ı kâbil-i nüfûz olan bir dünya ile münasebette bulunduğu cihetle, alelade ene kendi kudret-i tefehüm ve ifadesini tecavüz eden birtakım şe’niyetler karşısında kalınca adeta mahfolmuş gibi bir hale gelir yahut kendisini ziyaret eden mâ-fevka tabîî vücuda dair şerâit-i tabîiyyesiyle mütenâsip bir suret-i zihniyye edinmeye çalışır.

Kezâlik duada alelade enenin temeli olan tahtânî enenin münasebetdâr olmaya kabiliyetli olduğu kudretlere karşı bir müracaattır.

İşte bu suretle tahtânî ene mesleği, dinî vakada bilâ-vasıta mündemiç olan ibtidâî bir itikada objektif bir temel ve ilmî bir kıymet temin etmeye kâdir addolunuyor. Bu itikat ise dindar kimsenin tesirini hissettiği bir kuvve-i hariciyyenin mevcudiyetine hükmetmekten ibarettir. Halbuki çift ene mesleğine göre, alelade enenin içine nüfuz eden tahtânî enenin icâbâtı bu alelade enenin tarihi ile izah edilemeyeceği için his ve idraklerinin kanun-ı umumîsine tebe’an objektif şekil alırlar ve insana haricî bir kuvvetin taht-ı hükmünde bulunduğu intibâmı verirler. Zaten tahtânî ene alelade eneden mevcut olanlardan daha yüksek, daha kuvvetli birtakım melekâta mâlik olduğu için alelade ene ondan aldığı ilhamları yalnız haricî değil kendinden yüksekte bulduğu bir vücudun müdahalesine atfetmekle aldanmış olmaz.

Binaenaleyh şuur-ı dinî necâta, kudrete, neşâta menbâ olan kendisinden büyük bir ene ile münasebetdâr bulunduğunu iddia ve temin etmekle hakikaten bir vaka haber vermiş olduğu ve dinî tecrübenin mevzûunun hakikaten varlığı bu tecrübe ile malum olmuş bulunduğunu ifade ettiği söylenebilir.

Tahtânî enemizin münasebetdâr bulunduğu esrar-âlûd varlıkların tabiat ve mahiyetine dair olan hususi itikatlarda iş başka merkezdedir. Bunlar felsefe ve sûfiyye mesleği için olduğu gibi tahtânî ene nazariyesi içinde gayr-ı kâbil-i ispat bir halde kalırlar. Bunlar mâ-fevka itikattırlar; muhayyile tarafından, fertlerin yahut cemaatlerin ahlakî ve zekâî mizaçları tarafından ilave edilmiş itikatlardır.

Gayr-ı kâbil-i ispat olmakla beraber bundan dolayı kıymetten mahrum değildirlir. Dinin esasen şahsî bir iş olduğunu gözden dîn tutmamalıdır. Din fertte şahsiyetin merkezini tebdil etmek, onu hodkâmâne ve maddî heyecanlar vadisinden ruhanî heyecanlar sahasına geçirmek lazımdır. Bu hadise her şeyden evvel zî-şuur enenin haricinde husûle gelmiş ve onda bir tebeddül îkâ etmiş bir tesirin vücuduna lüzum gösteriyorsa sebep ile netice arasına idrakin sokuşturduğu izahat, efkâr yahut itikadât da zî-şuur enenin kabiliyet ve istidatları, yüksek enenin ilhâmâtına maruz bulunmak kabiliyeti üzerinde bir tesir yapabilmek iktidarındadırlar. İntibâ-ı dinînin şerâiti bi'z-zarûra zamana, muhite, bilgilere, fertlere göre değişir. Binâenaleyh herkesin, hadise-i diniyyeyi kendisi için en müessir bir surette pîş-i mülâhazaya alması yalnız şâyân-ı tecvîz değil belki şâyân-ı temennîdir.

William James'e gelince, kendi mâ-fevka itikadlarına hâdise-i diniyyede bilâ-vasıta mündemiç bulunan itikad-ı aslîye verdiği kıymetin aynını atfetmekle beraber bazı mühim noktalarda müspet dinlerin hükümlerini kabul eder.

Gayr-ı mer'î âlemin yalnız fikrî olmadığını söyler. O gayr-ı mer'î âlem bizim âlemimiz üzerinde tesirât icrâ eder. Binaenaleyh onu dinlerin Allah dedikleri şeye tekâbül eden bir şe'niyet olmak üzere kabul etmek pek tabîidir. Kezâlik, Allah ile bizim eşyalarımızın beraber olduğuna ve Allah'ın tesiriyle yaşamakla en yüksek mukadderâtımızı îfâ etmiş olduğumuza inanmak da muhakkaktır.

Sonra, insanın talihinin diğer mevcudâtın talihine merbûtiyeti bedihî olduğu için ruh dindar, mevcudâta itimadı ve emel edindiği sulh ve sükûn-ı batınîyi istihsâl etmek için, münasebetdâr bulunduğu aynı Allah'ın bütün dünyaya istinâd-gâh teşkil ettiğine, bütün dünyayı idare ettiğine ve bu suretle yalnız bizim değil bütün kâinatın Allah'ı olduğuna inanmaya muhtaçtır.

William James bir noktada erbâb-ı ilmin yanından kaçarak sade ve basit fikirli adamlara iltihâk ettiğini saklamaz. O da şudur: Her vaka nihayet el-emir-i hususîdir. Umumîleştirilmiş olanlar hakikî mevcudiyetten mahrum birtakım skolastik

tecridâttan ibarettirler. Bunun için Allah'a yalnız umumî ve gayet ulvî bir lütuf ve inayet atfetmek kâfi değildir. Allah, şuur-ı dinînin istediği, bildiği Allah olabilmek için bizim duamızı is'âf edebilmeli ve ferdî ihtiyaçlarımızı gözetmelidir. Binaenaleyh iman ettiğimiz ameli Allah cereyan-ı hadisâta doğrudan doğruya karışmak ve mucize dediğimiz şeyi yapabilmek iktidarını hâizdir.

Lâ-yemûtluk itikadına gelince, bunun gayr-ı meşrû olduğunu ispat edecek hiçbir şey yoktur. Şimdiki bedenimizin hayat-ı ruhâniyye için sadece bir şart-ı tesadüfî olmayıp ona tam tekâbül edecek bir sebep olduğu ispat edilmemiştir ve edilemez. Fakat bu mesele hakikatte ikinci derecede hâiz-i ehemmiyettir. William James der ki: Bizce gayet muazzez olan birtakım mefkûrelerin takibi bize ebediyet için temin edilmiş olduğuna emin bulunuyorsak vazifemizi îfâ ettikten sonra eser-i ilahîye iştirake devam keyfiyetini başka ellere tevdi etmeye neden müheyyâ olmayalım?

II. Din İle İlimin Münasebeti Hakkında William James'in Mesleği

İşte dinin nazariyesi tecrübe-i diniyyeden hareket ederek böyle inkişaf eder. William James bu nazariyenin ilim karşısında mevki ne olduğunu düşünmekten geri kalmamıştır.

Din de ilim gibi tecrübî olduktan sonra neden bizim için ilim derecesinde şâyân-ı kabul görülmeyecek?

Bazı münekkidlere göre dini böyle tecrübî ilme benzetmek gayr-ı kâbildir. Çünkü din tecrübeyi ilmin anladığı manada anlamaz, ilme mûgâyir bir manada anlar. İlimin telakkî ettiği şekilde tecrübe, hadisâtî şahsiyetten tecrittir. Yani malum olan hadisâtan onları tetkik ve müşahede eden şahsa ait şeylerin hepsini çıkarmaktır. İllet-i gâiyye, endişe-i faide ve kıymet, hâsılı şahsın bir hissini ifade eden her şey ilmî vakanın haricindedir. Yahut, bizzat bu hadiselerde ilme bir mevzu teşkil ederlerse onları haddizatında pîş-i mülâhazaya almayarak objektif surette kâbil-i tetkik ve müşahede bir hal veya uzuv dâhilinde pîş-i mülâhazaya alınmalarına imkan bulunmasından ileri gelmiştir. Din ise bilakis subjektif ve ferdî unsurlarından alınmış vakalara istinad eder. İnsanı bir şahıs sıfatıyla tanır ve bütün dokunduklarına bir şahsiyet verir. Kavânîn-i tabîiyyenin umumiyeti ve vahdet-i zarûriyyesi din için hâiz-i ehemmiyet değildir. Onun nazarında bir ferдин necât ve selâmeti bütün nizâm-ı

kâinata tekaddüm eder. Bunun içindir ki dinin nokta-ı nazarı ile ilmin nokta-ı nazarı arasında kat'î bir adem-i tevâfuk mevcuttur. Dinin nisbî bir surette payidâr olması hakiki tecrübenin, gayr-ı şahsî ve ilmî tecrübenin karşısında ortadan kalkmaya mahkum bir pîş-i zindelikten ibarettir.

William James'e nazaran bu itirazlar bir netice çıkarılacak halde değildirler. Bir silsile-i hadisenin sırf subjektif gibi görünmesi keyfiyetinin o halâtı neden dolayı bir tecrübe teşkil etmekten men edebileceği anlaşılmaz. İnsanlar kendilerini hasta yahut şifâyâb olmuş zan, şifalarına mâ-fevka tabîi bir müdahaleye atfetmekle isterlerse aldansınlar: Eğer bu keyfiyette bir kanuna tebe'an tevâlî eden bir silsile-i vakâyî' varsa aldanmanın ne ehemmiyeti olur? Halbuki bazı elîm ve muzır hissiyâtın bazı itikatlar tarafından izale edilmesi ve bunların başka vasıtalarla gayr-ı kâbil-i tedavi görünmeleri bugün bir vakadır. Din vasıtasıyla teşfiye keyfiyeti kavâide mugayir bir teşfiye olduğundan dolayı birtakım biçareleri dinin muâvenetinden mahrum mu bırakacaksınız? Mevzu imanın iman tarafından vücuda getirilebilmesi keyfiyeti bugün yalnız onu yapan şahıs için bir tecrübe değil asıl manasıyla bir tecrübedir.

William James diyor ki: Niçin tabiatı isti'mâl etmenin ve hadisâtının cereyanını tâdil eylemenin yalnız bir tarzı olsun? O kadar cisim ve mütenevvi olan tabiatın menâbiinden mümkün olduğu kadar çok istifade edilmek isteniliyorsa muhtelif usuller dairesinde hareket edilmesi lazım geleceği akla vârid olmaz mı?"

"İlim, mihanikî hareket gibi tabiatın bazı anâsırına savlet eder ve onlara tâbî ve vâbeste bulunan bu vasıta ile erişebilir. Din de kezalik bizim dünyamız üzerinde hâiz-i tesir olan başka vasıtalarla hem birbirine müşabih hem de ayrı cinsten birtakım hadiseler vücuda getirir. İlim beşeriyete telgraf, tenvîr, elektriki, teşhis, birtakım hastalıkları tedavi çarelerini verdi. Din de fertlere sükûnet-i ruh, muvazene-i ahlâkiyye, saadet temin eder; o da bazı hastalıkları ilim kadar hem de bazı kimselerde ilimden daha iyi tedavi eder. İlim ile din, kâinatın hazinelerini açmak için kullandığımız aynı derecede hakiki iki anahtardır. Riyaziyyâtın, aynî adet ve fezâ vakalarını kâh hendese-i tahliliyye ile kâh haber ile yahut hesâb-ı nâmütenahi ile tetkik ettiğini ve bu muhtelif usullerle aynı derecede müfîd neticeler istihsâl ettiğini görüyoruz. Dinî usul ile ilmî usul de niçin böyle olmasın? Neden bunların biri mevcudâtın bir safhasına diğeri de öteki safhasına nazar etmesin? Eğer böyle ise her

ikisi de kendisine göre kâbil-i tahkîk ve ispat olan din ile ilim ilelebed birlikte payidâr olurlar.”

Fakat, deniliyor ki, bütün bu mülâhazât sırf amelîdir. İlim nokta-ı nazarı ise hakikatte bir vukûf olmayan, tabiatın tefehhusâtımıza arz ettiği mevâd meyânında bulunan tatbikât ve ameliyâtta nazariyeyi yahut her zekânın müşahede edebileceği ve hakikatini teslim eyleyebileceği bir surette mevcudâtın anâsır ve münasebâtının tayini keyfiyetini ayırmaktan ibarettir. Bunun içindir ki dinin müdafileri tarafından ileriye sorulan tecrübeleri ilim ikiye ayırır: Bunların biri subjektif ve ilme bîgânedir. Diğeri objektif ve ilmîdir, fakat dinî vasıftan kâmil mahrumdur.

William James’in tatbikat ile nazariyenin böyle kat’î surette tefriki keyfiyeti bilhassa reddettiği malumdur. Onun pragmatizm mesleği akılcıların istinâd ettikleri esasları bile sırf amelî birtakım muhikk temyizlere ircâ eder.

Din ile ilmin münasebetine gelince, William James bu bâbda birtakım mülâhazât dermeyân eder ki bunlar basit pragmatizmin hududu haricine çıkar.

William James’e göre bütün vukûflarımız şuurdan çıkar. Bu artık mükteseb bir hakikattir. Locke zanneder ki psikolojide bedihî malumları teşkil eden şeyler ihtisas, hayal, fikir, hissiyât gibi birtakım basit anâsırdır. Bunlar harflere yahut zerrelere benzerler. Bunlar ayrı ve ulvî bir varlığın bir suret-i zihniyyesini vücuda getirebilmek için aralarında haricî münasebetler tesis etmek lazımdır. İşte bu fikrin bir hakikat olmayıp psikolojide bedihî malumları veren şeyin saha-yı şuurdan yani bir zaman-ı muayyende bir şahs-ı mütefekkirde mevcut olan halet-i şuurun yekûnundan ibaret olduğu tahakkuk ettiği gün psikolojide ve binaenaleyh felsefe-i ilimde de bir inkılâb vukûa gelmiştir.

Bu yeni malum-ı bedihînin vâsıf-ı mümeyyizi: Anâsır-ı zerriyeden mürekkebe bir mecmua gibi vâzih surette tarif ve tahdîd olunacak yerde sarîh hudutlar çizilmesi yahut tayin olunması gayr-ı kâbil bir vüs’ate malik olmasıdır. Filhakika hâlet-i şuur hem bir mihrak yahut merkezden, hem de bunun etradında bir şuur dairesinden tereküb eder ve bu daire-i şuurun hududu az çok mütemevvic ve gayr-ı muayyenn bulunur.

Halbuki işte öğreniyoruz ki bu daire-i şuurda muttasıl ve mütemadî bir surette üçüncü bir sahaya merbuttur. Şuurumuz bunu muzlim surette bilebilmez. Onun için gerek imtidâdını gerek derinliğini ölçmekten acizdir. Binaenaleyh hakikaten malum

ve bedihî olan, her tasavvur ve mütalaanın olduğu gibi her tatbikatın da zarurî nokta-ı azîmetini teşkil eden şey hâlât-ı şuurumuzun hayalî bir yekûnu değil o nâ- mahdûd sahadır. Bu sahada vâzih vukûf-ı merkezî –ki haddizatında gayet müşevîştir ve muayyen miktarda birtakım mefhumât-ı anâsırîne ircâi gayr-ı kâbildir- ancak bir noktadan ibaret kalır ve merbut olduğu muhitlerle mevcut münasebâtı tarafından lâ-yenkati‘ tadilâta uğrar.

Müfekkire-i beşerin icrâ-yı faaliyet ettiği ibtidâi malumlar böyle iseler acaba din ile ilim bunları ne suretle isti‘mâl ediyorlar?

Din insandaki benliğin mümkün olduğu kadar vâsı‘ surette saha-yı fiile îsâlidir. Din, sair şahıslarla samimi iştirakı sayesinde nâ-mütenahî surette büyümüş şahs-ı beşerîdir. İdrakimiz tarafından maddi varlığımızın ve vukûfumuzun şerâitine tevafuk edecek surette tahdid, tenzim ve sınıflara tefrîk edilmeden evvel mevzû olduğu şekilde vücûdun, bir dereceye kadar fehim ve idrakinden ibarettir.

Bilakis, ilim ise herhangi bir zamanda herhangi bir müfekkire için vâzih ve ayrı bir mevzu ve kuvvet teşkil edebilecek bütün şeylerin bir istifası ve tasnifidir. Bu anâsırın yekûnu objektif denilen âlemdir. Vukûf-ı ilmîye menşei hizmetini gören vâzih surette zî-şuurâne his ve idrakte olduğu gibi bu unsurları ayrı surette pîş-i mülâhazaya aldığımız takdirde onların kendimizde mevcudiyetini görmediğimiz birtakım şeyler olduğunu anlarız ve binaenaleyh onları birden müstakil birtakım varlıkların birer tasviri gibi telakkî ederiz. Bu hayalleri keser çıkarırız, üzerlerine yaftalar yapıştiririz, alelade hangi sıra ile maruz oluyorsa onu kaydeyleriz, avdetlerini evvelden tahmiz edebilmemize yarayacak surette düsturlar tertip ederiz. Bu düsturlar, temenni edebileceğimiz bazı halât-ı şuuru tekrar-ı istihsal ve temin edebilmek için bizce birer usul teşkil ederler.

Din ile ilmin menşeleri böyle ise nasıl olur da ilim, dinin yerini tutabilir? Dinin nokta-ı hareketi müşahhas ve maddi şeylerdir. Bütün şumulüyle vakadır. İçinde tefekkür ile beraber hissiyat ve belki de hayat-ı kainata iştirak hakkında muzlim bir ihtisas da vardır. İlmin nokta-ı hareketi ise mücerred şeydir, yani malum vakadan çıkarılmış ve yalnız başına pîş-i mülâhazaya alınmış bir unsurdur. Müşahhas şey kendisinin eli altında iken mücerred ile iktifa etmek insandan talep olunamaz. Bu önünde yemek duran bir adama yemek listesi ile iktifa etmeyi tavsiyeye benzer.

İnsan ilimden istifade eder fakat din ile yaşar. Cüz küllün yerini tutamaz. Timsal, hakikati izale edemez.

İlim, dinin yerini tutamadığı gibi dinin istinad ettiği subjektif şe'niyetten de müstağnî olamaz. İstihraç edildikleri subjektif şeyden ayrı bir halde objektif ve gayr-ı şahsî şeyin kendi kendisine kifayet edebileceğini tahayyül etmek sırf Skolastik realizmidir. Subjektif ile objektif arasında, ilmin kendi işine uygun geldiği için tahayyül ettiği vechile, bir hatt-ı infisâl bulunduğunu felsefî nokta-ı nazardan muhikk gösterecek hiçbir delil yoktur. İttisal ve temâdî tabiatın gayr-ı kâbil-i imha bir kanunudur. Sözde gayr-ı şahsî dediğimiz mefhumlarımız, şe'niyet ile yani subjektif ile bir temas neticesinde daimi surette tekrar ihya edilmek ister. Yoksa âtil, terakkî-i ilme mugayir birtakım akîdeler haline geçerler. Şahsî şeyler, her şey yerli yerine bir kere konulursa gayr-ı şahsî şeyler karşısında ortadan kalkacak ibtidai bir kargaşalıktan ibaret değildirler. Bunlar, nâ-mütenahî surette zengin ve daima teceddüd eden bir zemindir ki ilim beyhude bir görenek derekesine düşmek istemezse daimî surette buradan feyz almaya mecburdur.

İlim ile din birbirleriyle muâriz gibi telakki edilecek olurlarsa dinin ilme münasebeti işte bu şekilde nümâyan olur. Fakat, doğru aranırsa, bu tezat din ile ilim hakkında dermeyân edilen sun'î bir tariften neşet eder. Bir taraftan ilim yalnız fizik ilimlerden ibaret addolunuyor. Diğer taraftan da din kendisinin timsalini teşkil eden akidelerde mündemiç görülüyor. Fakat, ilim her şeyden evvel vakaların, malumun vukûfu ise bir fizik ilim olduğu kadar bir de psikoloji ilmine teşmil etmeye hiçbir sebep yoktur. Eğer din esas itibariyle bir tecrübe, hissedilen ve yaşanan bir şey ise bunu tecrübenin bir şekl-i mahsusta tefsirinden ibaret olmak isteyen bir ilme ber-vech-i pîşîn muhtelif addettirecek hiçbir sebep mevcut değildir.

Halbuki görülüyor ki aynı bir vaka, faraza zî-şuur enenin tahte'ş-şuur bir ene haline temâdîsi bir taraftan psikoloji ulemâsı tarafından teslim ve kabul olunmakla beraber diğer taraftan tecrübe-i diniyyede esaslı olan şeyi pekala izah edebiliyor. Binaenaleyh zî-şuur ene ile tahte'ş-şuur enenin münasebeti, din ile ilim arasında bir rabita-i ittisal teşkil ediyor demektir. Herhalde bu münasebet nihayetü'l-emr faaliyet-i ilmiyye ile faaliyet-i diniyenin müşterek nokta-ı hareketleridir. Faaliyet-i diniyye, şuur tahte'ş-şuur vasıtasıyla zenginleştirmeye, faaliyet-i ilmiyye ise tahte'ş-şuurun feveranlarını şuurun kanunlarına ve şekillerine ircâ etmeye çalışır.

İşte ilim bu suretle pîş-i mülâhazaya alınırsa ilahiyat müntesiplerinin en esaslı iddiaları ve mutekidât-ı diniyyeyi tesis için kullandıkları umumî usul ilim nazarında da makul ve muhik gösterilmiş olur.

İlahiyat müntesibi, insanın kendisinden büyük ve kendisinden ayrı bir vücut ile münasebetdâr bulunmasını ister. Halbuki şuur nazarında tahte'ş-şuur zî-şuur şeyden farklıdır. Psikoloji ruh-ı beşerin tahte'ş-şuur sahada bazıları kendisinden büyük olan birtakım mevcudat ile münasebetdar olduğunu pekala kabul edebilir.

İlahiyat müntesibi tecrübe-i diniyye ile malum ve sabit olmuş gibi görünen mevcudatın hakikaten var olduklarını temin eder. Bu itikad, yeknesak bir his ve idrakin umumî ve daimî imkanının teminatı olmak üzere daimî bir âlem-i eşkâl ve kavanîn farz eden ulemânın itikadına müşabihdir.

Nihayet, etraflarında ilahiyat mesleklerinin taayyün ve tebellür ettikleri büyük birtakım telakkiyât-ı diniyyeye sıra gelir. Bu telakkilerde ilmî nazariyelere menşe olan esasâtan başka türlü teşekkül etmezler. Bunlar birtakım farziyyelerdir ki vakaları toplayabilecek ve onların münasebetlerini zeka ve muhayyile için muvafık bir surette irâe edebilecek surette tanzim olunmuşlardır. İlim kendisini bir tarz-ı mahsusta taklit ettiğinden dolayı ilahiyatı muâheze edemez. Yalnız, ilahiyat müntesibinin bir kayd-ı ihtirâzî dermeyân etmesi icap eyler. Muhayyile üzerine müesses bu timsaller ve nazariyeler dinin asıl ve lübbü değildirler. Bunların gayesi dini lisan-ı beşerîye tercümeden ibarettir. Halbuki bedihîdir ki ulûmda bu lisanın ketb-i kayda ziyadeleşen bir parçasıdır. Binaenaleyh akideleri ifade eden düsturlar ilmin başlıca netayici ile daimi surette hem-ahenk bir hale konulmak iktiza eder. Nasıl ki ilimlerde, o büyük farziyyelerinde tecrübe-i beşerîyenin hey'et-i umumiyyesiyle ve bu tecrübenin zî-hayat şahidi olan akıl ile birlikte tekamül ederler.

