Bir Din Felsefesine Doğru

Yazan :

Mustafa Şekip Tunç

ÇIKARAN :

TÜRKİYE YAYINEVİ

1 9 2 5



1 9 5 9

Bu kitap 1959 yılında İstanbul Ankara Caddesi No. 38 de
TÜRKİYE BASIMEVİ'nde basılmıştır.

— MUKADDEME —

Din Felsefesi, din meselesini metodlu bir düşünce ve muhakeme ile aydınlığa çıkarmağa, iz'an haddesinden geçirmeğe çalışır. Bilhassa aydınlara hitap eder.

Ruh ve mânâ'nın kavranılması ancak dinin bir teşrihini yapmakla mümkün olur ki, bu da Din Felsefesi'ne düşmektedir... Ne ilim ne de san'at değildir bu teşrih... Mantığı, tamamen kendi konusuna göredir. Yapılacak teşrih ve incelemelerde her şeyden evvel, bu özel mantığın meydana konması icabeder. Bu yapılınca, görülecektir ki; tabiat ilimleri bakımından yanlış bulunacak fikir ve düşünceler, Din Felsefesi'nin dünya görüşünde çok mânalı ve elzem birer yer alırlar. Ayni zamanda, bu dünya görüşünün; din konusuna göre, sistemli ve mazbut bir görüş olduğunu da, göreceğiz... İlim için lâzım olan tenkid duygusunu felsefe geliştirdiği gibi; din duygusunun, din hayatının etraflı bir şuurla anlaşılmasını kökleştirecek olan da Din Felsefesi'dir. Dinin esası, bir "kıymetler âlemi" dir. Bu âlemin, üzerine titrer. Her varlıkda bir Tanrı tecellisi olduktan sonra; din, dünya çapında bir kıymetler âlemi yaratmış bulunuyor demektir... Dünyayı böyle görmek, ruha nasıl bir neş'e verir.. Büyük mistiklerin geçirdikleri vecd hallerinin tasviri, bunu gösteriyor. Netice olarak belirtelim ki: **Her hangi bir ideolojinin yok edebileceği bir din yoktur.**

1957 Maçkapalas

Mustafa Şekip Tunç

Bu son eserimi, gerek ilhamları, gerek sonsuz anlayışı ile bana büyük yardımlarda bulunan ilk ve son ruhdaşım Rânâ Tunç'a ithaf ediyorum.

M. Ş. T.

"Bir Din Felsefesine Doğru,, hakkında...

Ruhdaşım, eşim M. Şekip Tunç; emekliliğin fikir ve yaş olgunluğunun, müşterek hayatımızın yarattığı huzur havası içinde, tekrar din problemi üzerinde düşünmeğe ve çalışmağa başlamıştı. Tekrar diyorum çünki; henüz "Vefa İdadîsi"nde iken onu, felsefe ve ruhiyat ufuklarına iten ilk âmil, "din dersleri" nin ilgi çekici muhtevasının, ne kadar basit-kifayetsiz bir görüşle ortaya konduğunu müşahede etmek olmuş... Hayatının son yıllarında ancak kavuşabildiği sevgi, şefkat, anlayış mahremiyetinde beslenerek büyük bir şevkle, 25 sene evvel "Darülfünun"da verdiği "Din Felsefesi" derslerinin notlarını yeniden ele aldı. "Bir Din Felsefesine doğru" başlığı altında, kısa makaleler halinde tertiplediği bu incelemeler; Ankara'da çıkan "Din Yolu Dergisi" nin 12 nci sayısından itibaren, neşre başlamıştır... Hastalıklarla inkıtaa uğrayan bu çalışmalar, ancak XVII rakamına ulaşabildi.. Müteakip üç makaleyi de, hazırlamıştı. Büyük dinler'den yalnız "Hıristiyanlık" üzerinde işleyebildi; ne yazık ki eserini tamamlamağa, ömrü kifayet etmedi.

Eşim; bu denemeyi, tam bir "Din Felsefesi" haline getirerek, kitaplaştıracaktı.. Maalesef 17 Ocak: 1958 de beden ateşini söndüren grip, onu aramızdan alıverdi.. "—Bu deneme; mecmualarda kalmasın Rânâ, tamamla ve bastır...—" diye her fırsatta arzusunu, ve üzüntüsünü ifade etmiştir...

*
**

Bu makaleleri, Ruhdaşımın asıl isteğine göre yeniden işlemeği ve bütünleştirmeği, düşünmedim değil... Fakat, bilâhare anladım ki; fikir ve görüş akışının orijinalitesini bozmuş olacağım... Asıl vazifem; mektupları, hususî hayatı ve bilinmiyen büyük küçüklükleri içinde hayatımızı, "Modern Ermişler" eserinde —Rânâ Tunç'un şahsiyetini de belirterek— vermek...

Çalışmalarımı; "tanınmış" ve tanınmamış" İNSAN'lar arasında, sosyal ve psikolojik çevrelerinin, derinliklerinin, basitliklerinin

bütün hüansını vererek ikizleşen Ruhdaş'ların, gerçek romanına, hasretmek istiyorum...

*
**

"Bir Din Felsefesine Doğru" adlı araştırma kitaplaşırken; eski harflerle yazılmış notların çözülmesi ve eserin basılması hususunda, bana büyük yardımı dokunan, "Türkiye Yayınevi" sahibi Tahsin Demiray'a, bu vesile ile teşekkürlerimi iletirim...

1959 : Maçkapalas
Rânâ Tunç

BİR DİN FELSEFESİNE DOĞRU

I

BİR ilim felsefesi, bir sanat felsefesi, bir hukuk felsefesi olduğu gibi bir de «Din Felsefesi» vardır. Bu felsefelerin vücuda gelmesi aldıkları konulara karşı tamamiyle tarafsız kalarak gerçek mahiyet ve kıymetleri üzerinde bilgi nazariyesi, psikoloji ve ahlâk bakımından incelemeler yapmak ihtiyacının duyulmasından doğmuştur. Bunun için evvelâ bir ilim tarihi, bir sanat tarihi, bir hukuk tarihi vücut bulmuş olması lâzımgeldiği gibi din felsefesinin doğabilmesi de din tarihinin vücut bulmasından sonradır. Herşey tarih dediğimiz bir zaman içinde ve zamanın ihtiyaç ve icaplariyle maruz kaldığı tesirlere göre mütemadî gelişme ve değişmeler geçirir. Bunları tarih gösterir ve her tarih muayyen bir «tercümeihal» kaydeder. Değişmeler kökten olmayıp birtakım ana karakterler sabit kaldığı için bunlar sayesinde oluşların esas mahiyet ve kıymetlerini kavramak mümkün olur. İlim, sanat, hukuk felsefeleri bu esas mahiyet ve kıymetleri meydana koymaya çalıştığı gibi din felsefesinin yapmak istediği de budur. Bu itibarla din ilimlerinden, din tarihinden ayrı bir incelemedir; din meselesini metodlu bir düşünce ve muhakeme ile aydınlığa çıkarmak, iz'an haddesinden geçirmektir. Din felsefesinin Batı kültüründe yüzelli yıllık bir tarihi vardır. Modern kültürüne nisbetle henüz yaşını başını almamış bir halde olduğu için din felsefesi bugüne kadar yapılamamıştır. Fakat bu ihtiyaç gün geçtikçe kendini hissettirmeğe başlamıştır. Aydınlarımızın birçoğu din kültüründen mahrum oldukları için dine karşı müterreddit ve lâkayd bir durumdadırlar.

Din kültürü için sadece din bilgileri, din ilimleri ve din tarihi kifayet etmez. Bir din edebiyatı, bir din fikri de lâzım. Bir ilmi sadece öğrenmekle, onun ruhuna nüfuz edilmiş olmaz. Bir dinin ahkâmını bilmek, ona riayet etmekle de ruh ve mânası kavranılmış olmaz; ancak zevahirde kalınmış olur. Bu zevahir okunmak, muhakeme ve mukayese edilmek, anlaşılmış olmak da ister. Bunu yap-

mak, dinin bir teşri'hini ortaya koymak din felsefesine düşmektedir.

