İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu

MUHAMMED İKBAL

BİRLEŞİK
YAYINLARI



Rahmân ve Rahim olan Allah'ın Adıyla.

Dr. Muhammed İkbâl

İslam'da Dini Düşüncenin
Yeniden Doğuşu

Çeviren
Dr. N. Ahmet Asrar

BİRLEŞİK YAYINCILIK

Molla Fenari Sok. Birol Han
10/1 34410 Cağaloğlu/ İST.
Tel: 511 70 40 - 511 95 74

Dr. Muhammed İkbâl

İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu

Çeviren

Dr. N. Ahmet Asrar

YAYINCININ NOTU

Dr. İkbâl'in «İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu» adıyla okuyucuya sunulan bu eseri, elbette ve herşeyden önce 'dini düşünce' kavramında oluşan tutarsızlığa dair bir yığın soruyu beraberinde getirecektir. Ancak okuyucunun artık eline geçen her eseri bir 'nass' gibi okumaması gerektiği gibi, yayınevimiz de, çevirterek bastığı kitapların üzerinde elinde kalem istediğince at oynatıp onları ondan sonra alıp yaymak yerine, olduğu gibi basmayı, ve böylece hem okuyucunun hem de müellifin haysiyetiyle oynamamayı tercih etmektedir.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9
ÖNSÖZ 15
I — İLİM VE DİNİ TECRÜBE 17
II — DİNİ TECRÜBE VAHİYLERİNİN FELSEFİ ÖLÇÜSÜ 49
III — ALLAH KAVRAMI VE İBADET'İN ANLAMI ... 91
IV — İNSAN'IN BENLİĞİ, HÜRRİYETİ VE ÖLMEZLİĞİ 133
V — İSLÂM KÜLTÜRÜNÜN RUHU VE CANLILIĞI 171
VI — İSLÂM BÜNYESİNDE HAREKET PRENSİBİ ... 199
VII — DİN MÜMKÜNATTAN MIDIR? 241

SUNUŞ

Büyük bilgin Dr. Muhammed İkbal, çok yönlü kişiliğine rağmen aslında bir şairdir. Aynı zamanda onun iyi bir eğitimci, bir islahatçı, bir sosyal bilimci ve siyasi bir lider olduğunu da biliyoruz. Ama asıl ününü şairliği ve filozofluğu sayesinde kazanmıştır. Hayatını ve dünyaya -özellikle Doğu ve İslâm dünyasına- vermek istediği mesajı öğrenmek isteyenler için en isabetli hareket, kuşkusuz onun manzum eserlerine başvurmaktır. Zaten, eserlerinin önemli bir bölümünü şiir kitapları oluşturmaktadır.

Bunlar Farsça ve Urduca olarak kaleme alınmıştır. Düz yazıları ve makaleleri, sayı ve miktar bakımından manzum eserlerine oranla daha azdır. Bu eserler Urduca ve İngilizce olarak yayımlanmıştır. Bunlar arasında «İlm-ül-İktisâd» (Ekonomi Bilimi), «The Development of Metaphysics in Persia» (İran'da Metafiziğin Gelişimi ve «The Reconstruction of Religious Thoughts in İslam» (İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu) ilk akla gelenlerdir. Bunların dışın-

da mektup, makale, önsöz ve konuşmalar gibi değişik türde yazıları vardır. Bunların ancak ayrı ayrı incelenmelerinden sonra Allame İkbal'ın hayat felsefesi ve dünya görüşü hakkında sağlam ve tutarlı bir fikre sahip olabiliriz. Onun bütün eserlerinin önemi ortadadır. Ancak «İslâm'da Dini Düşünce'nin Yeniden Doğuşu» nun ayrı bir yeri ve önemi olduğunu söylemek, sanırız yanlış olmayacaktır. Şöyle ki, şiir kitapları, büyük san'at değeri ve çarpıcılığına rağmen, şiirin gerektirdiği bazı sınırlamalar nedeniyle ifade güçlükleri ortaya koyarlar. Okuyucu bazan şairin yazdıklarını eksik bulur; bazan da anlatmak istediklerine başka anlamlar verebilir. Düz yazılarda ise genellikle böyle bir problemle çok az karşılaşılır. «İslâm'da Dini Düşünce'nin Yeniden Doğuşu» adlı eserin öneminin birinci sebebi düz yazı türünden kaleme alınmış olmasıdır. Bu eseri önemli ve değerli yapan ikinci sebeb, Dr. İkbal'in diğr bütün nesir eserlerinden daha güncel, geniş kapsamlı ve büyük yankı uyandıran bir nitelik taşımasıdır.

Bu kitap, Allame İkbal'ın hayat felsefesi ve dünya görüşü hakkında bilgi edinmek isteyenler için en elverişli imkânı sağlamaktadır. Bu kitap, İkbal'm din, tasavvuf, metafizik, dinamizm ve çağdaş dünya müslümanlarının durumu hakkında neler düşündüğünü bize doğrudan ve herhangi bir şüpheye imkân bırakmayacak şekilde anlatmaktadır.

Elinizde bulunan kitap Allame Dr. Muhammed İkbal'ın işte bu büyük eserinin tercümesidir. Eser, ilk önce 1930'da, İkbal hayatta iken, Lahor'da «SIX LECTURES ON THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM» (İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu Üzerine Altı Konferans) adıyla yayınlanmıştır. Bu eser, aslında İkbal'ın Madras, Hayderabad ve Aligarh gibi Hindistan'ın çeşitli üniversi-

telerinde 1928-29 yıllarında verdiği İngilizce konferansların bir araya getirilmesinden doğmuştur. 1934 yılında yeniden yayımlandığında, başındaki «Six Lectures on» kelimeleri çıkarılmış metne bir konferans daha eklenmiştir. Daha sonra, yedi konferansı kapsayacak şekilde Lahor'da 1944, 1951, 1971 ve 1977'de birçok baskısı yapılmıştır. Elinizdeki tercüme 1977'de yayımlanan kitap esas alınarak hazırlanmıştır.

Muhammed İkbal yukarıda sözünü ettiğimiz konferanslarda çağdaş felsefe ve bilimin ışığında İslâm'ın temel ilkelerini incelemiştir. İslâm dünyasının yeniden canlanmasına büyük katkısı olan «İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu», çağımızda İslâm'ın metafizik sisteminin tümünün ele alındığı yegâne eser olarak kabul edilebilir. Bu eserde Batı biliminin önemi üzerinde de durulmuş, onun gerçek değeri büyük bir ustalıkla ortaya konmuştur. İşte bu bakımdan, herhangi bir eserden daha çok, kötü bir taklit yüzünden umutsuzluğa kapılmış olan bir millete güven kaynağı teşkil etmiş, yeniden hayata dönmesine yardımcı olmuştur. Şimdiye kadar Urduca, Arapça, Farsça, Fransızca ve Bengalce'ye çevrilmiştir.

Kitap'ta yer alan «İlim ve Dinî Tecrübe» başlıklı ilk konferansta Dr. İkbal çeşitli kaynaklardan edinilen bilgiler arasındaki farkı anlatmaya çalışıyor. Dinî tecrübelerin önemi üzerinde duruyor, bu konuda mistik tecrübenin gerçek bir insani tecrübe olduğuna işaret ediyor. Allame İkbal, «Dinî Tecrübe'nin Felsefi Ölçüsü» konulu ikinci konferansında dinî tecrübenin zihinsel sınavlardan nasıl geçirileceğini anlatıyor. «Allah Kavramı ve İbadet'in Anlamı» konulu üçüncü konferansta Allame İkbal, tanrı kavramını önce Kur'an-ı Kerim açısından açıklıyor; sonra da bunun pozitif ilim açısından değerlendirmesini yapıyor. Özellikle Allah'ın «nur»a benzetilmesine dikkati çekiyor

ve bu konuda ilginç bir tez ileri sürüyor. Nur deyiminin bugünkü fizik biliminin ışığı altında ele alınmasını öneriyor ve «ışığın», Mutlak Hakikat'a varmanın en kısa yolu olduğunu vurguluyor. İkbal'e göre nihai hakikat «benlik» olup nihai benlikten veya yaratıcılık açısından her zaman benlik çıkar. Ayrıca, varlık ölçüsü ne kadar küçük olursa olsun, ilahi enerjinin her atomu benliktir. Dördüncü konferansında ise benlik kavramına daha çok açıklık getiriyor. «İnsan'ın Benliği, Özgürlüğü ve Ölmezliği» başlıklı bu konferansta İslâm dininin benliğe gereken özgürlüğü tanımış olmasına rağmen zamanla «kaderciliğin» tüm İslâm dünyasını sarmasından yakınılıyor. Böyle bir alçalmanın müslüman ulusların çöküşünün ana faktörü olduğu kaydediliyor; bu yanlış tutumun da Kur'an-ı Kerim'in sade ve basit ifadelerini anlamamaktan ileri geldiği belirtiliyor. «İslâm Kültürünün Ruhu ve Canlılığı» konulu beşinci konferansta yazar, müslüman kültürünün en önemli özelliğinin evrenin dinamik oluşunda ısrar etmesi olduğunu söylüyor. Ulusların topyekün değerlendirilip dünyada ve ahirette ödüllendirildiği; ya da cezalandırıldığının Kur'an'ın ana temalarından biri olduğunu kaydeden İkbal, bu konuda başlıca şu iki ilkeyi hatırlatmaya çalışıyor: a) Bütün insanlar aynı kökten gelmiştir ve b) Zaman, hayat ve zamanın ilerleyiş bilinci. Altıncı konferansın başlığı şöyledir: «İslâm Bünyesinde Hareket Prensibi». İkbal, bu konferansta icma'ın şeriat veya İslâm fıkhının bir kaynağı olarak taşıdığı öneme değinmiştir. İkbal'e göre icma, İslâm hukukunun en önemli kaynağıdır. İkbal, «çağın şartlarına göre içtihad» gibi İslâmi bir kavrama yepyeni bir anlam ve görünüm verilmesini istiyor. Yedinci ve son konferansın başlığı şöyledir: «Din, İhtimal Dahilinde midir?» Dr. Muhammed İkbal bu konferansta tasavvuf ve dini tecrübenin öne-

mine değinerek din ve bilimin birbirine şüphe ile bakmaktansa bir arada, uyumlu şekilde yaşayabileceklerini önemle belirtiyor.

«İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu» çok ciddi ve ilmi bir eserdir ve anlaşılması kolay olmayan konuları kapsamaktadır. Allame İkbal'ın dokunduğu temel felsefi konuları ve ileri sürdüğü görüşleri tam olarak kavrayabilmek için insanlığın temel sorunları, kültür ve medeniyetin son gelişmeleri, felsefe tarihi ve kavramları ve bunun yanısıra İslamiyetin geçmişi ve bugünkü durumu çok iyi bilinmelidir. Her an değişmekte olan dünyamızın baş sorunu ve bu konuda İslâmiyetin görüşü nedir? Ve bunun felsefi ve mantıki esası nedir? İkbal bu soruları cevaplandırmak üzere ilk adımını atmıştır. Kendisinin, bu kitabın önsözünde de belirttiği gibi, «bilimsel nitelikteki bir din bilgisine duyulan ihtiyac»a «kısmen de olsa» cevap vermeye çalışmış, kendisinden sonra gelecek filozof ve bilim adamlarına varılacak hedefi göstermiştir. İslâm dünyasının yeniden canlanması için Allâme İkbal, müslümanları zihnen ve fiilen hazırlamaya çalışmıştır. Fakat böyle bir yeniden doğuşu kolaylaştıracak ortam bulunmadığı için, anlatmak istedikleri uzun bir süre ya ciddi şekilde ele alınmamış; veya alınmışsa da uygulanmamıştır. Ama İslâm dünyasındaki son uyanışta «İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu» gibi abidevi eserlerin büyük rolü olduğu inkâr edilemez Böyle bir eseri Türk okuyucularına sunmaktan mutluyum. Kitabın hayli felsefi ve ilmi mahiyetine rağmen bunu mümkün olduğu kadar kolay ve anlaşılır bir dille aktarmaya çalıştığımı bu vesile ile belirtirim.

Dr. N. Ahmed ASRAR

ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim fikirden ziyade dinamizmi (ameli) vurgulayan bir kitaptır. Bununla beraber, öyle insanlar vardır ki dini inançlara temel teşkil eden kendine has bir derûnî tecrübeyi yeniden yaşamalarına rağmen, yabancı bir âlemle bütünleşmeleri organik olarak mümkün değildir. Dahası, çağdaş insanın, somut düşünce alışkanlıklarını geliştirdiği ve hayâle dayanan bu tecrübeye şüphe ile baktığı için böyle bir tecrübeden geçmesi zorlaşmıştır. «Somut düşünce alışkanlıkları» dedim ya, şunu da belirteyim ki, bu tür alışkanlıklar hiç olmazsa İslâm kültürünün ilk aşamalarında hayli yaygınlaşmıştı. Hiç şüphe yok ki, gerçek tasavvufun ortaya çıkışı İslâmda dini tecrübenin oluşumuna biçim ve yön vermek konusunda çok önemli bir faktör olmuştur. Ne var ki, onun daha sonraki ve bugünkü temsilcileri, böyle bir düşünce tarzından uzak oldukları için çağdaş düşünce ya da tecrübeden ilham alma kaabiliyetlerini tamamıyla yitirmişlerdir. Bu çevreler, bizimkinden çok değişik kültürel yapı ve görüşe sahip nesiller için geliştirilmiş olan metodları sürdür-

meye çalışmaktadırlar. Kur'an diyor ki, «**Sizin yaratılmanız da; tekrar dirilmeniz de bir tek kişiyi yaratmak ve diriltmek gibidir**». (31/28) Bu âyet-i kerimede anlatılan hayatî birlik tecrübesinin, çağımızda müsbet şeyleri anlamaya hazır olan akla daha yumuşak ve psikolojik bakımdan daha uygun bir metoda başvurmayı gerekli kılmaktadır .Böyle bir metod ve yaklaşımın olmadığı bir ortamda ilmî nitelikteki bir dinî bilgiye duyulan ihtiyaç doğal karşılanmalıdır. «Madras İslâm Derneği»nin ricası üzerine hazırlanarak Madras, Hayderabad ve Aligarh Üniversitelerinde verilen bu konferanslarda İslâmiyetin felsefî geleneklerine tamamıyla bağlı kalarak ve insan bilgisinin çeşitli alanlarında son zamanlarda meydana gelen gelişmeleri gözönünde bulundurarak İslâm din felsefesini yeniden kurmaya çalışmak suretiyle bu acil ihtiyaca, kısmen de olsa, cevap vermeye gayret ettim. Aslında bugünkü ortam bu tür çalışmalar için hayli elverişlidir. Klâsik fizik bilimi bizzat kendi temellerini eleştirmeye başlamıştır. Bu eleştiri nedeniyle eskiden materyalizmin gerekliliğini yaymaya çalışan tutumu ortadan kalkmaktadır. Ve öyle sanıyorum ki, Din ile Bilim'in birbirine şüphe ile bakmak yerine bir arada, uyumlu şekilde yaşayabilecekleri gün pek uzak değildir. Ama felsefî düşünce alanında kesin bir sözün, son bir görüşün bulunmadığı da unutulmamalıdır. İlim ve irfan yeni yeni mesafeler katedip, düşünce ve fikir alanlarında yeni boyutlar açıldıkça daha başka görüşler ve hatta bu konferanslarda yer alan fikirlerin daha kuvvetlileri ortaya atılabilir. Bize düşen görev, insanî düşünce akımını yakından izlemek ve bu konuda bağımsız, araştırıcı bir tavrı sürdürmektir.

M. İ.

I

İLİM VE DİNÎ TECRÜBE

İçinde yaşamakta olduğumuz âlemin özellikleri ve genel yapısı nedir? Bu kâinatın yapılışında temelli ve değişmez bir unsur var mıdır? Bununla ne gibi ilişkiler içindeyiz? Bu evrendeki yerimiz nedir ve hareketlerimiz bulunduğumuz mevkiye uygun mudur? Din, felsefe ve yüksek şiir alanında bu sorular ortak olup daima sorulmaktadırlar. Ancak şairâne ilhamın verdiği bilgiler, esas nitelikleri açısından, ayrı bir özellik arzederler. Bunlar mecazi şekiller ile ilgili karışık ve belirsizdirler. Din ise yüksek derecelerinde şiirden üstün olup fertten topluma doğru hareket eder. Nihaî Hakikat ile ilgili tutumu bakımından insanın imkânlarının sınırlı olduğunu kabul etmez. İnsan'ın görüş açısını genişletir. Mutlak'ın tâ kendisini doğrudan görmenin mümkün olduğunda ısrar eder. Öyleyse, felsefenin tümüyle rasyonel (akılcı) metodlarını dine uygulamak mümkün müdür? Bilindiği gibi, felsefenin ruhu, serbest ve sınırsız araştırmadır. **Felsefe**

her yetkiye ve yetkiliye şüpheyle bakar. Vazifesi, insanî düşüncenin tartışması yapılmamış farz ve tahminlerinin sığınaklarını bir bir ortaya çıkarmaktır. Felsefe, bu araştırma sonunda ya inkârda kalır ya da saf aklın mutlak hakikate varmaya gücü yetmediğini kabul eder. Öte yandan, dinin temeli imandır. İman ise, tıpkı bir kuş gibi, aklın takip etmesi imkânsız, «görülmez bir yol»u görebiliyor. Büyük İslâm mutasavvıf şairinin dediği gibi akıl «yalnız insanın yaşayan kalbini öldürür ve içinde varolan gözle görülmez hayat zenginliğini yokeder». Yine de imanın sırf histen ibaret olmadığı da inkâr edilemez. İmanın idrakî bir muhteva yönü de vardır, ve dinler tarihinde kelâmcılar ve mutasavvıflar gibi iki rakip grubun yanyana bulunmaları gösteriyor ki, düşünce, din ile hayatî önem taşıyan bir unsurdur. Bunun dısında, Profesör Whitehead'in belirttiği gibi, din doktrin açısından «içtenlikle kabul edildiği ve tam manasıyla kavrandığı takdirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir genel hakikatler sistemidir». O halde, dinin başlıca amacı insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek ve temelinden değiştirmek olduğuna göre, ihtiva ettiği temel hakikatler hedefinden saptırılmamalıdır. Hiç kimse şüphe götüren prensiplere dayanan fiil ve hareketlerde bulunmak gibi bir tehlikeyi göze almaz. Hakikatte işleyişi bakımından dinin temel prensipleri aklî temele müsbet ilim doğmalarından daha çok ihtiyaç duyar. Çünkü her iki duygu aynı kökenden olup birbirini tamamlarlar. Biri Gerçeğin ayrıntılarıyla ilgilenirken öteki bütününü inceler. Biri Hakikat'ın ebediliğini; diğeri ise geçiciliğini tahlil eder. Biri Gerçeğin tümünün varlığıyla mutlu olurken, öbürü belirli bir bölümünü gözümüzün önüne sermek yoluyla bütünü enine boyuna incelemeyi amaçlar. Yeniden canlanmaları için ikisinin de birbi-

rine ihtiyacı vardır. İkisi de hayattaki fonksiyonları ölçüsünde görebildikleri aynı Gerçeği görmeye çalışırlar. Bergson'un haklı olarak dediği gibi, «sezi, akıl ve zekânın üstün bir şeklidir».

İslâmiyette akli temelleri araştırma bizzat Hazreti Peygamber tarafından başlatılmıştır. Onun sürekli olarak tekrarladığı dua, «**Ey Rabbim, bana eşyanın hakikati ve mahiyeti hakkında bilgi ver**» şeklinde idi. Bu gerçek daha sonra tasavvuf ehlinin ve tasavvufun dışındaki akılcıların eserlerinde yer alır ve uygarlık tarihimizde son derece öğretici konu teşkil eder. Zira, daha uyumlu bir fikir sistmine ve doğruluğa tam olarak bağlanma duygusuna olan özlemin yanısıra İslâm'da çeşitli zamanlardaki düşünce hareketlerini başka devirlere oranla daha çok verimsiz kılan devirlerin sınırlamalarını açıkça ortaya koymuştur. Hepimizin bildiği gibi Yunan Felsefesi, İslâm tarihinde büyük bir kültürel tesir olarak ortaya çıkmıştır. Yine de Kur'an-ı Kerim ve Yunan düşüncesinin etkisi altında gelişen çeşitli skolastik dini akım ve ekoller daha yakından incelenecek olursa şu husus ortaya çıkar: Grek felsefesi müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen genellikle onların Kur'an ile ilgili görüşlerini karartmıştır. Sokrat bütün dikkatini sadece insanların dünyasına çevirmişti. Ona göre araştırma bitki, böcek ve yıldızlar üzerinde değil, yalnız insan çevresinde yoğunlaşmalıydı. Bu, ufacık bir arının bile İlâhi ilhamdan yararlandığını belirten ve okuyucuları sürekli olarak rüzgârların değişimi, gündüzün geceye dönüşümü, bulut ve yıldızlarla dolu gökyüzü ile sonsuz fezada yüzmekte olan gezegenleri gözlemeye çağıran Kur'an'ın ruhuna tamamıyla ters düşen bir olgu değil midir? Sokrat'ın sadık bir öğrencisi olan Platon duyu organlarıyla ilgili idraki benimsemiyordu. Zira, ona göre bu hakiki bir bilgi vermiyor;

sadece bir fikir ortaya koyuyordu. Halbuki bunun tam aksine «işitme» ve «görme» duyumlarının Allah'ın en büyük nimetleri olduğunu açıklayan Kur'an, onların dünyadaki fiillerinden Cenab-ı Hakk'a kıyamette hesap vereceklerini kaydediyor. İşte bu önemli noktayı klâsik düşüncelerin etkisinde kalan ilk devir müslüman kelamcıları bütünüyle unuttular. Onlar Kur'an'ı Grek düşüncesinin ışığında okudular ve ancak 200 yıl sonra Kur'an'ın özünde Klâsik fikre zıt düşüncenin yattığını -tam anlamıyla olmasa da- idrak edebildiler. Bu anlayışın sonucu olarak bir çeşit fikir ihtilâli meydana geldi, ki onun asıl önemi bugüne kadar iyi anlaşılmamıştır. İşte gerek bu fikir ihtilâli, gerekse şahsi mizacı nedeniyle İmam Gazali, dini felsefi şüpheciliğe dayandırdı. Din açısından sakıncalı olan bu tutum, Kur'an'ın ruhuna da tümüyle uygun düşmüyordu. Gazâli'nin başlıca muhalifi olan bu fikir ihtilâlcilerine karşı Yunan felsefesini savunan İbn Rüşd, Aristo'nun «Faal Aklın Ölümsüzlüğü Doktrini» diye bilinen esasa bağlanmıştı. Bu doktrinin bir zamanlar Fransa ile İtalya'da, fikir alanında oldukça etkili olduğunu burada hatırlatalım. Ama kanımca bu doktrin Kur'an'ın, insan benliğinin değeri ve kaderine dair anlayışının tam bir inkârıdır. Netice itibarıyla İbn Rüşd, İslâm'ın çok büyük ve yararlı bir düşüncesinden habersiz kaldı. O, insanın bizzat kendisine yaratanına, ve dünyasına bakışı kararlan temeli zayıf bir dünya görüşünün gelişmesine, farkına varmadan sebep oldu. Daha yapıcı tutum içinde olan Eş'ari düşünürler ise kuşkusuz doğru yolda idiler ve idealizmin daha modern şekillerini sezebildiler. Fakat genel olarak Eş'ari Harketinin amacı sadece «Yunan Diyalektiği» gibi bir silahla sünni düşünceleri savunmaktı. Din'in bir takım inançlardan oluşan bir kavram olduğunu savunan ve inkâr edilmez bir gerçek olduğunu

unutan Mu'tezililer ise Hakikate ulaşmanın kavram dışı yollarına hiç dikkat etmediler ve dinin ancak mantıki mefhumlardan müteşekkil bir nizam olduğunu ileri sürdüler. Sonuçta, büsbütün olumsuz bir tavır takındılar. Mu'tezililer bilgi (ilim veya din) sahasında düşüncenin müsbet tecrübeden tam anlamıyla bağımsız olmasının mümkün olmadığını anlayamadılar.

Bununla beraber, Gazâli'nin başardığı iş tıpkı 18. yüzyıl Almanyasında Kant'ınki gibi fevkalâde idi. Almanya'da rasyonalizm (akılcılık) din ile kaynaşmış gibi görünüyorduysa da, gerçekte durum bambaşka idi. Nitekim, Almanya'daki rasyonalizm dinin dogmatik yanının ispata elverişli olmadığını kısa sürede anladı. Onun tek yolu doğmayı kutsal kitaplardan çıkarmaktı. Akidelerin yokedilmesiyle ahlâkın yalnız yararlı ve kârlı tarafı üzerinde duruldu. Böylece akılcılık, imansızlık sultasını başlatmış oldu. Kant, fikir dünyasında adından sözettirmeye başladığı zaman Almanya'da dinî tefekkür işte bu durumdaydı. «Critique of Pure Reason» (Saf Akl'ın Tenkidi) adlı eseri insan aklının sınırlarını göz önüne serdiği gibi rasyonalizmin bütün çalışma ve eserlerini harabeye çevirdi. Gayet haklı olarak Kant ülkesi için «Allah'ın en büyük armağanı» olarak hatırlanır. Gazâli'nin felsefi şüpheciliği -gerçi biraz fazla ileri gitmiştir- tıpkı Kant öncesi Almanya'daki gibi aynı doğrultuda hareket etmekte olan ancak gururlu olduğu kadar zayıf bir temele dayanan akılcılığın belini kırmakla İslâm Dünyası'nda benzeri bir görevi yerine getirmiş oldu. Ancak Gazâli ile Kant arasında önemli bir fark olduğunu da hemen belirtelim. Kant kendi ilkelerine uygun olacak şekilde hareket ettiğinden Allah'ı tanıma imkânını kabul edemezdi. Gazâli ise fikir tahlilinden hiçbir şey elde edemeyeceğini anlayınca mistik tecrübeye başvurdu ve ni-

hayet burada din konusunda aradığı doyumu buldu. Gazâli böylece din için, bilim ve metafizikten bağımsız kalarak varolma hakkını elde etmeye çalıştı. Ne var ki, mistik tecrübesi sırasında keşfettiği Mutlak Lâyezâl (Cenab-ı Hak) gerçeği kendisini düşüncenin yetersizliği ve tatmin etmezliğine inandırdı. Böylece düşünce ile sezgi arasında ayırım yapmasına yol açtı. Gazâli düşünce ile sezgi arasında organik bir bağ bulunduğunu ve düşüncenin daima hareket halindeki zamanla bağlantılı olması nedeniyle yetersizlik ve tatminsizliğe mahkûm olduğunu anlayamadı. Düşüncenin esas itibarıyla sınırlı bir imkân olduğu ve bu sebeple Cenab-ı Hak'a ulaşmasının imkânsız olduğu yolundaki görüş, ilimde düşüncenin yanlış anlayışından kaynaklanır. Bu, aslında birbirini reddeden faaliyetlerin çokluğu ve bunların azalarak bir birliğe yönelme imkânının bulunmayışını gören mantıkî yaklaşımın aczi ve çaresizliğidir. Aynı şey, düşüncenin kesin sonuç vermesi konusunda da bizi şüpheye düşürüyor. Gerçekten, mantikî yaklaşım ve anlayış bu çokluğu uyumlu ve düzenli bir evren olarak göremiyor. Bu anlayışın kullandığı tek metod benzerliklere dayanan genel değerlendirmedir. Ancak bu genellemeler hissedilir eşyalar gerçeğini etkilemeyen sadece hayalî birer birliktirler. Ancak düşünce daha derinlere dalınca her yerde mevcut olan Allah'a varabiliyor. O Allah'ın kendini açığa vurma hareketinde çeşitli sınırlı kavramlar sadece birer an gibi gelip geçiveriyorlar. Böylece, düşünce temel karakteri bakımından sabit veya statik değildir. Aksine dinamiktir ve bir tohum gibi zamanı gelince içinde varolan sınırsızlığını ortaya koyar. Bilindiği gibi, tohum, ta başından beri, somut bir gerçek olarak kendi bünyesinde bir ağacın organik birliğini taşır. Dolayısıyla, düşünce, dinamik şekilde kendini ifade ettiği takdirde bir bütündür ve

seyyar tasavvurda bir dizi kesin tanımlamalar şeklinde kendini ortaya koyar. Bu kesin tanımlamalar ise karşılıklı bağlantı olmadan anlaşılamaz. Bu silsilenin manası onların şahsi hüviyetinde değil, belirli yanlarını oluşturdukları bütünde yatmaktadır. Bu bütün, Kur'an-ı Kerim'in ifadesini kullanmak gerekirse bir «Muhafaza Edilmiş Levha» (Levh-i Mahfuz) olarak tarif edilebilir. Bu levhada bilimin küçümsenmiş bütün ihtimalleri mevcut bir gerçek olarak muhafaza edilmektedir. Bütün, zamanın dönemeçlerinde sınırlı kavramların ard arda belirmeleri şeklinde kendini gösterir. Sınırlı kavramlar ise kendilerinde zaten varolan bir birliğe varmaya çabalarlar. Aslında bilimin hareketinde «Mutlak Hakikat» (Cenab-ı Hak)ın varoluşu fani ve geçici düşünceleri mümkün kılar. Gerek Kant gerek Gazali, düşüncenin, bilginin faaliyetinde kendi sınırını aştığını göremediler. Tabiat'ın sonlu parçaları birbirinden ayrıdır. Ancak düşünce böyle değildir. Düşünce esas itibarıyla sınırlanamaz ve kendi ferdiyetinin dar ve sınırlı dairesinde mahsur kalamaz. Kendi dışındaki dünyada hiçbir şey ona yabancı değildir. Zaten görünüşte kendisine yabancı bir dünyaya faal bir şekilde katılışı nedeniyle düşünce geçici ve sınırlı duvarlarını yıkarak güçlü ve verimli bir sonsuzluğa ulaşır. Düşüncenin hareketi ancak fani ve yetersiz ferdiyetinde bulunan sonsuzun yüzünden mümkün olabiliyor. Sonsuzun varoluşu, düşüncenin içindeki arzu ateşini canlı tutarak bitmez tükenmez arayışının da sürmesine yardımcı olur. Düşüncenin sonuç getirici olmadığını sanmak yanlıştır; çünkü bu bir bakıma sonu olanla sonu olmayanın bir buluşma ve tanışmasıdır.

Geçen son 500 yıl içinde İslâm dünyasında dinî düşünce tamamıyla doğmuş ancak durgun ve hareketsiz kalmıştır. Halbuki bir zamanlar Avrupalılar

yeni ve parlak fikirler için İslâm Dünyasına başvurmuşlardı. Bununla birlikte, son zamanların en büyük olgusu islâm dünyasının manevi yönden akıl almaz bir hızla Batı'ya yaklaşmasıdır .Genellikle bu yaklaşım ve yönelişin sakıncalı bir tarafı yoktur. Çünkü, her ne olursa olsun, entellektüel yanıyla Avrupa kültürü, İslâm kültürünün bazı çok önemli safhalarının yalnız bir uzantısı ve gelişmiş şeklidir. Tek korktuğumuz şey Avrupa kültürünün parlak dış görünüşünün bizim için birer ayakbağı olup bu kültürün gerçek içyüzünü görmemizi engelleme ihtimalidir. Fikir alanımızda yüzyıllarca devam eden durgunluk döneminde Avrupa, müslüman filozof ve bilim adamlarının daha önce çok yakından ilgilendikleri büyük meseleleri ciddi ciddi düşünmekle meşgul olmuştur. İslâm İlâhiyat okullarının gelişme noktasının en üst düzeyine çıktıkları Orta Çağdan beri, insanî düşünce ve deney alanında sonsuz gelişmeler kaydedilmiştir. İnsan'ın tabiata hakim olması kendisine olan inancını artırmış, çevresini oluşturan güçlerden daha üstün olduğu fikrini kuvvetlendirmiştir. Yeni görüş açıları ortaya atılmış, yeni deneylerin ışığında geçmiş meselelere çözüm aranmış, bununla beraber yeni yeni meseleler de ortaya çıkmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, insanî akıl, zaman, mekân ve sebeplilik (illiyet) gibi kendi temel unsurlarını aşmaya başlamıştır. Bilimsel düşüncenin gelişmesi nedeniyle bizim idrak mefhumlarımızda bile değişiklik oluyor. Einstein'in nazariyesi evren ile ilgili görüşümüzü temelden değiştirmiş, hem din hem felsefe'nin ortak sorunlarına bambaşka bir açıdan bakma yolunu açmıştır. Bu sebeple, Asya'da ve Afrika'da genç müslüman kuşaklarının, dinlerinde yeni bir yorum getirilmesini istemelerine şaşmamalıdır. Ayrıca, Orta Asya'da yapılmakta olan ve Hint sınırlarını da aşmış bulunan, genellikle din

aleyhtarı ve özellikle İslâm aleyhtarı propagandaya göz yummak mümkün değildir. Bu yeni hareketin öncülerinden bir kısmı müslüman olarak dünyaya göz açmış kimselerdir. Şüphesiz, İslâm dininin temellerini objektif şekilde inceleme ve değerlendirme zamanı gelip geçmektedir. Bu konferanslarda İslâmiyetin bazı temel görüşlerini tartışmak niyetindeyim. Dolayısıyla bu çalışmanın, aslında İslâmiyetin bütün insanlık için bir mesaj olduğu gerçeğinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını ummaktayım. Ayrıca, daha ilerdeki bahislere zemin hazırlayabilmek için bu ilk tebliğimde ilim ile dini tecrübenin mahiyetini incelemeye çalışacağım.

Kur'an-ı Kerim'in başlıca amacı, Allah ve evrenle olan çok yönlü ilişkilerinin yüksek şuurunu insanın ruhunda uyandırmaktır. Kur'an-ın Tebliğinin bu esaslı noktasından dolayı Goethe, İslâmiyeti eğitici-öğretici bir güç olarak incelerken, Eckermann'a şöyle demiştir: «Bakınız bu öğreti asla boşa gitmez. Mevcut çeşitli sistemlerimizle biz; ve diyebilirim ki genellikle hiçbir insan bundan daha ileri gidemez.» İslâmiyetin problemi, din ve medeniyet gibi iki kuvvetin bir yandan birbirini cezbetmesi, diğer yandan da birbiriyle çatışmasından meydana gelmiştir. İlk Hıristiyanlıkta kendini aynı problemle karşı karşıya bulmuştur. Hıristiyanlığın en önemli yanı şudur: Manevi hayatta tamamıyla hür bir özün aranması ve bu dinin kurucusunun kavrayışına göre bu özün, insan ruhunun dışındaki kuvvetlerle değil, aksine insan ruhunda varolan yeni bir dünyayı keşfederek yükseltilebilmesidir. İslâmiyet, bu görüşü tamamen benimsemektedir, hatta buna daha ileri bir görüş eklemektedir. Şöyle ki: Bu suretle meydana gelen yeni dünyanın aydınlığı, maddeler dünyasına asla yabancı ol-

madığı gibi, maddenin her zerresine de nüfuz etmektedir.

Böylece, Hıristiyanlığın aradığı ruhaniyet, ruhun aydınlığıyle dolmuş olan, dış güçlerden vazgeçerek değil, yalnız bu kuvvetlerle insan ilgisini iç âlemden alman aydınlıkla gerektiği şekilde ayarlamakla mümkündür. Hakikatı yaşatan, onu muhafaza eden idealin esrarlı tesiridir; ve ancak bu sayede ideali keşfedip doğrulayabiliriz. İslâm'da ideal ve gerçek birbiriyle uzlaşmayan iki karşıt güç değildir. İdeal çerçevesi içinde yaşamak, gerçekten tamamen kopmak anlamına gelmez, çünkü böyle bir durumda hayatın yapısal sağlığı zedelenir, ıztırap verici zıtlıklar husule gelir. Oysa ki istenilen, idealin gerçeğe sahip çıkmak için sürekli olarak çaba harcaması, bu çaba sonucu gerçeği kendine maletmesi, kendinden bir parça haline getirmesi ve bütünüyle benliğini nurlandırmasıdır. Hıristiyanlığı etkileyen, özne ile nesne yani dıştaki matematik ile içteki biyolojik kuvvet arasındaki kesin cepheleşme olmuştur. Halbuki, İslâmiyet bu zıtlığın üstesinden gelme çabasındadır. Bu temel ilişkiye değişik açıdan bakış, iki büyük dinin halen insan hayatının mevcut çevresindeki problemine karşı takındığı tavrı tayin eder. Her iki din, insan'ın manevi kişiliğinin önemini vurgular ama şu farkla ki idealin hakikatle olan temasını kabul eden İslâmiyet, maddeler dünyasını da kabullenir ve ona hakim olmak için gereken yolu gösterir Amaç, hayatın gerçekçi biçimde düzenlenmesini sağlayacak bir dayanağı bulmaktır. O halde, Kur'anı Kerim'e göre içinde yaşadığımız evrenin mahiyeti nedir? Şunu hemen belirtelim ki, kainat sadece bir eğlence olsun diye yaratılmamıştır.

«Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri eğlence olsun diye boşu boşuna yaratmadık. Onları

ciddi bir sebep olmadan yaratmadık. Fakat onların çoğu bunları bilmezler.» (44/38-39).

Bu gerçeği hesaba katmak gerekir:

«Muhakkak göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün gelip gitmesinde —uzayıp kısalmasında— temiz, kâmil akıl sahipleri için elbette ibret verici deliller vardır. Bunlar, Allah'ı ayakta dururken otururken, yan yatarken daima hatırlarlar, ve göklerin ve yeryüzünün yaratıldığını hep düşünürler: Ey Rabbımız, bunları boşuna yaratmadın!..» (3/ 190-191).

Ayrıca, evren daha da büyüyebilecek şekilde yaratılmıştır:

«O /Allah/ yaratılışı dilediği kadar arttırır. Kuşkusuz, Allah herşeye kadirdir.» (35/ 1).

Burada sözkonusu olan, sınırlı bir evren, hareketsiz, değişmez, tamamlanmış bir evren değildir. Onun taa içinde, belki de yeniden bir doğuş rüyası yatmaktadır.

«De ki: yeryüzünde gezip dolaşarak görünüz ki Allah, yaratılışa nasıl başlamış? Bundan sonra başka bir doğuşu daha sağlayacaktır» (29/ 20).

Gerçekten, evrenin bu esrarlı dönüşü ve onu döndüren güç, zamanın bu sessiz akışı, insanlara gece ve gündüz şeklinde tecelli eder. Kur'an-ı Kerim, bundan, Allah'ın varlığının en önemli belirtilerinden biri olarak sözeder:

«Allah, gece ile gündüzü evirip çevirir; bunda gören gözler için elbette büyük bir ders vardır» (24/ 44).

İşte bu nedenledir ki, Hazreti Peygamber (S.A.S) şöyle buyurmuştur: «Zaman'a sövmeyiniz, çünkü zaman Allah'tır». İnsan, uçsuz bucaksız zaman ve mekâna kesin olarak eğemen olabilir. İnsanın görevi, Allah'ın alâmetlerini düşünmek ve bu şekilde tabiatı fethetme çarelerini bir hakikat olarak keşfetmektir.

> «Görmez misiniz ki, Allah göklerde ve yerde ne varsa hepsini emrinize vermiştir; açık ve gizli nimetlerini sizin üzerinize tamamlamıştır»
>
> (31/ 20).

> «O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı, size tabi kılmıştır; yıldızlar da O'nun buyruğuna uymuşlardır. Elbette ki bunlarda aklı başında olanlar için işaretler vardır» (16/ 12).

Evren'in mahiyeti ve vaadettiği umutlar böyle olursa, her yerde evrenle karşı karşıya olan ve onun kuşattığı insanın huyu ve karakteri nedir? En mükemmel yeteneklerine sahip olan insan, her tarafta engellerle karşılaşır ve hayatın çeşitli merhalelerinde pek aşağı düzeyde olduğunu farkeder:

> «İnsanı en güzel bir biçimde, kılıkta, yarattık. Sonra da aşağıların aşağısına düşürdük.»
>
> (95/ 4-5).

Ve bu çevre içinde insanı nasıl görürüz? Her şeyi unutacak kadar kendi ideallerine dalmış, kendini anlatabilmek için daima yeni sahalar arayan ve bu çabayı harcarken kendi kendine ıstırap verebilen, rahat durmayan «huzursuz» bir yaratık! Bütün kusurlarına rağmen insan, doğadan üstündür, çünkü büyük bir görev ve emaneti yüklenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de bildirildiğine göre, gökler, yeryüzü ve dağlar bu görevi üzerlerinde taşımaktan kaçınmışlardır.

«Biz göklere yeryüzüne ve dağlara emaneti kabul etmelerini söyledik; onlar bunu üstlenmekten korktular, emaneti bu yükü kabul etmediler; insan bu emaneti yüklendi. Ancak kendisinin insafsız ve bilgisiz olduğunu göstermiştir» (33/72).

İnsan ömrünün elbette bir başlangıcı vardır; ama belki de kainatın yapısında sürekli bir unsur olmaya namzettir:

«İnsan, bir şeye yaramayan, başıboş gibi bırakılacak mı sanıyor? O sadece bir nutfe (sperma) değil miydi? Sonra bir kan pıhtısı oldu. Derken —Allah onu— yarattı, düzenledi. Ondan erkek dişi iki tür çıkardı. Allah'ın ölüleri diriltmeye mi gücü yetmez?» (75/ 36-40).

İnsan, çevresindeki güçler tarafından cezbedildiği zaman, onları belirli bir şekle sokup yönetebilir. Muhitinde muhalefetle karşılaştığı takdirde, kendi iç dünyasında çok daha geniş bir âlem kurma gücüne sahiptir. Zira, sonsuz sevinç ve ilham kaynaklarının varlığını iç derinliğinde keşfeder. Bir gül yaprağı kadar narin olan insanın kaderi zordur. Fakat gerçeğin hiç bir şekli insan ruhu kadar güçlü, ilham verici ve güzel değildir. Bu bakımdan, Kur'an-ı Kerim'de tasvir edilen insan, kendi öz varlığında, yaratıcı bir faaliyet halindedir ve yükseklere tırmanırken binbir şekle bürünen bir ruh, bir canlılıktır:

«Öyle değil, yemin ederim, şafağa, geceye ve onun derleyip topladıklarına, dolunaya: Siz, o halden bu hale geleceksiniz, döndürüleceksiniz» (84/ 16-19).

Çevresinde bulunan evrenin en büyük hamlelerine katılmak, insana nasip olmuştur. Bazan dünya-

da mevcut güçlere uyan, bazan da bunları kendi amaçlarına ulaşmak için kullanmak azmiyle bütün gayretini gösteren insan, gerek kendi kaderine, gerekse evreninkine, bir yön verebilecek güçtedir. Bu aşamalı değişiklik meydana geldikçe Allah, insanı destekler. Yeter ki insan ilk gayreti göstersin:

> **«Elbette ki bir millet kendi durumunu değiştirmedikçe Allah da onun durumunu değiştirmez»** (13/11).

İnsan ilk gayreti göstermezse, bünyesinde yatan zenginlikleri işlemezse, ilerlemekte olan hayata içten gelen bir hamleyle katılmak arzusunu duymazsa, ruhu sertleşir, taş gibi olur ve kendisi de ölü bir cisim haline gelir. Ancak insanın hayatı ve ruhunun gelişmesi, karşılaştığı gerçeklerle bir bağlantı kurmasına bağlıdır. Bu bağlantı da bilim yoluyla kurulur. Akıl, duygu ile seziyi inceden inceye işler ve bu suretle bilim doğar:

> **«Rabbin, meleklere: «Ben yeryüzünde kendi halifemi /naibimi/ görevlendireceğim» demişti. Melekler, «Biz seni methederek, tesbih ve takdis edip dururken, bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak kimseyi mi yaratacaksın?» demişlerdi. Alah da: «Sizin bilemediklerinizi kuşkusuz Ben bilirim» demişti. Allah, Âdem'e bütün her şeyin adını öğretmişti. Sonra onları meleklere gösterip: «Eğer gerçekten doğru iseniz bunların bana adlarını söyleyiniz» demişti. Melekler cevap vermişlerdi: «Bütün övgüler Senin içindir, bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur, ancak Sen hem layıkıyla Bilen, hem Hakim'sin». Allah, «Ey Âdem, meleklere, onları adlarıyla söyle» deyip de, o da adlarıyla onlar hak-**

kında bilgi verince, Allah: «Ben size, göklerde ve yeryüzünde görünmeyeni şüphesiz Ben bilirim, ve sizin açıkladığınızı da gizlediklerinizi de Ben bilirim, demedim mi?» demişti.» (2/ 30-33).

Yukarıdaki âyetlerden anlaşılacağı gibi, insan eşyalara ad koyma yeteneğini haizdir, yani onlar hakkında bazı kavramlar geliştirebilir. Kavram geliştirmek de onlara hakim olma anlamına gelir. İnsan, Hakikatın gözlemlenebilir yönünü incelerken, elinde taşıdığı silah bir kavramdır. Kur'an'ın dikkate değer bir özelliği de Hakikat'ın müşahade edilebilen tarafı üzerinde ısrarla durmasıdır. Burada birkaç âyet daha aktarayım:

«Kuşkusuz, gökler ve yeryüzünün yaratılışında, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelip geçişinde, insanlara faydalı şeylerle denizde seyireden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onun ölümünden sonra yeryüzünü dirilttiği yağmurda, her türlü canlıyı orada yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasında dolaşan itaatlı bulutları hareketlendirmesinde, anlayanlar için —Allah'ın varlığı ve birliğini kanıtlayan— işaretler vardır» (2/ 164).

«O, kara ve denizin karanlıklarında kendileriyle yol bulmanız için, yararınıza yıldızları yaratandır. Biz, âyetlerimizi, bilen kavim için, uzun uzadıya açıkladık. O, sizi bir tek nefisten yaratandır. Ayrıca sizin için bir karar yeri, bir de emanet mahalli /ana rahmi/ vardır. İyice anlayan insanlar için, bu ayetleri saydık, döktük. O gökten bulutla su indirendir. Her bitkiyi o su ile yetiştirdik. İçlerinde de yeşillikler yarattık, ki ondan da birbirine benzeyen ve benzemeyen, yığın yığın taneler, hurma tomurcuklarından sar-

kan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri yarattık. Bunlar meyve verdiklerinde, bir de olgunlaşmalarına bakınız. Şüphesiz, bunlarda iman sahipleri için büyük işaretler vardır.» (6/ 97-99).

«Rabbının, gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin? Eğer isteseydi, kuşkusuz onu olduğu gibi durdurur, bırakırdı. Sonra, Biz, güneşi ona bir rehber yaptık. Ve o uzanan gölgeyi kendimize yavaş yavaş çektik» (25/ 45-46).

«Bakmazlar mı, deveye, nasıl yaratılmıştır? Göğe bakmazlar mı, nasıl yücelmiştir? O dağlara bakmazlar mı, nasıl dikilmiştir? Yeryüzüne bakmazlar mı, nasıl döşenmiştir?» (88/ 17-20).

«Ve göklerin ve yerin yaratılışı, dillerinizin ve renklerinizin ayrılığı, uyuşmazlığı da yine O'nun eserleridir. Gerçekten bunlarda bilenler için dersler vardır» (30/ 22).

Hiç şüphe yok ki, Kur'an-ı Kerim'in tabiatın incelenmesi ve bu konuda derin derin düşünülmesi gerektiği yolundaki çağrısının amacı tabiatın Gerçeğin bir simgesi olduğu konusunda insanda bir şuuru uyandırmaktır. Ancak bu hususta şu noktaya özellikle dikkat etmek gerekir: Kur'an-ı Kerim'de genellikle tecrübeye önem verilmektedir. Kur'an'ı benimseyenler gerçeklere saygı duymuşlar ve nihayet çağdaş bilimin kurucusu olmuşlardır. İnsanın Allah'ı arayışında dış görünümün hiçbir değer taşımadığına inanılan bir devirde, tecrübeye dayanan bir tavır uyandırmak son derece önemli idi. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an'a göre, evren ciddi bir amaçla yaratılmıştır. Evrende değişen gerçekler, bizi her zaman yeni davranışlara yöneltir. Karşılaştığımız güçlükleri yenmek için zihnen harcadığımız güç, bir yandan hayatımızı

zenginleştirip ufuklarımızı genişletirken, diğer yandan daha keskin görüşler elde etmemizi sağlar. Bu suretle insanın hayat tecrübelerinin çok daha ince taraflarına sızmaya bizi hazırlamış olur. Akıp giden dünya olaylarıyla temasımız ve bunların üzerinde düşünmemiz, fiziksel olmayan gerçekleri zihnen kavramağa bizleri hazırlar. Hakikat kendi görünüşleri içinde yaşar. Çevresinde çeşitli engellerle karşılaşan insan, dış görünümü de gözönünde tutmak zorundadır. Kur'an-ı Kerim, değişikliğin önemli bir gerçek olduğuna dikkatimizi çeker. Kalıcı bir uygarlık yaratmak, ancak bu değişme sürecini anlamak ve kontrol etmekle mümkündür. Asya'da ve genellikle eski çağlarda gelişen kültürlerin başarısız kalmalarının nedeni Mutlak Hakikatı sadece içten ele almaları, ve içten dışa yönelmeleriydi. Bu şekilde hareket etmekle işin teorisinde kalmışlar, herhangi bir güce sahip olamamışlardır. Sadece teoriye dayanan bir medeniyet kalıcı olamaz.

Hiç şüphe yok ki, tarihte dini tecrübenin, ilâhi bilginin bir kaynağı, bir tecellisi olarak ele alınması, insani tecrübenin diğer yönlerinin aynı amaçla incelenmesinden daha önce ele alınmıştır. İnsanoğlunun manevi yaşantısında tecrübeye dayanan davranışın kaçınılmaz aşaması olduğunu kabul eden Kur'an, insanın her safhasında geçirdiği tecrübelere aynı derecede önem vermekte, bunlarla «ilmül yakîn»e varılabileceğine Mutlak Hakikat'ın öğrenilebileceğine değinmekte, Hakikat'ın gerek dahili gerekse harici simgelerle ortaya çıktığını bildirmektedir. Hakikatla dolaylı olarak bağlantı kurmak için, gözlem ve düşünceden başka, his ve idrak aracılığıyla bilinen sembolleri kontrol etmek gerekir. Diğer bir şekil ise insanın, araçsız olarak ve buluş yoluyla bu Gerçekle doğrudan doğruya ilişki kurmasıdır. Kur'an-ı Kerim'in Fıtrat ile

ilgili beyanı, insanın doğaya bağlı olduğunu kabul etmektedir. Ve doğa güçlerini yönetme bakımından birçok imkânlar sağlayan bu ilişki, haksız bir hakimiyet arzusunu tatmin yolunda değil de, çok daha asil bir gaye uğrunda, özgür bir şekilde gelişecek manevi hayatta yükselmek için kullanılmalıdır. Bu bakımdan, ilham yoluyla Hakikat'ın, tam anlamıyla bilinmesi için, his ile idrak'den başka, Kur'an-ı Kerim'de sözu geçen «fuad» veya «kalb»e, yani yüreğe ihtiyaç vardır:

> «Yarattığı herşeyi güzel yapan, insanı başlangıçta çamurdan yaratan, sonra da onun soyunu sopunu bayağı döl suyundan yaratan, daha sonra onu düzeltip şekillendirerek ruhundan ona üfüren O'dur, Allah'tır. Ve sizin için kulaklar, gözler ve gönüller yaratmıştır. Öyleyse, neden az şükrediyorsunuz?» (32/ 7-9).

«Kalp», iç dünyada oluşan bir seziş, bir kavrayıştır. Mevlana Celaleddin Rumi'nin son derece güzel ifadesiyle seziş ve kavrayış, güneşin ışınlarıyla beslenir ve bizi Hakikat'ın, hisle idrakle erişilemeyen yönleriyle temasa getirir. Kalp, Kur'an-ı Kerim'e göre her şeyi görür, ve kalbin bildirdikleri tam anlamıyla yorumlanırsa, asla yanlış sayılmaz. Yine de bunu esrarengiz ve özel bir yetenek olarak görmemeliyiz. Bu, hakikatle uğraşmanın bir yolu sayılmalıdır. Öyle bir yol ki, fizyolojik anlamda, bunu takip ederken insan hiçbir heyecan duymaz. Yine de bu şekilde bizim için açılan tecrübe yolu herhangi bir tecrübe kadar gerçek ve müsbettir. Bunun, psişik, mistik ve tabiatüstü olduğunu söylemek onun değerini eksiltmez. İlkel insan için her türlü tecrübe tabiatüstü bir anlam ifade ederdi. Hayatın acil ihtiyaçlarını karşılamak için tecrübelerini çeşitli şekilde yorumlamak zorundaydı. İşte

bu yorumlardan dolayıdır ki bugün bizim anladığımız anlamdaki tabiat yavaş yavaş ortaya çıktı. Şuur ve yorumumuza bir gerçek olarak giren Mutlak Hakikat, bilincimize saldırmanın başka yollarını bulur ve böylece yorumlama için yeni imkanlar sağlar. İnsanoğlunun sahip olduğu ilhama dayanan mistik edebiyat gösteriyor ki dini tecrübe sadece bir hayal olarak reddedilemez, tam aksine insanlık tarihinde en kalıcı ve en hâkim bir unsur olarak kalmıştır. O halde, normal insani tecrübeyi bir gerçek olarak kabul etmek ve bunun mistik ve duygusal olduğu sanılan diğer seviyelerini reddetmek için herhangi bir sebep yoktur. Dini tecrübe gerçekleri, diğer insani tecrübe ve gerçeklerin birer parçasıdırlar ve yorumlama yoluyla bilgi sağlama kabiliyeti bakımından bu gerçeğin diğer gerçeklerden farkı yoktur. Üstelik beşeri tecrübenin bu kısmını araştırmanın sakıncalı veya saygısız bir tarafı yoktur. İslâm peygamberi bu psişik tecrübenin en hassas ilk tenkidcisi olmuştur. Buhari ve diğer Hadis kitaplarında Hazreti Peygamberin (S.A.V.) dikkatini çekmiş olan yahudi genç İbn-i Sayyâd'ın haleti ruhiyesi ve onun vecd halinin Peygamberimiz tarafından nasıl tesbit edildiği etraflıca anlatılmıştır. Hz. Peygamber bu genci çeşitli haleti ruhiyesinde gözlüyor, muayene ediyor ve çeşitli sorular soruyordu. Bir defasında, bir ağacın arkasında saklanarak onun mırıldamalarını dinledi. Ancak çocuğun annesi Peygamber'in yaklaştığını ona ikaz eder. Bunun üzerine çocuk derhal tavırını değiştirir. Bunu görünce, Hz. Peygamber (S.A.V.) «Annesi çocuğa karışmasaydı, mesele aydınlanmış olacaktı» dedi. İslâm tarihinin bu ilk fizyolojik gözlemi sırasında Hz. Muhammed'in yanında bulunan sahabelerden bazısı, ve bu önemli olayı kayda geçiren daha sonraki muhaddisler (Hadis'i derleyenler), maalesef Hz. Peyvamber'in bu tu-

tumunu tamamen yanlış anladılar ve buna kendi saf ve masum fikirlerine göre yorum getirmeye çalıştılar. Velayet ve nübüvvet şuuru arasındaki temel psikolojik farkı anlamaktan aciz olan Profesör MacDonald, bağlı bulunduğu Psişik Araştırmalar Cemiyeti'nin malum metodlarına uygun olarak, bir peygamberin bunalım geçiren bir çocuğun durumunu incelemekteki merakını hayli «komik» buluyor. Oysa, Prof. MacDonald Kur'an-ı Kerim'in asıl ruh ve mesajını idrak etmiş olsaydı Resulullah'ın belli bir haletiruhiye içinde bulunan bir Yahudi genci gözlemesindeki hikmeti anlamakta güçlük çekmeyecekti. Mevcut deneysel yöntemin benimsenmesiyle son bulan kültür hareketinin başlaması için zemin hazırlayan Kur'an'ın verdiği hayat dolu mesajı bundan sonraki konferansta ayrıntılı şekilde ele alacağım. Şükürler olsun ki Hz. Peygamber'in, yahudi gencin durumunu incelemedeki anlam ve değerini sezen ilk müslüman ilim adamı İbn Haldun olmuştur. İbn Haldun mistik şuurun muhtevasını tenkitçi bir tavırla yaklaşıp çağdaş şuuraltı kişilik varsayımına hemen hemen yaklaştı. Prof. McDonald'ın dediği gibi, «İbn Haldun, oldukça ilginç bazı psikolojik görüşlere sahipti, ve belki de William James'in «Varieties of Religious Experience» /Dini Tecrübe'nin Çeşitleri/ adlı kitabında ileri sürülen görüşlere çok yaklaşmıştı. Modern psikoloji, mistik şuurun muhtevasının incelenmesinin önemini henüz kavramıştır; ve biz akıl üstü şuur muhtevasını inceleyecek bir bilimsel yöntemi hâlâ bulamamışızdır. Zamanımın kısıtlı olması sebebiyle mistik şuur tarihi ve zenginliğiyle canlılığı bakımından çeşitli derecelerini ayrıntılı biçimde gözünüzün önüne sermem imkânsızdır. Onun için burada mistik tecrübenin özelliklerine ilişkin bazı genel gözlemlerimi anlatmakla yetineceğim.

1 — Dikkate alınması gereken ilk nokta, bu tecrübenin tarafımızdan yakınen bilinmesidir. Bu tecrübe, diğer insani tecrübelerden farksız olarak bilgimiz için gereken veri ve bulguları veriyor. Bütün tecrübeler doğrudan vuku bulurlar. Nasıl ki normal tecrübenin sahaları, dış dünya hakkındaki bilgimizle ilgili seziş ve verilerin yorumlanmasına bağlıdır, mistik tecrübenin kapsamı da Allah hakkındaki bilgimizin açıklanması ve yorumlanmasına bağlıdır. Mistik tecrübenin doğrudan ve araçsız olmasındaki anlam sadece diğer şeyler gibi Allah'ı da bilmemizdir. Allah, matematiksel bir olgu değildir. Allah, tecrübeye dayanmayan yalnız karşılıklı ilişkilerde bulunan bir takım kavramlardan oluşan bir sistem de değildir.

2 — Dikkate değer ikinci nokta ise mistik tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilmesinin imkânsızlığıdır. Ben bir masayı görünce, başka bir deyimle, ben bir masayı tecrübe olarak yaşarken, o tek masa deneyi aracılığıyla sayısız deney verilerini elimde toplamış oluyorum. Önüme gelen bu çok sayıdaki verilerden sadece belirli bir zaman ve mekân düzenine girenleri seçip masa ile ilgili olarak bir arada topluyorum. Mistik durumda fikir, her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun, fikir asgari seviyeye iniyor ve böyle bir analize imkân kalmıyor. Fakat, mistik hal ile alelâde mantıkî şuur arasındaki bu fark, şuurdan ilginin kesilmesi anlamına gelmez. Çünkü her iki şıkta da bize hakim olan şey Mutlak Hakikat'tır. Alelâde mantıkî şuur çevremize uymanın pratik ihtiyaçları nedeniyle, Bu Hakikat'ı inceden inceye ele alıp karşılık vermenin tek tek muharriklerini birbiri ardından seçmeye koyulur. Mistik hal bizi Mutlak Hakikat'ın külli kısmıyla temasa getirir. Bu kısımda birbirine zıt olan muharrikler birleşerek tahlil edilemeyecek bir birlik oluştururlar. Bu öyle bir birliktir ki ihtiva etti-

ği şeyler arasında özne-nesne farkı tamamıyla ortadan kalkar.

3 — Dikkat edilecek üçüncü nokta, mutasavvıf'ın mistik halinin, her şeyden üstün, her şeye egemen ve bir an için tecrübeyi yaşayanın ferdi şahsiyetini aşan yegane ve olağanüstü diğer zat ile yakın ve içten temas kurmasıdır. Muhtevasına bakılırsa mistik hal, hayli afakidir ve yalnız sübjektifliğin sisli dünyasına çekilme hareketi olarak görülmemelidir. Ama siz bana; «Allah'ın vasıtasız bir şekilde diğer bir Zât olarak yakınen ve şahsen tecrübe etme, yaşama imkânı var mıdır?» diyeceksiniz. Sadece mistik halin pasif oluşu, Zât ile ilgili tecrübeye konu olan Zât'ın gerçek, diğerlerini kesin olarak kanıtlamaz. Bu sorunun içimizde doğmasının sebebi, bizim hiçbir itiraz etmeden dış dünya ile ilgili duygu-seziş aracılığıyla elde ettiğimiz bilginin, bilginin her çeşidini teşkil ettiğini sanmamızdır. Şayet böyle bir şey olsaydı, kendi varlığımızın bile gerçek olup olmadığına emin olamazdık. Bununla beraber, sorulan soruyu cevaplandırmak üzere günlük toplumsal tecrübelerimizden bir örnek vereceğim. Günlük yaşantımızda ve toplumsal temaslarımızda başkalarının düşüncelerini nasıl anlayabiliyoruz? Gayet tabii ki kendi kişiliğimizi ve huyumuzu, öz eleştiri ve duygu-seziş vasıtasıyla öğrenebiliyoruz. Fakat öteki insanların kafalarından geçenleri onların yaşadıkları olayları bilmek için elimizde herhangi bir imkan yoktur. Karşımda duran bilinçli bir yaratık hakkındaki bilgimin tek dayanağı, o yaratığın benimkine benzer bedensel hareketleridir, ve işte bu hareketlere dayanarak yanımda bilinçli ve akıllı bir yaratığın daha olduğunun farkına varıyorum. Ya da Prof. Royce'un değdi gibi, hemcinslerimiz işaretlerimize cevap verdikleri ve bölük pörçük olan kelimelerimizi, sürekli olarak gereken tamlamaları sağlamak suretiyle

anlamlı kıldıkları için birer gerçek olarak biliniyorlar. Kuşkusuz, cevap veya tepki, şuurlu bir varlığın mevcudiyetidir. Ve Kur'an-ı Kerim de aynı görüşü beyan ediyor:

> «Ve Rabbınız diyor ki, Bana dua edin ve Ben duanıza cevap vereyim» (40/60).
> «Ve Benim kullarım hakkımda sana soru sorunca, Ben onlarla olurum, ve Bana yalvaranı da dinlerim.» (2/186).

İster fiziksel ölçek ister fiziksel olmayan Royce'in daha tatmin edici standartlarını kullanalım, şurası kesin ki her iki durumda da başkalarının kafalarından geçenler hakkındaki bilgimiz, bir tahmin, bir (istidlâl) akıl yürütmeden ibarettir. Yine de diğer insanların kafalarından geçenler ile ilgili bilgimizin dolaysız olduğunu düşünürüz, toplumsal tecrübelerimiz hakkında aklımızdan bir şüphe geçmez. Araştırmamızın bu aşamasında başkalarının akıllarından geçenler hakkındaki bilgimiz üzerinde kapsamlı bir zâtın hakikatı lehinde idealist bir görüş geliştirmek istemiyorum. Benim burada anlatmak istediğim, mistik durumda tecrübemizin dolaysız niteliğinin emsâlsiz olmayışıdır. Bunun, olağan tecrübelerimizle bir çeşit benzerliği vardır, ve belki de aynı sınıfa aittir.

4 — Madem ki, mistik tecrübe doğrudan doğruya yaşanmalıdır, belli ki bunun başkasına nakli mümkün değildir. Mistik durumlar düşüncelerden çok duygularla ilgilidirler. Bir peygamberin mutasavvıf veya kendi dini tecrübesinin muhtevasıyla ilgili yaptığı açıklama ve yorum başkalarına mantıkî önermeler şeklinde ulaştırılabilir ,ama muhtevanın kendisi ise bu yolla iletilemez. İşte aşağıdaki âyette tecrübenin muhtevası değil, psikolojisi anlatılmaya çalışılmıştır:

«Bir vahy ile, ya bir perde arkasından, yahut bir elçi gönderip, kendisi istemediği sürece, Allah'ın hiçbir insanla konuşması mümkün olmamıştır. Şüphesiz, O çok yüce ve mutlak bir hüküm ve hikmet sahibidir» (42/51).

«Batmakta olan yıldıza and olsun, Sahibiniz yanılmadı, Bâtıla inanmadı. O sadece tahrik olduğundan konuşmaz. Kur'an, ona iletilen vahyden başka bir şey değildir. Kudretli bir güç bunu ona öğretti, ona iz'an bahşetti. O, dengeli olarak durdu. O, ufuğun en yüksek noktasında idi. Derken, daha yakın geldi ve yaklaştı. Ve iki yay mesafesinde, hatta daha yakındı. Ve O, Allah'ın kuluna açıkladığını açıkladı. Gördüğü şey gönlünü yanıltmadı. O halde, onun ne gördüğünü neden tartışıyorsunuz? O onu başka bir zaman da görmüştü. Sidretül müntehada Cennet'ül-Me'va onun yanındadır. Sedre ağacının büründüğü şeyle büründüğü zaman; Gözü ne bir yana döndü ne de etrafa gezdi. Çünkü o Allah'ın en büyük işaretlerinden birini görmüştü.» (53/1-18).

Mistik tecrübenin başkalarına naklinin mümkün olmamasının sebebi, aslında onun mantık kurallarına dayanmayan, anlaşılmaz bir duygudan ibaret olmasıdır. Bununla beraber, diğer bütün duygular gibi mistik duygunun akılla ilgili bir unsur taşıdığı da gözönünde bulundurulmalıdır ve kanımca, bu unsur sayesinde mistik tecrübede düşüncenin belirtileri görülebiliyor. Gerçekten, duygu kendini ifade edebilmek için her zaman düşünceye başvurur. Daha derinliğine inecek olursak, duygu ve düşüncenin aynı iç tecrübenin zamanla ilgili olan veya olmayan iki yanı olduğunu görürüz. Bu hususta Prof. Hocking'in bir görüşünü buraya nakletmeyi daha uygun buluyorum.

Adı geçen profesör dini şuurun muhtevasını mantıki açıdan incelemenin tamamıyla doğru bir yöntem olduğunu savunurken duygularla ilgili çok değerli çalışmalar yapmıştır. Prof. Hocking şöyle der:

«Duygunun (his) sona erdiği o duygu dışı şey nedir? Cevabım şudur: Bir nesnenin idrâkı. His tam şuurlu zâtın istikrarsızlığıdır. Bu zâtın istikrarını tekrar kazandıracak şey de sınırlarının içinde değil, ötesindedir. Duygu, dışarıya itiştir. Düşünce de dışarıya haber vermektir. Hiçbir duygu kendi hedefini bilmeyecek kadar kör değildir. Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşüncesi de, onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılıverir. Yönü belirsiz olan bir duygunun gerçekleşmesi, istikâmeti olmayan bir hareketin gerçekleşmesi kadar imkânsızdır. Ve bir istikâmet, bazı amaç ve hedeflerin işaretidir. Bazı durumlarında, istikâmetsiz gibi göründüğümüz belirsiz şuur halleri vardır. Ancak böyle durumlarda duygunun da aynı şekilde etkisiz ve durgun olduğuna dikkat edilmelidir. Meselâ, yediğim bir yumruğun etkisiyle sersemliyorum; ne olanlardan haberim var ne de bir acı veya ıztırap duyuyorum. Fakat şuurumla birşeyin olup bittiğinin farkına varabiliyorum. Geçirilen tecrübe şuurun kapısında, bir duygu olarak değil, bir olay olarak bir ân bekler, taa ki bir fikir onu etkileyip bir cevap yolunu tayin edinceye kadar. Böyle olunca acı duygusu da kendini belli eder. Yanılmıyorsak, kabul etmeliyiz ki bir şeyi duyduğumuz sırasında bilincimiz, düşünce ile olduğu gibi, dış dünya ile de aynı derecede alakalı bulunur. Duygu her zaman duygu sahibinin dışında ve ötesinde bir şeye işaret eder. Sanki Zâtı o tarafa götürmektedir. Öyle ki oraya götürdüğü zaman vazifesi biter.»