Hulasa, William James'e göre tecrübe-i diniyye tecrübe-i ilmiyye kadar hakiki ve müfiddir. Hatta tecrübe-i diniyye tecrübe-i ilmiyyeden daha bilâ-vasıta, daha vâsı', daha müşahhas, daha derindir. Fazla olarak tecrübe-i ilmiyye böyle bir tecrübe-i diniyye olabileceğini tazammun ve kabul etmektedir. Hem artık psikolojide tahte'ş-şuur nazariyesi sayesinde ilimde de kendisine bir nokta-ı istinada maliktir.

Din, ilim gibi aynı surette inkişaf eder ve ilim ile hem-ahenk bulunur. Binaenaleyh mazinin döküntüsü (peszende) olduğunu, fitrat-ı beşerîyenin asıl ve lübbünde hiç mevkii bulunmadığını farz etmeye bir sebep-i makul yoktur.

III. Mutalaat-ı Tenkîdiyye

Bu meslek şuradan buradan alınmış, birbirlerine uyacak surette yontulmuş malzemelerden bir plana göre hariçten birleştirilmiş mantıkî bir bina değildir. Daha ziyade, hayat-ı diniyenin kendisi gibi, o mürekkebe ve muğlak haliyle imkan müsait olduğu kadar derk ve tefekkür edilmiş, muhabbetkârâne ve nâfiz bir tefekkür-i mülâhaza ile tenvîr olunmuş bir şeye benziyor. William James'in eserlerine hâsıl olan vasıf bundan ileri gelir. Kârî, bir muharrire tesadüf edeceğini zannederken karşısında insan görür.

Bu meslek ne kadar zengin ve zî-hareket olsa da bir nokta-ı merkeziyyesi, adeta bir mirâkı vardır ki buradan bütün hey'et-i mecmûa üzerine bir aydınlık intişar eder. Bu merkez, psikolojinin temeli olmak üzere saha-yı şuur nazariyesidir. Bu nazariyeyi dine tatbik etmek ve bu suretle dini hadiseleri insanın hayat-ı tabîiyyesi içine sokmak: İşte William James'in deruhte ettiği vazife.

Bu nokta-ı nazardan, dinin esas itibariyle bir tecrübe, yani hissedilen ve yaşanılan bir şey olduğunu bir hakikat diye vaz eder. Din insanın kendi kendisiyle, malum olan insanın gaye-i kemâl olan insan ile içinden gelme bir surette yahut tekrar tesis ve iade suretiyle ittilâfının hissidir. Aynı zamanda, insanın kendisinden büyük bir vücut ile münasebetdâr olması hissidir. Bu ittilâf ve tevafuku husûle getiren ve kuvvet ve kudretin tükenmez bir menbaı olmak üzere tezahür eden şey işte o vücuttur. Bu çifte his, dindâr ruhta hayat-ı zî-şuurun mihrakı, merkezi olur.

Fazla olarak, bundan dolayı, din esasen hakiki ve şahsî bir şeydir. Haddizatında bir din, tek ve gayr-ı kâbil-i tahavvül bir din boş bir skolastik cevher-i mücerredidir. Dünyada yalnız dindâr ruhlar, dindâr hayatlar vardır. Ne kadar fert varsa o kadar da din vardır. William James'in, kitabına tecrübe-i diniyenin tenevvu'u *Les variétés de l'expérience religieuse* demesi boş yere değildir.

Bu fikirler gayet nazar-ı ehemmiyetle telakkî edilmekle şâyândır.

Bir kere bu fikirlere göre dinin asıl ve lübbünden akaid, ayin, an'anât gibi bilhassa fikrî yahut maddeten amelî, objektif oldukları için alâ hâlihî fertten ferde intikal edebilen şeyler katiyen ayrılmalıdır. Bu mütâlaata göre asıl birinci derecede

haiz-i ehemmiyet olan şey şahıs ile yekvücut olan ve ondan ayrılamayan unsur-ı heyecan ve iradedir.

Bu fikirlere nazaran en iyi dinî numune sûfiyye mesleğinde bulunur. Fakat bu o vücutlardan, hayaletler görmeden tecrit edilmiş bir sûfiyye mesleğidir. Çünkü o gibi şeyler kısm-ı aslîyi teşkil etmezler. Sûfiyye mesleği prensipine, hayat-ı batniyyenin şiddet ve vüs'atine ircâ edilmelidir. Bu fikirlere göre insanlar için hayat-ı diniyye numuneleri St. Paul, St. Augustine, Luther, Pascal gibi büyük mevcutlar ve hâliklardır. Bunlarda din her şeyden evvel hayat idi, bir tecrübe-i şahsiyye idi, kudret-i beşeriyyenin ve azamet-i beşeriyyenin tezâyidi idi.

Böyle bir din, anâsırı tasnîf ve ta'dâd olunabilecek, tekâmülü tetkik ve müşahede ve tarif edilebilecek, mukadderâtı evvelden kestirilebilecek hazır bir şey değildir. Yaşayan, lâ-yenkati' halk ve tekrar tekrar halk olunan bir vücuttur ki ancak kendisini temsil eden kimselerde faaliyet ve irade sönerse var olmaktan hâlî kalır.

Böyle bir din sırf temaşa içinde boğulup kalmış mutâvaatkâr bir sofiyye mesleği değildir. Faaliyetin bir galeyanıdır. Gittikçe daha yüksek gayeler takip eder ve onları saha-yı fiile îsâl için elzem olan şekilleri benimser. Aynı zamanda insanlara hakim olmak ve onlara muttarid itikadlar kabul ettirmek için bahane teşkil etmez. Bilakis insanlara diğerlerinin dinlerinde o kendilerine has ve şahsî şeye hürmet ve muhabbet etmek vazifesini tahmîl eyler. Çünkü yegâne mevcut ve müessir olan şey şahsî olandır. Şahısların birbirlerinden farklı olmaları ise zarurîdir.

William James'de din, bizim için mâ-fevka tabîi olan bir şey ile münasebetten ibaret olmak vasf-ı aslîsini muhafaza etmekle beraber tabiat-ı beşeriyyenin içine açıktan açığa idhal olunmuştur. Sofiyye tecrübesinde imanın hads haline münkalib olduğunu göstererek bunu tabîi tecrübe-i diniyyeye rabt ettiği gibi tecrübe-i diniyyede de bilâ-vasıta her hâlet-i şuurda, alelade gayr-ı mahsus geçtiği halde mevcut olan anâsırın umumu psikoloji kavanînine tebe'an inkişâfını görerek tecrübe-i diniyyeyi tecrübe-i âdiyye içine idhal eyler.

Binaenaleyh din insanın hayat-ı tabiyyesinden bir kısımdır. Aynı zamanda bu hayatın bekâsına, tamamiyetine ve terakkisine müsait olduğu için dinin bekâsını temin hususunda akıl bile sevk-i tabîi ve an'ane ile ittifak eder.

William James'in mesleğinin dine ilim karşısında tahsis ettiği mevkide bundan az sağlam değildir. Din şahsiyetimizin merkezini teşkil eden hissini

inkılabâtında bulunduğu, ilim ise zihinde temsil edilen hadiselerle ve bunların cereyan-ı tabîlerini tetkik ve işaret ile meşgul olduğu için aralarında hiçbir münâzaa kâbil-i tasavvur değildir.

Diğer taraftan, din ile ilim birbirlerine merbûtturlar. İkisinin de gayeleri birdir: İnsanın saadeti ve kudreti. Usulleri birdir: tecrübe, istikrâ ve faraziye; sahaları birdir: şuur-ı beşerî. Din bunun tamamı, ilim bir kısmıdır.

Bu meslek ne kadar zî-hayat ve kıymetdâr olursa olsun acaba gerek erbâb-ı ilmin gerek dindarların itirazlarından azade kalmış mıdır?

Erbâb-ı ilim tarafından gelecek itiraz evvelden tahmin olunabilirdi. Bunlar William James'in ortaya koyduğu tarz-ı vukûfun tecrübe denilen şeye tevafuk ve tekabül etmediğini söylerler.

İlmî tecrübenin neticesi bir hüküm ve tasdike varır. İlmî tecrübede bana yalnız bir şey zahir ve nümayan olmaz, bir şeyin var olduğu meydana çıkar. Vardır demek tabî surette zekâ ve havâss ile muttasif herhangi bir kimse o hadiseyi bana nümayan olduğu şerâit içinde tetkik edince onu o da his ve idrak eder demektir.

Halbuki William James'in ekseriya birtakım eşhasın ifadelerinden istifade ederek naklettiği tasvîrât bize ancak subjektif birtakım intibââtı haber verirler. Az çok gayr-ı tabî olan filan şahsın mâ-fevka tabî mevcudât ile bir münasebette bulunduğunu yahut o şahsın gayr-ı tabî yahut objektif bir huzur ve vücud hissine kapıldığını öğreniriz. Bu hissın ahvâl ve şerâitine, inkılabâtına vâkıf oluruz. Bu hikâyeler dalalet-i hislerin, teşevvüşât-ı ruhiyyenin subjektif tasvirâtı meyânına giriyora benzerler. William James de ibtida bunlara başka bir mana atfeder gibi görünmez. Fakat yavaş yavaş temlik ve tasrif hissının ve bilhassa büyük sûfiyyenin heyecanlarının yüksek şekillerini tetkik ve tettebbu ettikçe hissın, insandan ayrı ve ruhanî bir vücudun hakiki ve objektif varlığını ve bununla şuurunun münasebete girdiğini kendi başına ispata kifayet ettiğini adeta kabul etmeye başlar.

Vakıa William James bu esrarengiz mevcudâtın tabiat ve mahiyetlerine ve bizim dünyamızla olan münasebetlerine dair verilen uzun ve sarih tafsilatı muhayyile ve idrakın birer mülâ'abesi add ve şiddetle reddeder. Fakat alelade heyecanlarla teşârik ettirilen bu unsur-ı zekâî içinden nihayet bir şey çıkarır, tutar ki o da yüksek bir müdahalenin mevcudiyetidir. Bu müdahale ise bize his ile bildirilmiştir. Mâ-

ba'de't-tabî bir psikoloji âlemi olan *Main de Biran*'da imtiyazlı bir hissin, cehd ve gayret-i hissin bizim irademizle mütesanid olarak haricî bir kuvvetin tesirini ihtiva ettiğini ve bu tesiri bize îlâm eylediğini iddia ederdi. Fakat *Biran* bu fikrini tesis ve ispata muvaffak olamamıştı. William James'e de: "Kendimde Allah'ın tesirini hissediyorum." kaziyyesinin "Allah'ın tesiri üzerimde hüküm sürüyor." demenin aynı olduğunu nasıl ispat edebileceği cây-ı sualdir.

Bazı muharrirler gibi bu mesleği sırf fikirci bir manada tefsir ederek baştan başa, sırf subjektif bir nokta-ı nazardan pîş-i mülâhazaya alınmış hissiyatlardan, heyecanlardan ve itikadlardan başka bir şey mevzu-ı bahs olmadığını iddia etmeli? Çünkü, nihayetü'l-emr bizi kurtaran şey bizim itikadımızdan ayrı bir Allah değil, bizim Allah'a olan itikadımızdır.

William James'in cezrî bir nokta-ı nazar-ı tecrübî ihtiyar ettiği aşıkardır. Bizden hariçte mevcut olan eşyada muhayyile mel'abelerinden ve idrakın sun'î inşaatından başka bir şey görmez. Dalalet hissi ile his ve idrakın arasında yalnız bir derece farkının vücudunu kabul ettiği şüphesizdir. Bundan dolayıdır ki ancak marazî bir dalalet his bulunduğu aşıkâr olan vakaların tedkiki ile tahlillerine başlar.

Fakat bu umumî subjektifçilik tarîkine müracaat ile müşkülât bertaraf edilmiş olmaz. Velev ki subjektif olsun bir tecrübe, kelimenin yalnız amelî manasıyla değil felsefî manasıyla tecrübe tabirine kesb-i istihkâk edebilmek için bazı heyecanlar hisseden bir şahıs ile bu heyecanların vücudunu gayr-ı şahsî surette müşahede eden bir şahs-ı vâkıfî hiç olmazsa fikren tefrik edebilmek iktiza eder. Böyle olmazsa yalnız bir vücut, bir şe'niyet mevzu-ı bahs olmuş olur, vukûf değil. Bir ağaç hiçbir zaman bir tecrübe değildir.

Halbuki hadise-i diniyyede insanın hali şu lazım olan ikiliğe hiç de salih değil gibi görünür. İnsan, namütenahi ile münasebetdâr olduğu hissine kendisini tamamıyla vererek artık hakiki ile hayalîyi birbirinden tefrik edemez. Böyle şerâit içinde heyecanları bile acaba hakikat midir? Yoksa şedîd ve bedihî hallerine rağmen mefrûz, câlî, objektif olarak bakılınca gayr-ı samimi heyecanlar mıdır? Bir sofiiye hali bir tecrübe bir tecrübe addedilmediği gibi bir hâlet-i şuur olup olmadığı bile meçhuldür. Çünkü o sûfiyye istiğrâkı tam şuurun izalesine meyyal ve sâîdir.

İşte bu noktada mübâhasenin esasını teşkil eden mesele meydana çıkar. Bir şahıs ile şahsın haricinde bir şeyin vücuduna yani bir ikiliğe ihtiyaç gösteren

tecrübeden başka bir tecrübe mevcut değil midir? Yekdiğerinden ayrı bir şuur ile ilmin tecrübesi olan bir tecrübe, hayat ve şe'niyet ile cidden bir olan ve ilk ve hakiki bir tecrübe teşkil eden tecrübeye nispetle müştak ve sun'î bir şey değil midir? William James'in psikolojisinde olduğu gibi hâlât-ı şuur yerine saha-yı şuur ikâmesinden tevellüd eder görünen meslek işte budur. Bu mesleğe göre ilk hakikat-i mâlume bir nâmütenahî temâdî-i intibââtır, tecrübe-i zî-hayattır, bizim vâzih his ve idraklerimiz bunun ancak şekli bozulmuş bir parçasıdır, bazı amelî gayeleri takip için bizim işimize yaramaya tahsis edilmişlerdir.

Bu noktada fikirler tehâlûf etmektedir. Tahtânî enede bazıları şuurun büyüdüğünü, zenginleştiğini görmek istedikleri halde bazıları bunu şuurun fakirleşmesi, daralması, ancak bir iz, bir tortu halinde kalması addederler. Bu fikirde bulunanlar dikkatle bakılacak olursa güya yüksek addedilen bu şuurda evvelce âdî ve mahsus şuurda mevcut bulunmamış olan hiçbir şeyin mevcut olmadığını temin ederler. Sûfiyyenin mâ-fevka tabî ilhâmâtı birtakım tahatturlardır. Sırf müfekkirenin icatları birtakım unutulmuş hâlât-ı şuurdur ki âdî psikoloji kanunları mucibince mihanikî surette başka hâlât-ı şuurla birleşmişlerdir. Bundan şuurun tanıyamayacağı ruhî bir uzviyet tevellüd etmiştir. Bu meçhulde, ilme mukabil olmak üzere karşına çıkarılan öteki güya ısrarlar gibidir: Tetkik ve müşahedenin ve tahlilin terakkisi onu da malum ve tabîi sahasına idhal eder.

Bu suretle red ve cerh gayet bedihî gözükse de şurasına dikkat etmek icap eyler ki bu nokta-ı nazar, hâlât-ı şuur psikolojisi denilen psikolojinin kabul ve teslim edilmiş olmasını icap eyler. Halbuki William James bunu câlî ve gayr-ı kâbil-i kabul addeyleyler. Binaenaleyh bu tarzda red ve cerhe kalkışmak asıl isbatı lazım meseleyi muhakkak ve sabit etmiş gibi telakki etmek olur.

Şüphesiz ki ilim, hadisâtın bir çoğunu kendisine temessül ettiriyor. Fakat bunu mahdut müfekkirelerin yaptığı gibi eski çerçeveleri muhafaza etmek suretiyle değil bunları genişleterek, yumuşatarak icabında değiştirerek yapıyor. Hakikatte ilmin çerçevelerinden hiç biri hatta riyaziyat ve mantık çerçeveleri gibi bütün diğerlerini tutanlar bile gayr-ı kâbil-i tahavvül değildirler. Klasik psikoloji tiplerine kabul-i ircâ olamayacak hadisâtın mevcûdiyeti ispat edildiği gün psikolojide bu gibi ahvâlde fiziğin yahut kimyanın yaptığı gibi yapacak, başka prensipler arayacaktır.

Bilgilerimizin bugün ki halinde icat ve ihtirâ, mezc ve terkip, fikir, tarif edilecek eşya, aranacak ve saha-yı fiile çıkarılacak, gaye gibi zihinde gelecek bütün şeylerin hep eskiden görülen şeyler olduğu nasıl olur da ispat edilebilir? Evvelce görülmüş olanda bu suretle daha evvelce görülmüş değil midir? Bir de görmek ne demek olduğunu, bâsiremizin saha-yı şümulü nerede tevakkuf ettiğini tamamen biliyor muyuz?

El-yevm elimizde bulunan havâs-ı hamsenin tecrübesinden başka yahut daha vâsî bir tecrübe imkanı bugün pek az kâbil-i itiraz gibi görünür. Fakat basit bir hissin değil bir tecrübenin mevzu-ı bahs olduğu iddia olunabilmek için insanın tasavvur ettiği mefhumda objektif denilen hale tekabül edecek bir şey bulunması lazımdır. Allah'a inanmak Allah'ın bizim kendisine olan itikadımızdan hariç ve müstakil olarak bir tarz-ı mahsusta var olduğuna inanmak demektir. Halbuki tecrübenin subjektif hiçbir hususiyeti, hatta bir daha fazlalık, bir maverâ, bir ifrat hissi bile kendi başına bu tecrübenin objektifliğini, hakikiliğini ispat ve temin edemez. William James de bunu kabul ediyor gibidir. Çünkü şuur-ı dinînin bilâ-vasıta bildirdiği hakâyıkı tahlil ederken bunlarda bir alâmet, bir şehâdet değil ruhun bir vücud-ı ebedî ile münasebetinin bilâ-vasıta malum olmuş bir şe'niyetini keşfetmeye çalışır.

Subjektiften objektife bu geçişi ne manada anlamalı?

Tahte'ş-şuur nazariyesi bile bunu muhikk göstermeye kifayet etmez. Çünkü tahte'ş-şuurda ancak şuura girmek yani subjektif bir şekil almak suretiyledir ki şuur için hakiki addolunabilir.

Asıl hadise burada bir iman hareketidir ki şuur bununla bazı heyecanlar hissederek bu heyecanların hakiki olduğuna ve kendisine Allah'tan geldiklerine hükmeder. Tecrübe-i diniyye kendi kendiliğinden mevcut değildir ve olamaz. Şahıstan ayrı, objektif değildir. Fakat insan ona idhâl ettiği bir itikad sayesinde objektif bir şümul veriyor.

İman ile böyle karışmış olan tecrübe-i diniyye bundan dolayı bir tecrübe olmaktan çıkar mı? William James'in fikrinde çıkmaz. Çünkü onun fikrinde, mahsus tecrübenin ve ilmî tecrübenin sıfat-ı kâşifesi olan objektiflik fikrinden bile gayr-ı kâbil-i izale bir kısım itikad mahfidir. Her türlü subjektif unsurdan müstakil müessir bir sınıf-ı mevcudiyet nihayet bir itikattan ibarettir. İtikad yahut iman her bilginin âmâkında mevcuttur.

William James'in tecrübe-i diniyyesinin kelimenin ilmî manasıyla bir tecrübe olduğuna itiraz ettikleri gibi bunun dinî vasfına ne dereceye kadar layık olduğu da cây-ı suâl görüldü.

William James diyor ki: İnsan: "İmdat!" diye haykırınca bir sesin: "Cesur ol! İmanın kurtulmuştur!" cevabını verdiğini işittiği zaman sırr-ı dinînin zuhûra geldiğini teslim eder. İnsanın benliği bi't-tabî münkasimdir ve mütezelzildir. Onda ahenk tekrar tesis ederse, kendi kendisine bulamayacağı bir kuvvet ona manzum olursa kendisinden daha büyük biri ona yardım ediyor demektir.

Fakat *Hoeffding*'in bihakk dediği gibi, bu hadisât bir tecrübenin dinî addedilmesi için kâfi değil gibi görünür. İnsanın kendisine dahil olduğunu gördüğü ahenk ve kuvvetin kıymetini taktir keyfiyeti de inzimâm etmelidir. Bu ahenk ile kuvvet-i sarf maddi şeylere müşabih gibi tasavvur ve telakkî edilecek olursa onlar da Allah'ın bir müdahalesi görülemez. Fakat insan hadise-i ruhiyyeyi Allah ile insan arasında, gaye-i kemâl ile hakiki arasında yahut, *Hoeffding*'in sarîh mesleğine göre, kıymetlerle şe'niyet arasında bir ittilaf tesisi suretinde tefsir ederse o zaman bu ahenk ve kuvvetin nümâyan oluşunu kıymetlerin esası olmak sıfatıyla Allah'a atfeyley ve tecrübe bu suretle dinî bir sınıf irâe eder.

Filhakika dinî tecrübenin vass-ı mümeyyizi hissine mefhumun ve itikadın da merbût olmasıdır. Bir heyecan, dinî olabilmek için esas ve gayesi dinî bir surette idrak edilen Allah'ta bulunuyor diye telakki olunmak lazımdır.

Demek oluyor ki tecrübe-i diniyyeye hem tecrübe hem de dinî tecrübe olarak vass-ı mümeyyizi veren şey tecrübe-i diniyyenin içinde meknûz imandır.

İmanın burada ehemmiyeti gayet ziyadedir. Çünkü William James'e göre de iman yalnız heyecana refakat etmekle kalmaz; heyecanın üzerinde hakiki bir nüfuza maliktir ve bazı ahvâlde o heyecanı kendi başına tevlîd edebilir. İhtimal ki Allah'ı hâmil olan iman dini, mücerred bir fikir değildir. Bu, hastalıktan şifayâb eder, teselliyet bahş olur, mevzuunu halk eder. Başka feryatlar içinde Allah'ı ararken kendisine şu nidanın geldiğini işitir: "Mütesellî ol, beni bulmamış olsa idin aramazdın!"

Fakat eğer hakikat böyle ise tecrübe-i diniyye William James'in tahlîlâtından müstebân oluyor gibi görünen o mefhumlardan, akidelerden, ayinlerden, an'anelerden, müesseselerden tamamıyla ayrı prensip değildir. Çünkü bu şerâit

haricine bir dereceye kadar imanın anâsırıdır, bunlar imanın vücudunu tazammun ettikleri gibi iman üzerinde aksi tesirlerini de gösterirler ve muhteviyâtını tayin ederler. Malum bir ferdin tecrübe-i diniyyesinde, tahlil edilecek olursa, daima imanına, me'lûf olduğu düsturlara ve âmâllere merbut bir sürü fikirlerin ve hislerin dahil bulunduğu görülecektir. İman-ı dinî hakkında da bunun kısmen fiil ve amelin itikada tercümesinden ibaret olduğunu söylemek lazım gelir.