Liseden itibaren alınan kültür ilmî ve felsefî bir zihniyetle beslendiği için aydınlarımızı dinin doğurduğu bütün meseleler üzerinde düşündürmek, haddizatındaki ehemmiyet ve kıymetine kadar nüfuz etmek, aklî, ilmî ve felsefî prensiplere dayanarak bir muhakemesini yapmak gerekiyor. Bu mahiyette yapılacak bir denemede tatbik edilecek metod peşin hükümler vermeğe veya herhangi bir dini ihmal etmeğe tabiatiyle mâni olacaktır.

Din yolunda düşünmek şimdiye kadar iki yoldan kabil olmuştur: 1 — İlâhiyat yahut «ilmi kelâm» yolundan, 2 — «Din felsefesi» yolundan. Birinci yolda dinin sunduğu öğüdler, ilham ettiği fikirler konu yapılır ve bu konu üzerinde düşünülür. İkinci yolda «dinin kendisi» konu olur ve bu konu üzerinde düşünülür.

Dinin birinci yoldan incelenmesini ilmî kelâmcılar denen din bilginleri yapar. İkincisini yapmak din filozoflarına düşer. Din felsefesinin inceliyeceği maddelerin bir kısmı kelâmcıların konusuna girer. Fakat kelâm ilmine bundan ötürü din felsefesi denemez.

Biliyoruz ki din esas itibariyle özel bir ruh hali, manevî, derunî bir duygudur. Bu halde rol oynayan hisdir, ihtiyaçtır, sevgi yahut korkudur, ümit yahut tesellidir, vecd ve teslimiyettir. Bunların dinde oynadıkları rol birinci plânda gelir. Dinî halde sezgi ve hayal diğer bütün melekelere üstün olur. Dinin kendisini bir mesele yapan din felsefesi onu bir mesele olarak mütalâa edeceği için dinî duygunun dışında kalması yani sübjektif bir âmilin tesiri altında kalmıyarak mümkün olduğu kadar objektif bir durumda bulunması icabeder.

Herhangi bir dinin içinde kalarak düşünmek; ondan hiç şüphe etmiyerek düşünmek, yahut sadece din bakımından düşünmek olur. Bu bakımdan düşünüldüğü takdirde düşüncelerin dinî bir düşünceye uyarak çalışması lâzımgelir ki dinî düşünce için çözülmesi zor olan hiçbir bilginin hükmü olmıyacağının düşünüldüğü devirlerde din felsefesinin de hiçbir mânası ve hikmeti olamazdı. Dinlerin «saadet devirleri« nde dinî fikir ve kıymetlerin üstünlüğünü, emsalsizliğini temsil eden bir manevilik bütün vicdanlarda hükümran olduğu gibi büyük bir âhenk halinde de gerçekleşmişti.

Dinin bir mesele gibi ortaya çıkması manevî hayatın dinî kıymetler baskısından kurtularak müstakil bir hayatı serbestçe istemeğe başladığı bir zamanda mümkün olmuştur. İlim, sanat ve ilh. gibi manevî kıymetler de kendi bakımlarından ve kendi paylarına göre düşünülüyor; bunlar gibi din de bir din felsefesi bakımından inceleme imkânını kazanmış bulunuyor. İş bu safhaya gelince ortaya şöyle bir mesele çıkıyor: Manevî hayatın bu farklı takdirlerini uz-

laştırmak, hemâhenk bir hale getirmek mümkün müdür? Başka bir deyimle din ile diğer bilgileri barıştırmak kabil olur mu?

Din meselesinin kesin olarak ortaya çıkması belli bazı tarihî şartlara bağlı bulunuyor; nazik ve felâketli zamanların çatmasiyle birlikte ehemmiyetle takdir olunduğu görülüyor. Bu şartların başlıcaları manevî âhengin bozulması, manevî hayatın muhtelif unsurlarının artık eskisi gibi hep birlikte ve samimiyetle çalışmaması, herbirinin ayrı bir istikamet alarak ruhları kendi taraflarına çekmesi olarak gösterilebilir. Böyle bir durumda dinin ehemmiyet ve kıymeti sarsılmış, birçoklarınca da hükümsüz kalmış sayılır. Buna karşı işi ya oluruna bırakmak, ya da üzerinde derinden derine düşünmek, bir mesele haline gelmiş olduğunu teslim ederek meselenin çözülme çarelerini aramak artık bizim için de kaçınılmaz bir zaruret oluyor, sanıyorum. Bu hal iledir ki yüksek kültürlü genç mütefekkirlerimizi bu konuda da çalışmalara davet etmek istiyorum. Onlara şevk ve cesaret verir ümidiyle din felsefesine dair bundan yirmi iki yıl önce hazırlamağa başladığım bir «Giriş denemesi» ni düşünücü okurlara sunacağım.

Bu vadide bir düşüncenin, Batıda yüzelli yıldanberi bir felsefe dalı olması din yolunda mühim bir rol oynamış olduğuna şüphe götürmiyecek kadar aşikâr olsa gerektir.

DİN FELSEFESİYLE FELSEFE ARASINDAKİ MÜNASEBET

II

FELSEFENİN ana meselesiyle din felsefesinin ana meselesi arasında umum, husus farkı vardır. Evvelkinin ana meselesi realiteden bir parça olan insanın bütün bir realite ile olan münasebetlerini incelemek olduğunu biliyoruz. Din felsefesi de insanın mevcudatla olan münasebetlerini incelerse de bu incelemeyi insanın sadece din kişiliği açısından olan münasebetlerine ayırmıştır.

Dinî kişilik ilmî kişilik gibi değildir. İkisi de realite âlemiyle münasebette bulunmak ve bu âlemle çevrili olmakla beraber bu âleme karşı olan teveccühleri bir değildir. İlmî kişi için realite âlemi bir bilgi konusudur. Bilgi de duyumlar vasıtasiyle elde edilir, realiteye olduğu gibi uymaya bakar. Ona tercüman olmak ister. Bir kelime ile eşya ve mevcudatı şey'î ve mevcut olarak kavramağa çalışır ve burada sınırlanır.

Dinî kişi mevcudatı kıymetler, nimetler âlemi olarak görür, bu görgü ile duygulanır ve bu duygu ile onların korunmasını, mahfuz kalmasını sağlamak ister. Alemi dış duyulariyle değil, kalb ve vicdan gözüyle, vecdü istiğrakla temaşa eder.

Bu hale göre «bilgi» ve «kıymet» meseleleriyle karşılaşmış bulunuyoruz. Kant'a gelinceye kadar bunlar kendi mahiyetlerinde ayrı olarak incelenmiş değillerdi. Bu filozoftur ki bilgi ile kıymetin birbirlerinden nasıl ve neden ayrı şeyler olduğunu bize iki büyük eserle öğretmiş bulunuyor.

Burada onu dinleyeceğiz: İlmimiz yalnız hâdiselere, görünürlere taallûk ettiği için eşyanın aslını, künhünü bilemeyiz. Bildiklerimiz eşyanın bizdeki belirtilerini duyumlar ve müdrikemizin kanunları dairesinde yaptığımız terkiplerden ibarettir. Oysa ki bu görünürleri belirten ve şuur dışı kalan birşey de olacaktır. Kant bu şeye, «nouméne» diyor ki «eşyanın kendisi» yahut «ak'lî varlık» demek oluyor.

Kant «Saf aklın tenkidi» adlı eserinde ilmî bilgilerimizin hudutsuz olmadığını ispat etmek suretiyle ilmimizin nisbî, izafî olduğunu, çünkü ancak görünürlere bağlı kaldığını ve bu görünürleri işleyen müdrikimizin zaman ve mekân kadroları içinde çalıştığını, bu kadroların da bizim idrakimiz çapında olduğunu, bu itibarla mutlak bir bilgiye yani «eşyanın kendisine» nüfuz etmekten âciz bir halde bulunduğunu sarahatle gösteriyor. Zihnimiz teşekkülü itibariyle eşyanın kendisini doğrudan doğruya bilebilecek gibi olmadığından bilgilerimiz, ilmimiz ancak zihin yapısına göre olabiliyor; duyulurlar, görünürler âleminde kalıyor. Bizden başka türlü yaratılmış, zihinleri başka türlü teşekkül etmiş bir varlığın eşyanın kendisi hakkında doğrudan doğruya bir bilim, bir ilim hasıl etmesi pekâlâ mümkündür. Bizim ilim tarzımızın biricik bir bilim tarzı olduğunu, başka bir bilim tarzı olamıyacağını kimse iddia edemez.