Yukarıdaki satırlarda görüldüğü gibi, duygunun

bu temel niteliği yüzünden din, duyguyla başlamıştır. Ancak tarih şahittir ki din hiçbir zaman kendisinin sadece duygudan ibaret olduğunu kabul etmemiş, aksine metafiziği de sürekli olarak elde etmeye çalışmıştır. Bundan dolayıdır ki aklın, tasavvuf sahipleri tarafından bilginin bir aracı olarak kınanması için dinler tarihinde bir gerekçe bulmak mümkün değildir. Fakat yukarıda iktibas ettiğimiz Prof. Hocking'un sözleri, dinde düşüncenin haklılığını göstermekten çok, daha geniş mana taşımaktadır. Duyguyla düşünce arasındaki organik bağ, bir dönemde müslüman din mütefekkirlerini oldukça meşgul eden ve uğraştıran, sözlü vahiy ile ilgili yapılmış olan dini tartışmalara ışık tutmaktadır. Belirsiz bir duygu kendisini her zaman düşünce aracılığıyla ifade etmek çabasında olur. Düşünce ise bizzat kendi vücuduyla gözle görülür varlığını buluverir. O sebeple, fikir ile kelimenin aynı anda duygunun rahminden çıktığını söylemek yanlış olamaz. Gerçi mantıkî anlayış, fikir ile kelimenin zamanla ilgili sıralamasını görür ve bunların arasını ayırdetmekle bizzat kendisi için türlü türlü zorluklar çıkarır. Fakat, lafzın vahy edilmesinde de bir anlamın saklı olduğu unutulmamalıdır.

5 — Tasavvuf ehlinin, sonsuzlukla birleşme ve buluşması sebebiyle daimî zamanın gerçek olmadığı kanısına varınca, o kişinin daimî zamanla ilişkisinin kesildiğini sanmak yanlıştır. Çünkü kendi birliğine rağmen mistik hal ve günlük duygularımız arasında mutlaka bir ilişki vardır. Bunun kanıtı olarak mistik durumların sürekli olmayışıdır. Gerçi mistik durumlar tasavvuf sahibinde derin güven izleri bırakıyor. Ancak, ister tasavvuf ehli ister peygamber olsun, her ikisi de eninde sonunda normal tecrübenin tabii derecelerine dönerler. Ama ilerde anlatacağımız gibi,

peygamberin dönüşü insanoğlu için sonsuz mana ve gayelerle doludur.

Demek ki bilgi edinmek bakımından mistik tecrübe sahası, herhangi bir tecrübe sahamız kadar gerçek ve güvenilirdir. Bu nedenle, bu tecrübelerin sezişduyguyla başlamadığı gerekçesiyle reddedilmesi veya gözönüne alınmaması doğru bir yol değildir. Aynı şekilde, mistik durumu tayin eden organik keyfiyetleri açıklamak yoluyla bu durumun manevi değerini ihlâl etmek mümkün değildir. Hatta, modern psikolojinin beden ile zihin arasındaki ilişkilerle ilgi ve dolayısıyla önemlinin küçümsenmesi, mantıkdışıdır. Bu noktayı psikolojik açıdan açıklayacak olursak, muhtevaları ister dini, ister lâdini olsun, bütün haller organik olarak tayin edilebilirler. Aklın ilmi yapısı, dini akıl kadar organik keyfiyetlerle belirlenebilir. Bunun içindir ki dahilerin yarattıkları şaheserler hakkında hükmümüzü verirken psikoloji uzmanlarının, bunların organik durumlarına ilişkin verdikleri hükümlere fazla önem vermeyiz. Kişisel kanaatim odur ki belli bir mizaç belli bir nev'i alma kabiliyeti için gerekli bir hal olabilir. Ancak bir önceki hal alınan şeyin mahiyeti hakkında tamamen hakikat diye kabul edilemez. Aslında akli hallerimizle sebep ve netice'nin organik bağı öylesine sımsıkıdır ki bunun, bir durumu değer yargılarımıza göre basit veya değerli olarak değerlendirdiğimiz ölçülerle hiçbir ilişkisi yoktur. Prof. William James'in dediği gibi, «bazı keşf ve ilhamlar gayet açık biçimde anlamsız ve saçma gelir. Aynı şekilde, Vecd, kendinden geçme ve mürakabe gibi durumlarda karakter veya ahlâk için yararlı bir şey yoktur. Bunların ilahî ya da manevi herhangi bir yanı da bulunmuyor. Hıristiyan mistisizm tarihinde, ilahi mucize kabilinden keşf ve ilhamları Şeytan'ın sadece içinde taşıdığı kin ve nef-

ret yüzünden taklit ettiği hal ve hareketlerden ayırdetmek her zaman önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Şeytan'ın, hakkı aramakta olan bir kulu yanlış yola sevketmek suretiyle onu iki misli cezaya lâyık hale getirmeye çabalaması bilinen bir gerçektir. Bu sebeple, insanoğluna doğru yolu göstermekle görevlendirilenler bütün zekâ, akıl ve hünerlerini kullanmak zorunda kalmıştır. Ne var ki sorun ancak bizim özgür irademize göre çözümlenmiştir. Şöyle ki, ağaç meyvesiyle tanınır, köküyle değil.» Gerçekten, Prof. William James'in burada değindiği Hıristiyan mistisizmi ile ilgili sorun, hemen hemen bütün tasavvufun sorunudur. Şeytan, hakikaten ademoğluna karşı beslediği kin ve garaz yüzünden, tasavvuf sahiplerinin tecrübe ve hallerine tesir eden ve sızan çeşitli tecrübeleri taklit eder. Kur'an-ı Kerim'de deniliyor ki:

> «Biz senden önce hiçbir resul, hiçbir nebi göndermedik ki o bir şey dilediği zaman Şeytan onun dilediği hakkında bir fitne yaratmasın. Nihayet, Allah Şeytan'ın bu fitnesini defeder, ortadan kaldırır. Allah âyetlerini yine doğrular. Allah her şeyi bilir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.» (22/52).

Onun için, kanımca Freud'ün taraftarlarının dine yaptıkları en büyük hizmet, işte bu ilahi duygu ve tecrübelerden şeytani tecrübeleri ayırmaları olmuştur. Ancak şunu da hemen ekleyiveriyim ki bu modern psikolojinin temelini oluşturan, tez, deney veya gözlem yoluyla doğrulanmıyor. Rüyalarımızda veya kendimizden geçtiğimiz sıralarda içimizdeki itici güç bize egemen oluyorsa, bu demek değildir ki o güç, normal benliğin ardında bulunan bir çeşit ambarda hapsediliyor. Onun için, bu gibi bastırılmış muharrik kuvvetlerin arada sırada normal benliğimizi kapla-

maları, onların zihnin karanlık bir köşesinde devamlı cevap verme sistemimizin geçici olarak bozulmasını gösterir. Her hâlükârda, izah etmeye çalıştığım şudur: Çevremize ayak uydurmaya çalıştığımız sırada çeşitli tenbihlerle karşılaşıyoruz. Bu tenbihlerin etkisiyle yavaş yavaş belli bir karşılık verme sistemine alışıyoruz. Bu sistemde, bazı itici kuvvetlerin kabulü, bazılarının da hiç yer bulamadıkları için reddi nedeniyle karışıklık giderek artıyor. Sürekli olarak reddedilen ve yüz bulamayan muharrikler gerileye gerileye zihnin «gayrı meşur bölgesi» dediğimiz noktaya yerleşiyor, yakaladıkları ilk fırsatta saldırıya geçip nefs'den intikam almak için beklemeye başlıyorlar.

Bu sebeple, hareket ve davranışlarımızın değişebileceği, düşüncelerimizin bozulabilceği söylenebilir. Bu gibi sinsi muharrikler bizim için çeşitli rüya ve fantaziler yaratabilir, bizi tekamülümüz sırasında geride bıraktığımız ilkel davranışlarımıza kadar götürebilirler. Deniliyor ki, din, insanoğlunun engel tanımayan, serbest hareket için uygun bir periler diyarı bulmaya uğraşan bu reddedilmiş muharriklerinden meydana gelmiş bir efsâne, bir masaldır. Bu nazariyeye göre dini inanışlar ve dogmalar, doğanın ilkel teorilerinden başka bir şey değillerdir. Bunlarla, insanoğlu, Hakikatı ilkel çirkinliğinden kurtarmaya, ve bunların hayat gerçeklerini yansıtmaktan çok gönlünün muradına yakın bir şeyler olduğunu göstermeye çalışmıştır. Hayat gerçeklerinden korkakça kaçıp sıyrılma yolunu sağlayan dinlerin ve sanat türlerinin bulunduğunu inkâr etmiyorum. Bütün iddiam, bunun dinler için doğru olmadığıdır. Şüphe yok ki, dini inanç ve doğmaların metafizik bir anlamı vardır. Ama bunların doğa biliminin konusu olan tatbiki verilerin yorumu olmadığı da ortadadır.

Din ne fiziktir ne kimya. Dolayısıyla gerçekler ile tabiatın tahlilini neden-sonuç ilkesine dayanarak yapmaz. Dinin gerçek amacı insanoğlunun tamamen başka sahaya ait bir tecrübesini —dini tecrübesini— açıklamaktır. Bu tecrübenin verileri, başka herhangi bir bilimin istatistik ve rakamlarıyla mukayese edilemez. Gerçekten dinin hakkını vermek için şunu söylemek gereklidir ki, din, bilimin bu işi öğrenmesinden çok daha önce, dinî yaşantıda somut tecrübenin gereğinde ısrar etmiştir. Din ile bilim arasındaki anlaşmazlık, birinin salt ve somut deneye dayanması, ötekinin ise dayanmamasından ileri gelmiyor. Her ikisi de hareket noktası olarak somut tecrübeyi seçmişlerdir. Aralarındaki anlaşmazlık, her ikisinin de aynı tecrübe verilerini yanlış anlayıp yorumlama ve değerlendirmelerinde yatar. Dinin, insanoğlunun hususi bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unutuyoruz.

Dinî şuur muhtevasının içeriğini değerlendirirken dini tecrübelerin bir cinsel muharrik'in ürünü olduğunu söylemek de tamamıyla yanlış bir tutumdur. Çünkü şuurun bu her iki şekli —dini ve cinsi— birbirine zıt değilse de nitelikleri, nicelikleri, amaçları ve doğurdukları hareketler bakımından birbirinden kesinlikle ayrıdırlar. Gerçek şudur ki, bir dini vecd ve heyecan halinde, bir anlamda kendi kişiliğimizin dar çerçevesinin dışında bir pratik gerçeği öğrenmiş bulunuyoruz. Dinî cezbe, benliğimizi derinliklerine kadar sarsan şiddetinden dolayı, psikologun gözünde şuur altı olayı gibi görünür. Her ilimde bir şevk ve heyecan unsuru vardır. Öyle ki, bu şevk ve heyecanda meydana gelen azalma ve yükselmeye göre, bilgimizin konusu olan şeyin dış görünümü de küçülür veya büyür.

Kişiliğimizin bütün yapısını güçlendiren ne ise, bizim için en hakiki şey odur. Prof. Hocking'un anlam-

lı şekilde dediği gibi: «Eğer, günün birinde, bir varlık veya veli, şu bir gün gibi sınırlı ve anlamsız ömrün üzerine bir ilham ve vahiy gelir de onun ve bizim hayatımızı büsbütün değiştirecek olursa, bu ancak o vahyin aynı zamanda şuurlu bir istidat, meyil ve şuuraltının ortaya çıkışından ileri gelir. Bu bizim için sonsuzluğun bize göre kişiliğinin bütün yapısını harekete geçirir. Böylece bir ilham şüphesiz şuuraltı, istidat aynı zamanda gayrı meş'ur ortaya çıkmalıdır. Ancak kullanılmamış hava hücrelerinin yayılmasını, bizim dış havayı teneffüs etmekten vazgeçtiğimizi ileri sürmez. Hatta tam aksini.» Bu sebeple yalnız psikolojik bir metod, dinî cezbeyi bir çeşit bilim diye açıklayamaz. Bu metod, Locke ve Hume'daki gibi, çağdaş psikologlar tarafından yapılan çalışmalarda da başarısız kalmaya mahkûmdur.

Yukarıdaki bahis, herhalde, aklınızda önemli bir soru doğurmuştur. İddiam şu idi: Aslında, dini tecrübe, akli ve mantıkî yanı da ağır basan bir duygu halidir. Bu duygunun muhtevası, sadece doğrulanması amacından başka diğer birine aktarılamaz. Şu halde, insanî tebrübenin belirli bir sahası olmak iddiasında bulunan ve benim için erişilmesi mümkün olmayan, bir hüküm, benim onayıma sunulursa, benim de, «Bunun gerçek olduğuna dair güvenceniz nerede?» diye sormaya yetkim olur. Bunun doğruluğunu ortaya koyacak bir ölçümüz var mıdır? Bu çeşit bir hükmün kabulü için kişisel deney yegâne temel olsaydı, din ancak birkaç ferdin malı olurdu. Çok şükür ki, bilimin başka şekillerine uygulanabilen ölçülerden farkı olmayan ölçülerimiz vardır. Ben bunlara akli ve ameli ölçüler diyorum. Aklî testten amacım, tenkidî yorumdur. Yani, insan tecrübesinde, farzedilen bir şey olmadan, ve çoğunlukla, aynı niteliği olan ve dini tecrübe ile belirlenen bir Gerçeğe götüren bir yorum ve

tefsir. Pragmatik test ise bunun hakkında sonuçlarına göre hüküm verir. Birinci test filozof tarafından uygulanırken ikincisi de peygamber ve resul tarafından kullanılır. Bundan sonraki konferansımda aklî testi ele alacağım.

II

DİNİ TECRÜBE VAHİYLERİNİN FELSEFİ ÖLÇÜSÜ

Skolastik Felsefe Allah'ın (C.C.) varlığı hakkında üç delil ileri sürmüştür: Kozmolojik, Teleolojik ve Ontolojik. Bu üç delil, Zât-ı Mutlak'ı arama hususunda gerçek bir fikir hareketini ortaya koyar. Fakat maalesef birer mantıki ispat olarak bu deliller bir taraftan ağır tenkide maruz kalacak mahiyette, diğer yandan tecrübeye anlam verip açıklamak için basit bir renk ve çeşit taşımaktadır.

Kozmolojik delile göre evren sonlu (mütenahi) bir malûldur. Öyle bir malûl ki, sebepler ve neticeler halinde birbirine bağlı bir neticeler silsilesinden geçer ve kendiliğinden meydana gelmiş bir gerçek ve öz sebepte, ve insan aklının düşleyemeyeceği bir ebedi dönüşte, yani illet ve malûlün mütenahi (sonlu) silsilesi içinde maziye dönüşte karar kılar. Şurası da bilinen bir gerçektir ki, sonlu bir malûl ancak sonlu bir illet, ya da olsa olsa, böyle illetlerden oluşan sonsuz

(namûtenahi) bir dizi meydana getirebilir. Bu dizi ve seriyi belirli bir noktada bitirmek, ve serinin bir uzvunu, kendiliğinden vücuda gelmemiş bir ilk sebeb derecesine yükseltmek, tüm delilin dayandığı sebep-netice kanununun bizzat hiçe sayılması anlamına gelir. Ayrıca, delille varılan ilk sebep (illeti ûla) haliyle illetleneni (malûlü) dışarda bırakır. Oysa bu şu demektir; kendi illetine bir sınır koyan malûl, onu sınırlı bir şey durumuna indirir. Yine delille varılan illet, bir Mutlak Zât'ın vücudu kabul edilemez, zira illet ve malûl mesabesinde ilginin iki sınırı her ikisi için de eşit derecede gereklidir. Mutlak Vücudun zaruret, tasavvurî illiyet zârureti ile aynı değildir. Halbuki bu, adı geçen ispatın gösterebileceği en büyük delildir. Bu kozmolojik delil hakikaten sonluyu kaldırmakla sonsuzu tastike çalışmaktadır. Fakat sonluyu reddetmek yoluyla isbat edilen sonsuz gerçek olmayan bir sonsuzdur ki ne kendini ne de sonsuzu zıt bir yerde bırakan sonluyu izah edebilir. Gerçek sonsuz, sonluyu dışarda bırakmaz. Sonluluğunu yoketmeden onu kendi kapsamına alır, varlığını açıklar ve kanıtlar. Onun için, sonludan hareketle sonsuza varmaya çalışan Kozmolojik delil ortaya konduğu şekliyle akıl ve mantık açısından büsbütün anlamsız, çürük ve saçmadır. Buna göre bu ispat da iflas eder.

Aynı durum teleolojik delil içinde geçerlidir. Bu delil sebebin mahiyetini bulmak gayesiyle malûlleri teferruatıyla araştırır. Bu itibarla, doğayı incelediğimiz zaman, kuruluşunda müthiş bir basiret, plan, amaç ve hedef ile düzen ve uyumun belirtilerini görür, bunlardan, sonsuz zeka ve kudrete sahip, kendi varlığı ve yeteneğinden emin bir Zât'ın varolduğu sonucunu çıkarırız. Halbuki bu delille elde edilen sonuç

sadece bu evrenin önceden varoluşu, duygusuz, ölü ve anlaşılmaz oluşundan başka bir şey değildir. Aynı delile göre bu evrenin unsurlarında kendiliğinden herhangi bir düzen ve uyum bulunmuyor. Fakat unutulmamalıdır ki bu teze göre bir yaratıcı (Halik) değil, yalnız bir kurucu ve düzenleyicinin (Şâri) varlığı ispatlanıyor. Ve eğer bu zâtın bu malzeme (evren) nin yaratıcısı olduğunu varsaysak bile, böyle bir inanış o zâtın aklı ve zekası için iyi bir kanıt olamaz. Çünkü evvelâ, böyle bir varlığın cansız ve yönetilmesi zor bir malzeme yaratıp kendi başına belâ açması, daha sonra da kendi yarattığı sorunların üstesinden gelebilmek amacıyla öz tabiatı ve huyuna aykırı yollara baş vurması akıl ve mantığa sığacak şeyler değildir. Üstelik, malzemesinin dışında olan bir kurucu veya düzenleyici, ister istemez malzemesiyle sınırlandırılmış olur. Netice itibarıyla, sınır imkânları sebebiyle rastgele bir teknisyen gibi güçlüklerini yenmek zorunda bulunan bir sonlu bir sanı olarak kalır. İşin gerçeği şu ki, teleolojik delilin temelini oluşturduğu benzeyiş yanlıştır ve hiçbir değer taşımaz. Zira, sanatkar bir insanın işi ile tabiat olayları arasında hiçbir benzerlik yoktur. Bir sanatkâr, malzemesini seçip, onları tabii bağları ve durumlarından ayırmadan tasarladığı eseri meydana getiremez. Oysa, doğa, tamamen birbirine bağlı parçaları olan bir nizamdır. Bu bakımdan, doğanın ameliyeleri, malzemesinin gelişen bir ayırma ve tamlığına dayanarak, tabiattaki organik bütünlerin tekâmülüne bir benzerlik meydana getiren bir mimarın işine benzetilemez. Çeşitli düşünür ve filozoflarca değişik şekillerde ortaya konan Ontolojik delilde ise düşünürleri cezbedecek pekçok şey vardır. Karteziyen felsefeye (Dekartçı felsefe) göre bu ispat şöyle anlatılmıştır:

«Bir özelliğin, bir şey'in yapısında ya da kavramında varolduğunu söylemek, sözkonusu özelliğin gerçekten o şeyde bulunduğunu ifade etmek dışında başka ne anlama gelebilir ki? Fakat Vacip vücudun Allah'ta olduğu, veya Allah'ın varolduğu ispat edilebilir.»

Descartes, bu delile bir delil daha eklemiştir. Kendisine göre zihnimizde kâmil bir zâtın tasavvuru vardır. Şimdi, bu tasavvurun kaynağı nedir? Bir kere, bu tasavvur veya kavram doğadan gelmiyor, çünkü doğa her an ve her zaman değişmekte, renkten renge bürünmektedir. Bu nedenle, doğadan mükemmel bir varlık fikrinin doğması imkânsızdır. Gayet mümkündür ki zihnimizde bulunan bu kavramın karşısında, bunun objektif ve ikinci bir nüshası dış dünyamızda vardır. Ama, bu delil de bir bakıma, yukarıda bahsettiğimiz Kozmolojik delile benziyor. Zira, delilin şekli her ne olursa olsun, şurası muhakkak ki, bir şeyin varlığının kavramı, objektif varlığa delil olamaz. Nitekim, Kant, bu tezi eleştirirken, «aklıma 300 dolar fikri geliyorsa, bu 300 Dolar'ın gerçekten benim cebimde olduğu nasıl ıspatlanabilir?» demiştir. Bu delil bir şeyi kanıtlıyorsa o da mükemmel bir zât'ın tasavvurunda o zât'ın varlığının da bulunduğudur. Fakat bu varlığın tasavvuru ve objektif varlığı arasındaki farklılığı gidermek amacıyla fikir ve düşüncenin kendi sınırlarını aşması doğru bir yöntem sayılamaz. Aslında bu delil, felsefede «petitio prencipii» /Hiçbir delil ileri sürmeden bir görüşün doğru olduğunu iddia etmek/ olarak bilinen yanılgıdır. Çünkü, bu yönteme göre ispat edilmesi gereken iddai bir emrivaki /oldu-bitti/ olarak kabul ediliyor ve kavramsal bir şey gerçekle eşdeğer tutuluyor. Öyle sanıyorum ki şimdiye kadar genel hatlarıyla anlatmaya çalıştığım Ontolojik ve Teleolojik delillerin bize hiçbir şey kazandıramadık-

ları, bizi hiçbir yere götüremediklerini anlamışsınızdır. Bunun sebebi de, bu delillerin «düşünce»yi, eşyaya dışardan tesir eden bir unsur olarak kabul etmeleridir. Bu görüş gözümüzün önüne bir vaziyet içinde bir san'atkârın varlığının gereğini yalnız bir makinist, diğerinde de hakiki ve hayali arasında aşılmaz bir uçurum koyuyor. Ama şunu da diyebiliriz ki fikir veya düşünce, dışardan eşyanın oluşumu ve düzenini etkileyen bir öğe değil aksine kendi malzemesine kendi şekil verebilen bir güç'tür. Bu bakımdan fikir veya tefekkür varlığının, eşyanın asli yapısından ayrı olmadığını söyleyebiliriz. Bunun aksine, eşyanın temeli sayılacaktır. Varlıklarının özü ve cevheri kabul edilecektir. Öyle bir cevher ki, ezelden vücutlarında yer alıp kendi koştuğu şart ve gayeler istikametinde onların adım adım ilerlemelerini sağlamaktadır.

Fakat, içinde bulunduğumuz durum tefekkür ve varlığın ikilik halinde olmasını gerektirmektedir. Çünkü, insanî bilimin her faaliyeti iki kola ayrılır. Bu bilim, belki de uygun araştırma ve incelemeler sonucu «aynı» olduğu ispatlanabilecek bir gerçeği ikiye bölüverir. Yani bir yandan bir şeyi idrak eden bilinçli nefse, diğer yandan da «ötekisi» olan ve idrak edilen şeye. Bundan dolayıdır ki, karşımızda varolduğunu gördüğümüz şeyin kendi hakkıyla varolduğunu ve bir zâtın dışında bağımsız olarak varlığını sürdürdüğünü anlarız. Aynı zamanda, o nesneyi bilip bilmememiz, tanıyıp tanımamamızın, onu hiç etkilemeyeceğini de sanırız. O nedenle, Ontolojik ve Teleolojik delillerin gerçek anlam ve önemi, ancak içinde bulunduğumuz bugünkü gelişme aşamasının son hedefimiz olmadığını ve düşünce ile vücudun mutlak surette bir olduğunu gösterebilirsek, meydana çıkar. Bu da ancak şu suretle mümkün olabilir: İç ve dış tecrübe ve duygularımızı Kur'an-ı Kerim'in, bunları, «İlk

ve Son Görülür ile Görülmez» (Evvel ve Ahir ile Zahir ve Batin) olarak tanımladığı şekilde yorumlamak. İşte bu konferansta bu nokta üzerinde önemle duracağız.

Zaman itibariyle ortaya konan tecrübe başlıca üç safhadan geçer: Madde, hayat ve akıl ya da şuur. Bunlar sırasıyla, fizik, biyoloji ve psikoloji'ye konu olurlar. İlk önce, dikkatimizi maddeye, yani tabiata çevirelim. Bugünkü fizik bilimini iyice anlayabilmek için önce maddenin ne olduğunu iyice anlamamız lâzımdır. Fizik, tatbiki ve deneysel bir bilimdir. Fizik âlimi, insanın duygu organlarıyla farkedilen madde âlemiyle işe başlar ve yine onunla işini bitirir. Duyguların dışında, fizikçilerin kendi teorilerini ispatlamak için hiçbir imkân ya da araçları yoktur. Meselâ, atom gibi, hissedilemeyen, idrak edilemeyen maddelerin varlığını kabul etmelerine izin verilebilirse de, bunu, his tecrübesini başka türlü izah edemedikleri için yaptıkları söylenebilir. Böylece, fizik madde âlemini, yani hisle ortaya çıkan âlemi araştırıp inceler. Fakat bu incelemede yapılan zihnî ameliyeler tıpkı estetik ve dini tecrübe aslında bu bütün tecrübe sahasının sadece bir parçasıdır. Bunlar fizik'in kapsamına girmezler. Zira, fizik sadece maddi dünyada da hissedilebilir eşyalarla ilgili bulunuyor. Fakat farzediniz ki, madde âleminde hissettiğiniz eşya nedir? diye size bir soru yöneltiliyor. Böyle bir soruyu cevaplandırırken siz, herhalde, yalnız iyi bildiğiniz ve her zaman çevrenizde gördüğünüz eşyalar, örneğin, yeryüzü, gökyüzü, dağ, masa ve sandalyeler'in adlarını sayabileceksiniz. Fakat madde âleminde sezip idrak ettiğiniz eşya nedir? ve bu eşyadan tam olarak anladığınız nedir? diye size mükerrer bir sual sorulacak olursa, belki de «özellikler ve belirtilerini görüyorum» diye cevap verebilirsiniz. Bundan anlaşıldığına göre, böyle bir so-

ruya cevap verirken, duygularımızın delilini açıklamaya çalışıyoruz demektir. Açıklama ise, bir nesne ile özelliği arasında ayırımdan ibarettir. Bu aslında, bir madde nazariyesidir. Bu nazariye, duygu bulgularının niteliği, idrak eden zihnin bunlarla ilişkisi ve nihai sebepleriyle ilgilidir. Bu nazariye veya teori şöyle özetlenebilir:

Duyguyla sezilen eşya /renk, ses vs./, bunları idrak eden kimsenin zihni durumlarıdır, ve bu şekilde doğanın dışında olduklarından objektif olarak tanımlanırlar. Bu bakımdan, herhangi bir anlamda, maddi eşyanın özellikleri olamaz. Ben «gök mavidir» dediğim zaman, bu ancak, gök benim zihnimde mavi bir duygu uyandırır demektir, mavi rengin gökte bulunan bir özellik olduğunu ifade etmez. Bunlar zihni durum olarak, izlenimlerdir, yani, bizde oluşan etkilerdir. Bu etkilerin sebebi, duyarlığımız, duygu organlarımız, sinir, dimağ ve zihnimiz aracılığıyla işleyen madde veya maddi eşyadır. Bu fiziki sebep temas ve tesir ile işler. Bu bakımdan, şekil, hacim, sertlik ve mukavemet gibi özellikleri taşıması gerekir.»

Duygularımızın bilinmeyen sebebi olarak maddeyi gösterdiği için madde teorisini ilk kez eleştiren filozof Berkley olmuştur. Ünlü matematikçi ve bilim adamı, Prof. Whitehead de madde ile ilgili eski nazariyenin tamamen yanlış olduğunu kesinlikle ispat etmiştir. Zira, bu nazariyeye göre renkler, sesler v.s.'nin yalnızca iç durum ve tecrübeler olduğu ve tabiaat'ın birer parçası olmadıklarını kabul etmek gerekiyor. Göze ve kulağa giren renk veya ses değil, gözle görülmeyen eter dalgaları ve kulakla duyulmayan hava dalgalarıdır. Doğa, bizim bildiğimiz gibi değildir. Bizim sezi ve kavramlarımız nelerdir, Bir bakış hatası, bir değerlendirme yanlışlığı! Bunların gerçekten tabiata tercüman olduklarını söylemek yanlıştır.

Bunlar, teoriye göre, bir yandan, zihni izlenimler halinde, diğer yandan da, bu izlenimleri yaratan, araştırılması ve anlaşılması mümkün olmayan eşyalar olarak ikiye ayrılıyor. Ama, eğer fizik gerçekten, idrakla bilinen eşyanın düzenli ve gerçek bilgisini teşkil ediyorsa, maddecilik veya materyalizmin geleneksel teorisinden vazgeçmemiz icap edecektir. Sebebi bellidir. Böylelikle, fizikçilerin gözlem ve deneylerinin tek dayanağı olan, duygularımızın güvenirliğini zayıflatıyor. Bu teori, tabiat ile, tabiat gözlemcisinin arasında öyle bir uçurum yaratıyor ki, gözlemci, bir çeşit vuruş veya temasla bizde duygu yaratan bir şey türünden şüpheli bir varsayıma baş vurmakla aşabilir. Prof. Whitehead'in dediği gibi, bu teori, doğanın yarısını bir «rüya»ya, diğer yarısını ise bir «tahmin»e indiriyor. Bu şekilde, fizik bilimi, kendi temellerini eleştirme gereğini duymakla, nihayet kendi putunu kendi eliyle kıracak sebebi bulmuştur, ve bilimi maddiyata mecbur eden deneysel tutum ve yaklaşım, sonunda maddeye karşı isyan bayrağını çekmiştir. Madem ki, eşya, madde denilen hissedilmez bir şey tarafından yaratılan iç tecrübeler değildir, doğanın asıl özünü teşkil eden, ve doğada bulundukları için bizim de bildiğimiz gerçek olaylardır. Ne var ki, madde kavramı, en ağır darbeyi Einstein'dan yemiştir. Çağımızın bu eşsiz fizik bilgininin buluşları, insanî fikirde yepyeni bir devrime yol açmışlardır. Russel şöyle diyor: «İzafiyet teorisi, zamanı, mekana ait zamana karıştırmakla, geleneksel cevher kuramını filozofların bütün delillerinden daha ağır bir şekilde zedelemiştir. Sağduyuya göre madde, zamanda sürekli varolan ve mekânda (uzamada) hareket eden şeydir. Ancak bugünün izafiyet fiziği için bu görüş geçerli değildir. Bir madde parçası artık değişik durumlarda kendisini korumaya devam eden bir şey olmaktan

çıkmış, birbirine bağlı bir olaylar zinciri haline girmiştir. Eski sağlamlık gitmiş, onunla birlikte, maddeciye, maddeyi süreksiz ve geçici düşüncelerden daha gerçek gösteren özellikler kalmıştır.

Şu halde, Prof. Whitehead'e göre, Doğa, dinamik olmayan bir boşluk içindeki değişmez bir şey değil, aksine sürekli yaratıcı akış özelliğini taşıyan bir olaylar serisidir, ki düşünce onu bireysel hareketsizliklere ayırır. Bunların karşılıklı ilişkilerinden ise zaman ve mekân kavramları meydana gelir. Bu suretle, bugünkü müsbet ilmin, Berkley'nin vaktiyle temellerini sarstığı eleştirisiyle aynı çizgide olduğunu görüyoruz. Doğayı sırf madde olarak tanımlayan bilimsel görüş Newton'un mekân nazariyesi, yani mekânı, eşyanın içinde yerleşmiş bulunduğu mutlak bir boşluk olarak kabul eden teori ile birleşir. Müsbet ilmin bu davranışı şüphesiz onun hızla gelişmesini sağlamıştır. Ancak topyekün tecrübenin birbirine zıt iki sahaya, yani akıl ve madde sahalarına ayrılması, bugün onu, kendine ait güçlükleri yüzünden, işin başında tamamıyla bir yana itmiş olduğu sorunları gözönüne almaya sevketmiştir. Matematik bilimlerin temelini oluşturan kuralların eleştirilmesiyle, madde'nin bir şeyin içinde varoluşu ve mutlak bir mekânda sürekli bir nesne olarak bulunuşunu savunan salt maddiyat teorisinin sağlam olmadığı ortaya çıkmıştır. Şimdi sorulacak soru şudur: Acaba, mekân nedir? Mekân, içinde eşyanın bulunduğu bağımsız, kendi başına ayakta duran bir boşluk mudur? Bu, mekân ve boşluk dediğimiz şey, bütün her şeyin yok olup gitmesinden sonra da mı ayakta durmaya devam edecektir? Eski Yunan filozofu Elea'lı Zenon, (M. Ö. 490-430) mekân sorununu, mekânda hareket konumu olarak ele almıştır. Ve felsefe öğrencileri çok iyi bilirler ki, hareketsizlik veya hareketin gerçek dışı oluşuna ilişkin gö-

rüşleri ne idi. Aynı öğrenciler, o zamandan bugüne dek bu sorunun nasıl tartışıldığını ve her dönemde filozofların bu soruna kendi inançları doğrultusunda nasıl yaklaştığını da çok iyi bilirler. Burada biz Zeno'nun sadece iki görüşüne yer vereceğiz. Mekân'ın sonsuz şekilde bölünür olduğunu savunan zenon, mekânda hareketin imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Görüşüne göre, hareket halindeki cisim, hedef noktasına ulaşmadan, çıkış noktasıyla varış noktası arasına getiren boşluğun yarısından geçmek zorundadır. O yarıdan da geçmeden, o yarının yarısından yol almaya mecburdur, ve bu şekilde, sonsuzluğa kadar gider. Aradaki boşluk içinde, sayısız noktalardan geçmeden, mekân içinde bir noktadan diğerine hareket edemeyiz. Ancak sonlu ve geçici bir zaman içinde bir noktalar sonsuzluğu içinden geçmek de imkânsızdır. Yine Zeno'nun iddiasına göre havada uçan bir ok da hareket etmemektedir. Çünkü, havada uçuşu esnasında herhangi bir anda ok, bir mekân noktasında durmakta ve dinlenmektedir. Kısacası, Zenon'a göre hareket sadece aldatıcı bir görünüştür. Gerçek ise asla değişmez. Ama hareketi inkâr etmek, salt mekânı inkar etmek demektir. Bu sebepten dolayıdır ki, el-Eş'arî mezhebine bağlı müslüman düşünürler, zaman ve mekân'ın sonsuz bölünme görüşünü kabul etmemişlerdir. Onlara göre, mekân, zaman ve hareket, artık başka bölümlere ayrılamayan nokta ve ânlardan oluşur. Böylece, hareket imkânını, bölünmeyecek kadar küçük cisimlerin bulunduğu varsayımına dayanarak kanıtlamaya çalışmışlardır. Çünkü zaman ve mekân'ın bölünmesine bir sınır varsa, boşluğun bir noktasından başka bir noktasına hareket, geçici zaman içinde mümkündür. Halbuki, İbn-i Hazm, Eş'arîlerin «lâyetecezza» (bölünmeyecek kadar küçük) kavramını reddetmiş, bugünkü Matematik bilimi de bu

görüşü teyit etmiştr. Bu itibarla, Eş'ari delili, Zenon paradoksunu mantıki yollarla çözümlemekten âcizdir. Ancak, çağımız düşünürlerinden Fransız filozofu Bergson ile İngiliz matematikçisi Bertrand Russell, kendi görüşleri doğrultusunda Zenon'un ileri sürdüğü iddiaları reddetmişlerdir. Bergson'a göre hareket asıl gerçektir, ama şu şartla ki hareket, dinamizm ve değişiklikle eşdeğer tutulsun. Zenon'un paradoksu, yanlış bir zaman ve mekân mefhumundan ileri gelmiştir. Bu ise Bergson'un görüşüne göre hareketin yalnız akli ve mantıki yönüdür. Ne var ki, Bergson'un delilinin dayandığı metafizik hayat teorisini açıklamadan burada bu konudan daha çok sözetmek mümkün değildir. Bertrand Russell'in görüşü, Cantor'un matematiksel süreklilik teorisi üzerinde yol alır. Ona göre, bu teori bugünkü matematik biliminin en önemli buluşlarından biridir. Zenon'un delili, herhalde, zaman ve mekân, sayısız derecede nokta ve ânlardan müteşekkil olduğu tezine dayanmaktadır. Bu teori üzerine, iki nokta arasında, hareket eden cisim yersiz olacağına göre, hareketin mümkün olduğu iddiasında bulunmak kolaydır. Çünkü, hareketin meydana gelmesi için imkân yoktur. Cantor'un buluşu, zaman ve mekân'ın sürekli ve kalıcı olduğunu göstermektedir. Mekân içinde herhangi iki nokta arasında sayısız noktalar vardır, ve sonsuz bir seri içinde yanyana olan iki nokta mevcut değildir Zaman ve mekan'ın ebedi ve sonsuz bölünme imkânı, seri içindeki noktaların yoğunluğunu belirtir .Bu da demektir ki, noktalar karşılıklı olarak tecrid edilmiştir. Yani, aralarında birer mesafe veya ara vardır Bu bakımdan, Russell'in Zenon'a cevabı şöyledir:

> «Zenon soruyor: Siz bir yerden bir ânda başka bir yere nasıl varabilirsiniz? Zira, siz hareket sırasında hiçbir ânda, hiçbir yerde yoksunuz. Bu-

nun cevabı şudur: Ne bir yerden sonra başka bir yer gelir, ne bir ândan sonra başka bir ân. Çünkü, bunlar arasında üçüncü bir yer ve üçüncü bir ân mutlak olacaktır. Eğer lâyetecezzâlar (bölünmeyecek kadar küçük cisimler) olsaydı, hareket imkânsız olurdu. Ama bölünmeyecek kadar küçük birşey yoktur. Onun için, Zenon ok, uçuşu halinde bulunduğu her saniyede sakindir, demekte haklıdır. Fakat buna dayanarak, okun hareketsiz olduğu sonucunu çıkarmak yanlıştır. Çünkü, yerlerin sonsuz dizisiyle sonsuz ânlar serisi arasındaki harekette bire bir uygunluk vardır. Şu halde, bu teori uyarınca zaman, mekân ve hareket gerçeklerini ispat etmek, aynı zamanda Zenon'un delilindeki paradokstan kaçınmak da mümkündür.»

Böylece, Bertrand Russell, hareketin gerçekliğini Cantor'un süreklilik teorisine dayanarak ispatlamaya çalışmıştır. Fakat, eğer hareketin varlığı bir gerçek ise, mekân da bağımsız bir şekilde ayakta duruyor. Doğayı da mekânın dış yapısı olarak kabul etmek gerekir. Ancak, sürekliliğin niteliği, ve mekân'ın sonsuzca bölünmesi güçlüğü ortadan kaldırmıyor. Bir geçici zaman aralığında ânların sonsuz veya sürekli bölünüşüyle, bir geçici mekân parçasında noktaların sürekli çoğalışı arasında bire bir uyum olduğunu varsaysak bile, bölünmeden ortaya çıkan güçlükte bir değişiklik veya azalma olmuyor. Sonsuz seri olarak sürekliliğin matematiksel kavramı, fiil farzedilen harekete göre değil, dışardan göründüğü şekilde hareketin tablosuna göredir. Başka bir deyimle, hareket, aklımıza geldiği şekilde bölünebilir, ancak gerçekten yaşandığı veya tecrübe edildiği zaman bö-

lünemez. Mekân'da bir okun uçuşu bir geçiş olarak incelendiği zaman, bölünmesi, parçalanması mümkündür. Fakat, fiil olarak kabul edilen uçuşu —mekânda gerçekleşmesi bir yana bırakılırsa— bir tek'tir ve çoğaltılma yeteneği asla yoktur. Bölünme, onun yok olması demektir.

Einstein'e göre mekân'ın varlığı bir gerçektir, ancak bu durum da gözlemcinin değerlendirmesiyle orantılıdır. Einstein, Newton'un «mutlak mekân» kavramını reddeder. Gözlenen ve müşahade edilen nesne değişken niteliktedir. Bu da gözlemcinin gözlemiyle orantılıdır. Kütlesi, şekli ve hacmı, gözlemcinin yeri ve hızındaki değişikliklere göre değişir. Hareket ve hareketsizlik de gözlemci ile orantılıdır. Bu bakımdan, klâsik fizik'te kendi başına ayakta duran maddecilik diye bir şey yoktur. Ancak burada bir yanlış anlaşılmaya imkân vermemek gerekir. Bu hususta «gözlemci» kelimesinin kullanımı Wildon Carr'ı yanlış yola sevketmiştir. Carr bir yanılgıya düşerek, izafiyet teorisinin her halükârda, insanı Monadistik İdealizme* götürdüğünü sanmıştır. Gerçekten de, bu teoriye göre doğal olayların şekil, hacim ve ömürleri mutlak değildir. Ancak Prof. Nunn'un işaret ettiği gibi, zaman- mekan çerçevesi gözlemcinin zihnine bağlı değildir. Bu çerçeve, «bedeninin» bağlı bulunduğu maddî dünyanın noktasına bağlıdır. Gerçekten, gözlemcinin yerini pekalâ bir kayıt makinesi de alabilir. Ben şahsen, Hakikat'ın mutlak mahiyetinin ruhanî ve manevî olduğuna inanıyorum. Ancak büyük çapta bir yanlış anlaşılmaya imkân vermemek için, Einstein'in nazariyesinin —ki bilimsel bir teori olarak yalnız eşyaların kapısından bahseder— manevî önem ve

* Monade: Leibnitz'in sisteminde asıl varolan yalın müessir ve bölünmez ruhî öz.

özellik taşıyan eşyaların nihai mahiyetine ışık tutmadığını belirtmekte yarar vardır. Nazariyenin felsefi değeri iki yönlüdür. Birincisi, Tabiat'ın gerçek amacı ve hedefini değil, mekânda cevherin basit bir nesne olarak kalışıyla ilgili görüşü, yani klâsik fizikte materiyalizme giden yolu reddetmiştir. Bu nazariye tabiatın dış yapısını reddetmemiştir. İşte bu nedenle, modern fizikte izafiyet teorisine göre, «cevher» sürekli değişebilen niteliği olan bir şey değil, birbirine bağlı bir olaylar düzenidir. Whitehead'in belirttiğine göre bu teoride, «madde» kavramının yerini tamamıyla «organizm» fikri almaktadır. İkincisi, izafiyet teorisine göre mekân, maddeye bağlıdır. Bu bakımdan, Einstein bu evrenin, sonsuz bir mekân'da bir ada gibi durduğu yolundaki görüşü reddetmiştir. Zira, mekân sınırsız olmasına rağmen, bizzat geçici ve bitimlidir. Yani, bunun ötesinde mutlak mekân'ın varoluşu sözkonusu olamaz. Başka bir deyimle, madde varolmasaydı, evren de küçüle küçüle bir noktada toplanmış olacaktı. Buna rağmen, vermekte olduğum konferanslarda üzerinde durduğum görüşü vurgularken Einstein'in izafiyet teorisinin bazı güçlükler çıkardığının farkına varıyorum. Şöyle ki, teorisini ve buna bağlı olarak ileri sürdüğü görüşü kabul etmek, zamanın varlığının da gerçek dışı olduğunu teslim etmek anlamına gelir. Çünkü, zaman'ı dördüncü boyut'tan başka bir şey olarak kabul etmeyen bir teoriye göre, geçmiş gibi geleceğin de öteden beri varolduğunu, dolayısıyla belirlendiğini kabul etmek gerekecektir. Bağımsız, özgür, yaratıcı bir hareket olarak zaman, bu teori açısından herhangi bir anlam taşımamaktadır. Zaman geçmez, olaylar vuku bulmaz, biz sadece onlara rastlarız. Bununla beraber, şurası da unutulmamalıdır ki, izafiyet nazariyesi bizim bildiğimiz şekilde bir takım zaman özelliklerini hesaba katmaz, ve bu

nazariyenin, tabiatın matematik yönden ele alınabilecek safhalarının düzenli bir biçimde gözönüne alınmaları lehine, önem vermediği özellikler tarafından zamanın mahiyeti yokedilmiştir demek, mümkün değildir. Bundan başka, bizim gibi bu bilim dalının yabancısı olanların, Einstein'in teorisinin tam niteliğinin ne olduğunu anlamalarına imkân yoktur. Fakat, şurası da muhakkaktır ki, Einstein'in zaman dediği şey Bergson'un «salt süre»si değildir. Bunu sürekli zaman olarak da göremeyiz. Sürekli zaman, Kant'ın tarif ettiği gibi, «sebebin özüdür». Sebep ve netice, birbirine öylesine bağlıdırlar ki birincisi olmayınca ikincisi de olamaz. Başka bir deyimle, matematik zamanı, sürekli zaman olarak kabul etsek, İzafiyet Nazariyesine göre gözlemci ve olayların meydana gelmekte olduğu düzenin hızında, arzu edilen değişiklikler yapmak suretiyle, neticeyi sebebin önüne almak mümkündür. Bana öyle geliyor ki, zaman, mekânın dördüncü boyutu gibi yorumlanırsa, zaman olmaktan çıkar. Çağımızın Rus yazarlarından Ouspensky, «Tertium Organum» adlı eserinde, dördüncü boyutu, üç boyutlu bir şeklin, içinde bulunmayan bir yöne doğru hareketi olarak yorumlamıştır. Nasıl ki nokta, hat ve düzeyler, içlerinde bulunmayan yöne doğru hareket ettiklerinde olağan üç boyutlu mekânı gerçekleştiriyor, üç boyutlu şekil de, ihtiva etmediği bir yöne doğru yol aldığında mekân'ın dördüncü boyutu da doğmuş oluyor. Sonra, madem ki, zaman sıra bakımından olayları birbirinden ayıran ve aynı bütünler halinde bağlayan «mesafe»dir. O halde, bu, üç boyutlu mekân'da, içinde bulunmayan bir yöndeki mesafedir. Yeni bir boyut olarak ve sıralarına göre olayları birbirinden ayıran bu mesafe üç boyutlu mekânın boyutlarıyla kıyas edilemez. Tıpkı, bir yıllık bir sürenin St. Petersburg gibi bir yerle

ölçülemeyeceği gibi. Bu, üç boyutlu mekânın üç yönüne göre dikey olup hiçbiriyle paralel değildir. Aynı eserin başka bir yerinde Ouspensky bizim zaman duygumuzu, bulanık bir mekân duygusu olarak tarif ediyor ve şu iddiada bulunuyor: Bizim psişik bünyemizin temeline göre, bir, iki veya üç boyutlu varlıklar için daha yüksek boyutlar daima bir zaman serisi gibi görünür. Bu da şu demektir: Bize üç boyutlu varlıklar gibi görünen, zaman gerçekte yetersiz bir şekilde hissedilen mekân boyutudur ki, kendi yapısı ve karakteri bakımından Euclid'in, tam bir biçimde hissedilen mekân boyutundan hiç farklı değildir. Başka bir deyimle, zaman gerçek bir yaratıcı hareket değildir. Gelecek olaylar dediğimiz şey de yeni olaylar değildir. Ancak bir meçhul mekânda zaten verilmiş ve yerleşmiş şeylerdir. Bununla beraber, Euclid'in üç boyutundan başka yeni bir yön arayan Ouspensky'nin gerçek bir seri zamana, yani, sırasıyla olayları birbirinden ayıran bir mesafeye ihtiyacı vardır. Böylece, ıspatın bir merhalesi için silsile olarak gerekli olan ve öyle değerlendirilen zaman, ileri bir aşamada silsile özelliğinden sıyrılıp, mekânın diğer hatlarından ve boyutlarından hiç de farklı olmayan bir hale düşüyor. Zaman'ın bu silsile özelliğinden dolayıdır ki, Ouspensky onu, mekânda gerçekten yeni bir yön sayabilirdi. Eğer bu özellik gerçekten bir hayal ise, Ouspensky'nin asli bir boyut şartlarını yerine nasıl getirebilir?

Şimdi, tecrübenin diğer mertebelerine, yani hayat ve şuur mertebelerine geçiyoruz. Şuur, hayattan bir bakıma, kaçış gibi addolunabilir. Görevi, hayatın ileriye doğru akışına ışık saçmak için ışıldayan bir nokta sağlamaktır. Bu bir gerilim, bir kendini toparlama durumudur, ki onun aracılığıyla hayat, bugünkü bir hareketle hiçbir ilişkisi olmayan bütün eski

hatıra ve çağrışımları dışarda bırakabiliyor. Bunun kesin sınırları yoktur. Durumun gereğine göre genişler veya küçülür. Bunu, madde işleminin ek belirtisi olarak tanımlamak, onu bağımsız faaliyet olarak inkâr etmek olur. Bağımsız faaliyet olarak inkâr da bütün bilimin doğruluk ve sağlamlığını inkârdır ki, bu sadece şuurun sistemleştirilmiş bir ifadesidir. Bu şekilde şuur; cevher olmayan, ancak düzenleyici bir ilke, dıştan işletilen bir makinenin davranışından temelden farklı ve özel bir çeşit olan hayatın tamamen manevî ilkesinin bir türüdür. Bununla beraber, madem ki, sadece manevî olan bir enerjiyi, ancak kendini belli ettiği hissedilir unsurların belirli bir oluşumuyla bağlayarak idrak edebiliyoruz, bu oluşumu, manevî gücün nihaî zemini olarak almamız gayet tabiidir. Madde sahasında Newton'un buluşlarıyla Darwin'in Tabiat Tarihi sahasındaki buluşları bir mekanizmayı gözümüzün önüne getiriyor. Eskiden bütün problemlerin fizik problemleri olduğu sanılıyordu. Enerji ve atomlar, içlerinde kendiliğinden bulunan özellikleriyle, hayat, düşünce, irade ve duygu dahil olmak üzere, her şeyin mahiyetini açıkça ortaya koyabilirler. Mekanizma kavramı —salt fiziksel kavram— tabiatın her şeyini kapsayan ve izah eden bir tez olarak biliniyordu. Mekanizma'nın lehinde ve aleyhindeki savaş, biyoloji alanında bütün şiddetiyle devam etmektedir. O halde, mesele şudur: Duygu-sezi ile elde edilen vahiyler yoluyla Mutlak Hakikat'e geçiş, acaba, aslında, dinin, bu Mutlak Hakikat'ın nihaî şekli hakkındaki görüşüne zıt bir görüşe götürür mü? Doğa bilimi, eninde sonunda materiyalizme mi teslim ediliyor? Şüphe yok ki, müsbet ilim nazariyeleri, güvenilir bilgi ortaya çıkarır, çünkü bu nazariyelerin incelenmesi mümkündür ve doğa olaylarını önceden haber verip kontrol etmemizi mümkün kılar. Ancak unu-

tulmamalıdır ki, müsbet ilim denilen şey Mutlak Hakikat'in bir tek sistematik görünümü değildir. Bu, Mutlak Hakikat'ın kısmî görüşlerinin bir yığınıdır. Kısmî görüşlerin, birbirine uymayan, bütün bir tecrübenin parçacıkları olduğunu söyleyebiliriz. Doğa bilimi, gerek madde gerekse hayat ve zihin gibi konuları işler. Ancak madde, hayat ve akıl birbirine nasıl bağlı olur sorusu aklınıza geldiği ân, bunlardan bahseden çeşitli bilimlerin kısmî ve cüzî mahiyetlerini görmüş olursunuz. Bu bilimler tek tek ele alındığı takdirde de, sorunuza tam ve doyurucu bir cevap vermekten âciz olduğunu anlarsınız. Aslında, çeşitli tabii ilimler, Tabiat'ın leşine üşüşen ve her biri bir et parçası kapıp kaçan bir akbaba sürüsüne benzer. Tabiat bir pozitif ilim konusu olarak, hayli sun'i bir meseledir. Bu sunilik ise, titizlik ve doğruluk uğruna bu hale sokulan bilimlerin seçme yönetiminin bir ürünüdür. Bu sebepten dolayıdır ki, duygu ve sezilerimizle bilimin bir yönünü veya konumunu incelediğimiz an niteliğinin büsbütün değiştiğini farkederiz. Ne var ki din bütün gerçeklerin arayıcısı olduğu için, duygu ve sezilerimizin bize sağladıkları delilleri toplarken dini, merkezi bir noktada tutmaya gayret etmeliyiz. Din, Hakikat'ın cüzî nazariyelerinden asla korkmaz. Zaten, tabii ilimler veya bilimin belli bir özelliği kısmî ve cüzî olmalarıdır. Çünkü, kendi mahiyet ve görevleri açısından, Hakikat'le ilgili tek, kâmil ve mükemmel bir nazariye geliştirme gücüne sahip değillerdir. Dolayısıyla, bilimin düzenlemesinde yararlandığımız teoriler kısmî ve belli bir bölümle ilgili olurlar. Böylece, Hakikat'ın herhangi bir düzeyine tatbik edildikleri zaman bu tez ve teorilerin anlamı ve kavramı değişiveriyor. Örneğin, sebep kavramını ele alalım. Temel özelliği zamanlamaya göre neticeden önce olmasıdır. Ne var ki, bu da izafi bir meseledir. Çünkü, bu özel-

lik, Doğa biliminde etüd edilen fiil ve hareketlerle ilgilidir. Bu fiil ve hareketler arasında, diğer bilimlere konu olanlar yer almamaktadırlar. Hayat ve akıl dünyasına adım attığınız ânda bu kavramın niteliği değişiverir. Bu aşamada, düşünce ve fikrin ayrı bir düzeniyle ilgili bulunan bazı diğer kuramların ihtiyacını duymaya başlarsınız. Çünkü, canlı organizmaların, bir amaç için başlatılmış ve düzenlenmiş fiili, sebepli fiilden tamamen farklıdır. Bu itibarla, bizim araştırmalarımızın konusu, neticeye oranla harici olan ve dıştan etkileyen sebep kavramının aksine, içten işleyen «hedef» ve «amaç» mefhumlarını ister Hiç şüphe yok ki, canlı bir organizmada, tabiatın diğer nesneleriyle ortak faaliyet safhalarına ihtiyaç vardır. Bu safha ve kavramlar incelenirken fizik ve kimya kavramlarına ihtiyaç duyulur. Ancak organizmanın davranışı, aslında bir miras meselesidir ve moleküllerden oluşan fizikle yeterince izah edilebilecek durumda değildir. Bununla beraber, mekanizma ve mekaniklik kavramı hayata uygulanmıştır. Bu girişimin ne dereceye kadar başarılı olduğunu ise ileride göreceğiz. Maalesef, ben biyoloji uzmanı değilim. Aslında bu konuda biyoloji uzmanlarına ve doğa bilimcilerine başvurmak daha doğru olacaktır. J.S. Haldane bize canlı bir organizma ile bir makina arasındaki başlıca farkın, birincisinin kendi kendini besleme ve kendi kendini üretme kabiliyeti olduğunu söyledikten sonra şöyle demiştir:

> «Bu bakımdan, şurası apaçıktır ki, canlı cisim içinde onlara çok yakından bakmadıkça, fiziksel ve kimyasal mekanizma olarak rahatça yorumlanabilecek bir çok olaylar ve belirtiler görürüz. Ancak yan yana başka olay ve belirtiler vardır (yâni, kendi kendini besleme ve kendi kendini üretme) ki, bunlar için böyle bir yorum ve ge-

rekçe ortada yoktur. Mekanistler, canlı organizmaların zaten kendi varlıklarını sürdürebilecek, kendilerini tamir edecek kendi kendini üretebilecek bir yapıya sahip olduklarını kabul ederler. Bu varsayımı gelin daha yakından inceleyelim. Bir olayı, mekanik tabirle ifade ederken, bunu, olayda birbirine etkili olan ayrı bölümlerin belirli basit vasıflarının gerekli sonucu olarak ifade ederiz. Ama bu olayın açıklaması veya başka bir şekilde ifadesi şöyle olabilir: Gerekli görülen inceleme ve deneylerden sonra, olayda birbirine etkili olan belirli ve kesin özelliklerin varolduğunu, daima aynı hallerde aynı şekilde tepki gösterdiklerini kabul etmek zorundayız. Mekanik bir açıklamada bulunmak için, önce ters etki yapan bölümleri gözönüne getirmek lâzımdır. Belirli özellikleri olan bölümler bir düzene konmadıkça, mekanik açıklamadan sözetmek anlamsızdır. Bu şekilde, kendi kendine beslenen veya kendi kendini üreten bir mekanizmanın varlığını hüküm diye kabul etmek, hiçbir anlam taşımayan bir şeyi hüküm diye kabul etmek olur. Fizyoloji uzmanları bazan anlamsız terim ve deyimler kullanırlar. Ancak «yeniden üreme mekanizması» kadar saçma ve anlamsız bir tabir olamaz. Ana organizmada bulunan herhangi mekanizma, üreme işleminde bulunmaz. Böyle bir mekanizma, her kuşakta kendi kendini oluşturmak zorundadır. Çünkü, ana organizma, kendi vücudunun ufacık bir zerresinden yeniden üremektedir. Netice olarak, bir mükerrer üreme mekanizması yoktur. Kendi bünyesini durmadan besleyen ve üreten bir mekanizma kavramı kendi kendisiyle çelişir. Kendini yniden üretebilen bir mkanizma, parçaları olmayan bir mekaniz-

ma olur ve dolayısıyla, mekanizma olamaz.»

Onun için, hayat, eşi olmayan, kendine özgü bir olaydır ve tahlili, mekanizma kavramıyla imkânsızdır. Böyle bir tahlil yapılsa da yetersiz ve sonuçsuz kalır. Başka bir biyoloji bilgini, Driesch'in deyimiyle, bunun «fiili bütünlüğü» bir çeşit birliktir ki, diğer bir açıdan bakılınca da bir çokluk'tur. Büyüme ve çevreye intibak gibi maksatlı faliyetlerde, bu intibak ister yeni yeni alışkanlıklar edinmek, ister eski alışkanlıklarda değişiklikler olmaktan ileri gelmiş olsun, makina bahsinde asla akla gelmeyecek bir meslek, bir yol vardır. Bir mesleğe sahip olmak ise, o mesleğin faaliyetinin kaynaklarının, ancak uzak bir geçmiş ile ilgili olduğu gözönüne alınmadan açıklanamaz anlamına gelir. O halde, bu mesleğin kaynağı, manevi bir gerçekte aranmalıdır. yle bir gerçek ki, her hangi bir mekânî tecrübede keşfedilebilir, ama gerçekten elde edilemez. Bu bakımdan, hayatın kendisinin temel bir gerçek olduğu, fiziksel ve kimyasal süreçlerden önce geldiği ortaya çıkıyor. Bu süreçler ise, uzun bir tekamül devresi boyunca teşekkül etmiş bir çeşit belirli ve sabit faaliyetler olarak kabul edilmelidir. Bu durumda. madem ki hayatın niteliğine mekanik bir açıklama getiriliyor, öyle ise, aklı da tekamül ve gelişimin bir sonucu olarak görmek gerekiyor. Fakat, bu şekilde, bizzat bilim ve koştuğu araştırma ve inceleme kuralları arasında bir çelişki meydana geliyor. Wildon Carr, bu çelişkiye çok güzel şekilde işaret etmiştir. Onun için, Wildon Carr'dan bir parça almayı uygun buldum:

> «Eğer akıl gerçekten evrimin bir sonucuysa, hayatın mahiyeti ve kaynağı hakkındaki bütün mekanik açıklamalar ve yorumlar anlamsızdır. Bu sebeble, bilimin kabul etmiş olduğu kurallar iyiden iyi yeniden gözden geçirilip düzeltilmelidir.

Bu kuralın nasıl kendi kendini reddettiğini, ilerde anlatmaya çalışacaklarımızdan anlaşılacaktır. Hakiki idrak için bir yol olan akıl, ancak o anlayışın tarzının tecridi şeklinde varolan bir şeyin, yani aklın, bizzat tekamülü nasıl olabilir? Eğer akıl, hayatın bir tekamülü ise, hakikati anlamanın özel bir biçimi olarak aklı genişletebilen hayatın kavramı gerçekten, idrak muhtevasını tahlil etmekle aklın kendi kendine arzettiği herhangi bir soyut mekanik hareketten daha açık bir faaliyetin kavramı olmalıdır. Bununla beraber, eğer akıl, hayat evriminin bir sonucu olsa, mutlak değil, gelişmiş olan şeyin faaliyetine oranladır. Onun için ,bu gibi durumlarda, bilim, bilginin iç bölümünü dışta bırakıp kesin gibi objektif bir sunuş üzerine nasıl bina edebilir? Kısacası, biyolojik bilimlerin kendi bilimsel kurallarını tekrar gözden geçirmeleri gerekmektedir.»

Şimdide, başka bir cepheden, hayat ve düşüncenin köken ve önemine ulaşmaya çalışacağım. Böylece duygu ve sezişlerimizin niteliğinin araştırılması yolunda birkaç adım daha ilerlemiş olacağız. Bu hayatın kökeni ve önceliğine daha da açıklık getirmenin yanısıra, psikolojik bir faaliyet olarak onun niteliği hakkında da bizi biraz daha aydınlatmış olacaktır. Bildiğimiz gibi, Prof. Whitehead'e göre evren sakin bir varlık olmayıp sürekli, yaratıcı akış halinde olan bir olaylar zinciridir. Doğa'nın bu, «zaman içinde geçiş» özelliği, duygu ve sezilerimizin en çok anlamlı yönüdür ve Kur'an-ı Kerim de bu husus üzerinde önemle durmuştur. Bu da, ilerde ispatlamaya çalışacağımız gibi, bizce, Hakiat-ı Mutlak'ı idrak etmenin en iyi yoludur. Bu konuda bazı âyet-i kerimelere yukarıda değinmiştim. Ama, konunun önemini gözönüne alarak burada diğer âyetleri de size aktaracağım:

«Gece ile gündüzün biribiri ardına gelmesinde, Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı şeylerde elbette ki O'nda korkanlar için birçok işaretler vardır.» (10/ 6).

«İyice düşünüp ders almak arzusunda bulunanlar, yahut şükretmek isteyenler için gece ile gündüzü arka arkaya getiren O'dur.» (25/ 62).

«Görmedin mi, Allah geceyi gündüzün içine, gündüzü gecenin içine sokuyor. Güneşi, ayı kanunlara bağlamıştır. Her biri belirli bir zaman içinde akıp giderler.»

31/ 29).

«O geceyi gündüzün üstüne örtüyor, gündüzü de gecenin üstüne seriyor» (39/ 5)

«Gece ile gündüzün değişikliği de O'nun eseridir» (23/ 80)

Bunlar gibi, zamanla ilgili hesabımızın izafi bir şey olduğunu gösteren daha başka âyetler vardır. Bu âyetler, şuurun bizim bilmediğimiz bazı mertebeleri olduğunu gösterirler. Ama, ben burada bizim iyi bildiğimiz ve tanıdığımız sezi ve duygulardan sözedeceğim. Fakat, duygu ve sezilerimizin bu yönü basit olduğu kadar anlamlıdır, ki bu noktaya yukarıdaki âyet-i kerimelerde değinilmiştir. Çağımız düşünürlerinden sadece Bergson «zaman içinde süreyi» hakkıyla incelemiş bir filozoftur. Onun için, ilk önce, Bergson'un tezinin ne olduğunu iyice araştırmalıyız. Araştırmamızda bu tezin de ne kadar yetersiz olduğunu göreceğiz. Bu olmadığı takdirde, evrenin zamanla ilgili mükemmel bir teorisini geliştirebilmek için hangi noktalara dikkat etmek gerektiğini anlayamayacağız. Önümüzde bulunan ontolojk problem, varlığın nihaî mahiyetini açıklamaktadır. Evrenin zaman içinde bulunduğu şüphe götürmez bir husustur. Fakat bizim için zahiri bir şey olduğu için varoluşuna şüphe et-

memize yol açıyor. Zaman içinde evrenin varlığını iyice kavrıyabilmemiz için varlıkları gün gibi açık ve kesin olan bazı nesneleri incelemeliyiz. Böylece, zaman içinde evren ve sürenin asıl mahiyetini daha iyi anlayabileceğiz. Karşımızdaki eşyaları idrak ettiğimizde çıkardığımız sonuç hem sathi hem harici olabilir. Bunun aksine, kendi kişiliğimizin idrakı derunî, zatî ve derin olacaktır. O halde, meş'ur tecrübe| varlığın öylesine yüce şeklidir ki, onda biz Mutlak Hakikat ile tam bir temas halindeyiz, ve bu imtiyazlı durumun analizi, belki de varlığın nihaî ve kesin anlamına bir nebze de olsa ışık tutar. Ben, gözlerimi kendi şuurlu tecrübeme çevirip dikkatle baktığım zaman ne buluyorum? Bergson'un sözleriyle «Ben türlü türlü hallere girerim. Sıcaklarım, üşürüm. Sevinçli olurum, üzüntülü olurum. Çalışırım ya da hiçbir şey yapmam. Etrafımdakilere bakarım ya da başka bir şeyi düşünürüm. Heyecan, duygu, irade, görüşler işte varlığım binbir parça olup kılıktan kılığa renkten renge girer. Kısacası, hiç durmadan değişirim.» Böylece, iç yaşantımda uyumlu hiç bir şey yoktur Her şey sürekli hareket halindedir. Hiç durmadan değişen durumların akını, içinde hiç bir durağı veya dinlenme yeri bulunmayan bir yolculuk. Ne var ki, zamansız sürekli bir değişim akla gelemez O halde iç tecrübemize dayanarak şuurlu varlığın, zaman içinde hayat olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber, şuurlu tecrübeyi daha derinliğinde inceleyecek olursak, zât'ın kendi iç hayatında merkezden dışa doğru hareket ettiğini görürüz. Başka bir deyimle, bunun uzak görüşlü ve faal diye tanımlayabilecek iki yönü vardır. Faal yönüyle, mekân dünyası dediğimiz şeyle ilişkiye girer. Faal zât «çağrışım psikolojisi»nin konusudur — yani, günlük faal yaşantımızın, ki bunda eşyanın dış düzeniyle karşılaşıyoruz. Bu, ayrıca şuurumuzun geçirdiği çeşitli

tecrübeleri ve durumları tayin ediyor, bunlara kendi damgasını vuruyor. Böyle bir durumda, zât (benlik) kendi dışında yaşar, bir bütün olarak birliğini korumakla beraber kendini, belirgin ve sayılabilecek durumların bir toplamından başka bir şey olmadığını ortaya koyar. Bu bakımdan, içinde faal zâtın bulunduğu zaman, bizim kısa veya uzun vaade diye ifade ettiğimiz süredir Mekândan pek te ayırt edilemez. Bunu biz ancak bir yolculuktaki çeşitli duraklama ve konaklamalar gibi birbirine karşı harici olan mekân noktalarından müteşekkil düz bir çizgi olarak anlayabiliriz. Ancak böyle değerlendirilen zaman, Bergson'a göre gerçek zaman değildir. Bu bakımdan, mekâna bağlı veya mekânla sınırlı olan bir vücut gerçek bir vücut değildir. Bununla beraber, şuurlu tecrübemizi daha derinden analiz ettiğimiz zaman, insanın benliği veya nefsinin, bir yönünün de basiretli, ve kadirşinâs olarak adlandırdığımız vasıflar olduğunu görürüz. Gerçi gelişmemizin bugünkü aşamasında basiretli ve kadirşinâs zâtın en ufak bir belirtisini bile göremiyoruz. Çünkü, bu aşamada bütün dikkatimiz eşyanın dış düzenine çevrilmiş oluyor. Böylece, uzak görüşlü zâtın çevresinde bir çeşit perde örmüş oluyoruz. Sonuç olarak ta, bize tamamen yabancı durumda bulunuyor. Ancak derin düşünceye dalmış olduğumuz murakabe halinde, yani faal zât veya benliğin devre dışı kaldığı sırada, benliğimizin derinliğine dalıp duygu ve sezilerimizin gerçek merkezine, odağına varma imkânını buluyoruz. Bu daha derin benliğin (ene) hayat dalgalarında her türlü şuurlu durumlar birbirine karışıyor, ve bunun sonucu olarak basiretli benliğin birliği bir sürenin birliğidir, ki bunda ferdi ecdâdın tecrübeleri çokluk halinde değil, içinde her tecrübenin, bütüne nüfuz ettiği bir birlik olarak mevcuttur. Bu sebepten dolayıdır ki, bu

benliğin bütünlüğünde durumları saymak sözkonusu değildir. Unsurların çokluğu, faal zâtın tersine olarak tamamen karakteristiktir. Başka bir deyimle, bunda hem değişiklik hem hareket vardır. Ama ne değişiklik ne de hareket bölünebilir. Zira, bunların parçaları birbiriyle sımsıkı bağlı olup nitelik bakımından tümüyle sıradışı'dırlar. Öyle ki, faal zât, mekân âlemiyle alış verişinde, toz haline gelip, ipliğe dizilmiş inci taneleri gibi bir «şimdiler» dizisi olur. Sözün kısası, bu şekilde, mekân'ın karışmadığı mutlak ve net bir süre elde edilir. Kur'an-ı Kerim, kendine has sadeliğiyle aşağıdaki âyetlerde süre veya zamanın seri veya seri olmayan yönlerine değiniyor:

> «Ölmeyen, O Bâki'ye (Yaşayan) güvenip dayan, ona hamd eyle, tesbih et. Onun kullarının günahlarından hakkıyla haberdâr olması yeter. O gökleri ve yeri ve aralarında olan her şeyi altı günde yaratandır. Sonra O Arş'a hakîm oldu ve Rahmandır.» (25/ 58-39).
>
> «Şüphesiz, biz herşeyi belli bir kaderle yarattık. Ve Bizim emrimiz birdir. Bir göz kırpması gibi hızlıdır.» (54/ 49-50).