Binaenaleyh dinin bütün zekâî, haricî ve an'anevî anâsırı zâil olunca artık tecrübe-i diniyyenin payidâr olup olamayacağı *Hoëffendig* ile beraber bihakkın cây-ı suâl görülebilir.

Bu anâsırda fertlerin şuur-ı dinîsi ile hâiz oldukları münasebetlerden peydâ ettikleri kıymetten başka bir kıymet yok mudur? Şahsî din yalnız başına dinin tek mil esasından ibaret midir?

Şüphe yok ki dinin ne büyük bir vazife-i ictimâiyye îfâ etmiş olduğunu tarih bize ne kadar gösterse bu, dinin menşei ve esas itibariyle bir hadise-i ictimaiyye olduğunu ispata kifayet etmez. Olabilir ki din pür şevk ve galeyana fertlerin ruhlarında doğmuştur da telkîh ve sirayet vasıtasıyla intişâr ederek yavaş yavaş akîde ve müessesât şeklini almıştır. Nasıl ki bir hey'et-i ictimâiyyenin bekâsını ve kuvvetini temine salih itikadlar da böyle olmuştur. Fakat dinlerin ictimâî tarafları bir sebep olmayıp da bir netice olsa bile bundan, sırf şahsî dinin bugün de en yüksek ve zinde şekli-i dinî olması lazım geleceği neticesi çıkmaz.

Kendisi için tekemmül-i dinîye vusûlü arayan fert münzeviyâne bir kutsiyet için kapanamayacağını hisseder. Hiç kimse yalnız başına kendi necât ve selâmetini temin edemez. Çünkü şahsiyet-i beşeriyye ancak insanların anlaşmak, birleşmek ve birbirlerinin hayatlarıyla yaşamak için sarf ettikleri gayret içinde inkişâf eder, vücut bulur ve payidâr olur. Bunun içidir ki ef'âl ve a'mâl, itikadât, timsaller, müesseseler gibi müşterek şeyler hatta şahsî şeklinde bile dinin aslî bir kısmıdır.

Fakat bir kıymet-i diniyyeyi yalnız ferdî şahıs haiz değildir. Bir hey'et-i ictimaiyyede adalet, ahenk, insaniyet gibi kendi havâs-ı hususiyyesini yapmaya kabiliyetli bir nev'-i şahsîdir. Bu havâs hayat-ı ferdiyye çerçevesinin haricine taşarlar. Vaktiyle hey'et-i ictimaiyyenin maddi ve manevi mukadderâtını ellerinde bulunduranlar dinler idi. Bugün hükümet-i siyasiyyeyi ellerinde bulunduramıyorlarsa milletlere gaye-i kemallerini irâeye ve bu gayeleri saha-yı fiile çıkarmaya çalışmak

için lazım olan iman, aşk, şevk, fikr-i uhuvvet ve fedakarı, galeyan ve sebat gibi şeyleri onlarda inkişaf ettirmeye kalkamazlar mı?

Böyle bir vazife sırf şahsî dinin hududu haricine çıkar. Çünkü bir hey'eyt-i ictimâiyyenin âzâsı nezdinde mefkûresinin saha-yı fiile îsâline ve vazifesinin îfâsına sâ'î olan an'anelere, itikadlara, fikre karşı müşterek bir hürmet ve ibadete ihtiyaç gösterir.

Dinin ruhu his ise itikadlar ve müesseseler onun bedenidirler. Bu dünyada ancak bedenlerle birleşmiş ruhlar için hayat vardır.

NETİCE

Gayr-ı kâbil-i ictinâb bir muvâcehe –asıl nizâ, fikr-i ilmî ile fikr-i dinî arasındadır.

1 – Fikr-i ilmî ile fikr-i dinînin münasebetleri –Evvela, fikr-i ilmî- vakalar, kanunlar, nazariyeler nasıl tesis eder- tekâmülcülük- tecrübî akîdeperestlik- Sâniyen, fikr-i dinî –fikr-i ilmî ile kâbil-i telif midir? –İlim ile aklın tefrîki- İlim ve insan: İnsan ile ilim arasında temâdî ve ittisâl –Hayatın masdaraları: Bunlar dinin esaslarına tevafuk ederler.

2 – Din –Ahlak ve din: Dinin ahlaka ilave ettiği şey- Müspet bir esas-ı ruhî olmak üzere dinin zindegîsi ve kabiliyeti –Zekâî ve objektif unsurun kıymeti. Hayat-ı beşeriyyede müphem fikirlerin vazifesi –Akaid- -Âyinler- müsaadekârlığın aşka tahavvülü.

Din ile ilmin münasebeti meselesi tarihi itibariyle pîş-i mülâhazaya alınırsa en ziyade hayret-bahş mesâilden biridir. Yüz kere yapılan ve tecdid edilen i'tilâfa, en büyük müfekkirelerin meseleyi mantikî bir surette halletmek için sarf ettikleri gayretlere rağmen din ile ilim daima birbirlerine karşı hal-i harbde yaşamışlar, yalnız birbirlerine galebe için değil birbirlerini tamamıyla imha ve izale için uğraşmaktan hâlî kalmamışlar gibidir.

Mamafih bu iki esas da bugün hala ber-devâmdır. İlahiyat, ilmi taht-ı inkıyâdına aldığı bîhude yere iddia edip dururdu. Fakat ilm-i ilahiyatın boyunduruğunu silkip attı. O tarihten sonra iş ber 'aks olmuş gibi görünebilirdi. İlim, defaatle, dinlerin artık nihayeti geldiğini ilan etti. Fakat dinler hala duruyorlar. Mücadelenin şiddet kendilerinin kuvve-i hayatiyelerine ayrı bir delildir.

Din ile ilmin münasebeti hakkındaki efkâr-ı hâzırayı hulâsâ ve ifade eden meslekler pîş-i teemmüle alınacak olursa bunların iki sınıfa ayrıldığı görülür. Sınıfın birisi tabiatçı diğeri de ruhiyatçı denilebilecek temâyülâtı ihtivâ ederler.

Birinci kısma numune sıfatıyla *Auguste Comte*'un pozitivizmini yahut din-i *insaniyetini*; *Herbert Spencer*'ın tekâmülcülüğünü ve nâ-kâbil-i idrak nazariyesini; *Haeckel*'in dinin ilme müntehî olan vahdet-i vücütçülüğünü; hadisât-ı diniyyeyi faaliyet-i ruhiyye veya ictimâiyyenin tabîî tezâhürâtına ircâ eden psikolojiciliği ve cemiyetçiliği idhal ettik.

İkinci kısma idhal edilebilecek olanlar da şunlardır: Ritschl'ın iman ile itikadların tefrîkine müntehî olan cezrî ikiciliği; İlmin hudutları mesleği; ilmi ve dini müşterek bir esasa rabt edecek surette felsefe-i fiil ve amel; William James'in bast ve izah ettiği vechile tecrübe-i diniyye nazariyesi.

Bu bâbdaki efkâr ve mütâlaatı tamamıyla göstermek için bu cetvele daha bir çok ilaveler yapmak iktizâ eder. Şu asırda da mübarezenin tarafından ne kadar şiddet, sebât ve ekdâm ile devam ettiğini göstermeye bu misaller kâfidir.

Bu mübarezenin neticesi ne olacağını yalnız mantık namına şimdiden tayin etmek pek cüretkârâne bir hareket olur. Çünkü her iki davanın taraftarları çoktan beri o kadar mantikî hücumlarda buldukları halde birbirlerini iknaya muvaffak olamamışlardır. Burada mevzu-ı bahs olan iki mübariz iki mefhum değil iki vücuttur ki her biri, varlık hakkında Spinoza'nın tarifi vechile, kendi varlığında payidâr kalmaya sâ'y ediyor. İki zî-hayat şey arasında muzafferiyet kazâyâ-yı mantikiyyeyi sıraya dizmeyi en iyi bilen tarafa değil, kuvve-i hayatiyyesi en ziyade olan tarafa teveccüh eder. Mübareze burada en sahîh ve kat'î şekli altında vukûf ile buna az çok gayr-ı mütecânis olmak üzere görünen bir şey arasındadır. Bu iki haddin biriyle gayr-ı kâbil-i mukayese olmaları keyfiyeti pek zarurî ve mantikîdir.

Tarihin tetkikinden çıkarılan yahut çıkarılıyor zannolunan tecrübî tekâmül münhanîsini hemen çiziverip meselenin şu suretle nihayet bulacağına ber-vech-i pîşîn hükmetmek ve işi bitirmek pek sade bir usul olur. Fakat bir şeyin eski olması onun artık hitâma tekarrüb etmesi için her zaman kâfi değildir. Fikirlerin, hislerin, manevî şeylerin hayatı behemahal fertlerin hayatı gibi olmaz. Hatta bunlar bir kere olduktan sonra, hele aradan unutulacak kadar zaman geçerse, tekrar tevellüd edebilirler. İşte inkılaplar böyle vukûa gelir. Hem ne kadar eski esasları

canlandırarak olurlarsa o kadar cüretkârâne olurlar. Rousseau dünyayı yenileştirmek istediği zaman adetlerin en eskisi olmak üzere tabiata müracaat etti. Tarih bize muayyen bir istikamette vukûa gelir gibi görünen tekâmüller gösteriyorsa birtakım muntazam harekât da irâe eder ki bundan bir devrenin inkişâfı muhalif bir devreye doğru yürüme demektir. İnsanî şeylerin revîşi gayet girift olduğu için malum bir tekâmülü ele alarak bunu tayin eden esbâb mihanikî-i ibtidâiyeye kadar çıkılamaz. Halbuki o sebepler malum olmadıkça istikbal için hakikaten ilmî bir tahmin yapılamaz.

Din ile ilim eğer hakikaten zî-hayat şeylere teşbih edilebiliyorsa, bunların kuvve-i hayâtiyyelerini, ihtiva ettikleri kuvve-i hazinelerini, tekrar uyanma imkanlarını nasıl ölçmeli? Bugün bile bazı ulûm-ı tabîyye müntesipleri görüyoruz ki bazı defa envâ-ı tabîyyenin arz ettikleri ânı tahavvül hâlâtını o zamana kadar mahfî kaldıkları halde münasebet şerâit bulur bulmaz birden bire meydana çıkan ve icrâ-yı tesir eden birtakım evsaf ile izah ediyorlar.

Dinlerin istikballeri hakkında kâbil-i tahkik olmaktan ziyade kolay olan birtakım tahminler der-meyân etmektense gerek ilmîn gerek dini bugün ki hallerini pîş-i mülâhazaya almak ve buna göre, münasebetlerinin tarzı hakkında Aristo'nun düsturunca hem mümkün hem muvafık görünen bir şekilde bir fikir edinmek daha iyi olur.

Görülüyor ki bu gün karşı karşıya boğuşan iki kuvvet bir meslek ve mezhep olmaları itibariyle din ile ilim değil, daha ziyade fikr-i dinî ile fikr-i ilmîdir. Bir ilim için akaid-i diniyye içinde netâyic-i ilmiyye ile kâbil-i telif olmayacak bir şey bulunmasının hiç ehemmiyeti yoktur. Çünkü din velev ki ilim ile kâbil-i telif olsun, birtakım ahkâmı akîde şeklinde, bir imana mevzu olmak üzere ortaya sürer. Bu ahkâm zekâyı ve şuuru bağlar. İnsanın bizim tabîi vukûfumuzun erişemeyeceği bir tertib-i eşya ile bir münasebetini ifade eder. İşte bundan dolaydır ki erbâb-ı ilim o ahkâmın kendilerini değilse bile müminin onları tarz-ı kabulünü reddederler. Diğer taraftan müminler de bütün itikadlarının, hislerinin, ibadetlerinin ilim tarafından izah ve hatta ispat edildiğini görseler de ilim ile bir türlü barışamazlar. Çünkü bu hadiseler böyle izah edilince bütün o dinî evsaflarını kaybederler.

Binâenaleyh bugün dinin akaidi ile ilmin netâyici arasında bir ahenk aramaya kalkmak büyük bir iş görmek olmaz. Birçok erbâb-ı ilme göre, ilim tazammun ettiği

tarz-ı tefkir, tarz-ı his, tarz-ı tasdik ve iradeden dolayı dini esasen, ber-vech-i pîşîn hemen red ve bertaraf etmek ister. Bunların iddiasınca dindar adamlar melekâtlarını o suretle kullanırlar ki hırs-ı beşerin terakkisiyle hiç kâbil-i telif değildir. Fikr-i ilmî sadece fikr-i dinîden başka bir şey değildir, belki onun red ve inkarıdır. Fikr-i diniye karşı aklın isyanı, aksü'l-ameli neticesinde doğmuştur. Fikr-i ilmînin zaferi ve fikr-i dinînin zevali aynı bir şeyden ibarettir.

Binaenaleyh bizim için karşılaştırılması icap eden şey din ile ilimden ziyade fikr-i dinî ile fikr-i ilmîdir.

Evvel emirde şurasını söylemek iktiza eder ki, geçen asırda pek moda olan o pek rahat kat'î bölme usulü şerâit-i hâzıraya nazaran bugün gayr-ı kâbil-i tasavvurdur. Mübareze yalnız iki meslek arasında olmayıp da iki fikir arasında olacak olursa bir şahıs olmak yani bir ve makul bir şuur olmak isteyen bir adam için zekâları teshîr etmek maksadıyla münâzaa eden din ve ilim esaslarını birbirleriyle muvâcehe ve mukayese etmeden içlerinden birini kabul etmek gayr-ı mümkündür. Bir fert için gayr-ı kâbil-i tasavvur olan bu keyfiyet evleviyetle cemiyet-i beşeriyye için de gayr-ı kâbilidir. Çünkü o da bir nevi şuurdur ve onun vereceği hüküm fertteki kadar şerâit ve ahvâl-i ârıziyyeye tâbî değildir. Binâenaleyh ilim ile dinin münasebetleri meselesi her zamankinden ziyade esaslı ve gayr-ı kâbil-i ictinâb ve izaledir.

I. Fikr-i İlmî İle Fikr-i Dinî Arasındaki Münasebât

Evvelce ibtidâ-ı emirde dini yahut ilmi pîş-i mülâhazaya almak ehemmiyetsiz bir mesele gibi addolunabilirdi. Halbuki bugün öyle değildir. İlim bugün, pek müsta'mel bir tabir ile, artık istihsâl-i hürriyet etmiştir. İlim vaktiyle ancak mâ-ba'de't-tabîî bazı prensiplerin verdiği birtakım katiyetlere mâlik idi. Bu esaslar vasıtasıyla hadisât-ı tabiatı tanzime çalışırdı. Halbuki sonra, tecrübede kendisine has ve kendi nefsinde meknûz bir prensip buldu. Alelade faaliyet-i zekâiyyeden başka bir muâvine hacet olmadan ilim bugün hem âsârının malzemesi olan vakaları, hem bu vakaları tanzim için lazım olan kanunları tecrübeden istihsâl ve istihraç ediyor. Bundan ilmin gerek menşeiinden gerek muahharan inkişafında kendi kendisine

kifayet ettiği neticesi amelî bir surette çıkıyor. Fikr-i ilmînin ilk vasf-ı esasîsi artık taharriyât için tecrübeden başka bir nokta-ı hareket kabul etmemek, tecrübeden başka bir menba-ı vukûf tanımamaktır. Binaenaleyh âlem için ilim ilk ve mutlak bir şey gibidir ve ne olursa olsun başka bir şeye tevafuk etmeyi ilimden talep etmek beyhudedir. İlim ancak vakalarla tevafuk etmeye ahdeylemiştir. Söylenecek sözlerin ilim tarafından mesmû olması isteniyorsa ilmin nokta-ı nazarını kabul etmek behemahal lazımdır.

Zaten bugün hücum mevkiinde bulunan ilimdir. Şuur-ı beşer artık şüphe yok ki ilme münkâd olmuştur. İlmin katiyeti mukavemetsiz bir bedâhet ile kendisini kabul ettirmektedir. Bugün fikr-i ilmî ile fikr-i dinî arasındaki münasebet şu şekilde nümayan oluyor: Bazı erbâb-ı ilimde fikr-i dinînin red ve inkarı suretinde nümayan olan fikr-i ilmî filhakika din fikrini selb eder mi yoksa bazı zevâhire rağmen ona imkan-ı vücud bırakır mı?

Şu halde, fikr-i ilmî esas itibariyle nedir? İnkilâbından beşeriyette ne gibi netâyic tevellüd ediyor?

1 – Fikr-i İlmî

Descartes'in ve filhakika Kant'ın mütalaatına göre fikr-i ilmîyi ilmin şerâit-i mantıkiyyesi ve müfekkire-i beşerin tabiat ve mahiyeti gayr-ı kâbil-i tahavvül bir surette tayin ediyor gibi görünmekte idi. Descartes, her şeyi, doğrudan doğruya yahut bi'l-vasıta birtakım anâsır-ı riyaziyyeye tenzîl ve ircâ edebilmeye müsait bir nokta-ı nazardan görmek yolunda bir kasd-ı mahsus takip ederdi. Kant hadisâtın aralarında, fezâ ve zaman içinde zarurî bir rabıta olduğuna ber-vech-i pîşîn hükmediyordu. Bu esaslarla mücehhez olan müfekkire yeni bir şevkle tabiatın kavânînini keşfe doğru atıldı. İstihsâl ettiği muvaffakiyete bakarak artık hakikatin ebedî ve mutlak şeklini elde etmiş olduğuna hükmetti. Fakat ilmin ne suretle vücuda geldiği, inkişafı ve katiyeti ne gibi şerâite tâbî olduğu yakından tetkik ve tettebbu edilince bu fikri değiştirmeye mecburiyet hissedildi.

Bugün şurası güzelce ispat edilmiştir ki gerek fikr-i ilmî gerek esasât-ı ilim, hazır yapılmış, malum bir şey değildir. İlim vücud buldukça ve terakki ettikçe fikr-i ilmî de teşekkül eder. Bir taraftan zekâ-ı ilmî yapar. İlmî mevcudâtın istihraç etmek bir terakib-i kimyevî içinden onun bir unsurunu çıkarmak suretinde vukûa gelmez. Diğer taraftan eser onun sâniî üzerinde bir aks-i tesir icrâ eyler. Makûlât-ı idrak

dediğimiz şey müfekkirenin hadisâtı kendisine temsil ettirmek için çalışırken iktisab ettiği itiyâdâtın hey'et-i mecmûasıdır. Müfekkire bunları kendi gayesine tevfiik eder ve kendisi de onların tabiat ve mahiyetlerine uyar. İ'tilaf bir müsâade-i mütekâbile esası üzerine vücud bulur. Fikr-i ilmî hadisâtın gidip içine dizildikleri, sıralandıkları bir muhafaza değildir. Zî-hayat ve oynak bir zekâdır, inkişâf eder, âzâ-yı beden ile hâiz-i müşabihet olmaktan hâlî değildir. Kendisinden talep edilen işi yapmak suretiyle, temrin ile kendi kendisini tayin eder.

Fikr-i ilmîyi artık yürümekte olduğu istikâmete çevirmiş gibi görünen şey Rönesans devrinde zuhûr etmiş olan iki fikirdir: Bir taraftan devam ve birbirine inzimâm kabiliyetine mâlik, muhakkak bilgilere destres olmak arzusu; diğer taraftan da tabiat üzerine bir tesir yapabilmek emeli. İlim tecrübeyi yegâne bir esas-ı lâ-yetezelzil olmak üzere telakki sayesinde artık bu iki gayeye vâsıl olabileceğine kânîdir.

Fikr-i ilmî demek her bilginin menbaı, kaidesi, ölçüsü ve kontrolü olmak üzere vakayı kabul etmektir. İlmin vaka tesmiye ettiği şey sadece bir hakikat-i malume değildir. Müşahede edilmiş yahut kâbil-i müşahede bir hakikattir. Bir vakayı tayin etmek isteyen bir âlim vakanın haricinde ahz-ı mevki eder, onu tetkik ve müşahede eder. Zaten yalnız bilmek arzusuyla hareket eden her müfekkire de böyle yapar. İşte bu suretle âlim o vakayı tefrik ve temyiz etmeye, kaydetmeye, malum timsallerle ifade etmeye ve kâbilse ölçmeye çalışır. Bu ameliyelerin hepsinde müfekkirenin esaslı bir hassası vardır. Fakat bu hassa vakayı sair müfekkireler için de kâbil-i kabul ve idrak bir hale getirebilecek surette muamele etmeye inhisar eyler. İbtidâen malum olan şey bir intibâattan ve bir ferdî histen ibaret olduğu halde fikr-i ilmînin bunun yerine ikâme ettiği eser-i sanat muayyen ve herkes için mevcut bir şeydir, gayr-ı şahsî binâ-yı ilm için kâbil-i isti'mâl bir taşdır.

İşte fikr-i felsefinin, haddizâtında varlığı yahut cevher-i daimî-i eşyâyı tanımak yolundaki kadîm emeli birçok tereddüt devirlerini geçirdikten sonra eşyaya bu suretle uymuş ve ilmî surette tarif altına alınmıştır.

Mamafih müfekkire-i tecrübe hakkında tefekkürâta dalınca tecrübenin yalnız vakalar meydana koymaktan başka bir şey yapıp yapamayacağı, tecrübenin idaresi altında vakaların hududu geçilerek kanun denilen şeye vusûl-i kâbil olup olamayacağını düşünür. Vaktiyle kanunlar zekâ tarafından tabiata emir ve vaz'

edilmiş şeyler gibi tasavvur olunurdu. Şimdi ise kanunları eşyadan istinbat ve istihraç etmek mevzu-ı bahstir. Kanunlar eşyanın içinde hâzır, yapılmış bir halde bulunmazlar. Kanunları bulmak için hemen kolaycacık eşyanın içinden onları istihraç kâfidir zannolunmalı. İlmî vaka nasıl müfekkirenin ve bilginin birbirleri üzerinde amel ve aksü'l-amelleriyle teşekkül ediyorsa ihtimal ki vakalar da kanun olabilecek surette o suretle bir muameleye tâbî tutulabilirler.

Tesadüf edilmesi daire-i imkânda idi gibi görünen bir hal, bu emelin kâbil-i tahakkuk olduğunu meydana koydu. Eğer tabiatın bütün hadisâtı birbirleri üzerinde aynı surette tesir ve aks-i tesir husûle getirselerdî öyle müşevviş ve mütehavvil bir hey'et-i mecmûa teşkil edeceklerdi ki bunların içinden tecrübî surette kanunları bulup çıkarmak şüphesiz ebediyen kâbil olacaktı. Fakat tecrübemiz altına düşen şeylerde öyle bazı hey'et-i mecmûa ve irtibatlar vardır ki pek müşevviş olmakla beraber nisbî bir devam ve sebata maliktirler ve kâinatın sair aksâmından mahsus bir surette müstakildirler. İşte bu hal sayesinde tecrübî istikra kâbil olmuştur. Müfekkire bu istikra ile hey'et-i mecmua-i eşya içinden iki hadiseyi tecrit ederek aralarında bir tesânüd tayin edebiliyor.