«Eşyanın kendisi» hakkında bilim edinmemiz kabil olmadığına göre hâdise yahut görünürlük dışında kalan bu «asîl varlık» ın bize müsbet ve belli bir mânası tabiatiyle olamıyacak; sadece bilimimizin hududunu gösteren «menfî bir tasavvur» dan ibaret kalacaktır. Böyle menfî bir tasavvurun ne faydası olabilir, denecek. Herşeyden önce şunu söyliyelim: Bizim duyarlık tarzımızın ötesinde, yani mekân ve zaman dışında «mutlak birşey» in varlığı hiç bir zaman mütenakız (çelimli) sayılmaz. Zihinde de böyle bir tasavvur pekâlâ mevcut olabilir. Bu, demektir ki duyulurlar, görünürler âlemi ötesinde bir (makûller âlemi) sezilebiliyor.

Böyle bir âlem mümkün müdür, değil midir? Sadece nazarî bir akıl alanında kaldıkça bu âlemin ve onun konusu olan «zatî eşya» nın duyulurlar, görünürler âlemini sınırlamakta olduğunu söyleyebilir, başka bir hüküm veremeyiz.

★

Tecrübe mahsulü olan ilmimizin nereye kadar gidebileceğini ve nasıl bir hududda kalarak daha öteye gitmek imkânı olmadığını Kant'ın delâletiyle gördükten sonra din meselesinde ne müspet, ne de menfî bir iddiada bulunacak gibi olmadığı ve olamıyacağı aşikâr olarak görünüyor. Yalnız «mutlak varlık» ın ilmimizin dayandığı hudutta olduğunu akılla tasavvur etmenin pekâlâ mümkün olacağını ve binaenaleyh bir «makûller âlemi» nin sezilebileceğini işaret ediyor. Nitekim «isbat vacib» e akılla çalışan kelâmcılar da «makûller âlemi» nde pekâlâ cevelân etmişlerdir.

İnsanda «bilim» ihtiyacından başka «takdir etme», «kıymet verme» ihtiyacı da olduğunu biliyoruz. Sanat, güzellik takdir etme, gü-

zelliğe kıymet verme ihtiyacından doğduğu gibi ahlâk ve hukuk da doğruluk ve adalete verdiğimiz kıymetlerden doğuyor. Dinin bütün bir beşeriyeti kaplaması, aynı zamanda kutlu bir mahiyet alması, kendine mahsus birtakım kıymet takdirleri olduğunu gösterir. Bu kıymetler herhalde ahlâk ve hukuk kıymetlerini aşıyor olacak ki kudsiyet payesine kadar yükselmişlerdir. Tanrı gibi «mutlak bir varlık» da ancak «makûller âlemi» nde sezilebileceğine, ve akıl da esas itibareyle bir olduğuna göre insanlık hangi seviyede olursa olsun Tanrı'sız yaşamamış, en yüksek kıymeti ona vermiş; bütün kıymet ve nimetleri ondan bilmiştir.

Akıl, ilim alanında sadece hâdiseler, duyulurlar ve bunların «zaruret» ve «tabiî kanunlar» ı dairesindedir. Bunun ötesinde de «takdirler», «kıymetler», «vazifeler», «ihtiyar ve iradeler» alanına geçmiştir. Burada artık «realite hükümleri» değil, «kıymet hükümleri» verilebilir. Realite âleminde «evrensel gerçekler olduğu gibi kıymetler âleminde de cihanşümul olanlar vardır. Din, bu kıymetler üzerine titrer; onları korur. Hakka, hayra nigehban olur. Zulme, gadre lânet eder. Bütün vicdanları bu kıymetlerle yükseltmeğe, onlarla hemhal etmeğe çalışır. Realiteleri bile bu kıymetlere yöneltmeğe savaşır. Çünkü din gözüyle tabiat olanca varlığiyle Tanrının bir cemalidir. Bu cemal her zerresinde vardır ve her varlıkta bir tanrı tecellisi olduktan sonra din, dünya çapında bir kıymetler âlemi yaratmış bulunuyor, demektir.

Dünyayı böyle görme, böyle duyma ve böyle yaşamanın ruha nasıl bir neşve verdiğini büyük mistiklerin geçirdikleri vecid hallerinin tasvirlerinde görüyoruz.

Tecrübelerimiz yanında bir de «istek» ve «dilek» lerimiz vardır. Bunlar müspet olarak gösterilir, ispat ve tarif edilir olmamakla beraber yokedilemez temayüllerdir. Hayattan ayrılamaz bir ümit halinde daima mevcutturlar. Bu temayüllerimizi ideal kıymetlere yöneltmek ahlâk ve dinin emirleri başlıca âmillerdir. Kant bu emre «şüphe götürmez bir emri kat'i» diyor. Nitekim bu emre dıştan uyma şekline «hukuk», vicdanla uyma şekline «ahlâk», imanla uyma şekline «din» diyoruz.

DİN MESELELERİ VE BU MESELELERİN ÇÖZÜLME METODU

III

DİNİN Batıda bir mesele olarak ele alınması zarureti hasıl olduktan sonra doğan din felsefesi, dini red veya inkâra mütemayil bir düşünceden tamamiyle uzaktır. Mütalâa ve hükümlerinde dogmatik olamıyacağı gibi manen huzursuz olanların hepsine bir şifa vereceğini de iddia etmez. Onun göreceği bir vazife varsa o da ortaya çıkmış olan bir meseleyi derinleştirerek tahkik etmek, dinin ehemmiyet ve kıymetinin sebeplerini tebarüz ettirmek, ilimle ne derece münasebetli ve kendi âleminde nasıl bir kıymetler koruyucusu olduğunu ve bu kıymetlerin insan ruhundan ayrılamaz bir mahiyette bulunduklarını göstermeğe çalışmaktadır.

Batı âleminde yalnız felsefenin değil, ilmin bile iflâsını ilân edenler olduğunu biliyoruz. Bu septiklere bakarak ne düşünce, ne de bilgi yokolacak değildir. Aksine dev adımlariyle ilerlemektedir. Yalnız felsefenin konusu daima kavgalı olmakla beraber en ihtilâflı, en zengin fikirlerin, türlü noktai nazar ve münakaşaların kaynağı olduğu da meydandadır. Hakikati arama iştiyakiyle felsefenin sarfettiği cehdler olmasaydı ilim bugünkü yüksek seviyesine erişemezdi. Din felsefesi de kendi vadisinde aynı iştiyak ve cehdle yapılan çalışmaların bir mahsulüdür. Dine inananlar olduğu gibi inanmayanlar, hak görmeyip batıl sananlar, şüphe ve tereddütler içinde sallananlar, ilme aykırı veya taban tabana zıd görenler, geçmiş zamanlara ait olup artık hükmü kalmamış olduğunu iddia edenler vardır, bunların eksik olmaması dinin nasıl bir mesele haline geldiğini açıkça gösteriyor. Dine karşı vaki olan bu menfî tepkilerle aforozlar, engizisyonlar, din harbları gibi facialı bir durum yaratmaları din meselelerinin ne kadar ihtilâflı ve münazaalı olduklarını belirtiyor. Din meselesi etrafında kızışan kanlı münazaalar bugün kalmamış olmakla beraber soğuk bir harb halinde devam etmektedir. Din felsefesinin bütün gayretlerine rağmen din mesele-

sinin tamamiyle çözülemediği sabit olsa bile hiç değilse neden çözülemediğinin anlaşılması ihtimali vardır.