Yaradılış'taki hikmeti dışardan incelediğimizde, yani zihnen kavradığımızda, bunun binlerce yılı kapsayan bir faaliyet ve hareket olduğunu görürüz. Çünkü Kur'an-ı Kerim ve Tevrat (Ahd-ı Atik)ın ifadelerine göre, bir tek ilâhî gün bin (1.000) yıla eşittir. Başka bir açıdan bakacak olursak, binlerce yıl devam etmiş olan bu yaratılış süreci bir tek ve bölünmez bir hareket, «bir göz kırpması» kadar hızlı bir fiil haline geliveriyor. Ama asıl mesele şudur: Mutlak zaman'ın bu batini (iç) tecrübesi kelimelerle nasıl ifade edilebilir? Çünkü dil, bizim günlük faal kişiliğimizin dilidir, ki seri ve sürekli zamanın kalıbına göre oluşmuş-

tur. Belki vereceğimiz bir örnek, bu noktayı biraz daha aydınlatmış olacaktır. Fizik Bilimine göre, sizin kırmızıyı hissedişinizin sebebi, saniyede 400 milyar frekanslı bir dalga hareketinin hızıdır. Şimdi, siz bu müthiş frekansı dışardan gözleyecek ve saniyede 2.000 olmak üzere sayacak olursanız —ki, bu ışığın duyulup görülmesinin son sınırı sayılmaktadır— bu sayıyı ancak altı bin küsur yılda bitirebilirsiniz. Yine de, ani bir zihni seziste, fiilen hesaplanması imkânsız olan frekansları elde edersiniz. İşte böyle bir şekilde zihni bir hareket, bir sıralamayı, bir süreye çevirir. Demek ki, basiretli zât, bir bakıma, faal zâtın düzelticisidir. Zira, basiretli zât, zaman ve mekân'ın her ufak tefek değişikliği, yani faal zât için vazgeçilmez nitelikte olan «bunları» ve «şimdileri» şahsiyetin insicamlı bütünlüğü içinde bir düzen halinde birleştiririz. O halde, şuurlu tecrübemizin daha derinden tahlili sonucu görüldüğü gibi, saf zaman, soyut ve tersine çevrilebilir anlardan müteşekkil bir dizi değildir. İçinde, geçmişin arkada bırakılmadığı, aksine şimdiki zamanla hareket eden ve ilerleyen bir organik bütündür. Gelecek ise katedilmesi gereken bir yol değildir. Geleceği biz sadec önümüzde buluruz. Varolduğunu söylüyorsak da sadece belirsiz bir imkân olduğu için. İşte «organik bütün» olarak bilinen zamanla ilgili bu kavram, Kur'an-ı Kerim'in diliyle «kader» olarak addolunmuştur. Ne var ki bunu ne İslâm dünyası ne de bunun dışındaki dünyalar iyi anlayabilmişlerdir. Aslında kader, imkânları hâlâ belli olmayan zamandan ibarettir. Başka bir deyişle, kader, sebep-netice kuralları içinde bulunmayan zamandır. Bu, aynı zamanda mantıki anlayışın buna empoze ettiği şema'dan bağımsız bir zamandır. Bir tek kelime ile, kader, bir fikir veya hesap işi değil, hissedilen bir zamandır. Bana, İmparator Humayun (Hindistan'daki Timuroğulları Hü-

kümdarı) ile İran Şahı Tahmasp'ın neden aynı devirde yaşadıkları ve iktidar sahibi olduklarını sorarsanız, ben size bunun herhangi bir mantıki ve sebebe dayanan cevabını veremem. Verilebilecek yegâne cevap şudur: Mutlak Hakikat, nitelik bakımından öyledir ki, sonsuz varolma imkânları arasında, bilinen iki imkan, Humayun Şah ile Şah Tahmasb'ın aynı devirde yaşamalarını mümkün kılmışlardır. Kader olarak adlandırılan zaman, eşyanın özünü teşkil eder. Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu gibi, «**Cenab-ı Hak her şeyi yarattı ve her şeyin kaderini tayin etti.**» Demek ki, bir şeyin kaderi, bir efendi gibi dışardan emreden, talihin acımasız eli değil, her şeyin iç yeteneğidir. Yani, bunun yarattığı imkanlar elde edilebilir, ve iç bünyesinde saklı olup, herhangi bir dış baskı olmaksızın sıralarıyla kuvve'den fiile çıkarlar. Bu şekilde, sürenin organik bütünlüğü, Hakikat-ı Mutlak'nın rahminde olgunlaşmış gelişmeler saklıdır ve bunlar kum saatinin kum taneleri gibi birer birer düşerler, demek değildir. Eğer zaman gerçekse, ve şuurlu tecrübeyi bir hülya haline koyan ve birbirine benzer saniyelerin sadece tekerrüründen ibaret değilse, o halde, Mutlak Hakikat'ın hayatındaki her saniye orjinal ve gerçektir ve mutlak surette yeni ve önceden tahmin edilmeyen durumları meydana getirir. Kur'an-ı Kerim, «Onu (Cenab-ı Hakk'ı) heran yeni bir iş meşgul eder» diye buyuruyor. Gerçek bir zamanda yaşamak; seri halindeki zamanın zincirlerinden kurtulmak, dakikadan dakikaya onu yaratmak ve yaratış işini tamamen serbestçe ve yeni bir biçimde yapmaktır. Gerçekten, her yaratıcı faaliyet, özgür faaliyettir. İcat ve yaratış, tekerrürün zıddı olup mekanik fiilin belli bir özelliğidir. Bunun içindir ki, hayatın yaratıcı faaliyetini mekanizma tabiriyle izah etmek imkânsızdır. Bilim, tecrübeler arasında uyumluluk ve

dengeyi amaçlar, yani mekanik tekrarlama kurallarını koymaya çalışır. Hayat, kendiliğinden olma duygusunun şiddeti içinde bir belirsizlik merkezi oluşturur, ve bu şekilde gereklilik sahasının dışına düşer. Bu bakımdan bilim hayatı tam anlamıyla kavrayamaz. Hayatın mekanik bir açıklamasını arayan biyolog bunu, mekanik kurallara göre inceliyorsa, bu hareketi, araştırmaları hayatın yalnız değersiz ve önemsiz biçimleriyle sınırlı olduğu için yapar. Eğer, o, hayatı, kendi kişiliğinde belirlendiği şekilde, yani seçmekte, reddetmekte, düşünmekte, geçmişi ve bu ânı incelemekte ve geleceği güçlü biçimde hayal etmekte tamamen özgür ve serbest olan aklını tetkik edecek olursa, muhakkak ki kendi mekanik kavramlarının yetersizliğini anlar.

O halde, şuurlu tecrübelerimizin benzerliğine göre, evren özgür bir yaratıcı harekettir. Ama gerçekten hareket etmekte, duyulan ve gerçek olan bir şey olmaksızın hareketi nasıl idrak edebiliriz? Bunun cevabı şudur: «Şey» kavramı zaten iştikaki'dir. Hareketten «eşya»yı istihraç edebiliriz, ama hareketsiz eşyadan hareket'i istihraç edemeyiz. Meselâ, madde atomları, özellikle Democritus atomlarını orjinal Gerçek olarak kabul etsek, bunlara ancak dışardan hareketi sokabiliriz. Çünkü bunlar bizzat hareket etmekten acizdirler. Bunun aksine, hareketi Asıl Gerçek olarak kabul etsek, hareketsiz eşyalar bundan kaynaklanabilir. Bu sebepten dolayıdır ki bugünkü fizik bilimi herşeyin hareketten ibaret olduğunu öne sürmüştür. Modern bilime göre de atom temelde elektrikli bir şey değil elektriğin taâ kendisidir. Bundan başka, eşyayı doğrudan incelediğimiz zaman bunlarda kesin bir sınır veya şekil görmüyoruz. Çünkü, doğrudan gözlem ve inceleme, imtiyazsız bir devamlılıktan ibaret'tir. Eşya aslında birer olaydır ve doğanın devamlılığı işte bu

olayların varolmasına bağlıdır. Ancak düşünce bunları mekân sınırları içine alarak hareket kolaylığı için karşılıklı olarak soyutlaştırır. Sonuç olarak, bizim gözümüze eşyalar toplamı gibi görünen evren, bir boşluğu dolduran somut bir madde yığını değildir. Bu bir şey değil, bir fiildir. Bergson'a göre düşüncenin niteliği düzenlilik ve serilik'tir. Hareketi ancak onu sabit noktalar dizisi diye incelemek suretiyle ele alabilir. Bu sebepten, niteliği bakımından temelde dinamik olan şeye bir hareketsizlik dizisi görünüşü veren, sâkin kavramlarla çalışan düşüncenin işleyişidir. Bu hareketsizliklerin bir arada olmaları, bizim zaman ve mekân dediğimiz şeyin kaynağıdır.

Kısacası, Bergson'a göre Mutlak Hakikat, bağımsız, belirlenemeyen, yaratıcı ve hayati etkendir ve başlı başına özgürdür. Bunu düşünce mekân sınırlarının içine aldığı gibi «eşya»nın çokluğu olarak inceler. Burada, Bergson'un bu teorisini etraflıca eleştirmeye imkân yoktur. Fakat, şu kadarını söyleyebiliriz ki, Bergson'un hayatiyet tezi, irade ile düşünce ikiliğine (dualizm) saplanıp kalıyor ve bunu belli bir sonuca götürmek imkânsızlaşıyor. Bizce, bunun sebebi, Bergson'un düşünce ile ilgili görüşünün cüzi ve dar çerçeveli olmasıdır. Çünkü, Bergson'a göre düşüncenin görevi, sadece her şeyi mekân sınırlarının içine almaktan ibarettir. Zekâ maddeye göre biçimlenmiştir ve elinde yalnız mekanik ölçüler vardır. Ancak ilk konferansımda belirttiğim gibi, düşünce daha derin bir hareket kabiliyetine sahiptir. Görünüşte düşüncenin Hakikat-ı Mutlaka'yı sakin parçalara böldüğü izlenimi uyanıyorsa da, gerçek görevinin duygu ve sezilerin çeşitli parçalarını toplayarak belli bir sıraya ve düzene sokması olduğu anlaşılıyor. Yani, duygu, sezi ve tecrübenin çeşitli derecelerine göre sınıflandırılmış düşünce imkânları da olacaktır. O halde, düşünce de

hayat gibi organik bir olgu sayılmalıdır. Bir organik gelişme olarak, hayat akışı safhadan safhaya düzelip gelişerek belli bir şekil alır. Bu şekillenme olmadan, hayat akışı bir organik gelişme olmaktan çıkar. Ancak bu gelişme, amaçlarla saptanır, amaç veya hedeflerin varlığı ise, zekânın buna nüfuz edebilmesi demektir. Amaç veya hedeflerin varlığı olmadan da zekâ'nın faaliyeti mümkün değildir. Şuurlu tecrübede hayat ve şuurlu düşünce birbirine nüfuz eder. Bunlar bir birlik teşkil eder. Bu nedenle şuurlu fikir, gerçek niteliği bakımından, hayatla aynı şeydir. Yine Bergson'un görüşüne göre hayat muharrikinin kendi yaratıcı özgürlüğü içinde ileri hamlesi, yakın veya uzak bir hedefin ışığıyla aydınlanmamıştır. Bu, ileri bir sonucu hedef tutmamaktadır. Tamamen keyfidir, kontrolsüz basiretsiz amaçsız ve tam bir keşmekeş içindedir. Davranışı ise önceden hiç kestirilemez. İşte buraya varınca da şuurlu tecrübe ile ilgili Bergson'un görüşü tamamıyla iflas eder, kısır ve yetersiz olduğu büsbütün ortaya çıkar. Kanaatimce, şuurun geçirdiği tecrübeler sadece geçmişten ibarettir ve yalnız geçmiş, şimdiki zamanla ilerler ve içinde varlığını sürdürür. Ama Bergson şu gerçeği unutuyor ki şuur birliğinin bir yönü de gözlerin geleceğe dikilmiş oluşudur. Çünkü, hayat zaten dikkat hareketlerinin bir dizisidir ve her dikkat işi ancak bir gaye ve hedef aracılığıyla açıklanabilir. Niteliği şuurlu da olsa şuursuz da, farketmez. Bizce, idrak hareketi ve fiili de herhangi bir anî menfaat veya amaç yüzünden gerçekleşir. Nitekim ünlü İran şairi Orfi, insan idrakinin bu yönünü bakın ne kadar güzel bir şekilde ifade etmiştir:

«Eğer kalbin seraba aldanmıyorsa zekânın
keskinliğine gururlanma/Çünkü bu aldatıcı
hayaldan kurtulman senin giderilmemiş
susuzluğundan dolayıdır»

Şair demek istiyor ki, siz gerçekten susamışsanız, çöldeki kumlar size bir göl gibi görünebilirdi. Seraba aldanmadınız ise gerçekten susamamıştınız, susamışlığın şiddetini anlayamamıştınız demektir. Başka bir deyişle, bir şeyi gerçekten olduğu gibi gördükse bunun sebebi de bizim o şeyi başka bir şekilde görmek istemediğimizden oldu. O halde, gaye ve hedef, ister bilinçli ister bilinçsiz olsunlar, şuurlu tecrübenin ruhudurlar. Ne var ki gaye ve hedef gelecekle ilgili olup, geleceği inkâr etmeye kalkışırsak bu amaç ve hedefleri inkâr etmiş olacağız. Ayrıca, geçmişin bugünkü zaman içinde varlığını ve etkinliğini sürdürdüğü iddiasının doğru olduğunu kabul etsek de bilincimizde tamamıyla geçmişin sözsahibi olduğunu düşünmek yanlıştır. Zira, bunda geleceğin bir yönü de vardır, ki bu gerçek, hayatın hiçbir zaman amaç ve hedeften yoksun olmadığı gerçeğiyle ispatlanmış oluyor. Amaçlar, yalnız bizim mevcut durumlarımıza renk katmakla kalmaz, onların müstakbel yönünü de gözönüne getirirler. Gerçekten hayatımızın ileri hamlesini teşkil eder, bu suretle, bir anlamda gelecekte olacak durumları önceden tahmin eder, onları etkilerler. Bir amaçla ileriye yolalmak, bir bakıma uğruna ileri gitmek gereken şeye doğru yaklaşmaktır. Sözün kısası, geçmiş ile gelecek, her ikisi, bilincin halihazırdaki durumu içinde işlerler. Bergson'un şuurlu tecrübenin bu analizinin tam aksine, geleceği büsbütün belirsiz sanmak yanlıştır. Dikkat edildiği zaman şuurumuz, hem hafıza hem hayâl'i birer faal faktör olarak kapsamına alır. Bu bakımdan, şuurlu tecrübemizin benzerliğine göre, Matlak Hakikat, düşüncenin ışığından yoksun, kör ve basiretsiz bir hayat muharriki değildir, ve mahiyet itibarıyla baştan başa teleolojik'tir.

Halbuki, Bergson, Kesin Gerçek veyâ Hakikat-i Mutlaka'nın teleolojik karakterini reddetmiştir. Çünkü

teleoloji'nin ispatı, zamanın inkârı demektir. Bergson diyor ki: «Geleceğin kapısı Mutlak Hakikat için açık kamalıdır. Yoksa, ne bunun özgürlüğü ne de yaratıcılığı ortada kalır». Şüphe yok ki, teleoloji, önceden saptanmış bir amaç veya hedef demek ise, zamanın varlığı kendiliğinden gerçekdışı kalır. Çünkü böyle bir durumda, evreni, önceden varolan, içinde meydana gelen her olayın zamanı ve yerinin belli olduğu bu olayların, tarihin zaman akışına girmek üzere sıralarını beklemekte oldukları bir ezeli plan veya yapının zamani bir tekerrürü olarak kabul etmek gerekecektir. Bu düşünceye göre, aslında herşey ebediyette bir yerde, verilmiştir, ve olayların zamanla ilgili düzeni, bir ezeli ve ebedi kalıbın kopyasıdır. Böyle bir görüş, mekanizmadan pek farklı değildir. Esasen bunu biz daha önce reddetmiştik. Bu da bir bakıma, gizli bir materyalizm'dir. Bunda takdir ve kader, katı kararlılığın yerini alırlar ve insanı bir yana, ilahi faaliyet için imkân tanımazlar. Önceden belirlenmiş bir amaca ulaştırıcı bir süreç olarak kabul edilen evren, bağımsız, sorumlu ve iyi ahlaklı unsurların dünyası değildir; sadece ipleri arkadan çekilmek suretiyle hareket ettirilen kuklaların oynatıldığı bir sahnedir. Bununla beraber, teleolojinin diğer bir anlamı da vardır. Bilincli tecrübemiz bize göstermiştir ki, yaşamak, amaç hedeflere şekil vermek, değiştirmek ve onların yönetiminde olmak demektir. Zihni hayat şu anlamda teleolojiktir: Hedef edinerek ona doğru hareket ettiğimiz çok uzak bir amaç gerçekte yoktur. Ancak hayat süreci geliştikçe, yeni gayelerin, maksatların ve ideal değer ölçülerinin gelişmiş bir şekil alışı vardır. İçinde bulunduğumuz durumdan çıkmakla olmak istediğimiz hale geliriz. Hayatın yolu sanki binbir ölümden geçer. Ama bu geçişin devamında bir düzensizlik, başı boşluk değil, aksine bir nizam vardır. Bizim, eşya'ya

kıymet biçme işimizdeki ani değişikliklere rağmen, bu geçişin çeşitli aşamaları organik olarak birbirine bağlıdır. Ferdin geçmiş hayatı, genellikle birbirine uymayan bir olaylar dizisi değil, bir birliktir. Dünyanın hareketi veya faaliyeti, ya da evrenin zaman içindeki hareketi, muhakkak ki, eğer amaçtan, önceden bilinen bir sonuç, bütün yaratıkların ona doğru hareket ettiği çok uzak belli bir hedef kastediyorsak, bu faaliyet amaçtan mahrumdur Bu anlamda bir amacı dünya ameliyesine atfetmek, onu orjinal yeteneğinden ve yaratıcı gücünden mahrum etmek olur. Oysa, amaçları, onun yolculuğu veya mesleğinin sonu değildir. Aksine, bunlar gelecekte karşılaşılacak ve ille de önceden tayin olunmaları gerekmeyen hedeflerdir. Onun için, bir zaman akışı çizilmiş bir çizgi olarak gösterilemez. Çünkü bu çizgi henüz çizilmektedir. Bu çizgide hem gerçekleşebilecek hem gerçekleşemeyecek imkânlar yer almaktadır. Zaman'ın hareketinin belli bir amaca yönelik olduğunu söylüyorsak bunun sebebi, bu sürecin bir seçim niteliğinde oluşudur. Bu geçmişi korumakla kalmaz aynı zamanda buna katkıda da bulunur ve bu şekilde amaçlarından biri veya bazısına doğru ilerlemiş olur. Kanaatimce, evrenin, önceden düşünülerek yapılmış bir plânın zamanla bilgili bir şekilde işleyişi olduğu yolundaki görüşten, Kur'an-ı Kerim görüşüne daha yabancı bir şey olamaz. Daha önce de belirttiğim gibi Kur'an-ı Kerim'e göre kainat evrende büyüme ve genişleme istidadına sahiptir. Bu, gelişme halinde olan bir evrendir, yüzyıllar önce tamamlanıp Yaratan'ın elinden çıkmış, şimdi de, zamanın hiç dokunmadığı, ve kendisi de hiç olan ölü bir madde kitlesi halinde mekân içinde uzayıp giden bir eser değildir.

Umarım, şimdi şu âyet-i kerimenin anlamını kavrayacak bir yere gelmiş bulunuyoruz: «Cenab-ı Hakkı

düşünmek ve şükretmek isteyen kimseler için gece ile gündüze, birbirini takip etmelerini emreden O'dur». Kendimizde zaman sıralaması gerçekleştiği şekilde derinden incelendiğinde, Mutlak Hakikat'ın açıklaması, ki bunda düşünce, hayat ve amaç birbirine karışarak organik bir birlik halini alıyorlar, ancak öz süre ile mümkün olabilir. Bu birlik de, her ferdin hayatı ve fikrinin gerçek kaynağı olan bir zat —herşeyi içine alan müşahhas bir zat— birliğiyle kıyas edilebilir. Bence, Bergson'un yanılgısı, salt zamanı benliğe tercih etmesidir. Halbuki salt zaman ancak benlik veya nefis ile farkedilebilir. Salt zaman veya salt mekân, eşya ya da olayların çokluğunu kaldıracak güçte değillerdir. Yalnız sürekli kalıcı (baki) bir zâtın kadirşinas hareketidir ki, sürenin —ânların sonsuzluğuna bölünmüş— çokluğunu yakalayıp bir düzenlemenin organik bütünlüğüne çevirebilir. Mutlak veya salt süre içinde varolmak bir zât olmaktır. Zât olmak ise, «Ben varım» diyebilmektir. O halde varolan veya yaşayan biri, «Ben varım» (En'el mavcûti diyebilendir. İşte bu «ben varım» idrakıdır ki hayatın çeşitli aşamalarında yerimizi tayin eder. Gerçi, insan da «Ben varım» der, ama onun «ben varım»ı onun iradesine tabi değildir. Bu, sadece, zât olan ve zât olmayan arasındaki farktan doğan bir şeydir. Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu gibi, Zatı-ı Mutlak «bütün âlemlere ilgisiz kalabilir onlardan vazgeçebilir». Yani âlemlerden müstağni olabilir. Bu bakımdan, Nihaî Zât için gayri zât, karşısına çıkan bir «diğer» şeklinde kendini gösteremez. Aksi takdirde bizim sınırlı zâtımız gibi karşısındaki «diğer» ile mekânî ilişkisi olurdu. Tabiat veya gayri zât, Cenab-ı Hakk'ın hayatında sadece geçici bir ândır. O'nun «Ben Varım»ı bağımsız, esaslı, halis ve mutlaktır. Böyle bir zât hakkında tam bir fikir edinmemize imkân yoktur. Kur'an-ı Ke-

rim'de denildiği gibi, **«O'nun hiç benzeri yoktur»**. Ama **«O işitir ve görür»**.

Kaldı ki, zât veya benlik kavramı aklımıza karakter ve kişilik gibi tasavvurları da getirir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Tabiat uzayda veya boşlukta duran bir maddeler yığını değildir. Aksine, olayların bir terkibi, bir yöntemidir. Bunun için de, Nihaî Zat'la organik olarak bağlıdır. Görülüyor ki, doğa ile Allah arasındaki bağ tıpkı insan kişiliği ile karakteri ve ahlâkı arasındaki ilişki gibidir. Kur'an-ı Kerim'de ne güzel bir ifade ile buna «Sünnet-üllâh» (Allah'ın sünneti) demiştir! Böylece diyebiliriz ki, insanî görüş açısından, Tabiat bizim gelişmemizin bugünkü aşamasında Gerçek Zât'ın yaratıcı faaliyetinde yaptığımız değişiklikten ibarettir. Ayrıca, Sünnetüllâh sürekli ileriye doğru hareketi sırasında, belirli bir ânda sona erer. Ancak ona nisbetle organik olan zât yaratıcı olduğundan, çoğalmaya yatkındır, ve neticede, yayılıp büyümesindeki hiçbir sınır, nihaî olmamak üzere ve o anlamda sınırsızdır. Sınırsızlığı, kuvvesindedir, fiilde değildir. O halde, doğayı, canlı, sürekli gelişen, ve büyüyüp yayılmasında hiçbir dış sınır bulunmayan bir organizma olarak anlamak gereklidir. Tek sınırı içindedir. Yani bütünü canlandırıp besleyen her yerde Hâzır ve Nâzır bir Zâttır. Kur'an-ı Kerim de bunu böyle diyor: **«Gerçekten sınır Allah'a kadardır»** (53/14). Bu açıdan bakılınca, fizik biliminde de manevi itibarla yeni yeni manâlar doğar. Tabiatı bilmek, Allah'ın davranışını bilmektir. Tabiatı inceler ve araştırırken, Mutlak Zât'a biraz biraz daha yaklaşmak çabasında oluruz. Bu ise, ibadetin başka bir şeklidir.

Yukarıda gördüğümüz gibi, zaman, Mutlak Hakikat'ın içinde temel bir unsur olarak bulunmaktadır. Şimdi önümüzdeki ikinci nokta, Dr. McTaggart'ın, zamanın gerçekdışılığına ilişkin görüşünün incelen-

mesidir. Dr. McTaggart'a göre zaman gerçekdışıdır. Zira ona göre, istediğimiz herhangi bir olayı geçmiş, bugün ya da geleceğe maledebiliriz. Örneğin, Kraliçe Anne'nin ölümü bizim için geçmiş bir vaka'dır, ama Anne'nin yaşadığı devrin insanları için şimdiki zamanın bir olayıydı, ve yine William III için ise geleceğin bir olayıydı. Yani, bu bir tek olayda, bir araya gelmeleri imkânsız görünen bütün özellikleri görebiliriz. Ne var ki bu deli!, kendi görüldüğü gibi, sürekli zamanın Gerçek Zaman varsayımına bağlıdır. Mazi, hal ve istikbâli, zaman içinde temel unsurlar olarak kabul etsek, o zaman, zamanı düz bir çizgi olarak tasvir edebiliriz. Bir kısmını kat'etmiş ve arkada bırakmış olduğumuz bir kısmı ise önümüzde henüz katedilmemiş halde duran bir çizgi. Ancak böyle düşündüğümüz vakit zamanın yaşayan ya da yaratıcı hareketi olmayan bir şey olarak kabul etmemiz gerekecek. Böyle bir durumda zaman, içinde her türlü kalıplaşmış olayların bulunduğu Kesin bir Sessizlik veya Sükünet olarak ortaya çıkar. Söz konusu olaylar da, sanki bizim dışardan bir film seyirettiğimiz gibi tek tek sıralarına göre gerçekleşirler. Bu bakımdan, Kraliçe Anne'nin ölümü III. William için gerçekten geleçekte meydana gelen bir olaydır. Fakat şu şartla ki, bu olay daha önceden hazırlanmış olup gelecekte kendi yerine göre suyüzüne çıkmasını bekliyordu. Ancak Prof. Brood'un pek haklı olarak dediği gibi, biz geleceğin bir olayını, olay olarak yorumlayamayız. çünkü Kraliçe Anne'in ölümünden önce bu olay ortada yoktu. Anne'in hayatında gayet tabii ki bu bir olaydı. Ölüm olayı, ancak oluşumu sırasında, ve olayın fiilen meydana geliş noktasına ulaştığı vakit ona katılmış oldu, ve yalnız Mutlak Hakikat'ın mahiyetinde tahakkuk etmemiş bir imkân olarak mevcuttu. Dr. Mc Taggart'ın ileri sürdüğü delilin cevabı şudur: İstik-

bal'e hal deniliyorsa, bunun sebebi, arzettiği belirsiz imkânıdır. Bir olay hem geçmiş, hem de hal olarak tarif olunduğu takdirde birbirine uymaz özellikleri birarada toplamış da denemez.

Diyelim ki, bir X olayı meydana geldi. Bu olay gerçekleşir gerçekleşmez, kendinden önce meydana gelmiş bütün olaylarla değişmez bir ilişkiyi kurmuş olur. Bu ilişki X'in X'ten sonra Mutlak Hakikat'ın daha çok oluşuyla meydana gelen olaylarla olan ilişkilerinden asla etkilenmez. Bu ilişki hakkındaki gerçek veya asılsız herhangi bir varsayım hiçbir zaman ne gerçek ne de asılsız olacaktır. Yani nasılsa öyle kalacaklardır. Gerçekse gerçek, asılsızsa asılsız. Sonuç olarak, bir olayı aynı zamanda geçmişe ya da hale bağlamak mümkündür ve mantıki açıdan bunda bir sakınca yoktur. Yine de bu sorun sanıldığı kadar kolay değildir, ve tabii ki bazı güçlükleri vardır. Bu konuda uzun uzun düşünmenin tam yeridir. Augustine'in şu çok anlamlı sözleri şimdi de, söylendiği zamanda olduğu kadar doğrudur: «Bana hiçbir kimse zaman hakkında soru sormazsa, ben onu bilirim. Eğer zamanı bir sorana anlatmaya kalksam, bilmem.» Ben şahsen, zamanın Mutlak Hakikat içinde temel bir unsur olarak bulunduğuna inanırım. Ama gerçek zaman, içinde geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin mutlaka ayırdedilmesi gerektiği bir seri zaman değildir. Bu mutlak ve salt süre'dir, yani sıra takip edilmeden meydana gelen değişiklik. Maalesef, Mc Taggart bu önemli noktaya temas etmiyor. Seri zaman aslında mutlak süre'dir, ki bunu düşünce paramparça ediverir. Ama bu da bir hiledir, ki Mutlak Hakikat onunla aralıksız yaratıcı faaliyetini sayısal ölçüye maruz bırakır. İşte Kur'an-ı Kerim'de ifadesini bulan sözler bu anlamdadır: «Gündüz ve gecenin farkı O'ndandır».

Belki şöyle bir soru aklınıza gelebilir: Mutlak Zât'ın değişikliğe uğrayabileceği söylenebilir mi? İnsan sıfatıyla bizler fiilen bağımsız bir dünyevi sürece bağlıyız. Hayatımızın şartları bizim için sadece haricî'dir. Bildiğimiz tek hayat türü, arzu, arayış, başarı veya başarısızlık, yani durmadan bir durumdan başka bir duruma geçiren bir değişikliktir. Demek hayat değişiklikten ibarettir. Ancak değişiklik, eksikliğin bir belirtisidir. Aynı zamanda, şuurlu tecrübelerimiz, nitelikleri bir yana bırakılırsa, bilgimizin başlangıç noktasıdırlar. Neticede, duygu ve sezilerimize, ancak iç deneylerimizin ışığı altında tercüman olabiliriz. Bu bakımdan, hayatı tam anlamıyla anlayabilmek için mücessime ve müsebbiheye (cisimlendirme ve benzetme) dayanmak zorundayız. Çünkü, hayat ancak içten anlaşılabilir. Meselâ, Nasır Ali Sirhindi, hayalinde yarattığı puta, Brahmin ile konuşurken şöyle dedirtiyor:

Sen beni `kendi vücuduna, yüzüne göre yarattın/
Nihayet, Senden öte ne gördük?

Allah'ın varlığının, insanın varlığıyla kıyaslanmaması gerektiği düşüncesinden hareketle, ünlü Endülüslü İlahiyatçı İbn-ı Hazm, bildiğimiz hayat kavramını Allah ile bağdaştırmamıştır. İbn-ı Hazm, ince bir sezişle, «Allah, yaşayan bir varlık olarak tanımlanabilir. Bu ise, bizim hayat tecrübemize ve anlayışımıza göre, değil, ancak Kur'an-ı Kerim'de böyle ifade edildiği içindir» demiştir. Ancak öyle görülüyor ki İbn-ı Hazm'ın gözleri, şuurlu tecrübenin ötesine gitmemiş, bu tür tecrübelerin derinliğini görememişlerdir. Ona göre hayat sadece bir değişikliktir. Başka bir deyişle, hayat, engelleyici bir ortamda bir durumdan başka bir duruma geçmekten ibarettir. Hiç şüphe yok ki sürekli olan bir değişiklikte herhangi bir eksiklik vardır. Bu bakımdan, Allah'ın varlığının

mükemmelliği ispatlandığı takdirde bununla hayatı bağdaştırmak zor olacaktır. İbn-i Hazm bu güçlüğün kolayını bulmuş, Allah'ın hayat kaynağı oluşunu, O'nun mükemmelliğine, erişilmezliğine feda etmiştir. Oysa, bu meselenin başka bir çözümü vardır. Şöyleki, daha önce de gördüğümüz gibi, Mutlak Ego ene veya Benlik, aslında Mutlak Hakikat'tir. Onun için, bu Ego'nun kendine yabancı olan bir dünyaya dışardan baktığı söylenemez. Yani, O'nun hayatının çeşitli aşamaları tümüyle içten belirleniyor, düzenleniyor. Bu itibarla, Zât-ı İlahi'de değişiklik olduğunu, ancak O'nun kemâl'den noksana ya da noksan'dan kemâle bir hareket olduğunu söylemek suretiyle ispatlayabiliriz. Ayrıca, hayatta değişiklikle ilgili kavram sadece bundan ibaret değildir. Şuurlu tecrübemiz sırasında daha derinliğine inecek olursak, seri (müteselsil) sürenin görünüşünün altında gerçek bir sürenin bulunduğunu görürüz. Gerçek Ego'nun hayatı, bir bakıma, mutlak ve gerçek süre'nin hayatı olduğu için, bunda değişikliğin varlığının, değişen durum ve tutumların bir dizisi anlamına geldiği söylenemez. Nihaî Ego ne «yorgunluğun dokunduğu» ne de «uyku ve uyuşukluğun» (2/255) tuttuğu devamlı bir yaratılış olan gerçek özelliğini ortaya koyar. Değişikliğin bu anlamında, Nihaî Ego veya Benliği değişmez olarak anlamak, onu hareketsiz, amaçsız bir tarafsızlık, renksizlik, tam bir hiç olarak kabul etmek olur. Aslında, tamamıyla yaratıcı olan bir Ego için değişiklik denildiği zaman noksan veya eksiklik diye düşünmek yanlıştır. Zira, mükemmel ve büsbütün yaratıcı bir varlığa sahip olan bir Zât'ın kemâli, Aristo'nun etkisinde kalmış olan İbn-i Hazm'ın belirttiği gibi mekanik bakımdan hareketsiz olamaz. Mutlak Yaratıcı'nın varlığının mükemmelliği, yaratıcı faaliyet kaynaklarının sonsuz olmalarından ileri geliyor. Tıpkı, O'nun yaratıcı uzak

görüşlülüğü sonsuz olduğu gibi. O'nun hayatı, ulaşılacak bir idealin peşine düşme değil, ortaya çıkışı ve yayılışıdır. İnsan'ın henüz değil» sözü, bir şeyin peşinden koşmak belki de başarısızlık ve eksiklik demektir. Ama, Cenab-ı Hakk'ın «henüz değil» sözü, O'nun, bütün bu faaliyetler sırasında bütünlüğünü koruyan vücudunun sonsuz yaratıcı imkânlarının en ufak bir değişiklik veya sarsıntıya uğramadan gerçekleşmesidir. Goethe diyor ki:

Sürekli kendini tekrarlarken
Aynıyla ilelebet akar
Milyarlarca kemerler çıkarak, birleşerek,
Muazzam yapıyı sağlam şekilde tutar
Gerek en büyük yıldızdan, gerekse en küçük
zerreye kadar,
Bütün eşyalardan hayat aşkı sel gibi akar
Allah'ın kişiliğinde ebedî sükûn'dur.

Bütün uğraşılar, çabalar,

Sözün kısası, tecrübelerimizin bütün gerçeklerine gerek faal zât gerekse basiretli zât açısından iyice baktığımızda Mutlak Hakikat'ın akıllıca yönetilen yaratıcı bir hayat olduğu gerçeğini görürüz. Mutlak Hakikat, akıl ve mantıkla düzenlenen bir hayattır. Bu hayatı bir «Ego» veya «Benlik» olarak yorumlamak, Allah'ı insan vücudu ve yüzüne göre şekillendirmektir: Sadece tecrübenin şu basit şeklini kabul etmektir. Hayat şekilsiz bir akış değil, düzenleyici birliğin prensibidir. Bu öyle bir sentez'dir ki yapıcı bir amaç için canlı organizmanın dağılma yeteneğinde olan düzenlerini bir arada tutar ve temerküz ettirir. Esas itibarıyla sembolik bir yapıya sahip olan zihnî faaliyetler, hayatın gerçek mahiyeti üzerine perde çeker ve bütün eşyaların içinden akıp giden bir çeşit evrensel cereyan olarak tasvir ederler. Bu sebeple, hayatı

akıl gözüyle incelediğimizde eninde sonunda «vahdet-ül vücut» (pantheizm) fikrine dayandığı sonucuna varırız. Fakat biz deruni bir şekilde, hayatın takdire bağlı yönünü doğrudan doğruya öğrenmiş bulunuyoruz. Sezgi yoluyla gözlem, hayatı merkezileştiren bir ego olarak ortaya koyar. Bu bilgi bize sadece bir hareket noktası göstermek bakımından her nekadar yetersiz olursa olsun, Gerçek veya Hakikat'ın nihai yapısını ortaya çıkarmak bakımından önemlidir. Ayrıca, tecrübelerimizin verdiği sonuçlar ve bulgular da Mutlak Hakikat'in nitelik bakımından sırf bir ruh olduğunu gösterirler. Bu nedenle, bunu ya sadece bir ego veya benlik olarak tasavvur etmemiz gerekir. Fakat burada şunu da unutmamalıyız ki dinin arzusu felsefeninkinden çok üstündür. Felsefe, eşyaları akıl ve idrak yoluyla görür ve bundan dolayı, tecrübenin bütün zengin çeşitlerini belli bir sisteme bağlamak eğiliminde değildir. Mutlak Hakikat'i uzaktan gözler. Oysa, din Mutlak hakikat ile daha yakın bir temas içinde olmak ister. Biri teori, diğeri ise yaşanan bir tecrübedir, bir yakınlık, bir kaynaşmadır. Bu yakınlığı elde edebilmek için, düşünce, sınırlarının ötesine çıkmalı, kendini aşmalıdır. Bu konuda başarılı olabilmesi için, dinin dua ve ibadet diye adlandırdığı zihni bir atılımda bulunmalıdır. O dua ve ibadet ki, Hazret'i Peygamberin mübarek dudaklarından çıkan son sözlerden olmuştur.

III

ALLAH KAVRAMI VE İBADET'İN ANLAMI

Daha önce gördüğümüz gibi, dini tecrübeye dayanılarak verilen hüküm akıl ve idrak ölçülerine de uyar. Ayrıca, tecrübemizin daha önemli alanlarını, terkibi görüşü gözönünde bulundurarak incelediğimizde, bütün tecrübelerimizin nihai temelinin ego diyebileceğimiz uzağı görebilen ve yaratıcı yeteneği olan bir irade olduğu gerçeğini görürüz. Nitekim işte bu mutlak ego için, yegâne kişiliğini gözönünde bulunduran Kur'an-ı Kerim «Allah» adını kullanmıştır. Kur'an-ı Kerim Allah'ı şöyle tarif ediyor:

«De ki, Allah tek'tir,
Her şey O'na dayanır
O doğurmamıştır doğurulmamıştır
Hiçbir şey de O'na benzemez» (112/ 1-4).

Ancak bir fert veya bireyin ne olduğunu tam olarak anlamak kolay değildir. Bergson, «Creative Evolution» (Yaratıcı Tekamül) adlı eserinde bize şunu öğretiyor: Bireyselliğin birçok derece ve aşamaları vardır. Hatta insanın tam kemâline erip son şeklini almış olan birliğinde de ifadesini tam olarak bulamamıştır. Bergson ayrıca diyor ki: «Bireysellik konusunda özellikle şu denilebilir ki, tanzim ve tertip edilmiş dünyanın her yerinde ve herkeste kendini ön plana çıkarma ve kişiliğini ortaya koyma eğilimi varolmasına rağmen, bu eğilim her zaman nesillerin devamına doğru olan eğilimin muhalefetiyle karşılaşmıştır. Bireyselliğin mükemmel olması için, organizmanın ayrı olarak hiçbir parçasının tek başına yaşamaması gerekir. Ancak o zaman da tenasül imkânsızlaşır. Yoksa, tenasül, eskisinden ayrılmış bir organ veya parça ile yeni bir organizma meydana getirmekten başka nedir? Bu bakımdan, bireysellik kendi düşmanını kendi evinde barındırır.» Bu sözlerin ışığında açıkça görülüyor ki «ego» sınırları içinde hapsedilmiş kâmil veya mükemmel fert, yegâne ve eşsizdir ve düşmanını kendi evinde barındırabilmesi akla sığmaz. Onun için, kâmil fert veya kişi'nin tenasülün (üremenin) kurallarından üstün olduğunu tasavvur etmeliyiz. Kamil ego'nun bu özelliği, Kur'an-ı Kerim'in Allah kavramı ve anlayışındaki en temel unsurlarından biridir. Kur'an bu hususu tekrar tekrar dile getirir. Bunda, Kur'an-ı Kerim'in indirildiği zamanda var olan Tanrı ile ilgili Hıristiyan kavramının eleştirilme amacı aranmamalıdır. Aksine, kâmil kişiyle ilgili kendi görüşünü önemle vurgulamak amacını gütmektedir. Yani bu konuda hiçbir şüphe ve kuşkuya meydan bırakmama eğilimindedir. Bununla beraber, denebilir ki, dini düşünceler tarihi, Mutlak Hakikat'ın bireysellik ile ilgili —örneğin, ışık gibi muğlak, her şeyi içe-

ren, her şeyde bulunan, ama erişilmesi güç, semavî bir varlık— kavramından sıyrılmak için birçok kaçamak yolları açık bırakmıştır. Farnell, işte bu görüşü, Gifford konferanslarında Allah'ın özelliklerinden bahsederken ileri sürmüştür. Ben, dinler tarihinin, pantheizm'e (vahdet-ül vücut) dönük düşünce tarzlarını ortaya koyduğunu kabul ediyorum. Ancak şu düşünceyi de ileri sürme cesaretinde bulunuyorum: Kur'an-ı Kerim, Zât-ı İlahi'yi bir nur veya ışık'a benzetmişse, bu Farnell'in anladığı şekilde değildir. Farnell, sözkonusu âyet-i kerimenin sadece bir bölümünü ele alıp fikrini yürütüveriyor. Oysa, asıl âyet şöyledir:

> **«Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, içinde lamba bulunan bir hücre gibidir. O lamba da bir kandilin içinde bulunuyor. O kandil de bir inci, bir yıldız gibidir.» (24/35).**

Şüphe yok ki, bu ayet-i kerimenin ilk cümlesi insana ferdi bir Allah mefhumundan kaçma intibaını vermektedir. Ama âyette yapılan benzetmeleri sonuna kadar okuduğumuzda, anlatılan şeyin bambaşka bir niteliği olduğu kendiliğinden anlaşılır. Benzetme ve istiare ilerledikçe Zât-ı İlahi'nin şekilsiz bir şey ile kıyas edilebileceği yolundaki görüş kendiliğinden çürümüş oluyor. Zira, bu istiareye göre ışık bir alevin içinde temerküz edilmiş, sonra bu ışık bir kandil içinde fertleştirilmiş, en son, iyice sınırlandırılmış bir yıldız şekline sokulmuştur. Benim şahsî görüşüme göre, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in kutsal kitaplarında Allah için nur veya ışık sözcükleri kullanılmışsa, bu sözcükler bambaşka bir şekilde yorumlanmalıdırlar. Bugünkü fizik bilimine göre ışık hızını geçen bir şey yoktur, ve hareket sistemleri ne olursa olsun, bütün gözlemciler için bu böyledir. Başka bir deyimle, bu değişiklikler dünyasında, ancak nur veya

ışığın nitelik ve nicelik bakımından Mutlak Zât'a en çok yakın olduğu, O'na en çok benzediği söylenebilir. O halde, ışığın Cenab-ı Allah'a benzetilmesiyle ilgili istiare'nin, modern bilim açısından, Allah'ın her yerde hazır ve nazır olma vasfını değil O'nun Mutlakiyetini, Gerçekliğini ifade ettiği anlaşılmalıdır. Bilindiği gibi, Cenab-ı Hakk'ın her yerde ve her şeyde varoluşuyla ilgili düşünce bizi (pantheizm) vahdet-ül vücut'e götürür.

Burada bir soru akla gelebilir: Ferdiyet, bitimlilik veya geçiciliği ifade eder mi? Eğer Cenab-ı Hak bir ego ve dolayısıyla bir fert ise, O'nun ebedî veya sonsuz olduğunu nasıl tasavvur edebiliriz? Bu sorunun cevabı şudur: Cenab-ı Allah'ın ebediyeti veya sonsuzluğu, mekân'a ait bir sonsuzlukla kıyas edilemez. Ruhanî ve mânevi derecelerin belirlenmesinde genişlik ve derinlik anlamlarını kaybederler. Ayrıca daha önce gördüğümüz gibi, sonsuzluk ister zamana ister mekân'a ait olsun, mutlak ve kesin olarak tanımlanamaz. Çağdaş bilime göre, tabiat dünyası ne sabit ve sakin ne de sonsuz bir boşlukta duran bir şeydir. Aksine, birbirine bağlı olayların bir oluşumudur. O olaylar ki, aralarındaki bağlantılarına göre zaman ve mekân kavramları ortaya çıkmıştır. Başka bir deyimle, Mutlak Zât'ın yaratıcı faaliyeti, ancak zaman ile mekân açısından yorumlandığı takdirde anlaşılabilir. Zaman ve mekân, Mutlak Ego'nun çeşitli imkânlarıdırlar, ki bunları biz kendi matematiksel zaman ve mekân kavramlarıyla kıyas ederek bir ölçüde kafalarımızda canlandırabiliriz. Ego'dan öte ve O'nun yaratıcı faaliyetinden ayrı, O'nu diğer bütün zatlara oranla sınırlandıran ne zaman, ne de mekân vardır. Bu itibarla, Mutlak Zât ne mekânî sonsuzluk anlamında sonsuz'dur, ne de mekân açısından sınırlı ve vücut bakımından diğer bütün insanlardan ayrı olan biz in-

sanlar gibi bitimli ve geçicidir. Zât-ı Hakiki'nin yaratıcı faaliyetinin sonsuzluğu, O'nun iç imkânlarına dayanır, ki bildiğimiz gibi, evren onun ancak cüz'i bir ifadesidir. Sözün kısası, Cenab-ı Hakk'ın ebediliği ve sonsuzluğu kapsamlı değil yoğun'dur, yani nitelik bakımından değil nicelik bakımındandır. O, sonsuz bir seriyi ihtiva eder, ama kendisi seri değildir.

Tamamıyla akılcı bir yaklaşımla, Kur'an-ı Kerim'deki Allah kavramını incelediğimizde, bunun diğer önemli unsurlarının yaratıcılık (halik olma), ilim, Kudreti Kâmile ve Devamlılık olduğunu görürüz. Bunları sıra ile ele alacağız:

Bitimli veya geçici akıl (insan aklı) için Doğa, karşısında duran, kendiliğinden mevcut, aklın bildiği ama yaratamadığı bir «diğer»dir. Bu suretle, Hilkat fiilini geçmişte gerçekleşmiş bir olay olarak kabul etme eğiliminde bulunuyoruz. Kainat ise bize sanki sâni'nin hayatıyla hiç de ilişkisi olmayan, ve sâni'i sadece bir seyirciden başka bir şey olmayan imal edilmiş bir eşya gibi gelir. Hilkat kavramı konusunda, ilâhiyat alimleri arasında çıkan bütün anlamsız anlaşmazlık ve tartışmalar geçici aklın dar görüşü yüzündendir. Bu açıdan bakılacak olursa, hayat-ı ilâhî'ye'de kâinatın yeri sadece bir kaza ve tesadüf'ten ibaret kalıyor. Böylece, kâinatın belki de hiç yaratılmamış olma ihtimali de ortaya çıkabilirdi. Bu nedenle, burada gerçekten gözden geçirilmesi gereken mesele şudur: Zât-ı İlâhi için evren gerçekten karşısında duran bir şey midir? Ve bu sebeple mi ikisi arasında mekani ayrılık vardır? Bu soruyu cevaplandırırken Zât-ı İlâhî'ye için bir başlangıcı veya sonu olan belli bir hadise manasında hilkat mevcut değildir. Kainât kendiliğinden ayakta duran bir şey de değildir ki Cenab-ı Hak karşısında bir «diğer» olarak kalsın. Meseleye bu açıdan bakış, Cenab-ı Hak'la dünyayı, son-

suz bir mekânın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki varlık haline düşürür. Ama daha önce gördüğümüz gibi, zaman, mekân ve madde, düşüncenin kendi rengine göre boyadığı, Cenab-ı Hakk'ın bağımsız yaratıcı faaliyetinin sonuçlarıdır, ve bağımsız veya sürekli herhangi bir varlığı yoktur. Bunlar, aklın tayin ettiği Allah'ı idrak etme yollarıdır. Nitekim, bir defasında yaratıcılık, büyük mutasavvıf Bayezid-i Bistami Hazretlerinin müritleri arasında tartışma konusu oldu. Müritlerden biri, çok anlamlı şekilde şu genel inancı arkadaşlarına anlattı: «Yalnız Allah'ın varolup, başka herşeyin bulunmadığı bir an vardı.» Buna cevap olarak Beyazid-i Bistami Hazretlerinin söylediği sözler daha da anlamlıydı. Şeyh Bistami dedi ki: «Pekiyi, şimdi ne olduğunu sanıyorsunuz? Şimdide öyle» Şu halde, madde âlemi, Cenab-ı Hak'la beraber ebedi ve O'nu uzaktan etkileyen bir şey değildir. Bu, gerçek niteliği bakımından sürekli bir harekettir, ki bunu düşünce ayrı eşyaların çokluğuna bölmüştür. Bu önemli noktayı, Prof. Eddington biraz daha aydınlatmaya çalışmıştır. «Space, Time and Gravitation» (Mekân, Zaman ve Çekimi) adlı eserinden şu satırları almayı uygun buluyorum:

«Dünyamız, noktalar ve anların dünyasıdır. Bu nokta ve ânlar arasındaki aralarda bazı orantılar vardır. Hatta, eğer istesek, tabiat âleminin çeşitli durumlarına göre bunlara (örneğin matematik bakımından) birçok orantı ve özellikleri ekleyebiliriz. Ama bu orantı ve özellikler, doğada, açık bir tarlada sayısız yolların olduğu gibi vardırlar. Bunlar genellikle gözlerimizden uzak kalırlar, ancak biri üzerlerinde yürümeye başlayınca varlıkları ortaya çıkar. Başka bir deyimle, doğanın bu özellikleri, bir zihnin onlardan birini seçip diğerlerinden ayırt edinceye kadar saklı kalırlar. Akıl, anlamsız ve karmakarışık bir özellikler yığının-

dan süzgeçten akıtır gibi madde akıtır, tıpkı prizma (menşur)nın, beyaz ışığın karmakarışık titreyişlerinden gökkuşağı renklerini süzdüğü gibi. İnsan aklı, daimi'yi yükseltir, geçiciyi ise ihmâl eder. Orantı ve ilişkilerin matematik olarak etüdünden de anlaşıldığı gibi, aklın amacına uygun olan tek yol, idrak edilen dünyanın sürekli özü olarak belirli bir özellik seçip, içinde sürekli olacağı idrak edilebilen bir zaman ve idrak edilebilen bir mekânı ayırmaktır. Bunun gerekli bir sonucu olarak da, yerçekimi, mekanizma ve geometri kurallarına uymak lâzımdır. Bu sebeple, insan aklının sürekliliği araması, fizik âlemini yarattı diye söylersek sanırız yanlış olmayacaktır».

Prof. Eddington'un eserinin bu son cümlesi gerçekten çok anlamlıdır. Fizik bilimcisi, kendi metodlarıyla bir gün anlayacak ki, aklın, sürekliliği aramak gayesiyle arzettiği geçici manzarası, ancak bir zât olarak idrak edilebilir. Öyle bir zât ki, daha devamlı, değişiklik ve süreklilik gibi iki çelişkili özelliği bir arada toplar, ve aynı zamanda hem daimî hem değişken olmasını mümkün kılar.

Ancak daha ileriye gitmeden önce bir soruyu cevaplandırmalıyız: Cenab-ı Allah'ın yaratıcı faaliyeti, yaratma işine ne şekilde başlar? İslâm ilahiyâtının, dine ve şeriata en çok yakın olan ve şöhretini halâ yitiremeyen Eş'ari mezhebi, ilâhi kudretin yaratıcı üslûbunun özü olduğu kanaatindedir. Eş'ari mezhebine bağlı olanlar, doktrinlerini muhtemelen aşağıdaki âyet-i kerime'ye dayandırmışlardır:

> **«Burada hiçbir şey yoktur. Ama bunların hazineleri Biz'dedir. Bunları aşağı ancak belirli bir miktarda göndeririz.»** (15/21).

İslâm dünyasında atomizm (atomculuk) teorisinin gelişmesi, İslâm felsefe tarihinin hayli ilginç bir bölü-

münü teşkil eder. Bu, Aristo'nun, evrenin sabit ve sakin bir varlık olduğu yolundaki tezine karşı müslümanların ilk zihnî isyanının önemli bir belirtisi olarak kabul edilebilir. Basra mezhebinin kuralları ilk kez 933'de Ebu Haşim tarafından düzenlenmişti. Bağdat ekolünü de 1012'de meşhur ve cesur ilahiyatçı Ebu Bekr Bakıllâni kurmuştu. Daha sonra, 13. yüzyılda, İspanya'daki müslüman üniversitelerin de öğrenimini tamamlamış olan Yahudi ilahiyatçı Musa b. Meymun'un «Guide of the Perplexed» (Delâlet-ül Hairin) adlı kitabında bu konunun ayrıntılı ve sistematik bir şekilde işlendiğini görüyoruz. Adı geçen kitap, 1816'da Munk tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir. Son zamanlarda Amerikalı profesör MacDonald, «İsis» isimli dergide, bu kitabın muhtevasını çok güzel bir şekilde yorumlamıştır. Dr. Zwemer ise Prof. MacDonald'ın yorumunu «Moslem World» adlı derginin Ocak 1928 nüshasında yeniden yayınlamıştır. Ne var ki, Prof. MacDonald, İslâm dünyasında atomistik ilmi-kelâm'ın gelişmesine yolaçan psikolojik etkenleri keşfetmek girişiminde bulunmamıştır. Prof. MacDonald, Yunan felsefesinde İslâm atomculuğuna benzer bir teorinin bulunmadığını itiraf ediyor, ancak müslüman düşünürlerin bu konuda yepyeni ve orjinal düşünceye sahip olduklarına gönlü razı olmadığı için, Islâmi teori ile Budizm'in bazı mezheplerinin inançları arasında sathî bazı benzerlikleri bulup bu teorinin, İslâm düşüncesi üzerindeki Budist etkilerinden doğduğu sonucuna varmıştır. Maalesef, bu konferansta bu felsefi teoriyi etraflıca ele almak mümkün değildir. Ben sadece belli başlı bazı özelliklerini izah etmeye çalışacağım. Aynı zamanda da modern fizik biliminin ışığı altında bu teorinin yeniden nasıl geliştirilebileceğini anlatacağım.

El-Eş'ari mezhebi düşünürlerine göre dünya, «Ce-

vâhir» dedikleri, daha da bölünmesi mümkün olmayan en küçük zerrecikler, yani atomlardan müteşekkildir. Ancak evreni Cenab-ı Hakk'ın yaratıcı kudreti aralıksızdır, atomların sayısı da sonsuz olamaz. Her an yeni atomlar yaratılmakta, evren de giderek büyüyüp genişlemektedir. Kur'an-ı Kerim'de de buyurulduğu gibi, «Cenab-ı Hak, yaratıklarına istediğini ilâve eder». Atom'un özü kendi varlığından ayrıdır. Varlık, Allah-u Tealâ'nın atoma verdiği bir özelliktir. Bu özellik verilmediği sürece atomlar sanki Allah'ın kudret perdesinin altında saklı kalırlar. Vücuda gelmeleri ise İlâhî kudretin görünür ve elle tutulur hale gelmesinden başka bir şey değildir. Atomlar temel bakımından hacimli değildirler. Güya, yer kaplamayan bir mevkii de vardır. Atomlar ancak toplu halde belli bir yer işgal eder, mekânı husule getirirler. Bu sebepten dolayıdır ki atomizmi eleştirirken İbn-i Hazm çok haklı olarak Kur'an-ı Kerim'in yaradılış fiili için kullandığı terim ile yaratılan şey arasında herhangi bir fark olmadığını belirtmiştir. O halde, bizim şey dediğimiz, asıl mahiyeti itibarıyla, atomik fiillerinin toplamıdır. Ne var ki, «atomik fiil» kavramını kafalarımızda canlandırmak hayli güçtür. Fakat modern fizik biliminde de tabiatın her miktarının asıl cevheri (atomu) «fiili» olarak benimsendiği de unutulmamalıdır. Prof. Eddington diyor ki, Hareket Miktarları (Hareket Kuvantı) teorisinin kesin bir formül şeklinde ifadesi şimdiye kadar mümkün olmamıştır. Ancak Hareket Cevheriyeti (Aotomisite) genel kuraldır ve elektronların görüntüsü şu veya bu şekilde, bu kurala bağlıdır.

Yine, daha önce gördüğümüz gibi, her atom mekân ihtiva etmeyen bir mevki işgal etmektedir. Bu böyle olunca, aklımıza şu soru geliyor: Atomun mekân'dan geçişinden başka şekilde anlayamadığımız

hareketin niteliği nedir? Madem ki Eş'ariler mekânı, atomların toplanmasından ortaya çıktığını belirttiler, hareketi, bir cismin mekândaki çıkış noktasıyla yönü arasındaki bütün mekân noktalarından geçişi diye izah edemediler. Bu yolda bir izah, boşluk veya uzayın kendi başına ayakta durduğunu kabul etmemizi gerektirir. İşte bu boş mekânın yarattığı güçlükten kurtulmak için Nazzam, «tafra» veya atlayış kavramına sarıldı. Ve hareket halindeki bir cismin, mekândaki birbirinden ayrı bütün yerlerden geçtiğini değil, bir yerle diğeri arasındaki boşluğun üstünden atladığını sandı. Böylece, kanısınca, acele bir hareket ve ağır bir hareket aynı hıza sahiptir. Güçlüğün bu şekilde giderilmesindeki hikmeti pek iyi anlayamadığımı itiraf etmeliyim. Ancak şunu da hemen belirteyim ki bugünün atomizmi de benzeri güçlükle karşılaşmış, soruna aynı çözüm önerilmiştir. Planck'in Miktarlar (Kuvanta) teorisi ile ilgili deneyimlere gelince, hareketli atomun, mekânda sürekli yol aldığı söylenemez. Prof. Whitehead, «Science and the Modern World» (Bilim ve Çağdaş Dünya) isimli eserinde diyor ki: «En umut verici izah yollarından biri, bir elektronun mekânda sürekli yol almadığını kabul etmektir. Ne şekilde varolduğu konusunda akla gelen diğer bir görüş şudur: Mekânda, Zaman süreleri içinde birbiri ardından işgal ettiği ayrı yerler dizisinde görünür. Sanki bir yolda, saatte 30 mil süratle hareket eden bir otomobil, yolu devamlı olarak katetmiyor da, sıra ile her mil başındaki taşlarla iki üç dakika kalmak üzere görünüyor.»

Bu hilkat nazariyesinin başka bir yönü de *araz* doktrinidir, ki bir varlık olarak atomun sürekliliği onun sürekli yaradılışına bağlıdır. Şayet Cenab-ı Hak arazı yaratmayı bırakırsa, atomun atom olarak varlığı da ortadan kalkar. Atomda birbirinden ayrılmaz

olumlu ve olumsuz özellikler vardır. Bunlar, hayat ve ölüm, hareket ve hareketsizlik gibi birbirine zıt çiftler halinde olup hemen hemen hiçbir süreklilik taşımazlar. Bundan iki hüküm çıkmaktadır:

1. Hiçbir şeyin sürekli bir niteliği yoktur.
2. Bir tek atom düzeni vardır. Yani ruh dediğimiz ya latif bir madde ya da sadece bir ârazdır.

Ben öyle inanıyorum ki, Eş'arilerin kabul ettirmeye çalıştıkları sürekli yaradılış görüşü açısından, birinci hükümde bir gerçek payı vardır. Daha önce de dediğim gibi, Kur'an-ı Kerim'in ruhu, klâsik Yunan felsefesine karşıdır. Bu noktadaki Eş'ari düşüncesini, Mutlak İrâde veya Mutlak Kudret temeli üzerine bir Hilkât teorisi geliştirmek için samimi bir çaba olarak kabul ediyorum. Öyle bir teori ki, bütün eksikliklerine rağmen Aristo'nun sabit ve sakin bir kainât fikrinden çok Kur'an-ı Kerim'in ruhuna yakındır. Müstakbel İslâm İlâhiyat alimerinin görevi, bu tamamıyla hayali ve spekülatif teoriyi yeniden geliştirmek, ve onunla aynı yönde hareket ettiği görülen modern bilim arasında daha yakın bir bağ kurmaktır. İkinci hüküm salt materyalizm gibi görünüyor. Kanaatimce, Eş'arilerin «nefs»i bir âraz olarak tanımlamaları, onların, atomun sürekli varlığını, içindeki ârazî sürekli hilkâte bağlı kılan asıl teorilerindeki gerçek eğilimle bağdaşmaz. Şurası muhakak ki, hareket, zamansız tasavvur edilemez. Madem ki zaman ruhî hayattan ileri gelir, ruhi hayat hareketten daha önemlidir. Ruhî hayat olmayınca zaman olmaz; Zaman olmazsa, hareket olmaz. Böylelikle, atomun sürekliliğinden sorumlu olan âraza Eş'arilerin bu adı vermelerindeki neden gerçekten budur. Atom, varlık özelliğini alınca mekânın kapsamına girer veya öyle görünür. İlâhî kudretin bir safhası olarak telakki edildiği takdirde ise ruhanî mahiyet taşır. «Nefis» mutlak ve saf ameldir.

Cisim ancak görünür hale gelen âmeldir ve dolayısıyla ölçülebilir. Gerçekten, Eş'ariler, çağdaş nokta-ân teorisini önceden sezmişlerdi. Ama ne yazık ki, nokta ile ân arasındaki ortak ilişkiyi tam manasıyla görmekten âciz kalmışlardı. Bu iki şey arasındaki daha esaslı olanı ân'dır. Ancak, noktâ, ân'ın tezahürünün bir şekli olduğu için onun ayrılmaz parçasıdır. Nokta bir şey, bir cisim değildir; sadece ân'a bir bakış şeklidir. Mevlâna Celâleddin Rumi aşağıdaki şiiri söylerken Gazali'den daha çok İslam'ın ruhuna yaklaşmıştır:

Peyker ez ma hest şud ney ma ez-û
Bâde ez ma mest şud ney ma ez-û
«Beden bizden varoldu, biz ondan değil
Şarap bizden mest oldu, biz ondan değil»

Bu bakımdan, Hakikat sırf ruhtur. Ama tabii ki, ruhun çeşitli dereceleri vardır. İslâm düşünce tarihinde, Hakikat dereceleri ile ilgili görüş ilk kez Şahâbeddin Suhreverdi (Maktûl) nin eserlerinde ileri sürülmüştür. Çağımızda, bu teoriyi çok daha geniş ölçüde işlenmiş olarak Hegel'de, daha yakın zamanlarda da ord Haldane'in «Reign of Relativity» (İzafet'in Saltanatı) adlı kitabında görüyoruz. Bu kitap, yazarın ölümünden kısa bir süre önce yayımlanmıştır. Ben Mutlak Hakikat'ı bir «ego» veya «benlik» olarak düşlüyorum. Şimde de şunu ilâve etmeliyim ki, Mutlak Ego'dan ancak egolar doğar. Mutlak Zât veya Ego'nun yaratıcı kudreti —ki, onda amel ve fikir aynıdır— «ego» birliği olarak çalışır. Dünya, madde atomu dediğimiz mekanik hareketten, insan kişiliğindeki serbest fikir hareketine kadar, bütün ayrıntılarıyla, «Büyük Benlik»in kişiliğinin belirtisidir. İlahi kudretin her zerresi, vücut terazisindeki yer, ister yüksek ister alçak olsun, bir «ego»dur. Ancak benliğin niteliğinin ortaya çıkışında dereceler vardır. Vücut gamının,

başından sonuna kadar benliğin giderek tizleşen nağmesi, taâ insan kişiliğinde kemâlini bulunca ya dek yükselir. Bundan dolayıdır ki, Kur'an-ı Kerim'de, Mutlak Hakıkat insana şahdamarından daha yakındır, diye buyurulmuştur. İşte biz İlâhî hayatın durmadan akan selinin içinde, inci taneleri gibi yaşamakta, hareket etmekte, vücud bulmaktayız.

İslâm düşüncesinin en güzel geleneklerinden kaynaklanan bir eleştiri, Eş'arilerin atomculuk tezini ruhanî bir çokluğa çevirmeye müsaittir. Öyle bir ruhanî çokluk ki, ayrıntıları İslâm ilâhiyatçıları tarafından hazırlanmalıdır. Bununla beraber, şu soru akla gelebilir: Atomculuğun gerçekten Cenab-ı Hakk'ın yaratıcı gücünde mi gerçek bir yeri vardır, yoksa bizim sonlu ve geçici anlayışımız yüzünden mi kendini bize bu şekilde göstermektedir? Yalnız bilimsel açıdan, bu sorunun kesin cevabının ne olabileceğini ben kestiremiyorum. Psikolojik açıdan ise kesinlikle sezdiğim bir şey vardır, o da şu ki, Gerçek Vücut'tan doğrudan doğruya haberdar olan şey hakikattir. Hakikat dereceleri, benlik şuurunun derecesine göre değişir. Benliğin niteliği öyledir ki, diğer egolara uyacak yetenekte olmasına rağmen, kendine dönüktür ve kendinden başka her egoyu dışarda bırakan özel bir kişisel etki alanına sahiptir. Ego olarak yegane gerçeği işte bunda yatmaktadır. Bu bakımdan, bünyesinde benliğin nisbeten kemâle eriştiği insan, yaratıcı İlâhî gücün kalbinde hakiki bir yer tutar, ve bu şekilde, çevresinde bulunan eşyanın hakikat derecesinden çok daha yüksek bir dereceye sahiptir. İnsan, Cenab-ı Hakk'ın yaratmış olduğu bütün yaratıklar içinde, Halikinin yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde katılmaya lâyık ve muktedir olan tek varlıktır. Daha iyi bir dünyayı hayal ederek ve mevcut olanı, olması gereken şekline sokmak gücüyle donatılmış olarak, içindeki ego, git-

tikçe daha yeni ve kapsamlı bir hal alan bir ferdiyet yararına, üzerinde işlemeye davet olunduğu sonsuz bir yol boyunca, bütün diğer çevreleri istismar etmek eğilimindedir. Ancak sizden, bu hususta daha ayrıntılı açıklama için «Ego'nun Hürriyeti ve Ölmezliği» konulu konferansıma kadar sabretmenizi rica ediyorum. Şimdi de kanımca Eş'ari görüşünün en zayıf tarafını teşkil eden atomik zaman doktrinine dair birkaç söz söylemek istiyorum. Cennab-ı Hakk'ın ebediyet vasfı hakkında makul bir görüşe varmak için bu gereklidir.