İşte vaktiyle mâ-ba'de't-tabî olan illiyet fikri malum şeylere tevafuk ederek böyle ilmî surette taayyün etmiştir.

Hepsi bu kadarla kalmaz. Müfekkire üçüncü bir fikrin, vahdet fikrinin tesiri altında kalarak bundan tecrübî bir ilme kâbil-i tasdik bir taslak, bir plan çıkarılıp çıkarılamayacağını aramıştır.

Kavânîn-i hikemiyyenin bilâ-vasıta bilgisi parça parça ayrılmıştır. Bir kanun birbirlerine merbût fakat diğerlerinden tecrit edilmiş bir çift hadisâtıdır. Müşabehet ve temsil tarîkiyle müfekkire yakînden yakîne yürüyerek kanunları birbirinin içine idhal eder, bunları hususî ve umumî diye ayırır. Bu suretle, tefrik keyfiyetinden sonra bir de cem ve tevhid muamelesi yapar ve bütün kanunları yegâne bir kanuna ircâ keyfiyeti bir gaye-i kemal olmak üzere tasavvur edilebilir.

İşte mâ-ba'de't-tabîyye ulemasının vahdeti bu suretle hadisâtın bir tanzim-i ilmîsi şekline girmiştir.

İnsan, tabiatı timsaller, hatta bazen birtakım vesâit-i sun'îye ile böyle sadeleştirir. Fakat bütün bu ihtirâatın nokta-ı hareketi olan asıl ilmî vakada ibtidâî vakanın hayalî bir objektif muadili, sonradan yapılmış bir timsâli değil midir?

Fıkr-i ilmî emellerini cüretkarane surette artırmaktan ne neticeler çıkabileceğini derk eder. Gayesi daima birdir: Hadisâtın şerait-i zuhuru hakkında dehâ-yı beşerde mümkün olduğu kadar sadık ve kâbil-i isti‘mâl ve istifade bir suret-i zihniyye halk etmek. Fakat maddî ve hususi hadiselerden uzaklaşıp da yalnız ba‘îd netayici kâbil-i tahakkuk olan umumî hadiseleri pîş-i mûlahazaya almak yahut tahayyül etmek isterse verdiği izahatın belki kâfi fakat bundan dolayı behemehal öyle olmaları lazım gelmediğini görür. Ve bu büyük telakkiyât ve tasavvurâta ancak tecrübî faraziyeler kıymetini atfeyleyler.

Gittikçe tevessu‘ ve ta‘mîk edilen tecrübe yalnız cevher, illiyet ve vahdet mefhumât-ı felsefiyyesini temessül ettirmekle kalmamıştır. Mâ-ba‘de’t-tabîa ile akidevî ilmin ilelebet bertaraf ettiklerine zâhib oldukları bir mefhumu da eski mütefekkirlerden almıştır. Bu da cezrî bir tahavvül, kısmî yahut umumî bir tekâmül mefhumudur. Yunan hikmet-şinasları bu mühim esasın kıymetini tayin için münakaşa edip dururlardı. Halbuki bugün ki ilim gerek eşyayı bilmemizin, kayd, tasavvur ve tasnif etmemizin vasıtalarında gerek tabiatın kendisinde suret-i kat‘iyyede devamlı ve kat‘î bir şey görmez. Sırf tecrübî bir ilim, tarifi iktizâsı olarak, yalnız takribî, muvakkat ve kâbil-i tâdîl olmakla kalmaz. Yine ilmin netâyicine göre, insanların keşfettikleri en kat‘î kanunların bile mutlak surette sebat ve devamını temin edecek hiçbir şey yoktur. Tabiat ihtimal ki ta âmâkına varıncaya kadar tekâmül ediyor.

Mevcudat ile mütesânid fıkr-i ilmî de artık tekâmüle tâbîdir. Bu manaca bir nisbiyet fikridir. Her türlü izahatı malum olan hadisâtın miktarına ve kendisinin o anda bulunduğu ihtimal ki muvakkat hale göre bi’z-zarûre nisbî olmak üzere telakkî eder. Mamafih bu nisbîlik onun kıymetine hâlel vermez ve usulünün ilk maddesi olan inzımâm-ı vukûf ve malumatın keyfiyetine bir mâni teşkil etmez. Çünkü tekâmül-i cezrî olsa bile keyfî bir surette vukûa gelen ilmen anlaşılmasın bir şey diye tasavvur olunmaz. Mevcudatın en derin, en ba‘îd esasları değişse bile bu tahavvül de bilâ-vasıta kâbil-i tetkik ve müşahede olan kanunlara, tecrübî kanunlara müşabih birtakım kanunlara tebe‘iyet etmek mecburiyetindedir.

Bugün ki fıkr-i ilmînin bir vasf-ı mümeyyizi daha vardır. Şüphe yok ki fıkr-i ilmî, fikirci bir mâ-ba‘de’t-tabîanın kastedeceği mana ile akidevî değildir. Fakat içinde birçok tabîi kuvvetler birikmiş canlı bir şey gibi mevcuttur ve varlığını

muhafazaya saâdir. Kendi kendisini, muhakemenin ve hikmetin kâide-i kusvâsi olmak üzere görür. Binaenaleyh mâ-ba'de't-tabîaya ait het türlü akîdeperestliğı reddetmekle beraber kendi lehine olmak üzere tecrübe üzerine müessis nisbî bir akideperestlik tesis eyler. Nâ-mütenahî bir kuvve-i inkişâfiyyesi olduğuna, nâ-mütenahî surette artmakta bulunan bir kıymeti olduğuna inanır. Binaenaleyh herhangi bir mesele mevzu-ı bahs olursa olsun, *Dubois Reymond* gibi bilmiyorum! neticesine varmaktan ictinâb eder. Bugün bilmediğimiz bir şeyi ilelebet bilemeyeceğimizi kimse iddia edemez. Bugün bilmediğimiz şey bizim için ilelebet bilinemeyecek bir halde kalsa bile haddizatında vukûf-ı ilmîmizin şerâit-i umumiyyesi dairesinde kâbil-i idrak olduğunu bilmek de bir nokta-ı nazardan kat'î bir netice değil midir? İlmîn tarihi ispat ediyor ki bildiğimiz ile bilmediğimiz arasında bir temâdî ve ittisal mevcut olduğunu iddia etmeye hakkımız vardır.

Bunun için artık ilmî surette gayr-ı kâbil-i izah tabirinin bir manası kalmamıştır. Esrar-âlûd bir kuvvet, mucize-nümâ bir vaka, böyle bir vakanın vücudu kabul olursa da, tanıdığımız kanunlar îanesiyle izaha muvaffak olamadığımız bir hadiseden başka bir şey değildir. Eğer bu adem-i imkan sabit olursa ilim o vakayı izah için başka kanunlar arar.

İlmîn o gösterdiği kanunlar birtakım mutlak hükümler değildir. Bunlar mücerrebin tabiata îrâd ettiği birer sualdir. Eğer tabiat bu kanunlara uymazsa mücerreb onları değiştirmeye hazırdır. Böyle olmakla beraber fikr-i ilmî bütün bu suallerin tazammun ettikleri masdaralara karşı ilmî bir itimad-ı mutlak besler, ki bu itimad da bizzat fikr-i ilmînin meşruiyetinden başka bir şey değildir.

İşte fikr-i ilmî bu ise, acaba şuur-ı beşerde fikr-i dinîye bir yer bırakır mı?

2- Fikr-i Dinî

Meseleyi halletmenin pek sade bir yolu vardı. O da akl-ı beşerin bütün aslî kısmı yalnız fikr-i ilmîden ibaret olduğunu, fikr-i ilmînin şimdiye kadar edvâr-ı muhtelifede nümayan olduğu bütün fikirlerin ve temayüllerin artık ilm-i esaslarında muhakkak ve meşru ifadelerini bulduklarını ilan etmekten ibaretti. Bu suretle, ilim haricinde kalan her şey akıl haricinde de kalmış olurdu. Din ise bi'z-zarure ilimden başka bir şey olduğu için ilmin hakikate kabiliyetli birtakım objektif timsaller haline kalb etmek vazifesiyle tecrübenin ham malzemesi arasına ber-vech-i pîşîn atılmış olurdu.

Fıkr-i ilmî mevcudât hakkında kendi nokta-ı nazarından başka türlü bir nokta-ı nazarın meşrûiyetini kabul edebilmek için kendisini aklın icâbâtına tamamıyla kâfi geliyor gibi addetmesi ve daha umumî bir aklın hukukunu teslim etmesi lazımdır. Şüphe yok ki fıkr-i ilmî bu umumî aklın en muayyen şeklidir, fakat bütün akıl ondan ibaret değildir. Fıkr-i ilmînin insanların mine'l-kadîm sırf kendi nev'lerine has bir imtiyaz gibi addettikleri akıl yerine artık kâim olmuş olduğu muhakkak mıdır?

Akl-ı ilmî tehzîb-i ilmî ile teşkil ve tayin edilmiş bir akıldır. Halbuki tam manasıyla akıl ruh-ı beşerin mevcudat ile münasebâtının hey'et-i mecmûası tarafından ruh-ı beşerde mevcudat hakkında vücut bulan bir nokta-ı nazardır. İlimlerin ve hayatın muvacehesinde müfekkire dehâ-yı beşerden fıskıran bütün aydınlık ve müsmir düşünceleri toplayarak ve karıştırarak kendisine bir tarz-ı hüküm peydâ ve teşkil eyler ki akıl işte budur.

İşte bu manaca münhasıran ilmî bir nokta-ı nazar değil daha umumî olmak üzere akl-ı beşer nokta-ı nazarını ederek mesele daha olunan, peşinden halledilmeden fıkr-i ilmî ile fıkr-i dinî arasındaki münasebet taharrî olunabilir.

İlim ameliyâtta kendi kendisine kâfi geliyorsa, tecrübede bir esas-ı evvelîn ve kat'î buluyorsa yalnız ilmî değil fakat beşerî aklın nazarında ilmin mutlak olarak telakki edilmesi lazım geldiği neticesi mi çıkmak lazım gelir? Haddizatında bir küll gibi görünen bir şeyin hakikatte daha büyük bir küllün bir kısmı olabileceği pek ihtimal dahilindedir. Bütün terakkiler hakikatte ancak mensup olduğu küll sayesinde payidâr olan bir cüz'ü yalnız başına var etmiş gibi inkişaf ettirmek suretiyle vücuda gelmiştir. İlim kendi düsturları dahiline aldığı şeylerden başka bir vücut, başka bir şe'niyet tanımakta haklıdır. Fakat bundan aklın ilim tarafından tanındığı şeklindeki vücut ile haddizatında olduğu tarzdaki vücut arasında bir fark gözetmesi neticesi mi çıkmak icap eder?

İlim mevcudatın yerine birtakım timsaller ikâme etmekten ibarettir. Bu timsaller mevcudatı öyle bir manzara altında irâe edilir ki bu bütün insanlar için kâbil-i istifade, kâbil-i idrak ve nispetle sarîh birtakım münasebetlerle tercüme ve ifadeye elverişlidir. İlim, vücudun biri sarîh ve sade bir şe'niyet diğeri objektif denilen ayrı, vâzıh bir suret zihniyye olmak üzere ikiye inkisâmından neş'et eder. İlm-i hakiki varlıkları en hafif kısımlarına varıncaya kadar takip için gayet musırr olmakla beraber mevcudatı daima temaşa eden ve objektif bir hale sokan bir göz

olmaktan hâli kalmaz. Bir tezata düşmeksizin, şe'niyetle kendisini yekvücut addedemez. Bilginin şerâiti olan umumîlik, zarurîlik, objektiflik, makulâtan birer şeydirler. Makulatı vücut ile bir addetmek onların değişmeyen evsaf-ı katiyet ve sıhhatine o ber-vech-i pîşîn hükmeden mâ-ba'de't-tabîi usullerin atfettiği mutlak kıymeti vermek olur. Hakiki ilimde makulat tefekkürde kâbil-i tahavvüldür. Çünkü ayrı ve ber-vech-i pîşîn gayr-ı kâbil-i idrak bir hakiki varlık gibi vakalara uymak mecburiyetindedirler.

İlmin kendisi, bu gayr-ı kâbil-i izale olan ikiliğe şahadet eder. Çünkü şe'niyetin iki prensipleri olan mevcudat ile müfekkire, ilim için halledemeyeceği mu'tıyâtırlar. Bunları kendi nokta-ı nazarından objektif bir surette pîş-i mülâhazaya aldığı zaman yalnız onları kendisine temessül ettirebildiğini zannetmekle kalmaz, tek bir şe'niyete ircâ ve tenzil edebilirim de zanneyler. Fakat bu işi, ancak şerâiti tedarik ve ahzâr edilirse yapabilir. Şartlar da şunlardır: Evvelâ, birtakım mevcudat ve eşya olmalı. Çünkü ilim bunları kendi kendiliğinden bulamaz. Saniyen, bu mevcudat ve eşyadan ayrı bir müfekkire olmalı. Bu müfekkire o mevcudat ve eşyayı objektif surette pîş-i mülâhazaya alacak kendisince kâbil-i idrak bir hale getirecek surette değiştirecektir. Eşya ve müfekkire, haddizatında birbirlerine incizâbları veya teâruzları ne olursa olsun, ikisi birden ilim için öyle bir varlıktır ki ilim ondan ayrıdır. İlim kendisini felsefî surette tahlil ederse bunu bilmemezlik edemez. Çünkü daimî surette onlardan aldığı anâsırdan tereküb eder.

Acaba bu anâsır, ilmî fikrin mütâlebâtına tamamı tamamına tevafuk edecek surette kâbil-i tahvil ve âmâl midir?

Eşya ve mevcudatı temsil ve irâe eden ilmî malûmat da menşelerinden dolayı öyle bir vasıf vardır ki ilme tamamıyla temsil edilemez. Çünkü ilim mevcudatı buna muhalif bir nokta-ı nazardan pîş-i mülâhazaya alır. Bu vasıf da gayr-ı mütecanis bir temâdîdir, bir olan bir tenevvu' ve kesrettir, bu, bir "şey" olabilmek için evvel emirde havâs ve idrak tarafından keyfî bir adem-i temâdî ve adedî bir kesret suretinde tercüme edilmek iktiza eyler. İlim kendisi için ham maddeyi irâe eden bu gayr-ı mütecanis kesret ve tenevvu'dan hareket eder ve bunu bir mütecanis temadî haline getirmeye çalışır. Bunu, keyfiyetleri kemiyetlerle ifade etmek suretiyle yapar. Halbuki ifade, ifade edilen şey ile bir münasebet muhafaza etmek mecburiyetindedir. Yoksa kâbili istifade olmaz. Kendi başlarına pîş-i mülâhazaya

alınan düsturlarda adem-i temadînin ve adem-i tecanisin bütün izleri zâil olsa bile bu düsturları tatbik etmek lazım geldiği zaman şe'niyet ile olan münasebetlerini tahattur etmekten ve bu münasebete müracaat eylemekten sarf-ı nazar olunamaz.

Aksi meseleyi tetkike girişmek yani malum tenevvu' ve tehallüfleri vahdete ircâ etmeye çalışmayıp da vahdetten hareket ederek tenevvuâ' ve tehallüfleri bundan çıkarmaya çalışmak hususuna gelince, bu belki tarihî veya mâ-ba'de't-tabî bir mesele olabilir, fakat ilim bu böyle ancak zahiren sülûk eder. Hakikatte bu, ilmî bir tarz değildir. Sırf tecrübî bir ilim temsil eder, tenkîs eder, tevhid eder, fakat inkişaf ettirmez, tenevvu' ve tehallüf ettirmez. Bunun içindir ki ilmin tenzilât ve ircââtında payidâr olan kalan tenevvu' ve tehallüf eseri haddizâtında gayr-ı kâbil-i imha ve izaledir.

Bunun gibi, mevzu-ı ilm olan sırf ilmî zekânın üstünde de umumî surette zekâ mevcuttur. İlim, zekâyı sade bir alet, mutâvaatkar bir hazırlayıcı haline ircâ için beyhude yere çalışır dururuz. Zekâ kendi hesabına çalışır, tabiatta intizam, sâdegî, ahenk gibi evsâf bulunup bulunmadığını araştırır. Bunlar hadisâtın haddizâtındaki havâslarını ifadeden ziyade zekâyı memnun etmeye kabiliyetli vasıflardır. İlimin taharriyâtına hakim olan bu mefhumlar hakikatte sırf fikrî mefhumlar değildir. Hepsî birden birtakım hislerdir. Bedfî yahut ahlakî ihtiyaçlardır. O suretteki his de erbâb-ı ilimdeki canlı ve faal varlığa fikr-i ilmîye merbûttur.

Bundan anlaşılır ki ilim mevcudâtı ve müfekkire-i beşeri kendi tarzınca yed-i teshîrine geçirmekle beraber onları tamamıyla eline alamaz. Mevcudatın varlığı ilmin temsil ettirdiği varlıktan bi'z-zarûre daha büyüktür. Müfekkire-i beşerde ilmin kullandığı melekât-ı zekâiyeden daha fazla melekât vardır. O halde neden insan ilmin ancak teferruat suretiyle kullandığı yahut az çok boş bıraktığı melekâtını kendi hesabına inkişaf ettirmek hakkına mâlik olmasın?

İlim ile vücud arasında, objektif ile subjektif arasında, mücerred zekâ ile his arasında sarîh bir hudut çizmenin adem-i imkanı, bu iki prensibi gayr-ı kâbil-i tefrik ve temyiz bir surette ihtiva eden bir mütevasıt mantıkanın zarurî devamı, -vücudu boş ve umumî münasebetlere ircâ eden- ilmî dünya ile- kendi mevcudiyetine bir varlık ve bir kıymet atfedilen- canlı ve mütefekkir fert arasında bir ittisal tesis eder. Mahiyetleri hakkında akideler tesis edebilmek için yerlerine ikame ettiğimiz mefhumlar arasından, uzaktan bakılacak olursa ilmin vasf-ı mümeyyizi olan

mücerret kabiliyet-i idrak ile hiss-i beşer birbirlerine muâriz ve muhalif gibi görünürler. Fakat hakikatte böyle bir ayrılık yoktur. İlm-i ferdî varlıkların hiç yer tutmaması icap eden bir manzûme-i desâtir olmakla beraber ancak intibalarını ve ferdî fikirlerini nihayetsiz bir terakki içinde âmâl ve tertib eden ferdî müfekkirelerde vücud bulur, inkişaf eder, payidâr olur. hakikatte mevcut olan şey ilim değildir. Çünkü ilim gelmesi ancak bir gayeyi ifade eden bir tecrübeden ibarettir, mutlak bir şeydir, binaenaleyh yalnız bir fikirdir. Hakikatte mevcut olan şey sa'y-ı ilmîdir, bu da daimî surette hall-i teşekkül ve tekevvündedir. Hakiki ilm-i erbab ilimden kâbil-i tefrîk değildir. Mütéhavvil ve subjektif hayat daima ilmin gayr-ı kâbil-i izale bir parçası kalacaktır.

İlimde fert mevcudatı gayr-ı şahsî bir nokta-ı nazardan tanzim ve tertip etmeye çalışır. Kendi eseri olan ilim onu mevcudatı ferdin nokta-ı nazarından tanzim ve tertip etmekten nasıl men edebilir? Vâkıa bu tarz-ı tanzim ilmin verdiği manaca objektif bir kıymeti haiz olmaz. Fakat hissi memnun ve tatmin ederse mevcudatı birbirlerine ircâ etmek ihtiyacından daha az hakiki olmayan birtakım beşerî ihtiyaçlara tevafuk ve tekâbül etmiş olur.

Fert nokta-ı nazarından yapılmış tanzim ve tertip keyfiyetinde muhtelif dereceler kâbil-i tasavvurdur. En aşağı derece her şeyi, kendisini dünyanın merkezi olarak telakkî eden yegâne bir benliğe nisbetle pîş-i mülâhazaya almaktır. Halbuki bu son derece fertçilik fevkînde daha birtakım tanzim ve tertip imkanları vardır. Bunlarda mevcudat yalnız bir ferde değil, birçoklarına, bir kümenin, bir hey'etin, bir milletin, insaniyetin bir tereküb ettiği fertlerin hey'et-i mecmuasına taalluk ettirilir. Subjektif tertib ve tanzim bu suretle ilmin umumiliğini kendisine göre taklit edebilir. İlim, tecrit ve tenzil ve ircâ tarikiyle hususîden umumîyi çıkarır. Subjektif şeyler sahasında da fertlerin ittilaflıyla, tenevvu' ve tahallüflerinden bir nevi vahdet husûle getiren ahenk vasıtasıyla umumîye müşabih bir şey istihsâl olunabilir.

İşte din bu cins bir tertip keyfiyetini irâe eder. Ferde bir kıymet atfeyle ve onu haddizatında bir gaye olarak pîş-i mülâhazaya alır. Fakat ona mukadderâtını ifâ için diğer fertleri de haddizatlarında bir gaye olarak kabul etmekten, binaenaleyh başkaları için başkaları dahilinde yaşamaktan başka bir vasıta tanımaz. Bu, tek bir şahsın şahsiyeti değildir. Her biri gaye olarak kabul edilmiş ve aynı zamanda

müşterek bir hayat ile zinde bütün şahısların şahsiyetidir. İşte bu şahsiyet merkezi bir fikir vücuda getirir. Her şey hep ona taalluk ettirilir.

Böyle hem subjektif hem müşahhas bir tertip ve tanzimin vücuduna fikr-i ilmînin mani olmayacağını teslim etmek pek doğru addolunabilir. Bunlar, Le Bruyère'in dediği vechile, farklı şeylerdir, nâ-kâbil-i telif şeyler değildir. Mamafih bu kadarla kanaat edilemez. Bu telkinin kâbil olması, tezada düşülmeden kâbil-i kabul bulunması onu kabul etmemiz için kâfi değildir. Bunu doğru addetmek için müspet bir sebep olmak icap eder. Din lehinde böyle bir sebep gösterilebilir mi?

İnsana yalnız ilmî vukûfun değil kendi hayatının da şerâiti pîş-i mülâhazaya almaya müsaade etmek icap eder. Halbuki tetkik ve müşahade ettiğimiz, tasavvur eylediğimiz vechile hayat-ı beşer için zarurî bir temel varsa o da ferdiyetin şe'niyetine ve kıymetine itikattan ibarettir.