Din felsefesi durgun, donmuş felsefe sistemlerinden hareket edemez. Vakıa her düşünce eserinin bir mânada sistemleşmesi lâzımdır. Çünkü sistem demek «tutarlı bir bütün» demektir. Din felsefesinde de düşüncenin tutarlı bir bütünü gözetmesi ancak bir âhenk ve mantık içinde düzenlenmiş düşüncelerin bir hakikat kanaati vermesi zaruretinden dolayıdır. Yalnız din felsefesi kendi devirlerine göre kurulmuş, neticelerini vermiş felsefe sistemlerinden hiç birine bağlanamaz ve bağlanamıyacağı için de incelemelerinin sonunda neticelerini serbestçe verebilecektir, daha verimli olması da ancak bu sayede mümkündür. Din, esasen manevî hayatı zenginleştiren, derinleştiren âmillerin başında olduğuna göre din felsefesinin vazifesi manevî kültürümüzün hal ve istikbaldeki şartlarında dinin bu vazifesine o nisbette devam edebileceğini tâyin etmeğe çalışmak olacak ve düşüncesinin olanca malzemelerini ilimlerin kendi konusuna yarar olarak verdikleri bilgilerden alacaktır. Çünkü manevî hayatın münasebetleri çok karmaşıktır. Bu karmaşıklığı tamamiyle çözememek meselelerin münakaşasını kıymetten düşürecek değildir. Doğmatikler meseleleri müspet, menfî basit çözümlerle geçebilirler. Karmaşıklığı itiraf etmek, icabederse bunların çözülmelerine imkân olmadığını söylemek yalnız din meselesine mahsus birşey değildir.

***

Din felsefesi de emsali gibi felsefenin umumî metodlarına dayanarak çalışır. Bu umumî metodlar bilindiği gibi bilgi nazariyesi, psikoloji, ahlâk ve sosyoloji üzerine yapılan incelemelere bağlıdır. Bu itibarla din felsefesinin bahisleri bilgi nazariyesi, psikoloji ve ahlâk dört bölümünden ibaret olacaktır.

Dinin saadet yahut altın devrinde insanın manevî bütün ihtiyaçları, bilgi ihtiyacı da dahil olmak üzere, tamamiyle tatmin ediliyor, o halde ki bütün bir realite ile onun muhtelif kısımları açıklanabiliyordu. Vakta ki müstakil bir ilim teşekkül ediyor, olanca hâdiseleri kendi inceleme sahasına alıyor, iş değişmeğe başlıyor. Ortaya apayrı bir anlayış, ayrı bir açıklama, başka türlü bir düşünüş çıkıyor. Dinin dünya görüşü ile ilmin dünya görüşleri arasında birbirlerinden farklı ve ayrı bir durum hasıl oluyor. Ortaya bir ikiliktir çıkıyor. Dinin «tevhidci» görüşiyle asırlarca beslenmiş insanların bu ayrı görüş karşısında bir huzursuzluk duymamaları kabil değildi. Fakat bu huzursuzluk aynı zamanda düşünceyi kamçılayacak, ortaya çıkan ay-

rılık meselesi üzerinde incelemelere davet edecekti. Bir kelime ile dinin bir mesele olması başlamış demekti. Filvaki ilmî açıklamalar dinî açıklamaların teferrüatına ait olan kısımları yavaş yavaş hükümsüz bırakıyorsa da kâinatın başlangıç ve sonu hakkında sadre şifa verecek bir açıklamada bulunamıyor. O halde ilmin çözemediği bu muammaları dinin ne dereceye kadar çözebilecek bir halde bulunduğunu soruşturmak mecburiyeti hasıl oluyor. Dinî fikirlerin bu muammaları açıklama hususunda bir bilgi getirmediği belli olsa bile bu kabil fikirlerin hikmet ve mânalarının ne olabileceğini kendi kendimize sormak zorunda kalmamak mümkün değildir.

★

Meselerin bu şekli alması bizi din felsefesinin psikolojik safhasına geçirir. Çünkü dinî fikirler kıymetlerini bir bilgi, bir ilim olarak kaybettikleri vakit kıymet olarak sahip olabilecekleri birşeyler olacak, manevî hayatın zihnî tarafından başka bir tarafını ifade etmek kudretinde bulunmaları icabedecektir. Böyle olunca din felsefesine burada düşen vazife: ruhun din hayatını vasıflandırmak ve bilhassa bu dinî fikirleri dinî tecrübe ve dinî ruh haliyle birleşen münasebetleri incelemek olacaktır. Bu yapıldığı zaman görülür ki, din, realiteyi anlamak değil, bu realitenin kıymetini bilmekle mükelleftir. Dinin esası da; varlık oldukça, kıymetlerin de olacağı kanaatine bağlıdır. Bu kanaat bütün dinlerde ve bilhassa büyük dinlerde kolayca görülebilecek vasıflarla zahirdir.

Mesele bu noktaya gelince şöyle bir soru ile karşılaşırız: Kıymetlerin varlık oldukça bakî ve mahfuz kalacağı kanaatinin ahlâkî ehemmiyeti nedir? Kıymet yaratmakla ilgili olan ahlâk, hayatın korunması meselesini derinleştirmekten doğuyor. Nitekim din de altın devrinde bütün fiil, hareket ve münasebetlerimizin kıymetlerini doğrudan doğruya veya dolayısiyle tâyin ediyordu. Fakat sonraları hattı hareketlerimizle bunları muhakeme edecek mıstakı tâyin eden müstakil bir ahlâk düşüncesinin, bir ahlâk nazariyesinin meydana gelmesiyle birlikte yine bir mesele çıkıyor; o halde ki bu meselenin açıkça çözülmesi daha elzem oluyor; çünkü dinin hakikat veya butlanına karar verdirecek en mühim son ölçek onun ahlâkî değerinde olmak icabediyor.

Buraya kadar din felsefesinin konusunu teşkil eden meselelerin bu meseleleri çözmek için kullanılan metodun kabataslak bir çerçevesi yapılmıştır.

DİN MESELELERİ VE BU MESELELERİN ÇÖZÜLME METODU

IV

DİN felsefesi birbuçuk asırlık tarihinde romantik ve pozitivist fikir adamlarında hep «kıymet» ve «ahlâk» zemininde gelişiyor. «Tanrı kavramı» da en yüksek kıymeti teşkil ettiğinden bütün kıymetler Tanrı otoritesinin sevgi veya korkusu altında mahfuz bulundurmak isteniyor. Esas böyle olmakla beraber din tarihinin bazı devir ve tezahürleri, dinî telkinlerin gelişmelerinde bir rol oynuyor. Meselâ dinin saadet ve klâsik devirlerinde bütün bilgi ihtiyaçları dinin talimatı ile teskin ve tatmin edilmiş bulunuyordu. Şu var ki dinin bu devirlerinde muhtar bir bilgi ihtiyacı duyulmuş değildi. Bilgi ihtiyacını giderecek bu türlü bilgi vasıta ve şekilleri de yoktu. Din tarihinin bu oluşlarına bakılırsa dinin, kıymetleri mahfuz bulundurmak kadar bilgi ihtiyaçlarını da mutlak olarak sağlamak gibi bir vazifesi olabileceği sanılır. Yalnız düşünmeli ki her hayat gibi din hayatı da zamanla değişikliklere uğramaktan geri kalmamıştır. Felsefenin vazifesi bu değişiklikler içinde devam eden esası ve cevheri göstermeğe çalışmaktır. O halde feseleyi bu açıdan incelemek icap ediyor.

Dinin saadet devrinde «itikad» ile «bilgi» nin; «ilim» ile «kıymetler» in birbirlerine kaynaştıkları, tenkit yahut «ihtilâf» devirlerine kadar bu halde yaşadıkları tarihî bir vakıadır. Böyle olmakla beraber ilmî gerçeklerin kudret ve nüfuz kazanmalariyle açılan ihtilâf devrinde bu kaynaşmanın tavsamaya ve nihayet kopmaya kadar dayandığı da tarihî bir vakıadır. Beşerin huzur devri ilim ve din kavgaları ile başlayan bu geçimsizlik manevî birlik şirazesini gevşete gevşete nihayet bir «din meselesi» çıkarmağa kadar varıyor; din felsefesi de bu yüzden doğuyor; fakat bu doğum kolay olmuyor: İlimle din arasındaki şiddetli ve devamlı çatışmalardan sonra vaki oluyor. Dünyayı ilmî olarak açıklamanın dine düşen bir vazife olmadığı ve bunun din adamlarınca, arzuları hilâfına, kabul edil-

mesi de yavaş yavaş oluyor. Müslümanlık hıristiyanlıktan altı asır sonra başladığına göre, Batı âlemi orta çağından çıktığı zaman İslâm âlemi orta çağını yaşamakta devam ediyordu. Buna göre dinin bir mesele haline gelmesi tabiatiyle evvelâ hıristiyanlıkta başlamış olacaktı. Memleketimize yeni ilmin girmeğe başlaması, askerlik ilimleri hariç, o da pek yavaş ve parça parça olmak üzere, tanzimattan beridir.