Zaman problemi her dönemde İslâm düşünür ve mutasavvıflarının dikkatini çekmiştir. Bu, şu iki sebepten ileri gelmektedir: Birincisi, Kur'an-ı Kerim'e göre gündüz ve gecenin nöbetleşerek değişmesi, Allah'ın en büyük belirtilerinden biridir. İkincisi, ise, daha önce sözü geçen çok iyi bilinen bir Hadis-i Şerif'te buyurulduğu gibi, Hazreti Peygamber'in Zât-ı İlâhi'yi «Dehr» (yani zaman) ile aynı tutmasıdır. Gerçekten, en büyük İslâm mutasavvıflarından bazıları «Dehr» kelimesinin mistik özelliklerine inanıyorlardı. İbn-ı Arabi'ye göre «Dehr» Allah'ın isimlerinden biridir. Razi ise Kur'an-ı Kerim tefsirinde bize, bazı büyük İslâm sûfilerinin kendisine «Dehr» kelimesi «Deyhur» yahut «Deyhar» diye tekrarlamasını öğrettiklerini söylüyor. Ancak kanaatimce, müslümanlar arasında sadece Eş'ariler ilk önce zaman gerçeğine felsefe açısından bakmaya yönelmişlerdir. Eş'arilere göre zaman, münferit «şimdi»ler dizisidir. Bu tezden çıkan sonuç şudur: Her iki münferit «şimdi» veya ânlar arasında işgal edilmemiş bir ân, yani bir zaman boşluğu vardır. Bu görüşün anlamsızlığı, Eş'arilerin sadece zaman gerçeğini dıştan incelemeye çalışmalarından ileri gelmektedir. Eş'ariler Yunan felsefe tarihinden herhangi bir ders almadılar. Yunan görüşü de büsbü-

tün harici idi ve dolayısıyla bundan da herhangi bir sonuç çıkmadı. Çağımızda Newton da zamanın kendi vücudu ve niteliği bakımından her zaman aynı şekilde yürüyen ve ilerleyen bir şey olduğuna inanmıştır. Ne var ki, Newton, zamanın ilerleyişi, hareketi ve akımına rağmen bunu bir nehre benzetmiştir. Newton'un bu davranışı bile pasif ve dıştan (harici) olmuştur. Bu nedenle, bu teze de çeşitli itirazlar olmuştur. Meselâ, eleştiricilerden bazısı, bu nehre düşen bir şeyin ne gibi bir değişikliğe uğrayacağını, bu belirli şey ile nehre düşmeyen şeyler arasında ne gibi bir fark olduğunu, bunun nasıl izah edileceğini sormuşlardır. Zaman bir akarsu olarak kabul edildiği takdirde bunun başlangıcıyla sonu ve sınırları hakkında kesinkes fikir elde edemeyiz. Ayrıca, eğer cereyan, hareket veya geçiş, zamanın mahiyetine dair söylenecek son söz ise, o halde, birinci zamanın hareketini ayarlayacak diğer bir zaman, ikinci bir zamanı ayarlayacak daha başka bir zaman olmalı, ve sonsuzluk içinde böyle devam etmelidir. Bu bakımdan, zamanı «harici» veya nesnel olarak kabul eden bir tez birçok güçlükler ortaya çıkarır. Bununla beraber, şu noktayı da kabul etmek gereklidir ki, pratiğe alışık Arap kafası, zamanı, Yunanlılar gibi gerçekdışı bir şey olarak kabul edemezdi. Şu da inkâr edilmez bir gerçektir ki biz zamanı anlamak için bir duygu organına sahip olmamakla beraber zaman bir çeşit akıştır ve onun gerçek bir dış varlığı yoktur. Nitekim, modern bilimin zaman teorisi de Eş'arilerininkinin aynısıdır. Ayrıca, son zamanlarda zamanın niteliği konusunda elde edilen buluşlara dayanarak modern fizikte, maddenin varlığının süreklilikten yoksun olduğu tezini ortaya koymuştur. Prof. Rongier, «Philosophy and Physics» (Felsefe ve Fizik) adlı eserinde şu dikkate değer satırları yazmıştır: «Tabiat atlama yapmaz»

Natura non facit saltus) diyen eski atasözünün tersine, kainâtın hissedilmez derecelerde değil, âni atlamalarla değişikliklere uğradığı belli olmuştur. Aslında herhangi bir fizik düzeninde, kendi yerlerinde belirgin ve muayyen olan durumların sayısı daima sonsuz olacaktır. Ancak iki ayrı ve birbiri ardından meydana gelen durumların arasında evren sabit ve sakin olduğu için zaman da devredışı kalmış oluyor. Demek ki, zamanın varlığı da sürekli değildir, yani bunun da bir cevheri vardır. Ama burada üzerinde durmamız gereken konu şudur: Gerek Eş'ariler, gerekse çağımızın bilim adamları, zamanla ilgili teoriyi geliştirirken bunun psikolojik yönünü araştırmamışlardır. Bu dar görüşlülük neticesinde zamanın subjektif varlık yönünü bir yana bırakmış, hatta unutmuşlardır. Bundan dolayıdır ki teorilerinde, biri maddi cevherler, diğeri zamani cevherler olmak üzere iki ayrı nizam yer almaktadır. Bu iki nizam birbirinden öylesine uzak ve ayrı duruyorlar ki aralarında herhangi bir organik bağ bulmak imkânsızdır.

Bu durumda, hiç çekinmeden söyleyebilirim ki, zamana tamamen objektif açıdan bakacak olursak büyük güçlükler ortaya çıkar. Cevheri zaman, Zât-ı İlahi'ye nasıl tatbik edilebilir, ve O'nu oluşmakta olan bir hayat olarak nasıl kabul edebiliriz? Nitekim, Profesör Alexander «Zaman, Mekan ve Zât-ı İlahî» adlı konferansında böyle bir yanılgıya düşmüştür. Öyle görülüyor ki, daha sonraki İslâm ûleması bu güçlülüğün iyice farkına varmışlardır. Molla Celâleddin Davaninin «Zura» adlı eserinde öyle bir ibare vardır ki dikkatimiz derhal Prof. Royce'in zaman teorisine çevrilmiş oluyor. Molla Davani diyor ki: "Eğer zamanı olayların hareketli bir yürüyüşü gibi görünmesini mümkün kılan bir süre olarak alırsak, ve bu süre veya arayı bir birlik diye kabul edersek, o zaman bunu Zât-ı

İlâhî faaliyetini, ve bu faaliyetin sonraki hallerini kapsayan bir orijinal durum olarak tarif etmemek elimizden gelmez." Ancak Molla Davanî aynı zamanda şunu da eklemiştir ki; konunun daha derinliğine incelenmesinde tevatür (sıra ile birbirini takip etme) nitelik bakımından tamamıyla izafî'dir. Onun için, İlâhî Zât'ı girince varlığı birden bire ortadan kalkmış oluyor. Bunun sebebi de Cenab-ı Hak için, bütün olayların idrak'ın sadece bir tek fiili olmasıdır. Meşhur Sûfî şair Iraki de bu meseleyi aynı şekilde görmüştür. Iraki'ye göre zaman dereceleri sonsuzdurlar. Kanısınca, bir yaratığın öz maddecilik ve öz maneviyatçılık arasında işgal ettiği bir yer ve derecesi gibi zamanının dereceleri de vardır. Meselâ, maddi cisimlerin zamanı. Bu, dünya ve gezegenlerin dönüşünden ileri gelir ve bunu geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman'a bölebiliriz. Ama bu zamanın niteliği öyledir ki ilk günü geçmeden ikincisi gelmez. Ayrıca, maddi olmayan cisimlerin zamanı sıra takip etmesine rağmen, günlerin her biri maddi cisimlerin birer yılına eşit olur. Şimdi maddi olmayan cisimlerin zamanından kademeli olarak ilerlediğimizde en son İlahî zaman'a varıyoruz, ki bunda süre diye bir şey hiç yoktur. Bu sebeple bunun ne bölünmesi ne de sıra takip etmesi veya değişmesi meselesi ortaya çıkar. Bu zaman ebediyetten de üstün olup ne başı ne de sonu vardır. Cenab-ı Allah'ın gözü, görülebilen her şeyi görür, kulağı işitilebilen her şeyi işitir, hem de bölünmez bir idrak fiili içinde... Böylece Zât-ı İlahi'nin önceliği, zaman'ın önceliğinin bir sonucu olmayıp zaman'ın önceliği, ile İlahî Zât'ın önceliğinin bir sonucudur. Bu itibarla İlahî zaman, Kur'an-ı Kerim'de «Ümm-ül kitap» (kitapların anası) olarak tanımlanan zamandır. Bu öyle bir zamandır ki içinde bütün tarih, sebep-netice sırasından bağımsız olarak, bir tek bölünmez ebediyet üstü

«şimdi» de toplanmıştır. İslâm uleması arasında, zaman meselesini en çok titizlikle ele alan Fahreddin Razi olmuştur. İmam Razi, «Makalât-ı Şarkiye» adlı eserinde, o dönemde bilinen zamanla ilgili bütün teori ve görüşleri teker teker incelemiştir. Ne var ki Razi'nin araştırma şekli de tamamıyla afaki olduğu için bu konuda kesin ve inandırıcı bir görüş ileri sürememiştir. Nitekim, adı geçen kitapta şöyle diyor: «Şimdiye dek yaptığım bütün araştırmalardan sonra zamanın gerçek niteliğinin ne olduğunu bile gösteren herhangi bir şey bulamadım. Bu sebeple, bu eserde herhangi bir teorinin lehinde veya aleyhinde söylenebilecek bütün delilleri tam bir tarafsızlıkla toplamışımdır. Zaten taraf tutma genellikle çekindiğim şeylerdir. Hele zaman konusunda buna hiç de ihtiyacım yoktur.»

Yukarıdaki satırlarda açıkça görülüyor ki zaman konusunda harici veyo objektif bir görüşle yola koyulduğunda gerçek niteliği ancak kısmen anlaşılabilir. Takip edilmesi gereken en doğru yol, gerçek zaman'ı ortaya koyacak yegâne vasıta olan şuur tecrübemizin dikkatli bir ruhi tahlilidir. Ego veya benlikten bahsederken faal nefis ile basiretli nefis arasında yaptığımız ayırımı herhalde hatırlıyorsunuzdur. Basiretli nefis, mutlak süre yani tevatürü (sıralama) olmayan bir değişikliktir. İnsan nefsi, yalnızlıktan topluma girdiğinde, ya da başka bir deyimle, sezgiden zekâ'ya hareket ettiğinde, varlığını kanıtlar, ve cevheri zaman işte bu hareketten hasıl olur. Me'şur tecrübeden bilgimiz meydana geldiği için meş'ur tecrübenin niteliğine iyice dikkat edersek öyle bir teori geliştirebiliriz ki bunda daimilik ve değişmenin ve cevheri sayılan zaman zıtlıklarının uzlaştıran kavrama nüfus ettirecek belirtiyi vermektedir. Böylece, meş'ur tecrübemize göre herşeye egemen olan «ego»nun hayatını, bitimli veya geçici nefisle kıyas ettiğimizde, Mutlak Benlik veya

Ego'nun zamanının, sıra takip etmeyen değişme olduğu gerçeğini öğreniriz. Başka bir deyişle, bu öyle bir organik birliktir ki, içinde cevheri belirti görülüyorsa bu da yaratıcı hareketinden ileri geliyor. Bu sebeple, kanaatimce, Mir Damad ile Molla Bakır, zamanın, yaradılış fiiliyle oluştuğunu söyledikleri zaman, yukarıda belirttiğimiz anlamda bunu böyle yapıyorlar. Çünkü, işte bu şekilde gerçek ego, kendi kişiliğinin sonsuz ve belirsiz imkânlarını gerçekleştiriyor ve ölçüyor. Bu itibarla, Ego» bir yandan ebedî hayatı yaşar —yani sıra takip etmeyen değişmeyi kastediyorum— diğer yandan da sıra takip eden zamanı. Bundan şu anlam çıkıyor: Sıra takip etmeyen değişmenin bir ölçüsü olmak anlamında sonsuzluğa organik bağla bağlı olarak yaşar. Kur'an-ı Kerim'de «Gece ve gündüz arasındaki fark Allah'tandır» âyetini ancak bu anlamda anlamak mümkündür. Fakat, meselenin bu zor yanı hakkında bundan önceki konferansımda yeterince bahsetmişimdir. Şimdi Cenab-ı Hakk'ın ilim ve kudret sıfatlarından sözedeceğim.

İlim kelimesi, sonsuz nefse nisbet edilince bu yalnız istidlâli ilim manasınadır. Ama istidlâlî ilim, zamani veya zamana ait bir ameliyedir. Bu öylesine inkâr edilmez «diğer» (gayr)ı çevreliyor ki, bunun kendiliğinden varolduğunu ve kendinin şuurunda olan ego'nun karşısında bulunduğunu biliyoruz. Şimdi, İlahî ilmi de bu anlamda herşeyi kapsayan bir ilim olarak kabul etsek de, bunu Zât-ı İlahî'ye dayandıramayız. Çünkü Zât-ı İlahî her şeyi kuşatan ve bu nedenle, geçici veya fânî nefis gibi diğer eşyaları incelemekle meşgul olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, İlahi ilmin bir «diğer» (gayr)e göre niteliği her zaman izafî olacaktır. Oysa, daha önce de gördüğümüz gibi İlahi Zât için evren« diğer» bir şey değildir. Evren, Cenab-ı Hakk'ın «diğer»i olarak görü-

lüyor ve kendiliğinden ayakta durduğu izlenimi alınıyorsa bunun sebebi, yaratılışının Cenab-ı Hakk'ın hayat tarihçesinde belli bir olay olduğunu sanmamızdır. Ama her şeyi kuşatan bir Zât'ın «diğer»i (gayr) olamaz. Çünkü düşünce ve hareket, yani ilim fiili ve hilkat fiili aynı anlamı taşırlar. Amaçdenebilir ki, ego ister fâni ve geçici ister sonsuz olsun, karşısında bir «diğer» olmadan anlaşılamaz. Ve eğer Gerçek Ego'nun dışında herhangi bir şey yoksa, Gerçek Ego bir ego olarak düşünülemez. Bunun cevabı şudur: Olumlu bir kavramın oluşması için mantıki olumsuzların yararı yoktur. Çünkü bu olumlu kavram, hayat tecrübesinde kendini belli edecek Hakikat'ın mahiyetine dayanmalıdır.

Bizim tecrübeyi eleştirmemiz şu gerçeği gözümüzün önüne serer: Mutlak Hakikat, makul bir şekilde sevk ve idare edilen bir hayattır ki bizim hayat tecrübemiz açısından, ancak organik bir bütün olarak, birbirine sımsıkı örülmüş ve bir merkezi referans noktasına sahip bir şey olarak anlaşılabilir. Hayatın hakikatı bu olunca, mutlak hayat ancak bir ego olarak tasavvur edilebilir. Bilim, yani istidlâli anlamda ilim, ne kadar sonsuz olursa olsun, bilgili (âlim) ve herşeyden haberi olan (habîr) aynı zamanda malum olan şeye temel teşkil eden bir egoya dayandırılamaz. Maalesef, dilimiz bu noktada anlatmak istediğimizi ifade etmekten acizdir. Bizde. malum olanı, yaratıcı kabiliyette bir ilmi açıklayacak kelime yoktur. İlahi ilim kavramının başka bir şekline göre: Cenab-ı Hakk'ın ilmi, bir külli ilimdir ki, o. Allah'ı sürekli bir «şimdi» içinde, bir belirli olaylar düzeni olarak kabul edilen bütün tarih akışından dolaylı haberdar kılan bir tek bölünmez idrak fiilidir. Kısacası, Molla Celaleddin Davani ile Iraki ve çağımızda Prof. Royce'in ilahi ilim ile ilgili görüşleri bu noktadadır. İleri sür-

dükleri görüşte bir gerçek payı vardır. Ama bu katı ve geleceğe kapalı bir görüştür. Bu görüşü kabul etmek, evren konusunda son sözü söylemek demektir. Bu görüşe göre sanki evren nihai şeklini almıştır, gelecek belirlenmiştir, daha önceden tayin edilen ve artık değişmesi mümkün olmayan olaylar zinciri, daha güzel ve daha üstün bir kader gibi Allah-ü Teala'nın yaratıcı faaliyetini her zaman için belli bir yola koymuştur. Aslında, bir çeşit geniş kapsamlı bir bilim gibi telakki edilen İlm-i İlahi Einstein öncesi fizik biliminin sakin ve donuk boşluğundan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle eşyaları bir arada tutarak onlara bir birlik benzerliği veren, sanki bitimli ve geçici şuurun esasında tamamlanmış, fakat yalnız parça aksettirildiği eşyalar binasının ayrıntılarını pasif olarak aksettiren bir çeşit aynadır. Oysa, İlahi ilim, ona kendiliğinden ayakta durduğu gibi görünen eşyaların uzviyet bakımından birbirine bağlı bulunduğu canlı yaratıcı bir faaliyet olarak düşünmekle, onun gelecek olayları önceden bilme fiilini kurtarmış oluyoruz. „Ancak muhakkak ki, bunu O'nun özgürlüğü pahasına yapmış oluyoruz. Şurası da bir gerçektir ki, niteliği organik bir birlik olan İlahi Zat'ın yaradılış hayatında geleceğin varlığı zaten vardır. Ama, uzun bir müddet önce planı çizilmiş olan bir olaylar zinciri gibi değil belirsiz bir imkân olarak. Görüşümü daha açık olarak anlatabilmek için size bir misal vereceğim. Farzedin ki, insan zihninin geçmişinde bazen meydana geldiği gibi, çok bol imkânlarla yüklü verimli bir düşünce, şuurunuzun ışığına çıkıyor. Bu düşünceyi derhal karmaşık bir bütün olarak farkediyorsunuz. Ancak birçok anlamlarının zihnen işlemesi bir zaman meselesidir. Düşüncenin bütün imkânları sezgi olarak zihninizde mevcuttur. Böylece, belirli bir imkân, belirli bir anda, aklen şurunuza gelmemişse,

bu sizin bilginizin kusurlu olmasından değil, aksine sizin bunu bilmenizin imkânı henüz doğmadığından ileri gelmiştir. Düşünce, artan tecrübe yoluyla uygulama imkânlarını ortaya koyar. Bazan da bu imkânların kullanılışı bir nesil düşünürlerinin ömrünce devam eder. İlahi ilmi, bir çeşit pasif ilmiküllî olarak düşünmekle de bir Yaradan'a varmak mümkün değildir. Eğer tarih, önceden planlanan bir olaylar zincirinin üstüste ortaya çıkan resimler olarak benimsenecek olursa, bizim için ne yeniklik ne de değişiklik imkânı kalır. Böylece Hilkat sözcüğü anlamını yitirecektir. Zira bu kelimenin bizim için bir anlamı varsa o da bizim herhangi bir işe yaramamızdan ileri geliyor. Aslına bakılırsa, takdir veya kader ile ilgili ilahiyatçıların bütün söyledikleri ve yazdıkları tamamıyla tahmine dayalıdır. Bu tahminlerde, hayatın bizzat hareket etme yeteneğine sahip olduğu yolunda günlük tecrübelerimizden anladığımız gerçek hiç yer almamıştır. Ama bunun yanısıra şunu da teslim etmek gerekiyor ki anî ve dolayısıyla, önceden tahmin edilemeyen güçlerle donatılmış egoların zuhuru bir anlamda, her şeyi kuşatan Mutlak ve Nihaî Ego'nun özgürlüğüne sınır koymak demektir. Ama bu sınır dışardan konmuş değildir. Bu sınır, bizzat O'nun yaratıcı özgürlüğünden ileri geliyor. Kendi yaratıcı özgürlüğünü sınırlandırmışsa da gayesi, fânî ve geçici egoların Kendi Hayatında, gücünde ve özgürlüğünde rol oynamalarını sağlamaktır.

Ancak yine de sorulabilir ki bu sınırlama ile Cenab-ı Hakk'ın herşeyi kuşatan ve herşeye egemen olan kudreti inkâr edilmiyor mu? Sınırlama kelimesi bizi korkutmamalıdır. Kur'an-ı Kerim mücerret kurallardan hoşlanmaz. Her zaman gerçeğe bakar ve işte bu ilkeyi bugünkü felsefe, izafiyet nazariyesinden henüz yeni öğrenmiştir. Aslında, ister yaratıcı nitelikte is-

ter bundan başka nitelikte olsun, bütün faaliyetler bir bakıma birer tahdittir. Öyle bir tahdit ki o'nsuz Cenab-ı Hakk'ı, gerçek ve faal bir ego olarak anlamak imkânsızdır. Külli Kudret mücerret anlamda alınacak olursa, sadece sınırı olmayan, kör ve kontrolsüz bir güç sayılır. Böyle bir gücün hiçbir sınır tanımadığı fikri ortaya çıkar. Halbuki Kur'an-ı Kerim, tabiat âleminin, karşılıklı biçimde birbirine bağlı güçlerden oluşan bir nizam olduğunu açıkça belirtir. Bu sebeple, Cenab-ı Allah (C.C.)ın külli kudretinde hikmetinin de önemli bir rol oynadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Allah'ın sonsuz ve sınırsız kudreti, kontrolsüz, dengesiz ve keyfi şekilde kullanılmaz. Aksine her hareketi belli bir düzen, sıra ve plan içinde meydana gelmektedir. Üstelik Kur'an-ı Kerim'in dediği gibi, «bütün hayırlar ve iyilikler O'nun elindedir» (3/26). Şimdi, İlahî İrade'nin tamamıyla hikmet, hayır ve iyilikten ibaret olduğunu kabul ettiğimiz ân, yine çok büyük bir meseleyle karşı karşıya kalıyoruz. Şöyle ki, modern bilimleri incelediğimizde tekamül yolunun, evrensel acı, üzüntü, çile, haksızlık, kötülük, baskı ve zulüm gibi dönemeçlerden geçtiğini görüyoruz. Diyelim ki haksızlık kötülük ve zulüm sadece insanlara ait kötülüklerdir ve bunlar yalnız insanlardan kaynaklanıyor. Ancak acı, ıztırap ve üzüntüye ne demeli, ki bunlar evrensel illetlerdir? Ama şu da bir gerçektir ki, insanlar, iyi ve üstün olduğuna inandıkları amaç ve ülküler uğruna en ağır acı, işkence ve ıztıraba katlanmış ve katlanmaktadırlar.

Her ne olursa olsun, kainâtta, bir yandan manevî ve ahlaki diğer yandan da maddi ve bedeni şer ve kötülüklerle karşılaşıldığı bir gerçektir. İkisi de birer gerçektirler ve inkâr edilmez gerçeklerdir. Şer izafiyetiyle, şerri düzeltme ve gidermeye kabil kuvvetlerin varlığı bizim için bir teselli kaynağı da olamaz. Çün-

kü bu izafiyete ve izafe kudretine rağmen, şer bütün dehşetiyle ortada bulunan bir gerçektir. O halde, cevaplamamız gereken soru şudur: Allah'ın külli kudreti ve O'nun iyilikseverliği, evrendeki korkunç ve bolca bulunan şer ve kötülüklerle nasıl bağdaşabilir? Yani bu ayrı iki uç arasında bir uzlaşma ve birleşme noktasını nasıl bulabiliriz? Bu büyük mesele gerçekten bir Allah kavramını taşıyan dinlerin önemli bir problemi durumundadır. Çağımızın hiçbir düşünürü bu meseleyi Naumann'ın, «Briefe uber Religion» (Din Üzerine Mektup) adlı eserinde olduğu kadar açıklıkla ortaya koymamıştır. Naumann şöyle diyor: «Dünya hakkında edindiğimiz bilgi bizim her şeye Kadir, herkes ve her şeyden güçlü, ve ölüm ile hayatı, gölge ile ışık gibi birarada gönderen bir Allah'ın varlığını kabul etmemizi gerektiriyor. Ama bir de vahy ve iman gibi kavramlar vardır ki, ahirette kurtuluşumuzun vasıtalarıdır. Ne var ki aynı kavramlar Kudretli ve Kuvvetli Allah'ın bir Peder olduğunu bize beyan ederler. Şimdi, Kainât'in Malikinin emirlerine uymaya çalışırsanız, hayat mücadelesinin gerekçesini bulmuş oluyorsunuz. Yok, eğer İsa Mesih'in Pederine hizmet etmek isterseniz, şefkat ve merhamet gibi güzel ahlâk kurallarını öğrenirsiniz. Halbuki, Allah tektir, iki değil. O nedenle, her iki tanrının kişiliği bir tek Allah'da birleşiveriyor. Ama, bunun nasıl ve nerede meydana geldiğini bir insan bilemez.» İyimser düşünceleriyle tanınan Şair Browning'e göre dünyada her şey güllük gülüstanlıktır, hiç bir eksikliği veya kötü tarafı yoktur. Oysa, karamsar Schopenhauer'e göre dünya öyle bir kışın sürekli gecesidir ki içinde karanlık bir irade binbir şekliyle ortaya çıkıp bir ânlık feryat ve matemden sonra ebediyen kaybolur. İyimserlik ile karamsarlık arasında bu şekilde ortaya çıkan farklılık evrenle ilgili bugünkü bilgimize dayanılarak kesin-

likle giderilemez. Zihin yapımız, eşyaları ancak parça parça kavrayabilecek yetenektedir. Büyük tahribat yapan, aynı zamanda hayatı besleyen, ve güçlendirip genişleten müthiş semavi kuvvetlerin tam mana ve önemini anlamamıza imkân yoktur. İnsani davranışların güçlendirilme imkânına, ve doğa güçleri üzerindeki insani kontrole inanan Kur'an-ı Kerim'in talimatları temelde ne iyimser ne de kötümserdir, aksine insanın refahını amaçlamaktadırlar. Kur'anın öğrettiklerinin özü şudur: Kainât devamlı büyüyüp genişlemektedir. Ayakta durmasının sebebi de insanın eninde sonunda şer kuvetlerine galip geleceği umududur.

Ancak karşılaştığımız zorluğun kesin çözümüne doğru ilk adım «Hubût-ı Âdem», Hazret-i Adem'in dünya'ya indirilişi veya düşürülüşüyle ilgili hikâyeyi hatırlamakla atabiliriz. Kur'an-ı Kerim'de bu hikâye ile ilgili eski sembol aynen muhafaza edilmiştir, ama kıssanın özü değiştirilmiştir, böylelikle buna yepyeni anlam kazandırılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in, yeni fikirlerle canlandırmak, ve bu şekilde, ileri hamleler yapmakta olan zamanın ruhuna uygun hale koymak maksadıyla hikâyeleri kısmen veya tamamen değiştirme usulü, gerek müslüman gerekse müslüman olmayan alimlerin hemen hemen her zaman gözlerinden kaçmış önemli bir noktadır. Kur'an-ı Kerim'de bir olay veya hikâye anlatıldığı zaman, amacı tarihi bir olayı dile getirmek değildir. Bununla, genellikle evrensel bir ahlâk dersi vermek ya da cihanşümül bir felsefe gerçeği açıklamak amacı güdülüyor. Bundan dolayıdır ki Kur'an-ı Kerim ne kişi adlarını ne de yer isimlerini titizlikle belirtir. Çünkü çok iyi biliyoruz ki belli şahıs ve yer isimlerini taşıyan kıssalar ve serüvenler olaylar tarihi hüviyetine bürünmüş oluyor, dolayısıyla anlamları da sınırlandırılmış oluyor. Mukad-

des kitap duygu ve sezinin belirli bir durumuyla ilgili olan ayrıntıları esgeçer. Destan ve hikâyelerden ahlâk dersi almak ve bu şekilde yararlanmak ender veya alışılmamış bir usül değildir. Din dışı edebiyatta bunun sayısız örnekleri vardır. Meselâ Goethe'nin dehası, Faust destanına yepyeni bir anlam kazandırmıştır.

Tekrar, «Âdem'in Düşüşü» kıssasına bakacak olursak, eski dünya edebiyatında bunun çeşitli örneklerini görürüz. Bu kıssa veya geleneğin nasıl geliştiği ve yayıldığının ayrıntılarına gelince, bunlardan burada sözetmek şimdilik uygun değildir. Bu menkıbenin çeşitli şekiller aldığı safhalara da girecek değiliz. Aynı şekilde, bu çeşitli değişikliklerin kademeli olarak meydana gelmesine sebep olan amaç ve hedeflerden de habersiziz. Ancak bu eski menkıbenin sâmî kaynaklı şekline dikkatimizi çevirecek olursak, şöyle bir tezle karşılaşmış oluruz: İlkel insan, hastalık ve ölümle dolup taşan ve nefsini savunma ve varlığını koruma yolunda çaba harcarken adım başında önüne engeller ve güçlükler çıkaran, ve kendisine asla uymayan bir çevrenin, son derecede sefil ve perişan halini kendi kendine izah etme arzusundan ileri gelmiş olduğunu düşünebilir. Doğa güçlerini yenip kontrol altına almaya gücü yetmediği için, çok tabii olarak, hayat konusunda karamsar bir düşünceye saplandı. Nitekim Babil'in eski bir kitabesinde yılan (erkeklik sembolü) ağaç ve erkeğe bir elma (bereket sambolü) takdim eden kadın figürlerine rastlıyoruz. Efsânenin manası açıktır; ki şöyle özetlenebilir: Âdem bolluk ve mutluluk içinde yüzerken bir kadınla cinsel ilişkide bulunması yüzünden cennetten dünyaya atılmıştır. Bu hikâyenin Kur'an-ı Kerim'de anlatılan şeklini Tevrat'ın Tekvin Bâbındaki hikâye ile kıyas ettiğimizde daha iyi anlayabiliriz. Kur'an-ı Kerim'deki anlatımla, Kitab-ı Mukaddesteki hikâye arasındaki dikkat çekici

farklar Kur'an-ı Kerim'in bu hususta ki amaç ve gayesini daha iyi şekilde ortaya koyarlar. 1. Kur'an-ı Kerim, yılan ve kaburga kemiği hikâyesini bütünüyle ortadan kaldırmıştır. Yılan kısmının ortadan kaldırılmasının amacı, herhalde hikâyenin cinsel havasından arındırılması, aynı zamanda, hayat ile ilgili karamsar bir düşünceyi bertaraf etmesi olarak düşünülebilir. Kaburga kemiği konusuna da değinilmemesinin sebebi Kur'an-ı Kerim'in anlattıklarının Ahd-i Atik'teki kayıtlar gibi tarihi hüviyet taşımamalarıdır. Bilindiği gibi, Ahd-ı Atik'in amacı İsrail soyunun tarihini anlatmaktır. Bu kutsal kitap, erkek ile Kadın'dan oluşan ilk insan çiftinden, bu tarihin giriş bölümü olarak sözetmektedir. Gerçekten, Kur'an-ı Kerim'de canlı bir vücut ve varlık olarak insanın yaratılışını anlatan âyetlerde, «beşer» veya «insan» kelimelerini kullanıyor. Âdem kelimesini bu anlamda kullanmıyor. Âdem kelimesini kullanmışsa da sadece insanın yeryüzünde Cenab-ı Allah'ın naibi oluşunu ve İlahi özellikler taşımasını vurgulamak istemiştir. Kur'an-ı Kerim; Kitab-ı Mukaddes'teki isimleri de —yani Adem ve Havva adlarını— belirtmemekle güttüğü amaca varmış oluyor. Doğru, Âdem kelimesi metinlerden tamamıyla çıkarılmış değildir. Fakat bu kelime belli bir kişinin adı değil, bir mefhum olarak muhafaza ediliyor. Kelimenin bu şekilde kullanılışı bizzat Kur'an-ı Kerim'de de doğrulanmıştır. Bunun en açık kanıtı aşağıdaki âyet-i kerime'dir:

> «Sizi yarattık, sonra size şekil verdik sonra da meleklere: «Âdem için secde edin» dedik» (7/11).

2. Kur'an-ı Kerim bu kıssayı iki ayrı hikâyeye bölmüştür. Hikâyelerden birinde sadece «şecer» (ağaç) tan bahsedilmiştir. Diğerinde ise «şeceratü'l-hula» (ebedilik ağacı) ve «mülk-i lâ yeblâ» (tükenmeyen mal) denilen eşyalardan bahsedilmiştir. İlk

kıssa, yedinci, ikinci kıssa ise yirminci sure'de bulunuyor. Kur'an-ı Kerim'in dediği gibi, yegâne işi insanlarda şüphe uyandırmak olan, «Adem ve zevcesi»ni iğvaya düşürüp onları kışkırtarak yasak olan ağacın meyvesini yemelerini sağlayan Şeytan Âdem ve Havva'nın cennetten çıkmalarında büyük bir rol oynamıştır. Halbuki, Ahd-ı Atik'te, Âdem'in ilk itaatsizlikten hemen sonra cennet bahçesinden kovulduğunu görüyoruz. Aynı kutsal kitaba göre Allah, cennet bahçesinin doğu kesiminde, hayat ağacını korumak amacıyla meleklerini görevlendirmiş, her tarafına dönen alevli kılıcını da koymuştur.

3. Ahd-ı Atik, Âdem'in itaatsızlığı nedeniyle yeryüzünü lânetlemiştir. Bunun tam aksine, Kur'an-ı Kerim, yeryüzünü insanın üssü ve kazanç kaynağı olarak görmüştür. Kur'an, bu nedenle, insanoğlunun Cenab-ı Allah'a şükran borçlu olması gerektiğini kaydetmiştir. Nitekim şöyle diyor:

> «Sizi yeryüzüne yerleştirdik, geçiminizi sağlayacak pekçok kaynaklar verdik. /Ama/ siz ne kadar az şüküredersiniz!» (7/ 10).

Burada sözü edilen «Cennet» (bahçe) kelimesi, içinden insanın yeryüzüne atıldığı tahmin edilen olağanüstü cennet değildir. Kur'an-ı Kerim, hiçbir yerde bu cennet'te (yeryüzünde) insanın yabancı bir yaratık olduğunu ifade etmemiştir. Kur'an-ı Kerim'de «Biz sizi (ot gibi) yerden yeşerttik» diye buyurulmuştur. Bu kıssada bahsedilen cennet, dürüst ve üstün ahlâklı insanların ebedi ve sonsuz meskeni değildir. Dürüst ve salih insanların meskeni anlamında «Cennet» Kur'an-ı Kerim'd eşöyle tarif edilmiştir: «Orada birbirleriyle öyle kadeh tokuştururlar, ki onda ne bir rezalet ne de bir günah vardır» (52/23). Yine, «Orada bunlara hiçbir yorgunluk ve zahmete değmeyecek.

Oradan bunlar çıkarılacak da değildir» (15/48). Cennet işte böyle bir yer olarak tarif olunmaktadır. Kıssada bahsi geçen Cennet'te ise meydana gelen ilk olay, insanın Allah'ın emrine karşı gelmesi, dolayısıyla günah işlemesi, bunun ardından da cennetten kovuluşu'dur. Aslında, Kur'an-ı Kerim, nerede hangi kelimeyi kullanırsa kulansın orada onun anlamını belirtiverir.

Nitekim daha sonra kıssa'nın ikinci bölümünde aynı bahçe şöyle tarif edilmiştir: «İçinde ne açlık, ne sıcak ne çıplaklık vardır» (20/118). Bu itibarla, kanaatimce, Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen «cennet», insanın, çevresine hemen hemen bağlı olmadığı ve dolayısıyla, beşeri ihtiyacın ıztırabını çekmediği bir çevredir. O ihtiyaçlar ki, ancak ortaya çıkışları, insan uygarlık ve kültürünün başlangıcı olabilir.

Böylece görüyoruz ki, Kur'an-ı Kerim'de Adem'in Cennet'ten çıkarılmasıyla ilgili kıssa, yeryüzünde insanın ilk görünüşünün nasıl olduğunu anlatmak amacını taşımıyor. Bu kıssadan maksat daha çok, insanın doğal duygu ve ihtiyaçlarının ilkel durumundan çıkıp, şüphe ve itaatsizliğe muktedir, ve şuurlu şekilde özgür bir şahsiyete sahip olma haline yükseldiğini işaret etmektir. Kısacası, Âdem'in cennetten çıkarılışı veya dünyaya «indirilişi» hiç bir ahlaki bozukluğunu ifade etmez. Burada anlatılmak istenen şey, insanın saf ve sade şuurdan şahsi şuura varışındaki değişikliktir. Yani, insanın fıtrat rüyasından uyanarak kendi şahsiyetinin de belli bir önem taşıdığını anlamasıdır. Kur'an-ı Kerim, hiçbir yerde ve hiçbir zaman, yeryüzünün bir işkence yeri olduğunu belirtmemiştir. Dolayısıyla, böyle bir azap yerinde insanın kötülük mayasından yaratıldığı yolundaki düşünceler de tümüyle yanlıştır. Ayrıca, insanoğlunun geçmişte işlediği ilk günahı yüzünden dünyada ebediyen bir

esir hayatı yaşamaya mahkum olduğunu söylemek te hatalıdır. İnsan'ın ilk günahı, onun hür iradesi, ve isteğiyle şuurlu olarak işlediği günahtı. Bundan dolayıdır ki Kur'an-ı Kerim, Âdem'in bu ilk günahının affedildiğini kaydeder. Zaten, bir hayır işte baskı ve cebir yoktur. Hayır demek, insanın kendi rızasıyla ahlaki bir kanun ve ideali takip etmesidir. Bu da özgür egoların isteyerek ve seve seve birbiriyle işbirliği yapmalarına bağlıdır. Yoksa, hareketleri tıpkı bir makine gibi belirlenmiş ve sınırlandırılmış olan bir varlıktan hayır beklemek büyük bir yanılgıdır. Hürriyet, hayır veya iyilik için ilk şarttır. Ancak seçme kabiliyetini haiz fâni veya geçici bir nefsin, kendisine açık olan yolların sayısız nisbi değerlerini hesapladıktan sonra, ortaya çıkmasına müsaade etmek, cidden büyük bir tehlikeyi göze almak olur. Çünkü, hayrı seçme hürriyeti, hayrın aksini seçme hürriyetini de içermektedir. İlahi İrade'nin bu tehlikeyi göze olmış olması, Allah'ın insana olan büyük güvenini gösterir. Bu güveni haklı çıkarmak şimdi insana düşen görevdir. Belki de, «yaratıkların en iyisi» (ahsen-i takvim) olarak yaratılıp sonra da «Sefillerin en sefili» (esfel-i sâfilin)e indirilen bir mahlûkun gizli güçlerinin ölçülmesi ve geliştirilmesini mümkün kılan tek şey böyle bir tehlikenin göze alınmış olmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu gibi, «Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz» (21/35). Bu bakımdan, hayır ile şer birbirinin zıddı olmakla beraber, aynı bütünün birer parçası olarak içinde bulunuyorlar. Aslında tecrid edilmiş veya bağımsız gerçek diye bir şey yoktur. Çünkü gerçekler, sistematik bütünlerdir, ki bütün parçaları karşılıklı ilişkileriyle anlaşılabilir. Mantıkî ve akıllı bir yargı, bir gerçeğin parçalarını, onların birbirine olan bağlılığını ortaya koymak için ayırır.

Ayrıca, zâtın kendini yaşatması ve varlığını zât olarak sürdürmesi kendi fıtratı icabıdır. Bu amaçla zât, ilmî, neslin çoğalmasını ve kudreti, yahut ta başka bir deyişle, ve Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle, «tükenmeyen mülk»ü arar. Kur'an-ı Kerim'de «Âdem'in çıkarılışı (Hubut-u Âdem) ilk kısmı, insanın bilgi arayışıyla, ikincisi ise neslin çoğalması ve güç kazanma isteğiyle ilgilidirler. İlk kıssada dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır: İlk önce, kıssa eşyanın isimlerini hatırlamak ve tekrar etmek açısından Âdem'in meleklere üstünlüğünü dile getiren âyet-i kerimelerin hemen ardında anlatılmıştır. Daha önce de anlatmış olduğum gibi, bu ayetlerin gayesi, insan ilminin kavramsal özelliğini ortaya koymaktır. İkincisi, eski rümüz ve semboller konusunda geniş bilgiye sahip olan Madam Balvatski'nin «Gizli Doktrin» (Secret Doctrine - Akide-i mahfiye) adlı kitabında dediği gibi eski zaman insanlarına göre, ağaç «Gizli bilimleri» (Ulumu hafiye)nin gizli bir alâmeti idi. Âdem'in, bu ağacın meyvesini tatması yasaklanmıştı. Bu herhalde, zâtın bitimliliği ve geçiciliği, his organları ve zihnî kuvvetleri, genellikle, başka türlü bir ilme göre ayarlanmıştı. Yani, büyük sabır isteyen bir gözlemi gerekli kılan, ve ancak çok ağır birikimler kabul eden bir bilim dalı. Buna rağmen, Şeytan, gizli bilim ağacının meyvesinden yemeğe Âdem'i ikna etti. O da, esasında kötü olduğundan değil ancak tabiattan «aceleci» olduğundan bilime ve bilgiye kısa yoldan varmak istedi. İnsanın bu huyunun doğru yola konmasının tek bir çaresi vardı, o da, insanın, acı, sıkıntı ve ıztırabın yanısıra zihni güçlerinin iyice gelişememesini sağlayabilecek bir çevrede yetişmesiydi. Demek ki, insanoğlu acı ve ıztırap dolu bir yere gönderildi ve orada yetiştiyse bir ceza olarak değil, Şeytan'ın kötü irade ve emellerini başarısızlığa uğratmak için. O

şeytan ki, insanın ve insan soyunun baş düşmanıdır ve başlıca işi, insanoğlunu sürekli gelişme ve şahsi nimetlerinden mahrum etmektir. Şimdi, engelleyici ve muhalif bir çevrede fâni ve geçici nefsin hayatının devam etmesi, kendi tecrübeleri ışığında kendi bilgisini arttırmasına bağlıdır. Ne var ki, birden çok imkânları olan geçici nefsin bu tecrübeleri ancak imtihan ve tecrübe ile yanlışlık ve hatalardan geçtikten sonra genişleyebilirler. Onun için, bir çeşit zihni kötülükler olarak tanımlayabileceğimiz hata ve yanlışlıklar da tecrübe kazanmasının vazgeçilmez unsurlarıdır. Şimdi Kur'an-ı Kerim'de «Âdem»in indirilişini anlatılan ikinci kıssayı inceleyelim, ki bundan şöyle bahsediliyor:

> «Nihayet, Şeytan O'na (Adem)'e fısıldadı: «Ey Âdem, dedi, sana ebediyet ağacını, zevâl bulmayacak bir devleti gösteriyim mi?» İşte bunun üzerine ikisi de ondan yediler. Hemen çıplaklıkları belli oldu. Üstlerini cennet yaprağından örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine karşı geldi ve yolunu şaşırdı. Sonra, Rabbi yine onu seçip tövbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi» (20/ 120-122).

Buradaki esas fikir, «mülk-ü lâ yeblâ», yani bitmez tükenmez bir egemenliğe ve müşahhas bir kişi sıfatıyla tutulacak sürekli bir yola karşı duyduğu dayanılmaz arzuyu ortaya koymaktır. Böylece, her an ölüm tehlikesiyle karşı karşıya bulunan insan zamanî bir varlık olarak ancak kendi neslini sürdürme amacını gütmüştür. Bu şekilde, kişiliği için olmasa da kendi nesline devamlılık nimeti kazanmaya çalışmıştır. Bu bakımdan, «ebediyet ağacı»nın yasaklanmış meyvesinden yemek cinsiyeti ayırma yolunu tutmasıdır. Çünkü ancak doğum ve tenasül yoluyla in-

san nesli tükenmekten kurtulabilirdi. Bu açıdan bakacak olursanız, hayat ölüme sanki şöyle sesleniyor: «Sen bir nesli yokettin de ne oldu? Ben yine de başka nesilleri yaratacağım.» Kur'an-ı Kerim eski sanat ve edebiyatta sözü edilen tenasüli sembolü reddeder. Ancak, insanlar arasındaki ilk cinsel birleşmeye, Âdem'in vücudunun haya yerlerini örtmek istemesinde belirlenen utanç duygusunun doğuşuna değinerek işaret etmiştir. Yaşamak, belirli bir şekil ve niteliğe varolan ve duyulabilen bir kişiselliğe sahip olmaktır. Sayısız canlı şekle sahip olan, bu varolan ve duyulabilen kişisellikte Hakiki Zât vücudunun sonsuz zenginliklerini belli eder. Bununla beraber, her biri gözünü kendi imkânlarının doğmasına dikerek ve kendi hakimiyetini arayarak ferdiyetlerin ortaya çıkması ve çoğalması, haliyle, ve çaresiz olarak peşi sıra yüzyılların korkunç mücadelesini sürükler. Kur'an-ı Kerim'de bunu böyle der: «Siz birbirinizin düşmanı olarak inin» (2/36). Birbirine zıt kişiliklerin karşılıklı çarpışması, hayatın zamanla ilgili yolunu hem aydınlatan hem karartan evrensel acı ve üzüntüdür. Kişiliğin derinleşip aynı zamanda hata ve kötülük imkânlarını açan, şahsiyet halini aldığı insanoğlunda, hayat faciası duygusu daha şiddetli bir şekil alır. Ancak hayatı, bir zât veya benlik olarak kabul etmek, bunun bitimliliği ve geçiciliğinden doğan bütün eksiklikleri de kabul etmek anlamına gelir. Onun için Kur'an-ı Kerim diyor ki, şahsiyet öyle ağır bir emanettir ki bunu kaldıramayacaklarını gökler ve dağlar bile söylemişlerdi, ama, insanoğlu kendini tehlikeye atarak bu ağır yükü kaldırmayı kabul etmişti:

> **«Biz emaneti göklere, yeryüzüne ve dağlara teklif ettik, ancak onlar bunu yüklenmekten çekindiler, bundan endişeye düştüler. İnsan bunu**

sırtına aldı. Ama (artık) kendisinin haksız, adaletsiz ve cahil olduğunu ispatlamıştır» (33/72).

Şimdi ortaya çıkan soru şudur: İçinde bir değil, birçok sıkıntı ve zorluklar bulunan bu ağır emanet yükünü kaldırmayı reddedebilir miyiz? Zira, Kur'an-ı Kerim'e göre, insan olmak zaten her türlü çile ve eziyet çekmeyi taahhüt etmek demektir. Bununla beraber, zâtın tekâmülündeki mevcut aşamasında, dert, acı ve sıkıntı karşısında baş vurulması gereken sabır ve metanet ile soğukkanlılık gibi meziyetlerin anlam ve önemini tam olarak anlıyamayız. Belki de bunun amacı, benliğimizi istikrara kavuşturmamıza, ve böylece yok olup tarihe karışmasını önlememize imkân sağlamaktır. Ama aynı aşamada salt düşüncenin sınırlarını da aşıyoruz. Zira bu noktaya varır varmaz, eninde sonunda hayırın şerre galip geleceği yolundaki inancımız dini bir akide şeklini almış oluyor. «Allah, Hak emrinde galiptir. Fakat insanların bir çoğu bunu bilmezler» (12/21).

Sanıyorum, İslâmiyetin Zât-ı İlahi ile ilgili geliştirdiği kavramın felsefe yönünden nasıl doğru ve haklı çıkarabileceğini size yeterince anlatmış bulunuyorum. Ama daha önce de arzettiğim gibi dini irade ve azim, felsefeninkinden çok daha üstündürler. Din sadece kavram ve kuramlarla yetinmez. Aksine amaç ve hedef edinenin daha derinliğinde incelenmesini ona daha çok yaklaşmasını ister. Ancak bu yakınlaşma dua ve ibadet yoluyla gerçekleşebilir. Ayrıca, dua ve ibadet ruhani tecellilerle son bulur. Tecellilerden çeşitli şekilde etkilenirler. Meselâ, peygamberlik şuurunda bu, tamamen yaratıcıdır, yani bundan yepyeni bir ahlâk dünyası vücuda gelir. Bu ahlâk dünyasında peygamberler kendi gözlemlerini pratik olarak sınavdan geçirebiliyorlar. Fakat biz bu konuyu «İslam

Kültürünün Ruhu ve Canlılığı» adlı konferansımızda ayrıntılı olarak ele alacağız. Mistik şuurda ise sezi ve akıl ağır basar. Onun için, dua ve ibadet gerçeğini işte bu sezi ve akıl açısından açmaya çalışacağız. Bu konuda ünlü Amerikalı psikolog Prof. William James'in şu satırları hayli önem taşıyor:

> «Bilim ve teknoloji ne derse desin, bana öyle geliyor ki dünyamız varolduğu sürece insanlar dua ve ibadet etmeye devam edeceklerdir. Meğer ki, onların zihin yapısı aklın kestiği her türlü imkânın bize kabul ettiremeyeceği bir şekilde bir değişikliğe uğrasın. Dua ve ibadet isteği, şu gerçeğin gerekli bir sonucudur ki, gerçi bir insanın bir takım ihtibari nefisleri vardır; bunlar arasında en derinlerde yer alan nefis, toplumsal niteliği olan nefistir, fakat bununla beraber, tek uygun arkadaşını, yani «en büyük arkadaşını» ideal bir dünya içinde bulabilir. Bu bakımdan insanlar çoğunlukla, ya her zaman ya da bazan bu nefsi sinelerinde bir arkadaş olarak taşırlar. Bunun sayesinde, bu dünyada hemen hemen herkes tarafından hor görülerek reddedilmiş olan en basit ve zavallı insan bile varlığı ve kişiliğinin bir önem taşıdığına inanır. Bu derûni his ve destek olmasa, toplumsal nefsimizin başarısızlığa uğrayıp bizi yalnız bıraktığı zamanlarda bu dünya pekçok kişi için cehennemden de beter oluverir. Pekçok kişi için dedim, çünkü büyük ve üsstün bir varlığın, hareket ve fiillerimizi gözetlediği yolundaki duygu, bazı kimselerde çok kuvvetli bazı kimselerde de zayıf olacaktır. Zaten bazı kimselerin ruh yapısı öyledir ki başkalarına oranla olaylardan çok daha etkilenirler. O nedenle, diyebilirim ki, bu hisleri

en kuvvetli olanlar belki de en dindar kimselerdir. Ancak aynı zamanda şuna da inanıyorum ki bu hislerin varlığını inkâr edenler bizzat kendilerini aldatırlar. Çünkü, kim ne derse desin, bu gibi duygular az çok herkeste vardır.»

Gördüğünüz gibi, psikolojik açıdan dua ve ibadet doğal bir duygunun belirtileridir. Bilgi edinme açısından bakıldığında da bunların mürakabe ve düşünceye benzediklerini söyleyebiliriz. Fakat dua ve ibadet en yüksek derecesinde, soyut düşünceden çok üstündür. İbadet de, düşünce gibi belirli bir zaman ve uğraştan sonra elde edilen bir nesnedir. Yani bunun da tahsili gerekmektedir. Ancak dua ve ibadet halinde asimilasyon (sindirme) ameliyesi belli bir noktada toplanmış olur ve bu şekilde salt düşünce bunun yanında çok zayıf ve güçsüz kalır. Düşünce halinde zihnimiz, Nihai Hakikat'ı gözleyebiliyor, O'nun fiil ve harketlerini inceleyebiliyor. Ancak dua ve ibadet halinde ağır ilerleyen bütünlüğün kademeli rehberliğinden ayrılarak düşüncenin önüne geçiyor ve Mutlak Hakikat'e egemen olmaya çalışıyor. Bununla amacı, kendi iradesiyle Nihai Hakikat'ın hayatında rol oynamasıdır. Ama burada anlatmaya çalıştıklarımdan size mistisizm veya tasavvuf yollarını öğretmeye çabaladığımı sanmayın. Zira, dua ve ibadet de, manevi bir tecelli vasıtası olarak tabii ve hayati bir fiildir ki, onunla şahsiyetimizin küçücük adası, daha büyük bir Bütün Hayat içinde bulunduğu durumunu birden bire keşfeder. Burada «kendi kendine telkin»den bahsettiğimi de sanmayın. Kendi kendine telkinin vücutlarımızın derinliklerinde bulunan hayat kaynaklarının açılması olayıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu, hayatlarımızda kalıcı herhangi bir iz bırakmaz. Bunun aksine, ruhani tecelliler sonucu şahsiyetler yeni yeni

şekil alır ve insanlar bundan yeni bir güç kazandıklarına inanırlar. Burada herhangi bir gizli veya özel bilim yoluna da işaret etmiyorum.

Bütün istediğim arkasında bir tarihi ve önünde bir istikbali olan gerçek bir insan tecrübesi üzerinde önemle durmamızdır. Hiç şüphe yok ki, tasavvuf bu tecrübe ve gözlemleri toplamak suretiyle zât ve benliğimizin gizli dünyalarını bize açmıştır. Tasavvuf edebiyatı göz kamaştırıcı ve iç açıcıdır. Fakat köhneleşmiş bir metafiziğin fikirleriyle şekillendirilmiş belirli bir ifade tarzı, bugünün zihinleri üzerine uyuşturucu etki bırakır. Onun için, bugün tasavvuftan bahsedilince gönlümüzde herhangi bir sevinç yaratmaz. İster Hıristiyanlık ister İslâmiyet ile ilgili olsun, Neo-Platonik tasavvufta belirtildiği gibi, adsız bir «hiç»i bulmaya çalışmak, somut düşünce alışkınlıklarıyla hakiki ve fiili bir Allah tecrübesi isteyen çağdaş kafayı tatmin edemez. Tarihi okuduğunuzda göreceksiniz ki, ancak dua veya ibadet halinde olduğu gibi zihnimizin aynı vaziyette bulunduğu zamanlarda böyle bir tecrübe elde edilebilir. Dua veya ibadet, tabiat âlemini gözlemlemekle meşgul olan birinin zihni faaliyeti için zorunlu bir tamamlayıcı olarak kabul edilmelidir. Doğayı bilimsel açıdan araştırmak ve gözlemek bizi Mutlak Hakikat'in hareketleriyle sıkı bir temasta tutmaya yarar, ve böylece, Mutlak Hakikate daha derinden nüfuz etmemiz için iç basiretimizi keskinleştirir. Burada büyük mütasavvıf Mevlanâ Celâleddin Rumi'nin şu harikülâde beyitlerini okumadan geçemeyeceğim. Bu beyitlerde, Mevlanâ Hazretleri, sûfinin Hakikat-ı Mutlakayı şiddetle aramasına tercüman olmuştur:

> «Sûfi'nin kitabı sadece mürekkep ve harflardan ibaret değildir/Bu, kar gibi beyaz bir kalpten başka bir şey değildir/Âlimin eseri kalem izleri-

dir/Sûfî'nin eseri nedir? Ayak izleri./Sûfî,bir avcı gibi gizlice avına yaklaşır/Ahûnun izini görür ve ayak izlerini takip eder./Bir süre için ahûnun izleri onun için uygun bir ipucudur./Ama daha sonra ahûnun miski onun rehberidir./Misk kokusunun sayesinde bir tek menzil gitmek/İzi takip edip dolaşmak suretiyle yüz menzil katetmekten daha iyidir/».

Gerçek şudur ki, ilim için yapılan her gayret esasında bir ibadet şeklidir. Tabiatı ilmî olarak müşahede eden kişi, bir bakıma ibadet halinde ilim ve irfanı arayan bir mütasavvıf mevkiindedir. Gerçi şu anda o yalnız geyik'in ayak izlerini takip etmekte ve bu şekilde araştırma yollarını acizane olarak sınırlandırmaktadır. Fakat onun ilme olan sevgisi ve susamışlığı çok kısa zamanda onu öyle bir mevkiye götürecektir ki orada ona ahû'nun ayak izleri değil. ahû'nun miski kılavuzluk edecektir. Böylece tabiat âlemine daha da hakim olacak ve felsefenin arayıp ta bulamadığı basireti toplam sonsuzlukta elde edecektir. Basiretin elinde yeterli güç yoksa ahlâk ve davranışlarda bir yükselme olacaktır, ama o kadarı da değil ki yaşayan bir uygarlığın temelini atabilsin. Aynı şekilde, kuvvet ve iktidar basiretten yoksun olursa insanlık için sadece felâket getirecektir. Bizce, her ikisi arasında iyi bit uyum ve denge sağlanması şarttır, çünkü ancak bu şekilde manevi yönden gelişip büyüyebilir.

Bununla beraber, ibadetin gerçek amacına ulaşmasını istiyorsak bunu cemaat halinde yapmalıyız, yani ibadetler topluca yapılmalıdır. Zaten, ibadet içtenlikle ve dürüst bir şekilde yapıldığı zaman içtimai bir mahiyet taşır. Böylece, dünyadan elini eteğini çekip bir köşeye sığınmış olan bir münzevi de aslında bu yoldan Allah'a daha çok yaklaşabileceğini sanmak-

tadır. Biz de ibadet için bir araya geldiğimizde, dikkatimizin tek bir noktaya çevrilmesinden ve aynı muharrik için gönlümüzün açılmasından başka bir amaç gütmeyiz. Ayrıca şu psikolojik gerçeği de unutmamalıyız ki cemaat halinde tabii bir insanın sezi gücü oldukça artmış oluyor. Duyguları öyle şiddetleniyor ve iradeleri öylesine harekete geçiyor ki hemcinslerinden uzak kaldığı veya yalnız olduğu zamanlarda bunu aklının köşesinden bile geçiremez. O halde, psikolojik bir belirti olarak dua ve ibadet birer sırdır. Çünkü, psikoloji, insan cemaatinin hayal gücü ve duygularını hangi yasalar ve kuralların arttırdığını henüz bilmemektedir. Her ne olursa olsun, İslâm dininin, ibadeti topluma mal etmek suretiyle ruhani tecrübe ve tecellilere kazandırdığı toplumsal niteliğe özellikle dikkat etmeliyiz. Günlük namaz cemaatlerinden, her yıl Mekke-yi Mükerreme'nin Mescid-i Haram'ında kılınan muhteşem toplu namazlarına geçerken, İslâmiyetin, namaz ve diğer ibadet çeşitleriyle, insan topluluğunun birleşmesi, toplanması ve uzlaşması için nasıl geniş imkânlar sağladığını kolayca görürsünüz.

Bu sebepten, dua ve ibadet ister kişisel ister toplumsal olsun, kainâtın dehşet verici sessizliği içinde, insanoğlunun kendisine, bir cevap bulmak için hissettiği derin hasret ve şiddetli arzusunun ifadesidir. Bu öyle bir buluşun eşsiz sürecidir ki, onunla gerçeği arayan, kendi zâtını inkar ettiği sırada kendi zâtını ispatlamış olur, ve böylece kainâtın hayatında dinamik ve faal bir unsur olarak kendi değerini keşfeder. Bundan dolayıdır ki, dua ve ibadet sırasında insan nefsinin takındığı bu tutumu yüzünden İslâm dini namaz'da insan kişiliğinin hem reddi hem de ispatına imkan bırakmıştır. Ama şunu da unutmayalım ki ibadet aslında insanın içi ve vicdanıyla ilgilidir ve bu itibarla şekilleri de muhteliftir. Tarih te bu fikrimizi

doğrulamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyuruluyor:

> «Her ümmet için, kendilerine uygun ibadet yolu tayin ettik. Onun için bu konuyu Seninle tartışmasınlar. Çünkü sen doğru yoldasın. Yine de seninle münakaşa ederlerse onlara de ki, «Sizin yapığınızı eniyi bilen Allah'tır. O, tartıştığınız konularda Kıyamet Günü kararını verecektir»». (22/67-69).

Bu sebepten, ibadet şekli, bir tartışma konusu yapılmamalıdır. Yüzünüzü şu veya bu tarafa çevirmeniz, muhakkak ki ibadetin özü bakımından hiçbir önem taşımamaktadır. Kur'an-ı Kerim bu konuda çok açık hükümler getirmektedir:

> «Doğu da Allah'ındır, Batı da. Onun için, ne tarafa yönelirseniz yöneliniz, Allah'ın yüzü işte o taraftadır» (2/115).

> «Namaz sırasında / Yüzünüzün Doğu veya Batıya çevrilmesi bir dindarlık belirtisi değildir. Ancak, Cenab-ı Allah'a inanan, Kıyamete, meleklere, mukaddes kitaplara, peygamberlere iman eden Allah sevgisi için malını muhtaçlara dağıtan, yetimlere, fakirlere, yolculara ve kendisine ellerini açanlara yardım eden, namaz kılan, zekat veren ve bir söz verdikten sonra o sözü tutan, hastalıkta ve sıkıntılı günlerde, ve musibette sabreden, adil olan ve Rabbından korkanlar dindardırlar» (2/177).

Bununla beraber, vücud vaziyetinin de, zihnin yolunu tayin eden amillerden biri olduğunu unutmamalıyız. İslâm dini ibadet için belirli bir yön seçmişse bunu cemaat veya toplumda aynı fikir ve duyguların

belirlenmesini sağlamak için yapmıştır. Genellikle, ibadet şekli hem toplumsal eşitliği yaratır ve güçlendirir hem de ibadet edenler arasındaki makam, mertebe veya ırk üstünlüğü gibi duygu ve ayırımları ortadan kaldırmaya çalışır. Meselâ, düşünün, kendi kast ve soyunun üstünlüğü düşüncesiyle burnu havada olan, Güney Hindistan'ın mağrur ve aristokrat bir Brahman'ı, her gün ibadet sırasında, en aşağı kastteki hor görülen ve dokunulmaz denen «Açut»la bir araya gelmeye başlarsa, ne büyük bir inkılap gerçekleşmiş olur! Bütün insan soyu birdir. Çünkü, her şeye kadir olan, her şeye hakim olan, her «ego»yu yaratıp besleyen ve destekleyen Varlık bir tektir. Kur'an-ı Kerim'e göre, insan nevinin, vatan, millet, kabile din, dil ırk ve renge göre ayrılmış olması sadece bu çeşitli grupların tesbiti ve tanınması içindir. Sözün kısası, müslümanlıkta namaz veya cemaat sadece ilim, irfan ve marifet kaynağı olarak görülmemelidir. Bunun değeri ve önemi çok daha büyüktür. Namaz ve cemaat aynı zamanda, insanlar arasındaki bütün ayırımları ortadan kaldırma amacını da gütmektedir. Bizzat yaradılışımızda yatan bu temel birliği, günlük yaşantımızda bir gerçek olarak ortaya koymamız için sanırım en etkin yol budur!

IV

İNSAN'IN BENLİĞİ, HÜRRİYETİ VE ÖLMEZLİĞİ

Kur'an-ı Kerim, sade fakat etkileyici uslûbiyle, insanın ferdiyet ve eşsizliğini önemle belirtir, ve kanımca, onun bir hayat birliği olarak kaderi üzerinde özel bir görüşü vardır. Bir ferdin, diğerinin yükünü taşımasını imkânsız kılan, ve ancak kendi şahsî çaba ve gayretinin meyvesi olan şeyi elde etmesine hak ve yetki veren, insanın bu yegâne bireyselliği hakkındaki noktayı nazar neticesi olarak Kur'an-ı Kerim kefaret fikrini reddeder. Kur'an-ı Kerim'e göre üç şey gün gibi açıktır:

1. İnsan, Allah'ın seçtiği en iyi yaratıktır:

   «Sonra, **Rabbi onu / Adem'i / seçip tövbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi»** (20/122).

2. İnsan, bütün kusurlarına rağmen Allah'ın yeryüzündeki naibi ve temsilcisi kılınmıştır:

«Hani Rabbin meleklere, 'Muhakkak ben yeryüzünde bir halife, bir insan, «Adem» yaratacağım' demişti. Melekler de 'Biz seni hamdınla tesbih ve takdis edip dururken orada bozgunculuk edecek, kanlar dökecek kimse mi yaratacaksın?' demişlerdi. Allah / da / 'Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim' demişti» (2/30).

«O sizi yeryüzünün halifeleri yapan, sizi size verdiği şeylerde, imtihana çekmek için kiminizi derecelerle, kiminizin üstüne çıkarandır» (6/165).

3. İnsan kendisini tehlikeye atarak kabul etmiş olduğu hür şahsiyetin emanetçisidir:
«Biz göklere, yeryüzüne ve dağlara emaneti kabul etmelerini söyledik; onlar bunu üstlenmekten korktular, emaneti, bu yükü kabul etmediler; insan bu emaneti yüklendi. Ancak kendisinin insafsız ve bilgisiz olduğunu göstermiştir» (33/72).

Yine de görülüyor ki, insan şahsiyetinin merkezini teşkil eden insanın suur birliği, İslâm düşüncesi tarihinde hiçbir zaman gerçekten dikkate değer bir konu olarak ele alınmamıştır. Mütekellimîn'e (kelamcılar) göre ruh, maddenin daha güzel ve narin bir çeşidi ya da insanın vücuduyle ölen ve kıyamet gününde tekrar canlandırılan basit bir araz ve tesadüftü. İslâm filozofları, Yunan felsefesinin etkisinde kalmışlardı. Diğer düşünce ekollerine gelince, unutulmamalıdır ki, İslâm dünyası gittikçe genişlerken buna Yahudi, Nestûri ve Zerdüştlük gibi değişik akideye sahip milletler katılmışlardı. Bu milletlerin zihni görüşleri uzun zaman Orta ve Batı Asya'ya hakim olmuş bir medeniyetin kavramlarıyla oluşmuştu. Aslı ve ge-

lişmesi açısından genel olarak Mecusi olan bu medeniyet, yapı itibarıyla ikilikçi (dualist) bir ruha sahiptir, ki bunun belirtilerini İslâm ilahiyâtında az çok görürüz. Kur'an-ı Kerim'in, üç ilim kaynağından biri olarak beyan ettiği iç tecrübenin, birliğinin manasını anlamaya çalışan yalnız tasavvuf olmuştur. Diğer iki ilim kaynağı Tarih ve Tabiat İlimleridir. Sadece dini açıdan baktığımızda bu tür tecrübelerin gelişmesi (Mansur) Hallac'ın çok iyi bilinen «En'el Hak» naralarıyla zirveye ulaştığını görürüz. Hallac'ın muasırları kadar halefleri de bu sözleri vahdet-i vücut açısından açıklamaya çalışmışlardır. Oysa, Hallac'ın muhtelif yazılarını bir araya getirerek yayımlayan ünlü Şarkiyatçı M. Massignon'un şüphe kaldırmaz bir şekilde anlaşıldığına göre bu mutasavvıf şehit, Cenab-ı Hakk'm her şeye üstünlüğünü inkârı aklından geçirmiş olamaz. Bu itibarla, onun hayat tecrübesinin gerçek izahı, bir su damlasının denize katılması değil, ancak ölmez bir tabirle, insani egonun, daha derin bir kişilik içinde devamının anlaşılıp takdir edilmesi ve cesaretle tasdikinin ifadesidir. Böyle değerlendirilince Hallac'ın sözlerinin Mütekellimin'e karşı bir meydan okuma olduğu söylenebilir. Bugün de dini incelemeye koyulan biri benzeri güçlüklerle karşılaşmaktadır. Meselâ, başlangıçta Hallac'm dini tecrübesi tamamıyla doğal görünmesine rağmen, bu tür tecrübenin, gelişme döneminde, şuurun bilinmeyen mertebelerine işaret ettiği unutulmamalıdır.

İbne Haldun, bu mertebelerin incelenmesi için etkin bir ilmi metodun gereğini çok önce: hissetmişti. Modern psikoloji, böyle bir metodun gereğini ancak son zamanlarda anlayıp itiraf etmiştir. Ancak mistik şuur mertebelerinin özel vasıflarını bulmaktan ileriye gidememiştir. Sözün kısası, meselâ Hallac'ın geçirdiği durum ve tecrübeleri ilmi metodlarla incelememiz

için herhangi bir imkânımız yoktur. Bu tür tecrübelere, ilim kaynağı olmalarına rağmen yararlanamadığımız tecrübeler de dahildir. Aynı şekilde, ölü bir metafizik tabirleriyle süslenmiş ilâhiyat kavramları da farklı bir zihniyetle yetişmiş kimselere hiçbir yarar sağlayamaz. Bu nedenle, bugün müslümanlara büyük bir görev düşmektedir. Bizim görevimiz, geçmişle ilişkilerimizi koparmadan İslâmiyeti bir düşünce sistemi olarak ele almak, derinliğine yeniden incelemektir.