Ef'âl ve âmâlin her biri, sözlerimin yahut düşüncelerimin en küçüğü mevcudiyet-i ferdiyyeme, bunun muhafazasına, dünya dahilindeki vazifesine bir kıymet, bir şe'niyet attettiğimi ifade eder. Bu hikmetin ne gibi objektif bir kıymeti haiz olduğunu hiç bilmem. Bunu bana ispat etmelerine hiç ihtiyacım yoktur. Tesadüfen bu bâbda düşünecek olursam bu fikrin şüphesiz sevk-i tabîmin, itiyadâtımın, şahsî vârisi efkâr-ı bâtılâmın bir ifadesi olduğunu görürüm. Kable't-tetkik verilmiş hükümlere istinad eden bu yanlış mütalalara tevfikten kendime kendi mevcudiyetimde payidâr olmak temeli atfeyletim, kendimi bazı şeylere kâdir addederim, fikirlerimi ciddi, hususî, kıymetli, faideli bulurum, bunları neşre ve kabul ettirmeye çalışırım. Bunların hiç biri bir parçacık ilmî bir tetkik karşısında payidâr olabilecek şeyler değildir. Fakat bu hülyalar olmazsa yaşayamam, her halde bir insan sıfatıyla yaşayamam. Bu yalanlar sayesinde bazı sefaletleri tahfife, hem cinslerimden bazılarını hayata katlanmaya yahut hayatı sevmeye ikna ederim, hayatı sevmeye kendimi de kandırırım ve bunu muvafık surette isti'mal çaresini ararım. Hayat-ı ictimâiyye içinde hayat-ı ferdiyyede olduğu gibidir. Hayat-ı ictimâiyyede ilim nokta-ı nazarından değersiz birtakım fikirlere istinad eder. Aile, cemiyet-i beşeriyye, vatan, insaniyet denilen şeylerin var olmaya ve payidâr bulunmaya meyyal birer fert olduklarına ve bunların idamesi ve inkişafı için çalışmak kâbil ve iyi olduğuna inanılır.

İlme ne kadar merbut olursak olalım sanatın da meşruiyetini ve ulviyetini takdir ederiz. Fakat sanat mevcudâta ilmin müşahede ettiği evsafa zıt birtakım evsaf iâre eder. Sanat, şe'niyet içinden rastgele bir şeyi faraza bir ağacı, bir kazanı, bir şekl-i beşerîyi, semayı yahut denizi keser alır, ve bu vücud-ı hayalîye sanatkarın dehasından doğmuş mâ-fevka tabî bir ruh nefh eyler. Bu sayede o gayr-ı sâbit şekl-i ihtimaliyi zamanın ve nisyanın pençesinden kurtarır. Halbuki kavânîn-i tabiat ona ancak ânı ve zâhirî bir mevcudiyetten başka bir şey bahşetmiyordu.

Ahlak bir şeyin diğer şeyden iyi olduğunu iddia eder. Biz de süflî ve ulvî faaliyetler bulunduğunu, bunlardan, istersek süflî istersek ulvî olanları temrîn edebileceğimizi söyler. Akıl nâmını verdiği bir melekenin telkînâtına inanmamızı bize tavsiye eyler. Bu melekenin ne olduğu iyi tarif edilemediği gibi sırf ilmî birtakım melekâta da ircâi gayr-ı kâbidir. Aklın nasihatlerini takip yahut emirlerine itaat eyleyerek tabî ferdiyetimizi mertebe-i kâmile ermiş bir şahsiyet haline kalb edebileceğimizi bize temin eyler. Eğer yegâne hakim ilm-i din ibaret olacak ise bütün bu cümlelerin kıymeti acaba nedir?

İlmin kendisi bile, mektep talebesinin bellediği meselelerde değil de bir âlimin ruhunda yaşadığı şekilde pîş-i mülâhazaya alınacak olursa faaliyet-i ilmiyyeye kâbil-i ircâ olamayacak bir faaliyete delalet eder. Neden ilim ile meşgul olmalı? Neden gittikçe müşkilleşen bu kadar sa'ya katlanmalı? Hayatın bir hayır olduğu, bir şe'niyet olduğu farz olursa da yaşamak için ilim zarurî midir? İlmin bize tehiyye ve temin edeceği hayatın daha hoş, daha sakin, refaha ve sa'y-ı akla karşı fitrî surette mevcut olan meylimize daha uygun olacağı muhakkak mıdır? Bu daha ziyade daha yüksek, daha necîb, daha müşkil mübarezeler, yeni ihtisaslar ve emellerle dolu, bilhassa ilme yani sırf hakikat bilgilerini hiçbir fikr-i menfaat gözetmeksizin aramaya aşık bir hayat olacak değil midir? Taharriyât-ı ilmiyyede ve bilhassa keşfiyâta hissedilen şanlı ve ulvî zevk zahiren gayr-ı kâbil-i hal gibi birtakım esrara nüfuz eden ve bu muzafferâne sa'yından bir sanatkar tarzında mütelezziz olan bir müfekkirenin muvaffakiyetinden başka nedir? Her bir karar ile, fikr-i ilmîye galebe çalarak bedî ve ahlâkî bir mefkûreye itikad eden bir müfekkireden başka ilmin kıymetini kim takdir edebilir?

İşte, hayatın hangi tezâhürü pîş-i mülâhazaya alınırsa alınsın, sırf sevk-i tabîye müstenid ve kendi kendisini bilmeyen bir hayat değil zekî ve zî-şuur hayat-ı

beşer mevzu-ı bahs olunca ilme hakim olan masdaralardan başka birtakım masdaraları da tazammun ettiği görülür. Bir suret-i umumiyyede, ilmin masdarası şu kazıyyedir: Her şey, bütün hadisât yegâne bir hadisenin tekrarından ibaret imiş gibi cereyân eder. Hayatın masdarası ise şu suretle hulasa olunabilir: Tabiatın husûle getirdiği yahut getirebileceği –ilim nokta-ı nazarından hep birbirine müsavî-nâmütenahî tertipler arasında bazıları hususi bir kıymeti haiz imiş, var ve payidâr olmaya salih bir temayül iktisab edebilir imiş gibi hareket etmek.

Bu masdaranın isti'mâlinin lüzum göstereceği amelıyyât-ı zihniyyeyi tayin etmek kâbil gibidir.

Evvel emirde, iman lazımdır. Fakat körü körüne bir iman değil. Mevzu-ı bahs olan imana akıl, sevk-i tabîî, hiss-i hayat, emsal, an'ane rehberlik ederler. Fakat bunların hiçbirinde: "Bu vardır." hükmünü vermeye müsait bir sebep-i ilmî mevcut değildir. Mevzû-ı bahs olan şey zekâ-yı eşyanın muhassala-i mihânikıyyesinden farklı bir istikamette sevk etmek meselesi olduğu için burada ilmin kâfi gelmesi imkan haricindedir. *Pascal*'ın nazar-ı dikkatini celb eden *St. Augustine*'in sözü pek doğrudur: Gayr-ı muhakkak şey için çalışılır. Düşünen bir adam için hayat bir bahis ve iddiadır. Başka türlü olmasını zihin almaz.

Bu birinci şarttan bir ikincisi inbiâs eder. Filhakika, iman, mevcut olan şeyin behemehal mutâvaatkarâne bir kabulünden ibaret değildir. Bilakis henüz mevcut olmayan, mevcut olacak gibi görünmeyen, hatta bu iman olmadan mevcudiyeti gayr-ı kâbil bulunan bir şeyi bile mevzu-ı ittihaz edebilir. Bunun içindir ki iman, umumiyetle insanda ve bilhassa yüksek insanlarda az çok yeni bir mevzu-ı tefekkür, hususi ve yeni bir suret-i zihniyye-i zekâiyye tevlid eder ve buna nazarını değer. Bir insan gibi hareket etmek isteyen kimse kendisine bir gaye tayin eder. İmanın cüretkârlığına ve kuvvetine göre bu gaye az çok yüksek, hakikatten az çok ayrı bir mefkûredir. İman ibtida mevzuunu uzaklarda, bulutlar içinde, müphem surette görür. Fakat onu zekânın ve iradenin ihtiyacına muvafık surette tayin için sarf-ı gayret eyler. Filhakîka onu saha-yı fiile îsâl için çalıştıkça tadrîcen tayin de eder.

İman-ı mebbe ile kendisine tayin ettiği mevzudan fiil ve amel için üçüncü bir şart daha çıkar: Aşk. Filhakîka irade, o fikri mevzu, hem imanın hem zekânın müşterek tesiri altında daha güzel daha parlak renklerle teressüm ettikçe ona daha ziyade meftûn olur.

İman, bir müfekkirenin suret-i zihniyyesi, şevk ve galeyân: İşte ef'âl ve âmâl-i beşeriyyenin üç şartı. Fakat bunlar tam fikr-i dinînin üç ân-ı inkişâfı değil midir? Bu üç tabir, tesir-i dinî altında iradenin, zekânın ve hissin aldığı şekli gayet sadakatle ifade etmiyorlar mı?

Demek ki hayat-ı beşer tarafından müfekkire emelleriyle tabîi surette dine iştirak eder. Diğer taraftan, tabiatla olan münasebeti cihetinden, ilme iştirak ettiği aşıkardır. Çünkü gayelerine vâsıl olmak çarelerini ilimden ister. İşte bu suretle hayatı din ile ilmin rabîta-i iltisâkı addetmek pek doğru görünür.

Fakat hayat-ı beşer hissi ilme inzımâm edince artık buna bir de asl-ı dinî ilaveye hacet kalmadan beşerin hatt-ı hareketini sevk ve idareye kifayet etmez mi? Şüphesiz yok ki ilim kendi başına yalnız fiil ve amel vasıtaları tedarik eder, gayeler hakkında sâmit kalır. Fakat bu gayeleri aklın talep ettiği gibi tayin etmek için tabiatın sinesinde sevk-i tabîi ve şuur-ı ictimâî gibi iki rehberimiz vardır ki bunlar birtakım ulvî sulta nâmına bize kendilerini kabul ettirmek isteyen rehberlerden daha emindirler.

Sevk-i tabîi bir vakadır, sarîh ve müspet bir mu'tâdır. Menşeleri ne olursa olsun nev'in temayülünü ve menfaatini irâe ve temsil eder. Her kim ki aklın emri vecihle tabiatla müttefiken yürümek isterse ilk vazifesi şüphesiz yok ki sevk-i tabîiyi takip etmektir.

Bir fert bir nev-i tabîiyeye mensup olduğu gibi her adam da bir hey'et-i ictimâiyyenin azasıdır. Bu da bir vakadır. Çünkü insan ancak bu hey'et-i ictimâiyyeye iştirakı dolayısıyla insandır, makul ve hür bir mahluktur. Binaenaleyh insan bu hey'et-i ictimâiyyenin şerâit-i mevcudiyetine uymak mecburiyetindedir. Her hey'et-i ictimâiyyeye için her türlü şerâit-i mevcudiyet bir nevi şuur-ı ictimâî teşkil eden birtakım an'anelerin, kanunların, fikirlerin, hislerin hey'et-i mecmûası ile ifade olduğu cihetle, bir şeye yaramak ve objektif, sahîh bir manada kendi kendisine sahip olmak isteyen bir fert için içinde yaşadığı hey'et-i ictimâiyyenin o emrine itaat etmek, o hey'et-i ictimâiyyenin faal ve muti' bir uzvu olmak ikinci bir vazifedir.

Hayatını tanzim etmek için insana daha ne lazımdır? Gayeler meselesi hakkında pek çok münakaşa ediliyor. İyi yapılmış bir müfekkire için gayeler gayet vâzihtir, çünkü malumdur. Aranacak şey bilhassa vasıtalarıdır. İlim ise bu vasıtaları tedarik ihzâra müheyâyâdır.

Filhakîka, bu makul bir meslektir. İyice takip ve tatbik olunursa gayet yüksek neticelere vâsıl olur. *Ménandre*'ın dediği gibi: “İnsan hakikaten insan olduğu zaman ne sevimli şeydir!”

Fakat bu mesleğin akl-ı beşeri tatmine kâfi geleceği iddia olunabilir mi? Akl-ı beşer yalnız makul olan şeyi değil kâbil olduğu yerlerde daha iyi şeyleri talep eder ve bunu saha-yı imkâna sokmayı bizden ister.

Kendimizde bulduğumuz sevk-i tabînin, geçilmesi gayr-ı kâbil bir hadd-i mükemmeliyet teşkil ettiğine emin miyiz? Sevk-i tabî ibtidâî, gayr-ı mütehavvil, doğrudan doğruya tabiat-ı ebediyeden yahut hikmet-i ilahiyyeden münbais zannolunduğu müddetçe böyle telakki olunabilirdi. Fakat menşei ve suret-i tevellüdü ne olursa olsun bütün sevk-i tabî mükteseb, ihtimali, kâbil-i tâdil bir şey addedilmektedir. İnsan için sevk-i tabî bir vakadır. Hem derin ve nisbetle sabit olduğu kâbil-i inkar değildir. Fakat neticede bu da sair vakalara müşabih bir vakadır. Tekâmülcülük karşısında artık kutsiyetini muhafaza etmiş bir vaka yoktur. Zaten insan ilimden öğrenmiştir ki tabiatın fevkine çıkmak için tabiatı istifade edilebilir, tabiata itaat edilerek tabiata hükmolunabilir. O halde insan sevk-i tabîsinden istifade edecek yerde neden ona münkâd ve tâbî olacak? Fakat o zaman, bu sevk-i tabî kendisi için böyle bir vasıta mertebesine inince bu vasıta sayesinde vâsıl olmak isteyeceği gaye ne olacaktır?

Şuur-ı ictimâî de bir tekamülün mahsulüdür. Kavânîn-i ahlâkiyye artık ebedî değildir. Bunlar artık bir vahy-i ilahî değildirler. Kavânîn-i ahlâkiyye memleketlerinin ve zamanlarının kanunlarına ve adetlerine karşı müceddidlerin yaptıkları işlerden payidâr kalan kısımları ifade ederler. Sultalarını muhafaza için bugün bin zahmet çekerler. Çok eski iseler o zamana nispetle içinde birçok şey değişmiş olan bir hey'et-i ictimâiyyeye uyabilecekleri kabul olunmaz. Eski şeylerin yalnız bir hakkı kalmıştır. O da ortadan kalkmak ve yeni şeylere meydanı boş bırakmaktır. Yeni iseler zamanın tecrübesine göğüs germemiş, menşei herkesçe malum, tesadüflerden, hesaplardan, yalanlardan, kapılıp sürüklenenlerden, geçici hallerden yapılmış bir müessesenin ne hükmü, ne kuvveti olur derler. Zamanımızın fikirleri ve kanunları ne kadar şâyân-ı hürmet olurlarsa olsunlar, geçmiş zamanların kanunlarının ve fikirlerinin eslâfımızda yapamadığı bir şeyi bizde niçin yapsınlar da şuurumuzu zincir-i itaat altına soksunlar? Asrî müfekkire için bir manivela hizmeti

gören terakki, istikbâlin halli üzerindeki hakkından başka bir şey midir? “Deha”, bir ferdin zamanına merbût olduğu birtakım efkâr hey’et-i mecmûası arasından ekseriyâ muâsırının kabiliyet-i tefehhumunu tecavüz eden birtakım yeni fikirler görmek değil midir?

Şüphe yok ki her insan-ı makul nev‘in sevk-i tabîisine olduğu gibi muhîtin ve zamanının kanunlarına, adetlerine fikirlerine, hislerine hürmet eder. Fakat bu iki sebep hareketin hiçbirini de kusvâ-yı kavâid zannedip de onların ötesinde bir şey tasavvur edebilmek hakkından kendisini men eylemez. Bilakis asıl ve lübbü daha iyiyi nâmütenahî surette aramaktan ibaret olan aklında birer vasıta olarak kullanmak arzusunu bulur.

Vakıan insan kendisine hayattan başka bir gaye tayin etmeden yaşayabilir. Fakat bunu istemez. Yaptığıyla, yapılan ile iktifa edebilir. Fakat tefekkür edecek olursa bu ona artık kâfi gelmez. Kendi kendisinin hududunu geçmeye, aramaya, istemeye, var olmaya onu zorlayan hiçbir şey yoktur. O bir maceraya atılıyor, bir tesadüf arkasında koşuyor, hoşlandığı bir mübarezeyle girişiyor. Çünkü Eflatun’un sözü el-ân doğruluğunu muhafaza etmiştir: “Mübareze güzeldir ve ümit büyüktür.”

Ketmolunamaz ki zannetmek ve hür olarak hareket etmek istemektir. Hareket ise rastgele hareket etmekten ibaret olmayıp bilakis aklın icabâtına göre hareket etmekten ibaret olduğu için kendi kendisini hür farz etmek akılda mihanikî surette kâbil-i tayin kavânîn-i hikemiyyeden gayrı birtakım esbâb-ı âmâl ve ef‘âl bulunabileceğine inanmak demektir. Eflatun’un basettiği şu mübarezeyle girişmeye bizi sevk eden şeyin meçhul bir şeye yahut kahramanlığa karşı hissedilen bedî bir nevi merak ve tecessüs olmayıp da akıl olduğu doğru mudur? Ve bu, akıl ise neticesi nâ-kâbil-i idrak gibi görünen bir yola bizi acaba ne gibi terkiât-ı efkâr ile sevk etmeye muvaffak oluyor?

Amel şunlara lüzum gösterir: Evvelâ, iman; sâniyen, bu imana bir mevzu; sâlisen, o mevzuya karşı bir aşk ve onu saha-yı fiile îsân için arzu. Bu bâbda bir parça vâzih bir fikir peydâ etmeye çalışırsak bu üç unsurun âmâkında ne görürüz? Ol emirde, her zî-şuur hareketin bi’z-zarûra ihata ve ihtiva ettiği bu imanın nasıl vuzûh ve sarâhat kesbettiğini, nasıl muhikk ve makul göründüğünü düşünecek olursak bunun bilerek vazife fikri ve hissi üzerine istinad ettiğini müşahede eyleriz. Görülenden ve bilinenden başka bir şeye inanmak yani o şeyi âtilâne değil

azimperverâne tasdik ve teyit etmek akıl için bir kuvvet sarfını icap eder. Bu sa‘y için bir sebep ister. Akıl bu sebebi vazife fikrinde bulur.

Vazife bir imandır. Mâddeten bedihî birtakım esbâb dolayısıyla bir şeyin icrâsı zarurî yahut şâyân-ı arzu ise onun vazife addedilemeyeceği aşıkardır. Vazife tam, âlâ bir imandır. Sair itikatların kâffesini birtakım esbâb-ı makule ve mahsuse ile teyid-i kâbildir: Faide, sair insanların teşkil ettikleri emsal, sahib-i salâhiyet sultanın teminatı, adet, mevâd, an‘ane, işte bu kabîldendir. Fakat vazife sırf kendi kendisinin üstünde toplanmıştır. Yapılacak şey için bu fikr-i faideye istinad eden hiçbir sebep göstermez.

Kendisini celb ve iğfâl etmek için serdedilen birçok muhakemâta rağmen akıl onlara mağlup olmaz, bu esrarengiz kanuna karşı kendinde bir incizâb duyar. Ne vazifeyi o mâ-fevka his vasfından tecrid-i kâbil olur ne de hayat-ı beşerden çıkarmak. İnsan bir harekette bulunmadan bir evvel bir fiil ve amelini icap etmesi lazım gelen esbâbı ta âmâkına kadar tetkik edince er geç vazife meselesine tesadüf eder ve bu hareketi o vazife hissine tekabül etmedikçe mutmain olmaz. Bir sulta, her ne olursa olsun, kendisini kabul ettirebilmek için üzerinde, hakim-i umumî olan, kanun-ı vazifenin kanat açış olması lazımdır. Hayat-ı beşere hükmeden iman, neticede vazifeye olan imandan başka bir şey değildir.

Bu iman sadece mücerret bir mefhumdan ibaret değildir; canlı ve müsmir bir kudrettir. Vazifenin tesiri altında zekâ bir şeyler düşünür ve tevlîd eder. Şuurun gözleri o güne birtakım şekiller aksettirir ki bunlar haddizatında nâ-kâbil-i tarif olan vazife fikrini kâbil-i tebliğ ve pür hayal bir lisan ile ifade ederler. Zekânın tanımaktan başka bir gaye takip etmediği yerlerde, teşkil ettiği şekiller mevcudat haricinin hükmü altında insanın hevâsı üzerinde icra edilen tesirâtın suret-i zihniyyesidirler. Bu şekillerin mevcudatın kendilerinden bilvasıta neşet ettikleri farz olunabilir. Fakat elzem ve zarurî değil de muhtemel ve münasip bir amelî fikir, bir fiil ve amelin suret-i zihniyyesi mevzu-ı bahs olduğu zaman, mevzu, mu‘tâ şe’niyetin sadece bir resim ve hayalinden ibaret kalamaz, bir dereceye kadar bir eser icat ve ihtirâ olur. Müfekkire şüphe yok ki âlem-i haricî ile ilmin kendisine arz ettiği menâbı isti‘mâl eyler. İçinde yaşadığı muhitin lisanını kullanır. Mamafih yaptığı ameliye bir hadiseye zarurî surette inzımâm eden diğer bir hadiseden yahut malum hadiselerin mihanikî bir muhassalasından ibaret değildir, hakiki ve müessir bir fiil ve

ameldir. Bir şey icat ve ihtirâ eden bir sanatkarı pîş-i mülâhazaya alalım: Sanatkar, ibtida müphem ve uzak bir fikirden hareket eder. Bu fikir sanatkarın onu yakalamak ve saha-yı fiile îsâl etmek için gösterdiği gayret sayesinde yavaş yavaş yaklaşır, teressüm eder. Kezâlik, muharrir bir taraftan şeklî fikrin ifadesine münkâd kılmaya uğraştığı sırada diğer taraftan bu şekil vasıtasıyla fikri arar. İman ile can bulan idrak-ı müfekkire hakkında ibtida müphem bir suret-i zihniyyeye maliktir. Sonra malik olduğu menâbi‘ ve vesâit içinden o mefhumu ifadeye ve inkişaf ettirmeye en salih gözükkenleri o mefhuma tevafuk ettirdikçe onu yavaş yavaş daha vâzıh bir hale getirir.

Vazife fikrinin ifadesi yahut temeli olmak üzerine zekânın vaz‘ ettiği gaye tasavvur edebileceğimiz şeylerin bi’z-zarûra en yüksek, en mükemmelidir. Vazife fikrinin o garip evsâfını izah edebilmek için böyle olmak lazımdır. Âmâk-ı şuurdan zuhur eden bu gaye şuurun hududunu nâmütenahî surette tecavüz eder. Saha-yı şuurda onun zuhuru adeta bir tecelli, bir vahiy şeklini alır. Bu vasıf ondan hiçbir zaman zâil olamaz. Çünkü insan bu gayeyi daha iyi anlamak için gayret sarf ettikçe o daima daha büyük, daha yüksek olur. Hakikat ile müfekkire arasındaki nispetlilik tefekkür ve mülâhazanın, iradenin terakkisiyle azalacak yerde bilakis gittikçe artar.

Hayatın üçüncü şartı insanın kendisine tayin ettiği gaye-i kemâle karşı beslediği aşktır. Halbuki iman mefkûre gibi aşkın da, tâmîk edilecek olursa, asıl tabiatın hududları haricine daldığı görülür. Aşk, ayrı şahıslar arasında bir vahdet-i vücuttur ki her türlü tahlile meydan okur. Vakıan, bir şekil aşk vardır ki bunda fert ancak kendi kendisini pîş-i mülâhazaya alır ve yalnız kendi telezzüzünü göz önünde tutar. Bu aşk bir sevk-i tabîînin şuurundan başka bir şey değildir. Fakat zekâ tarafından tertib ve tanzim edilince, hodkâmlık olan bu aşktan insan insaniyete doğru yükseldikçe gittikçe daha vâzıh bir surette başka bir aşk fark ve temyîz etmiştir. Buna fedakârlık aşkî nâmı verilebilir. Bu aşk sayesinde insan yalnız kendi kendisi için değil başkaları için ve başkalarının içinde yaşamak ister. *Victor Hugo*: “Sersem! Zannediyorsun ki sen ben değilsin!” dediğimiz zaman işte bu aşkı hissediyordu. Aşk iki vücudu bir vücut yapar ve her birinde kendi şahsiyetlerini bırakır. Fazla olarak, her ikisinde de kendi şahsiyetlerini artırır ve onu bütün kuvvet ve kudretiyle saha-yı fiile îsâl eder. Aşk, bir teşârik-i menâfi‘ gibi haricî bir rabıta değildir. Bir şahsiyetin diğer bir şahsiyet tarafından mass ve bel‘ edilmesi de değildir. Bir vücudun diğer

vücuda iştirakı ve bir vücut-ı müşterek halk ederek bu cemaati teşkil eden fertlerin varlıklarını son hadd-i kemâl e îsâldir.