Onaltıncı asırda «Rönesans» ve «Reform» hareketleriyle yeni bir çağın açılması, sistemli ve metodlu yeni bir ilmin ve ona göre yeni bir felsefenin gelişmeğe başlaması ortaçağ medreselerini çöktürüyor. Bu yeni ilim ve felsefelerle beslenen nesillerde yeni bir zihniyet, yeni bir dünya görüşü peyda oluyor, ilim ve din münazaaları başlamakla din telâkkisindeki eski birlik bozuluyor.

Son bir asır içinde yeni zamana uymak zaruretiyle orta çağımızda yaşanan din hayatındaki canlılık ve ahenk Batıda olduğu gibi bizde de gitgide sarsılıp gevşiyor. Gelenekci, klâsik bir din telâkkisini temsil eden «Sebilürreşad» ve «Sıratı Müstakim» dergilerine karşı serbest fikirli «İçtihad» mecmuası görülüyor. Fakat iki taraf da doğmatikti. Adnan Adıvar yayınladığı «Din ve İlim» adlı eseriyle din ve ilim zihniyetleri arasındaki münasebetleri incelemek ihtiyacını duyuyor.

★

İslâmlıkta dinin bir mesele olur gibi bir şekil alması «Mutezile ile Eşariye» arasındaki «İradeî cüz'iye meselesi» etrafında olmuştu. Akıl ile imanın çatışmasını temsil eden bu Mutezile Eşari'ye münakaşaları sonunda zafer Eşari'ye'nin lehine kazanılmıştı. Yeni ilimler şuur ve istiklâllerini Batıda idrâk ettikleri için İslâm dünyası Batıda olduğu tarzda ilim ve din kavgalarına tabiatiyle şahit olamazdı. İslâmdaki «tevhid, akidesi» de hıristiyanlığın «teslis akidesi» gibi ne akla, ne de ilim zihniyetine uymayan mistik bir mahiyette değildi. İslâmdaki fikir geleneği de ilmî gelişmeye daha elverişli bir durumdaydı. Nitekim matematik ve tabiat ilimleri İslâm ortaçağında daha müsait bir gelişme göstermişti.

Memleketimiz yenileşme hareketlerine geç iştirak ettiği gibi yeni ilmi bütün halinde almıyor; yeni askerlik, yeni hekimlik, yeni mühendislikğ yeni hukukçuluk daha çok pratik, teknik vasıtalarla canlanıyor, yeni tekniğin eski tekniğe üstün olduğunu acı tecrübelerden sonra anladığı için ana ilimlerden ziyade bunların tatbikatı olanlara rağbet ediyor. Bu yüzden yeni ana ilimlerin şuuruna sahip olamıyor, bu ilimlerle din arasında ne gibi münasebet ve ih-

tilâflar olabileceğini tabiatiyle idrâk etmiş bir halde bulunmuyordu. Bu itibarla Batıda olduğu gibi bir ilim ve din münazaaları olamazdı. Dinî buhranları görenler, bunların izalesine çare arayanlar meselenin doğmatik hükümlerle kolayca çözülebileceğine inanıyorlardı. Vakta ki Türk milliyetçiliği Ziya Gökalp ile terkibî ve sistemli bir şekil aldı. Manevî hayatımızı teşkil eden siyasî, dinî, ahlâkî, iktisadî, bedii bütün kıymetler birer mesele olmağa ve hepsinin bir ilim ve düşünce konusu oldukları gün geçtikçe anlaşılmağa başladı. Bu arada yeniden kurulan üniversitede İlâhiyat Fakültesine «Din felsefesi» kürsüsünün ilk defa konulması da bu ihtiyacın eseri oldu. (Bu denemeye hazırlık orada verdiğim derslerle başladı).

Artık öyle bir kültür devresine girmiş bulunuyoruz ki mesele olan yalnız din değil, bütün bir medeniyet ve onun siyasî, içtimaî, iktisadî, bedii, terbiyevî, ahlâkî bütün düzen ve kurumlarıdır. Her hangi bir meseleyi dünden çok daha etraflı, çok daha derin bir vukufla mütalâa etmeğe zorunlu nazik bir zamanda bulunuyoruz. Bunun için istikbale daha salim, daha emin, daha yaratıcı bir istikamet vermek icap ediyor.

Cumhuriyet inkılâbının lâik bir idare kurması; dini tamamiyle dünyevî olan siyasetten ayırdığı gibi, ilmin muhtariyetine karışılmasına da mâni olmuştur. İlim, yalnız ilmî yetki karşısında sorumlu olabileceğinden bundan böyle yetkili hiç bir din bilgini, hiç bir kelâmcı ilmî bilgilerin dinî bilgilere eş olmasını düşünemez.

★

Her büyük dinin bir dünya görüşü getirdiğini ve devrinin bütün fikirlerini kendine has bir tarzda bu görüşün içine sıkıştırdığını biliyoruz. İlk asırlarda birçok kimseleri bu fikirler çekmişti. Bir zamanların akîl ve düşünürlerinden bazıları ihtidalarının başlıca sebebini başı ve sonu bildiren bir dünya görüşünde göstermişler, meraklarını da en çok bu görüşün tatmin ettiğini söylemişlerdir. (Eski Yunan felsefesi kâinatı «kadîm» yani ezeldenberi mevcut olarak görmüş ve burada durmuştu. Aralarında bir Sani-i-âlem tasavvur edenler olmuşsa da bunu bir «inanç» haline getiren olmamıştır. Yalnız büyük dinlerdir ki mutlak bir yaradan fikrini bir «iman» olarak yaşatabilmişlerdir). Nitekim ilk asırlarda İncil ve Kur'anın bilgi ve hakikatlerin bir aynası ve her meselenin çözülmesinde şüphe götürmez bir hüccet olarak tanınmış olduğu tarihî bir vakıadır. Bu hakikatın İslâmdaki müspet delili, ilk islâm âlimlerinin münhasıran Kur'anı anlamak üzere «sarf ve nahiv», «tefsir ve hadis» vadilerinde başlaması ve bunları takip eden «fıkıh» ve »kelâm» ın hep aynı kitaptan ilham almalarıdır. O devrin felsefesi bile Aristo ve Eflâtunların fikirlerini Kur'anın esas akidelerine bağlı olarak kabul veya reddediyorlardı. Dinî bilgilere Yunan felsefesiyle hücumlar yapıldığı zaman - bilhassa astronomi, jeoloji ve biyoloji alanlarında - din âlimleri dinin geleneksel akidelerini müdafaa ediyorlar. İlmin hakikatleriyle dinin akideleri arasında uymazlık olabileceğini tasavvur edemiyorlardı. Fakat ilim geliştikçe kitaba göre yorumlanan din bilgileri değişiyor. Eski yorumcular (müfessirlerin hüküm ve kanaatleri de zamana göre değişiyordu. Din hayatının muhit ve zaman ile olan münasebetini gösteren bu hâdise şayanı dikkattir. Muhit ve zamana uymak bugünkü yorumlarda da devam etmektedir. İslâm âlimleri de bu zarurete uymak lüzumunu tasdik etmişlerdir. Fakat bütün bu uyma hareketlerine rağmen dünya görüşünde birbirine zıd iki bilgi tipi iki düşünüş ve açıklayış tarzı bulunduğundan bunlardan birini tuttuktan sonra diğerine geçmenin imkânı olamazdı. O halde ki meselâ birçok balıkçı kayıklarını batıran anî fırtınaları ilim, birkaç gün önceki hava ve denizin haliyle açıklar, din ise bu hâdiseyi Tanrının dalalete sapmış kullarına bir cezası olarak görür. Aynı hâdiseyi birbirinden tamamiyle başka sebeplere bağlayan bu iki düşünüş tabiatiyle barıştırılamazdı. Çünkü ilmin muayyen sebepleri arasında Tanrı iradesi konulacak gibi değildi. (Malebranche, fizik sebepleri talî, vesile, yahut bahane sebepler sayar, asıl ve hakikî sebebi Tanrıda görürdü). Böyle olunca iki açıklamadan birini seçmek zarureti vardır; yahut Malebranche gibi düşünmek lâzımdır.