Bu hususta kendisinde yeni bir ruhun doğduğunu ilk hisseden galiba Şah Veliüllah Dehlevi idi. Ancak, bu görevin önemi ve büyüklüğünü tam anlamıyla idrak etmiş, İslâm felsefesi ve düşünce tarihinin derinliğine inmiş, ve aynı zamanda insan ve insanın örf ve âdet ve karakterini geniş tecrübeleri sayesinde öğrenmiş olan büyük âlim ve lider Seyyid Cemaleddin-i Afgani idi. Görüş açısı çok büyük ve tecrübeleri hayli genişti. Bu bakımdan kişiliğinin geçmiş ile şimdiki zaman arasında canlı bir bağ oluşturduğuna tanık oluyoruz. Eğer bu zatın yorulmak bilmeyen fakat dağılmış enerjisi, kendini, insanoğlu için iman ve amel sistemi olarak Müslümanlığa büsbütün hasretmiş olabilse idi, İslâm dünyası, bugün zihnen çok daha sağlam bir zemin üstünde olurdu. Her neyse, bugün önümüzde açık bulunan tek yol, modern bilime saygı duymamıza ve değer verdiğimize rağmen, hür irademizi korumak ve İslâm'ın öğrettiklerini modern bilimin ışığında yapmaya çalışmaktır. Bunu, bizden önce yaşayıp göçmüş olan büyüklerimize ters düşsek bile yapmak zorundayız. Konferansımızda işte bu noktaya temas edeceğiz.

Modern düşünce tarihinde sadece Bradley, benliğin hiçbir önemi ve anlamı olmadığına dair en iyi deliller vermeye çalışmıştır. «Ethical Studies» (Ahlak üzerinde incelemeler) adlı kitabında ego veya ben-

liğin varlığını teslim ediyor. Ancak «Mantığı»nda bunun henüz kurulmamış bir teoriden başka bir şey olmadığını öne sürüyor. «Appearance and Reality» (Görüntü ve Gerçek) adlı eserinde ise ego'yu derinliğine incelemiştir. Hatta, benliğin neyi ifâde ettiği ve niteliğinin ne olduğunun açıklandığı sözkonusu eserin iki bölümü, sanki «Jiv Atama»nın gerçekten uzak oluşu konusunda bir çeşit modern «Upanishad» addolunabilecek niteliktedirler. Bradley'e göre Hakikat'ın ölçüsü çelişkilerden uzak olmasıdır. Mademki Bradley uzun araştırma ve eleştirilerden sonra, tecrübenin geçici merkezinin, değişme ve süreklilik, birlik ve çeşitlilik gibi üstesinden gelinmesi mümkün olmayan çelişkilerle dolu olduğunu keşfetmiştir, o halde, ego veya benlik aldatıcı bir hayalden başka bir şey değildir. Bizim zât hakkındaki görüşümüz ne olursa olsun, ister buna ruh diyelim ister irade, bunu ancak fikir kurallarına göre incelemeliyiz. Ne var ki fikir veya düşünce izafi bir şeydir, ve izafet için çelişkiler kaçınılmaz bir unsurdur. Mamafih, pek sert mantığının «ego»yu bir büyük karışıklık halinde göstermesine rağmen Bradley, zâtın, «bir anlamda gerçek», «bir anlamda inkârı mümkün olmayan bir durum» olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Aslında, geçicilik içinde benlik şüphesiz eksik bir hayat birliğidir. Ancak tabiatı bakımından benlik daima daha geniş kapsamlı, daha etkin, daha dengeli ve daha eşsiz bir birliği elde etmeyi arzular. Zaten, Kamil ve kusursuz bir birlik haline gelmek için, ego veya benliğin, kim bilir kaç türlü çevreye ihtiyacı vardır? Oluşumunun bugünkü aşamasında, çeşitliliğinin devamı'nı, sürekli bir uyku istirahatı olmadan sağlayamaz. Önemsiz bir uyarıcı bazan egonun birliğini bozup, bir sevk ve idare kuvveti sıfatiyle onu hükümsüz kılabilir. Bununla beraber, düşünce ne kadar incelenirse incelensin, bizim

benlik duygumuz varlığını sürdürecektir. Bu duygu öylesine güçlüdür ki, Prof. Bradley eninde sonunda bunun bir gerçek olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır.

Bu bakımdan, duygu ve sezinin geçici merkezi bir gerçektir. Bu öylesine ince ve derin bir gerçektir ki aklın kanatları bile buna yetişmekte zorluk çekerler. Bu sebeple, egonun en büyük özelliğinin ne olduğunu araştırmalıyız. Ego, bizim nefsi addettiğimiz durumlarda kendini ortaya koyar. Ne var ki, nefsi durumlar müstakil veya bağımsız bir varlığa sahip değiller. Bunlar birbirinin anlamını ifade eder ve birbirini sarar. Bunlar, nefis (zihin) olarak tabir ettiğimiz karmaşık bir bütünün davranış ve safhalarıdır. Ayrıca, bu birbirine bağlı durumlar veya olayların organik birliği kendine özgü bir birliktir. Bu nedenle, maddi eşyanın birliğinden, ki parçaları birbirinden ayrı kalarak ta varlıklarını sürdürebilirler, esas itibarıyla farklıdır. Netice itibarıyla, bunlar aynı zamanda emsalsiz ve eşsizdir. Yani, biz akide veya inançlarımızdan birinin diğer bir akidenin sağında veya solunda olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim, (Hindistan'daki) Agra kentinden biz uzaklaştıkça (o kentte bulunan) Taç Mahal'ın güzellik ve çekiciliğinden zevk alma yeteneğimizin de azaldığını söylemek aynı derecede saçma olur. Mekân ile ilgili fikirlerim mekân bakımından mekâna bağlı değildir. Gerçekte ego veya benlik birden fazla mekân düzenini tasavvur edebilir. Ayrıca, uyanık olduğumuzda ki mekân şuurumuz uyku halinde olduğumuzunkinden farklı oluyor. Bunlar ne birbirine bağlı ne birbirine engel olur veya müdahale ederler. Vücut için yalnız bir tek mekân vardır. Bu bakımdan, egoyu, vücut gibi mekânen sınırlandırmak doğru olamaz. Yine, gerek insan nefsi gerekse doğa ile ilgili olaylar zaman içindedir. Fakat, benliğin za-

mana ait süresi, doğal olayların zamana ait süresinden esas itibarıyla farklı oluyor. Tabiat hadiselerinin zamana ait süresi mevcut bir gerçek olarak mekâna uzanır. Benliğin zaman süreci ise, mekânın içinde üslenir ve kendine özgü bir şekilde geçmiş ve geleceğe bağlı olur. Bir tabiat olayının meydana gelişiyle arkasında çeşitli izler kalmış olur. Bu izlere bakmakla olayın zaman sürecini tesbit etmiş oluruz. Fakat şurası unutulmamalıdır ki bu izler sadece zaman sürecinin belirtileridir, kendileri zaman süreci değillerdir. Gerçek zaman süreci ancak ve ancak benliğe bağlıdır.

Benlik birliğinin diğer bir önemli özelliği, her benliğin yegâneliğini meydana koyan esas yalnızlık durumudur. Belirli bir sonuca varabilmek için bir mantıki kıyasın bütün hükümlerine aynı zihnin inanması lazımdır. Meselâ, ben «bütün insanlar fânidir» hükmüne inanırsa bir netice çıkmaz. Ancak bu her iki önerme birlikte, başka biride «Sokrat bir insandır» önermesine tek bir kafadan çıkmadığı sürece bir şey ifade etmez ve herhangi bir sonuca varılamaz. Aynı şekilde, bir şeyi arzuluyorsam, bu benim arzum olacak ve bu arzumun yerine getirilmesi benim dileğimin yerine getirilmesi olacaktır. O nedenle, bundan ancak ben zevk duyabileceğim. Eğer bütün insanlar aynı şeyi arzu edecek olurlarsa onların arzularının tatmin olunması, isteğime erişmedikçe benim arzum tatmin edilmeyecek, bana hiçbir zevk vermeyecektir. Ya da diyelim ki, dişlerim ağrıyor. Dişçim belki de rahatsızlığımı duyunca üzülebilir, beni teselli edebilir, ancak ağrıyı ben duyarım, dişçim değil. O halde, benim zevklerim, sevinçlerim, ıztıraplarım ve duygularım benim zevklerim, sevinçlerim, ıztıraplarım ve duygularımdır, başkalarınınki değil. Başka bir deyimle, bunlar benim şahsi benliğimin çeşitli yönleridir. Benim duygularım,

sevgilerim, nefretlerim, hükümlerim ve kararlarım tamamıyla bana aittirler. Önümde birden çok hareket ihtimali bulunduğu zaman, bizzat Cenab-ı-Hak bile benim yerime hissetmez, hüküm veremez ve yolu seçmez. Bunun gibi, sizi tanıyabilmem için geçmişte sizi görmüş olmam gereklidir. Bir insan veya yeri tanımak için, ben diğer bir benliğin geçmiş tecrübesine değil, geçmişteki kendi tecrübeme başvurmalıyım. Nefsî durumların işte bu emsalsiz ve eşsiz birbirine olan bağlılığıdır ki «Ben» kelimesiyle ifade edilir, ve büyük psikoloji meselesi de işte burada ortaya çıkar. Bu «Ben» ve «ego»nun niteliği nedir?

İmam-ı Gazali'nin büyük kurucusu ve açıklayıcısı olduğu İslâm İlâhiyeti ekolüne göre «ego» veya «benlik», bizim nefsî durumlarımız kitlesinden tamamen ayrı ve zaman sürecinin etkisinden bütünüyle uzak kalan, sade, bölünmez ve değişmez ruhani cevher'dir. Bizim şuurlu tecrübemiz bir birliktir, çünkü nefsi durumlarımız, özelliklerini sık sık değiştirmesine rağmen değişmez biçimde sabit kalan bu sade şeyin birçok özelliklerine bağlıdır. Ben sizi tanıdımsa, bu ancak benim sizi ilk defa gördüğümden bu yana ilk görmemin kafamda yeniden canlanmasından, ve bu hatıranın aklımda olduğu gibi kalmasından veya başka bir deyimle kafamda süregelmekten dolayı olmuştur. Bununla beraber, bu ilâhiyat ekolü psikolojiden çok metafizikle ilgiliydi. Ancak ruhun varlığını, ister bizim şuurlu tecrübelerimizin şeklinin bir izahı, ister ölmezliğin temeli olarak ele alalım, korkarım ki, bunun ne psikolojik ne de metafizik görüşe herhangi bir yararı vardır.

Modern felsefe ile meşgul olanlar, Kant'ın salt akıl sekülasyonlarını iyi bilirler. Kant'a göre, her fikirle beraber gelen «ben düşünüyorum» sözü sadece formal düşünme halidir, ve sadece şekli bir düşünme

halinden bir ontolojik maddeye geçiş mantık bakımından inanılır değildir. Ayrıca kantın tecrübe konusuna eğiliş biçiminin doğru olup olmaması bahsini bir yana bırakıp şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki bir maddenin bölünmez oluşu onun tahrip olunmazlığını kanıtlamaz. Zira, bu bölünmez şey, Kant'ın dediği gibi, şiddetli bir durum gibi yavaş yavaş hiçlik içinde kaybolur veya birden bire yokolur. Madde hakkındaki bu değişmez teori psikolojiye herhangi bir katkıda bulunmaz. İlk önce maddi bir cismin tartısını o cismin özelliği saymak ne kadar güç ise, bizim şuurlu tecrübemizin unsurlarını da bir ruh özünün özellikleri addetmek öylece güçtür. Gözlemin bize gösterdiğine göre, tecrübe, herhangi bir şeyi vurgulayan ve kanıtlayan fiillerdir, ve bu bakımdan kendilerine mahsus bir varlığa sahiptirler. Laird'in çok doğru olarak dediği gibi, «bu fiiller yeni bir dünya kurarlar ve önceden varolan bir dünyanın çehreleri değildir». Ne var ki, tecrübeleri bir çeşit özellikler olarak addetsek bile, bunların ruhun özellikleri olarak nasıl tezahür ettiğini araştırmak zorundayız. Sonra, bu özelliklerin ruhta nasıl meydana geldiğini ve bunların ruhun içinde nasıl bulunduğunu da kanıtlamalıyız. Çünkü çok iyi biliyoruz ki şuurlu tecrübeden, benliğin manevi bir cevher olduğu hiç belli olmaz. Aynı şekilde, vücudumuzun çeşitli zamanlarda çeşitli ruhlara tabi olduğunu kabul etmek te güçtür. Bu nedenle, bu teori, eski devirlerde, vücudun geçici olarak kötü ruhlar tarafından zaptedilmesi yoluyla açıklanan, değişken kişilik olayı gibi bir olguyu aydınlatıcı bir şekilde izah edemez.

Bununla beraber, şuurlu tecrübemizin, açıklanması bizi benliğe ulaştıracak tek yoldur. Bu sebeple, modern psikolojiye eğilip benliğin niteliğine nasıl ışık tuttuğunu görmeliyiz. William James şuuru bir «ha-

yal nehrine» benzeiyor — yani hissedilen bir süreklilik ile şuurlu bir değişme akışı. Hayat tecrübemizde işleyen toplayıcı bir çeşit prensip bulur, ki üzerinde «çengeller» var, ve «çengeller» zihni hayatın akışında birbirine takılıp bir zincir teşkil eder. O halde, benlik nedir? Benlik, kişisel duygulardan müteşşekildir, ve bu itibarla, düşünce sisteminin bir bölümünü oluşturur. Düşüncenin her titreyişi, ister mevcut ister geçmiş olsun, bilen ve hatırlayan bölünmez bir birliktir. Mevcut titreyişin geçici tireyişi, daha sonraki titreyişin de mevcut tireyişi tasarruf etmesi olayı «benlik»tir. Hiç şüphe yok ki, William James'in zihni hayat ile ilgili bu açıklaması büyük bir zekâ ve meharet işidir. Fakat kanımca, nefsimizde bulduğumuz şuura uygun değildir. Bilinç bir birliktir ve zihni hayatın ilk şartıdır. Şuur, birbirine bilgi sağlayan ve haber veren parça veya bölümlerin toplamı değildir. Bu nedenle, Şuurla ilgili bu teori benliğin niteliğini açıklamaktan aciz olduğu gibi hiç olmazsa izafi olarak sürekli addedilen tecrübemizin ilgili unsurunu da iptal eder. Çünkü, düşüncelerin geliş ve gidişi devamlılıktan yoksundur. Bir düşünce ve fikir aklımıza gelince ikincisi tamamıyla kaybolup gider. Böyle bir durumda aklımızdan geçen bir fikir, daha doğrusu, geri dönmez bir şekilde kaybolup gitmiş geçici bir düşünce, o sırada kafamızda mevcut olan düşünce tarafından nasıl bilinip benimsenebilir? Benlik, tecrübe adını verdiğimiz birbirine nüfuz eden çokluğun üstünde veya dışındadır demek istemiyorum. İç tecrübe, benliğin işbaşında olması halidir. Bir şeyi idrak ettiğimizde, bununla ilgili düşüncemizi açıkladığımızda veya irademizi kullandığımızda benliğimizle baş başa oluruz. Benliğin hayatı bir gerginlik durumudur. Benlik bu gerginliği, kendi çevresine nüfuz etmek veya ondan etkilenmek amacıyla yaratmıştır. Bu sebeple, benlik, karşılıklı sal-

dırların yapılmakta olduğu arenanın dışında kalmaz. Aksine, benlik, bu arenada yön veren bir enerji olarak durur ve kendi tecrübesiyle şekillenir, gelişir. Kur'an-ı Kerim, benliğin bu sevk ve idare görevini açıklıkla dile getirir:

> «Sana ruhu sorarlar. De ki, «Ruh, Rabbimin emrindendir.» Zaten size az bir bilgiden başka bir şey de verilmemiştir» (17/85).

«Amr» (Emir) kelimesinin manastnı anlayabilmemiz için Kur'an-ı Kerim'de kullanılan «Emir» ve «Halk» kelimelerinin anlamları arasındaki farkı gözönünde tutmalıyız. Pringle Pettison, bir yandan Allah ile uzantı evreni diğer yandan Allah ile insan benliği arasındaki ilişkileri ifade etmek için İngilizce'de bir tek «yaradılış» (Hilkat) kelimesinin bulunmasından yakınır. Ancak Arapça bu konuda daha talihli sayılır. Arapça'da Allah'ın iki ayrı yönde vuku bulan yaratıcı faaliyetini ortaya koymak için «halk» ve «emr» kelimeleri vardır. «Halk» yaradılış, «emr» de emir veya direktif demektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle deniliyor: «yaradılış ve emir O'na mahsus'tur». Her ne kadar İlâhi emr'in ego (benlik) birlikleri halinde ne şekilde işlediğini bilmez isek te, yukarıda gördüğümüz âyet-i kerime'den, ruhun gerçek mahiyetinin sevk ve idare edici olduğunu, çünkü Zât-i İlâhi'nin sevk ve idare edici kudretinden kaynaklandığını öğreniyoruz. «Rabbi» kelimesinde ifade edilen şahıs zamiri, ego'nun mahiyeti ve davranışını biraz daha aydınlatmaktadır. İfade ettiği anlam da şudur: Ruh, birliğinin, genişliği, dengesi ve etkinliğindeki bütün değişiklikleriyle beraber münferit ve belirli bir vücut olarak alınmalıdır. «Her biri kendi asıl tabiatına göre hareket eder. O halde kimin daha doğru yolda bulunduğunu, Rab daha iyi bilir» (17/84). Bu itibarla, benim gerçek kişiliğim bir şey değil, bir ameldir. Tecrübem de, karşılıklı bir-

birine atıfta bulunan ve yönlendirici bir amacın birliği tarafından bir arada tutulan yalnız bir hareketler dizisidir. Bütün gerçeğim benim yönlendirici tutumumda yatıyor. Beni, mekanda bir şey veya zamana ait düzen içinde bir takım tecrübeler olarak idrak edemezsiniz. Beni, hükümlerimle, irâdi tutumlarımla, amaçlarımla ve emellerimle yorumlamalı anlamalı ve takdir etmelisiniz.

İkinci soru şudur: Ego veya benlik zaman-mekân düzeni içinde nasıl ortaya çıkar? Bu konuda Kur'an-ı Kerim'in ifadesi gayet açık seçiktir:

> «Biz insanı çamurun özünden yarattık. Sonra onu sarp ve emin bir yerde bir nutfe yaptık. Sonra, o nutfeyi bir kan pıhtısı haline getirdik, derken o kan pıhtısını bir parça et yaptık. O bir parça eti de kemiklere dönüştürdük, ve o kemiklere de et giydirdik. Sonunda, onu başka yaradılışla inşaa ettik. Suret yapanların en güzeli olan Allah'ın şanı /bak/ ne yücedir!» (23/12-14).

İnsan'ın «başka bir yaradılışı» fiziki nizam temeli üzerinde gelişir. Bu fiziki nizam nedir? İkinci derecede benlikler kütlesi, ki onların aracılığıyla benim daha derin egom sürekli beni etkiler, ve bu suretle, sistemli bir tecrübe birliği bina etmeme izin verir. O halde, Descartes'in kasdettiği anlamda, birbiriyle ayrı bir biçimde bağlı olmalarına ruh ve bedenin varlığı birbirinden ayrı ve bağımsız mıdır? Bana kalırsa, maddenin bağımsız bir nesne olarak varlığı sentezi tamamıyla asılsızdır. Bu, ancak, bizim hislerimiz esasına dayanabilir, çünkü madde hiç olmazsa, hislerimin benim kişiliğimden başka bir cüz'i sebebi farzolunmaktadır. Bu kişiliğimden (yani egodan) başka olan şey, yüce veya olağanüstü denilen bir takım özelliklere sahiptir ki, bende varolan bazı hislerle mutabıktır. Şim-

di, ben de bu özelliklere güvenimi, sebeple sonuç arasında bir benzeyişin olması görüşüne dayandırıyorum. Ancak, sebeple netice arasında mutlaka benzeyiş olması gerekmez. Eğer benim hayatımdaki başarılarım, bir başka kimsenin yoksulluğuna ve eziyet görmesine sebep oluyorsa, benim başarılarımla onun yoksulluğu veya eziyeti arasında hiçbir benzerlik olamaz.

Bununla beraber günlük tecrübe ve fizik bilimi, maddenin bağımsız ve müstakil oluşu faraziyesi üzerinde yürür. Bu sebeple biran için farzedelim ki, ruh ile beden kendi başına birer varlık olmalarına rağmen esrarlı bir şekilde birbirine bağlıdırlar. Decartes, bu problemi ilk kez bu şekilde ortaya atan kişi olmuştur. Bence, onun bu düşünceleri, başlangıçta Hıristiyanlığın Manichean mezhebinin etkisinde kalmasından ve kendisinin de bu etkiden kurtulmamasından ileri geliyor. Ne var ki, ruh ile bedenin birbirinden bağımsız olduğu ve ne ruhun bedenden ne de bedenin ruhtan hiçbir şekilde etkilenmediğini geçici olarak kabul etsek de her ikisinin değişmeleri Leibnitz'in düşündüğü gibi önceden kurulmuş olan bir âhenk sayesinde tamamen paralel çizgiler üzerinde yürüdüğünü unutmamalıyız. Böylece, ruhun, beden'i sadece pasif olarak gözetlediği faraziyesini de kabul etmek zorunda kalırız. Diğer yandan, ruh ile beden'in birbirini etkilediğini farzedecek olursak, bu birbirini etkileme olayının nerede ve nasıl meydana geldiğini, ve bu ikisinden hangisinin ilk adımı attığını bize gösterecek gözle görülür durumlar bulmalıyız. Ruh, fizyolojik amaçlarla kendisini istismar eden bedenin bir organıdır, ya da beden, ruhun bir âletidir, şeklindeki iki tez birbirini etkileme nazariyesinin aynı derecede doğru hükümlerdir. Lange'in heyecan teorisi, birbirini etkileme amelinde beden'in inisiyatifi ele aldığına yöneliktir. Ne var ki bu teoriyi çürüten ve yanlış çıkar-

tan pekçok gerçekler vardır. Ancak bu gerçekleri burada ayrıntılı olarak ele alma imkânı yoktur. Burada şunu belirtmekle yetineceğim ki, bedenin inisiyatifi ele aldığını ve ilk adımı attığını farzetsek bile, heyecanın gelişmesi ve artması sırasında belirli bir aşamada zihin, rıza gösteren bir etken olarak işe karışır. Bu durum, zihin üzerinde sürekli tesir eden başka dış etkenler için de doğrudur. Bir heyecan'ın daha çok artması, veya bir muharrik'in etkisinin devam etmesi, benim ona dikkat etmeme ve meşgul olmama bağlıdır. Bir heyecan veya etken'in kaderini eninde sonunda tayin den şey zihnin rızasıdır.

Böylece, gerek paralelizm gerekse birbirini etkileme de tatminkâr değildir. Yine de ruh ve beden fiilde birleşir. Ben, masamdan bir kitap alınca, bu hareketim tek ve bölünmezdir. Benim bu hareketimde bedenim ve zihnimin payları arasında bir çizgi çizmek imkânsızdır. Bu paylar şu veya bu şekilde aynı sisteme bağlı olup Kur'anı Kerim'de aynı nizamın birer parçası olarak beyan edilmişlerdir. Nitekim, bir âyet-i kerime'de! Halk (yaradılış) ile emir O'na aittir» denilmiştir. Böyle bir şey nasıl tasavvur edilebilir? Daha önceki bahsimizde bedenin mutlak bir boşlukta bulunan bir şey olmadığını gördük. Bu, birbakıma, olaylar veya fiiller nizamıdır. Ruh veya ego olarak tanımladığımız deneyim ve tecrübe sistemi de bir hareket ve fiiller sistemidir. Bu, ruh ile beden farkını ortadan kaldırmaz. Aksine, onları birbirine daha yakın getirir. Ego veya benliğin özelliği «kendiliğinden olma»dır. Bedeni oluşturan fiiller kendi kendilerine tekerrür eder. Beden, ruhun birikmiş fiil veya alışkanlıklarıdır. Dolayısıyla da, ruhtan ayırtedilemez. Beden sürekli bir şuur unsurudur, ki bu sürekli unsur olarak, dıştan sabit ve istikrarlı bir şey gibi görünür.

O halde madde nedir? Bu sorunun cevabı şudur: Madde, değersiz ve önemsiz bir nizama ait bir takım benliklerdir ki, çağrışımları ve birbirini etkilemeleri belirli bir düzen derecesine ulaşınca, içinden üstün ve yüce bir düzene ait ego ortaya çıkar. Başka bir deyimle, evren'in kendine hidayet yolu gösterme mertebesine erişmesidir ki, orada Mutlak Hakikat belki kendi sırrını açığa vurur ve mutlak mahiyetine dair bir upucu verir. Üstün veya yüce'nin alçak ve değersizden kaynaklanması gerçeği üstün'ün değerini ve önemini azaltmaz. Bir şey'in menşei veya kaynağı önemli değildir. Önemli olan şey, kaynaklanan şeyin yeteneği, önemi, ve amaçladığı en son hedefidir. Ruhun hayatının temelini sırf maddi olduğunu kabul etsek bile, bu hiçbir zaman, kaynaklanan şeyin, doğuşunu ve gelişmesini gerektiren şartlara tekrar dönüp orada dağılacağını ifade etmez. Kaynaklanan Tekamül nazariyesini savunanların bize anlattıklarına göre, kaynaklanan şey, kendi varlığı düzeyinde önceden tahmin edilip beklenemiyen yepyeni bir durumdur ve mekanik olarak izah edilemez. Gerçekten, hayat tekamülü gösteriyor ki, başlangıçta maddi, zihni'ye hakim olma yeteneğini kazanır ve en nihayet, tam bağımsız bir mevkiye yükselir. Yine, bir maddiyeti olmak anlamında sadece maddi düzey denilen bir şey yoktur ki, esasında, hayat ve zihin dediğimiz yaratıcı terkibi oluşturmaya gücü yetmeyen ve kendini akıl ve zihin sıfatlarıyla donatacak bir tanrı'ya muhtaç olsun. Kaldı ki, kaynaklananı kaynaklandıran Mutlak Ego veya Benlik her yerde hazır ve nazırdır, ve Kur'an-ı Kerim O'ndan şöyle bahseder: **«İlk ve Son, Dışta olan ve İçte Olan O'dur»** (57-3).

Madde ile ilgili bu görüş çok önemli bir soruyu daha aklımıza getiriyor: Daha önce gördüğümüz gibi, ego veya benlik donuk bir şey değildir. Benlik kendi-

ni zaman çerçevesinde düzenler ve disipline koyar. Kendi tecrübesiyle oluşur, gelişir. Ayrıca, sebep ve illet kaynakları Tabiat'tan buna geçer, bundan da Tabiat'a girerler. O halde, ego veya benlik kendi faaliyetlerini kendi mi düzenler? Eğer bu sorunun cevabı olumluysa, ego'nun kendi faaliyetlerini kendi tayin etmesi, bizim zaman ve mekân âlemimizin icabı (determinizm)yla ne ilgisi vardır? Şahsî illiyet, özel bir çeşit illiyet midir, yoksa tabiat âlemi mekânizmasının gizli bir şekli midir? İddia edildiğine göre, bu iki türlü gereklilik aslında bir olup bilimsel metod insanî hareketlere de aynı derecede uygulanabilir. İnsan'ın düşünce fiili, ego'nun şimdiki veya miras aldığı eğilimleri olarak değil, ancak zihnin arenada gladyatörler gibi güreşen birçok dış güçler sıfatıyla idrak olunan etkenlerin mücadelesi olarak anlaşılmaktadır. Bununla beraber, bu mücadelede son seçimin herşeye galip olan gücün elinde olduğu söylenir. Seçim imkânı, tamamıyla doğal bir olayda olması gerektiği gibi, bu birbiriyle mücadele halindekilerin mücadelesinin sonunda ortaya çıkan şeyin elinde bulunmuyor. Mamafih benim görüşüm odur ki, Mekânizma ile ihtiyar teorilerinin savunucuları arasındaki anlaşmazlık, modern psikolojinin gözlemlenecek özel bir takım durumlar ve gerçeklere sahip müspet bir ilim olarak bağımsız bulunduğunu gözönüne almadan, fiziki bilimleri körü körüne taklidi gözönünde bulundurmak suretiyle şuurlu fiil hakkında yanlış bir görüşe sapmış olmalarından ileri gelmiştir. Ego'nun faaliyetleri bir düşünce ve hayaller silsilesidir, ve düşünceler ayrı ayrı his bireylerine dağılabilir yolundaki görüş, modern bilimin temelini teşkil eden cevher'i materyalizm'in bir şeklidir. Bu görüş kabul edilecek olursa, şuurun yorumunu mekân ik teoriye göre yapmak gerekecektir. Fakat şükürler olsun, ki, Teşaküli Psi-

koloji (Dış görünüş Psikolojisi) adıyla bilinen yeni Alman psikolojisi, psikolojinin bir pozitif ilim dalı olarak bağımsızlığını kazandırabilir. Bunun gibi, Kaynaklanan Tekâmül teorisi de sanırım, bir gün biyolojinin bağımsızlığını kazandıracaktır.

Bu yeni Alman psikolojisi bize diyor ki, zihni davranış incelenecek olursa, içinde sadece hisler dizisinden çok daha fazla «basiret»'in işlediği görülür. «Basiret» nedir? Basiret, ego'nun zaman, mekân ve illet'e ait ilişkilerinin takdiridir. Yani, ego'nun, geçici olarak tuttuğu hedefe oranla bir karmaşık «bütün» içinde verilerin ve rakamların seçimi. Bundan dolayıdır ki, amaç edindiğim faaliyetimde kendi çaba ve mücadelem yüzünden başarı kazandığım zaman, benim kişiliğimin de illiyetin bir kaynağı olduğunu düşünüyor, bu nedenle, benim de bir şeyi yapıp yapmayacağıma gücüm yettiğine inanıyorum. Bir gayeli hareketin esas özelliği, fizyoloji tabirlerince izahı mümkün olmayan gelecekteki bir durumun tasavvurudur. İşin gerçeği şudur ki, içinde ego'ya yer bulmaya çalıştığımız sebep-netice dizisi, bizzat kendisi, kendi özel amaçlarına göre yapmacık bir ego yapısıdır. Ego veya benlik karışık bir çevrede yaşamak zorundadır. Oysa, kendisini çevreleyen eşyanın davranışına oranla ona bir çeşit teminat teşkil edecek bir sisteme bağlamadan hayatını sürdürmesine imkân yoktur. Bu bakımdan, çevreyi bir sebep-netice sistemi olarak görmek ego için vazgeçilmez bir zorunluktur, ve Mutlak Hakikat niteliğinin kesin bir ifadesi değildir. Gerçekte, Doğayı böyle izah etmek yoluyla ego veya benlik kendi çevresini anlayıp kendi tasarrufuna alır ve bu şekilde hürriyetini elde eder, genişletir.

Böylece, ego'nun faaliyetlerindeki yol gösterici ve yönlendirici kontrol unsuru, onun müstakil, şahsi bir

illiyet (causalife) olduğunu açıkça ortaya koyar. Ego, Nihai Hakikat veya Nihai Ego'nun hayat ve hürriyetini paylaşır. O Nihai Ego ki, özel girişime muktedir bitimli veya geçici bir ego'nun doğuşuna izin vermekle kendi hür iradenin hürriyetini sınırlandırmıştır. Bu şuurlu davranışın muhtariyeti, Kur'an-ı Mubin'de de teyit edilmiştir. Bu noktayı tam bir açıklıkla ortaya koyan âyet-i kerimeler vardır:

> «De ki, O /kur'an/ Rabbiniz'den gelen bir gerçektir. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun» (18/29).
> «İyilik ederseniz o iyiliği kendinize etmiş olursunuz. Ve kötülük ederseniz, o kötülüğü yine kendinize etmiş olursunuz» (17/7).

Gerçekten, İslâmiyet insan psikolojisinin çok önemli bir gerçeğini kabul etmektedir. Yani, hareket serbestliğinin artıp azalması, ve hareket serbesliğini koruma kaygısı, ego veya benliğin hayatında sürekli ve eksilmeyen bir faktördür. Günlük namazın vaktini tayin etmek, —ki Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğuna göre ego'yu hayat ve özgürlüğün nihai kaynağının daha yakınına getirmekle, ona öz kişiliğini (vakar) geri verir— ego'yu, uyku ve iş'in mekânik etkisinden kurtarmak içindir. İslâm'da namaz, ego veya benliğin, içinde bulunduğu mekânizma (mekâniklik)dan kurtulup hürriyete sığınmasıdır.

Ama şurası da inkâr edilmez bir gerçektir ki Kur'an-ı Kerim'de baştan sonuna kadar «kader» meselesinden bahsedilmiştir. Bu konuya önemle değinilmelidir. Özellikle, Spengler'in, «Decline of the West» (Batı'nın Çöküşü) adlı eserinde, İslâmiyet'in, ego veya benliği tamamıyla reddettiği ve kadere dayandığı fikrini ortaya atmış olması, dolayısıyla böyle bir izaha ihtiyaç vardır. Kur'an-ı Kerim'in «takdir» veya ka-

der hakkında neler düşündüğü yolundaki görüşümü daha önce size açıklamıştım. Bundan Kur'an'ın kader hakkında Spengler'den ne kadar farklı fikir taşıdığını da böylece vurgulamıştım. Zaten, Spengler de dünyaya sahip olmamızın iki yolu olduğunu söylemiştir: Birisine zihnî (akli) diyeceğiz. Diğerine, daha iyi ve uygun bir kelime bulamadığımız için, hayatî diyeceğiz. Zihnî yol, evren'i katı bir sebep-netice sistemi olarak düşünmekten ibarettir. Hayatî yol ise, bir bütün olarak hayatın kaçınılmaz gereğini mutlak surette kabul etmektir, öyle bir bütün ki, iç zenginliğini ortaya koyarak seri zamanı yaratır. Kur'an-ı Kerim'in «iman» diye tarif ettiği, evren'e işte böyle hayatî bir şekilde yaklaşma şeklidir. İman, bir takım kaide ve kurallara sadece pasif bir şekilde inanmak değildir. Aksine, insan'ın ender ve engin tecrübeleri sayesinde elde ettiği hayat dolu ve hayat verici inanç ve güvenidir. Bu yüksek tecrübe seviyesine ve içerdiği yüce «kadere teslimiyet» (fatalizm) mertebesine ancak dayanaklı ve güçlü kişiliğe sahip olanlar yükselebilirler. Napoleon'un, «Ben bir şahıs değil, bir şey'im» dediği belirtilir. Bu, birleştirici tecrübe'nin bir ifade şeklidir tabii ki. İslâm'da dinî tecrübe tarihinde, ki Hazret-i Peygamber'e göre «insanda İlahi ahlâkın ortaya çıkmasından» ibarettir, bu tecrübe şu cümlelerle ifade olunmuştur: «E'nelhak» (Ben Hakkım, Ben yaratıcı gerçeğim), (Hallac), «E'neddehr» (Ben zaman'ım) Hz. Muhammed), «Ben konuşan Kur'an'ım» (Hz. Ali), ve «Ma âzam şanî» (Büyüklük bana aittir), (Ba'yezid). İslâmiyet'in daha yüksek düzeydeki tasavvufunda birleştirici tecrübe, Sonsuz Ego'ya karışmak suretiyle fânî, bitimli veya geçici ego'nun kendi varlığını yoketmek değildir. Aksine, Sonsuz benlik veya ego'nun, fânî benliğin sevgi dolu kucağına girmesidir. Mevlanâ der ki:

«İlm-i Hak, sufinun ilminde kaybolmuştur
İnsanların böyle şeye inanmaları nasıl mümkündür?»

Bu durumda, ifade edilen kadercilik, Spengler'in düşündüğü gibi ego veya benliğin inkarı değildir. Bu bir hayattır, hiçbir engel tanımayan sonsuz bir güçtür. Öylesine bir güç ki, etrafında kurşun yağarken bile bir müslümanın rahat rahat namaz kılmasını mümkün kılabiliyor.

Ancak diyeceksiniz ki, İslâm Dünyasında yüzyıllar boyunca süre gelmiş en küçük düşürücü çeşitten bir kadercilik hüküm sürmüştür. Bu, gerçekten inkar edilmez bir olaydır. Ne var ki, bu kaderciliğin arkasında upuzun bir tarihtir, ki açıklanması için ayrı bir kitab yazılabilir. Burada şu kadarını belirtelim ki, Batılı yazar çizer takımı tarafından «kısmet» olarak adlandırılan bu kadercilik biraz felsefi fikirler'den biraz da politik hesaplradan ileri geliyordu. Başka bir sebebi de, müslümanlığın İslâm topluluğuna bahşettiği hayat zevki ve şevki giderek kaybolmasıydı. İlâhi Zat için kullanılan illet kelimesinin manasını araştıran, ve zamanı, illet ve malûl arasındaki ilişkinin özü olarak kabul eden felsefe, haliyle ancak Cenab-ı Allahı evrenden önce varolan ve buna dıştan tesir eden, Herşeye Kadir Zât olarak anlayabilirdi.

Bu itibarla, İlâhi Zât illet malûl veya sebep-netice zincirinde son halka, ve dolayısıyla, evrende oluşan veya ortaya çıkan herşeyin gerçek kaynağı olarak kabul edilmiştir. Diğer yandan, fiilen maddeciliği kabul etmiş olan Şam'daki fırsatçı Emevi hükümdarları, Kerbela'da reva gördükleri zulüm ve katliamı örtbas edebilmek amacıyla bir bahane peşinde idiler. Böylece, Muaviye'nin başlattığı isyândan yararlanmak ve halkın kendilerine karşı ayaklanmalarını önlemek emelinde idiler. Mâbed'in bir defasında

Hasan Basrî Hazretlerine «Emeviler müslümanları kateldiyor ve caniyâne hareketlerini Allah'ın emrini yerine getirmek için yaptıklarını söylüyor» diyerek yakındığı bildiriliyor. Bunun üzerine de Hz. Hasan Basrî'nin, «Bu Allah'ın düşmanları yalancıdırlar» diye cevap verdiği rivayet ediliyor. Bu şekilde, müslüman ulemânın bütün şiddetli ve açık muhalefetlerine rağmen İslâm dünyasında çok küçük düşürücü bir kadercilik fikri yerleşip yaygınlaştı. Bunun yanısıra, çıkar çevrelerinin korunması için «oldu bitti» olarak bilinen meşruti teori de iyice kökleşip dal budak saldı. Buna pek şaşılmamalıdır. Çağımızda da bilginler ile filozoflar kapitalizm ve kapitalist sistemi savunmak uğruna bu sistemin nihailiğine ve sonsuzluğuna ilişkin sözde aklî deliller sergilemeye çalışmışlardır. Örneğin, Hegel'in Mutlak Hakikat, aklın sansuzluğu ve bundan çıkan gerçeğin temel rasyonelliğidir teorisi ve August Comt'ın toplum bir organizmadır ki, onda her organa ebediyen devam edecek belirli görevler vardır teorisi, buna birer örnek teşkil eder. Anlaşılan aynı şey İslâm dünyasında da meydana gelmiştir. Ancak müslümanlar her zaman değişen davranış ve hareketleri için Kur'an-ı Kerim'de gerekçe aradıkları için, ilâhi ifadenin açık seçik anlamını feda etmek pahasına kader'in tefsiri, müslüman kitleler üzerinde çok ciddi ve kalıcı etki bırakmıştır. Bu konuda, tevil ve yalnış yorumların birçok örneğini size sunabilirim. Ama bu konu ayrı bir dikkate muhtaç olup özel bir şekilde ele alınması gereken bir husustur. Halbuki, biz artık ölümsüzlük konusuna değinmek zorundayız.

Çağımızda olduğu kadar tarihin hiçbir döneminde ölümsüzlük konusunda eserler yazılmamıştır. Çok gariptir, modern materiyalizm'in zaferlerine rağmen bu eserler durmadan artmaktadır. Ancak yalnız me-

tafiziksel deliller bize ferdin ölümünden sonra hayata kavuşması hakkında bir kanaat vermekten uzaktır. İslâm felsefe tarihinde İbn-i Rüşd ölümsüzlük konusuna tamamıyla metafizik bir açıdan yaklaşmaya çalışan bir bilgindir. Ve üzülerek söyleyim ki, hiçbir sonuca varamamıştır. İbn-i Rüşd, muhtemelen Kur'an-ı Kerim'de kullanılan «nefs» ve «ruh» tabirlerinden dolayı his ve akıl arasında bir ayırım yapmıştır. İnsan'da birbirine muhalif olan iki usulün çatıştıkları izlenimini veren bu tabirler, pekçok İslâm düşünürünü yanlış yola sevketmişlerdir. Bununla birlikte, İbn-i Rüşd'ün ikililik (düalizm) kavramı Kur'an-ı Kerim'e dayanıyor idiyse, esefle söyleyim ki, kendisi yanılmıştır. Çünkü, «nefs» tabiri, Kur'an-ı Kerim'de İslam âlimlerinin tasavvur ettikleri biçimde teknik bir anlamda kullanılmamıştır. İbn-i Rüşde göre, zihin veya akıl, bedenin bir hali değildir; başka bir varlık nizamına bağlıdır, ve ferdiyetten çok daha üstündür. Bu bakımdan akıl tek'tir, evrensel ve ebedidir. Bunun da anlamı şu olsa gerek: Madem ki, bir bütün olan akıl, ferdiyetin üstündedir, insan şahsiyetlerinin çokluğu içinde birçok birey veya üniteler olarak görünüşü sadece bir hayâldir. Renan'ın düşündüğü gibi, belki de aklın daimi birliği, insanlık ve medeniyetin ebediliği anlamına gelebilir; fakat kesinlikle kişinin ölümsüzlüğü demek değildir. Aslında, İbn-i Rüşd'ün görüşü William James'in, şuurun doğaüstü (aşkın) mekanizmasıyla ilgili umdesine benzer. Yani doğaüstü bir şuur mekanizması eğlence olsun diye bir süre için fiziksel bir araç üzerine çalışıyor, sonra da bir yana atıveriyor.

Çağımızda kişinin ölümsüzlüğüne ilişkin deliller genellikle ahlâki mahiyettedir. Ancak, Kant'ınki gibi ahlâki deliller, veya çağımızda uğramış oldukları değişik şekilleri, adalet ve insaf kurallarının yerine ge-

tirileceğini umut eden bir çeşit imana dayanır. Aynı şekilde, sonsuz amaçların peşinde koşan bir fert olarak insanın yeri doldurulamaz, fiil ve hareketleri de emsâlsizdir gibi temeller üzerinde kuruludur. Kant'a göre, ölümsüzlük, akıl ve mantık, hatta hayal sınırlarının ötesinde bir şeydir. Fikrine göre, ölümsüzlük, pratik aklın şüphe götürmez bir konumu, insanoğlunun ahlâki şuurunun aksiyomu (açık gerçeği) dir. İnsan, en büyük iyiliği arar, en büyük hayıra taliptir. Çünkü hayır ve bereket varsa fazilet ve saadet, huzur ve mutluluk ta vardır. Ancak Kant'a göre fazilet ve mutluluk, görev ve eğilim birbirinden farklı şeylerdir. Bunların birliği veya bir arada oluşu, araştırıcı insanın, bu hisler dünyasındaki kısa ömrü süresince mümkün olamaz. O nedenle, ölümsüz hayatı inkâr edilmez bir nazariye olarak kabul etmek zorundayız. Ancak bu şekilde, biz insanlar fazilet ve mutluluk gibi karşılıklı tamamıyla sınırlı kavramları yavaş yavaş bir birliğe sokabiliriz. Ama bunun yanısıra, Allah-ü Tealâ'nın varlığını zorunlu bir şart olarak kabul etmeliyiz. Çünkü, O'nun varlığını ispatlamadan bu kavramları bir araya getiremeyiz. Burada açıklığa kavuşmayan bir nokta da fazilet ile saadetin tamamlanması için neden bu kadar sonsuz bir süreye ihtiyaç duyulmasıdır. Ayrıca, karşılıklı sınırlı olan kavramları Allah'ın nasıl bir araya getirmesi de merak konusudur. Bu tür metafizik delillerin yetersiz kalışını gören modern filozoflar, ölümsüzlüğü veya ölümden sonraki hayatı inkar eden modern Materyalizm'in ortaya attığı çeşitli itirazları reddedebilmek için yeterli ve doyurucu cevaplar vermek gerektiğine inanıyorlar. Ölümsüzlüğe veya ölümden sonraki hayata yönelik itirazlar şöyle özetlenebilir: Şuur yalnız bir beyin işidir. Dolayısıyla, beyin çalışmaz hale gelir gelmez şuurun işleyişi de durur. William James, ölüm-

süzlüğe yapılan bu itirazın, ancak sözkonusu beyin faaliyetinin verimli olduğu kabul edilmesi halinde geçerli ve doğru olacağım savunmuştur. Bedeni değişikliklerle zihni değişikliklerin de meydana gelişi, sadece fizik veya bedeni değişikliklerin zihni değişikliklere sebep olduğunu ispatlamaz. Bu sebeple, beyin işleyişinin mutlak verimli olduğunu söyleyemeyiz. Belki de bir tatar yayının tetiği veya bir lens'in görevi gibi bu iş iletici (communicative) ve emici (permissive)dir. Bizim iç hayatımızın, içimizde bir çeşit müteal (yüce) şuur mekanizmasının —her nasılsa, kısa bir eğlence zamanı olarak devam edecek bir cismanî araç seçerek— işlemesi sayesinde olduğunu ifade eden bu görüş, bizim fiili tecrübemizin muhtevasının devamı için güvence vermez. Bu konferanslarda, materyalizmin nasıl ele alınması gerektiğine zaten işaret etmiştim. İlim, Hakikat-ı Mutlakanın bazı yönlerini seçip incelemek, diğerlerine ise göz yummak zorundadır. Bu bakımdan, ilmin sadece kendi seçtiği yönlerin incelenmeye layık olduğu yolundaki iddiası yalnız dogmatizm olur. İnsan'ın bir yönün mekân'a ait olduğunu kabul ediyoruz. Ama, bu insanın varlığının tek yönü değildir. Başka yönleri ve safhaları da vardır. Mesela, kıymet takdiri, gayeli tecrübenin bölünmez mahiyeti, ve hakikati arama gibi. Bunları modern bilim kendi inceleme ve araştırma listesinden çıkarmaya mecburdur. Çünkü, bu yön ve özelliklerin araştırılması için gerekli olan anlayış ve ölçü modern bilimde yoktur.

Mamafih, modern düşünce sahasında ölümsüzlük konusunda olumlu bir teoriye de rastlanıyor. O da, Nietzsche'nin «Ebedi Dönüş» dediği teoridir. Bu teori, sırf Nietzsche'nin peygamberâne bir coşkuyla ortaya attığından dolayı değil, gerçekten zamanımızda düşünce eğiliminin bu yönde olduğu için de üzerin-

de durulmaya değerdir. Aslına bakılırsa, «Ebedi Dönüş» fikri aynı zamanda pekçok kişinin aklına gelmiştir. Nitekim bu fikrin tohumları Herbert Spencer'de de görülmektedir. Bu çağdaş peygambere cazip görünen, bu teorinin mantıki kantından çok, iç gücüydü. Zaten bu da, gerçekler ve nihai eşyaların kimliği ve niteliğiyle ilgili görüşlerimizin bir metafizik işi olmayıp ilhâm meselesi olduğu gerçeğine br delil teşkil eder. Nietzsche düşüncesine delillerle ispat edilmiş bir teori şeklini verdiği için biz de bu teoriyi incelemekte haklı olacağız. Ebedi dönüş teorisinin temeli, evrende enerji miktarının her zaman aynı olduğu ve dolayısıyla bitimli ve geçici olduğu faraziyesine dayanır. Mekân sadece sübjektif bir şekildir. Bu sebeple, evrenin mekân içinde olduğunu söylemek ille de bunun tamamıyla boşlukta bulunduğu anlamına gelmez. Bununla beraber, Nietzsche zaman kavramı konusunda Kant ve Schopenhauer'den ayrılmaktadır. O'na göre zaman bir sübjektif şekil değildir. Bu, ancak «periodik» olarak ifade edilebilecek gerçek ve sonsuz bir süreçtir. Bu nedenle, mekânın sonsuz boşluğunda enerjinin azalması veya dağılması sözkonusu değildir. Ayrıca, bu enerjinin kaynakları sayıca sınırlı olması sebebiyle oluşumları ve karışımları kolayca hesaplanabilir. Sürekli faaliyet içinde olan bu enerjinin ne başı var ne de sonu, ne dengesi var ne de ilk veya son değişikliği. Madem ki zaman sonludur, o halde bütün enerji kaynaklarının muhtemel oluşum ve karışımları sona ermiştir. Evren'de yeni bir olay yoktur. Olan daha önce de olmuştur. Bir değil birkaç defa. ve gelecekte de tekrarlanacaktır. Bu yüzden, Nietzsche'nin teorisine göre, evren olaylarının düzeni sabit ve değişmez olmalıdır. Çünkü, madem ki sonsuz bir zaman geçmiştir, enerji kaynaklarının o âna kadar belirli hareket şekilleri de iyice ortaya çıkmış-

tır. «Dönüş» kelimesinin ağırlığı da işte bu belirginlik üzerindedir. Bunun yanısıra şu kuralı da kabul etmeliyiz ki, bir kere ortaya çıkmış olan enerji kaynakları karışımı, mutlaka tekrarlanır. Aksi halde, süperman veya insanüstü yaratığın bile dönüşü için bir garanti verilemez:

> «Her şey geri dönmüştür. Şuaray-ı yemâni (Sirius) yıldızı da örümcek te. Ve senin şu andaki hayallerin ve şu senin son düşüncen, hepsi dönecektir. Ey arkadaş, bütün hayatın, bir kum saati gibi, her zaman yenilenecek, ve her zaman tekrar tükenecektir. Bu halka ki, sen, içinde bir tek kum tanesinden başka bir şey değilsin, ebediyen parlamaya devam edecektir.»

Nietzsche'nin «Ebedi Dönüş» nazariyesi böyledir, ki buna çok sıkı bir mekânizma demek yerinde olacaktır. Bunun temeli, araştırılmış ve deneylerle ispatlanmış bir gerçeğe değil, modern bilimin sadece yararlanmak üzere kullanılan bir kuralına dayanmaktadır. Nietzsche, zaman sorununa da gerektiği kadar eğilmemiştir. Bunu nesnel veya harici bir kavram olarak ele alıyor ve sadece kendi kendine tekrar tekrar dönen sonsuz bir olaylar zinciri olarak telakki ediyor. Zaman daimi bir devir hareketi olarak kabul edildiğinde ölümsüzlüğü kabullenmek te imkânsızlaşır, çekilmez olur. Nietzsche de bunun farkındaydı. Bunun içindir ki, bu ölümden sonraki hayat teorisini, ölümden sonraki hayat veya ölümsüzlük nazariyesi yerine ölümsüzlüğü tahammül edilir bir hale koyan başka bir hayat teorisi olarak adlandırıyor. Şimdi, Nietzsche'ye göre ölümsüzlüğü tahammül edilir hale getiren şey nedir? O umut ve beklentidir ki, benim şahsi varlığımı oluşturan enerji kaynakları terkibinin tekerrürü, Nietzsche'nin «süpermen» (üstün insan) dediği

ideal terkibin meydana gelişinde gerekli bir faktördür. Ancak üstün insan bundan önce de birçok defa ortaya çıkmıştır. Ve bu sebeple, onun yeniden ortaya çıkışı kaçınılmaz bir haldir. Bu ihtimal bana ne gibi, nasıl bir duygu verebilir? Böyle bir şey içimizde bir arzu, bir istek doğurabilir mi? İnsan ancak bir yepyeni ve ender bir şey için arzu ve istek duyabilir. Ama Nietzsche'nin bize telkin ettiği fikir içimizde böyle bir duygu, arzu ve istek te doğurmuyor. Dolayısıyla, bu teori, «kısmet» kelimesiyle ifade edilen çok kötü bir kadercilik veya fatalizm'den de kötüdür. Böyle bir teori, insan organizmini hayat mücadelesi için kurup tahrik ve teşvik edecek yerde, hareket kabiliyetlerini tahrip eder ve ego veya benliğin gücünü yokeder.

Şimdi de bu konuda Kur'an-ı Kerim'in ne dediğine bakalım. Mukaddes Kitap'ta insan kaderi hakkındaki görüş kısmen ahlaki kısmen biyolojiktir. Kısmen biyolojik diyorum. Çünkü Kur'anı Kerim'de öyle işaretler vardır ki dikkatimizi doğa ve bunun çeşitli belirtilerine çevirirler, ve hayatın mahiyeti hakkında daha derin bir görüş ve basirete sahip olmadıkça bunları anlayamayız. Mesela, Kur'an-ı Kerim'de «berzah»tan bahsedilir. Berzah, ölüm ile «ba'si-bâ'da-el-mevt», yani ölümden sonra diriliş arasındaki ara ve bekleyiş olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde ölümden sonra diriliş konusu da başka türlü tasavvur edilmelidir. Çünkü, Kur'an-ı Kerim, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, ölümden sonra diriliş imkânını belli ve tarihi bir insanın fiilen dirilişi inancına dayandırmaz. Aksine, ölümden sonra dirilişi, bir anlamda, kuşlar ve hayvanları da içine alan geniş kapsamlı doğal bir olay olarak ele alır ve evrensel bir hayat felsefesi olarak inceler. (6/38). Bkz.

Ancak, fert veya kişinin ölümsüzlüğüyle ilgili Kur'an'ın beyanlarını ayrıntılı olarak ele almadan önce Kur'an-ı Mubin'de iyice açıklanmış ve hiçbir fikir kargaşasına yer vermeyecek mahiyette olan üç noktaya dikkat etmemiz gerekir:

1) Ego veya benlik zaman içinde doğmuş olmasına rağmen, varlığı zamandan önce yoktu ve bu bakımdan buna zamana karşı öncelik tanınmaz. Yukarıda değindiğim âyet-i kerime de bu gerçeği iyice ortaya koyar.

2) Kur'an-ı Kerim'e göre bu dünyaya yeniden gelmek imkânsızdır. Bu husus ta aşağıdaki âyette gayet sarih bir şekilde açıklanmıştır: **«Nihayet onlardan birine ölüm gelip çatınca şöyle diyecektir: «Rabbim, beni /dünyaya/ geri gönder, taâ ki ben kaybettiğimin karşısına iyi ve hayırlı işlerde bulunayım». Hayır hayır, onun söylediği bu sözler boş lâftan ibarettir. Önlerinde diriltilip kaldırılacakları güne kadar bir engel /berzah/ vardır»**

(23/99-100).

«Ay tam bir hale geldiği zaman ona /aya/ siz /ey insanlar/ hiç şüphesiz çeşitli şekillerde bineceksiniz» (84/18-19).

«Onları, hayat tohumlarını —siz mi yaratıyorsunuz? Yoksa o yaratan Biz miyiz? Aranızda ölümü, zamanını, mekânını ve ecellerin miktarını biz tayin ettik ve Biz yerinize diğer benzerlerinizi getirmemiz ve sizi bilemeyeceğiniz bir yaradılışta ve suretlerde tekrar doğurmamız hususunda önüne geçilecek de değiliz» (56/59-61).

3) Fânilik, geçicilik veya bitimlilik bir talihsizlik değildir:

> «Göklerde ve yerde hiçbir kimse yoktur ki, O Rahman olan Allah'a kul olarak gelmesin. And olsun ki, O, bunları cemiyet olarak ta saymış, fertler olarak ta saymıştır. Her biri Kıyamet günü O'na yalnız başına gelecektir» (19/93-95).

Bu çok önemli bir noktadır ve öbür dünyada veya ahirette kurtuluşla ilgili İslâmiyetin akidesi açısından da bunun iyice anlaşılması gerektir. Fâni ve geçici benlik, sonsuz benliğin önüne ancak kendi kişiselliğiyle çıkar. Çünkü ancak bu şekilde geçmişteki kendi fiil ve hareketlerine bakarak geleceğinin ne olacağını tahmin edebilir:

> «Ve herkes'in kaderini boynuna doladık. Kıyamet günü onun için bir kitap çıkaracağız ki, neşredilmiş olarak kendisine iletilecek: «Oku kitabını, bugün sana karşı bir hesap görücü olmak bakımından, nefsin yeter» (17/13-14).

İnsanın akıbeti ne olursa olsun, o kişiliğini asla kaybetmeyecektir. Kur'an-ı Kerim'e göre, insanın en büyük mutluluğu kişiliğini ve geçiciliğini yitirmesi değildir. İnsanın «bitmeyen mükafât'ı» (ecr-i gayri memnun)nın anlamı, nefsini kontrol etme, yegâneliği ve bir benlik olarak faaliyetinin daha da gelişmesi ve gücünü arttırmasıdır. Hatta Kıyamet gününden hemen önce meydana gelecek olan «Evrensel İmha» manzarası bile, tam bir nefis terbiyesi almış olan ego veya benliğin mükemmel sukûnet ve metanetini zerre kadar etkilemeyecektir.

> «Sur'a üfürülecek ve bundan sonra Allah'ın tak-

dir ettiklerinin dışında göklerde kim varsa ve yeryüzünde kim varsa, hepsi düşüp ölecektir» (39/68).

Belli ki, bu şekilde müstesna olacak kimseler, benlikleri en çok terbiye görmüş ve zirveye ulaşmış kişiler olacaklardır. Bu gelişmenin kemâline, ancak herşeye egemen olan Ego'yla doğrudan temas halinde olduğumuz zaman bile kendi öz kişiliğimizi ayakta tuttuğumuz takdirde erişebiliriz. Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu gibi, Hazret-i Peygamber, Nihai Ego'yu ancak bu şekilde görebilmiştir:

«O'nun /Peygamberin/ gözü ne başka yöne çevrildi, ne de döndü» (53/17).

İslâmiyet'te kâmil insan ideali budur. Bu konu, Hazreti Peygamber'in miraç vakasında İlâhî nuru görmesinin anlatıldığı şu Farsça şiirde olduğu kadar hiçbir yerde güzel şekilde anlatılmamıştır:

Musa zi huş reft be-yek celve-yi sifât
Tü ayn-i-zât mi -nigerî der tebessümî

/Hz. Musa, Mutlak Hakikat'ın sadece sathî bir aydınlığından bayıldı. Sen Gerçeğin (Hakikat-ı Mutlak) taâ kendisini gördün ve tebessüm ettin/.

«Vahdet-i vücut» görüşü gayet tabii olarak bu görüşü kabul etmez ve taraftarları bu hususta bazı felsefî nitelikteki güçlüklere işaret ederler. İleri sürdükleri bahaneler şunlardır: Bitimli ve Sonlu bir ego ile sonsuz bir ego birbirinden nasıl ayrılabilirler? Sonlu ego, sonsuz veya Nihai Ego'nun yanında kendi sonluluğunu koruyabilir mi? Bu tür mutasavvufların güçlükleri, sonsuzluğun gerçek niteliğini yanlış anla-

mış olmalarından ileri gelmektedir. Gerçek sonsuzluk, sonsuz uzantı anlamına gelmez. Sonsuz uzantı elde olan bütün geçici uzantılara egemen olmadan anlaşılamaz. Niteliği bakımından genişliği değil içeriği (muhtevası) önemlidir. Genişliğe gözümüzü çevirdiğimiz anda, sonlu ego'nun Sonsuz Ego'dan «tecrid» edilmiş halde değil, ancak «farklı» olduğunu görmeye başlarız. Uzantı veya genişlik ile haçım veya içeriği gözümüzün önüne getirdiğimizde, benim varlığım bir parçası olduğum mekânî zaman nizamında kaybolup gider. Ancak genişlik ve artış bakımından yine ben bu mekânî zaman nizamını bir karşı varlık olarak görüyor, kendimden apayrı bir şey olduğunu idrak ediyorum. Onun için, kişiliğim ve varlığımın dayandığı şeyden hem ayrı hem ona sımsıkı bağlıyım.

Bu üç nokta kavranılacak olursa, İslâmî esas kolayca anlaşılacaktır. Kur'an-ı Kerim'e göre biz insanların, kainât'ın kuruluş amacı ve felsefesine katılarak ölümsüzleşmemiz pek te mümkündür:

> **«İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanıyor? O dökülüp duran meniden bir damla su (nutfe) değil miydi? Sonra o bir kan pıhtısı olmuş, derken /Allah onu/ insan biçimine koyup yaratmış, düzenlemiştir. Kısacası, ondan erkek, dişi iki sınıf çıkarmıştır. /Bütün bunları yapan Allah/ ölüleri tekrar diriltmeye mi kadir değildir?»** (75/36-40).

Tekamülü milyonlarca yıl sürmüş bir varlığın, işe yaramaz bir meta gibi bir yana atılması hiç te mümkün değildir. O ancak sürekli gelişen bir ego olarak evrenin arzettiği manâya katılabilir.

> **«Her nefse ve onu düzenleyene, sonra da ona hem kötülüğü, hem /ondan/ sakınmayı ilham**

edene ki, onu tertemiz yapan muhakkak gaye-sine ermiş. onu alabildiğine örten ise elbette zi-yana uğramıştır» (91/7-10).

Ama, ruh nasıl gelişmeli, fesat ve felâketten nasıl kurtulmalı? Cevabı şudur: Fiil ve hareketle!

«Bütün mülk /kudret /elinde bulunan /Allah/ın şânı ne yücedir? O, her şeye kadirdir. O, hangimizin daha güzel harekette bulunacağını imtihan etmek için ölümü de dirilişi de takdir eden ve yaratandır. O çok yücedir ve bağışlayıcıdır» (67/1-2).

Hayat, ego veya benliğin faaliyetine fırsat hazırlar. Ölüm ise onun ilk imtihanıdır. Zira, bununla benlik fiil ve hareketlerini nasıl düzenleyeceğine imkân bulur. Ne haz ne elem veren hareketler vardır. Hareket ve fiiller ya benliği destekler ya da felâkete götürür. Ego veya benliği felakete götüren ya da gelecekte bir görev üstlenmesine yardımcı olan fiil ve harekettir. Ego'yu besleyen, koruyup geliştiren hareket ve dinamizmin ana prensibi, kendi kişiliğimde olduğu kadar başkalarında da ego veya benliğe saygı duymaktır. O halde, insanın bekası bir hak değildir. Olsa olsa kişisel çaba ve mücadele ile elde edilebilecek bir fazilet olabilir. İnsanoğlu buna sadece umut bağlayabilir, buna aday olabilir. Modern materyalizm'in en hayal kırıcı yanlışlığı, sonlu şuurun kendi konusunu tam anlamıyla kapsadığı yolundaki varsayımıdır. Halbuki modern felsefe ve bilim bu konuya yaklaşmanın birçok yollarından yalnızca bir tanesidir. Bu hususta bize açık bulunan bazı diğer yollar da vardır. Ve eğer şu andaki amel, ego'yu, maddi çözülmenin yolaçtığı şok'a karşı yeterince güçlendirmişse, ölüm Kur'an-ı Kerim'in «Berzah» olarak tanımla-

diğer noktaya giden sadece bir geçittir. Tasavvufi ve batıni tecrübe ve gözlem ile ilgili kayıtlar, Berzah'ın, Ego'nun zaman ve mekân'a karşı davranışında bir değişme ile eşdeğer bir şuur hali olduğunu bildirmektedir. Bu hususta imkânsız veya ihtimal dışında olan bir şey yoktur.

Asabi heyecan'ın şuura ulaşması için belirli bir zaman lâzım geldiğini ilk defa keşfeden Helmholtz oldu. Hal böyle ise, bizim şimdiki fizyolojik yapımız, halihazırdaki zaman görüşümüzün temelini oluşturmaktadır. Eğer ego veya benlik bu yapının tahribinden sonra da ayakta kalırsa, zaman ve mekâna karşı olan tutumumuzda bir değişiklik gayet normal karşılanmalıdır. Böyle bir değişiklikten büsbütün habersiz de değiliz. Meselâ, rüya âlemimizde görülen intibaların müthiş yoğunluğu, ve bazan ölüm ânında ortaya çıkan korkunç zihni heyecan, ego'nun çeşitli zaman kıstaslarına intibak kabiliyetini meydana koyar. Bu nedenle, Berzah, bekleyiş veya duraklamanın herhangi pasif bir durumu değildir. Aksine, bu ego veya benliğin öyle bir haleti ruhiyesidir ki, Mutlak Hakikat'ın bazı yeni yönlerini keşfediyor ve dolayısiyla, onu her türlü ayarlamaya ve düzenlemeye hazırlıyor. Başka bir deyimle, bu öyle bir ruhi durumdur ki, bunda görülmemiş bir benlik ihtilâli meydana gelir. Özellikle, kişisel gelişmelerinin son aşamalarını geçmiş olan insanlarda, ve benlikleri zaman ile mekân'ın belirli düzeninde belli bir davranışa alışmış kişilerde bunun etkisini görmek çok kolaydır. Bununla beraber, bazı talihsiz insanların böyle bir aşamada şahsiyetlerini kaybetmeleri, hatta tamamıyla yok olmaları bile muhtemeldir. Her ne olursa olsun, Ego veya benlik mücadelesini aralıksız sürdürmeli, çünkü ancak bu şekilde ölümden sonraki hayata kavuşabilir, ya da başka bir deyimle, ölümsüzleşebilir. Aslında, ölümden

sonra diriliş bir dış hadise değildir. Bu, ego'nun içinde bir hayatiyet ameliyesidir. Bu kişisel veya toplumsal açıdan da olsa, ego'nun geçmişteki başarılarının ve gelecek imkânlarının değerlendirilmesi gibi bir şeydir. Kur'an-ı Kerim, ego'nun ikinci hayat olayını, «hulk-ı evvel» (ilk yaradılış) ile bir benzerlik kurmak suretiyle bize anlatır:

> «İnsan der ki, «Ben öldüğüm zaman mı, herhalde diri olarak çıkarılacağım?». İnsan hiç düşünmez mi ki, o bir şey değilken kendisini gerçekten Biz yarattık?» (19/66-67).
> «Aranızda ölümü biz /tayin ve/ takdir ettik. Ve biz —yerinize diğer benzerlerinizi getirmemiz ve sizi bilemeyeceğiniz bir yaratılışta ve suretlerde tekrar yaratmamız konusunda— önüne geçilecekler de değiliz. And olsun ki, birinci yaratılışınızı bildiniz. Fakat tekrar yaratılacağınızı da düşünecek değil misiniz?» (56/60-62).