Eğer böyle ise mükemmel ve gaye-i kemâl olan bir vücuda karşı insanın hissettiği aşk o gaye-i kemâl ile bir ittihad-ı his demektir. Onun vücutuna, mükemmeliyetine, daha samimi bir surette iştirak arzusudur. Bizi kendisine celb etmesi itibariyle o mükemmeliyet kendisinden ibarettir. Fedakârlık aşkı yahut kendi kendisini, -Goethe'nin tabiri vechile ebedî bir kadın olan- gaye-i kemâl vermek hissi içimize inen ve bizi yükseklere doğru çeken bir kudret-i lâhûtîdir.

Das Ewig-Weibliche

*Zieht uns hinan*¹⁸³

İşte bu suretle, imanın gizli zenbereğini arayan bir kimse için bu zenberek vazife-i fikir ve histen, mukaddes bir şey gibi, nümâyân olur. İmanın gayesi olan terakkî fikrini tâmîk eden bir kimse için bu fikir, nâmütenahî ve gaye-i kemâl olan bir vücut telakkisini tazammun eyler. Bu gaye-i kemâl karşı olan aşk esasen onunla bir garabetin, onun varlığına bir iştirak başlangıcının hissidir.

Bu ise hayat-ı beşeriyyenin kökünde din tesmiye olunan şeyin bir kök sıfatıyla mevcut olmasından başka nedir?

Hayatın esas hâlıkına doğru çıkmak mecburî değildir. Yalnızca sevk-i tabî ile yahut görenekle yahut taklit ile yaşanabilir. İhtimal ki mücerret zekâ ile, ilim ile de yaşamak kâbilidir. Din insana sırf içinden gelme yahut hatta zekâ bir hayattan daha zengin bir hayat arz eder. Bu, sevk-i tabî ile zekânın bir nevi tevhid ve terkibi yahut daha ziyade samimi ve ruhî bir ittihadıdır ki her ikisi de birbirine karışmıştır ve bundan dolayı tebdil-i şekl etmiş ve coşkun bir hale gelmiştir. Ayrı ayrı icrâ-yı tesir ettikleri zaman haiz oldukları bir tamamiyete, bir kudret-i hâlıkaya mâlik olmuşlardır.

II. Din

Hayat-ı beşeriyyede dine verilen bu mevkie birçok kimsenin itiraz edecekleri şüphesizdir. Diyeceklerdi ki düne gelinceye kadar dinin terakki-i beşeriyyete çalışabilmesi kâbilidir, çünkü ahlâk az çok dine mâlikti. Fakat din ile ahlâk arasındaki

¹⁸³ Bu ebedî bizi yukarılara çeker.

bu tesânüd olsa da olabilir, olmasa da olabilirdi, muvakkat bir şeydi. Tarih itibariyle, din ile ahlâk birbirlerinden ayrı olarak doğmuşlar ve inkişaf etmişlerdir. Ahlâkın terakkiyâtıdır ki dini ahlâka uymaya ve ahlâkı benimsemeye mecbur etmiştir. İbtidâen böyle birbirlerinden ayrılıyorlar. Artık nâili âzâd olan ve sâir ilimlere müşabihet kesb eden ahlâk, beşeriyetin sevk ve idaresine kâfidir ve yalnız başına kâfidir.

Ahlâk ile dinin münasebeti meselesi bu nevi nazariyelerde ihtimal ki pek kolaylıkla kestirilip atılmıştır. Halbuki ahlâkın ruhî menşelerini tayin pek müşkildür. Sokrat pek derin surette dindar bir ruh idi. Bizim için tarihin başladığı bir zamanda iki şekil zî-hayatın birbirlerinden müstakil görünmesi menşelerinin ayrı olmasını icap etmez. Yoksa tabiatçıların tahavvülcülüğü *transformisme* bî-mana bir şey olurdu. Hayatımızı idare keyfiyetinde bizi alakadar eden şey menşei tecrübînin ayniyeti yahut tehallüfü keyfiyeti olmaktan ziyade akl-ı beşer tekemmül ettikçe ondan fikirler arasında tessüs eden münasebettir. Eğer din bugün aşkı emrediyorsa mazide kin ve garaz emretmiş olmasının ne ehemmiyeti vardır? Eğer ahlâk vicdanda bir nokta-ı istinâd arayarak nihayet müfekkirenin dinine vâsıl olmuş ve onu kabul etmişse ilk zamanlarda ilahiyat ulemasının dinleri aleyhinde bulunmasının ne ehemmiyeti olur? Dinin ahkâmı ile diğerinin o emri arasında ekseriyâ bir lisan farkından başka bir şey mevcut değildir.

Mamafih din, ahlak ile tevafuk ettiği kısımlarda bile birçok evsaf ile ondan ayrılır.

Evvela, gerek ahlakta gerek dinde asıl ahkâmın kısm-ı âzamı birbirinin aynı iseler de temele gelince bunda bir fark nümayan olur. Birçok kimse bu farkı kâbil-i ihmal addederler. Fakat ahlâkı bir edip için ikinci derecede addedilebilecek olan bu temel meselesi din nokta-ı nazarından gayet ehemmiyetlidir. Çünkü din her şeyden evvel tatbikattır, hayattır, saha-yı fiile îsaldir. Temel de saha-yı fiile îsâlin prensibidir. Dinin insana en evvel tedarik ve temin etmediği şey yalnız vazifesini tanımak için değil bunu hakikaten icrâ etmek için lazım olan vesâittir. Din, sırf fikirlerin ne kadar bedihî olursa olsunlar irade-i beşeri tahrike kâfi gelmeyeceğini ve vücudu husûle getiren şeyin yine vücut olduğunu takdir eder ve var olmakta, yükselmekte fazilet-i beşeriyyeye yardım için ona mükemmeliyet-i ilahiyyenin muzâherâtını takdim eyler.

Sâniyen tekâmülünün vücuda getirdiği şekilde, din ferdin yalnız kendi semiyyesinin yahut ailesinin yahut milletinin âzâsıyla değil kainatın pederi sıfatıyla Allah ile yani bütün var olan ve olabilen şeylerle birlikte Allah ile iştirakıdır. Din artık tamamıyla cihan-şümûlcüdür. Bütün mevcudâtın katiyyen müsavâtını ve uhuvvetini öğretir. Ferdin ef'âl ve âmâline sebep ve muharrik olmak üzere kendisi ne kadar hakir olsa da Allah'ın devr-i hükûmetininin yani adalet ve iyilik devresinin hulûlüne müessir surette çalışabileceği emniyetini gösterir.

Nihayet, din, insanın üzerinde batınî ve cevherî bir tesir icrâ etmek emelindedir. Din yalnız hareket-i hariciyyeyi, itiyâdâtı, ahlak ve âdâtı taht-ı tesirde bulundurmamak istemez. Vücudun kendisini, hislerinin, düşüncelerinin, arzularının en derin menbaında taht-ı hükümünde bulundurmamak ister. Ahlakiyyûn insanların istedikleri gibi değil ellerinden geldiği gibi sevdiklerini söylerler. İşte din de aşkı emreder ve sevmek kuvvetini verir.

Akıl bu fikirlerin birtakım ifratlardan ve safsatalardan (paradokslardan) başka bir şey olmalarını teslimde tereddüt eder. Halbuki şayan-ı dikkattir ki din paradoksa benzer hallerine rağmen, daha doğrusu bunlardan dolayı, her zaman insaniyeti tahrik eden kuvvetlerin en mühimlerinden biri olmuştur. Din insanları birleştirdi ve ayırdı; imparatorluklar yaptı ve yıktı; son derece azgın muharebelere meydan verdi, maddî kudret ve azamette, gayr-ı kâbil-i iktihâm bir mana gibi, müfekkireyi karşı koydu. Ferdin içinde milletler arasındaki muharebeler kadar feci mübarezeler uyandırdı. Tabiata meydan okudu ve onu münkâd etti. İnsanı sefalet içinde mesut etti, mes'ûdiyet içinde sefil yaptı. Bu, imanın bilgiden daha kuvvetli, Allah'ın bizimle beraber olması kanaatinin her türlü muâvenet-i beşeriyeden daha müessir olmasında, aşkın bütün muhakemâtından kuvvetli bulunmasından neşet etmiyor da başka neden ileri geliyor?

Beşeriyet dini bertaraf ederek her cihete doğru sevk ettiği tecrübeler sayesinde kendisine başka bir rehber aramak üzere midir? Bu kâbilidir. Çünkü bu dünyada en ibtidâî şekillerin bile hiç küçülmeden kendilerini muhafaza edebildikleri iddia olunamazsa nasıl olur da yüksek şekillerin ve kıymetlerin âlâ hâlihî payidâr kalabilmeleri temin edilebilir? Birtakım kıymetlerin yalnız tehavvüllerine değil hatta zâyî olmalarına mani olabilecek hiçbir şey yoktur. Din de bu kıymetler arasına dahil

olabilir. Fakat en hür ve münevver müfekkirlerde bile dinin payidâr kalması ihtimali de vardır. Çünkü şimdiye kadar dinin kuvve-i hayatiyesi ve ahvâl ve şerâit-i cedîdeye tevafuk kabiliyeti her türlü tahayyülün fevkine çıkmıştır. Âlem-i maneviyatta bir şekl-i mevcudiyetin sûret-i kat'ıyyede zevâl bulduğu hiçbir zaman bilinemez. Çünkü alelâde inkılâbât-ı beşeriyye ölmüş şeyleri diriltmekten ibarettir.

Mamafih, dinlerin hayatı, bir-mevcûd-i zî-hayatın payidâr olmak isterse kendi şerâit-i mevcudiyetine tevafuk ve tetâbuk etmesi lazım geleceği yolundaki kanun-ı umûmîye teb'ıyyetten azâde değildir. Kuvve-i hayatiyye ile uysallık birbirleriyle mütenasiptirler. Japonya'daki Bûdîlik Hindistan'daki Bûdîlik değildir. Kurûn-ı vustâdaki Hristiyanlık Aristo'nun felsefesine ve imparatorluk hakkındaki Roma fikrine tevafuk ve tetâbuk etmiştir. Ağleb ihtimale göre istikbalde de mazideki gibi olacaktır. Din şiddetli bir imanı hâmil olmakla beraber cem'ıyyât-ı beşeriyyenin fikirleri, hisleri, müesseseleri ve hayatı ile temasta, tesir ve aksi tesir münasebâtında bulunursa istikbalde de payidâr olacaktır.

Şimdiki cem'ıyyât-ı beşeriyyede sarf-ı nazar edilmesi gayr-ı kâbil olan bu mu'tıyyât nelerdir?

Evvvel emirde ilim vardır. Netâyic-i umûmiyyesi ve bilhassa fikir ve ruhu artık akl-ı beşere hakimdir.

Kezâlik feylesofların ahlakı da prensiplerinde, ispatlarında, nazariyelerinde birbirlerinden farklı olmakla beraber müfekkirelerde henüz nâkıs surette muîn fakat zî-hayat, müessir vecheden gayr-ı kâbil-i hücum bir ahlak vardır. Bu ahlak muhakemeye müstenid mesleklerden ziyade an'anelerden, dinî itikatlardan, yüksek adamların teşkil ettikleri mesâillerden, verdikleri derslerden, hissiyât, müessesât tarafından vücuda getirilmiş itiyâdâtan, şerâit-i mâddiyye, zekâiyye ve maneviyenin tesirâtından yapılmıştır. İnsaniyetin tecrübesini temsil ve irâe eder.

Nihayet, bazı memleketlerde hayat-ı ictimâiyyenin şekli de üçüncü bir şart teşkil eder ki dinler bunu da hesaba katmaya mecburdurlar. Vaktiyle dinler esasen millî idiler. Fakat bugün bir din, insanıyeti tefrîk eden farkların ne kadar üstüne çıkarsa bize o kadar yüksek görünüyor. Bu umumiyet fikrinin her milliyete has olan an'anelerin, hislerin, ruhun, hayatın idamesi mecburiyeti ile birlikte vücudu şimdiki şuuruları en çok tâzîb eden meselelerden biridir. Diğer taraftan asrî milletlerde

ta‘ammum eden demokrasi usûl-i idarîsi bazen dinin esasına muâriz ve muhalif gibi nümayan oluyor.

Dinin bu şerâite tevafuk ve tetâbuk etmesine hiçbir mani yoktur gibi görünür.

Vaktiyle birtakım ayinler, akideler, müesseselerle pek mahmul olan din ya tekâmül neticesinde, ya geçtiği muhitlerin tesiriyle bu maddi zarf içinden kendisinin asıl ve lübbünü teşkil eden ruhu gittikçe sıyrıp kurtarmıştır. Bilhassa, beşeriyetin gördüğü büyük icâdât-ı diniyenin sonuncusu olan Hristiyanlıkta, İsa'nın bizzat telkin ve tedris ettiği şekilde ne akaid vardır ne ayin. İsa insanın Allah'a ruhta ve hakikatte perestiş etmesini talep eder. Bu ruhânî şekil Hristiyanlığın iktisab ettiği şekillerin kâffesinde hakim olmuştur. Bugün bile, onu kâh siyasi şekillerin, kâh metinlerin içine hapsedmek yolundaki teşebbüslerden sonra da en münevver milletlerde ruhun ve müfekkirenin hakikatının ve tecavüzden masûniyetinin nâ-kâbil-i imha bir tasdiki makamında ber-devam olmaktadır.

Eğer din kendi mahiyet-i hususiyesine tevfikân dünya içinde intişar eder de sırf ruhânî bir faaliyet gibi icrâ-yı tesir eyler, insanlarla mevcudâtı haricinde değil ikna, misal, aşk, dua, teşârik-i ervâh vasıtalarıyla dahilden, batından değiştirmeye çalışır, cebr ve tazyik veya siyasiyyât tariklerine sapmazsa ilmin, ahlakın yahut müessesâtın terakkiyâtından korkmadan payidâr olabilir. Din gayr-ı kâbil-i tahavvül ve mesâmit bir metnin yahut sırf manevî ve ruhanî olmayan bir sultanın boyunduruğundan azad kalıp da kendi kendisini bulursa gayet zinde ve uysal bir şekil alır. Var olan her şeyle i'tilaf edebilir. Nereye gitse orada kendi evinde imiş gibi olur. Çünkü var olan her şeyde Allah'a bakan bir safha tefrik ve temyiz eder. Asrî fikirler ve müesseselerle zit gibi görünmüş olan şeyler dinin filan veya falan şekli haricisidir, filan veya falan akîdedir. Bunlar ise eski cem'iyât-ı beşeriyenin ilminden, hayatından bakiyye kalmış âsârdır. Yoksa büyük dinlerin içinde cevelân eden asıl fikr-i dinî değildir. Çünkü bu fikr-i dinî vazifeye imandan, bütün yüksek ve hayırkâr faaliyetin gizli zenberekleri olan taharri-i hayr ile umumî aşktan başka bir şey değildir.

Fakat kendisini gösterecek bir şekli mer'î olmadan bu fikr-i dinî bir din addolunabilir mi? Bir şe'niyet demek olur mu?

Burada bir fark gözetmek iktizâ eder. Eğer ruhî prensip, tecrübe ile malum olan hadisât-ı diniyenin tereküb ettiği bütün maddî ve kâbil-i tarif anâsırın sırf

objektif bir usule tevfikân bertaraf edilmesi suretiyle istihsâl ve tayin edilmiş gibi telakkî olunursa bu prensibin içinde bir şe'niyet bulunmayacağı ve bunun yalnız hayalî bir tortuyu ifade eden bir kelimededen başka bir şey olmayacağı aşikârdır. Bir insanı bir hadise-i hariciyye gibi telakkî edip de onda sair mevcudât ile müşterik olan bütün anâsırı kendisine ref' edecek olursam ve insanı kalan şeyin içinde aramaya kalkarsam bir insanın şahsiyeti ne demek olur? İşte bundan dolayıdır ki *Kant*'ın emri kat'îsi (*catégorique impératif*) feylesofun fikrine nüfuz edemediklerinden dolayı onun mesleğini tamamiyle objektif ve akidevî bir şekilde anlayan münekkidler nazarında boş bir tecrübeden başka bir şey değildir. Madde içinde ruhu aramak onu bulamayacak bir mevkie düşmektir.

Fakat, hakikatte, vazife fikri faal ve kavî bir fikirdir ki onu hangi şeye mezc ve idhâl edersek ona gayet büyük bir sulta bahşeder. Faaliyet-i beşeriyyeyi tahrik eden bütün kuvvetler, büyük tarihî hareketlerin bütün esbâb-ı evvelini ancak timsâlî izahat ile hakkında bir fikir î'tâsı kâbil olan, düsturlar içine hapsi mümkün olmayan gayr-ı kâbil-i vezn şeylerdir.

Çok kere kelimelerin kuvvet ve kudreti kemâl-i hayretle göze çarpmıştır. Filhakîka, insanlara vâzıh ve mantıkî bir meslek tedrisiyle kendilerinden tevlîd edilemeyecek ittilaf ve hamle onlara hürriyet, vatan, imparatorluk, adalet, Allah böyle istiyor! Allah bizimle beraberdir! gibi bir kelime atmakla derhal tevlîd ve icat olunabiliyor. Acaba halk alemlerinden daha zeki de bu kelimelerin altında vâzıh fikirler mi buluyor? Bu kelimelerin tevlîd ettiği mefhumlar acaba her müfekkirede birbirinin aynısı mıdır? Yoksa bu kelimeleri birer işaret ve alamet diye mi kabul edeceğiz? O işaretleri görünce ruhlarda müphem ve sâbih bir hissiyat, efkâr, temâyülât, ihtirasât kitlesi uyanıyor, bir nevî sirayet tarîki ile fertten ferde geçiyor mu? Bu suretle hakiki bir kuvvet halk olunuyor ki halkı sürükleyip götürüyor. Bu kuvvet vâzıh ve muayyen bir mefhum değil bir temâyül, bir havâhiş-i müşterek, bir ruhtur.

İşte böyle tamamen şeklî birtakım esasât vardır ki aynı zamanda gayet müsbet ve müessirdirler. *Kant*'ın, vazife mefhumunu bu nevî bir prensip gibi pîş-i mülahazaya almış olması pekala anlaşılır. Fakat *Kant*'ın vazife mefhumuna o kadar büyük bir kıymet atfetmesi onu tecrübî bir objektifliğin fevkinde addetmesinden ileri geliyordu. Bir cismin sukûtu nasıl bir vaka ise vazifenin de tıpkı böyle bir vaka

olmasına razı olmazdı. Bunda aklın bir icabını, hürriyet-i sırfa ve hâlisanın bir arzusunu görürdü.

Bunun gibi, tesirâtı o kadar mühim olan fakat haddizatında ne olduğu anlaşılamadığı gibi tarif de edilemeyen fikr-i dinînin tarihin büyük muharrikleri gibi, hissiyat gibi, hayat gibi hem şekli hem müsbet bir prensip olmasını kabule mânî olacak hiçbir şey yoktur.

Fakat acaba din münhasıran hayat ve fikirden mi ibarettir? Mefhumlarla, maddî ifadelerle hiç tezahür edemez mi ve etmemeli mi? Dini hususâtta ruhun metin ile münasebeti hakikatte neden ibarettir?

Her şeyin fevkinde ruhiyatçılık prensibini inkişaf ettirmeye çalışmış olan bir feylesof, *Fichte* diyor ki: “*Die Formel ist die grösste Woltat für den Menschen.*”¹⁸⁴ düstur insan için en büyük bir nimettir. Çünkü ruh ve bedenden terekküb eden insanda ruh bir maddeye girmeden kesb-i hakikat kesb edemez. Bunun gibi, *Méphistophélès* de ziyânın ecsamı istihkâr etmeye hakkı olmadığını söyler:

“...da es, so viel es strebt,

Verhaftet and den Körpern klebt

Von Körpern staömt's, die Körper macht es schön,

Ein Körper hemmt's auf seinem Gagne”¹⁸⁵

Dinden objektif unsurları tamamen kaldıracak olursanız, öyle bir hale iner ki ferdin hülyalarıyla karışır ve artık din diye tavsîf olunamaz.

Hakikatte, bir hayatı değiştiren ilhamda, insanları kendi kendilerinin fevkine çıkaran hisde, bir milletin ruhu tesmiye edilen şeyde, tesirâtı tarihi dolduran fikr-i dinîde zekaya bîgâne ve subjektif anâsırdan başka bir şey bulunmaması gayr-ı kâbil-i kabuldür. Ruhun birbirlerinden kat'î bölmelerle ayrılmış birtakım melekâtan terekküb ettiği iddiasına ancak pek eski bazı psikoloji kitaplarında tesadüf edebiliriz. Hakiki ruh birdir. Tezahürâtının her birinde tamamıyla, zekâsı ve muhayyilesi, iradesi ve faaliyet-i ruhiyesi beraber olduğu halde mevcuttur.

¹⁸⁴ “Formül insan için en büyük bir nimettir.”

¹⁸⁵ Goethe, *Faust*: Çünkü o kadar arzusuna rağmen, ecsâma zincir-bend kalır. Ecsâmdan fışkırır, ecsâmı güzelleştirir; fakat bir cisim onun yürüyüşünü durdurur.

Binâenaleyh, timsalsiz bir din fikriyle ifade edilen fikr-i dinînin bir yere toplanması keyfiyeti bir had, bir münteha değil bir safhadır: yeni bir hamlenin şartıdır.

Umumiyetle müfekkire bir şekilden ancak başka bir şekil aramak için ayrılır. Artık kendisine kifayet etmeyen şekli terk ile kendisinin terakkî-i dahilîsine ve bulunduğu halin şerâitine nazaran kendisini daha sadıkâne temsil ve irâe edebilecek başka bir şekil iktisab eder. Kant akl-ı amelînin kendisini esir mevkîinde tutan kavânîn-i tecrübiyyeden ibtidâ bu suretle halâs bulunduğunu gösterir. Sonra, ikinci derecede, arzusunun bilâ-vasıta ifadesini bir vazife mefhumu olmak üzere kabul eder. Nihayet, üçüncü derecede, hayat-ı beşeri kâmilen bu mefhumun saha-yı fiile îsâlından ibaret bir hale getirmek çarelerini arar.

Dinî prensip, mazide kendisini ifade etmiş olan şekillerle karışmaz. Yoksa bin türlü zıt evsâfî hâiz olurdu ve kâbil-i tefekkür olmaktan hâlî kalırdı. Esas-ı dinî gittikçe müfekkirenin kuvve-i icadiyyesinin, ulviyetinin, hakikatının bir te'eyyüdü olmak üzere nümayan olmuştur.