Yalnız yeni ilminin açıklamaları son üç asırda pratik bakımdan, nekadar açık, seçik ve verimli bir hale geldiğini biliyoruz. Yine biliyoruz ki gerçek ilim kafası ve ilim adamı dinî takdirleri kendi âleminde hoş gördüğü gibi bulunan ilmî bilgileri mutlak değil izafî olarak tanır. Ancak Scientiste denilen ilim emperyalistleri her sahaya balta asmak isterler. Fakat bunların modası da geçmiştir.

Biliyoruz ki ilmî bilginin temellerini teşkil eden mevzua (postulat) ve kategoriler vardır. Bunları aramak «bilgi nazariyesi» nin vazifesidir. Din felsefesi için de bu mevzu ve kategorilerin meydana konması ve bunların dinî açıklama esaslariyle mukayese edilmeleri lâzımdır. Tâ ki bilgi arzularımızı tatmin etmek hususunda dinin ehemmiyetini ölçmek kabil olsun.

DİN FELSEFESİNİN MUHTEVASI

V

DİN felsefesinin muhtevası nedir? Burada onu daha yakından belirtmeğe çalışacağız: İslâmiyette bilgi ile iman birbirlerinden ayrı tutulmamıştır. Protestanlıkta bunlar umumiyetle ayırd edilmeleri lâzımdır. Katolik kilisesince bu tefrik kısmen olmalıdır. İslâmlıkta katoliklik «isbatı vacib» (Tanrının varlığını isbat) ın mümkün olduğunu iddia ederler. Tanrının isbatı İslâmiyette «ilmi kelâm» ile yapılır ve bu ilim islâm ilimlerinin en yükseği sayılır. İman, birinci asrın nihayetine kadar mutlak olarak hâkim olmuştur. Bu asrın sonlarına doğru Basra'da felsefenin başlamasiyle birlikte şüphe uyanmıştır. Bundan önceki mânevî hayat dinin talimatı ile beslenir ve bu talimatta kâinatı ve eczai kâinatı açıklayacak, aydınlatacak bilgilerin istenildiğinden çok bulunduğuna inanılırdı. Bazı fıkıh meseleleri müstesna, dinî fikir ve hisler ruhun bütün ihtiyaçlarına kifayet ediyordu. Hıristiyanlığın altın devrinde de hıristiyan imamını müdafaa edenler dinin talim ettiği fikirlerin herşeye kâfi olduğunu iftiharla söylerlerdi. Çünkü gerek Buddha, gerek hıristiyanlık ve gerek islâm dinlerinde kâinatın teşekkül sisteminden başka sembollerle ifade edilmiş bir felsefe vardır. Yalnız ibadet ve itikatla kalmayan bu dinler manevî hayatın bütününe hitab ediyorlardı. Nitekim dinin manevî hayatta sağladığı bu âhenk devrine «devri saadet» denmişti. İman ile bilginin âhengi sarsılmaya başladığı andan itibaren devri saadet bir «devri ihtilâf» oluyor; ve bu ihtilâf felsefe ve ilimlerin manevî hayata olan tesirleriyle başbaşa giderek zamanımıza kadar gelmiş bulunuyor. Burada denebilir ki manevî hayat sallantıda kalmaktansa dinin yerine ilim geçsin, mesele de bitsin... Böyle kesin ve kestirme bir düşünüş mantıkî olsa bile hayatî ve hakikî değildir. Beşeriyetin fikrî tekâmülünü dinî, felsefî ve ilmî olmak üzere üç devre ayıran pozitivist Auguste Comte de bundan böyle sadece müsbet ilim saltanatının hükümran olacağı bir devre girildiğini sanmıştı. Fakat umduğu olmamıştır. Öyle

ki müsbet ilimler günümüze kadar harikulâde bir gelişme göstermelerine rağmen dinler devam etmiştir. Bununla beraber devri saadetin ve büyük dinî devirlerin de bir daha gelmelerine imkân olmamış, klâsik mânada bir din devri de tekrar yaşanmamıştır. Çünkü nehirler gibi zaman da tersine dönerek akmıyor; mekânda olduğu gibi gidip gelme olmuyor. Bunun için felsefe ve ilmin bir zamanlar yaşanmış manevî hayat âhengi üzerinde yaptığı sarsıntıların bitmiş olduğu da iddia edilemez. Bu sebepten bir din meselesi hâlâ mevcuttur. Böyle olunca meseleyi çözebilecek, hiç değilse doğru ve salim olarak ortaya koyup aydınlatacak ve icabında çözülemiyecek tarafları metod, mantık ve ilim vasıtaları ile mücehhez bir düşünce ve muhakemelerle göstermeğe çalışacak bir felsefeye lüzum olduğu aşikârdır. Bu vazife de «din felsefesi» ne düşüyor. Zaten bu felsefenin doğuşu da bundan önceki yazılarda söylediğimiz gibi, din meseleleri yüzünden oluyor. Yalnız dinin beşeriyet kadar eski, uzun mazisine karşılık din felsefesinin kısa bir tarihi vardır. Din bir mesele haline gelmeseydi onun felsefesi de doğamazdı. Dinin bir mesele haline gelmesi beşeriyetin kaçınılmaz manevî gelişmelerinden doğduğu gibi din felsefesi de bu gelişmelerin zarurî bir neticesi olmuştur.

★

Din, manevî hayatın ilim, ahlâk, sanat, hukuk ve ilh. gibi şekillerinden biridir. Din meselesinin en esaslı tarafı, evvelce de arzettiğimiz gibi, «kıymetlerin mahfuziyeti», korunması olduğunu, romantik ve pozitivist filozofların da din meselesinin esasını bu noktada bulduklarını söylemiştik. (Kant, Lessing, Rousseau gibi filozoflar) onu hep bu noktadan derinleştirmişlerdi. Biliyoruz ki fizik ilimler kâinatın esasını enerjide görüyor, enerjileri ne arttırmak, ne de eksiltmek mümkün olmadığını bzir kanun olarak kabul ediyorlar. Bu âlem ise insanların daima temasa geldikleri, her an alış verişte bulundukları bir muhittir, kendileri de bu âlemin bir parçasıdırlar. Binaenaleyh nazarlarında bir «kıymetler âlemi» olarak görüneceği aşikârdır. O halde kıymetler âlemi dediğimiz şey enerjiler âleminin bizim idrak ve ihtiyaçlarımıza nisbetle vasıflandırılmış bir şeklinden ibaret oluyor.

Kıymetler âlemi dendiği zaman da hayalî ve mevhum birşey tasarlanmıyor, gerçek bir âlemin evsafı kastediliyor. Din duygusunun din ilgisinin temelinde bu evsafla ilgilenme olayı olduğu gibi mânevî hayatın bir yüzü de bu kıymetlere dönük ve bu kıymetlerin mahfuziyetine çevrilmiştir. Tanrıya ibadet edilmesi de bütün bu kıymetlerin ruhu, cevheri ve yaradanı olmasından geliyor.