Şimdi, üzerinde durulması gereken soru şu: Acaba insanın dünya sahnesine ilk çıkışı nasıl oldu? Az önce yukarıda bazı Kur'an âyetlerinden bahsettik. Âyetlerin son bölümünde dikkatimizin çekildiği gerçekler neticesinde İslâm felsefe tarihinde yeni bir çığır açılmıştır. Câhiz (vefatı: 255 Hicri) göç ve çevre'den dolayı hayvanların yaşantısında meydana gelen değişikliklere işaret eden ilk hayvan bilimcisiydi. Câhız'ın bu nazariyesi «Ihvân-ı Safa» denilen bir grup tarafından daha da yayıldı. Ancak insan'ın kaynağıyla ilgili tamamıyla modern teoriyi her yönüyle aydınlatıp ayrıntılarını bize anlatan ilk müslüman mütefekkiri İbn-i Miskveyh (vefatı: 421 Hicri) olmuştur. Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin ölümsüzlük bahsini, bazı İslâm mütefekkirlerinin tasavvur ettiği gibi sadece metafizik niteliği olan delillerle tesbit edilecek

bir mesele gibi değil, bir biyolojik tekamül olarak görmesi tamamıyla doğaldı ve Kur'an-ı Kerim'in ruhuna uygundu. Ne var ki, bugünkü tekamül nazariyesi çağımız dünyasına umut, coşku canlılık ve kısacası, hayat sevinci getirmek yerine kaygı ve umutsuzluk vermiştir. Bunun sebebi, şu yersiz modern faraziyedir: İnsanın uzvî veya ruhî mevcut bünyesi, biyolojik olay olarak kabul edilen ölüm ise yapıcı bir anlam taşımamaktadır. Bugünün dünyası, kendisinde bir umut ışığı yakmak ve hayatında bir şevk ve zevk ateşini tutuşturmak için bir Celâleddin-i Rumi'ye muhtaçdır. İşte size onun eşsiz şiirlerinden birkaç tanesi:

«İnsanoğlu ilk önce cansızlarda belirdi
Sonra cansızlardan bitkilere geçti
Yıllarca o fidanlardan biri olarak yaşadı
Çok farklı olan cansızların halinden habersiz olarak
Bitkiler dünyasından hayvanî duruma geçince
Bitkilerin durumunu hiç hatırlamadı
Bitkiler dünyasına karşı olan eğiliminden başka
Bilhassa ilkbaharda ve çiçeklerin açtığı zamanda
Yavruların annelere olan meyilleri gibi
Hem de memelere olan meyillerin sebebini bilmeden
Yine, biliyorsun ki, Yüce Yaradanımız,
İnsan'ı hayvanî durumdan insanlık mertebesine yükseltti
Böylece insan iklimden iklime geçti,
Taâ şimdi olduğu gibi, akıl,: irfan ve kuvvet sahibi oluncaya kadar
Daha önceki durumlarından hiçbir haberi bile yoktur
Şimdiki akıl kalıbı da değişecektir»

Ancak islâm filozofları ile İlâhiyat alimleri arasında büyük görüş ayrılığına sebep olan asıl nokta, insanın ölümden sonra dirilmesiyle aynı vücuda mı yoksa başka bir kalıba mı sahip olacağı konusudur. Bu müslüman alim ve düşünürlerin çoğu, ki aralarında yakın çağın büyük müslüman din bilgini Şah Veliyullah da yer alıyor, ölümden sonraki hayatta ego'nun karşılaştığı yepyeni çevrede yeni bir vücuda ihtiyaç olduğu fikrini savunurlar. Bence, bu fikrin asıl kaynağı, ego'nun bir fert olarak düşünülmesi, ve bir çeşit mahalli veya tecrübi şeye bağlanmadan anlaşılmasının imkânsızlığıdır. Mamafih, aşağıdaki âyet-i kerime bu noktaya ışık tutar:

> «Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı tekrar hayata döneceğiz? Bu ihtimalden uzak bir dönüştür. Toprağın onlardan neleri eksiltti-ğini biz muhakkak biliriz. Yanımızda da her şeyi kaydeden bir defter vardır» (50/3-4).

Kanaatimce, bu âyet-i kerime'nin açık anlamı şudur: Bu evrenin mahiyeti öyledir ki, mevcut çevresindeki ferdiyyetini kesinlikle tayin eder nitelikteki şeyin çözülüp dağılmasından sonra bile, insanoğlunun hayat amelinin nihai şekilde tekamül etmesi için gerekli olan biçimde ferdiyeti idame ettirmek için meydan açıktır. O diğer yol, yani «neş'et-i uhra» nedir? Bilmiyoruz Ne kadar ince olursa olsun, bir çeşit fizikî yapı veya bedene ilişkisini akla getirmekle «ikinci yaradılış»ın asıl mahiyetini anlamamıza imkân yoktur. Kur'an-ı Kerim'in ifadesindeki benzetmeler bunun ancak bir gerçek olduğunu ortaya koyarlar, onun asıl mahiyetini ve şeklini açıklamazlar. Bu bakımdan, felsefî açıdan şu noktadan öteye geçemeyiz: İnsanın geçmiş tarihi gözönüne alındığında, vücudunun dağılıp yokolmasıyla, hayatının ve varlığının da son bulacağı gerçekleşmesi çok zor bir ihtimal olarak ortaya çıkar.

Mamafih, Kur'an-ı Kerim'in ifadesine göre, ego veya benliğin yeniden hayata kavuşması, ona bariz bir basiret veya kesin bir görüş (50:21) Bkz. kazandırır. O kendi boynunda kendi yazdığı kader yazısını görür. Cennet ile cehennem herhangi bir yerin adı değil, ego'nun çeşitli durumlarıdır. Kur'an-ı Kerim'deki ifadeler, bir iç gerçeğin, yani insani karakterin canlı birer tecellisi ve anlatımıdır. Nitekim cehennemden bahsederken Kur'an-ı Kerim şöyleder: «Cehennem, kalplere yaklaşan Allah'ın yaktığı ateştir». (104/4-6). Başka bir deyimle, cehennem, insanın bir insan olarak başarısızlığını acı bir şekilde hissetmesidir. Diğer yandan, cennet, ölüm ve felâket güçlerine zafer kazanma sevincinin adıdır. İslâm dininde insanoğlu ebediyyen lânetlenmiş değildir. Bazı âyet-i kerimelerde cehennem ile ilgili bahiste geçen «hulûd» (ebedi) kelimesi, bizzat Kur'an-ı Kerim'in açıklamasına göre «zaman, müddeti» anlamına gelmektedir. (78:23) Bkz. Zaman, insan şahsiyetinin tekamülü konusundan uzak olamaz. İnsan karakteri daima daha iyisini daha mükemmelini bulma peşinde olup bunun yeni bir şekil almasında zamana ihtiyaç vardır. O halde, Kur'an-ın ifade ettiği cehennem, intikam ateşiyle yanmakta olan (ne'uzu billah) bir Allah'ın kullar için hazırlamış olduğu ebedi bir işkence çukuru değildir. Öte yandan, cennet'te, bir daimi zevk ve safa, eğlence veya tatil yeri değildir. Hayat birdir ve süreklidir. İnsan'a bitmez tükenmez tecelliyâtı olan Sonsuz Hakikat'tan her an taze ilhamlara nail olmak için onun (insanın) durmadan ileriye adım atmasıdır. İlâhi tecelliyat veya ışığa bu şekilde nail olanlar ise, sadece pasif ve hareketsiz alıcılar değildir. Bağımsız ve hür bir ego veya benliğin her hareketi yeni bir durum meydana getirir ve böylece, sürekli olarak yaratıcı tezahür ve keşifler için imkânlar yaratır.

V

İSLAM KÜLTÜRÜNÜN RUHU VE CANLILIĞI

«Hz. Muhammed (S.A.V.) Miraç'ta, göklerin en yükseğine, cennetin en yücesine ulaşıp geri döndü. Allah'ın huzurunda yemin ederim ki, eğer böyle bir mertebeye ermiş olsaydım, asla geri dönmezdim.» Büyük İslâm mütasavvıfı Gangoh'lu Abdülkuddus işte böyle der. Tasavvuf edebiyatını en ince noktasına kadar incelersek, nebilerin ve velilerin şuurunda psikolojik bakımdan mevcut farka kuvvetle nüfuz edip bir tek cümle halinde bunu dile getiren, bu derece isabetli bir ifadeye rastlamak herhalde çok zor olur.

Mütasavvıf «tevhid»in verdiği iç huzurundan ayrılıp madde alemine dönmeyi arzu etmez. Zorunlu olarak dönünce de, madde alemine bu dönüş, beşer için pek fazla bir yarar sağlamaz. Oysa ki, nebi veya peygamberin dönüşü yaratıcı mahiyettedir. Peygamber, tarihe yön veren güçleri kontrol edip bu suretle yeni bir gayeler dünyası kurmak amacıyla, geri döner ve

kendini zamanın akışına bırakır. Veli'nin «tevhid» yolunda elde ettiği huzur son hedeftir. Halbuki, peygamberde tevhid, insanın dünyasını tamamıyla değiştirecek şekilde ayarlanmıştır ve dünyayı sarsacak psikolojik güçler uyandırır. Peygamber'in en büyük arzusu, kendi dini yaşantısının dünyada yaşayan bir kudret haline dönüşmesidir. Bu bakımdan peygamber'in madde âlemine dönüşü, adetâ kendi dini tecrübesinin değerini belirleyen bir nevi ameli imtihan anlamına gelir.

Peygamber'in iradesi, yaratıcı icraatında, gerek kendisi gerekse müşahhas olaylar hakkında hüküm verir, ve bu olaylara nesnel olarak kendini aksettirmeye çalışır. Karşılaştığı nüfuz edilmez maddeyi idrak ederken, nebi kendi kendini keşfeder, ve tarihin önünde kendini tanıtır. Bu itibarla, bir nebinin dini tecrübesinin değeri hakkında hüküm vermenin başka bir yolu da, yarattığı insan tipini ve tebliğlerinin ruhundan doğan kültür dünyasını incelemektir. Bu konferansta, sadece ikinci şıktan bahsetmek istiyorum. Bilgi alanında İslâm'ın başarıları hakkında sizlere izahat vermek düşüncesinde değilim. Ben daha çok İslâm kültürüne egemen olan bazı kavramlara dikkatinizi çekmek istiyorum. Bu şekilde, onları lâyıkiyle anlamış olursunuz, ve bu kavramlarda ifadesini bulan İslâm'ın ruhuyla bir nebze bağlantı kurmuş olursunuz. Her şeyden önce, İslâm'da mevcut yüksek bir fikrin kültür bakımından değerini anlamak icap eder. Peygamberlik müessesesinin son bulması durumundan söz açmak istiyorum.

Bir peygamber şu şekilde tarif edilebilir: «Tevhid» gereği, kendisini tahdit eden sınırları zorlamaya eğilimlidir, ve ortak hayat kuvvetlerine yeniden yön veya şekil vermek için fırsat aramaktadır. Hayatın fanî ve geçici merkezi peygamberin kişiliğinde varo-

lan sonsuz derinliklere gömülür ve sonra yeniden taze bir güçle fışkırır. Hayatın eski gidişatını yok etmeye yönelir ve yeni yönler tayin eder. Kendi öz benliğinin kökleri ile temas kurmak sadece insana özgü değildir. Gerçekten «vahy» kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı şekilden anlaşılacağı üzere, Kur'an-ı Kerim, vahy'i hayatın evrensel malı olarak telakki etmektedir. Ancak hayatın gelişmesinin çeşitli aşamalarında vahy'nin mahiyeti ve özellikleri değişiktir. mekânda serbestçe büyüyen bitki, yeni bir çevreye uymak için yeni bir organ geliştiren hayvan, ve hayatın derinliklerinden nur alan insan, bütün bu örnekler, alıcının veya alıcının bağlı bulunduğu türlerin ihtiyaçlarına göre değişik şekillerde ortaya çıkan ilhamlardan ibarettir. Denebilir ki insan tekâmülünün ilk safhalarında ruhi enerji peygamberlik şuuru adıyla vasıflandıracağım bir olaya sebebiyet verir. Yani, hükümler, seçmeler ve hareket şekilleri temin ederek kişinin düşünme ve seçme durumunda bir enerji tasarrufu sağlar. Bununla beraber, aklın ve eleştiri yeteneğinin doğuşu ile, hayat kendi yararı gereği, insan tekamülünün daha ilkel bir aşamasında ruhi enerjinin akışını sağlayan ve rasyonel olmayan şuur tarzlarının ortaya çıkıp gelişmesini önler. İnsanı yöneten, herşeyden önce, ihtiras ve içgüdüdür. İnsanın çevresine egemen olmasını sağlayan «istikrarî akıl» bir başarıdır. Bu başarıyı arttırmak için diğer öğrenme tarzlarının gelişmesini önlemek lâzımdır. Hiç şüphe yok ki, insanın nisbeten ilkel olduğgu ve az çok telkinle idare edildiği eski çağlarda, bazı önemli felsefe sistemleri ortaya çıkmıştır. Ancak, asla şunu unutmamak icap eder ki eski çağlarda kurulan sistemler mücerret düşüncenin eseri idi. Müphem dini inançlarla gelenekleri sistemli bir şekle koymakla yetinen mücerret düşünce, ha-

yatta karşılaştığımız müşahhas durumlara hâkim olmamızı sağlayamaz.

Meseleye bu yönden bakıldığı takdirde, İslâm Peygamberinin eski dünya ile modern dünya arasında olduğu görülür. Bildirmiş olduğu vahy-in kaynağı gözönünde tutulacak olursa, İslâm Peygamberi, eski dünya, eski çağlara mensuptur. Fakat vahy'in kaynağı bakımından kendisi yeni dünyaya, yeni çağlara bağlıdır. İslâm Peygamberinde hayat başka ilim kaynakları keşfeder ve bunlar yeni istikametine uygundur. Sizlere tatmin edici bir şekilde ispat etmeye çalışacağım gibi İslâm'ın doğuşu, istikrarı aklın doğması anlamına gelir. İslâm'da peygamberlik kemale erişir, zira kendi kendini ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu keşfeder. Bu derin bir seziş ifade eder. Şöyle ki, hayatı ebediyyen idare etmek mümkün değildir. Murakabeye dalıp kendini tam anlamıyla bilmesi için insan, en son kendi imkânlarıyla başbaşa kalmalıdır. Nihailik fikri İslâm'da çeşitli şekillerde karşımıza çıkar: İslâm'da ruhban sınıfının bulunmayışı ve miras yoluyla geçen hükümdarlığın ortadan kaldırılışı, Kur'an-ı Kerim'de sürekli şekilde akla ve tecrübeye, ve insan biliminin kaynakları olarak tabiata ve tarihe verilen önem. Bununla beraber, bu düşünce nitelik bakımından Hz. Peygamberin yaşantısından farklı olmayan tasavvufi sezişin, hayati bir olay olarak artık mevcut olmadığı anlamına gelmez.

Gerçekten, Kur'an-ı Kerim hem «enfüs»ü (benliği) hem «âfak»ı (dünyayı) bilgi kaynakları olarak tarif eder. Allah'ın işaretleri hem iç hem dış tecrübeler ile görülebilir. İnsanın görevi her iki tecrübeden yararlanıp yeterince bilgi sahibi olmaktır. Bu bakımdan, Peygamberliğin nihailiği fikri, hayatta en sonunda heyecanların tamamıyla bertaraf edileceği ve yalnız aklın egemen olacağı anlamına gelmez. Bu mümkün

olmadığı gibiğ arzu edilecek bir şey de değildir. Bu düşüncenin akıl bakımından değeri şudur: İnsanlık tarihinde doğa üstü bir kaynak iddia eden kişisel egemenliklerin son bulduğu inancını geliştirerek, tasavvufi duyulara karşı bağımsız, eleştirici bir tavır yaratmaya yöneliktir. Böyle bir inanç psikolojik bakımdan bir güç teşkil eder ve bu tarzda bir egemenliğin gelişmesine engel olur. Bu düşüncenin amacı, insanın iç dünyasında yeni bilgi ufukları açmaktır. İslâm düşüncesi, bir bakıma, daha eski kültürlerin tabiat kuvvetlerine atfettiği ilahi sıfatları bertaraf edip, insanın dış tecrübeleri eleştirici bir davranışla müşahade etmesi imkânını yaratmış ve böyle bir müşahadeyi teşviketmiştir. Bu itibarla pek az rastlanması doğal olmamasına rağmen Tasavvufi hayat bir müslüman için gayet doğal olmalıdır ve insanın değişik yaşantıları gibi eleştirici bir gözle incelenmelidir. Gerçekten İbn-i Sayyâd'ın ruh haleti karşısında Hazreti Peygamber'in davranışı, durumun böyle olduğunu açıkça belirtmektedir. İslâm'da tasavvufun görevi, tasavvufi tecrübeye çeki düzen vererek, onu, sistemli bir hale koymak olmuştur. Ancak şunu kabul etmek gerekir ki, sadece İbn-i Haldun, tasavvufi tecrübeyi, tamamıyla ilmi bir görüşle ele alan İslâm düşünürüdür.

Ne var ki, iç tecrübe insan bilgisinin sadece bir tek kaynağıdır. Kur'an-ı Kerim'e göre bilginin iki kaynağı daha vardır: Doğa bilimi ve Tarih. Ve ancak bu bilgi kaynakları araştırıldığında İslâm'ın ruhu ve canlılığı tam olarak ortaya çıkabilmiştir. Kur'an-ı Kerim, Mutlak Hakikat'ın işaretlerini «güneş»te, «ay»da «gölgelerin uzanmasın»da, «gece ile gündüz»ün değişiminde, «insanlar arasındaki renk ve dil farkı»nda ve «kavimlerin hayatında başarılarla başarısızlıklar»da kısacası, insan'ın duygu ve sezi'sinin kapsamına

giren tüm doğa'da görmek mümkündür. Ve müslüman'ın görevi bu işaretleri görüp düşünmektir. Bunları kendisi «sanki sağır ve körmüş gibi» görüp geçmek değildir. «Zira, bu hayatta bu işaretleri göremeyen gelecek hayatın gerçeklerine karşı kör kalacaktır».

Bu sebepten dolayıdır ki, Kur'an-ı Kerim'in müslümanları, duyulabilen ve elle tutulabilen bu gerçekleri görmeye defalarca davet etmesinden sonra müslümanlar evrenin, kaynağı bakımından dinamik, fani ve geçici, ve çoğalma yeteneğine sahip olduğunu anlayınca, akıl ve mantık yolculuklarının ilk safhasında büyük hayranlıkla okuyup ezberledikleri Yunan felsefesini çürütmeye ve buna şiddetle muhalefet etmeye başladılar. Aslında, ilk zamanlarda Kua'an-ı Kerim'in ruhunun Yunan felsefesine ters düşmediği fikrine kapılan müslüman düşünürler bu mukaddes kitabı da Yunan düşüncesinin ışığında okuyup incelemeye çalıştılar. Kur'an-ı Kerim gözle görülür, elle tutulur gerçeklere ağırlık veren bir ruh taşırken, Yunan felsefesi hayal ve faraziyelere dayanır ve gerçeklere göz yumar. Onun için, bu tür çabalar eninde sonunda başarısız olmaya mahkumdu. Nitekim öyle oldu da. Zaten bu boş ve anlamsız girişimin başarısızlığından ötürüdür ki İslâm kültür ve medeniyetinin gerçek ruhu ve canlılığı ortaya çıktı. Hatta, dikkat ederseniz, çağdaş kültür ve medeniyetin bazı çok önemli yönlerinin temeli de böylece atılmış oldu.

Yunan felsefesine karşı meydana gelen bu zihni ve ilmi isyan hemen hemen her bilim ve düşünce dalında görülmüş ve hissedilmiştir. Korkarım, matematik, astronomi ve tıp'ta bu isyan'ın etkilerini tam anlamıyla anlatmak yeteneğine sahip değilim. Ama, Eş'ari'lerin metafizik düşüncelerinde bunun etkisini açıklıkla izah edebilirim. Bu, İslâm ulemasının Yu-

nan Mantığını eleştirisinde, son derece iyi şekilde tesbit ve tayin edilmiş bir olay olarak görülmektedir. Zaten, bu gayet doğal bir gelişme idi. Çünkü, sırf zan ve tahmine dayanan bir felsefeye karşı hoşnutsuzluk, daha sağlam bir bilgi metoduna ihtiyaç olduğunu ortaya koymuş ve bu yolda daha çok araştırmalara yol açmıştır. İlmin başlangıcının «şüphe» olduğu yolundaki ilk nazariyeyi zannedersem Nazzam ortaya koymuştur. Gazali, «İhyâ-u-ulûmi'd-Din» adlı eserinde buna daha çok açıklık getirmiş ve «Descartes Metodu»na zemin hazırlamıştır. Ancak Gazali genellikle Aristo mantığına bağlı kalmıştır. «Kıstas» adlı eserinde bazı Kur'an-ı Kerim delillerini Aristo'ya özgü olan mantık ve anlatım tarzıyla anlatır, ancak böyle yaparken «Şu'ara» suresini unutur. Şu'ara suresinde, peygamberleri inkârın akıbeti cezadır hükmü, sadece tarihi örnekleri sayma usûlüyle gösterilmiştir. Yunan mantığını sistemli bir şekilde eleştirip reddetme görevini ilk kez İşraki ve İbn Teymiyye üstlenmişlerdir. Ama, Aristo'nun «ilk şekil»ini ilk eleştiren Ebu Bekr El- Râzi olmuştur. Onun tam bir istikrai anlayışla yapılmış olan itirazı, bugün de John Stuart Mill tarafından yeni bir formül haline sokulmuştur. İbn-ı Hazm, «Ettakrîb fi-hudud-ül Mantık» adlı eserinde, duyu ile sezi'nin bilginin kaynağı olduğunu önemle belirtir. İbn-i Teymiyye de «Erredd'i ala'l-Mantık» adlı kitabında yegâne güvenilir tartışma şeklinin istikra olduğunu belirtir. İşte gözlem ve deney metodu bu şekilde meydana gelmiştir. Bu sadece teorik bir mesele değildi. El-Biruni'nin «tepki zamanı» denilen şeyi keşfetmesi ve El-Kindi'nin, «heyecan daima muharrik ile orantılı olur» yolundaki nazariyesi, bunun psikolojide tatbik olunduğuna dair örnekler teşkil eder. Bu nedenle, tecrübi metod'un, Avrupa veya Batının bir buluşu olduğuna inanmak ta-

mamıyla yanlıştır. Duhring'in bize anlattığına göre, Roger Bacon'un bilimle ilgili kavramları, onun ünlü adaşı (Francis Bacon)nın kavramlarından çok daha açık ve seçik ve doğrudur. Ya, Bacon ilim ve hikmeti nerede tahsil etti? İspanya (Endülüs) nın İslâm Universitelerinde! Gerçekten, onun «Opus Majus» adlı eserinin «Perspektif» (Menâzır) bahsine ayrılmış olan 5. bölümü, İbn-i Haysem'ın «Basariyât» (Optics) adlı kitabının hemen hemen bir kopyası gibidir. Ayrıca bu kitap İbn-i Hazm'ın da etkisinde kalınarak kaleme alınmıştır, ve her sayfasında bunu görmek mümkündür. Gerçeğe bakılırsa, Avrupa, kendi bilimsel metodlarını İslâm ve müslümanlardan ödünç aldığını kabullenmekte bir hayli geç kalmıştır. Fakat en nihayet bu gerçeği kabul etmek zorunda kalmıştır. Eğer müsaade ederseniz, burada Briffault'm «Making of Humanity» (İnsanlığın Oluşumu) adlı kitabından bir kaç paragraf okumak istiyorum:

> «Onların Oxford Okulundaki haleflerinden Roger Bacon Arapça ve Arabi bilimlerini öğrendi. Ne Roger Bacon'un, ne ondan sonra gelen adaşının tecrubi metodu ilk kez kullandıklarını iddia etmeye hakları yoktur. Roger Bacon, Hıristiyan Avrupası'nda Müslüman Bilim'in bir elçisi veya temsilcisinden başka bir şey değildi. Ve hiçbir zaman, Arapça ve Arabi biliminin, gerçek bilime giden tek yolları olduğunu çağdaş bilim adamlarına anlatmaktan çekinmedi. Tecrubi Metod'un bulunuşunun kime ait olduğu bahsine gelince, bu da Avrupa uygarlığının menşeinin gösterilmesinde yapılan dehşet verici hataların bir parçasıdır. Zira, Bacon'un yaşadığı döneme kadar Arapların tecrubi metodu bütün Avrupa'ya çoktan yayılmış, herkes kucağını açarak buna doğru koşuyordu.» (s. 202)

«Bilim, Arap medeniyetinin çağdaş dünya'ya ihsan ettiği binbir nimetlerin en büyüğü ve en yararlısıdır. Ancak bunun semereleri aradan epeyce zaman geçmesinden sonra görülmüştür. Müslüman Endülüs kültürünün karanlıklara gömülmesinin üstünden uzun zaman geçtikten sonradır ki, onun doğurmuş olduğu dev, bütün gücü ve haşmetiyle ayağa kalktı. Avrupa'yı yeniden hayata kavuşturan yalnız bilim değildi. İslâm medeniyetinden gelen daha başka ve türlü türlü birçok tesirler, Avrupa'nın hayatına ilk ışıklarını saçtı» (s. 202).

«Gerçi Avrupa'nın kalkınmasında hiçbir aşama yoktur ki, onda İslûm kültür ve medeniyetinin kesin ve kalıcı etkisinin izi görülmesin, modern dünyanın kudretini teşkil eden sürekli ve kendine özgü kuvvetin husule gelmesi, yani Tabiî İlimlerin ve bilimsel ruhunun belirmesinde ve onun zaferinin yüce kaynağında olduğu kadar, hiçbir yerde açık ve önemli değildir» (s. 190).

«Bizim ilmimizin, Arapların ilmine olan minnet borcu, sadece devrim yapan teorilerin şaşırtıcı buluşundan ibaret değildir. Bilimin, Arap kültürüne olan borcu çok daha büyük boyuttadır. Bizzat varlığını ona borçludur. Yunanlıların matematik ve astronomisi yabancılardan alınmış olup hiçbir zaman Yunan kültürüne tamamıyla intibak edememişti. Yunanlılar, düzenleme, genelleme ve teorileri geliştirme işleriyle uğraştılar. Ancak inceleme ve araştırma, bilgi toplama, bilimin gerektirdiği çok ince metodlar, ayrıntılı gözlem ve gözetim ve deneysel araştırmalar gibi sabır isteyen kurallar, Yunan zihni yeti ve meşrebine tamamen yabancı idi. Ancak

Helenist İskenderiye'de eski Klâsik dünyada yapılmakta olan müsbet ilim işlerine karşı bir ilgi uyandı. Müsbet ilim dediğimiz(, Avrupa'da, bir yeni araştırma ruhu, yeni yeni inceleme metodları, tecrübe, müşahade ve mütalaâ ve ölçü metodu, ve Yunanlılarca meçhul olan şekli ile Matematiğin gelişmesi sonucu meydana geldi. O ruh ve o metodları, Avrupa'lıların yaşadığı dünyaya tanıtan Araplar oldu.» (s. 190).

O halde İslâm kültürünün ruhu konusunda dikkat etmemiz gereken ilk nokta, bunun ilim ve hikmeti ararken müşahhas ve geçici olanlara önem vermesidir. Bu sebepten dolayıdır ki, müslümanlar arasında tecrübî metod geliştiyse bu olgu, Yunan felsefesiyle herhangi bir uzlaşma neticesinde değil, bununla sürekli zihinsel çekişme ve çatışma sonucu meydana geldi. Briffault diyor ki, Yunanlılar aslında teorilerle ilgilendiler, gerçeklerle değil. Dolayısıyla, onların pasif ve ruhsuz kavramları müslümanların düşüncelerinide köstekleyerek, Kur'an-ı Kerim'in gerçek ruhunun ne olduğunu anlamalarını yaklaşık 200 yıl engelledi. Bu düşünceler Arapları, pratik huylarını değerlendirmelerinden de alıkoydu. Onun için, burada şu yanlış izlenim ve inancı kesinlikle ortadan kaldırmak istiyorum ki Yunan felsefesi, herhangi bir şekilde, Müslüman kültür ve medeniyetinin karakterinin belirlenmesinde bir rol oynamıştır. Delillerimin bir bölümünü şimdiye kadar size anlattım, şimdi de diğer delillerimi vermeye çalışacağım.

Bilgi hissedilir şeylerle başlamalıdır. İnsan aklının hissedilir, elle tutulur gözle görülür, kısacası somut şeyler'den öteye geçmesini mümkün kılan, zihnin hissedilir şeyi yakalayıp zaptetmesi ve onun üzerindeki kudretidir. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur:

«Ey cin ve insan toplulukları, göklerin ve yeryüzünün bucaklarından geçip selâmete ermeye gücünüz yetiyorsa, onları geçin. Ancak onları sadece bir kudretle geçebilirsiniz» (55/33).

Fakat diyelim ki, kainat fani ve geçici eşyaların toplamıdır. O zaman bunun uzayda veya boşlukta bir ada gibi durduğu düşünülebilir. Bunun yanısıra, eğer zaman da karşılıklı münferit anların bir dizisi olarak kabul edilirse, bu ne herhangi bir anlam kazanır ne de evreni etkileyebilecektir. Fakat, kainatın bu şekilde kavranmasıdırki insan zihnini karmakarışık yapar ve başıboş dolaşmasına sebep olur. Duyulur ve anlaşılır zaman ile mekân'ın bir sınırı olduğu düşüncesi bizi şaşkına çevirir. Bize öyle geliyor ki bu manada bir sonluluk, insan zihnini hareketten alıkoyan bir sed'dir. Ve zihnin bu sınırları aşmak için, seri zamanı ve hissedilir mekânın salt boşluğunu yenmelidir. Kur'an-ı Kerim'de **«Şüphesiz ki en son gidiş ancak Rabbinedir»** (53-42) diye buyurulmuştur. Bu âyet-i kerime Kur'an-ı Kerim'in en derin fikirlerini içermektedir. Çünkü açıkça şu anlamı belirtmektedir: En son gidiş (münteha) yıldızlara doğru değil, sonsuz bir evrensel hayat ve maneviyata yönelik olmalıdır. Münteha veya gidilecek yere doğru zihni yolculuğumuz hem çok uzun hem çok çetindir. Bu noktada da İslâm düşüncesinin, Yunanlılarınkinden tamamıyla farklı bir yönde hareket ettiği görülür. Spengler'in dediği gibi, Yunanlıların ideali sonsuzluk değil uygunluk idi. Yalnız kesin olarak belirlenmiş sınırlarıyla geçici veya bitimli'nin fizikî varlığı Yunan fikrini meşgul etmiştir. Oysa, diğer yandan, İslâm kültür tarihinde, hem salt düşünce hem de dini psikoloji sahalarında —ki, bununla yüksek tasavvuf derecelerini kastediyorum— belirtilen ideal, sonsuz'a sahip olmak ve onun zevkine erişmektir. Böyle bir tutum içinde

olan bir kültürde, zaman mekân problemi bir ölüm kalım meselesi olur. Konferanslarımdan birinde daha önce müslüman düşünürler, özellikle Eş'ari'lerin zaman-mekân konusuna nasıl eğildiklerini buna nasıl bir izahat getirmeye çalıştıklarını size anlatmıştım Democrit'in atom nazariyesinin İslâm dünyasında hiçbir devirde tutulmamasının bir sebebi, mutlak mekân faraziyesini içermesindendir. Bu sebeple, Eş'ariler bambaşka çeşit bir cevher nazariyesi fikrini geliştirmeye zorlandılar. Onlar, böylece, çağdaş atomizminkine benzer bir şekilde, hissedilir ve anlaşılır mekân meselesinin üstesinden gelmeye çalıştılar. Matematik konusunda yalnız şu kadarını söyleyim ki, Batlamyos (M. S. 87-165) devrinde Nasır Tûsi'nin (M S. 1201-1274) zamanına kadar Euclid'in, hissedilir ve somut mekân esasına dayanan «tanınmış paralel» teorisini ispat etmekteki güçlükleri ciddiyetle düşünen olmamıştır. Matematik alanında bin yıl süre ile hakim olan sessizliği ilk kez bozan Tûsi olmuştur. Tûsi, Euclid'in teorisini düzeltmeye ve buna daha iyi bir şekil vermeye kalkıştığı zaman da hissedilir ve somut mekân fikrine tamamıyla göz yummakla mümkün olabileceğini anladı. Bu şekilde, çok cüzi miktarda olsa bile, günümüzün fazla-uzay (hyperspace) teorisine bir temel hazırlamıştır. Bununla beraber, fonksiyonla ilgili modern matematik görüşünü ele alırken, tamamıyla bilimsel yönden, evrenin sabit ve hareketsiz oluşu görüşünü yetersiz bulan Biruni olmuştur. Biruni'nin bu görüşü de Yunan düşüncesinden açıkça uzaklaşmakla gerçekleşmiştir. Fonksiyon fikri bizim dünya tablosuna zaman unsurunu katmaktadır. Sabit ve hareketsiz olanı değişken ve hareketli hale getiren bu fikir, evren'i yapılmış veya tamamlanmış değil yapılmakta ve oluş halinde bir nesne olarak görmektedir. Spengler'e göre matematiksel fonksiyon fik-

ri Batı'nın simgesidir. O dünyanın hiçbir uygarlığının bu gerçeğe işaret etmediği kanısındadır. Halbuki, Biruni'nin, Newton'un idrac (interpolation) kuralını, trignometriksel fonksiyondan alıp genel şekilde bütün foksiyon kurallarına uzatması konusuna gelince, Spengler'in iddiasının hiçbir aslı ve esası yoktur. Yunan sayı mefhumunun salt nitelikten salt nisbete dönüşümü, Harezmi'nin aritmetikten Cebir'e yönelmesiyle başlar. Biruni, Spengler'in kronolojik sayı diye tarif ettiği şeye —ki, zihnin önceden varoluşundan varolma sürecine geçişini ifade eder— doğru, kesin ve ileri bir adım atmıştır. Gerçekten, Avrupa matematiğinde meydana gelen son gelişmeler, zaman'ı tarihi özelliğinden mahrum edip onu sadece mekân'ın bir şekli haline sokmaya yöneliktir. Bunun içindir ki, Whitehead'ın izafiyet teorisi Einstein'e nazaran müslümanlar için daha cazip ve dikkat çekicidir. Çünkü Einstein'in nazariyesinde zaman kendi geçiş özelliğini kaybedip esrarengiz bir şekilde tam mekân'a karışmış oluyor.

İslam'da matematiksel düşüncenin gelişmesinin yanısıra tekamül fikrinin de yavaş yavaş teşekkül ettiğini görürüz. Daha önce işaret ettiğim gibi, hayvan ve kuşların bir yerden başka bir yere hareketleri üzerine meydana gelen gelişmeleri bilimsel yönden inceleyen ilk âlim Câhiz'di. Daha sonra Biruni'nin muasırı olan İbn Miskeveyh, buna daha kesin bir teori şeklini verdi, ve dini konuları işlediği «El-Fevzü'l-Asgar» adlı eserinde bundan etraflıca bahsetti. Ben burada, onun tekamül faraziyesinin bir özetini sunmaya çalışacağım. Bunu, bilimsel bir değer taşıdığı için değil, İslâm düşünce ve akımının ne yönde geliştiğine ışık tutacağı için yapıyorum:

İbn Miskeveyh'e göre, bitki, tekamülün en aşağı aşamadaki varlığı sırasında, kendi doğuşu veya bü-

yümesi için tohuma ihtiyaç duymaz. Bitki türünün yayılması ve çoğalması için de tohuma ihtiyaç yoktur. Bu çeşit nebat hayatı, ancak ufak bir hareket kuvveti bakımından madenlerden farklıdır. Çünkü daha yüksek şekillerde büyür, ve bitkilerin kol salmaları ve tohum vasıtasıyla türlerini çoğaltmaları şeklinde kendini ortaya koyar. Hareket kuvveti yavaş yavaş artar, ve gövdeli, yapraklı ve meyvalı ağaçlar halinde gelişir. Tekamülün daha yüksek aşamasında, beslenip büyümek için daha iyi toprağa ve iklime ihtiyaç duyan bitki çeşitleri vardır. Son tekamül safhasına üzüm asması ve hurma ağacında ulaşılır, ki bunlar hayvan hayatının eşiğinde bulunmaktadırlar. Hurma ağacında belirgin bir cinsiyet farkı da göze çarpar. Kök ve liflerden başka, hayvan beyni gibi işleyen bir şey de ortaya çıkar, ki hurma ağacının hayatı bunun doğru ve dengeli işlemesine bağlıdır. Bitki hayatının tekamülünde en yüksek nokta ve hayvan hayatına giriş aşaması işte budur. Hayvan hayatına doğru ilk adım, şuurlu hareketin özü, kökü toprağa bağlı olmaktan kurtulmaktır ki, bu şuurlu hareketin özüdür. Bu hayvani duyarlılığın ilk aşamasıdır. Bunda ilk gelişen dokunma, son gelişen de görme duygusudur. Duyuların gelişmesiyle hayvan hareket duygusunu kazanır. Böcekler, sürüngenler, karıncalar ve arılar böyledir. Hayvanlık özelliği, dört ayaklılar arasında atda ve kuşlar içinde şâhinde kemâle erişir ve nihayet insanlık sınırına maymunda ulaşır. Maymun ise tekâmül ölçüsünde insandan ancak bir derece aşağıdadır. Bundan sonraki gelişme aşamasında ise fiziyolojik değişikliklerle ayırdetme gücü ve ruhaniyet artar. Taâ insanlık, barbarlıktan uygarlığa varıncaya kadar.

Fakat zaman ve mekân meselesine bugünün gelişmiş yöntemleriyle gerçekten yaklaşan, Iraki ile Hoca Muhammed Parsa'da gördüğümüz dini psikoloji-

dir. Irakî'nin zaman tabakalarıyla ilgili görüşlerini daha önce izah etmiştim. Şimdi ise onun mekân ile ilgili görüşlerine yer vereceğim.

Irakî'ye göre, bir çeşit mekân'ın varlığı, Cenab-ı Allah'ın varlığıyla ispatlanabilir. Irakî, görüşünün lehinde Kur'an-ı Kerim'in şu âyetlerini de nakletmektedir :

«Görmüyor musun, göklerde ne varsa, yeryüzünde ne varsa, Allah hepsini bilir. Herhangi bir üç kişiden bir fısıltı vaki olmaya dursun, muhakkak ki, O bunların dördüncüsüdür. Beş kişi gizli konuşsa, mutlaka O bunların altıncısıdır. Bundan daha az, daha çok vaki olmaya dursun, muhakkak ki, O nerede olsalar, bunların yanındadır» (58/7).

«Sen herhangi bir işte bulunmaz, onun hakkında Kur'an'da bir şey okumaz ve sizler de hiçbir iş yapmazsınız ki ona daldığınız zaman başınızda şahit olmayalım. Ne yerde, ne gökte zerre ağırlığında bir şey Rabbin'den uzak ve gizli kalmaz. Bundan daha küçüğü açık bir Kitap'ta yazılıdır.» (10/61)

«İnsan'ı Biz yarattık. Nefsin ona ne vesveseler vermekte olduğunu da biliriz. Çünkü Biz ona şahdamarından daha yakınız.» (50/16)

Fakat unutulmamalıdır ki, maddi cisimler için kullanılan yakınlık, temas ve karşılıklı ayrılık gibi kelimeler Zât-ı-İlâhiye uygulanamaz. İlahi hayat, ruhun bedenle ilişkisi olduğu gibi evrenle temastadır. Ruh ne bedenin içinde ne dışındadır. Ruh ne bedene bitişik, ne ondan ayrıdır. Yine de ruhun, bedenin her atomuyla olan ilişkisi gerçektir. Ruhun ince ve

lâtif mahiyetine yakışır bir çeşit mekânın varlığı kabul edilmedikçe, bu ilişkiyi anlamak mümkün değildir. Bu itibarla, İlahi Hayat'ın varlığı nisbetinde mekânın varlığı da inkâr edilemez. Ancak Zât-ı İlahi'nin mutlakiyetini doğrulayan bir çeşit mekânı titizlikle tarif ve izah etmemiz gerekir. Mekânın üç çeşiti vardır: Maddi cinslerin mekânı, maddi olmayan cinslerin mekânı ve İlahi Zât'la ilgili mekân. Maddi cinslerin mekânını ikiye ayırmamız mümkündür. Birincisi, kesif veya yoğun cisimlerin mekânıdır ki, bunlarla genişliği ve büyüklüğü ispat ederiz. Bu mekânda, hareket zaman alır, cisimler kendilerine ait yerlerini işgal ederler ve kendilerinin oynatılmasına karşı direnirler. İkincisi, ince ve lâtif cisimlere ait mekândır, örneğin: hava ve ses. Bu mekânda da cisimler birbirine karşı koyarlar, hareketleri de zamanla ölçülebilir. Ancak bu hususta ince cisimler, yoğun cisimlerden farklıdırlar. Bir tüp içindeki hava boşaltılmadıkça buna başka bir hava giremez. Ve ses dalgalarının zamanı yoğun cisimlerin zamanının yanında bir hiç kalır. Üçüncüsü, ışık mekânıdır. Güneş ışığı, anında yeryüzünün en ücra köşesine ulaşır. Bu şekilde, ışık ve ses hızı karşısında, zaman hemen hemen sıfıra inmiştir. Bu itibarla, ışık mekânı, hava ve ses mekânından tamamıyla farklıdır. Bununla beraber, bundan çok daha ciddi bir delil vardır. Bir mum ışığı, odadaki havanın çıkmasına gerek duymadan hertarafa yayılabilir. Bu da ışık mekânının, hava mekânından daha ince ve lâtif olduğunu gösterir, çünkü hava mekânı ışık mekânına giremiyor. Bu mekânların birbirine çok yakın olmaları hasebiyle, bunlar, birbirinden ancak zihni tahlil ve manevi tecrübe yoluyla ayırdedilebilir. Yine, sıcak suyun içinde, iki zıt cisim, yani ateş ile su, görünüşte birbirine girmiş durumdadır, kendi ferdî nitelikleri açısından aynı mekân içinde

bir arada olamazlar. Bu durum ancak şu şekilde izah edilebilir: Her iki maddenin mekânı, birbirine çok yakın olmasına rağmen, aynı zamanda ayrıdır. Ne var ki, mesafe unsurunun tamamıyla ortadan kaybolmamasına rağmen, ışık mekânında karşılıklı direniş imkânı yoktur. Mum ışığı sadece belli bir noktaya kadar varır, ve bir odada yüz adet mum'un ışığı birbirini bertaraf etmeden birbirine karışabilir.

Iraki, çeşitli derecedeki incelik ve letâfete sahip olan maddi cisimlerin mekânını bu şekilde izah ettikten sonra, maddi olmayan cisimlerde çeşitli sınıfların, meselâ meleklerin etki alanı durumunda olan başlıca mekân çeşitlerini özetle anlatır. Mesafe unsuru, bu mekânların içinde tamamen yok değildir. Çünkü, maddi olmayan cinsler taş duvarlarından kolaylıkla geçebilmelerine rağmen, hareketleri zamana bağlıdır. Iraki'ye göre hareket eksikliğin bir işareti olduğu için ancak ruh Mekân özgürlüğü ölçüsünün en yüksek noktasına erişebilme gücündedir. Bu bakımdan, esas itibariyle insan ruhu ne hareketli ne sakindir. Bu suretle, sonsuz mekân değişikliklerinden geçerek, İlahi mekâna geliriz ki o, her türlü boyuttan uzak olup, cümle sonsuzların birleştiği noktadır.

Iraki'nin nazariyesinin bu özetinden, kültür sahibi bir müslüman mütasavvıfın, modern matematik ve fizik bilimleri teori ve kavramlarından tamamen habersiz bir çağda, zaman ve mekân konusunda manevi tecrübesini zihnen nasıl yorumladığını görüyorsunuz. Iraki gerçekten mekân kavramını dinamik bir görüntü olarak telakki ediyor ve buna bu şekilde yaklaşmak istiyor. Zihni sanki mekân kavramıyla, bir sonsuz zaman-mekân silsilesi bakımından mücadele halindedir. Ne var ki ileri sürdüğü görüşünün bütün sonuçlarını kavrıyamamıştır. Bunun sebebi kısmen kendisinin bir matematikçi olmaması, kısmen de Aris-

to'nun geleneksel sabit evren fikri lehinde doğal bir eğilimi olduğundandır. Yine Mutlak Hakikat içinde, mekânüstü «burası» ve ebedüstü «şimdi»nin birbirini etkilemesi, bugünün zaman-mekân fikrini hatırlatır. Prof. Alexander «Mekan, Zaman ve Tanrı» konulu konferansında bu görüşü bütün varlıkların kaynağı ve merkezi olarak tanımlar. Irakî, zaman'ın niteliğini daha derinliğinde incelemiş olsaydı, zamanın mekândan daha esaslı olduğunu görürdü. Ve Prof. Alexander'in dediği gibi, zaman, mekân'ın kalbidir, sözünün sadece bir benzetme olmadığını anlardı. Ancak Irakî, İlahi Zât'ın kainatla olan ilişkişini, insan ruhunun bedenle olan ilişkisine nisbetle anlıyor. Fakat hayat tecrübesinin zaman ve mekânla ilgili yönlerini felsefî eleştiri yoluyla bu noktaya ulaşacağına, sadece kendi manevi tecrübesine dayanarak bunu teori diye kabul ediyor. Oysa, zaman ve mekânı, kaybolma noktasına indirmek yeterli değildir. Zaman-mekân nihai prensibi olarak yaşayan fikrin keşfolunması, kainât'ın «nefs-i kullisi» olan Cenab-ı Hakk'a götüren felsefî yoldur. Irakî'nin kafası muhakkak ki doğru yönde işliyordu. Ancak Aristo ve teorisine bağlılığı, psikolojik tahlil noksanlığıyla birleşerek, onun ilerleyişini engellemişti. İlahi Zaman'ın tamamıyla değişiklikten yoksun olduğu yolundaki görüşü ile —ki bu, şuurlu tecrübenin yetersiz analizine dayanıyordu— İlâhî Zaman ile devamlı zaman arasındaki ilişkiyi keşfetmesi mümkün değildi. Dolayısıyla, her ân büyüyen ve genişleyen evren anlamına gelen ve temelde İslâmî bir görüş olan, «sürekli yaradılış»a varması zordu.

Bu bakımdan, İslâm âleminde ortaya çıkan ve zamanla gelişip büyüyen düşünce akımlarının hepsi dinamik evren kavramı üzerinde birleşmiştir. Bu görüş, İbn-i Miskeveyh'in «tekamüli hareket» olarak tanımladığı hayat teorisi ve İbn-i Haldun'un tarih anlayi-

şıyla daha da güçlenmiştir. Tarih, yahut ta Kur'an-ı Kerim'in tabiriyle, «Allah'ın günleri», yine bu mukaddes kitaba göre insan bilgisinin üçüncü kaynağıdır. Kur'an-ı Kerim'in bize öğretmek istediği başlıca kurallardan biri şudur: Milletler topluca değerlendirilir ve kötü hareket ve davranışlarının cezasını hem bu dünyada hem öbür dünyada çekerler. Kur'an-ı Kerim bu gerçeği iyice vurgulamak için sürekli tarihten örnekler gösterir, ve okuyucuları, insanoğlunun geçmişte ve şimdiki tecrübeleri üzerinde durup düşünmeye davet eder. Bazı örnekler verelim:

«Musa'yı (dünyaya) işaretlerimizle gönderdik ve ona dedik ki, «Halkını karanlıktan aydınlığa çıkar, ve onlara Allah'ın günlerini hatırlat». Şüphesiz bunda çok sabırlı olan ve şükredenler için alamet (ders) vardır» (14/5).

«Yarattıklarımız arasında öyle ümmet te vardır ki, onlar Hakk'a yol gösterirler. Adaleti de öylesine tatbik ederler. Ancak âyetlerimizin yalan olduğunu söyleyenleri Biz bilemeyecekleri noktalardan yavaş yavaş felâkete götürürüz. Ve Ben onlara mühlet veririm. Şüphesiz, kahrım çok et kileyicidir» (7/181-183).

«Sizden önce birçok hadiseler gelip geçmiştir. Onun için, yeryüzünde gezin, dolaşın ve görün ki, Allah'ın işaretlerini yalanlamaya kalkışanların âkıbeti nice olmuştur» (3/137)

«Eğer size Uhud'da bir yara gelmişse, diğerlerine de daha önce böyle yaralar gelmiştir (diğerleri de yaralanmışlardır). Başarı günlerini insanlar arasında döndürür, ters çeviririz» (3/140) «Her ümmetin /mukadderatı olan/ bir eceli vardır» (7/34).

Yukarıdaki son âyet daha özel bir tarihi genelleme niteliğindedir. Bu, vecizeli bir formül şeklinde ifade edilince, organizmalar olarak telakki edilen insan cemiyetlerinin hayatı bilimsel şekilde ele alma imkânına işaret eder. Bu sebeple, tarih felsefesinin kaynağını oluşturan düşüncenin Kur'an-ı Kerim'de bulunmadığı yolunda iddiada bulunmak büyük bir yanılgı ve bilgisizlik örneğidir. Gerçek şudur ki, İbn-i Haldun'un «Mukaddimesi»nin bütün ruhu, tarihçinin Kur'an-ı Kerim'den aldığı ilhâm'a dayanır. Hatta, çeşitli insan toplulukları ve ulusların davranışı ve karakteriyle ilgili görüşünü ileri sürerken Kur'an-ı Kerim'den yararlandığı açıkça belli olmaktadır. Örneğin, Arap'ları bir ulus olarak ele alırken ve onların ulusal karekterlerini belirtirken aşağıdaki âyet-i kerime'yi temel aldığı hemen anlaşılmaktadır:

> **«Bedeviler, küfür ve nifak bakımından şehirlilerden daha beterdirler. Allah'ın, Resulüne indirdiği hudutlarını (emirlerini) bilmemeleri de daha çok onlara yakışır. Allah bilgi ve hikmet sahibidir. Bedevilerin bazısı Allah'ın yolunda harcayacağını bir angarya sayar ve size belâlar gelmesini bekler durur. O belâlar onların başına gelecektir. Allah İşiten ve Bilen'dir»** (9/97-98).

Kaldı ki, Kur'an-ı Kerim'in insan bilgisinin kaynağı olan tarihle ilgisi sadece genel olarak tarihi olayları gözümüzün önüne koymakla bitmemiş, çok daha öteye giderek, tarihi eleştirmenin en önemli kurallarından birini bize bahşetmiştir. Bir bilim dalı olarak tarihin vazgeçilmez bir şartı, olayları kaydetmedeki doğruluk olduğu için, ve olaylarla ilgili doğru bilgi eninde sonunda bunları anlatan ve nakledenlere dayandığı için, tarih eleştirisinin ilk kuralı, olayı nakleden kişinin karakterinin araştırılmasıdır. Zira, olayı

anlatan kişinin karakteri onun ifadesini şu veya bu şekilde etkiler. Kur'an-ı Kerim bu hususta şöyle der:

> «Ey iman sahipleri, eğer kötü bir adam size haber getirirse, onu (haberi) araştırın». (49/6).

Yukarıdaki âyet'te belirtilen kural ilerde Hazreti Peygamber'in hadislerinin toplanma işi sırasında muhaddisler tarafından titizlikle tatbik edilmiş, daha sonra tarihi eleştirme kurallarından en önemlisi olarak benimsenmiştir. İslâm'da tarihe ilgi ve tarih anlayışının doğup gelişmesi başlı başına müthiş ilgi çekici bir konudur. Kur'an-ı Kerim'in sık sık gerçeklere dikkatimizi çekmesi, Hz. Peygamber'in söylediklerinin doğru ve sağlam bir biçimde aktarılması gereği, müslümanların gelecek nesillere daimî ilham kaynakları hazırlama tutkusu, işte bütün bu faktörler İbn-i İshak, Tabari ve Mes'udî çapında tarihçilerin dünya sahnesine çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Ancak, tarih, okuyucunun hayal gücünü harekete geçirecek ve onu coşturacak bir sanat haysiyetiyle, tarihin gerçek bir bilim dalı olarak gelişmesinde sadece bir basamak olmuştur. Tarih'in bilimsel bir şekilde incelenmesi, daha geniş bir hayat tecrübesi, pratik aklın daha çok olgunlaşması ve nihayet, hayat ile zamanın niteliği konusunda bazı temel görüşlerin tam olarak anlaşılması demektir. Genel olarak bu konuda iki ana görüşle karşılışırız, ki bu her ikisi Kur'an-ı Kerim'in talimatlarının temelini oluştururlar:

1. İnsan menşei'nin birliği: Kur'an-ı Kerim, «**Ve Biz, hepinizi bir tek nefisten yarattık**» (4/1). diye buyuruyor. Ancak organik bir birlik olarak hayatı idrak etmek, yavaş yavaş elde edilen bir başarıdır. Bu görüşün gelişmesi, bir ümmet veya kavmin dünya olaylarının ana akımına girmesine bağlıdır. İslâm, bu fırsatı, cihanşümül bir imparatorluğun hızla gelişme-

siyle elde etmiştir. Şüphesiz, İslâmiyetten çok daha önce Hıristiyanlık insanlar arasındaki eşitlik ilkesini yanında getirmişti. Ama, Hıristiyan Roma, bütün insanların aynı kaynaktan geldiği ve eşit olduğu yolundaki görüşü benimsemekte hayli geç kaldı. Flint'in çok haklı olarak dediği gibi, «Hiçbir Hıristiyan yazar, ve Roma İmparatorluğuna bağlı hiçbir aydın, insan birliği konusunda genel ve soyut bir fikir sahibi olmaktan öteye gidememiştir». Roma döneminden beri de bu görüş Avrupa'da kökleşmemiş, benimsenmemiştir. Bu durum günümüz Avrupasında da aynen devam ediyor. Öte yandan, bütünüyle ulusal özelliklere dayanan ve vatan sınırlarının içinde kalan milliyetçilik kavramının gelişmesi, Avrupa san'at ve edebiyat alanlarındaki geniş insancıl unsuru adeta öldürmeye yönelmiştir. Halbuki, İslâm Tarihine bakın! Bu hususta Avrupa'nınkinden ne kadar da farklıdır. Burada insan birliği fikri ne bir felsefe nezariyesi, ne de şairâne bir rüyadır. Sosyal bir hareket olarak İslâmiyet'in hedefi, bu fikri bir müslüman'ın günlük hayatına canlı bir öğe olarak sokmak ve böylece, sessizce ve sezdirmeden onu daha etkin bir hale getirmek olmuştur.

2. Zaman gerçeğini, ve hayatın zaman içinde sürekli bir hareket olduğu kavramını iyice anlamak. İşte İbn-i Haldun'un tarih anlayışında üzerinde durulması gereken en önemli nokta hayat ve zamanla ilgili bu kavramdır. Bu sebepten dolayıdır ki Flint, İbn-i Haldun'a medhiyeler dizmiş ve «Ne Platon, ne Aristo ne de Augustine onunla boy ölçüşecek yetenekte değildir. Hele diğer bütün geriye kalanların adları bile onunla birlikte anılmaya layık değil» demiştir. Yukarıda söylediklerimden, İbn-i Haldun'un büyüklüğü, ve orjinalitesinden şüphe ettiğim anlamı as-

la çıkarılmamalıdır. Demek istediğim sadece şudur: İslâm kültür ve medeniyetinin gelişme gösterdiği yöne bakılacak olursa, ancak bir müslüman, tarihe sürekli ve toplu bir hareket, ve zaman içinde gerçekten vazgeçilmez bir gelişme olarak bakabilirdi. Bu tarih anlayışında en dikkate değer nokta, İbn-ı Haldun'un değişme ameliyesini nasıl kabul ettiğidir. İbn-ı Haldun'un nazariyesi son derece önemlidir. Çünkü, zaman içinde sürekli bir hareket olarak tarih gerçekten yaratıcı bir harekettir, ve yolu önceden belirlenmiş bir hareket değildir. İbn-i Haldun bir metafizik bilgini değildi. Hatta kendisi Metafiziğe şiddetle karşıydı. Ancak onun ortaya koyduğu zaman kavramına bakılacak olursa, ona Bergson'un öncüsü denilebilir. İslâmiyetin kültür tarihi bahsinde, bu kavramın geçmiş durumuna zaten değinmiştim. «Gece ve gündüz'ün değişimi»nin, «her ân yeni bir şânı» olan Mutlak Hakikat'ın bir âyeti veya işareti olduğu yolunda Kur'an-ı Kerim'in buyuruğu, zaman'ın bir dış gerçek olduğuna dair İslâm metafiziğinin temayülü, İbn-ı Meskevayh'in hayatı bir tekamül hareketi olarak görmesi, ve nihayet, Birûni'nin evren ve doğa'yı bir oluş ameliyesi olarak kesin şekilde kabul etmesi, bütün bunlar İbn-ı Haldun'a zengin bir zihni miras bırakmıştır. İbn-ı Haldun'un en büyük meziyeti, kültürel hareket ruhunu iyice kavramış olması ve sistemli bir şekilde bunu ifade etmiş olmasıdır. Kendisi de bu kültürün en parlak ürünüdür. Dahiyâne fikirleri ve değer biçilmez eserleri sayesinde, Kur'an-ı Kerim'in Yunan felsefesine büsbütün karşı olan ruhu, Yunan düşüncesi üzerindeki kesin zaferini kazanmıştır. Çünkü, Yunanlılara göre zaman, Platon ve Zenon'da olduğu gibi gerçek dışı idi ve Heracleitos ve Stoik'ler gibi bir daire içinde dönüyordu. Yaratıcı bir hareketin ileri hamlelerini ölçecek ölçü ne olursa ol-

sun, hareketin kendisi yuvarlak olarak kabul edilirse, yaratıcı olmaktan çıkar. Sürekli ric'at sürekli yaradılış değildir, sürekli tekerrürdür.

Öyle sanıyorum ki, İslâm dünyasında Yunan felsefesi karşısında meydana gelen zihni isyan'ın asıl mahiyetinin ne olduğunu görme noktasına gelmiş bulunuyoruz. Ayrıca, bu isyanın tamamen dini açıdan meydana gelişi, Kur'an-ı Kerim ruhunun esasen Yunan felsefesine zıt olduğu İslâmiyeti Yunan Düşüncesi ışığında açıklama arzusunda başlayanlara rağmen, ortaya çıktı.

Şimdi de, Spengler'in çok geniş çapta okunan ve yankı uyandıran «Batı'nın Çöküşü» adlı eserinin yolaçtığı çok büyük bir yanlışı ve anlaşmazlığı kökünden söküp atma işi kalıyor. Yazar'ın Arap kültürüne ayırdığı iki bölüm, Asya'nın kültür tarihine büyük bir katkıda bulunmuştur. Fakat maalesef, İslâm ile ilgili olarak Spengler büyük bir yanılgıya düşmüş, ne İslâm'ın dini bir hareket olarak nasıl bir karakter taşıdığını araştırmış, ne de dünyada kültür ve medeniyetin gelişmesinde İslâm'ın ne büyük bir rol oynadığını anlamaya çalışmıştır. Spengler'in başlıca tezi şudur: Her kültür belli bir organizma şeklinde olup tarihte önce veya sonra ortaya çıkan kültürlerle herhangi bir noktada temasta bulunmaz. Spenglere göre, her kültürün eşyalara kendine mahsus bakış açısı vardır, ki başka kültüre mensup kimseler buna hiçbir şekilde nüfuz edemezler. Bu tezi ispat etme telaşı içinde Spengler baş döndürücü bir şekilde birçok örnekleri toplayarak, Avrupa kültürünün baştan başa Yunan felsefesi ruhuna zıt olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ve Avrupa kültürünün bu Yunan felsefesi aleyhtarı ruhu, Spengler'e göre tamamıyla «Mecusi» olan İslâm kültüründen almış olabileceği herhangi bir ilhamdan değil, bizzat kendisinde bulunan

deha'dan ileri gelmiştir. Kanaatimce, Spengler'in modern kültürün ruhuyla ilgili görüşü tamamen doğrudur. Ancak, bu konferanslarımda belirtmeye çalıştığım husus, modern dünya'nın anti-klasik ruhunun, gerçekten, İslâm'ın Yunan düşüncesine karşı isyanından ileri geldiği gerçeğidir. Belli ki böyle bir görüş Spengler tarafından kabul edilemez. Çünkü modern kültürün anti-klâsik ruhunu, kendinden hemen önce gelen kültürden almış olduğu ilhama borçlu olduğunu göstermek mümkün olursa, Spengler'in, kültürlerin ve gelişmelerinin birbirinden bağımsız olduğu teorisi tamamen iflas etmiş olur. Korkarım ki, Spengler'in kendi teorisini koruma telaş ve endişesi, onun görüş yeteneğini azaltmış, bir kültür hareketi olarak İslâmiyet hakkındaki düşüncesini büsbütün saptırmıştır.

«Mecusi Kültürü» tabiriyle Spengler, «Mucusi mezhepler grubu» olarak tarif ettiği Yahudilik, eski Keldani mezhebi, ilkel Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve İslâmiyet'in kendi deyimiyle «ortak kültür»ünü kasdetmiştir. İslâmiyet üzerine bir mecusilik kabuğunun teşkil ettiğini inkar etmiyorum. Gerçekten, bu konferanslarda vurgulamak istediğim en önemli nokta, Spengler'i yanlış bir yola sevketmiş olan, İslâm ruhunun mecusi kaplamaların üzerinden sıyırıp atmış haliyle gözönüne sermektir. Spengler'in zamana ilişkin İslâm düşüncesinin yanısıra tecrübenin özgür ve bağımsız bir noktası olarak «Ben»in İslâmiyet'in dini tecrübesine yerleşme yolu konusundaki cehalet ve bilgisizliği ancak korkunç ve inanılmaz olarak nitelendirilebilir. O, İslâm düşünce tarihi ve hayat tecrübesinden ışık almak yerine zaman'ın başı ve sonuyla ilgili basit inançlara dayanarak ahkâm kesmeyi tercih etmiştir. Düşününüz ki, büyük bilgiye sahip olan bir kişi, İslâm'ın sözde kadercilik nazariye-

sine delil olarak «zaman kubbesi» ve «her şeyin bir zamanı vardır» gibi Doğu dillerinde yaygın olan atasözleri ve deyimleri gösteriyor! Bununla beraber, İslâm'da zaman kavramının menşe ve gelişmesi, ve özgür bir güç olarak insanî ego konusunda bu konferanslarda yeterli açıklamalarda bulundum. Şurası muhakkak ki, Spengler'in İslâmiyet hakkındaki fikrini ve İslâmiyetten kaynaklanan kültürü incelememiz için ayrı bir kitap gerekecektir. Onun için düşüncemi dağıtmadan, daha önce söylediklerime ilâveten burada sadece genel nitelikte bir gözlemime işaret edeceğim.

«Peygamberâne talimâtın özü zaten Mecusi'dir» Spengler diyor ve ekliyor: «Bir Tek Tanrı vardır —bunun adı ister Yehova, ister Ahuramazda, ister Marduk Baal olsun— ki, hayırın simgesidir. Diğer bütün tanrı ve tanrıçalar ya âciz ya da büsbütün şer'dir.» Bu doktrine, İş'aya Peygamberin kitabında görüldüğü gibi, bir Mesih özlemi eklendi. Fakat bundan sonraki yüzyıllarda, bu bir iç ihtiyacının baskısı altında, her yerde kendini gösterdi. Bu Mecusî mezhebinin ana görüşüdür, çünkü hayır ve şer arasındaki dünya tarihi boyunca süre gelen mücadele fikrini zimnen ihtiva etmektedir. Ve bu fikre göre, şer kuvveti orta çağda galip gelmiştir. Hayır ise ancak Kıyamet günü ya da Mahşer'de kesin zaferini kazanacaktır. Eğer peygamberâne talimat hakkındaki bu görüşten İslâmiyet kasdolunuyorsa, bu tamamıyla yanlış bir yorum ve açıklamadır. Burada özellikle dikkat edilmesisi gereken nokta, Mecusilerin bâtıl tanrıların varlığını kabul etmeleridir. Oysa, İslâm bâtıl tanrıların varlığına temelden karşıdır. Bu konuda Spengler, İslâm'da peygamberlik müessesesinin son bulduğu fikrinin kültürel değerini takdir etmekten âciz kalmaktadır. Hiç şüphe yok ki, Mecusî kültürünün bir önem-

li yönü, sürekli bir bekleyiştir. Bu bekleyiş, Zerdüşt'ün henüz doğmamış oğullarının yani Mesih'in veya dördüncü İncil'de adı geçen Paraclete'nin ortaya çıkışı içindir. İslâm dinini araştıranların, İslâm'da nübbuvet veya peygamberliğin son bulduğu esasının kültürel açıdan anlamını aramak için hangi yönde hareket etmeleri gerektiğini zaten daha önce söylemiştim. Bu belki de, tarih hakkında yanlış bilgi ve fikir veren sürekli bekleyiş gibi Mecusi doktrini için psikolojik bir tedavidir. Aslında, İbn-i Haldun tarih ile ilgili geliştirdiği kendi görüşünün ruhunu çok iyi kavramış, dolayısıyla, hiç değilse, psikolojik etkileriyle, esasında Mecusi fikrine benzeyen ve İslâm'da varolduğu iddia edilen, ve Mecusî düşüncenin baskısı altında İslâm'da yeniden baş gösterdiği sanılan teoriyi alabildiğine eleştirmiş, ve öyle inanıyorum ki, temelinden yıkmıştır.

VI

İSLÂM BÜNYESİNDE HAREKET PRENSİBİ

Bir kültür hareketi olarak İslâm, evrenin sakin ve hareketsiz olduğu yolundaki eski görüşü reddeder ve tam tersine, evrenin dinamik ve hareketli olduğuna karar kılar. Heyecanî bir vahdet (birlik) sistemi olarak bu ferdin değerini takdir eder ve insanlar arasındaki ilişkilerde renk ve kan bağlarını hiçe sayar. Kan bağı bir bakıma bu geçici ve değersiz dünyaya bağlılıktır. Bundan dolayıdır ki, insan birliğini tamamıyla psikolojik ve ruhsal temele oturtma yolundaki arayış ancak bütün insanlığın tek bir topluluk ve bütün insanların hayatının bir tek manevi kaynağı oluşu gerçeğinin idrakiyle başarıya ulaşabilir. Böyle bir idrak yeni yeni bağlılıklar doğurur ve resmiyet ya da törenlere bağlı kalmadan bu bağlılıkları sürdürür. Menşei itibarıyla ruhbani bir nizam olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, Konstantin tarafından bir birlik nizamı olarak uygulamaya kondu. Ne var ki,

böyle bir nizam olarak işlenmesi konusunda karşılaşılan başarısızlık, İmparator Julian'ın eski Roma ilâhlarına dönmesine ve buna bir takım felsefi tevil ve yorumlar bulmasına yolaçtı. Çağdaş bir medeniyet tarihçisi, İslâmiyet'in tarih sahnesine çıkışı sırasında medenî dünya'nın durumunu şöyle anlatmıştır:

«Öyle görünüyordu ki, dört bin yılda bina edilmiş olan o muhteşem medeniyet, parçalanıp dağılmaya yüz tutmuştu. Her kabile ve her topluluğun başka bir kabile ve toplulukla çatışma halinde bulunduğu, kanun ve düzenin ortadan kalktığı, barbarlığın kol gezdiği bir çağa insanın yeniden dönmüş olabileceği korkusu her tarafta hakimdi. Kabilelerin üzerinde kurulmuş olduğu temel kurallara boş verilmişti. Bu sebeple, eski krallık ve imparatorluk yasa ve kuralları da işleyemezdi. Hıristiyanlığın getirdiği yeni müeyyideler birlik ve düzen sağlamak yerine daha çok bölünmeye ve felâkete yolaçıyordu. Görülen manzara tam bir facia idi. Yeşilliği dünyayı büsbütün kaplamış ve dalları budakları san'at, bilim ve edebiyat'ın altın meyvelerini doğurmuş olan dev bir ağaç gibi uygarlık, kuruyacak ve çökecek hale gelmişti. Damarlarında, onu yaşatacak dinî coşku, bağlılık ve hürmet kaybolmuştu. Aksine, her geçen gün giderek şiddetini arttıran çatışma ve savaş rüzgârları nedeniyle kökünden sallanıyordu. Vücudu sadece eski örf ve adetler ile kanunlar sayesinde ayakta duruyordu. Ama bunların da ne zaman tükeneceği bilinmiyordu. Onun için cevaplanması gereken soru şuydu: Acaba, o çağda yalnız duygu ve fikirlere dayanan, insanoğlunu bir araya getirip onları birleştirecek ve böylece uygarlığı kurtaracak bir kültür var mıydı? Burada buna işaret etmeye gerek yok ki, böyle bir kültür dünyada gerçekten mevcut olsaydı, bunun yapısı ve niteliği büsbütün ayrı olacaktı. Çünkü, eski müeyyide-

ler, örf ve âdetler ölmüştü ve benzeri bir takım müeyyideler, kural ve kaidelerin meydana getirilmesi için yüzyıllara ihtiyaç olacaktı.»