Onun merkezi artık şuurdur. Haricî ve maddî iken batınî bir hayat haline geçmiştir. Bu hayat-ı batınî ruhun, gerek bir ferdin ruhunun gerek ferdî ruhlar arasından yaratmaya kâdir olduğu gittikçe daha vâsi' müşterek ruhların faaliyetidir. Bilhassa sofîyyenin tesirine medyûn olduğumuz bu tekâmül artık mükteseptir. Fakat sûfiyye mesleği de mutâvî' ve faâl olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi dünyadan çekilmek ve Allah'ı temaşa etmekle iktifâ eyler. İkincisi sîne-i ulûhiyette sever, ister ve neşr-i şu'â eyler. Halbuki hariçte saha-yı fiile çıkmak için düşünmek ve bir fiil ve amelde bulunmak lazımdır. Bunun içindir ki mine'l-kadîm dinin hissiyâta ilave ettiği iki unsur, yani itikadât ile âmâl filhakîka hissiyâttan gayr-ı kâbil-i tefrîktirler.

Zekânın hadisâtı his ve idrak ve ahz-ı kabul etmesi için birer vasıta olan tefekkür kalıpları yahut mâkûlâtı nereden neşet ediyor? Bunların, müfekkire ile hadisâtın müşterek tesirlerinin mahsulleri olduğu söylendiği zaman vaka hakkında izahat verilmiş olmayıp teşbih tarikiyle fikir verilmiş olduğu aşikardır. Kezalik yalnız vakalara tekaddüm etmekle kalmayarak onlar için elde edilmesi gayr-ı kâbil birtakım numuneleri kendine arz ile onlara hakim olan, onları tâdîl eden, halk ve icad eyleyen dehanın muhtera'âtı da malum hadisâtın mihanikî muhassalalarından başka bir

şeydir. Bunun içindir ki mefkûre-i beşere birer vahiy, ulvî bir şe'niyet ile bir münasebetin tesirâtı gibi nümâyan olurlar.

Schiller'in her baharda tabiatı ve kalpleri tahvil eden o esrar-âlûd bâkirin nereden geldiğini sorar.

“*Sie war nicht in dem Tal geboren
man wusste nicht woher sie kam.*”¹⁸⁶

Bunun gibi, ilham-ı dinî de öyle birtakım tasavvurât ve telakkiyât ile ifade olunur ki bunlar bizim için tecrübenin haricinde kalırlar. Çünkü varlığın ve hayatın asıl menbâna taalluk ederler ve birer vahiy suretinde manzur olurlar. Zî-şuur ene onları böyle görür. Ancak bu vechile mâ-fevka-tabî bir menşee atıf ve isnat edilmek suretiyle bunlar zî-şuur benliğimizde icrâ-yı tesir edebilirler, var olabilirler.

Bu tasavvurât ve telakkiyât, bir şey hakkındaki her suret-i zihniyye gibi, bir düsturun yani bir hayalin içinde tesbit edilmek, tarif ve tayin olunmak isterler. Bu hayal bir timsalden başka bir şey olamaz. Filhakîka fikr-i dinînin hayli sarf-ı mesai ettiği şeylerden biri kendisini şu malum oldukları halde eşya ve mevcudâta ve bu mevcudâtın ilmüne rabt eden tesanüdü kırarak onların hududunu tecavüz eden mevcudât, yalnız tabiat tarafından saha-yı fiile îsâli gayr-ı kâbil olan mevcudât ile tağaddî etmek keyfiyeti olmuştur. Eşya ve mevcudâtı his ve idrak için kendilerine tatbik ettiğimiz evvelce müteşekkil makûlat ve mefhumat bunların gayr-ı kâbil-i imha birer timsalinden başka bir şey olamazlarsa, bizzat vukûf-ı ilmîde bi'z-zarûre timsalî bir halde kalırsa gayr-ı kâbil-i temsil ve irâe olan bir şeyi temsil ve irâe etmek isteyen dinin bu kanun-ı zekâdan hariçte kalabilmesine imkan var mıdır? Hatta dinî timsalciliğin bir dereceye kadar ikinci derecede bir timsalcilik olması icap eder. Çünkü ilmin verdiği hükümlerle tevafuk eden ifadâtında bilgimizi zenginleştirmeye kabiliyet hususunda dinin ilim ile rekabet edebilmesi gayr-ı kâbidir. Dinin gayesi ilmin gayesinden bütün bütün başkadır. Bizim için hiçbir vechile hadisâtın izahâtı değildir, artık böyle olmaktan çıkmıştır. Din eşya ve mevcudâtın tabiat ve mahiyetine, objektif menşesine ait keşfiyyât-ı ilmiyyeden müteessir olamaz. Dinin nazarında hadisâtın kıymeti mana-yı ahlakîlerine, telkin ettikleri hissiyâta, ifade ve

¹⁸⁶ “Vadide tevellüd etmiş değildi. Nereden geldiği bilinmiyordu.”

tevlid ettikleri hissiyât-ı batıniyyeye bağlıdır. Halbuki onlardan bu vasfı hiçbir izahat-ı ilmiyye nez‘ edemez.

Dinin objektif anâsırı olan itikatların, an‘anelerin, akîdelerin bütün zekâî muhteviyattan boşaltılarak sırf amelî bir kıymete kasredilmeleri lazım geleceğine zâhib olmamalıdır. Tatbikat ve âmâl ile bilginin böyle cezrî surette tefriki bir nevi bahs ve iddiadır ki Kant buna teşebbüs etmişse de iddiayı kazanamamıştır. Her türlü mefhum-ı nazarîden tecrit edilen tatbikatta ne dinî hatta ne de insanî hiçbir kıymet kalmaz. Şuur böyle bir tefrik icrasını kabul etmez. Fakat şuurda iki tarz-ı vukûf vardır. Sarîh vukûf, karışık vukûf, yahut bilhassa timsâlî vukûf. Bir sanatkarın, bir şairin, bir mühterî’in, hatta bir âlimin taharriyâtına hakim olan fikir karışık ve müphem bir fikirdir. İhtimal ki hiçbir zaman farklı ve sarîh fikirlere ayrılmayacaktır. Mamafih o yine müspet, faal, müessir bir fikirdir. İnsanın iradesi, zekâsı bilhassa böyle fikirler tarafından tahrik olunur. Riyaziyyûn, zihinlerinde bir vahiy gibi arz-ı vücûd eden bir hads-i muhayyilevîye tahlilleriyle vâsıl olmak isterler. Bunu mefhumlara müstenid ispatlar haline kalb etmek için uğraştıkça o hads sarahat kesb eder, taayyün eyler. Müfekkire hakikati istihraç etmez. Onu bi’z-zarûre müphem ve karışık bir halde vaz‘ ve farz eder. Sonra, faraziyelerini tecrübe eyler ve bu sa‘y sayesinde onları farklı, ayân bir hale getirir. İnsan için “doğru” demek, vaka tarafından mahsus surette hakikati gösterilmiş, tasrîh edilmiş bir faraziyye demektir.

Mevzûu var olan şey değil var olması lazım gelen şeyden ibaret bulunan vukûf-ı dinî, ilmî bilgiler gibi taayyün edemez. Fakat kıymet-i amelîyesinden müstakil olarak, ilmin ve hayatın tecrübesinin vücuda getirdiği şekildeki aklı memnun edebilecek bir timsâlî mana-yı arz edebiliyorsa hakiki ve meşru bir muhteviyât-ı fikriyyeye mâlik olduğu bihakkın iddia edilebilir.

İşte her hakiki dinin lâ-yunfekk unsuru olan akaidin temeli budur.

Dinlerin akaid-i asliyyesi ikidir: 1- Zî-hayat, ekmel, kâdir-i mutlak bir Allah’ın vücudu; 2- Bu Allah’ın insan ile yine zî-hayat ve müşahhas bir münasebeti.

Allah fikrinin el-yevm akl-ı beşer tarafından terk ve bertaraf edildiğini söylemek hakikat-i hale pek tevafuk etmez. Akıl, haricî ve maddî bir Allah’tan tabîi mevcudâtın bir büyütülmesinden, bir tekrarından ibaret olan bir Allah’tan gittikçe uzaklaşmıştır. Fakat şuur-ı dinînin Allah nâmı altında perestiş ettiği şeye bir yere

toplandıkları, tarif ve ta'mik edildikleri zaman tamamıyla tevfuk eden mefhumlara bilakis gittikçe merbût olmaktadır.

Tabiat-ı mer'iyeye umumiyetle inhilâl ve tefessuhtan, dağılmadan, bozulmadan, aşağılamaktan, mahv ve harabîden başka bir şey değildir. Halbuki biz umumî bir bekâ, bir toplanma, bir i'tilâf ve ahenk tahayyül ederiz. Bir ferdin inkişafı, cereyân-ı tabîi ahvâle nazaran sair bazılarının ezilmesini icap eder. *Nietzsche*'nin *mâ-fevka beşeri* iyi esirler ister. Bizim dünyamızda şer hayrın bir şartıdır. Ber taraf edilmesi gayr-ı kâbil gibi görünen bir şartıdır. Bu dünyayı kim halk etti? Hayır mı şer mi? Allah mı şeytan mı? İyilik, aşk, mükemmeliyet olan Allah birtakım evliyalar, hakîr ve mütevazi adamlar, adiler, fedakar kimseler vücuda getirir. Fakat şeytan dünyaya açlığı, ızdırabı, kin ve garezi, hasedi, hırsı, yalanı, cinayeti, harbi koymuştur ve bu suretle insanın faaliyetini uyandırmış, terakkiyâtına sebep olmuştur. İlim, sanâat, teşekkülât-ı ictimâiyye, adalet, sanâyî-i nefise, dinler, şiir, terbiye, bütün bu havârik bu manaca insanın kendisine hücum eden fenalıkları unutmak yahut mağlup etmek için icat ettiği vasıtalarından başka bir şey değildir. Şerri kaldırırız, hayır sine-i hîçîye düşer. Héraclite: "Harb kainatın validesi ve melikesidir." diyor.

Halbuki akl-ı beşer işte bu kanun-ı tabiata karşı itiraz eder. Şer ile değil hayır ile hayır yapmak ister. Bir kısım insanlar için hürriyet, refahiyet, fazilet olan şeyin diğerleri için sefalet, esaret, ahlaksızlık olmasını ister. Var olan, haddizatında kendinde müspet ve zî-hayat bir şey bulunan her mevcuda bir şekl-i kemâlî, bir kıymet, bir hak ve vücut ve inkişaf atfeyleyler. Artık var olmayan maziye, ihtimal ki var olmayacak istikbale de bir vücut bahşeder. İlim, sanâyî-i nefise, din, hayat-ı hususiyye fezâilî, hayat-ı umumiyeye fezâilî, sînâat, hayat-ı milliyye, hayat-ı ictimâiyye, tabiat ile, gaye-i kemâl ile insaniyet ile iştirak gibi faaliyetin bütün şekillerini hür olarak idame etmek ve kendi inkişaflarına hakim bulundurmamak emelini takip eyler.

Bundan başka akıl, hiç rabitasız ve münasebetsiz görünen birçok anâsır arasına bir i'tilaf, bir ahenk ve tesanüd idhal etmeyi düşünür. Her şeyin kelimenin mefkûrevî manasıyla bütün kabiliyetinin müsait olduğu bir şekil almasını, müsait olacağı son derece-i mükemmeliyete varmasını, ve aynı zamanda hey'et-i mecmûa-i mevcudat ile bir olmasını ve bu iştiraktan yaşamasını ister.

Böyle bir gayenin temini kâbil midir?

Bunun tabiatın planı haricine çıktığını teslim etmek icap eder. Tabiattaki atalet, mevcudatın haddizâtlarında hâiz oldukları kıymete karşı lakayttır. Hatta tabiat için mevcudat bulunup bulunmadığı bile meçhuldür. Bu bizim idrakimizin mantığını da tecâvüz eder. Çünkü idrakimiz eşya ve mevcudatı birtakım mefhumlara ircâ ve tenzîl ile bunları birbirinin aynı addetmekten yahut birbirleriyle gayr-ı kâbil-i telif bulunmaktan başka bir şey yapmaz. İlahiyyât ilminin o akideperestâne meslekleriyle yalnız ebediyet, gayr-ı kabiliyet-i tahavvül, statik keyfiyet ve vahdet makûlatına müracaat edilse idi o zaman bu işi hiç akıl almazdı.

Fakat ilmin gözleriyle değil ise de aklın gözleriyle görülen tabiat ihtimal ki hiç de gayr-ı kâbil-i tahavvül basit bir mekanizmadan ibaret değildir. Tabiatın bu zî-hayat şe'niyeti içinde birtakım vücutları bulunmayıp da yalnız bir vücut bulunduğu katiyen muhakkak mıdır? Eğer hayat kendisine has olan şekilde pîş-i mülâhazaya alınır ve bir şe'niyet olmak üzere kabul olunursa bize birtakım cevâhir ile birtakım havâsın bi'n-nisbe devamlı ve ahenk-dâr bir ittihâdî taslağını gösterir ki kendi başlarına kalsalar mihanikî kuvvetler bunu hiçbir zaman teşkil edemezlerdi.

Hayata kıyasen, öyle bir vücut tasavvur edebiliriz ki onda müspet olan, varlığın ve mükemmeliyetin bir şekli olabilen her şey birleşmiş ve payidâr olmakta bulunmuş olsun. Bu hem bir, hem müteaddid bir vücut olacaktır. Fakat maddi bir küll gibi yan yana konulmuş anâsırdan mürekkebe bir vücut değil. Bir şuurun, bir şahsın mütemadî ve muttasıl, müteharrik nâ-mütenahîliği gibi bir şey. Tecrübenin hududunu tecavüz eden bu fikir, mihanikî surette müfekkireye zarurî görünmüyorsa, akl-ı beşere muvafıktır. Hem akvâmın an'anâtı hem mütefekkirlerin mülâhazâtı buna şahittir. Bu fikrin irâe ettiği vücut dinlerin Allah dediği şeydir.

Dinlerin ikinci akide-i asliyesi Allah'ın insan ile zî-hayat bir iştirakıdır. Hristiyanlık dini bu iştirakı şu suretle tarif eder: "Hiç kimse Allah'ı görmemiştir. Eğer biz birbirimizi sevecek olursak Allah bizim içimizde bulunacaktır." Tabiri diğerle, Allah aşktır, aşk da iştiraktır, başkasının içinde yaşamak kudretidir. Sevmek Allah'ı taklit etmektir, bir dereceye kadar Allah olmaktır, Allah'ın içinde ve Allah vasıtasıyla yaşamaktır.

Hristiyanlığın kalbinde bulunan bu fikirlerin aklın hâhiş ve temayülüne pek muvafık olduğu aşıkardır. Var olmaya layık olan bütün şeylerin, sînesinde i'tilaf edecekleri, eriyip birleşecekleri, ve ahenkdâr surette payidar olacakları vücut bi't-

tabi hem zekânın terkihi ettiği şeylerde taklide çalıştığı bir numune hem daha iyi için uğraşan iradenin lâ-yenkati' iktisab-ı kuvvet edebileceği bir kuvve-i manevîye menbaı olmak üzere tasavvur edilmiştir. Allah'a inanmak, şu âlem-i fezâ ve zamanın bize gayr-ı kâbil-i telif gibi gösterdiği bütün mükemmeliyetlerin ittihad-ı ebedisine inanmak, aynı zamanda bu adem-i i'tilafın ancak zahirî olduğuna ve bir kuvvet mevcut olup bu sayede hayrın yine hayır için şart ve vasıta olabileceğine inanmaktır.

Kemâlin ve varlığın ittihadı olan Allah, aşk Allah, peder Allah, hâlık Allah aklın hâhiş ve temayülüne tekabül eden birtakım fikirlerdir. Mamafih bunlar vâzıh ve ayan fikirler değildir. Böyle olabilmeleri, kâbil-i tasavvur olamaz. Bunlar muğlak ve müphem, timsalî mamafih pek hakiki ve zî-kudret fikirlerdir.

Bu mefhumları gittikçe daha müşahhas ve bu suretle herkes için gittikçe daha kâbil-i idrak ve iradeyi sevke gittikçe daha kabiliyetli bir hale getirmek için zekânın müracaat ettiği ifadelerde bi'z-zarure timsalî olmak lazım gelir. Bu inkişafât-ı akl zî-hayatta ilmimizin ve hayatımızın şerait-i esasîyesi ile ittilaf edecek surette tasavvur ve telakkî edilince meşrû olurlar. Hakikatin sırf bir taharrîsinden ibaret olmak sıfatıyla ilim ve yaşamak için bir sebep arayan hayatta bu vücuda muallık değil midirler? Çünkü yalnız onda varlık bir kıymet, kemâl bir şe'niyet iktisab eder.

Dinin anâsır-ı esasîyesi olmak üzere histen ve akaitten başka ayinler, gerek dahilî gerek haricî âmâlde vardır.

Âmâlî dinin sırf tesadüfî, âraz bir unsuru gibi pîş-i mülâhazaya almak gayr-ı kâbildir. Vücûd-ı sırf olan, kendisinin istidatları üzerinde hükümsüz kalan tesiri bir teşa'şu'dan bir tesâ'uddan ibaret bulunan o cevher ruh-ı beşerin neresindedir? Bu, birtakım mahsus hayallerden istihraç edilmiş bir teşbihtir. Âmâl bu suretle insanda sade bir neticeden ibaret olmak şöyle dursun, birtakım mümtaz psikoloji mütehassısları hissiyâtın, batınî istidatların, vücud denilen şeyin de bir neticeden, haricî ve muharrik bir faaliyetin ruhî bir tercemesinden ibaret olduğunu söylerler. Herhalde, muatta bir hissin katiyen doğrudan doğruya içimizden gelme mi yoksa ef'âl ve harekâtımızın varlığımız üzerindeki tesiratına da az çok tâbî mi olduğunu kestirmek bizce gayr-ı kâbildir. Bu tesir kendi başına bir kuvve-i halk ve icada malik değilse bile her halde gayet derindir. Bunun içindir ki a'mâl, ayinler mine'l-kadîm dinlerin bir parçası gibi telakkî olunmuştur. Dinler ne kadar ruhiyetçi olurlarsa olsunlar kavanîn-i tabiata mugayir bir harekette bulunmuş olmadan vücudu fiilden

ayıramazlar. Dinler mevcut oldukça anâsır-ı esasiyye olmak üzere birtakım âmâlî, ayinleri, faal ve haricî tezahürleri de ihtiva edeceklerdir.

Âmâl bir sultaya ve itaate lüzum gösterir. Bu prensiplerin dinden, kezalik ale'l-umum hayattan nasıl ref' ve izale edilebileceği cây-ı sualdir. Fakat dinî sulta müfekkireden, yalnız müfekkireden ibaret olduğu aşikardır. Başka sultaların hepsi bir uzuvdur ki müfekkirenin sultası o vasita ile tezahür eder. Münhasıran manevî olan dinî sultayı ancak hür şuurular anlayabilirler ve ona böyle şuurular itaat edebilir.

Dinî ayinler bir gaye değildir, bir vasıtaadır. Bunlar dinî gayelerin saha-yı fiile îsâlini teshîl edebilecek bir mahiyette olmalıdırlar. Bu dinî gayeler ise: Kalbin safveti, hodkamlıktan feragat ile beraber öyle bir cemaat teşekkülüdür ki bunun her âzâsı hey'et-i mecmûa için, hey'et-i mecmûada her âzâ için yaşar. Havâriyyûndan *Jean* dediği gibi bu cemaatte herkes –Allah'ın içinde eb ile ibnin bir olması gibi- birdirler.

İşte bu suretle din cem'iyât-ı beşeriyyenin melek-i sıyanetkârı sıfat-ı kadîmesini muhafaza edecektir. Din bütün şuuruların binaenaleyh bütün insanların ittihadını ister. Bunların arasında rabita-ı maddiyyenin esası, istinadgâhı olmak üzere bir rabita-ı aşk tesis etmeye çalışır. Din bu itibar ile ayinleri gayet itinakârâne muhafaza edecektir. Çünkü o kadar asırlardan ve kavimlerden intikal etmiş olan bu ayinler aile-i beşeriyyenin daimiyetinin ve büyüklüğünün emsalsiz birer timsalidirler. Din daima daha derin, daha umumî, daha ruhanî bir düşünce nefh ederek bunları muhafaza eyleyecektir. Müşterek bir esere birlikte çalışarak bir fiil ve harekette bulunmak, hissetmek, ihtizâz etmek, akla göre ittihadın sırrıdır. Aristo müşterek şeyler bir rabitadır derdi.

Dini, itikadât ve âmâl ile nihayetlendirmek din hakkında nakıs, hem de mücerret bir fikir peydâ etmek olur. Din histen hareket ettiği gibi hisse münce olur. Çünkü akaid ile ayinin gayesi hem hissi ifade etmek hem hissi tevliid ve icap eylemektir. Hissin inkişafı öyle bir daireye benzer ki menşeyinden yine oraya avdet etmek üzere uzaklaşır. Psikoloji mütehassıllarının ve ahlakiyyûnun sûfiyye mesleğinde ihtimal ki dinin âmâkını teşkil eden esaslı bir unsura işaret etmeleri sebepsiz değildir. Her şiddetli hayat-ı diniyye mutasavvıfânedir. Sûfiyye hali hali öyle bir menba-ı hayattır ki skolastik ile ve şekilperestlik ile tehlikeye düşen dinler orada gençleşirler.

Fakat mücerret ve akîm bir sûfiyye mesleği, bir de müspet ve velûd bir sûfiyye mesleği vardır. Birincisi akaidin ve âmâlin istibdâdından gûyâ âzâde kalmış olan yalnız his ile yaşamaya çalışır. His, zekâdan ve faaliyetten ayrılmakla yükselmez, zayıflar, bozular. Halbuki bilakis tefekkür ve fiil ve amel ile sevk ve idare edilir ve müsmir bir hale getirilirse his hakikaten inbisat ve tezahür edebilir ve hâssa-yı hâlıkasını gösterebilir. İşte o zaman faal bir tasavvuttur ki gayet emsalsiz bir kuvvettir, beşeriyetin dini, ahlakî, siyasî, ictimâî bütün büyük harekâtının âmâkında buna tesadûf olunur.

İtikadât ve âmâl tarafından bu suretle bir istikamete tevcih ve tayin edilen hiss-i dinî sırf tabî ve felsefî olan faziletle mukayese edilince, müsaadekârlığın aşka tahavvülü diye tarif olunabilir.

Feylesoflarla siyasiyyûn insanlara birbirlerini nazar-ı müsâade ile görmelerini tavsiye ve emretmek için birtakım esbâb bulmuşlardır. Hemcinslerim için reddedeceğim bir hürriyeti ben kendim için ne hakla talep ederim? Fakat böyle bir muhakeme hakiki olmaktan ziyade şeklidir. Başkalarının hürriyeti benimkine muadil kıymette olduğu ispat edilmiş midir? Eğer hürriyet tabiriyle sırf istemek veya istemek kuvveti kast olunursa belki bu suale evet cevabı verilebilir. Fakat böyle bir hürriyet sırf bir tecritten ibarettir. Her hakiki hürriyet onu tayin ve icap eden fikirlerle, bilgilerle, temayüllerle, adetlerle birleşmiştir. Bu hürriyet, birtakım yüksek esaslara göre hareket eden sair hürriyetten cidden iyidir. O halde nasıl olur da bütün hürriyetler müsavî hukuka malik olabilirler? Hata da sevap gibi, fazihât da fazilet gibi, cehl de ilim gibi aynı hukuka mı maliktir? Bugün bütün bilgilerimiz, gerek manevî gerek maddî bilgilerimiz hep kat'iyet-i ilmiyyeyi hâiz olmak iddiasında değil midirler? Eğer sevap hatayı nazar-ı müsâade ile görecekse bu ancak bir zaman-ı muvakkit için, hataya kesb-i malumat eylemek ve kendisini tashih etmek üzere verilen mühlet zarfında olabilir.