Kıymetler enerjilerle münasebetimizden doğduğuna göre, bütün kâinata, bütün mevcudata benî nev'imize karşı alacağımız durumlar, tarzı hareketler dinin konusu olmak gerekecek, bu münasebetlerin zengin, âhenkli olarak muhafaza ve idame edilmeleri de en esaslı bir dieal haline gelecektir. Burada enerji mahfuz olduktan sonra kıymetlerin de mahfuz olması icap etmez mi?, denecek. İşte bütün mesele burada. Enerjisiz kıymet olamazsa da kıymetsiz enerji pekâlâ olabilir. Çünkü kıymet bizim takdir ve ihtiyaçlarımıza bağlı. Fakat bütün kıymetler böyle midir? Kâinat sonsuz olduktan ve bu sonsuz enerjiler âleminin bütün cilveleri bilinmedikten sonra bilmediğimiz kıymetler de olabilir. Bütün bu düşünceler bizi kıymetler dünyasını behemehal sınırlamaktan uzak bulunduruyor. O halde dinî ilgi beşeriyet sınırını ve yaşanan dünya hudutlarını aşıyor, en uzak ötelere kadar gidebiliyor. Burada sorulacak; bildiğimiz dinler kıymetlerin mahfuziyeti esas olduğunu açıkça ve mantıkî olarak ifade etmişler midir? Bu nokta açık bir düstur halinde görülmemekle beraber bütün dinlerde bu yöne doğru umumî bir iştiyak ve temayül olduğunu ve bu temayülün değişmez ibadet ve âyinlerle belirdiğini görebiliriz. O halde kıymetlerin mahfuziyeti kanununu dinlerin en belli bir mütearifesi gibi kabul etmek faraziyesinden başlayıp tahakkukuna çalışmak din felsefesini geleneği istikametinde vazetmek olacaktır. Bu kanundan maksat kıymetin hiç bir zaman yok olamıyacağını ve varlık mevcut oldukça kıymeti de az çok bulunacağını ifade etmektir. Kıymetlerin mahfuziyeti düsturu burada enerjilerin mahfuziyeti kanuna eş olarak kullanıldığından enerjiler her türlü değişikliklere rağmen nasıl saklı kalıyorsa kıymetler de öylece saklı kalıyor. O halde, beşeriyette nasıl bir değişiklik olursa olsun kıymet mutlaka olacak, ne şekle girilirse girilsin kıymetsiz yaşamanın imkânsız olduğuna inanmak dinin en sarsılmaz temayül ve inançlarını teşkil edecektir. Fizikçiler enerjilerin meknî ve faal olmak üzere iki türlü olduğunu söylerler; kıymetlerin de böyle oldukları ve kıymetlerin mahfuziyeti dendiği zaman meknî ve faal olanlarının da dahil olmaları gerektiği söylenebilir.

Yalnız kıymetleri kim tâyin edecek? Biliyoruz ki her varlığın ihtiyaçlarını kendi mahiyeti tâyin ediyor; ve her varlık ihtiyaçlarını kendince kıymeti olan şeylerden sağlıyor. Dinlerin saklı bulundurmak istedikleri kıymetler de sâliklerinin ihtiyaçlarından doğan kıymetler olacaktır. Uzak yakın hiç bir tecrübe ve ihtiyaca yaramayan bir kıymetin muhafaza edilmesi lüzumuna da ciddiyetle inanılamaz. Tanrıya karşı her vesile ile yükseltilen hamdüsenalar sunulmuş kıymet ve nimetlere edilen şükranların bir ifadesi değil midir?

İLMİ AÇIKLAMA İLE DİNİ AÇIKLAMANIN MUKAYESESİ

VI

HER açıklama bir anlamaya götürür. Anlama nedir, kaç türlü oluyor?

Anlama, meçhulü malûma kalbetmekle oluyor. Fakat birşeyi anlamak behemehal o şeyin sebeplerini, neden olduğunu bilmeğe bağlı bulunmuyor; sebepleri ve neden olduğunu bilmeden de anlama olabiliyor. O halde birşeyin neden o şey olduğunu anlamada birçok tarzlar olabiliyor.

Meselâ anlama, tanıma, idrâk etme mânasında olabilir: Bir dilin seslerini ve bu seslere bağlanacak doğru mânayi bilirsem o dili anlarım. Bir de diyelim ki: Şu karşıdaki ağaçların arkasında beyaz, parlak bir leke görüyorum; bu lekenin sisler arasında parlayan bir ay olduğuna kanaat getirdiğim zaman onu pekâlâ anlamış oluyorum. Bütün bu misâllerde anlama bir ayniyet (identite) in keşfedilmesine dayanıyor.

Bir de A'nın B'ye, B'nin C'ye eşit olduklarını gördükten sonra A'nin C'ye eşit olduğunu çıkarırım. Buradaki anlama «aklî bir anlama» dır. Birinci şıkda olanı sadece anlıyorum, ikinci şıkda olana niçin inandığımı biliyorum. Bu iki türlü anlamadan başka bir de üçüncü türlü bir anlama vardır: O da bir hâdiseyi kendinden önceki bir hâdiseye bağlamak ve bu bağlantı malûm olduktan sonra diğer bağlanmaları tecrübe yolile tekrar ederek anlamaktır. Buradaki anlama «sebeple açıklama» mânasını ifade eder ve sebeplerin bulunmasına bağlı kalır.

Dikkat edilirse bu üç türlü anlama birbirleriyle münasebetlidir. Çünkü her üç anlamada meçhûlün malûma kalbedilmesi vardır; ve her üçü de birbirlerini icabettirmektedir. «Aklî anlama» yahut «aklî istidlâl» ayniliklere dayandığı gibi sebeple açıklamada sebep ve netice arasında aklî bir münasebet olmaktan geri kalmaz. Yalnız sebeple açıklama, mantıkî bir akliliği icabettirdikten başka bir de se-

bep ve neticeye geçmekte düşüncenin sadece bir şekilden diğerine geçmesi gibi bir geçiş değil, bundan fazla bir şey vardır: O da sebep netice olurken arada bir tahavvül ve intikal oluşumunu (vetire) gerektiriyor; ve âdeta netice sebebin içinde bulunuyor. Burada asıl mesele de vakalar arasındaki bütün münasebetlerin sebeplilik (illiyet) münasebetleri olup olmadığını bilmekte toplanıyor.

İlliyetin esas mütearifesi olan «her hâdisenin bir sebebi vardır» hükmünü verdiğimiz zaman ortaya koyduğumuz prensip, bütün varlıkların üçüncü mânada yani «sebeple açıklama» yolile anlaşılabilir olmasıdır. Bu mütearifenin son derece farazî olduğu şüphesizdir. Çünkü herşeyi anlamak ve her hâdisenin sebebini gösterebilmek durumunda olduğumuz muhakkak değildir; sadece dikkatimizi uyandıran vakalara karşı nasıl bir içgüdü ve ne mahiyette bir öncül fikirle temas ettiğimizi gösterir. Herhangi bir vaka olduğu zaman bunun öncülerini aramaya götüren kılavuz fikrin bu mütearife olduğu şüphesizdir.

Bu mütearifenin kaynak ve sebeplerini arayacak değilim, çünkü din felsefesi için ehemmiyetli değildirler. İlliyet mütearifesinin kabul edilmiş olması ister alışmadan, ister mahiyetimizin derunî bir zaruretinden gelsin, sebepleri aramak, bulmak ihtiyacı az çok bütün insanlarda mevcuttur. Dinî ve ilmî noktai nazarlara götüren de aynı ihtiyaçtır. Her ikisi de olan biten şeylerin sebeplerini aramak kaygısındadırlar. O halde denebilir ki, dinî fikirlerde dahi bilgiye ait bir ilgi, bir bilgi ihtiyacı vardır. Çünkü ilmî bir bilgi ilgisi henüz uyanmadan önce de insan tab'ında bu ihtiyacın bulunduğu görülüyor. O halde din ile ilmin sebepler araması ortaklaşa bir esasa, insan tab'ına bağlı bulunuyor; aradaki ayrılık, sebepleri aramada olmuyor, iki tarafın hak ve gerçek olarak tanıdıkları sebeplerin mahiyetlerinde bulunuyor. Din bilgisi de ilim bilgisi gibi meçhûlü götürüyor, aradaki fark sade malûmun mahiyetinde oluyor.

İlmin açıklamasında bir vakıanın sebepleri diğer vakıalara irca olunabilir, açıklanacak vaka tecrübeye dahil olmak gerekir; yani tabiat tabiatla açıklanır. Meselâ kitabın bir kısmının geri kalan kısımlariyle açıklanması gibi. Dinin açıklamasında ise sebeple netice arasında temelli, daimî bir münasebet aranmaz, açıklanacak vakanın tecrübeye dahil olması da beklenmez. Tabiatı tabiattan başka birşeyle yahut tabiat dışı birşeyle, bir kudretle açıklar. İlmî zihniyet yokken bu tarzda açıklamaya birşey denemezdi. Zaten müsbet açıklamalardan önce metafizik açıklamalar insan için kaçınılacak gibi değildi. Fakat ilimler meydana geldikten sonra dinin açıklamasiyle ilmin açıklaması arasında çatışmalar olacağı şüphesizdi. Nitekim ilim zihniyeti illiyet mütearifesini tatbik edemediği ve tabiatı tabiatla açıklayamadığı yerlerde hiç bir şey olamadığına kani olacak, din zihniyeti ise hiç de böyle olmıyacaktır.