Yazar bunları yazdıktan sonra, dünya'nın o devirde yeni bir kültüre ihtiyacı olduğunu, bu kültürün ise monarşi'ye ve kan bağları üzerine bina edilen birlik sistemine dayanan kültürün yerini alma gereğinin duyulduğunu bize anlatır. Ancak yazar, bu büyük ihtiyacın cevabının Arabistan topraklarında yeni doğan kültür ve medeniyetle verilmiş olduğuna hayret eder. Halbuki, bu hiç te şaşılacak ve hayret edilecek bir şey değildir. Dünya'daki hayat akışı, kendi ihtiyacını kendi içgüdüsüyle tesbit edip kritik anlarda gideceği yolunu bulur. İşte dini deyimlerde buna peygamberâne ilham veya vahiy denilir. Bunun yanısıra, bütün eski uygarlıkların etkisinden uzak kalmış, ve üç kıt'anın birleştiği coğrafi bir mevkii işgal eden basit ruhlu bir milletin şuurunu İslâm'ın etkileyip yayılması gayet doğal bir gelişme idi. Yeni kültür, «Tevhid» (Allah'ın birliği) ilkesinde dünya birliğinin temellerini bulmuştur. İslâmiyet bir hükümet şekli olarak, bu ilkenin insan soyunun zihinsel ve duygusal hayatında yaşayan bir etken olması için pratik bir araçtır. İslâm, hükümdara değil Allah'a bağlılığı öğütler ve ister. Ve bütün hayatların nihai manevi temeli Allah olduğu için, Zât-ı İlâhiye bağlılık zimnen, insanın, kendi ideal tabiat ve karakterine bağlılık demektir. Bütün hayatın kaim ve daim olan ruhani temeli, İslâmi görüşe göre, ebedîdir ve kendini çeşitlilik ve değişikliklerde ifade eder. Böyle bir Mutlak Hakikat kavramına dayanan bir toplum, kendi hayatı süresince, süreklilik ve değişiklik özelliklerini uzlaştırmak zorundadır. Bu toplum, kendi toplumsal yaşantısını düzenleyebilmek için ebedî ilkelere sahip olmalıdır. Çünkü, ebedî ve daimî olan bize

sürekli değişen dünyada bir tutamak sağlar. Ancak ebedî ilkeler, bütün değişik imkânlarını bir yana bırakma manâsında anlaşılırsa, —ki, Kur'an-ı Kerîm'de buyurulduğu gibi, Cenâb-ı Hakk'ın en büyük âyetleri ve işaretlerinden biridir— mahiyeti itibarıyla, aslında hareketli olanı hareketsiz hale getirmiş olur. Avrupa'nın siyasal ve sosyal bilimler alanındaki başarısızlığı birinci ilkeyi, İslâm'ların geçen 590 yıl içindeki hareketsizliği ise ikinci ilkenin doğruluğunu ortaya koymaktadır. O halde, İslâm'ın bünyesinde hareket prensibi nedir? Bu prensip veya ilke «içtihad»dır.

Kelime'nin sözlük anlamı çaba harcamaktır. İslâm fıkhına göre ise, hukuki bir meselede bağımsız bir hüküm verebilmek amacıyla çaba harcamaktır. Bence, bu kelime ve taşıdığı anlamı, Kur'an'ın iyi bilinen bir âyetinden kaynaklanıyor. Âyet şudur: «Bizim uğrumuzda mücadele edenlere biz elbette yollarımızı göstereriz» (29/69). Bu fikri, Hz. Peygamber'in bir Hadisinde daha açık surette görürüz. Hz. Muaz, Yemen Hükümdarlığına tayin olunduğu zaman, Resul-ü Ekrem ona, kendine ulaşacak mesele ve davaları nasıl halledeceğini sorar. «Ben davalar ile ilgili hükmü Allah'ın Kitabı ışığı altında vereceğim» der Hz. Muaz. Resulü Ekrem, «Ya, eğer Kitabullah'ta sana yol gösterecek bir şey yoksa?» diye kendine yeni bir soru yöneltir. Bunun üzerine Hz. Muaz şu cevabı verir: «O zaman ben Resullullah'ın sünnetine göre hareket edeceğim». «Ya, Resulullah'ın sünneti de kâfi gelmezse?». Hz. Muaz, «Öyleyse» der, «Ben kendim bir karar vermek için çaba harcayacağım».

Şurası muhakkak ki, kendilerini İslâm tarihini incelemeye adamış olanlar çok iyi bilirler ki, İslâm'ın siyasi alanda gelişmesi ve genişlemesiyle düzenli bir hukuk anlayışı mutlak bir zaruret haline geldi. Ge-

rek Arap gerekse başka uluslara mensup eski fıkıh alimlerimiz, taA bütün düşünce zenginliğini içine alan bir sistem bizim tanınmış ve geçerli Fıkıh ekollerinde nihai şeklini alıp orada yerleşinceye kadar durmadan çalıştılar. Bu fıkıh mektepleri (ekolleri) İçtihad'ın üç aşamalı olduğunu söylediler: (1). Fiilen bu mekteplerin kurucularıyla sınırlı bulunan, kanun hazırlamak konusundaki tam yetki. (2) Belli bir mektebin sınırları içinde kullanılabilecek nisbî yetki, ve (3). Mektep kurucularının tesbit edemedikleri bazı özel dava ve durumlarla ilgili olarak uygulanabilecek kanunların hazırlanıp çıkarılmasına ilişkin özel yetki.

Bu konferansta ben sadece birinci aşamadaki İçtihad'la, yani kanun hazırlamak konusundaki mutlak ve kesin yetki ile ilgileneceğim. Sünni Cemaat, bu içtihad derecesinin teorik imkânlarının farkındadır. Ama uygulamaya gelince, dört mezhebin kuruluşundan bu yana, hiçbir zaman gözönüne alınmamıştır. Çünkü Tam İçtihad fikrinin bir tek kişide tahakkuku hemen hemen imkânsız şartlara bağlanmıştır. Böyle bir davranış, temelde dinamik olan bir hayat görüşünü içeren Kur'an-ı Kerim'in genellikle sağladığı zemin üzerinde kurulmuş olan hukuk düzeninde son derece garip görünür. Onun için, bahsimizde daha ileriye gitmeden, İslâm hukukunu hemen hemen hareketsiz kılan bu zihnî tavırın sebeplerini bulmamız gereklidir. Bazı Avrupalı araştırıcılar, İslâm Hukukunun sabit ve hareketsiz olmasını, Türk ulusunun tesirine bağlarlar. Fakat, kanaatimce, bu tamamıyla sathî bir görüştür. Çünkü, İslâm hukuk mektepleri (ekolleri) Türkler, İslâm tarihinde etkilerini ve ağırlıklarını göstermeden çok daha önce kesin şekilleriyle kurulmuştu. Bence bu davranış ve tutumun gerçek sebepleri şöyle sıralanabilir:

1. Abbasi Devletinin ilk döneminde, İslâm dininde baş gösteren Rasyonalist hareketi ve meydana getirdiği acı kavga ve tartışmaları hepimiz iyi biliriz Meselâ, iki karşıt zümre arasında anlaşmazlığa sebep olan önemli bir noktayı ele alalım —yani, Kur'an-ı Kerim'in ezeli ve ebedi olduğuna dair eski akide. Rasyonalistler bu görüşe karşı çıktılar. Zira, onlara göre bu, Kelâm'ın ezeli ve ebedi olduğuna ilişkin Hıristiyanlığın akidesinin diğer bir şeklinden başka bir şey değildi. Öte yandan, daha sonraki dönemde Rasyonalist fikrin doğurabileceği siyasi sonuçlardan korkarak Abbasi hükümdarlarının tam olarak desteklemeye başladıkları muhafazakâr ulema, Rasyonalistlerin Kur'an-ı Kerim'in ezeli ve ebediliğini reddetmek suretiyle İslâm toplumunun temelini sarsmaya çalıştıklarına inanmaya başladılar. Meselâ Nazzam Hadis-i şerifleri adetâ inkâr etti ve Hz. Ebu Hureyre'nin güvenilmez bir râvi (hadisi nakleden) olduğunu açıkça ilân etti. Böylece, kısmen rasyonalizmin gerçek amaçlarının yanlış anlaşılmasından, ve kısmen de bir takım rasyonalist'lerin aşırı ve kontrolsüz düşünce ve eleştirileri yüzünden, muhafazakar alim ve fakihler bu hareketin bir yıkıcı eylem olduğunu sandılar ve bunu İslâm medeniyet sisteminin istikrarına karşı büyük bir tehlike addettiler. Bu suretle, onların başlıca hedefi, İslâmiyetin sosyal bütünlüğünü korumaktı. Bu amaca ulaşabilmeleri için açık olan tek yol Şeriat'ın bağlayıcı gücünü kullanmak ve İslâm hukuk düzeninin yapısını mümkün olduğu kadar en çok sağlam ve katı yapmak gerekiyordu.

2. Gayri İslâmi etkilerin altında sadece zanna dayanan nitelikteki bir düşünce sistemi olarak gelişen ruhbani (zühdi) tasavvufun doğuşu ve yayılışı, böyle bir görüşün ve tavrın benimsenmesinde büyük ölçüde rol oynamıştır. Tasavvuf, tamamıyla dini acı-

dan, ilk devrin alim ve fakihlerinin kelime oyunu ve kaçamaklı cevaplarına karşı bir çeşit isyan mahiyetinde idi. Bu hususta Sufyan-ı Sevri olayı ilk önce aklımıza gelir. Sufyan, devrinin parlak zekalı hukuk âlimlerinden biri olup bir hukuk ekolünün kurucusuydu da. Fakat çok ateşli bir ruhaniyet sahibi olduğu için çağdaş fakihlerin kupkuru ve tatsız münakaşaları onu ruhbanî tasavvufa itmeye yetti. Tasavvuf, sonradan aldığı zannî şekliyle, bir özgür düşünce şeklidir ve rasyonalizmle ittifak halindedir. Zâhir (dış görünüş-Mecâz) ve Bâtın (iç-Hakikat) arasındaki fark üzerinde ısrarla durması, Zahir (mecâz) ile ilgisi olup Bâtın (Hakikat) ile alakâsı olmayan her şeye karşı kayıtsızlığı doğurdu.

Daha sonraki dönemde Tasavvufa hakim olan tam bir öteki dünya ruhu, bir uygarlık düzeni olarak İslâm'ın çok önemli bir yönünü insanların gözünden sakladı. Zanni ve kıyasi açıdan da hiçbir yerde durmak bilmeyen bir düşünce ihtimalinin yaratılması, İslâm'ın en güzide akıl ve fikir sahiplerini cezbetti ve kendine bağladı. Bu şekilde, İslâm Devletinin yönetimi genellikle vasat derecedeki aydınların elinde kaldı. İleriyi düşünemeyen ve kafaları fazla çalışmayan müslüman kitleler ise, onları doğru yolda yürütecek yüksek çapta kişiler olmadığından kurtuluşu ancak çeşitli mezhepleri körü körüne taklit etmekte buldular.

3. Bütün bunların üstüne, İslâm dünyasının kültür merkezi olan Bağdad'ın başına Onüçüncü yüzyılın ortalarında büyük bir felâket geldi. Bağdad'ın yerle bir edilmesi gerçekten büyük bir felâketti, ağır bir darbe idi. Tatar saldırılarını tarih sayfalarına aktaran çağdaş tarihçiler, Bağdad'ın yok edilişini anlatırken genellikle İslâmiyet'in geleceğine ilişkin karamsar bir tutum içinde olurlar. Böyle bir siyasi çöküntü

devresinde gayet tabii bir halet-i ruhiye olarak adlandırılabilecek, daha çok bölünme ve parçalanma korkusuna kapılan muhafazakâr İslâm düşünürleri bütün dikkatlerini bir tek noktada topladılar: Müslüman halkı aynı tarzda bir içtimai hayat içinde birleştirmek, ve ilk devir İslâm ulemasının bid'at olarak tarif ettikleri bütün yenilikleri büyük bir titizlikle Şeriat kanunlarından çıkarıp atmak. Başlıca hedefleri toplumsal düzeni korumaktı, ve hiç şüphe yok ki, böyle bir tutum takınmakta kısmen haklıydılar. Çünkü nizam ve kontrol bir dereceye kadar çöküntü ve yıkıntı etkenlerine karşı koyar. Ancak ne onlar ne de günümüzün uleması şu gerçeği göremediler: Bir milletin nihai kaderi, teşkilât ve nizamdan çok fertlerin güç ve yeteneklerine dayanır. Zaten fazlasıyla teşkilatlı olan bir toplumda bireyler yok olma derecesine değin ezilmiş olurlar. Birey, çevresindeki bütün sosyal düşüncelerden yararlanır, kültürünü zenginleştirir, ama kendi gerçek ruhunu, benliğini kaybeder. Böylece, geçmiş tarihe sahte ve münafıkça bir saygı duymak veya geçmişi yaşatmak için yanlış yollara baş vurmak, bir ulusun çöküşü ve yıkılışını önleme veya böyle bir yıkılıştan sonra bunu onarma çaresi değildir. Günümüz yazarlarından biri haklı olarak demiştir ki: «Tarih'in verdiği hüküm şudur: Eski ve etkinliğini yitirmiş görüşler, onları eskitip yıpratmış olan uluslarda yeniden asla benimsenemezler.» Bu itibarla, bir ulusta çöküş ve yıkılış güçlerine karşı yegâne etkin güç, güçlü kişilik ve benlik sahibi bireyler yetiştirmektedir. Ancak böyle kişiler hayatın derinliğine dalıp özünü bulabilirler. Bunlar gözümüzün önüne öyle ölçü ve standartlar getirirler ki, bunların ışığında, çevremizin hiçbir zaman değişmez mahiyette olmadığını, ve yeniden gözden geçirilip düzeltilmesi gerektiği gerçeğini anlamaya başlarız. On-

üçüncü yüzyılda ve ondan sonra İslâm fakihlerinde görüldüğü gibi, geçmişe karşı gösterilen sahte ve yapmacık bir saygı ve aşırı nizam kurma eğilimi, İslâm'ın asıl ruhuna aykırı idi. Neticede, İbn-i Teymiyye'nin buna sert tepki göstermesine sebep oldu. İbn-i Teymiyye, 1263'te, yani Bağdad'ın yerle bir olmasından beş yıl sonra dünyaya gelmiş, yorulmak bilmez ve kuvvetli kalem sahibi, ateşli İslâm mücahitlerinden biriydi.

İmam İbn Teymiyye, Hanbeli geleneğine göre yetiştirilmişti. Kendisi içtihad hürriyetine sahip olduğu fikriyle yola çıkarak, dört mezhebin kesinliğini reddederek onlara karşı isyan bayrağını çekti, ve işe yeniden başlamak amacıyla İçtihad'ın ilk kuralına dikkatini çevirdi. Zâhiri mezhebi kurucusu, İbn Hazm gibi, İbn-i Teymiyye, eski fakihlerin anladığı şekilde Hanefilerin Kıyas ve İcma usulüne göre fıkhı reddetti. Çünkü, onun kanaatine göre, bütün bâtıl inançların kaynağı İcma (uzlaşma) idi. Hiç şüphe yok ki, yaşadığı çağın ahlâken ve zihnen köhneleşmiş ve yıpranmış durumu gözönünde bulundurulursa, İmam böyle bir tutum takınmakta yerden göğe kadar haklıydı. Onaltıncı yüzyılda Suyuti de benzeri bir iddiada bulundu ve ayrıca, her yüzyılın başında bir Müceddidin zuhur etmesi gerektiği fikrini de ortaya attı. Ancak İbn-i Teymiyye'nin öğrettiklerinin ruhu, Onsekizinci yüzyılda, MacDonald'ın «çökmekte olan İslâm âleminin en temiz noktası» olarak tarif ettiği Necd çölünün kumlarında ortaya çıkan büyük imkânlara sahip olan bir harekette daha mükemmel bir ifadesini buldu. Bu gerçekten çağımız İslâm dünyasında ilk hayat belirtisi olarak kabul edilmelidir. Bu yüzyılda, Müslüman Asya ve Afrika'nın hemen hemen bütün İslâmî hareketlerinde, mesela şunusi Hareketi, Pan-İslâmizm (İslâm Birliği) Hareketi, ve Ba-

bi Hareketi —ki bu sadece, Arap Protestanlığının İran'daki şekliydi— gibi hareketlerde dolaylı veya dolaysız olarak bu hareketin etkisi görülür. 1700 yılında dünyaya gelip Medine'de tahsil görmüş İran'ı baştan başa dolaşmış olan büyük ıslahatçı Muhammed İbn Abdül Vahhap kararsız ruhunun ateşini en nihayet, bütün islâm dünyasına yaymaya muvaffak olmuştur. Ruh yapısı ve düşünceleri bakımından, İmam Gazali'nin öğrencisi Muhammed İbn Tumert'inkine tıpa tıp benzerdi. İbn Tumert, Müslüman İspanya'nın çöküş dönemi içinde ortaya çıkmış ve İspanya'ya yeni bir ilham kaynağı haline gelmiş bir Berberi ıslahatçıdır. Biz burada, Mehmet Ali Paşa'nın orduları tarafından yokedilip dağıtılan bu hareketin siyasi yönüyle ilgilenmiyoruz. Bu hareketin asıl dikkate değer tarafı, yarattığı düşünce özgürlük havasıdır. Gerçekten bu hareket de içten, kendi tarzında muhafazakârdır. Bununla beraber, dört mezhebin kesinliğine karşı isyan eder ve İçtihad özgürlüğü hakkını bütün gücüyle savunur. Fakat aynı zamanda, geçmişe herhangi bir tenkidi açıdan bakmaz ve yeni yeni kanunların tanzim edilmesi konusunda baş vurduğu asıl kaynak Hazreti Peygamberin hadis-i şerifleridir.

Türkiye'ye gelince, modern felsefi düşüncelerle genişletilmiş ve güçlendirilmiş olan İçtihad fikrinin, Türk milletinin dini ve siyasi düşüncelerinde uzun zamandan beri etkin olduğunu görürüz. Bu, Halim Sâbit'in, İslâm Hukuku hakkında modern sosyolojik kavramlara dayanan yeni teorisinden açıkça anlaşılmaktadır. Eğer İslâm rönesansı bir gerçek ise ki, bence bu bir vakıadır, biz de Türkler gibi bir gün zihni mirasımızı yeniden değerlendirmeliyiz. Ve biz genel İslâm düşüncesine herhangi önemli bir katkıda bulunamazsak bile, hiç olmazsa, sağlıklı muhafazakâr tenkid yoluyla İslâm dünyasında alabildiğine kök

salmakta olan liberalizm hareketini kontrol altına alabilecek bir hizmet ifa etmiş olabiliriz.

Gelin bakalım şimdi de Türkiye'deki dini-siyasî düşüncelere kısaca göz atalım. Bu da son zamanlarda Türkiye'deki düşünce akımlarında ve siyasi gelişmelerde İçtihad'ın nasıl bir rol oynadığı konusunda bize bir fikir verecektir. Kısa bir süre önce, Türkiye'de Milliyetperver grubu ve dini terakkiperver grubunun temsil ettiği başlıca iki görüş ekolü vardı. Milliyetperverlerin itibar edip değer verdikleri şey din değil devlet ve vatandı. Bu görüşte olanlar için din herhangi bağımsız bir kimlik taşımıyor, dolayısıyla ayrı bir fonksiyonu da yoktur. Bunlara göre, milli hayatta bütün diğer faktörlerin niteliği ve görevini tayin eden asıl etken devlettir. Bu itibarla, Din ve Devlet'in fonksiyonuyla ilgili eski görüşleri reddeder, ve dinin devletten ayrılması fikrini kuvvetle savunurlar. Dini-siyasî bir sistem olarak, İslâm'ın genel yapısı, hiç şüphesiz, böyle bir görüşün ortaya çıkmasına uygundur. Ama, ben şahsen, devlet kavramının daha güçlü ve İslâm'ın öngördüğü nizamda yer alan diğer bütün kavramlardan daha üstün olduğunu farzetmenin yanlış olduğu kanısındayım. İslâm'da ruhsal ve bedensel faaliyetler iki ayrı saha değildir. Bir fiilin mahiyeti, sonuçları her ne kadar dünyevi ve laik olursa olsun, failin, o fi'li işlerken içinde bulunduğu zihnî ve ruhi davranışa göre tayin olunur. O fi'lin eninde sonunda niteliği ve karakterini tayin eden onun gözle görülmez zihnî arka planıdır. Bir fiil, eğer arkasındaki hayatın sonsuz karmaşıklığından ayrılan bir ruhla işlenirse bedensel veya dünyevi'dir, ve o karmaşıklıktan kaynaklanırsa ruhanî'dir. Kiliseye bir noktadan Devlete başka bir noktadan bakıldığında görülen gerçek İslâm için de aynıdır. Yine de Devlet ve Kilise'nin, aynı şeyin iki parçası olduğunu söylemek doğru ol-

maz. Aslında İslâm tek ve bölünmez bir gerçektir ve siz görüş açınızı değiştirdikçe bunu ya Kilise ya da Devlet, başka bir deyimle, Din veya Siyaset olarak görebiliyorsunuz. Fakat bu çok nazik ve oldukça karmaşık bir konu olduğu için bunu hakkıyla izaha kalkışmak bizi çok çetin ve felsefî bir tartışmaya sürükler. Şu kadarını söylemekle yetineceğim ki, bu eski yanlışlık, insan vücudünün birliğinin, iki muyayen ve ayrı hakikate ayrılan, ancak her nasılsa, bir temas noktası bulunan, ama yine de temelde birbirine zıt olan bir çatallaşma durumundan ileri gelmiştir. Oysa gerçek şudur ki, madde, zaman-mekân ilişkisinde ruhun görevini yapmaktadır. Başka bir deyimle, ruh, zamanmekân ikileminde maddeye dönüşmektedir. Bu bakımdan, insan denilen birlik, dış dünya dediğimiz şey ile ilgili olarak fiil ve harekette bulunurken görüldüğü şekliyle bedendir, ama Gerçek Amaç ve Nihai İdeal ile ilgili olarak çalışırken görüldüğü şekliyle zihin veya ruh'tur.

«Tevhid» yaşayan bir görüş olarak temelde eşitlik, dayanışma ve özgürlük niteliğindedir. İslâm açısından, Devlet'in anlamı sözettiğimiz ideal prensipleri zaman-mekân güçlerine dönüştürme çabası, ve belli bir insanî düzen içinde bunları gerçekleştirme işidir. Ancak ve ancak bu anlamdadır ki, İslâm'da Devlet bir teokrasi, yani doğrudan doğruya Allah'ın hakim olduğu bir hükümet sistemidir. Yoksa, bu hükümetin başında, kendi farzettiği yanılmazlık perdesi altında kişisel iktidar ve baskısını sürdürebilecek bir Allah halifesi'nin bulunması anlamına gelmez. Maalesef, İslâm'ı eleştirenler bu önemli noktayı gözlerinden kaçırmışlardır. Kur'an-ı Kerim'e göre Nihai Hakikat sadece ruhtur ve hayatı da onun cismanî faaliyetleridir. Ruh, tabii, maddi ve dünyevî yollardan kendi varlığını gösterme imkânları bulur. Bu bakımdan, «dünyevî»

olarak bilinen her şey esas itibarıyla ve kökünde «ruhanî»dir. Çağdaş düşüncenin İslâmiyet'e, ve dolayısıyla, bütün dinlere yaptığı en büyük hizmet, maddi ve tabii dediğimiz şeyi eleştirmesi olmuştur. Bu eleştiri, yalnız maddi olan şeyin, köklerini maneviyatta arayıp bulamadığımız sürece herhangi bir özü olmadığını ortaya koymuştur. Kutsal olmayan diye bir dünya yoktur. Bütün bu madde genişliği, ruhun kendini anlayabilmesi için bir alan teşkil etmektedir. Her yer kutsal, pak ve saftır. Bu husus, Hz. Peygamber'in şu güzel ifadesiyle vurgulanmıştır: «Bütün bu yeryüzü mescid'dir». İslâm'a göre Devlet, ruhaniyeti bir insan kuruluşunda gerçekleştirme çabasıdır. Ancak bu anlamdadır ki, saldırı ve egemenlik kurma heveslerinden kaynaklanmayan, aksine ideal ilkelerin gerçekleşmesini hedef tutan her Devlet teokratik'tir, yani İlâhî hükümettir.

Gerçek şudur ki, Türk milliyetçileri Din ile Devlet işlerini birbirinden ayırma kuralını Avrupa'nın siyasi düşünce tarihinden ödünç aldılar. İlkel Hıristiyanlık herhangi bir siyasi veya medeni bir birlik olarak değil, kutsal ve pak olmayan bir dünya içinde bir ruhban nizamı olarak ortaya çıkmıştır. Bu öyle bir nizamdı ki, dünya işleriyle hiçbir ilgisi yoktu ve her bakımdan Roma İmparaotrluğunun tasarrufunda idi. Bunun sonucu olarak, Devlet Hıristiyanlığı kabul ettiğinde, Devlet ile Kilise birbirine rakip oluverdiler ve hakları ile yetkilerinin sınırları belli olmadığı için, bitmez tükenmez tartışmalar ve kavgalar başladı. Oysa, İslâm'da aslaâ böyle bir şeye mahal yoktu. Çünkü, İslâm doğuşundan beri medeni ve düzenli bir topluluktu. İslâm topluluğu, Kur'an-ı Kerim'den bir takım sade ve basit hukuk ilkeleri almıştı. Ancak bu nizamlar Romalıların sonradan tecrübe ile sabit olduğu gibi büyük genişlik imknları arzeden ve tevil mümkün

kılan 12 kanun levhasında yazılı nizamlar gibi oldu. Bu bakımdan Türk milliyetçileri'nin Din ve Devlet anlayışı, İslam'da yeri olmayan ikilik (Kilise ve Devlet ayırımı) düzeninin varolduğu izlenimini verdiği için yanlış ve yanıltıcıdır.

Öte yandan, Said Halim Paşa'nın başkanlığındaki Dinde Islahat Partisi İslâm'ın idealizm ile pozitivizmin (başka bir deyimle Hakikat ile Mecaz'ın) bir uyumu olduğu gibi temel gerçek üzerinde ısrar etti. Zaten, hürriyet, eşitlik ve dayanışma gibi ebedi gerçeklerin herhangi bir milleti veya vatanı yoktur. Sadrı azam (Said Halim Paşa) diyor ki: «İngiliz matematiği, Alman astronomisi veya Fransız kimya biliminin varlığı olmadığı gibi, Türk İslâmı yahut Arap, Acem ya da Hint İslâmı diye bir şey yoktur. Nasıl ki bilimsel gerçeklerin evrensel karakteri, bir bütün halinde insan bilgisini temsil eden bilimsel ulusal kültürlerin çeşitlerini, aynı şekilde İslâmi çeşitlerin evrensel karakteri, türlü türlü milli, ahlâki ve sosyal idealler yaratır.» Bu titiz ve uzak görüşlü yazara göre, günümüzde olduğu gibi, ulusal benliğe dayanan bir kültür, barbarlığının başka bir şeklidir.

Bu, aşırı endüstriyalizm'in bir sonucudur, ve bu bakımdan, insanların ilkel arzu ve ihtiyaçlarını karşılayan bir araçtır. Said Halim Paşa, tarih boyunca, İslâmiyetin ahlaki ve içtimaî ideallerin mahallî şartlar ve Müslüman miletlerin İslam'dan önceki batıl inançlarının etkisinde kalarak gayri İslami bir renge bürünmesinden yakınıyor. Said Halim Paşa'ya göre bu ülkü ve idealler bugün İslami özelliklerden çok, İranlı, Türk ve Arap karakterlerini taşımaktadırlar. Tevhid ilkesinin temiz alnı ve pak çehresi, bir küfür ve şirk damgasına maruz kalmıştır. Ve İslâm'ın ahlâki ideallerinin cihanşümûl ve kişisel olmayan niteliği, bir mil-

lileştirme ve mahallileştirme ameliyesiyle kaybolmuştur. O halde bizim için açık bulunan yegâne yol, temelde dinamik olan bir hayat görüşünü kımıldanmaz hale getirmiş bulunan sert kabuğu İslam üzerinden koparıp atmak, ve ahlaki, sosyal ve siyasal ideallerimizi asıl olan sadelik ve evrensellik içinde yeniden bina etmek amacıyla hürriyet, eşitlik ve dayanışma'nın esas hakikatlerini yeniden keşfetmektir. Osmanlı Sadrazamının görüşleri bundan ibarettir. Görüyorsunuz ki, Sadrıâzam, İslam'ın asıl ruhuna daha yakınolan bir düşünce dizisini takip etmesine rağmen, en nihayet, Vatanperver Grubu'nun çıkardığı sonuçlara varıyor ve sonuçta birleşiyor. Yani her ikisinin üzerinde durmak istediği, modern düşünce ve tecrübelerin ışığında İslâm prensiplerini yeniden düzenleyebilmek amacıyla İçtihat hürriyetini kullanmay teşvik etmektir.

Şimdi de gelin bakalım, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Hilâfet müessesesi meselesinde İçtihat kudreti nasıl kullanmıştır. Sünni görüşe göre bir İmam veya Halife'nin tayini bir emr-i vacip, yani yerine getirilmesi gereken mutlak bir emirdir. Bu hususta ilk akla gelen soru şudur: Halifelik ünvanı ve makamı bir tek kişiye tevdi edilebilir mi? Türkiye'nin içtihâdı odur ki, İslâm'ın ruhuna göre, Halifelik veya İmamlık görevi bir grup insanlar'a veya halk oyuyla seçilen bir Meclis'e devredilebilir. Bildiğim kadarıyla, Mısır ve Hindistan'daki müslüman din adamları ve alimler, bu konuda görüşlerini henüz açıklamamışlardır. Ben şahsen, Türk görüşünün doğru olduğuna inanıyorum. Bu konuda gereksiz tartışmaya lüzum yoktur. Demokratik hükümet düzeni sadece İslam'ın ruhuna tamamıyla uygun olmakla kalmıyor, İslâm dünyasında halen etkinliklerini göstermekte olan yeni güçler karşısında bir zaruret haline de gelmiştir.

Bununla beraber, Türk görüşünü iyice anlayabilmemiz için, İslam'ın ilk filozof tarihçisi İbn Haldun'un görüşlerine müracaat etmemiz gerekecektir. İbn Haldun, «Mukaddime» adlı eserinde Evrensel İslâm Hilâfetiyle ilgili olarak üç ayrı fikre yer vermiştir: 1) Halifelik ilahi bir müessese'dir. Bu ilahi veya Şer'i bir emir olduğu için bundan vazgeçmek imkânsızdır. 2) Bu sadece bir zaruret ve maslahat meselesidir. 3) Böyle bir müessese'ye hiçbir ihtiyaç yoktur. Bu son görüş Harici'lerindir. Anlaşılan, Türkiye ilk görüşü terkedip ikincisini, yani Halifeliği yalnızca bir zaruret ve maslahat olarak tarif eden Mu'tezile fikrini benimsemiştir. Türkler diyor ki, siyasi düşünce ve davranışlarımız konusunda bizim için yegâne rehber geçmişteki siyasi tecrübelerimiz olmalıdır. Bu demek oluyor ki, Cihanşumûl Hilâfet fikri pratik sahada tamamıyla başarısızlığa uğramıştır. Halifelik sadece İslâm İmparatorluğunun bütün gücü ve ihtişamıyla ayakta durduğu sürece etkin ve geçerli idi. İmparatorluğun çöküşünden sonra ise çeşitli bağımsız siyasi üniteler ortaya çıktı. Bu sebeple, Cihanşumûl Hilâfet fikri etkinliğini kaybetmiştir ve çağımızda İslam'ın yeni bir zemin üzerinde kurulmasında canlı bir âmil olarak rol oynayamaz hale gelmiştir. Hatta, bu kavram herhangi bir yarar sağlamak şöyle dursun, bağımsız müslüman ülkelerin bir araya gelmelerini de engellemektedir. İran, Halifelik konusunda Türklerden ayrı bir görüş taşıdığı için, Türkiye'den uzak kalmıştır. Fas her zaman Türklere yan bakmıştır. Arabistan ise diğer bazı emeller peşinde olmuştur. İslam'daki bütün bu kopmalar ve parçalanmalar, sadece, çoktan asıl gücünü yitirmiş ve sadece bir simge halinde kalmış bir müessese için olmuştur. Bu bakımdan, Türkler daha ileri giderek diyebilirler ki, siyasi düşünce ve davranışımız sözkonusu olunca neden geçmiş deneyleri-

mizden ders ve ibret almayalım? Kadı Ebu Bekr Bakillani, tecrübelere dayanarak ve zamanın icaplarına göre Halifelik için gerekli bir şart olan «Kureyşilik»ten vazgeçmedi mi? Yani Kureyş hanedanının siyasî yenilgisi ve bunun sonucu olarak, Kureyşi'lerin İslâm âlemini yönetmekten âciz kalmaları üzerine böyle bir tavır takınmaya mecbur olduğunu belirtmedi mi? Zaten, yüzyıllar önce Halifelik için «Kureyşiliği» vazgeçilmez şartlardan biri olarak kabul eden İbn Haldun da daha sonra (Arapların iktidarı başka milletlere kaptırmaları üzerine) Kadı Bakillani'nin görüşünü benimsemek zorunda kalmadı mı? İbn Haldun diyor ki, madem ki Kureyş iktidarı kaybetmiştir, tek çare, en güçlü adamı, güçlü olduğu ülkede İmam (Halife) olarak kabul etmektir. Böylece, büyük tarihçi, gerçeklerin çetin mantığını bildiği için göze çarpan mühim bir görüşü açıklıyor. Bu görüş, Uluslararası İslâm Teşkilâtıyla yakından ilgilidir. Demek ki, bugün genel hatlarıyla ufukta görülmeye başlayan bu İslâm Teşkilâtı müphem bir şekilde ilk defa İbn Haldun'un kafasında canlanmıştır. Bambaşka hayat şartları ve görüşleri içinde yaşamış olan fakihlerin ilmi tartışmaları ve koydukları kurallardan çok tecrübelerinin getirdiği gerçeklerden ilham alan çağdaş Türkler'in görüşü işte budur.

Benim şahsî görüşüm odur ki, bu hususta ileri sürülen deliller doğru şekilde anlaşılacak olursa, bunlar uluslararası bir görüşün doğduğuna işaret etmektedirler. Bu öyle bir görüş ki İslâm'ın temelini oluşturmasına rağmen, İslâmiyet'in ilk yüzyıllarındaki Arap egemenliği onu gölgelemiş veya yerini almıştır. Bu yeni görüş, büyük milliyetçi şair Ziya (Gökalp)nın August Comte'un felsefesinden kaynaklanan ve Modern Türkiye'nin düşünce hayatında önemli bir rol oynamış olan eserlerinde açıkça ortaya konmuştur.

Ziya Gökalp'ın şiirlerinden birinin, Prof. Fisher tarafından Almancaya tercüme edilmiş olan metninden bir özeti aşağıda sunuyorum:

> «Tam müessir bir İslâmi ittihad husule getirmek için, evvelâ bütün Müslüman memleketler müstakil hale gelmelidir. Sonra bir bütün haline gelerek, bir tek Halife'ye tabi olmalıdırlar. Şu anda böyle bir şey mümkün müdür? Eğer bugün mümkün değilse, beklemeli. Aynı zamanda Halife kendi evini intizama sokmalı, ve hakkıyla işleyebilecek modern bir Devlet'in temellerini atmalıdır.
> «Beynelmilel dünyada zayıfa hemdert olacak kimse yoktur. Hürmet yalnız kuvvetedir.»

Bu satırlar, Modern müslümanların eğilimini açıkça ortaya koymaktadırlar. Şimdilik, bütün müslüman uluslar kendi içlerine çekilmeli ve geçici olarak bütün dikkatlerini sadece kendi üzerlerinde toplamalıdırlar. Taâ ki, bütün müslüman uluslar aralarında Cumhuriyetler topluluğu kurabilecek kudret ve yetkiye erişsinler. Bu milliyetçi düşünür ve öndere göre gerçek ve canlı bir birlik, sadece sembolik bir Halifeliğin altında elde edilebilecek kadar kolay bir iş değildir. Bu ortak manevi irade ve arzu'nun birleştirici bağıyla ırkî rekabetleri ayarlanmış ve denkleştirilmiş özgür ve bağımsız ünitelerin çokluk haline gelmesinde tam olarak ifade bulur. Bana öyle geliyor ki, Cenabı Allah bizim şu gerçeği yavaş yavaş anlamamızı istiyor: İslâm ne Milliyetçilik ne de Emperyalizm'dir. Aksine, bir Milletler Cemiyetidir. Öyle bir Milletler Cemiyeti ki, sün'i sınırları ve ırk ayırımlarını, bireylerin sosyal faaliyet alanını daraltmak için değil, sadece tanışmalarda kolaylık olsun diye tanır.

Aynı Şair'in «Din ve Fen» adlı şiirinden alacağım satırlar, bugünkü İslâm Dünyasında yavaş yavaş şekil almakta olan genel dinî görüşü biraz daha aydınlatmaya yarar:

«Nev'i beşerin ilk ruhanî rehberleri kimlerdi? Hiç şüphesiz Enbiya ve Evliya. Her devirde din, felsefeye rehber olmuştur. Ahlâk ve san'at ancak ondan ışık alır. Fakat sonra din zayıflar, ve ilk şevk ve hararetini kaybeder! Veliler ortadan yok olur, ruhanî rehberlik, ismen, Fukahanın mirası olur! Fukahaya yol gösteren yıldız ecdattan kalma rivayetler olur. Fukaha, dini bu izin üzerinde sürüklerler. Fakat felsefe der ki, «Benim kılavuz yıldızım akıldır, siz sağa geldiniz, ben sola giderim.»

«Din de felsefe de insan ruhuna hak iddia ederler, ve o yana ve bu yana çekerler!

«Bu mücadele devam ederken, hâmile olan tecrübe müsbet ilmi doğurur, ve bu genç fikir rehberi der ki, «Rivayetler tarihtir ve Akıl, tarihin metodudur! Her ikisi de târife sığmaz aynı şeyi tefsir etmeyi, ve ona ulaşmayı arzu ederler!»

«Ancak bu şey nedir?

«Ruhanî bir kalb (gönül) midir?

«Eğer öyle ise, şu halde, işte son sözüm: Din müsbet ilimdir, gayesi ise insan kalbini ruhanileştirmektir.»

Bu satırlardan, Şair'in, insanın zihnî gelişmesinin üç aşaması olduğu yolundaki Comte teorisini ne güzel adapte ettiği açıkça anlaşılıyor. Şair, ilâhiyat, metafizik ve bilim olarak bilinen üç aşamayı alıp İslâm'ın dini görüşüne tatbik etmeye çalışmıştır. Aşağıdaki satırlarda yer alan din anlayışı ise, Şair'in, Türkiye'deki eğitim sisteminde Arapça'nın mevkiine karşı tutumunu belirtir:

«Bir ülke ki, camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar mânasını namazdaki duanın,
Bir ülke ki, mektebinde Türkçe Kur'an okunur
Küçük büyük herkes bilir buyurduğunu
Hüda'nın
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!»

Eğer dinin gayesi, kalbi ruhanileştirmek ise, o zaman insanın ruhuna kolayca yol bulmalıdır. Şair'e göre ise, bu ruhanileştirici fikirler ancak insanın ana dili kıyafetini giymiş oldukları takdirde, en iyi şekilde onun iç dünyasına girebilirler. Bununla beraber, Türkiye'de Arapça'nın Türkçe ile değiştirilmesi Hint müslümanları tarafından hoş görülmeyebilir, hatta kınanabilir. Daha sonra görülecek bir takım sebeplerden dolayı, Şair'in yukarıda bahsettiğimiz içtihadı birçok yönden yanlış ve sakıncalıdır. Ancak kabul etmek gerekir ki, önerdiği reform ve ortaya attığı fikir, İslâm tarihinde eşi görülmemiş bir şey değildir. Müslüman Endülüs'ün Mehdisi, Muhammed İbn Tumert —ki, Berber milletindendi— iktidara gelip Mavahhidin hükümetini kurduğu zaman, okuma yazma bilmeyen Berberilerin hatırı için, Kur'an-ı Kerim'in Berberi diline tercüme edilip ezanın da Berberi dilinde okunmasını emretti. Hatta bütün âlim ve fakihlerin de bu dili öğrenmelerini şart koştu.

Türk şair (Ziya Gökalp) başka bir şiirinde kadınlarla ilgili görüşünü açıklamıştır. Kadın- erkek eşitliğini hararetli bir şekilde savunan şair, bugün anlaşılan ve uygulanan biçimiyle İslâm Hukukunun aile ile ilgili kanunlarının temelden değiştirilmesini istiyor:

«Bir kadın var ki ya annem, ya kardeşim ya
kızım
O'dur bende en mukaddes duyguları yaşatan,
Bir diğeri sevdiğim ki günüm, ayım yıldızım,
O'dur bana hayattaki şiirleri anlatan.

Bu mahlûklar nasıl hâkîr olur şerrin gözünde?
Bir yanlışlık var mutlaka müfessirin sözünde-...
Ailedir temeli milletin ve devletin!
Eksik kalır milli hayat, kıymeti anlaşılmadıkça
kadının,
Hak ve adalet üzre yetiştirilmelidir aile;
Bunun için üç şeyde müsavat lâzımdır: Talak,
ayrılık ve miras
Kadın veraset işlerinden erkeğin yarısı,
Evlilikte dörtte biri addolundukça,
Ne aile ne de memleket yükselebilir.

Başka haklar için milli mahkeme açtık:
Diğer yandan, aileyi fıkhın elinde bıraktık,
Kadını neden yüz üstü bıraktık, bilmiyorum.
O memleket için çalışıyor mu?
Yoksa, o iğnesini keskin bir süngü haline koyup,
Haklarını, bir inkılâp yoluyla mı elimizden
koparıp zorla alacak?»

Gerçek şudur ki, müslüman uluslar arasında, bugün dogmatik uykusundan uyanıp kişisel bilince erişmiş tek ulus Türkler'dir. Zihni hürriyet hakkını talep eden yalnız Türkiye'dir. İdeal olandan gerçeğe geçmiş olan sadece o'dur, ve bu değişim kolay olmamıştır. Türkiye çetin bir zihni ve ahlaki mücadeleden geçmiş bir ülkedir. Onun için, hareketli ve durmadan genişleyen bir hayatın gittikçe artan karmaşıklıkları, yeni yeni görüş ortaya çıkaracak yeni durum ve şartların ortaya çıkışı kaçınılmazdır. Bu görüşler, manevi genişleme denilen şeyin zevkine hiçbir zaman varmamış bir halka göre sadece bir akademik değeri olan ilkelerin yeniden yorumlanması ve açıklanmasını gerekli kılmaktadır. Şu vecize zannederim İngiliz mütefekkiri Hobbes'undur: Benzeri düşünce ve duyguları sıralamak sanırım hiçbir düşünce ve duyguya sahip ol-

mamak demektir. Bugün birçok müslüman ülkelerin durumu böyledir. Bu ülkeler mekanik olarak eski gelenek ve değerlerden sık sık sözederken Türkler yeni değerler yaratmışlardır. Türk milleti büyük tecrübeler geçirdikten sonra kendi iç benliklerini keşfedivermiştir. Onda hayat vardır, hareket vardır. O kımıldamaya, genişlemeye ve büyümeye başlamıştır. Onda yeni yeni istekler, arzular doğmaktadır. O yeni bir güç kazanmış ve hayata yeni anlam ve yorumlar getirmektedir. Bugün Türk milletinin önünde bulunan sorun —ki, bu yakın bir gelecekte başka müslüman ulusların karşısına da çıkacaktır— şudur: Acaba, İslâmi hukuk tekamüle müsait olup, gelişmeye elverişli midir? Bu, çok büyük zihni çalışma isteyen bir sorudur, ve elbette ki, cevabı olumludur. Ama şu şartla ki, İslâm dünyası bu meseleye Hazreti Ömer'in ruhuyla yaklaşmalı. O Hz. Ömer ki, İslam'da ilk eleştirici ve hür fikirli akıl sahibiydi, ve Hz. Peygamber'in son nefeslerini aldığı sırada şu cesur ve hikmet dolu sözleri söyleme cesaretini göstermişti: «Allah'ın kitabı bize yeter!»

Modern İslâm'da, liberal bir hareketi can-u gönülden alkışlarız. Ancak şu da bilinmelidir ki, İslâm'da liberal fikirlerin ortaya çıkışı, İslâm tarihinin en kritik dönemidir. Liberalizm bölücü ve parçalayıcı bir güç gibi hareket etme eğilimindedir. Ve bugün İslâm'da etkisini göstermeye ve her zamankinden daha çok belirginleşmeye başlayan ırkçılık kavramı müslümanların kendi dinlerinden öğrenmiş oldukları o güzelim geniş görüşü ve müsamahayı eninde sonunda silip götürebiliriz. Bundan başka, bizim dini ve siyasi ıslahatçılarımız, liberalleşme şevkiyle, ıslahatın doğru sınırlarını gençliğe özgü delidolulukla aşıp geçebilirler. Biz bugün Avrupa'daki Protestan inkılâbına yolaçan şartları ihtiva eden bir dönemden geçmekte-

yiz. Ve Luther'in başlattığı hareket ve bunun doğurduğu sonuçlardan alınacak dersleri gözümüzden uzak tutmamamız gerekmektedir. Tarih'i dikkatle inceleyecek olursak, Luther ve arkadaşlarının başlattığı reform hareketinin esasında bir siyasi hareket olduğunu göreceğiz. Bunun başlıca sonucu da, Avrupa'da evrensel Hıristiyan ahlâk sistemi yerine bir ulusal ahlâk sisteminin yerleşmesi şeklinde olmuştur. Bu eğilimin sonucunu biz Büyük Avrupa Savaşında gözümüzle gördük. Bu birbirine muhalif iki ahlâk sisteminin uygulanabilir herhangi bir sentezini bize vermekten âciz kalmasından başka, Avrupa'daki durumu daha da tahammül edilmez hale getirmiştir. Bugün İslâm dünyası liderlerinin görevi, Avrupa'da olup bitenleri iyice kavramaları, daha sonra da, soğukkanlılıkla ve açık bir görüşle İslâm toplum düzeninin nihai hedeflerine doğru ilerlemeleri'dir.

Modern İsslam'da İçtihad'm tarihi ve uygulanışını size anlatmaya çalıştım. Şimdi de, İslâm Hukukunun tarih ve bünyesinin, içtihad metod ve prensiplerinin yeni baştan yorumlanmasına imkân verip vermediği konusunu inceleyelim. Başka bir deyimle, benim burada sormak istediğim soru şudur: İslâm hukukunun tekamülü veya yeniden kuruluşu mümkün müdür? Bonn Üniversitesi, Sâmi diller uzmanı, Prof. Horten, İslâmî Felsefe ve İlahiyat konusunda incelemelerde bulunurken aynı soruyu sormuştur. İslâm mütefekkirlerinin sadece dini alandaki görüşlerini incelemiş olan Prof. Horten diyor ki, İslâm tarihi, iki ayrı kuvvetin, yani bir yandan Ari kültür ve bilgisini, diğer yandan da Sâmi dininin kademeli olarak birbiriyle karışması, uyumlu bir şekilde birbirine uyması ve karşılıklı olarak derinleşmesi olarak tarif edilebilir. Müslüman herzaman dini görüşünü, kendisinin çevresindeki uluslardan almış olduğu kültür öğe-

lerine uyacak bir şekilde ayarlamayı bilmiştir. Horten daha sonra diyor ki, 810 ile 1200 yılları arasında, İslâm'da 100'den fazla ilâhiyat sistemi ortaya çıkmıştır. Bu ise, İslâm düşüncesinin esnekliğine olduğu kadar, ilk devir mütefekkirlerimizin bitmez tükenmez faaliyet ve çabalarına işaret eden kuvvetli bir delil teşkil eder. Bu bakımdan, günümüz Avrupa şarkiyatçılarından olan bu zât, İslâm edebiyat ve düşüncesini yakınen inceledikten sonra edinmiş olduğu görüşlerden şu sonucu çıkarıyor:

«İslâm'ın özü ve ruhu öylesine geniştir ki bunun sınırsız olduğunu söylemek daha doğru olur. Sadece dinsiz ve Allahsız fikirler hariç, etrafında bulunan milletlerin elde edilebilecek bütün görüşlerini benimseyip kendi yapısının bir parçası haline getirmiş, onların kendine özgü şekilde ve yönde gelişmelerini sağlamıştır.»

İslâmiyet'in hazmedici ruhu, yani başka bir yerden bir şeyi alıp kendinden bir parça haline getirme yeteneği, özellikle hukuk ve adalet alanında kendini göstermiştir. İslâm eleştirmenlerinden Hollandalı Prof. Hurgronje diyor ki: «İslâm hukukunun gelişme tarihini okuduğumuz zaman görürüz ki, bir yandan her yüzyılda İslâm fıkıh alimleri, en ufak bir tahrik üzerine, birbirine çatıp kâfir olduklarını ispatlamaya kadar giderler; diğer yandan da, aynı kişiler, gittikçe artan bir fikir birliğiyle, seleflerinin aynı tür anlaşmazlıklarını gidermeye çalışırlar.» Günümüzün Batılı İslâm eleştirmenlerinin bu tür görüşleri şu durumu açıkça ortaya koyuyor: Yeni hayatın dönüşüyle, İslâm ruhunun iç genişliği, fakihlerimizin katı muhafazakârlığına rağmen kendini gösterecektir. Hiç şüphem yok ki, muazzam İslâm Hukuk literatürü layıkıyla incelendiği zaman, günümüz tenkitçilerinin, İslâm hukukunun durgun ve hareketsiz ve gelişme kabiliyetin-

den yoksun olduğu yolundaki sathî görüşü boşa çıkmış olacaktır. Maalesef, bu ülke (Hint-Pakistan) nin muhafazakâr müslüman halkı, İslâm Hukuku veya fıkhın eleştirici bir açıdan ele alınıp gözden geçirilmesine henüz zihnen hazır değildir. Hattâ, bu konu bu amaçla cidden ele alındığı takdirde pekçok kişi sert tepki gösterebilir ve mezhep tartışma ve kavgalarına yolaçabilir. Bununla beraber, bu konuda bazı noktalara dikkat çekme cesaretini göstereceğim:

1.) İlk önce, şunu hatırlamamız gerekir ki, ilk zamanlardan başlayarak taâ Abbasî dönemine kadar, Kur'an-ı Kerim'den başka yazılı herhangi bir İslâm kanunu yoktu.

2.) İkinci dikkat edilmesi gereken nokta, birinci yüzyılın ortalarından başlayarak dördüncü yüzyılın başına kadar İslâm'da ondokuz fıkıh mektebi ve hukuk görüşünün ortaya çıkmasıdır. Sadece bu durum, eski devir fakihlerimizin, gelişme halinde olan bir medeniyetin ihtiyaçlarını karşılamak için gece gündüz nasıl çalıştıklarını göstermeye yeter.. Fetihlerin çoğalması ve bunun sonucu olarak, İslâm görüşünün genişlemesi dolayısıyla bu ilk devir fakihleri, daha geniş bir görüşü benimsemek, ve İslâm camiası içine giren yeni ulusların hayat tarzlarını, örf ve adetlerini incelemek mecburiyetini hissettiler. O devrin sosyal ve siyasal tarihinin ışığı altında, çeşitli fıkıh ekollerinin hukukî eğilimleri dikkatle araştırılacak olursa, bunların tefsir ve izah çalışmaları sırasında, tümdengelimliden yavaş yavaş tümevarıma geçtikleri görülür.

3.) İslâm Hukukunun güvenilir dört kaynağı ve bunların meydana getirdiği anlaşmazlıkları ele alacak olursak, güvenilir ekollerimizin varsayılan katılığı kaybolur ve daha ileri bir tekamül imkânı açıkça görülür. Bu kaynakları kısaca gözden geçirelim:

(a) **Kur'an-ı Kerim:** İslâm Hukukunun ilk ve temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Ne var ki, Kur'an-ı Kerim sadece bir kanun kitabı değildir. Evvelce de arzettiğimiz gibi, asıl amacı, insanda Allah ve evrenle olan ilgisi konusunda daha yüksek bir şuur uyandırmaktır. Şüphe yok ki, Kur'an-ı Kerim, özellikle toplumsal yaşantının nihai temeli olan aile müessesesine dair bir takım genel ilke ve hukuki kurallar koymuştur. Fakat neden bu ilke ve kurallar, nihai amacı, insanın daha yüksek düzeyli hayatı olan bir vahy'in bir parçası olarak yer almıştır? Bu sorunun cevabı Hıristiyanlık tarihinde bulunur. O Hıristiyanlık ki, Yahudiliğin kanuna aşırı bağlılık ruhuna karşı şiddetli bir tepki olarak ortaya çıktı. Hıristiyanlık, öteki dünyanın idealini kurmakla şüphesiz hayata ruhanilik getirmeyi başardı. Ne var ki, Hıristiyanlığın ferdiyetçi özelliği, toplumsal insan alakalarının karmaşıklığı içinde bir ruhani değer göremiyordu. Bu itibarla, Naumann, «Briefe uber Religion» (Din konusunda Mektup) adlı kitabında «İlkel Hıristiyanlık, devlet, hukuk, teşkilat ve üretim'in korunmasına gereken önemi vermedi. Başka bir deyimle, insan toplumunun şartlarını gözönüne almadı» diyor ve şu sonuca varıyor: «O halde, ya devletsiz olmaya çabalarız, ve bu şekilde, kendimizi bile bile anarşinin kollarına atmayı göze alırız, ya da, dini inancımızın yanısıra bir de siyasi inanç edinmeye karar veririz.» İşte bu suretle, Kur'an-ı Kerim, din ve Devleti, ahlâk ve siyaseti, meselâ, Platon'un «Cumhuriyeti»nde olduğu gibi birleştirmeyi gerekli görür ve bunu bir tek vahy ile beyan eder.

Mamafih, bu konuda gözönüne alınması gereken önemli nokta, Kur'an-ın dinamik görüşüdür. Bunun menşei ve tarihini daha önce ayrıntılı olarak inceledim. Bu bahsimize göre şurası muhakkak ki, böyle bir-

görüşü taşıyan İslâmiyetin kutsal kitabı, tekamül nazariyesine karşı olamaz. Ancak aklımızdan çıkarılmaması gereken nokta, hayatın sadece ve sadece değişiklikten ibaret olmaması hususudur. Hayat devamlılık ve korunma unsurlarını da içinde taşır. İnsanoğlu yaratıcı faaliyetinin zevkini çıkarır, ve daima enerjilerini yeni yeni hayat safhalarını keşfetmek amacıyla kullanırken, içinde kendi kişiliğinin gelişmesi karşısında duyduğu bir huzursuzluk vardır. İleriye doğru hareketinde, dönüp mazisine bakmasına imkân yoktur. Bu nedenle, kendi kişiliğindeki genişliği bir çeşit dehşet ve korku ile karşılar. Bu ileri hareketi sırasında, insan ruhu, aksi yönde işleyen kuvvetler tarafından engellenmeye çalışılır. Bu ise, başka bir deyimle şu demektir: Hayat, sırtında geçmişinin yükünü yüklenmiş olarak ilerler, ve toplumsal değişiklik ne olursa olsun, muhafazakârlık kuvvetlerinin değer ve görevleri gözden kaybolmaz. İşte modern akılcılık, Kur'an-ı Kerim'in temel talimatına bu canlı görüşle yaklaşıp bugünkü müesseselerimizi ele almalıdır. Geçmişini tamamen reddetmek hiçbir ulus için kârlı bir iş değildir. Çünkü, o ulusun kişiliğini ortaya koyan geçmişidir. Ve İslâm gibi bir toplumda eski müesseselerin gözden geçirilip düzeltilmesi meselesi daha da nazik bir iştir. Islahatçının sorumluluğu çok daha ciddi bir vaziyet alır. İslâm, karakteri bakımından herhangi bir toprak parçasına bağlı olmayıp başlıca hedefi, kendisine inananları, birbirine zıt çeşitli ırklardan alarak, insanlığın nihai terkibi için bir örnek meydana getirmek, sonra da bu dağınık ve farklı toplamı kişisel şuura sahip bir halk kitlesi haline sokmaktır. Bu kolay başarılır bir iş değildir. Fakat, akıllıca ve planlı şekilde kurulmuş olan müesseseleri aracılığıyla bu birbirine zıt kitle içinde, toplu irade ve vicdan gibi bir şeyi yaratmaya çok büyük ölçüde başarılı olmuş-

tur. Böyle bir toplumun oluşumunda, yeme, içme, temizlik ve kirlilik gibi şeylere ilişkin toplumsal bakımdan zararsız kuralların değişmezliğinin bile, böyle bir topluma özel bir batınilik vasfını vermesi, sonra da, çeşitli mahiyeti olan bir toplumda her zaman gizli şekilde varolan gayri mütecanislik kuvvetlerini karşılayan o iç ve dış uyumluluğu sağlaması itibarıyla kendine özgü bir hayat değeri vardır. Bu itibarla, bu müesseselerin eleştiricisi, bu işe girişmeden önce İslâmda yer alan toplumsal hayat tecrübesinin nihaî hakikat ve anlamını iyice kavrayan kesin bir görüşü elde etmeye çalışması lâzımdır. Kendisi, bu müesseselerin yapısına, şu veya bu ülke bakımından toplumsal yarar veya zararları açısından değil, daha yüksek bir amaç —yani bir bütün olarak insanoğlunun hayatında yer almakta ve işlemekte olan yüce hedef— açısından bakmalıdır.

Şimdi Kuran'ı Kerim'de hukuki ilkelere sağlanan zemini ele alalım. Şurası kesin ki, İnsan düşünce ve teşrii faaliyetine meydan vermemek şöyle dursun, aksine, bu ilke ve kuralların geniş kapsamı, insanî düşünceyi uyandırıcı mahiyette bir âmil olarak görülür. Görüşlerinin önemli bir bölümünü bu hazır temelden alan eski fakihlerimiz, çeşitli hukuk sistemleri geliştirdiler. İslâm tarihini incelemiş olanlar iyi bilirler ki, toplumsal ve siyasal bir güç olarak İslâm fetihlerinin hemen hemen yarısı, bu fakihlerin kanun ve nizam sahasında göstermiş oldukları zekâ ve incelikler sayesinde olmuştur. Von Kremer, «Romalılardan sonra, Araplardan başka dikkatle hazırlanıp geliştirilmiş bir kanun düzenine sahip olduğunu iddia edecek başka herhangi bir millet yoktur» diyor. Ne var ki, bütün genişlik ve sağlamlıklarına rağmen bu yasal düzenler bir yerde kişisel yorumlardan ibarettir, ve bu bakımdan bu hususta son söz olarak kabul edilemez-

ler. Biliyorum ki, İslâm uleması, bilinen fıkıh mezheplerinin nihaî olduğunu iddia ederler ama aynı zamanda, tam bir İçtihad'ın teorik olarak yapılabileceğini de inkâr edemezler. Ulema'nın bu tutum ve davranışına sebep olan hususları, kendi anlayışıma göre, yukarıda açıklamaya çalıştım. Fakat madem ki zaman değişmiştir ve bugünkü İslâm Alemi, insanî düşüncenin olağanüstü bir şekilde ve her yönden gelişmesi ve yayılması sonucunda başıboş bırakılmış yeni güçlerle karşı karşıya ve onların etkisi altındadır, bu tutum ve davranışın yani nihailik ve mükemmeliyet iddiasının artık sürdürülmesi için herhangi bir sebep görmüyorum. Fıkıh mezheplerimizin kurucuları, kanıtları ve yorumlarının nihaî ve mükemmel olduğunu, ve değişmesinin mümkün olmadığını hiç bir zaman iddia ettiler mi? Hayır, asla. Bugünkü müslüman liberaller neslinin, temel fıkıh ve hukuk kurallarının, kendi hayat tecrübeleri, ve modern hayatın değişik şartları ışığında yeniden gözden geçirilip tefsir edilmesini istemeleri bence haklı ve yerinde bir tutumdur. Kur'an-ı Kerim'in beyanına göre, hayat gelişen ve devamlı bir yaratış ameliyesidir. Bu itibarla, her nesil kendisinden önce gelip geçmiş nesillerin eserlerinden yararlanarak, ancak onlardan olumsuz yönde etkilenmeden, kendi meselelerini çözümlemekte serbest olmalıdır.

Zannediyorum, şimdi burada, bana biraz önce sözettiğim Türk Şairi Ziya Gökalp'ı hatırlatıp, onun iddiasına göre, erkek- kadın eşitliğinin, yani boşanma, ayrılma ve veraset meselesinde eşitliğin, İslâm fıkhına göre mümkün olup olmadığını soracaksınız. Türkiye'de kadınların uyanışı, temel ilke ve kurallara yeni bir yorum getirmeden, karşılanamayacak veya yerine getirilemeyecek istekler doğurdu mu, bilmiyorum. Herkesin bildiği gibi, (Pakistan'ın) Pencap böl-

gesinde hoşlanmadıkları ve anlaşamadıkları kocalardan kurtulmak isteyen kadınlar mecburen dinsiz olmuş veya başka bir dini kabul etmişlerdir. Hedefi talimatlarını başkalarına bildirmesi ve yayması olan bir dinin bundan daha yanlış ve aykırı bir amacı olamaz. Ünlü Endülüs'lü fıkıh alimi, İmam Şatıbi, «Müvafıkât» adlı eserinde İslâm Hukukunun şu beş şeyin korunmasını hedef tuttuğunu yazar: Din, nefis, akıl, mal ve nesil. Bu ölçüyü geçerli saysak, şu soruyu sorma cesaretini göstereceğim: «Hidâye'de dinsizliğe ilişkin belirtilen ilke ve kuralların uygulanması şekli, bu ülkede İslâmiyet'in menfaatlerinin korunması için yeterli ve doyurucu mudur?». Hint müslümanlarının aşırı muhafazakârlığı gözönünde bulundurulursa, Hintli hakimler ve hukukçular, İslâmiyetin standart olarak kabul ettiği kuralların dışına çıkmaya cesaret edemezler. Sonuç olarak, insanlar ileriye doğru hareket ederken, kanunlar oldukları yerlerde duruyor.

Türk Şairinin istek ve arzularına gelince, bana öyle geliyor ki, İslâm medeni kanunu hakkındaki bilgisi kıt ve eksiktir. Onun, Kur'an-ı Kerim'in verasetle ilgili koyduğu kuralların ekonomik önemini de anlamaktan aciz kaldığını da sanıyorum. İslâm hukukuna göre nikâh veya izdivaç sosyal bir sözleşmedir. Kadın, nikah sırasında, kocasının boşanma hakkını bazı belirli şartlarla kendisine verilmesini isteyebilir, ve bu şekilde eşiyle birlikte boşanma konusunda eşitliği elde etmiş olur. Veraset kanununda ıslahat yapılmasıyla ilgili Şair'in istediği bir yanlış anlayışın mahsulüdür. Kadın ile erkeğin hukuki payları arasındaki farklılık erkeklerin kadınlar üzerindeki üstünlük veya hakimiyeti olarak addedilmemelidir. Böyle bir varsayım İslam'ın ruhuna aykırıdır. Kur'an-ı Kerim şöyle der: «**Erkeklerin meşru surette kadınlar üzerindeki**

hakları gibi, kadınların da onlar üzerinde hakları vardır.» (2/228)

Kızın payı, kendisinde irsî olan bir aşağılıktan dolayı değil, sahip olduğu geniş ekonomik imkânları, ve kendisinin bir parçası olduğu toplum yapısında işgal ettiği avantajlı mevkii gözönüne alındıktan sonra tayin olunur. Sonra, şairin toplum hakkındaki kendi görüşüne göre, veraset kanunu, servet dağılımında bireysel bir faktör değil, ancak aynı amaç uğruna bir arada çalışan başka faktörler arasından bir tanesi olarak kabul edilmelidir İslâm'a göre kız evlendiği zaman hem babası hem de kocası tarafından kendisine verilen malın mutlak sahibidir; ayrıca mihri müeccel veya gayri müeccel olarak kendisine arzu ettiği şekilde verilen paranın da tek sahibidir, ve bu para kendisine ödeninceye kadar kocasının bütün malına el koyma yetkisine sahiptir, bütün hayatı boyunca geçiminin sağlanması görevi de kocasına verilmiştir. Veraset kanununu bu açıdan inceleyecek olursanız, erkek ve kızların ekonomik ve mali durumunda maddi herhangi bir fark olmadığını görürsünüz. Aslında, erkek ve kız çocukları arasında görünüşteki bu fark veya eşitsizlikten dolayıdır ki, ilgili kanun, Türk Şairinin istediği eşitliği zaten sağlıyor. Gerçek odur ki, Kur'an-ı Kerim'in öngördüğü veraset kanununda yer alan ilke ve kurallar —Von Kremer'in belirttigi gibi, bu, İslâm Hukukunun tartışma götürmez en üstün ve orijinal yönüdür— gerektiği kadar Müslüman hukukçuların dikkatini henüz çekmemiştir. Çok acı ve şiddetli sınıf kavgalarına sahne olmakta olan bugünkü toplum bizi derin derin düşünmeye davet ediyor. Ve biz kanunlarımızı modern ekonomik hayıtın kaderi haline gelmiş olan muhtemel inkılâp açısından araştıracak olursak, belki de sözünü ettiğimiz temel ilke ve kurallarda, şimdiye kadar keşfolunmamış yönler

buluruz ki, bu ilkelerin gösterdiği yeni bir inanç ve güven içinde uygulanışına geçebiliriz.

b) **Hadis:** İslâm Hukuku'nun ikinci büyük kaynağı Peygamber Efendimiz'in hadis-i şerifleridir. Bu hadisler gerek eski devirlerde gerekse zamanımızda büyük müzakerelere sebep olmuşlardır. Çağımız Hadis eleştiricilerinden Prof. Goldzieher bunları modern tarihi tenkid kanunları ışığında ayrıntılı şekilde incelemiş ve bunların genellikle sağlam temelli ve güvenilir olmadığına kanaat getirmiştir. Başka bir Avrupalı yazar, bir hadis'in doğru olup olmadığını belirleyen İslâmi kuralları gözden geçirdikten ve bu hususta yapılabilecek bir hatanın teorik ihtimallerine değindikten sonra şu sonuca varmıştır:

> «Sonuç olarak şu söylenebilir ki, şimdiye kadar anlatmaya çalıştığımız görüşler sadece teorik imkânlarla ilgilidir. Bu imkânların ne dereceye kadar gerçekleştiği sorusuna gelince, bunun cevabı, gerçek şart ve ortamların bu imkânlardan yararlanılması için ne gibi teşvik ve tahrikte bulunduklarına bağlıdır. Hiç şüphe yok ki, bu tür şart ve ortamların kötüye kullanılma imkânı nisbeten çok azdı ve Sünnet'in ancak çok cüzi bir bölümünü etkileyebildi. Bu itibarla denebilir ki, genellikle müslümanlar tarafından doğru ve geçerli sayılan hadisler mecmuası, gerçekten İslâmiyet'in doğuşu ve ilk gelişmesinin doğru ve şaşmaz birer kayıtlarıdır.» (Mohammedan Theories of Finances: İslam'da Mali Teoriler).