Hulasa, müsâadekârlık esası nâbemahal bir mefhumdur. İstihfakârâne bir lutufkârlığın ifadesidir, bahş ediliyor gibi görünen şeyin zihnen red ve inkarıdır. Her şeyde müspet ilmin nokta-ı nazarından başka bir nokta-ı nazar kabul edilmezse müsâadekârlığın nasıl muhikk ve kâbil-i tecvîz gösterileceğine akıl ermez.

Din ise ilim nokta-ı nazarının yanında his ve iman içinde bir nokta-ı nazar bulunmasını talep etmekten ibarettir. Din nazarında sırf bir ferdiyet olmak itibariyle

hürriyetlerin kıymeti iddia-yı münasebet ettikleri ilmî bilgilerin miktarı ile ölçülmez. Ferdîyet, gerek cahilin, gerek âlimin, gerek mücrimin gerek namuslu adamın ferdîyeti kendisine has bir kıymeti haizdir. İçinde şahsiyetin, hürriyet hata ve sukûtun, tenevvü‘ ve ahengin hükümrân olduğu bir dünya, dindar bir adam nazarında tek ve gayr-ı mütehavvel bir düsturun mihanikî tatbikatından başka bir şey olmayan bir dünyaya nispetle daha iyi, daha güzel, mükemmeliyet-i ilahiyyeye daha şibihtir. Mütenahî için nâ-mütenahîyi taklit etmenin yegâne tarzı nâ-mütenahî surette tehâlûf arz etmekten ibarettir.

Bunun içindir ki dindar adam başka adamlarda tesadüf ettiği şeyler içinde onların kendisine benzediği noktaları değil kendisinden ayrıldıkları noktaları bilhassa takdir eder. O farkları sadece nazar-ı müsaade ile görmekle kalmaz. O farklar onun nazarında ahenk-i umumînin parçalarıdır, başka adamların vücutlarıdır. Ve bundan dolayı kendi şahsiyetinin inkişafının şerâitidirler.

Jacob Boehme diyor ki: “Ormanlarımızdaki kuşlara bakınız. Hepsi Allah’ı kendisine göre, her lahn ve tarzda senâ ediyor. Bu tehallüfden Allah’ın kızarak mütezâd sesleri susturduğunu görüyor muyuz? Vücut-ı nâ-mütenahî için her şekil vücûd muazzezdir.”

Din başkalarını sevmeyi ve onları onlar için sevmeyi bize emreder. Felsefeden daha cüretkârâne davranarak aşkı bir vazife, en büyük bir vazife yapar. Çünkü insanlara birbirlerini Allah’ta sevmeyi yani vücudun ve aşkın müşterek menbaini kadar çıkmayı emreder. Herkes kardeş olunca sevişmek pek tabîdir.

Aralarındaki münasebâtâ rağmen din ile ilim birbirlerinden ayrıdır ve ayrı kalmaya mecburdur. Mevcudât arasında bir intizam-ı aklî tesisi için ya temsil tarîkiyle yahut ref‘ ve izale tarîkiyle fark ve ihtilâf vahide ircâdan başka bir tarz olmasa idi dinlerin istikbal ve mukadderâtı meşkûk görülebilirdi. Fakat tezatların tevfid ettiği nizâların hayatta, ilim ve cedel ve münakaşada olduğundan başka türlü birtakım çare-i halleri de olabilir. Her ikisi de kuvve-i hayatiyye ve velûdiyyet ile muttasıf iki kudret birbirleriyle mübareze ettiği zaman bu nizâları onların inkişâfına, büyümelerine hizmet eyler. Her ikisinin de, kıymeti ve gayr-ı kâbil-i izale olmaları gittikçe daha ziyade meydan-ı bedahete çıktığından bu mübarezât arasından onları

birbirine takrîb etmek ve ittihadlarından ayrı ayrı oldukları zamankine nispetle daha zengin, daha ahenkdâr bir vücut teşkil etmek için akıl sarf-ı mesâî ede durur.

İşte din ile ilim hakkında da böyledir. Mübareze her ikisine de kuvvet-bahş oluyor. Eğer akıl ihrâz-ı tefevvuk ederse onun aynı zamanda hem daha geniş, hem daha kavî hem daha uysal bir hale gelmiş olan ayrı ayrı esaslarından gittikçe daha geniş, zengin, derin, hür, güzel ve kâbil-i idrak bir şekl-i hayat zuhur edecektir. Fakat birbirlerinden ayrı şeyler olan bu iki kuvvet-i sulh ve sükûne, i'tilafa, ahenge doğru yürümekten başka bir şey yapamazlar ve bu gayeye vâsıl olamazlar. Çünkü şerâit-i hayatiye-i beşer böyledir.

Malta – Mayıs, 1920

SONUÇ

Bu çalışmada, Boutroux'nun **İlim ve Din** adlı eserinde müstakil bir şekilde yer verdiği naturalist ve spritualist sistemlerle ilgili eleştirileri ele alındı. Birinci bölümde Boutroux'nun hayatı ve eserlerine değinildi. Tahlil kısmında Boutroux'nun ilim ve din anlayışına yer verildi. Aynı zamanda Boutroux'nun dönemin ana akım eğilimleri sayılan doktrinleri ele alış şekli incelendi. Bunu yaparken, her bir doktrin için eserde yer verilen düşünürler incelendi. Son bölümde 1927 yılında Osmanlı Türkçesine çevrilmiş olan eser latinize edildi.

Eserde ilk olarak ele alınan sistem naturalizmdir. Naturalizm başlığı altında Boutroux'nun ele aldığı ilk temsilci, "Pozitivizm" doktrini ile Auguste Comte'dur. Auguste Comte'un temel meselesi, insanların ihtiyaç duyduğu, düşünce ve irade birliğini sağlamaktır. Fransız İhtilali'ne kadarki dönemde Kilise tarafından sağlanan bu birlik, daha sonra ihtilalle birlikte bozulur. Bu noktada Comte, ahengin dinsel yahut politik kurumlar tarafından tesis edilmeye çalışılmasından tedirginlik duyar. Kurumlar elbette önemlidir, ancak bu kurumların bir temele dayanması gerekir. Onun doktrininde bu birliği yeniden sağlamaya yardımcı olacak şey, ilim ve felsefedir. Ancak ilimler de gerçekleri parçalamak yönüyle hakikate ulaşmakta sıkıntılı görülürler. O halde bu birliği sağlamak kimin görevidir? İşte insanda zihni birliği tesis etmek felsefenin görevidir.

Comte düşünce ve iradenin ahenginin sağlanması ve bu yolla toplumların ihyasının gerçekleştirilmesi için "İnsanlık Dini"ni vaz eder. Entelektüel birliği hazırlayan ve din-ilim münasebetine yardımcı olan kavram "İnsanlık"tır. Comte "İnsanlık Dini"ni ve bu dinin bir nevi zirvesi sayılabilecek "Pozitivizm" doktrinini bir bütün olarak ele alır. Bu dinin tanrısı "İnsanlık"tır. Bundan sonra insan tabiatındaki içgüdüye ve ihtiyaca cevap verecek olan da bu dindir. İçerisinde ölümsüzlük, ebedilik ve kalp gibi unsurlar barındıran bu din her ne kadar mistik tabiatlı gibi görünse de, aşkın bir temellendirmeye sahip olmaksızın, insandan sadır olur ve yine insana hizmet etmeyi amaçlar. Comte her ne kadar bu doktrinle ilim ile dinin sentezlendiğini ileri sürse de bu doğru değildir. Comte tarafından kurulan bu din, sosyal bir fayda elde etmek için kurulmuştur. Aynı zamanda denilebilir ki, onun

dininde, sosyolojisinden farklı bir şey yok gibi görünmektedir. Boutroux bu bakımdan Comte’u eleştirir.

Comte’un “İnsanlık” kavramı, zaman ve mekan içerisinde var olması bakımından da eleştirilir. Zira doktrin bu kavram ve kavramın ebediliği üzerine kurulmuştur. Ancak bu haliyle “İnsanlık” sonsuz ve yüce olanı değil, sınırlı olanı temsil eder. Ayrıca Boutroux, insan tabiatının sabit bir şey gibi gösterilmesini de eleştirir:

Ancak insan, kendi kendini inceleyen, araştıran, değişikliğe uğrayan ve aralıksız bir biçimde kendi kendini yaratan bir varlık ise; Comte’un pozitivizmi, beşer hayatının geçici bir safhasını, yapmacık bir şekilde tespit etmekten ibaret kalır.¹⁸⁷

Temelinde “İnsanlık” olan bu doktrin, Boutroux’ya göre dinî ideale ulaşmakta başarısız olmuştur. Bu bakımdan Comte’un pozitivizmi, din ile ilim arasındaki münasebeti sağlamakta yetersiz kalmıştır.

Eserde ele alınan ikinci naturalist temsilci Herbert Spencer’dır. Onun sistemindeki temel kavram “bilinemez”dir. Spencer bu kavram aracılığıyla din ile ilmi birbirine bağlamak ister. Ona göre ilim ve dinin menşei aynıdır. Her ikisi de zihin ile nesnelere arasında kurulan bağdan ortaya çıkar. Bu yönleriyle ilim ile din arasında bir benzerlik kuran Spencer, bu durumu şu şekilde ifade eder:

Çok kere din ile ilim birbirlerine zıt ve muhalif görünür. Birçok kimse bunların esasları sûret-i kat’iyyede gayr-ı kâbil-i teliftir kanaatini beslerler. Mâmâfih şu noktaya dikkat lazımdır ki gerek din gerek ilim bize tecrübe tarafından birer tabîî şe’niyet olmak üzere irâe edilmektedirler. Dinin müfekkire tarafından muhayyilenin keyif ve hevesine tab’an imal edilmiş sun’î bir şey olduğunu zannetmek hatadır. Din insana bizzat eşya tarafından telkin olunmuştur. Din, alem-i haricînin insan üzerinde yaptığı tesire insanın düşüncesinin, kalbinin, ruhunun -kendi kendiliğinden husûle gelme- bir aks’ü-l amelidir.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 92.

¹⁸⁸ Boutroux, **İ.D.**, s. 111.

Spencer'ın doktrinde ilim ile din birbirine zıt iki şey değildirler. Aksine onlar menşeleri bakımından birdirler. İkisi de aynı derece de gerçektirler ve dış etkilerle (*impression*) değil kendiliğinden vardrlar.

Her şeyin derininde bir “bilinemez”in var olduğunu savunan Spencer, din ile ilmin de bunu ihtiva ettiğini söyler. Bu bakımdan da ikisi arasında bir benzerlik kurar. Bu düşünceye göre dinin başladığı yerde ilim sona erer. Dolayısıyla bu iki esas birbirlerine sırtlarını dönerler ve böylece bir uzlaşma ve birleşme sağlarlar. Kısaca, Spencer'a göre ilim ile dinin uzlaşma zeminini “mutlak bilinemez” fikri tesis eder. Bu “bilinemez mutlak”ın inkarını mümkün görmeyen Spencer, Boutroux tarafından eleştirilir. Çünkü bir şeyin varlığından bu kadar kesin bir şekilde bahsedip yine aynı kesinlikle bilinemezliğini iddia etmek çelişiktir. Bu durum “aşkın bir bilinemez mutlak”ın varlığına inanmak da değildir. Çünkü insanları, her şeyin esası olan bir varlığın karşısına koymak ve buna mukabil bu varlık hakkında hiçbir şey bilemeyeceklerini ileri sürmek de tutarsız bir anlayıştır.¹⁸⁹ Spencer'ın doktrini, yukarıda saydığımız nedenler çerçevesinde, din-ilim münasebetlerini açıklama hususunda tatmin edici görünmemektedir.

Eserde yer alan üçüncü ve son naturalist temsilci ise Haeckel'dir. Haeckel'in Monizm doktrini, insan ile tabiat arasındaki ikiliği ortadan kaldırıp, bir birlik sağlamak iddiasındadır. Ona göre ancak böyle bir birlik ile din-ilim münasebeti çözüme kavuşur. Her şey tabiatın kendisinde mevcuttur ve bu mevcûdiyet zamanla dönüşerek evreni oluşturur. Bu tekâmülcü doktrine göre her şey kendi kendinin yapıcısıdır. Dolayısıyla tabiatın üzerinde, onu var eden bir yaratıcı düşüncesine ihtiyaç yoktur. Haeckel'e göre insan, tabiattaki sırları çözdükçe ve tabiatın menşesine dair bilgi edindikçe bir dine inanma ihtiyacı ortadan kalkacaktır. Boutroux özelde Haeckel'i ve genelde tüm naturalistleri duyu ve aklın verilerini, birbirleriyle karıştırmak konusunda eleştirir. Zira deneyim bize duyu yoluyla gelir, çıkarım ise aklın eseridir. Duyu ve akıl, sinir sisteminin tamamen farklı iki kısmının işlevleridir. Bu bakımdan insan için eşit oranda doğal olan bu iki işlev için birinin diğerine tercih edilmesi söz konusu değildir.

¹⁸⁹ Boutroux, **İ.D.**, s. 106.

Spiritualist eğilimin temsilcilerinden Ritschl ve onun Radikal Dualizm'ine gelindiğinde onun düşüncesinde dinin orijinalitesini korumak için ona sonradan eklenen yahut dahil edilmeye çalışılan bütün unsurlardan arındırılması gerektiği fikrinin temel teşkil ettiği görülür. Bu noktada Boutroux doktrini, “muhtevassız subjektivizm” şeklinde eleştirir ve ekler; dış âlemle ilgisi olmayan bir iç âleme ulaşma çabası ancak bir hülyadan ibarettir.¹⁹⁰ Bunun yanısıra Ritschl doktrininde dini, münhasıran hissiyâta ve batınî hayatta görerek onu teorik bilginin konusu yapar. Böylece o, başka bir sınıf bilgi olan ilmî bilgi ile mücadeleye dahi girmez. Bunu yaparken dini, mücerret olandan soyutlamaya çalışır. Bu bakımdan soyutla ilgilenen felsefe, başka bir ifadeyle metafizikî ilimler, dinî unsuru yakalayacak güçte değildir.

Din bir iman işi olup bir bilgi konusu değildir.¹⁹¹ Ritschl, dini, felsefî ve ilmî unsurlardan korumak ister. Zira bu unsurların dini bozduğuna inanır. İlim ile dinin sahasını tamamen birbirinden ayıran Ritschl, ilmin din üzerindeki baskısını kaldırır ve dini özgürleştirir. Ancak Boutroux bu doktrini, yetersiz bulur. Dini ilimden, felsefeden soyutlama yoluyla onun bütün fikrî muhtevassının da kaybolduğunu ileri sürer.

İkinci bölümün son spiritualist filozofu olan William James'e gelindiğinde, onun dinî tecrübe doktrini ele alınır. James dini, şahsî bir iş olarak değerlendirir. Ona göre inanan insan sayısınca dinî tecrübe vardır. James'e göre, din hakkında ancak onu hisseden ve dinî tecrübe yaşayan kimse söz sahibi olabilir. Din hakkındaki ferdîliğin sınırlarını bu şekilde belirleyen James'e göre bir diğer önemli husus da, dinin “faydalı” olmasıdır. Zaten pragmatizme göre hakikatin en temel koşulu onun fayda sağlayıp sağlamamasıdır. Bu açıdan bakıldığında hakikat “faydalı”nın yanında ikinci planda kalır. Boutroux James'in düşüncesine bu noktada eleştiri de bulunur. Zira dinde aslolan şey, pragmatizmin aksine fayda değil, hakikattir. Aynı şekilde denilebilir ki, bir fikir faydalı olduğu için doğru değil, doğru olduğu için faydalıdır. Son olarak Boutroux, James'in doktrininde, dinî tecrübe ile ilmî tecrübenin bir tutulmasını da eleştirir. Zira ilmî tecrübe subjektif/shahsî bir niteliğe sahipken, ilmî tecrübe objektif bir niteliğe sahiptir. Dinî tecrübe ile ilmî tecrübe arasındaki

¹⁹⁰ Boutroux, **Ç.F.İ.D.**, s. 244.

¹⁹¹ Katipoğlu, **Emile Boutroux'da Din Felsefesi**, s. 106.

benzerlik üzerinden kurduğu bağ ile ilim-din münasebetine çözüm getirmek isteyen James de bu meseleyi çözmekte yetersiz kalmıştır.

Görüldüğü üzere Boutroux, ilim-din ilişkisinin çözümünde farklı perspektiflerin sistemlerini incelemiş ve bu sistemleri bazı noktalardan yetersiz bulmuştur. Bu sistemlerin probleme bir çözüm sunamamalarının nedeni olarak da, konuyu tek yönlü ve kavramsal bir şekilde ele almalarını gösterir. O kendi plüralist anlayışıyla meseleleri ele alırken, onları yaşayan haliyle değerlendirir. Böylece bu münasebetleri bir çok yönden irdeleme imkanı bulup tek bir sisteme bağlı kalmaz. Ona göre yaşayan şekliyle ilim ve din için insan hayatı, tabii yönüyle ilme, gayesi ve hürriyeti itibariyle aşkın âleme iştirak edebilmesi bakımından ortak bir zemin teşkil eder.¹⁹²

Bu çalışmada, 19. yüzyıl Fransasında mekanik ve determinist anlayışların hakim olduğu bir dönemde yaşamış Fransız filozofu Boutroux'nun felsefesine yer verilmiştir. Boutroux, ilim-din ilişkisi arasındaki problemler ve bu problemlere getirilen çözümlerin eleştirel bir yöntemle ele alınması bakımından yaşadığı dönemin felsefesine ışık tutmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi 1927 yılında **İlim ve Din** adıyla Hüseyin Cahit tarafından dilimize çevrilmiş olan eser, 1997 yılında Hasan Katipoğlu tarafından yeni harflerle okuyucuya seslenmiştir. Biz de bu çalışmayla, Hüseyin Cahit'in çevirisinin motamot latinizesini günümüz okuyucusuna orijinal haliyle sunmayı amaçladık. Bu nedenle hiçbir sadeleştirmeye gidilmeden çevrim yazısını yaptık. Çalışmamızın ilk bölümünde Boutroux'yu tanıtmayı amaçladık. Bunun için ilk olarak onun hayatı ve eserlerine yer verdik. Ardından felsefesinin temel doktrinlerinden biri olan zorunsuzluk ilkesine kısaca değindik. İkinci bölümde hem Boutroux'nun ilim ve din anlayışını hem de bu hususta getirdiği eleştirileri inceledik. Son bölümde ise, bahsettiğimiz üzere yapılan çevrim yazı çalışmasına yer verdik. Bu çalışmanın, düşünce tarihinde temel bir problem olarak duran bilim-din ilişkisi konusundaki yaklaşımları tanımamız açısından yararlı olmasını umuyoruz.

Gayret bizden tevfiğ Allah'tandır.

¹⁹² Katipoğlu, **Emile Boutroux'da Din Felsefesi**, s. 196.

BİBLİYOGRAFYA

- Adivar, Adnan: **Bilim ve Din**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Akarsu, Bedia: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1988.
- Alatlı, Alev: **Batıya Yön Veren Metinler**, c. I, Melisa Matbaacılık, 2010.
- Barbour Ian G.: **Bilim ve Din**, çev.: Nebi Mehdi-Mübariz Camal, İstanbul, İnsan Yay., 2004.
- Batak, Kemal: **Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizmin Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi**, İz Yay., İstanbul, 2011.
- Bengi, Hilmi: **Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı olarak Hüseyin Cahit Yalçın**, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 2000.
- Boutroux, Emile: **Çağdaş Felsefede İlim ve Din**, çev.: Hasan Katipoğlu, İstanbul, M.E.B. Yay., 1997.
- Boutroux, Emile: **İlim ve Din**, çev.: Hüseyin Cahit Yalçın, İstanbul, Akşam Matbaası, 1927.
- Boutroux, Emile: **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında**, çev.: Ziya Ülken, İstanbul, M.E.B. Yay., 1998.
- Bolay, Süleyman H.: **Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini**, İstanbul, M.E.B. Yay., 1999.
- Bolay, Süleyman H.: "Emile Boutroux", **Felsefe Ansiklopedisi**, c. II, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., 2004.
- Bolay, Süleyman H.: **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1979.
- Bréhier, Emile: **Histoire de la Philosophie II**, Paris, Press Universitaires de France, 1996.
- Brown Stuart, Collinson Diane, Wilkinson Robert: **Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers**, London, Routledge, 1996.

- Draper, J. W.: “Nizâ-ı İlim ve Din”, **Evrım ve Tasarım**, Der.: Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2013.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Say Yay., 2010.
- Comte, Auguste: **Pozitivizm İlmihali**, çev.: Peyami Erman, İstanbul, M.E.B. Yay., 1952.
- DeLashmutt, Michael: “Emile Boutroux’s Biography”, (Çevrimiçi), <http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=25>, 18 Ekim 2014.
- Erdem, Hüsameddin; Andı, M. Fatih: “Naturalizm”, **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, c. III, Risale Basın-Yayın, İstanbul, 1991.
- Gökdoğan, Melek D.: “Bilim Tarihi”, **Felsefe Ansiklopedisi**, c. II, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., 2004.
- Gunn, J. Alexander: “The Philosophy of Emile Boutroux”, **The Monist**, vol. 32, Oxford University Press, 1922.
- Haeckel, Ernst: **Kâinatın Muammaları**, çev. A. H. Daner, İstanbul, 1936.
- Haeckel, Ernst: **Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini**, çev.: Baha Tevfik, Ahmed Nebil, sad.: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014.
- Katipoğlu, Hasan: **Emile Boutroux’da Din Felsefesi**, Ankara, Elis Yay., 2004.
- Mehdiyev, Nebi: “Ian Greame Barbour’da Bilim-Din İlişkisi”, İstanbul, 2002. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Mehdi, Nebi: “Bilim ve Din”, **Felsefe Ansiklopedisi**, c. II, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., 2004.
- Mengüşoğlu, Takiyettin: **Felsefeye Giriş**, Doğu Batı, 2013.
- Russell, Bertrand: **Din ile Bilim**, çev. Akşit Güngör, Elif Yay., İstanbul, 1963.
- Sena, Cemil: **Büyük Filozoflar Ansiklopedisi**, c. I, Nebioğlu Yayınevi, 1957.
- Schrift, Alan D.: **Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers**, Blackwell Publishing, 2006.
- Skirbekk Gunnar, Gilje Nils: **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev.: Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yay., 2013.

- Uludağ, Zekeriyya: **Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritualizm**, Akçağ Yay., 1996.
- Vorlander, Karl: **Felsefe Tarihi**, çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Yaran, Cafer Sadık: **Din ve Bilim**, Sidre Yay., Samsun, 1997.