Ne var ki, şu anda konuşmamızın ana teması olan İçtihad'in niteliği ve özelliklerini belirtmemiz için, tamamen hukukî önemi olan hadisler ile hukuk ve kanunlarla ilgisi olmayan hadisler arasında ayırım

yapmalıyız. Hukuki mahiyet taşıyan hadisler konusunda çok önemli bir soru karşısında kalıyoruz: Bazı durumlarda aynen alınmış, bazı durumlarda da Hazreti Peygamber tarafından düzeltilmiş olan bu hadisler, İslam'dan önceki Arabistan'da ne dereceye kadar yürürlükte idiler? Bunu öğrenmek güçtür, zira bizim eski ulemamız genellikle İslâm öncesi örf ve adetlere fazlaca eğilmemektedirler. Bunun gibi, Hz. Peygamberin açıkça ifadeleriyle tasvip etmiş veya bir şey söylemeden kabul ettiğini anlatmış olduğu âdetlerin de, herkes ve her zaman için mi uygulanışı kastedildiğini anlamak ta mümkün değildir. Şah Veliyullah bu noktayı çok güzel bir şekilde aydınlatmıştır. Onun görüşünü burada özetle aktarmak istiyorum. Şah Veliyullah'a göre peygamberlerin talim ve terbiye usulü genellikle öyledir. O peygambere gönderilen şeriat kendisinin özellikle indirilmiş olduğu kavmin âdetlerine, yaşantılarına, ve diğer özelliklerine uygun olur. Öte yandan, her şeyi içine alan ilkeleri benimsemeyi amaç edinen peygamber, ne başka kavimlere değişik ilkeler açıklayabilir ne de kendi kendilerine hareket tarzı tayin etmelerine izin verebilir. Bir peygamber'in vazifesi belli bir ulus ve topluluğu eğitip evrensel bir şeriati kurmak amacıyla o ulus ve topluluğu bir çekirdek olarak kullanmaktadır. Bu şekilde, bütün insan soyunun toplumsal hayatının temelini teşkil eden ilkeleri belirtmiş olur, ve haşır neşir olduğu ulusun belirli örf ve adetlerinin ışığında bunları özel durumlara uygular. Bu uygulama sonucu elde edilen şeriat değerleri (yani suç cezalarına talluk eden ahkâm) bir anlamda o ulusa mahsustur. Ve madem ki, bu ahkâmın tatbiki kendi başına bir gaye değildir, bunlar gelecek nesillere sıkı bir düzen içinde kabul ettirilemez. Belki bu noktadan hareket eden, İslâmiyet'in evrensel karakterini bütünüyle kavramış olan İmam-ı Azam

Ebu Hanife,, bu hadisleri hemen hemen hiç kullanmamıştır. Bilindiği üzere, İmam Ebu Hanife, «istihsan» yani «fıkıhı tercih etme» prensibini ortaya koydu. Bu kural, hukuki düşüncede gerçek durumların inceden inceye gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu husus, İmam'ın, İslâm Hukukunun söz konusu kaynağına ilgili tavrını bir kez daha ortaya koymaktadır. Söylentilere göre, Ebu Hanife hadisleri kullanmadı, çünkü onun zamanında bunlar düzenli bir şekilde toplanmamıştı. Ancak, Ebu Hanife zamanında hadislerin bir araya getirilmediği yolundaki iddia doğru değildir. Çünkü, Abdülmelik ile Zuhri'nin «Hadisler Mecmuası», Ebu Hanife'nin vefatından en az otuz yıl önce meydana getirilmişti. Bu mecmuaların Ebu Hanife'nin eline hiç geçmediğini, ya da fıkıh yönünden önemi olan hadisleri içermediğini bir an için farzetsek bile, İmam-ı Azam, kendisinden sonra gelen İmam Malik ve Ahmed bin Hanbel gibi, gerekli görmüş olsaydı, kendisi bizzat bir hadisler mecmuası çıkarabilirdi. Onun için, genel olarak, Ebu Hanife'nin tümüyle hukuki nitelikteki hadislere karşı takındığı tutum, bence, tamamen doğru ve yerindedir. Ve eğer modern Liberalizm bunları, bir kanun kaynağı olarak, hiçbir itiraz ve eleştiri yapmadan kullanmayı daha emin bir yol olarak kabul ediyorsa, bununla ancak Ehli Sünnet'in İslâm Fıkhı sahasının en büyük İmamlarından birini takip etmiş olur. Mamafih, şu gerçeğe de göz yumulmaz ki, Muhaddisler, fıkıhta mücerret tefekkür meyiline karşı, hakiki meselenin değeri üzerinde ısrar etmekle İslâm şeriatine en büyük hizmette bulunmuşlardır. Bu sebeple, hadis edebiyatı ciddiyet ve titizlikle incelencek olursa, —eğer bu bizzat Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'in hükümlerini tefsir ettiği ruhu doğrular şekilde alınırsa— Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen kanunların hayatii değerinin an-

laşılmasında büyük yardımı olur. Yalnız bu kanunların hayatî kıymetini tamamıyla kavramak bile, fıkhın temel kaynaklarını yeniden tefsir etme gayretinde bize çok büyük bilgi kaynağı sağlar.

c) **İcma:** İslâm fıkhının üçüncü kaynağı «icma»dır. Bence, bu İslâm'ın en önemli hukuki ilke ve metodudur. Fakat ne gariptir ki, bu önemli hukuk kuralı, İslâmiyetin ilk çağında büyük akademik tartışmalara yolaçmış olduğu halde, sadece bir fikir olarak kaldı, ve herhangi bir İslâm ülkesinde ancak nadiren müstakil ve daimi bir müessese halini aldı. Belki de bunun sürekli ve bağımsız bir yasama kuruluşu haline dönüştürülmesi, dördüncü Halife'den hemen sonra kurulan mutlak monarşik sistemin siyasi çıkarlarına zıt idi. Kanaatimce, Emevi ve Abbasi Halifeleri, kendileri için belki de bir gün hayli güçlü hale gelebilecek sürekli bir Meclis kurulmaktansa içtihad hak ve yetkilerini münferit müçtehidlerin eline bırakmayı kendi çıkarları açısından daha uygun buldular. Bununla beraber, şu nokta da son derece dikkate değerdir: Yeni Dünya güçlerinin baskısı ve Avrupa uluslarının siyasi tecrübeleri, bugün müslümanların zihnine, İcma kavramının gerçek değeri ve imkânlarının iyice yerleşmesine vesile olmaktadır. Cumhuriyet kavramının gelişmesi ve müslüman ülkelerde yavaş yavaş yasama meclislerinin kurulması büyük bir ileri hamle teşkil eder. İçtihad kuvvetinin, ilgili fıkıh mezheplerinin ferdi temsilcilerinden alınıp bir İslâm yasama Meclisine devrolunması —ki muhalif mezheplerin gelişmesi bakımından, zamanımızda İcma'nın alabileceği yegâne şekildir— hukuki tartışmalara, ulemadan olmayıp kanunlara iyi vakıf olan kimselerin bilhassa olayları çabuk anlama ve kavrama yeteneğinde olanların katılmasını sağlar. Ancak bu şekildedir ki, fıkıh nizamımızın uyuşuk ruhunu canlandırıp

faal hale getirebilir ve ona tekamüli bir görünüm kazandırabiliriz. Bununla beraber, Hindistan'da bazı güçlüklerin ortaya çıkması muhtemeldir. Çünkü, müslümanlardan oluşmayan bir Yasama Meclisinin içtihad yetkisini kullanıp kullanamayacağı şüphelidir.

Ancak «icma» hakkında sorulup cevaplandırılması gereken bir iki soru vardır. Meselâ, şu soru: Acaba, İcma, Kur'an-ı Kerim'i iptal edebilir mi? Müslüman meclisi için böyle bir soru gereksiz ve yersiz sayılabilir. Ancak, bir Avrupalı eleştiricinin «İslâm'da Mali Teoriler» adlı ve Columbia Üniversitesi tarafından yayımlanan eserindeki hayli yanıltıcı bir ifade karşısında böyle bir soru sormayı gerekli görüyorum. Bu eserin yazarı hiçbir kaynak veya delil göstermeden diyor ki, bazı Hanefi ve Mutezile ulemasına göre İcma, Kur'an-ı Kerim'i ortadan kaldırır. İslâm Fıkhında böyle bir yanlış ifadeyi doğrulayacak en ufak bir kayıt yoktur. Resulullah'ın bir hadisi bile böyle bir anlam taşımaz. Öyle sanıyorum ki, yazarı, «nesh» kelimesi yanıltmıştır. Eski devir fakihlerinin yazılarında, İmam-ı Şâfii'nin «El-Müvafakat» adlı eserde dediği gibi (cilt: 3, s. 6), bu kelime, Sahabe'nin icma'ına ait müzakerelerde kullanıldığı zaman, bir Kur'an-ı Kerim hükmünü, diğer bir hükümle nesih veya iptal ya da yerine bir diğer hükmü getirmek değil, ancak bu hükmü genişletme veya sınırlandırma yetkisi anlamına gelirdi. Hatta bu yetkinin kullanılmasında da, yedinci yüzyıl ortalarında vefat etmiş ve eseri son zamanlarda Mısır'da yayınlanan ünlü Şâfii fıkıh alimi Amidi'nin dediği gibi, hukuki içtihad şudur ki, Hz. Peygamber'in sahabesi, her halde, kendilerine bu genişletme ve sınırlandırma hak ve yetkisini veren şer'i hükme sahiptirler.

Ancak sahabenin belirli bir konuda görüşbirliğine vardıklarını farzetsek, burada ortaya çıkacak yeni so

ru, gelecek kuşakların bu kararla sınırlı kalıp kalmayacağıdır. Şevkânî bu konuyu ayrıntılı olarak ele almış ve bu hususta çeşitli fıkıh mezheplerinin görüşlerini örnek olarak göstermiştir. Zannediyorum, bu bahiste verilen kararın emri vaki'yi mi yoksa «emr-i kanuni»yi ya da hukukî konuma mı ait olduğunu bilmek gerekir. Emrivaki'ye gelince, meselâ «Muavvizateyn» adıyla bilinen iki küçük sure, Kur'an-ı Kerim'in bir bölümünü teşkil eder mi, etmez mi? sorusu aklımıza gelir ve sahabe bu âyetlerin, Kur'an-ı Kerim'in birer parçası olduğu konusunda hemfikirdirler. Biz bu icma'ı hüccet'e bağlı kalmalıyız, çünkü «emr-i vaki»yi ancak sahabe bilecek durumundaydılar. Emri kanuni veya hukukiye gelince, bu sadece bir tefsir ve tabir meselesidir, ve Kerhî'nin delillerine dayanarak diyebilirim ki, daha sonraki nesiller, sahabenin kararlarına yani icma'ına bağlı olamazlar. Kerhî diyor ki, «Sahabelerin sünnet veya icma'ı, Kıyas'la çözümlenemeyen meseleler için geçerlidir, fakat Kıyasla tayin ve tesbit edilebilen meseleler için bu böyle değildir.»

Modern bir İslâm Meclisinin yasama faaliyeti hakkında bir soru daha sorulabilir. Haliyle, bu meclis, hiç olmazsa şimdilik, İslâm fıkhının inceliklerinden haberdar olmayan kimselerden oluşacaktır. Böyle bir meclis, kanunların hazırlanışı ve yorumlanması konusunda ciddi hatalar işleyebilir. Hatalı yasal faaliyetler ve yorumlamaları nasıl önleyebiliriz veya azaltabiliriz? İran'da 1906'da hazırlanarak yürürlüğe konan Anayasa, «dünyevî meselelere vakıf» bir ulema komitesi meydana getirdi. Bu komite, Meclis'in yasama faaliyetlerini denetleyecek yetkiye sahipti. Bence tehlikeli olmasına rağmen bu girişim İran'daki anayasal düzen ve anlayış için gerekliydi. Öyle sanıyorum ki, bu anayasal düzende ülkenin gerçek varisi ora-

da mevcut olmayan imamdır, kral veya şah ise sadece o ülkenin koruyucusudur. Ulema, İmam'ın temsilcileri olarak, tüm toplumun yaşantısını denetleme yetkisini kendilerinde görürler. Ne var ki, bir İmamet silsilesinin yokluğunda ulema'nın, İmam'ın naibi ve temsilcisi olduklarını nasıl iddia edebildiklerini anlamaktan âcizim. Ancak İran Anayasa nazariyesi ne olursa olsun, bu tür düzenlemenin tehlikeden uzak olmadığı aşikârdır. ve Sünnilerin çoklukta olduğu diğer ülkelerde, ancak zorunlu hallerde, geçici olarak tatbik edilebilir. Ulema, bir İslâm Meclisinin önemli bir bölümünü teşkil etmelidir. Çünkü ancak bu şekilde meclis çalışmaları sırasında değerli fikirleriyle kanunların hazırlanmasında yardımcı olabilir. Yanlış yorum ihtimallerini ortadan kaldırmanın tek etkin yolu, İslâm ülkelerindeki mevcut hukuk eğitim sisteminde gerekli ıslahatı yapmaktır. Böyle bir ıslahat sayesinde hukuk eğitim sisteminin sahası genişlemesinin yanısıra bu sistemin modern hukuk ilminin akıllıca tetkikiyle birleştirilebilir.

d) Kıyas: Fıkhın dördüncü temeli Kıyas'tır, yani kanunların hazırlanışında mukayeseli istidlâli kullanmak. İslâmiyetin hakimiyeti altına giren ülkelerde eskiden varolan farklı sosyal ve tarımsal şartlar karşısında, Ebu Hanife mezhebi genellikle, hadislerde yer alan geçmiş örnek olaylardan pek az, belki de hiç faydalanmamıştır. Bu mezhep ileri gelenleri için açık olan yegane şık, tefsir ve tabirlerde kıyasa baş vurmak olmuştur. Ne var ki, Aristo mantığını nuygulanışı, Irak'taki yeni şartlar yüzünden ortaya çıkmış bir görüş olmakla beraber, fıkhın gelişmesinin ilk aşamasında son derece zararlı olmuştur. Hayatın karmaşık akışları muayyen bir takım genel fikir ve kıyaslardan mantıkla çıkarabilecek katı kurallara bağlı kalamaz. Mamafih, Aristo'nun mantık gözlüğüyle ba-

kılacak olursa, bu hiç bir iç hareket prensibi olmayan öz ve sade bir mekanizma gibi görünür. Bu itibarla, Hanefi fakihleri hayatın yaratıcı hürriyetini ve keyfi hareketini gözönüne almayarak, salt akıl temelleri üzerine, mantıkça mükemmel bir hukuk sistemi kurmayı umdular. Ne var ki, ırklarına özgü pratik dehâlarına uygun olarak Hicaz fakihleri, Irak fakihlerinin skolâstik inceliklerine ve onların gerçek dışı olayları hayal etme temayüllerine karşı şiddetli itirazlar da bulundular. Çünkü bu yüzden İslâm Hukuku'nun cansız bir ceset haline geleceğini çok haklı olarak düşündüler.

Eski devir İslâm fakihleri arasında geçen bu sert ve şiddetli tartışma Kıyas'ın sınırları, şartları ve sıhhat veya sıhhatsizlik derecelerinin derinden tarif olunmasına sebep oldu. Böylece, kıyas başta sadece Müçtehid'in şahsi görüşünü örtbas eden bir perde gibi görünmesine rağmen sonradan, İslâm hukukunun hayat ve hareket kaynağı haline geliverdi. İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin kanunun temeli olarak Kıyas usulü hakkındaki İmam Malik ve İmam Şafii'nin şiddetli tenkitlerinin ruhu, Arilerin mücerredi, müşahhasa tercihen benimsemek, olaydan ziyade fikrin zevkini çıkarmak eğilimi üzerine Sâmi'lerde çok etkileyici bir fren teşkil etmiştir. Bu, aslında, hukuki araştırmalarda, istihrac (tümden gelim) ile istikra (tümevarım) metotlarını savunanlar arasındaki bir anlaşmazlıktı. Irak fakihleri ilk başta «tasavvur»un ebedi yönü üzerinde durdular. Oysa, Hicaz fukehası, geçici yönüne önem veriyorlardı. Ne var ki, Hicaz fukehası, kendi durum ve mevkilerinin asıl önemini kavrıyamıyorlardı. Onların, Hicâzın şer'i geleneklerine içgüdü itibarıyla taraf tutmaları, Hz. Peygamber'in ve sahabesinin hayatları esnasında fiilen meydana gelmiş olan örnekleri görme yeteneklerini azalttı. Kuş-

kusuz, onlar müşahhasın önemini biliyorlardı, ancak aynı zamanda, bunu ebedileştirdiler ve müşahhası müşahhas sıfatıyla incelemeye dayanarak kıyasa nadiren başvurma gereğini duydular. Bununla beraber, Ebu Hanife'ye ve Hanefi mezhebine yönelik eleştirileri, müşahhası ihya etti ve hayatın gerçek hareket ve çeşitliliğinin fıkıh usulünü yorumlamakta görülmesi gereğini meydana getirdi. Bu suretle, Hanefi mezhebi, ki bu tartışmanın sonuçlarını kendine iyice sindirmişti, kendi ilke ve kuralları bakımından tamamen özgürdür ve diğer İslâm fıkıh mezheplerinin hepsinden daha yüksek bir yaratıcı intibak kuvvetine sahiptir. Ancak bugünkü Hanefi fakihleri, tıpkı İmam Ebu Hanife tenkitçilerinin, müşahhas olaylar üzerine verilen hükümleri ebedileştirdikleri gibi, kendi mezhebinin ruhuna aykırı olarak İmam Ebu Hanife'nin yorumlarını ebedileştirmişlerdir. Hanefi mezhebinin temel ilkesi olan kıyas hakkıyla anlaşılıp uygulanacak olursa —İmam Şafii'nin de haklı olarak dediği gibi— Kur'an-ı Kerim hükümlerinin sınırları içinde, tamamen hür olan İçtihad'ın sadece diğer bir adıdır. İlke olarak önemi de, Kadı Şevkânî'nin de dediği gibi, bir çok fakihlere göre, Hazreti Peygamber'in saadet devrinde bile caiz görülüyordu. Bu itibarla, içtihad kapısının kapanmış olması, sadece kısmen İslâm'da fıkıh kavramının billurlaşmış olmasından, kısmen de, özellikle manevi çöküş döneminde, büyük düşünürleri putlar haline getiren zihni tembellik yüzünden meydana gelen bir efsanedir. Eğer daha sonraki fakihler bu efsaneyi savunmuşlarsa, bugünün İslâmiyeti, bu zihni hürriyetin gönüllü teslimiyetine boyun eğmeye mecbur değildir. Hicri Onuncu yüzyılda Serahsî şöyle yazıyor: «Eğer bu efsaneyi savunanlar, daha sonraki yazarların yolunu tıkayan birçok güçlüklere karşı eski yazarların elinde daha çok kolaylıklar vardı demek

istiyorlarsa, bu tamamen anlamsız bir sözdür. Çünkü içtihadın eski fakihlerden ziyade sonraki fakihlere daha kolay olduğunu görmek için büyük bir anlayışa gerek yoktur. Gerçekten Kur'an-ı Kerim ve Hazreti Peygamber'in sünneti o kadar toplanmış ve çoğaltılmıştır ki, bugünkü Müçtehidin elinde gerektiğinden çok daha tefsir ve tevil malzemesi vardır.»

Umarım içtihad konusundaki bu kısa bahis size, ne temel fıkıh ilkeleri, ne de bugün elimizde bulunan fıkıh nizamları içinde mevcut hareket tarzını haklı çıkaracak bir şeyin bulunmadığını göstermiş bulunuyor. Şimdi, İslâm âlemi, derine inen düşünce ve yeni tecrübelerle donatılmış olarak, önlerine açılan yolda İslâm fıkhını yeniden kurma işini cesaretle ele almalıdırlar. Bu işin ise, sadece modern hayat şartlarının ayarlanmasından çok daha ciddi ve önemli olduğu unutulmamalıdır. Büyük Avrupa Savaşı ve onu takip eden, bir Fransız yazarının son zamanlarda tarif ettiği gibi, İslâm aleminin istikrar unsuru olan Türkiye'nin uyanışı olayı, ve Müslüman Asya halkları tarafından geçirilmekte olan yeni ekonomik tecrübe, İslâm'ın arzettiği derin anlamı ve karşılaşacağı kaderini gözümüzün önüne sermelidir. İnsanlık bugün üç şeye muhtartır: Alemin manevî bir yorumu, ferdin manevî hürriyeti, manevî bir temel üzerinde insan topluluğunun tekâmülüne yön veren evrensel niteliktêki temel prensipler. Kuşkusuz, Avrupa bu temellere dayalı ideal nizamlar kurmuştur. Ancak salt akıl yoluyla ortaya konan gerçeğin, ancak ve ancak şahsi vahiy ve ilhamın doğurduğu o iman ve inanç ateşini yakmağa gücü yetmediği tecrübelerle sabit olmuştur. Salt aklın insanları çok az etkilemesinin, buna karşılık, dinin fertleri her zaman yükseltmesinin ve cemiyetleri toptan değiştirip maneviyata sevketmesinin sebebi budur. Bu itibarla, Avrupa felsefesi, kendi ha-

yat çerçevesinde hiçbir zaman yaşayan bir âmil haline gelmemiştir. Bunun neticesi ise, yegâne işi, zenginin çıkarına yoksulu sömürmekte olan ve birbirine karşı müsamahasız demokrasiler aracılığıyla kendini arayan sapık bir ego veya benlik olmuştur. İnanınız ki, bugün Avrupa, insanın ahlaki gelişmesi yolunda en büyük engeldir. Diğer yandan, İslâm vahiy ve ilham temellerine dayandığı için hayatın derinliklerinden hitap ederek, kendisinin görünen hariciliğini dönüştüren nihaî görüşlere sahip bulunmaktadır. Bir müslüman için hayatın manevi temeli iman ve inançtır ki, aramızda en aydın olan kimse bile uğrunda kolaylıkla canını feda edebilir. Bunun dışında, İnsanoğlunu etkisi altına alacak başka bir vahyin artık gerçekleşmeyeceği yolunda İslâmiyet'in temel görüşü nedeniyle, dünyanın en büyük hürriyetine sahip kitlelerden biri olmamız gerekir. İslâm öncesi Asya'nın manevî esaretinden çıkmış olan ilk müslümanlar bu temel görüşün gerçek manasını anlayacak durumda bulunmuyorlardı. Ama, bugünün müslümanı, kendi durumunun ne olduğunu bilsin, nihai ve temel ilkelerin ışığında sosyal hayatını yeniden kursun, şimdiye kadar Müslümanlığın kısmen tezahür etmiş olan gaye ve hedefleri içinden, İslâm'ın nihaî hedefi olan manevî demokrasiyi çıkarıp geliştirsin.

VII

DİN MÜMKÜNATTAN MIDIR?

Dini hayat başlıca üç döneme ayırılabilir. Bunlara, «iman», «fikir» ve «marifet» devreleri demek yerinde olur. İlk dönemde, yani iman devresinde, ruhanî hayatın bir disiplin şekli olarak, bireylerin veya toplumun bir hükmü, o hükmün asıl anlam ve amacını rasyonel olarak anlamadan kayıtsız şartsız kabul etmesi halinde ortaya çıkar. Bu tutum, bir ulusun toplumsal ve siyasal tarihinde büyük önem taşıyabilir, ancak bir ferdin derunî inkişafı bakımmdan pek önemli değildir. Disipline tam uyum, o disiplinin ve yetkisinin nihai kaynaklarının akıl yoluyla iyi anlaşılmasını izler. Bu dönemde (ikinci dönemde) dini hayat kendi temelini bir çeşit metafizik'te arar. Yani mantık itibarıyla âhenkli bir evreni görüş açısı, ki Tanrı da o görüşün bir parçasıdır. Üçüncü dönemde metafiziğin yerini psikoloji alır, dini hayat ise Mutlak Hakikat ile doğrudan doğruya temas arzu ve hevesini

beslemeye başlar. İşte bu merhaledeedir ki, din hayat ve kudretin şahsi bir şekilde sindirilmesi meselesi halini alır. Fert de hür ve bağımsız bir şahsiyet kazanır. Bu şahsiyet, kendini dinin kaide ve kurallarından âzad ederek değil, aksine kendi şuurunun derinlikleri içinde dinin gerçek kaynağını bulmak suretiyle kazanır. Büyük bir İslâm mütasavvıfının dediği gibi «Mümin'e de kitap Hz. Peygamber'e indiği gibi inmedikçe, onun bu kitabı anlamış olması mümkün değildir» Öyleyse dini hayatın gelişmesinin işte bu son merhalesi açısındandır ki, şimdi ele alacağım konuda din kelimesini kullanmak istiyorum. Bu anlamda din, ne yazık ki, Tasavvuf veya Mistisizm adıyla bilinmektedir. Yani din güya, hayattan kaçmak, hayatı inkâr etmek, gerçeğe inanmamakla tanınan, çağımızın radikal tecrübi görüşüne taban tabana zıt olan bir şey gibi telakki olunmaktadır. Halbuki, daha yüksek ve ulvi anlamda din aslında daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibarettir. Esasında din, hayat tecrübesidir ve müsbet bilimden çok daha önce tecrübenin kendi temeli olarak gereğini kabul etmiştir. Bu itibarla, din insan şuurunu aydınlatan bir gayedir, ve dolayısıyla, bu şekliyle, kendi tecrübe seviyesini eleştirmek konusunda Tabiî Felsefe (Natüralizm)den geri kalmaz.

Hepimizin bildiği gibi, «Metafizik ihtimal dahilinde midir?» sorusunu ilk önce Kant ortaya atmıştır. Bu soruya bizzat kendisi «hayır» cevabını vermiştir. Ne var ki Kant'ın metafiziği inkâr edecek şekilde verdiği olumsuz cevap ve bu hususta ileri sürdüğü deliller, dinle çok yakından ilgisi bulunan bazı gerçekleri de kapsamaktadır. Kant'a göre, his mekanizması, bilimi oluşturmak amacıyla, belirli bir takım şartları yerine getirmek zorundadır. Bu mekanizma kendi başına yalnız sınırlandırıcı bir görüştür. Görevi ise, sadece dü-

zenleyici nitelikte kalır. Eğer herhangi bir düşünce veya görüşümüz doğrultusunda bir gerçek varsa, bu tecrübe sınırlarının dışında kalır ve netice itibarıyla, varlığı akla uygun şekilde kanıtlanamaz. Kant'ın bu hükmü kolay kolay kabul edilemez. Haklı olarak denebilir ki, Meselâ, madde'nin «saklı ışık dalgaları» halinde oluşu, evren kavramının bir düşünce hareketi oluşu, zaman ve mekânın geçiciliği ve Heisenberg'in tabiatta belirsizlik (indeterminizm) ilkesi gibi müsbet bilimde son zamanlarda meydana gelen gelişmeler ve buluşlar karşısında Kant'ın düşündüğü gibi, bir rasyonel İlahiyat sistemi davası o kadar kötü durumda değildir. Fakat şimdilik bahsimizin konusu başka olduğu için bu noktayı etraflıca ele almamız mümkün değildir. Kant'ın dediği gibi, şey, salt aklı kendi kapsamına alamaz, çünkü varlığı tecrübe sınırlarının dışındadır. Bu kural, ancak normal tecrübe düzeyinden başka her çeşit tecrübenin imkânsız olduğu faraziyesinden başlayacak olursak, kabul olunabilir. Bu bakımdan, tek mesele, normal sathın bilgi sağlayan yegâne satıh olup olmadığıdır. Kant'ın, metafiziğin mümkün olup olmadığına ilişkin sorusunun sonucunu tayin eden şey büyük ölçüde O'nun «kendi başına (bizatihi) ve bize görünen (zahiren) şekliyle ilgili görüşüydü. Fakat diyelim ki, durum onun düşündüğünün tam aksine imiş. O zaman ne olacak? Büyük İslâm mutasavvıf feylesofu, Endülüslü Muhyiddin İbn-Arabi'nin bu hikmetli sözlerine bakın: Tanrı idrak edilen (precept), evren ise umumi kavram (concept)dır. Diğer bir İslâm mutasavvıf mütefekkiri, Iraki zaman ve mekân nizamlarının sayısızlığında ısrar eder ve İlâhî Zaman ile İlâhî Mekân'dan da bahseder. Belki de dış dünya dediğimiz, sadece aklın bina ettiği bir şeydir. Bunun gibi, insanî tecrübenin bazı öyle satıhları var dır ki, diğer zaman ve mekân nizamlarıyla belli bir

sisteme sokulabilecek durumdadır —öyle satıhlar ki, içinde kavram ve tahlil, normal tecrübelerimizde oynadıkları rolü yapamazlar. Bununla beraber, denebilir ki anlam ve genel kavramların işleyemediği tecrübe sathı evrensel nitelikte bilgi elde edemez, çünkü sadece kavramlar sosyallaştırılabilir. Bu bakımdan, Gerçeği elde etmek ve ona ulaşmak amacıyla dine dayanan bir kişinin görüşü ve yaklaşımı her zaman ferdi ve paylaşılmaz olmalıdır. Eğer tasavvuf ehlinin tamamen kendi geleneksel yolları, davranışları ve ümitlerinin yönetiminde olduğu iddiası kastediliyorsa, bu itiraz bir ölçüde doğrudur. Aşırı muhafazakârlık, bütün diğer insani faaliyet sahalarında olduğu gibi, dinde de iyi değildir. Muhafazakârlık ego veya benliğin yaratıcı hürriyetini yokettiği gibi, manevî alanda yeni tecrübelere girme yollarını da tıkar. Bu sebepten dolayıdır ki, ortaçağ mutasavvıflarının telkin ettikleri tasavvuf ve irfan yolları eski Hakikat etrafında orjinal buluşlara imkân bırakmamışlardır. Bununla beraber, dini tecrübenin başkalarıyla paylaşılamayacağı keyfiyeti, dindar kişinin tutmuş olduğu yolun yanlış ya da faydasız olduğu anlamına gelmez. Aksine, dini tecrübenin başkalarıyla paylaşılmaması durumu, bize benliğin nihai mahiyetinin anlaşılması için bir ipucu verir. Günlük toplumsal yaşantımızda biz bir bakıma yalnızlık içinde yaşar ve hareket ederiz. Bütün toplumsal faaliyetlerimize rağmen bir insanın iç işlerine ve yalnızlık dünyasına girmeye ya cesaret etmeyiz ya da buna gerek görmeyiz. Onları sadece birer fonksiyon olarak görür ve kişiliklerinin kavram açısından belli yönlerinden onlara yaklaşırız. Oysa, dini hayatın en heyecanlı noktası, ego veya benliğin, bir fert olarak, o kimsenin fikir yönünden tarife sığabilen alışılmış kişiliğinden çok daha derin olduğunu keşfetmektir. Aslında sadece Gerçek Varlık'la olan

temasla, benlik kendi yegâneliğini, metafizik statüsünü ve kendi durumundaki düzeltme imkânlarını keşfeder. Bu sebeple, açıkça söylemek gerekirse, ilim ve irfanın keşfini sağlayan tecrübe idrakla kavranacak bir akli gerçek değildir. Öyal bir canlı olay, iç biyolojik bir değişim üzerinde öyle bir davranış sonucudur ki, hiçbir mantık sınırının içine giremez. Bu ancak ve ancak kendini insanların yaşadığı dünyayı altüst etme veya yeni bir dünya yaratma ameliyle gösterebilir. Ancak ve ancak bu suretle, bu zaman dışı ve sonsuz tecrübenin muhtevası zamana ait hareket içinde yayılıp gelişebilir ve kendini tarihin gözü önüne etkili bir şekilde çıkabilir. Anlaşılan, kavram ve görüş yoluyla Hakikat'ı ele almak, bu faaliyet için hiç te ciddi bir yol değildir. Müsbet ilim, elektronunun varlığı gerçek midir değil midir, diye düşünmez. Bu yalnız bir sembol veya bir kavram da olabilir. Bu bakımdan bizzat kendisi bir yaşama tarzı olduğu için din, Hakikat'e giden yegâne yoldur. Yüce bir tecrübe şekli olarak din, felsefi ilahiyat kavramlarımızı düzeltir, veya hiç olmazsa, bu kavramları oluşturan salt rasyonel ameliyeden şüphe etmemize sebep olur. Müsbet ilim, metafiziği tamamen hiçe sayabilir. Hattâ, Lange'in dediği gibi «haklı görülen bir şiir şekli» veya Nietzsche'nin tarif ettiği gibi, «yetişkinlerin meşru bir oyunu» olduğuna inanabilir. Ancak eşyanın terkibinde kendi kişisel yeri ve statüsünü tesbit etmeye çalışan bir dini tecrübe sahibi, mücadelesinin nihaî hedefi yüzünden, düşünce ve davranışını düzenlemek amacıyla müsbet ilmin «hayati yalan ve sırf «güya» diye adlandırdığı şeyle, yetinemez. Mutlak Hakikat'ın nihaî mahiyetine gelince, müsbet ilmin yolunda herhangi bir engel veya tehlike yoktur. Oysa, din bakımından böyle bir tehlikeyi göze almakla, kendine sindiren ferdi hayat ve tecrübenin merkezi

olarak ego veya benliğin bütün hayatı tehlikeye girmiş olur. İnsanın nihaî kaderinin tayininde önemli ve etkili bir rol oynayan davranış ve karakter sadece hayal üzerinde kurulamaz. Yanlış bir düşünce ve kavram akıl ve anlayışı yanıltır, yanlış bir yola sevkeder; yanlış bir davranış ve hareket insanı bütünüyle alçaltır, küçük düşürür, ve neticede insan benliğini büsbütün yıkar. Salt düşünce ve kavram hayatı sadece kısmen etkiler. Hareket ise gerçekle dinamik şekilde bağlantılıdır ve bir bütün olarak, insanın gerçeğe doğru genellikle daimi ve sabit bir tutumundan ileri gelir. Hiç kuşkusuz, hareket ve davranış yani, Mutlak Hakikat'la doğrudan doğruya temasa geçmek için benliği ayarlamak amacıyla, psikolojik ve fizyolojik ameliyelerin kontrolü, şekil ve muhteva bakımından ferdîdir ve başka türlü olmasına imkân yoktur. Ancak Hakikat'e yaklaşma yolu olarak, kendi hesaplarına onun etkinliğini ortaya çıkarmak gayesiyle, başkaları da onun vasıtasıyla yaşamaya başlayınca, davranış ta sosyalleşme kabiliyeti gösterir. Her çağda ve her ülkede dine vakıf veya dini tecrübeyi geçirmiş olan bir kimse, bizim tabiî şuurumuza çok yakın bulunan potansiyel (kuvvet) halinde şuur çeşitleri olduğunu ifade ederler. Eğer bu çeşit şuurlar hayat veren ve bilgi sağlayan imkânları doğurursa, dinin daha yüce bir tecrübe şeklini alma imkânı, tamamen meşru bir mesele olur ve bunu ciddiyetle tetkik etmemiz icap eder.

Meselenin meşruluğu bir yana, modern kültür tarihinin bugünkü durumunda bu konunun ortaya atılmasının bazı önemli sebepleri vardır. Bir kere, bu konu bilimsel açıdan incelenmeye lâyıktır. Görüldüğü gibi, her kültürün, kendine özgü dünyaya bakış açısına uygun düşen bir doğallık (natüralizm) şekli vardır. Ve yine öyle görülüyor ki, her doğallık şekli bir

çeşit atomculuk (atomizm)la son bulmaktadır. Elimizde Hint atomculuğu, Yunan atomculuğu, İslâm atomculuğu ve modern atomculuk gibi kavramlar vardır. Modern atomizm veya atomculuk ise eşsizdir. Bu atomculuğun, evreni ince ince işlenmiş bir nisbet dengesi halinde gören şaşırtıcı matematiği, kendi metodlarına uyarak kendi mâbedindeki eski putlardan bazısını yıkmaya kadar giden fizik bilimi, bizi, acaba doğanın sebep-netice ilkesine bağlı mahiyeti, evrenin bütün gerçeği midir sorusunu sorma noktasına getirmiş bulunmaktadır. Nihai Hakikat, aynı zamanda başka yönlerden şuurumuzu kaplamıyor mu? Tabiat'a sadece zihni metodlarla egemen olmak elimizde olan tek usûl, tek imkân mıdır? Prof. Edington diyor ki, «Fizik esaslarının, bizzat kendi nitelikleri bakımından, gerçeğin ancak cüzi yönünü oluşturduklarını itiraf etmeliyiz. O halde diğer bölümünü nasıl ele alalım? Öbür bölümün bizi fizik esaslarından daha az ilgilendirdiği iddia edilemez. Duygular, amaçlar, ve değerler, hep bir arada şuurumuzu, his tesirlerimizin oluştuğu ölçüde teşkil eder. His tesirlerini izleyecek olursak fen biliminin sözkonusu ettiği bir dış dünya ya götürdüğünü görürüz. Varlığımızın diğer öğelerini izleyince görürüz ki, bunlar bizi bir zaman ve mekân âlemine götürmez, amma bir yere götürür.»

İkinci olarak, meselenin büyük pratik yönünü gözönünde tutmalıyız. Çağımız insanı, eleştiri ve bilimsel ihtisas felsefe ve anlayışları içinde kendini garip bir ortamda bulur. Fıtrat felsefesi (natüralizm) ona tabiat kuvvetlerini kontrol altına alması için eşi görülmemiş imkânlar sağlamıştır. Ama aynı zamanda, kendi geleceğine olan güvenini sarsmış, hatta yoketmiştir. Aynı düşünce ve görüşün değişik kültürleri değişik şekilde etkilemiş olması gerçekten çok şaşılacak bir olgudur. İslâm dünyasında tekamül naza-

riyesinin tartışılıp belli bir şekil alması, Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin, insanın biyolojik geleceğine dair görülmemiş bir şekilde heyecanlanıp coşmasına yol açmıştı. Bugün dahi kültürlü hiç bir müslüman yoktur ki, aşağıdaki mısraları okusun ve büyük zevk ve heyecan duymasın. Hz. Mevlanâ şöyle diyor:

Toprağın içinde

«Maden ve taş ülkelerinde yaşadım,
Sonra, hayvanlarla, yerde havada ve deryalarda saatlerce dolaştım,
Yeni bir doğuş içinde
Denize daldım, havada uçtum,
Yerde süründüm ve koştum,
Ve cevherimin bütün sırrı bir şekil içinde
birleşti ve hepsini gözün önüne getirdi
Ve işte insan!
Sonra da gayem
Bulutlardan öte, göklerden öte
Hiç kimsenin değişmeyeceği ve ölmeyeceği yerde
Melek şeklinde, sonra yine yola
Gecenin ve gündüzün sınırları dışında
Ve hayat ve ölüm, gözle görülen veya görülmeyen,
Bütün varlıkların ezelden mevcut olduğu yerde,
Bir tek ve bir bütün olarak»

Öte yandan, Avrupa'da bu tekamül nazariyesi daha büyük dikkat ve titizlikle incelenmiş olmasına rağmen, bu çalışmaların sonucu olarak şu görüşün ortaya çıkmasına şahit olunmuştur: «Bugün bilim ve teknolojinin insana sağladığı geniş imkânların gelecekte de gelişerek devam edeceğini doğrulayacak herhangi bir bilimsel dayanağı yoktur». Bu sebeptendir ki bugünkü insanın kalbinde yerleşmiş olan karam

sarlık ve ümitsizliğin saklanması için bilimsel terim ve deyimlere başvuruluyor. Hatta Nietzsche de bu gibi tutumdan müstesna değildir. Oysa Nietzsche'ye göre Tekamül Nazariyesi açısından insanın bugün bulunduğu gelişme noktasından öteye diğer herhangi bir gelişme yolu yoktur. Onun, insanın geleceğine ilişkin duyduğu heyecan, «ebedî dönüş» doktriniyle son bulmuştur. O doktrin ki, insanoğlunun ölümsüzlük hakkında şimdiye kadar ortaya attığı belki de en karamsar ve ümit kırıcı bir görüştür. Bu ebedî tekerrür, ebedî bir «oluş» değildir. Bu, eskiden beri bilinen «var olma» fikrinin «oluş»la maskelenmiş şeklidir.

Sözün kısası, çağımızın zihnî faaliyetleri sonucu büyüyen insanın ruhu ölmüş, benliği yok olmuştur. Ciddi ve anlamlı bir hayat yaşaması imkânsızlaşmıştır. Düşünce dünyasında kendi kendisiyle çatışmaya girişmiş, çelişkiye düşmüştür. Ekonomik ve siyasi hayatta ise başkalarıyla açık ve amansız bir savaş içinde yaşamaktadır. Acımasızca egoizmi ve doymaz para hevesini kontrol altında tutma gücünden yoksun hale gelmiştir. Bu sebeplerden dolayı, hayatın daha yüksek değerleri ve hedefleri için mücadele gücünü giderek kaybetmektedir. Hattâ, hayatından bıktığı da söylenebilir. «Gerçek» yani, gözönündeki duyguların kaynağına dalmış bir halde kendi benliğinin derinliklerini anlamaktan âciz durumdadır. Sistematik maddeciliğin izi üzerinden, nihayet, Huxley'nin korktuğu ve üzüntüyle karşıladığı enerji felcine yakalanmıştır. Doğu ülkelerinde de durum pek iç açıcı değildir. Ortaçağ tasavvuf tekniği içinde hem Doğu'da hem Batı'da daha üstün belirtileriyle gelişen dini hayat, şimdi hemen hemen iflas etmiş durumdadır. Ve bu tehlikeli tutum, Müslüman Doğu'da belki de en büyük tahribatını yapmıştır. Orta halli bir insanın iç dünyasının güçlerini yenilemek, ve onu bu şekilde tarihin akışın-

da bir payı olmak üzere hazırlamak şöyle dursun, ona sahte bir feragat ve dünyadan kaçışı öğretmiş, ve onu cehaletinden ve manevi esaretinden memnun bir duruma sokmuştur. Bu nedenle, bugün Mısır'da, İran'da ve Türkiye'de müslümanların Nietzsche'nin «hastalık ve mantıksızlık» ve «kültüre karşı en büyük güç» olarak tanımladığı vatanperverlik ve milliyetçilik gibi yeni bağlılıklar yaratarak yeni güç kaynakları aramaya yol açmış olmasına şaşılmamalıdır. Bugünkü müslüman geleceğinden tamamıyla ümitsizleşmiştir. Ona göre, manevî yaşantısı artık din yoluyla yeniden canlanamaz. Halbuki, düşünce ve duygular dünyasında genişleme ancak din yoluyla mümkündür. Din aynı zamanda hayat, enerji ve kuvvetin daimi kaynaklarına götüren bir yoldur. Bugünkü müslüman, düşünce ve heyecanın çerçevesini daraltmakla yeni enerji kaynakları açacağını safça ümid etmektedir. Çağımızın laik Sosyalizm'in görüşü nisbeten daha geniştir ve tıpkı bir dinin coşku ve hararetine sahiptir. Ancak felsefi temelini sol kanada mensup Hegel'cilerden almış olduğundan, bizzat kendisine hayat ve kuvvet verebilecek kaynağıyla mücadele halinde bulunuyor. Her ne olursa olsun, milliyetçilik ve laik sosyalizm her ikisi de, insanoğlunun bugünkü düzenlemelerinde insan ruhunu fakirleştiren, ve onun gizli manevi enerji kaynaklarını tıkayan, nefret kin, şüphe ve utanç gibi pisikolojik güçlerle beslemek zorundadır. Bu bakımdan, ne ortaçağ tasavvufu (mistisizmi) ne milliyetçilik ne de dinsiz Sosyalizm tekniği ümitsizlik halinde bulunan insanlığın dertlerine ve hastalıklarına deva olamaz. Muhakkak ki, içinde bulunduğumuz şartlarda kültürümüz büyük bir bunalımdan geçmektedir. Modern dünya, biyolojik bir yenilenme ihtiyacı duyuyor. Daha yüce şekillerinde ne sadece doğma, ne rühban sistemi, ne de dini merasim olan din ve ancak

modern insanı dinî ahlâk çerçevesinde modern bilimin ilerlemesinin gereği olan kendisine ait büyük sorumluluk için hazırlayabilir. Ve onu bu dünyada bir şahsiyet kazanmaya ve bunu öteki dünyada da korumaya kabil kılacak o imanlı tutumunu ona iade eder. İnsanoğlu ancak, aslının ve geleceğinin nereden gelip nereye gittiğinin yeni bir görüşüne erişecek düzeye yükselmek suretiyledir ki, insan dışı bir rekabet hevesiyle hareket eden bir topluma, dinî ve siyasî değerlerin iç mücadelesi yüzünden manevi birliğini kaybetmiş bir uygarlığa sonunda galip gelecektir.

Daha evvel de söylediğim gibi, dinin, değerinin nihai ilkesini yakalamak ve onunla insanın kendi kişiliğinin güçlerini yeniden bütünleştirmek amacıyla kasıtlı bir girişim olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Dünyanın bütün dinî edebiyatı, aralarında uzmanların kişisel deneyimlerini de içeren eserler de dahil olmak üzere —bu belki de modası geçmiş bir psikolojinin düşünce şekilleriyle ifade edilmiş olsa bile— bunun kalıcı bir delilidir. Bu tecrübeler, tıpkı bizim hayat tecrübelerimiz gibi, tamamen doğaldır. Bunun delili de şudur: Bu tecrübeler, sahibi için bilgi ve duygu bakımından büyük değer taşır ve daha önemlisi, ona ego güçlerini bir merkezde toplama yeteneği verir ve bu şekilde onu yeni bir kişilikle donatır. Bu gibi tecrübelerin asabî veya tasavvufî (mistik) olduğuna ilişkin ortaya atılan görüş, bunların anlamı veya değeri hakkındaki meseleyi kesin bir biçimde çözümlemez. Eğer fizik biliminin ötesinde bir görüş mümkünse, biz bu imkânla cesurca karşı karşıya gelmeliyiz, hatta bu bizim normal hayat tarz ve düşüncemizi altüst etse ve düzeltilmesini gerektirse bile. Gerçeklere bakılırsa, çıkarımız bugünkü katı tutumumuzu değiştirmekte yatar. Eğer dinî tutum herhangi bir fizyolojik düzensizlik ve huzursuzluktan da ileri gel-

mişse, bunun zerre kadar önemi yoktur. Belki de George Fox bir sapık veya sinir hastası olabilir. Ancak kendi çağında İngiltere'de dinde reform yapılmasına ilişkin çalışmalardaki başarısını kim inkâr edebilir? Karakteri ve kişiliği ayna gibi temiz ve parlak olan Peygamber Efendimiz için n'auzubillah, psikopat diyenler var. Pekalâ, eğer bir psikopat, insanlık tarihine yeni bir yön verme kabiliyetini taşıyorsa, o halde, onun köleleri insan topluluklarının gıpta edilir liderleri haline getiren, ve insan soyunun davranışına ilham kaynağı olmuş ve hayat yoluna şekil vermiş olan esas tecrübe ve politikasını araştırıp bulmak en büyük psikolojik önem taşıyan noktadır. İslâm Peygamberinin başlattığı hareketten kaynaklanan çeşitli faaliyetlere bakılacak olursa, onun manevi gerilimi ve bundan doğan davranışın, sadece zihninde oluşan bir fantezinin tepkisi olamaz. Bunu ancak yeni coşku ve heyecan, yeni teşkilâtlar ve yeni hareket noktalarını doğuracak yeteneğe sahip olan objektif bir duruma cevap olarak anlamak mümkündür. Meseleye, antropoloji açısından bakacak olursak, bir psikopat'ın, insanlığın sosyal düzeninin ve ekonomisinin önemli bir faktörü olduğu görülür. Onun hareket tarzı, gerçekleri çeşitli kategorilere bölüp bunların nedenlerini bulup çıkarmak değildir. İnsanoğlu için yeni davranış yollarını araştırmak amacıyla o, hayat ve hareket gibi kavramları daima gözünün önünde tutar. Hiç şüphesiz, onun da, tıpkı duygu tecrübesine dayanan bilim adamınınki gibi hayalleri, hülyaları ve tehlikeleri vardır. Yine de, onun kullandığı metod dikkatle incelenecek olursa, tecrübesinden hayal perdesini çekip atmak konusunda bilim adamından daha az titiz olmadığı ortaya çıkar.

Bu bakımdan, bu gibi tecrübe ve gözlemlerin dışında kalan bizler için mesele, bu olağanüstü tecrü-

benin nitelik ve önemini araştırmak için etkili bir metod bulmaktır. Modern bilimsel tarihin temelini atmış olan büyük Arap tarihçisi İbn Haldun, insan psikolojisinin bu yanını ciddiyetle ele alan ilk bilgin olmuş, şimdi şuur altı kişilik dediğimiz şeye ulaşmıştır. Daha sonra, İngiltere'de Sir William Hamilton ve Almanya'da Leibnitz aklın daha meçhul kavramlarından bazılarıyla ilgilendiler. Fakat Jung, dinin esas mahiyetinin, tahlilî pisikoloji -sahasının ötesinde olduğunu düşünmekte belki de haklıdır. Tahlilî psikolojinin, şiir sanatıyla ilişkisini ele alan Jung, yalnız sanattaki «şekil» ameliyesi psikolojinin ana konusu olabileceğini ima eder. Ona göre. san'at'ın temel niteliği. bunu ele almak için psikolojik bir metoda konu teşkil edemez. Jung diyor ki, «Din sahasında da böyle bir ayırım yapmak şarttır. O sahada da, ancak dinin temel niteliğinin hiçbir surette işe karışmamış, ve filhakika karışmayacağı, bir dinin duygusal ve sembolik olayları üzerinde, psikolojik nitelikte bir inceleme düşünülebilir. Çünkü eğer bu mümkün olsaydı, yalnız din değil, san'at ta, psikolojinin ancak bir dalı olarak kabul edilebilirdi.» Ne var ki, Jung yazılarında, kendi prensibini yalnız bir kere değil birkaç kere ihlal etmiştir. Böyle bir yöntemin sonucu şu olmuştur: Modern psikolojimiz, temel niteliği ve insan kişiliği için anlamı konusu üzerinde bize gerçek bir basiret sağlayacak yerde, dinin daha yüksek şekillerinde açıklandığı gibi, dinin niteliği konusunda tam bir yanlış anlayış temeli üzerinde yüyüren bir yeni teoriler fazlalığı vermiştir, bu teori ise bizi hiç olmayacak bir yönde sürüklemektedir. Genel niteliği bakımından, bu teorilerin verdiği sonuç şudur: Din, insan benliğini kendinden öteye hiç bir objektif realiteye bağlamaz. Bu sadece bir çeşit iyi niyetli biyolojik bir silahtır, ki benliğin zaptedilmez içgüdülerine karşı toplumsal yapıyı

korumak için ahlâki nitelikte engeller çıkarmak üzere hesaplanmıştır. İşte bunun içindir ki, bu nisbeten daha yeni psikolojiye göre Hıristiyanlık biyolojik görevini tamamlamamıştır, bu zamanın insanı ise, Hıristiyanlığın asıl menşe ve anlamını anlayamaz. Jung yazısını şöyle bitiriyor:

«Eğer örf ve âdetlerimizde o eski canavarlıktan bir zerre kadar bile kalmış olsaydı, muhakkak ki, bizim bunu anlamamız gerekirdi. Çünkü, bugün Kayserlerin eski Roma'da kükreyerek dolaşan zincirsiz şehvet kasırgalarını anlamamız çok güçtür. Bugünün medeni insanı, bu durumdan çok uzaklaşmış görünüyor. Sadece sinir hastalığına yakalanmıştır. Hıristiyanlığın ortaya çıkışını gerektiren sebeplerin ortadan kalkması yüzünden biz de onların anlamlarını artık anlıyamayız. Şimdi biz, Hıristiyanlığın bizi neye karşı koruması gerektiğini artık bilmiyoruz. Aydınlara göre, dindarlık denilen şey, sinir hastalığına çok yakın bir şey olmuştur. Geçen iki bin yıl içinde, Hıristiyanlık, görevini yapmıştır, ve kendi günahkârlığımızı görmekten bizi koruyan baskı engellerini dikmiştir.»

Bu, daha yüce bir dinî yaşantının başlıca sorununu kavrayamamak demektir. Cinsî kontrol, «benliğin» tekâmülünde ancak birinci merhaleyi oluşturur. Dinî hayatın nihaî amacı bu gelişmeyi, benliğin kaderi için çok daha hayatî olan ve onun halihazırda çevresini teşkil eden toplumsal bünyesinin ahlâki sağlığından çok daha önemli olan bir yönde yürümektedir. Dinî hayatın ondan başlayıp ileriye doğru yürüdüğü asıl idrak, benliğin mevcut zayıf birliği, onun dağılma ihtimali, reforma yatkınlığı, ve gerek bilinen gerekse bilinmeyen muhitlerde yeni durumların yaratılması için daha geniş bir hürriyete istidadı olmasıdır. Bu temel anlayış karşısında, yüce bir dinî hayat, bakışını gerçeğin yapısında muhtemel sürekli unsur olan

benliğin kaderine ciddi olarak etkin olacak o gerçeğin çok ince faaliyetlerinin sembolü olan tecrübe üzerine bir noktada toplar. Meseleyi bu açıdan ele alacak olursak, modern psikoloji, dini yaşantının dış kenarına bile halâ ilişememiş, ve dinî tecrübe denilen şeyin zenginlik ve çeşitliliğinden çok uzak olduğu görülür. Dini yaşantının zenginliği ve çeşitliliği hakkında size bir fikir vermek üzere onyedinci yüzyılın büyük din dahilerinden Şeyh Ahmed Serhendi'nin (Hz. Müceddid-i Elf'i Sani) sözlerini mealen alırken diyeyim ki, Şeyh Serhendi'nin çağdaş tasavvufa hiç korkmadan yöneltmiş olduğu eleştiri, yeni bir tekniğin gelişmesine yolaçtı. Hindistan'da mevcut muhtelif tasavvuf tekniğine dayanan sistemlerin hepsi Orta Asya'dan ve Arabistan'dan gelmiştir. Hindistan sınırlarını aşan ve Pencap, Afganistan ve Rusya'nın Asya'ya ait olan bölgelerinde halâ yaşayan bir güç olan yegâne teknik Şeyh Serhendi'ninkidir. Elbette ki Şeyh Hazretlerinin bu sözlerindeki hakiki manâyı modern psikoloji diliyle izah etmeme imkân yoktur. Çünkü böyle bir dili insanoğlu halâ icad edememiştir. Fakat, madem ki, amacım, size sadece, benliğin ilâhi araştırma çabası içinde ayıklaya ayıklaya içinden geçeceği sınırsız tecrübe zenginliği hakkında bir fikir vermektir, içinde gerçek anlamın özünü taşıyan, ancak farklı bir kültür çevresi içinde gelişmiş dini bir psikolojinin ilham ve etkisi altında oluşmuş olan alışılmamış terimleri kullanmamı mazur göreceğinizi umarım. Şimdi Şeyh hazretlerinin sözlerine gelelim. Abdül Mümin adında birinin geçirdiği tecrübe Şeyh'e şöyle anlatıyorlar:

> «Gökler ve yeryüzü ve Arş-ı İlâhi ve Cehennem ve Cennet bütün bunlar benim için artık yoklar. Etrafıma baktığım zaman onları hiç bir yer-

de göremiyorum. Bir kimsenin karşısında bulunduğum zaman, karşımdakini göremiyorum. Evet, benim varlığım bile yok olmuştur. Allah-ü Tealâ sonsuzdur. Onu kimse kapsayamaz, çevreleyemez Aslında manevi tecrübenin en son sınırı da budur. Bu sınırın ötesine hiçbir veli geçememiştir.»

Bunun üzerine Şeyh Serhendi şu cevabı veriyor:

«Burada anlatılan tecrübenin kaynağı ve menşei her ân değişmekte olan kalbin hayatındadır. Bana öyle geliyor ki, bu tecrübenin Sahibi, kalbin sayısız makamlarının dörtte birinden dahi geçmemiştir. Ruhani hayatın bu ilk makamının tecrübelerini tamamlayabilmek için geriye kalan dörtte üç makam da geçilmelidir. Bu makamın ötesinde, RUH, SIRR-I HAFİ ve SIRR-I AHFÂ denilen makamlar vardır. Hepsinin bir arada teşkil ettiği ve ÂLEM-I EMR deyimiyle bilinen makamın da kendine has hâl ve tecrübeleri vardır. Bu makamlardan geçtikten sonra hakikatı arayan kul tedricen «Esma-yı İlahiye» ve «Sıfat-ı İlâhiye'nin tecellilerine nail olur. En son ise «Zât-ı İlâhiyenin tecellilerine kavuşur».

Bu sözlerle ifade edilen farkların psikolojik temeli ne olursa olsun, hiç olmazsa, bütün bir iç tecrübenin evreni hakkında, İslâm tasavvufunun büyük bir ıslahâtçısının ne düşündüklerine ilişkin bir fikir edinmiş oluyoruz. Ona göre, sırf objektif olanı sembolize eden eşsiz tecrübeye erişmeden önce bir insanın bu Âlem-i Emr, yani «idare eden kuvvet âleminden» geçmesi gerekir. Bundan dolayı diyorum ki, modern psikoloji, meselenin dış hatlarına bile ulaşamamıştır. Ben şahsen ne biyoloji ne de psikolojinin bugünkü du-

rumundan ümitli değilim. İçinde dini hayatın bazan kendini ortaya koyduğu benzetmelerin organik şartlarını biraz anlayarak yapılan tahlili tenkidin bizi insan kişiliğinin yaşayan köklerine götürebileceği şüphelidir. Cinsî teşbih veya imaların dinlerin tarihinde bir rol oynadığını, veya dinin hoş olmayan bir gerçekten kaçmak yahut da o gerçeğe uyum için hayalî araçlar sağlamış olduğunu farzetsek bile, meseleye bu yönden bakmak dini yaşantının nihaî hedefine, yani sonlu veya geçici benliğin yeniden inşasına, benliği ebedî bir hayat ameliyesiyle bağlamak ve bu şekilde, ona şimdiki çevremizin yarı boğucu havası içinde ancak kısmen anlayabileceğimiz metafizik bir mertebe ve makam vermekle, asla etkili olamaz. Bu bakımdan, eğer psikoloji insan hayatı için gerçek bir anlamı içerecekse, zamanımızın mizacına daha uygun yeni bir teknik keşfetmek üzere hesaplanmış bağımsız bir metod meydana getirmelidir. Belki de büyük zekâ sahibi bir «pisokopat» —ki bu hiç te garip ve imkânsız bir denklem değildir— bize böyle bir teknik için ipucu verebilir. Çağdaş Avrupa'da Nietzsche, ki hayatı ve çalışmaları, hiç olmazsa biz Doğululara göre din psikolojisinde çok dikkate değer bir mesele oluşturur, böyle bir girişim için bir çeşit temel bir yapıya sahiptir. Onun akıl ve fikir sahasındaki araştırmalarına bakacak olursak, benzerlerini Doğu tasavvufunda pekalâ görmek mümkündür. Kuşkusuz, Nietzsche kendi iç dünyasında Alemi Lahût'un bir tecellisini gördü ve bu husus kendisine «vazgeçilmez bir gerçek» gibi göründü. Gördüklerini vazgeçilmez ve nihaî bir gerçek olarak nitelendiriyorum, çünkü zaten bu görüntü sayesinde peygamberâne bir zihniyete kavuşmuş oldu. Öyle bir peygamberane özellik ve zihniyet ki, bu gibi rüyetleri hayatın kalıcı güçlerine çeviriyor. Yine de

Nietzsche bu uğurda başarısızlığa uğramış ve herhangi bir olumlu sonuç elde edememiştir. Bunun sebebi de, selefleri arasında Schopenhauer, Darwin ve Lange gibi akıl alanında çok yükseklere tarmanmış isimlerin bulunmasıdır. Çünkü onların etkisinde kalan Nietzsche bu tecelli ve gözlemlerin asıl değerlerini anlayamamıştır. Nietzsche, normal bir insanda bile ruhaniyeti geliştirecek manevî bir yöntem ve ilkeyi arayıp bu suretle gözünönüne sonsuz bir gelecek açacağına, rüyetinin tahakkukunu, aristokratik radikalizm gibi düzenlerde aramaya kalkışmıştır. Bir başka yerde kendisi hakkında dediğim gibi:

«Onun aradığı makam-ı kibriya
O makam, akıl ve hikmetin ötesindedir
Yalnız insan kalbinin görünmez toprağında
biten fidan,
Sadece bir balçık yığınından büyümez!»

Rüyeti ve görüşü ancak kendi iç güçleriyle belirleyen bir dahi işte böyle başarısızlığa uğradı ve manevî hayatında bir mürşid-i kâmilden mahrum olduğu için böyle verimsiz kaldı. Sonra, takhin şu cilvesine bakınız ki, dostlarına, «sanki hiç kimsenin yaşamadığı bir ülkeden gelmiş gibi» görünen bu adam, kendi büyük manevî ihtiyacının tam bir bilincinde idi. Nitekim, Nietzsche şöyle diyor: «Koskoca bir meselenin karşısında tek başıma duruyorum. Sanki, bir ormanda, çok ezeli bir ormanda kendimi kaybetmiş bulunuyorum. Yardıma muhtacım, keşke bana biri yardım elini uzatsa. Keşke benim de müridlerim olsaydı, benim de bir Mürşidim olsaydı. Ona itaat etmek, onun emrine uymak ne tatlı olurdu!» Ve yine diyor: «Ben, şu yaşayan insanlar arasında niçin benden daha yükseğini ve bana tepeden bakacak birini görmüyorum? Acaba ben böyle birini aramaktan mı âcizim? Halbuki ben onun için yanıp tutuşuyorum.»

Gerçek şu ki, gerek din gerekse bilimsel yöntemler, farklı metodlarına rağmen, nihaî gayelerinde birleşiyorlar. Her ikisinin de hedefi en büyük Gerçeğe ulaşmaktır. Gerçekten, din daha önce belirttiğimiz sebeplerden dolayı, Mutlak Hakikat'e ulaşmaya bilimden daha çok hevesli ve isteklidir. Her ikisi için de Gerçek Varlığa giden yol tecrübenin tertemiz hale getirilmesinden geçer. Bunu anlamak için, tabii bir gerçek, ve gerçeğin normal şekilde gözle görülür davranışının tercümanı olarak tecrübe ve hakikatın iç niteliğini anlatan tecrübe arasında Tecrübe bir tabii gerçek olarak, psikolojik ve fizyolojik örneklerinin ışığında izah edilir. Hakikat'ın iç niteliğinin anlamını taşıyan tecrübeye gelince, bunun anlamını belirtmek için başka bir ölçü kullanmamız lâzımdır. Bilim sahasında tecrübenin anlamını, hakikatın dış davranışı bakımından anlamaya çalışırız. Din sahasında ise, tecrübeyi bir nevi hakikatın temsilcisi olarak alırız ve daha önemlisi, hakikatın iç niteliği yönünden anlamlarını bulmaya çalışırız. İlmî ve dinî ameliyeler bir bakıma, birbirine paraleldirler. İkisi de gerçekten aynı dünyanın ayrı ayrı ifadeleridir. Şu farkla ki, ilmî ameliyede benliğin görüş açısı ve tutumu kendine aittir. Oysa, dinî ameliyede benlik, rekabet halindeki eğilimlerini bir bütün haline koyar ve tecrübelerinin bir çeşit terkibi değişimiyle sonuçlanan bir tek kapsamlı tutumu geliştirir. Gerçekte birbirini tamamlayan bu ameliyelerin niteliği ve amacını dikkate alacak olursak, her ikisinin de kendi sahasında tecrübenin ayıklanıp temizlenmesine yönelik olduğunu görürüz. Anlatmak istediğimi bir örnekle izah etmeye çalışacağım. Hume'un, bizim sebep anlayışımız hakkındaki eleştirisi, felsefeden ziyade müsbet ilim tarihinin bir bölümü olarak kabul edilmelidir. İlmî tecrübe ruhuna bağlı olarak biz herhangi bir sübjektif (öz-

nel) niteliği taşıyan kavramlarla çalışmaya yetkili değiliz. Hume'un eleştirisini namacı, tecrübi bilimleri, yani müsbet ilmi, kuvvet kavramından kurtarmak, ki onun da ısrarla söylediğine göre, hissi idrak bakımından bir temeli yoktur. Bu çağdaş görüşün, müsbet ilim ameliyesini tasfiye etmek yolunda attığı ilk adımdı.

Einstein'in evrenle ilgili matematik görüşü Hume'un başlattığı tasfiye ve temizlik hareketini tamamladı, ve Hume'ün eleştiri ruhuna sadık kalarak, kuvvet kavramına son verdi. Büyük Hint velisinin sözlerinden almış olduğum parçaya göre dini psikolojinin tahsiline kendisini vermiş olan pratik düşünceli bir kişi benzeri bir temizlik hareketini gözönünde tutar. Onun nesnellik (objektiflik) görüşü, kendi nesnellik çerçevesindeki bilim adamının görüşü kadar keskindir. O bir tecrübeden öbür tecrübeye geçiyor, hem sadece bir seyirci gibi değil, tecrübeyi titizlikle süzgeçten geçiren titiz bir araştırmacı gibi. Öyle bir araştırmacı ki, kendi araştırmalarının sahasına uygun özel bir teknik yöntemiyle büsbütün nesnel (objektif) ola na erişmek amacıyla kendi tecrübesinin muhtevası içinde psikolojik veya fizyolojik bütün sübjektif unsurları bertaraf etmeye çalışır. Bu nihai tecrübe, orjinal, temel ve fıtrî olan yeni bir hayat ameliyesinin ortaya çıkışıdır. Ego veya benliğin ezeli sırrı şudur ki Hakikat'ın bu nihai tezahürüne kavuştuğu anda, hiç tereddüt etmeden bunun kendi varlığının gerçek temeli olduğunu anlar.

Bununla beraber, tecrübe kendi başına bir muamma değildir. Hatta heyecan uyandırıcı bir şey de taşımaz. Gerçekten, İslâm tasavvuf tekniği, duygusal olmayan bir tecrübeye ulaşmak için, ibadet sırasında müzik ve şarkıyı yasaklar ve ferdi mürakabenin (meditasyonun) muhtemel toplum aleyhtarı etkilerini or-

tadan kaldırmak amacıyla her gün cemaatle namaz kılma zaruretini ehemmiyetle belirtir. Bu şekilde elde edilen tecrübe, tamamen tabii bir tecrübedir ve benlik için son derece önem taşıyan biyolojik bir mana ihtiva eder. Bu, insanoğlunun benliğinin salt düşünce sınırının ötesine çıkması ve ebedi hayatı benimseyerek kendi geçici durumunu telafi etmesidir. Allah'ı aramak yolundaki bu araşırma ve gözlemlerde Ego veya benliğin uğrayabileceği tek tehlike, bu yolun yolcusunun son tecrübeden önceki tecrübelerin içine zevk ve şevk ile dalması üzerine çalışmalarının sekteye uğrama ihtimalidir. Doğu tasavvufu tarihi, bunun gerçekten büyük bir tecrübe olduğunu ortaya koymuştur. Yazılarından biraz önce bir parça size naklet-miş olduğum Büyük Hint velisi tarafından başlatılan ıslahat hareketinin bütün amacı işte buydu, Sebebi de bellidir. Benliğin nihai amacı bir şeyi «görmek» değil, bir şey «olmak»tır. Benliğin bir şey olmak gayreti içindedir ki, o kendi nesnelliğini güçlendirmek ve daha esaslı bir «En'el mevcut»u (Ben varım) elde etmek için nihai fırsatı yakalar. Öyle bir «En'el mevcut»ki, Hakikat'ın delilini de Descartes'in «düşünüyorum» felsefesinde değil, ancak Kant'ın «yapabilirim» teorisinde bulur. Benliğin Hakikat'ı arama çabasının sonu, bireyselliğin gerektirdiği sınırlamalardan kurtulmak değildir. Diğer taraftan, bu onun daha katı bir tanımlamasıdır. Nihai, hareket zihni bir amel değildir. Dünyanın sadece, düşünce ve anlayış yoluyla görülüp bilinecek bir şey olmadığını, aksine sürekli hareket yoluyla bina edilecek, tekrar tekrar bina edilecek, bir şey olduğunu yaratıcı bir güvenle bilen, ve benliğin bütün varlığını derinleştiren ve iradesini güçlendiren hayati bir harekettir. Bu, ego veya benlik için en yüce mutluluk anı, ve aynı zamanda en çetin sınav anıdır:

Sen «hayat» mı yoksa «ölüm» mü, yoksa
«hayatta iken ölüm» safhasında mısın?»
«Derece ve mertebe»ni tasdik için üç şâhidin
yardımını iste.
İlk şahid senin kendi vicdanın
O halde kendini, kendi ışığının altında gör
İkinci şahid başka bir benliğin vicdanıdır.
O halde kendini senden başka bir benliğin
ışığında gör
Üçüncü şahid, Cenab-ı Hakk'ın şuurudur
O halde kendini Cenab-ı Hakk'ın ışığında gör
Eğer bu ışığın karşısında hiç sarsılmadan
durabilirsen
Kendini Tanrı kadar canlı ve ebedi bil
Gerçek insan odur ki cesaret eder
Hak ile yüz yüze gelmeye cesaret eder
«Mirac» nedir? Ancak bir şahit aramaktır
Öyle ki sonunda senin ne olduğunu doğrulasın
Öyle bir şahit ki ancak onun tasdiki seni ebedi
kılabilir
Onun karşısında kimse titremeden duramaz
Titremeden durabilen kişi sâf altındır
Sen ancak bir toz parçası mısın?
Kendi benliğinin düğümünü sıkı bağla
Ve o ufacık benliğine sımsıkı sarıl
Kendi benliğini parlatmak ne hoştur
Ve cilâsını güneşin karşısında tutmak ne hoştur
O halde, eski vücudunu kalemle yeniden çiz
Ve yeni bir varlığı meydana getir
Böyle bir varlık gerçek bir varlıktır
Yoksa senin benliğin sadece bir duman
halkasıdır!

(Cavidnâme)