★

İlim zihniyetinde bir vakıanın sebebini yalnız tahmin ve tasavvur etmekle kalınmaz, bu sebeplerin tecrübe ile sabit olması, aynı sebeplerin aynı neticeleri verdiğinin tecrübe ile tahkik olunması istenir. Meselâ yukarıda zikrettiğimiz fırtına vakası aynı hava ve deniz şartlarında, olduğu gibi tekrarlanmalıdır. Dinî açıklamada ise Tanrının iradesi bilinmediği için aynı neticelerin aynı sebeplerle vaki olacağını ne tahmin, ne de tahkik etmeğe imkân vardır. Yeni zaman ilim ve felsefesinin temellerini atan Galilee, Bacon ve Déscartes'ler «gaye sebepler» in ilmî olamıyacağını kabul etmişlerdi. Onların da bu kabulü dine karşı hürmetsizliklerinden olmayıp ilim zihniyetinin icabındandı. Çünkü ilim için hâdiselerin zuhurunda herşeye kadir ve herşeyi bilen bir Tanrının iradesini tâyin ettirecek bir vasıta olmadığı gibi bu iradeyi bir icap ve zarurete bağlayacak bir iktidar ve hak da olamazdı. Binaenaleyh iradesinde mutlak olan bir Tanrı dünyaya dilediği düzen ve hareketleri vermekte serbest olacaktı. Onun vasitasile her meseleyi çözmek kabildi. Halbuki ilim böyle olamazdı. O, güçlüklerin, meselelerin hakkından ayrı ayrı, birer birer gelmek zorundadır; elinde her kapıyı, her meçhulü açacak bir âlet yoktur. Bunun için Tanrı iradesine müracaatta ilmî bir açıklama tasavvur edilemez. Hattâ böyle bir iradenin kabulü, ilim bakımından, vakalardan hiç bir şey anlaşılmadığını itiraf etmek olur.

Fazla olarak şüpheli kaldığımız yerlerde hayal ile gerçeği ayırmak için tek ölçümüz bahis konusu olan hâdise ile diğer bütün tecrübelerimiz arasında değişmez, sabit bir bağlılık ve mahiyet birliği olduğunu tecrübe ile sabit olabilecek bir hale getirinceye kadar açık bırakmak ve bu açığı ancak müspet olarak kapattıktan sonra hayalden gerçeğe geçtiğimize emin olmaktır. Şüpheyi sadece hayal ile beslemek ve bununla kalmak ilim zihniyetinin yapamıyacağı bir şeydir. Bu itibarla ilim için gerçek olan şey: Tabiî sebepler prensibiyle takip ve tecrübe ile tahkik olunabilecek vakalardır. Bunların dışında birşeyin bilindiğini ve bir gerçeğe ulaşıldığını ilim hiç bir zaman söyliyemez.

Burada kâinatın, canlı cansız bütün varlıkların mevcudiyetleri boşuna mıdır? Bir hikmeti vücutları yok mudur? Denecek «illeti gaiye» denilen son sebepleri, nereye gidildiği ve sonu ne olacağı hakkında ilmin verebileceği bir cevap yoktur. Metafiziğin bu husus-

ta verdiği cevaplar türlü türlü olmakla beraber hiç değilse insan düşüncesini uğraştıran bir mesele olduğunu gösteriyor. Yalnız insanlara seslenen, insanlar için gelen dindir ki onlara insanca ve insanlık duygulariyle yaşamalarını ve günün birinde bu hayatlarının hesabı sorulacağını bildirerek ahlâkî ve insanî bir gayemiz olduğunu haber veriyor, mevcudiyetimizin hikmetine işaret ediyor. O halde bu sonu bir imanla bağlamakla ahlâk ve adalet duygularına sarsılmaz bir temel atmış bulunuyor. Burada da dinin nasıl bir kıymetler koruyucusu olduğu görülüyor. **İlmin tabiat realitelerini ele almış bulunmasına karşılık dinin insan realitesi üzerine eğilmiş olduğunu, bizi kendi kendimizi mürakabeye davet etmiş olduğunu görüyoruz. Buna muhtaç olmadığımızı nasıl söyliyebiliriz ki günün yirmidört saatinde şeytanî iğvalara kapılıyor; iradelerimizi çelen türlü saiklerle çevrili bulunuyoruz.**

DİNÎ AÇIKLAMA VE DİNÎ ŞUUR

VII

DİNÎ açıklama dahi, ilmî açıklamada olduğu gibi, meçhûlü malûma irca eder. Din tarihine bakılırsa, gerek mitolojik ve gerek doğmatik şekillerinde olsun daima meşhûlü malûma kalbeder. Yalnız burada malûm olarak bilinen şey bir veya birçok şahsî varlıkların iradeleridir. Dinî şuur, Tanrının kendi iradesindeki maksatları bildiğine ve bu iradenin ifadesini olup bitenlerde, bütün hâdiselerde bulduğuna kanidir. Bu sebepten ilim gibi hâdiseler arasındaki iç bağlılığı bulmağa çalışmaz. Bütün hâdiselere bir tek ve aynı kudretin ifadesi olarak bakar. Bilinebilecek hakikatleri bir daire farzedersek dinî şuur kendisini bu dairenin ortasına koyar ve bütün daireye buradan hükmeder.

★

Yalnız buradaki güçlük, dinin bu daireyi hangi nısfı kuturla çizdiğinin bilinmemesidir. Biliyoruz ki bir tek merkezden sonsuz daireler çizilebilir. Fazla olarak bu tarzda merkezî herhangi bir noktai nazar (ister faraziye, ister felsefî spekülâsyon, ister dinî bir nazar şeklinde belirsin) hâdiseleri teker teker açıklayamadığı gibi bu bakıma göre bir bilgi nazariyesi de yapılamamıştır. Hattâ bu yolda ciddî bir teşebbüs bile yoktur. Esaslı olan tek bilgi nazariyesi empirik ilim tarihinin temelleri üzerine tenkidci felsefe tarafından kurulmuş olanıdır (Kant'ın «saf aklın tenkidi» adlı eserinde yaptığı, ikinci yazımızda görüldüğü gibi).

Kâinatın bütün vakıalarının, dinî şuurun inandığı gibi, bir merkezde toplanıp toplanmıyacağını ilmî olarak bilmiyoruz, fakat inkâr etmeğe de hakkımız yoktur. Dinî şuurun bu mahiyette bir merkeze inanması ve bunu muhafaza etmesi ilmin gelişmesi için hayırlı olacağı şüphesizdir. Kendi prensiplerinde muhtar olması lâzım gelen ilmin faaliyet ve neticelerine müdahaleler olmadıkça böyle

bir şuurdan hiç bir zarar gelmez. Yalnız mazide eksik olmayan müdahaleler halde de varid olabilir. Bununla beraber müdahaleler gittikçe azalıyor geç ve ağır olsa bile, ilmî şuura uyarak dinî şuurun da gittikçe tekemmül ettiğini ve çalışmalarında, ilim gibi, devamlı bir tekemmül geçirdiğini görüyoruz. Dinî şuurun inandığı merkez de hep aynı noktada kalmıyor. İlmin ve tecrübelerin artmasiyle o da yerini değiştiriyor; ve hareket din âlimlerinin kendi ihtiyarlariyle oluyor. (Nitekim cahilliğin hâkim olduğu yerlerdeki din şuuriyle aydın, ileri muhitlerdeki din şuuru arasında dinî görüş ve anlayışlarda kullanılan bu melekeler ihtiyaçlarımıza yabancı kalamaz; onlarla birlikte gelişirler). Nitekim mutezile ve Eşarîye münakaşaları bu merkez noktasının en hararetli ihtilâfından başka birşey değildir. Dinî şuurun gösterdiği mukavemet ve itimadsızlıklar yalnız onda olmuyor. Aynı hal ilimde de görülüyor. Şu farkla ki birindeki mukavemet daha çok his ve inanca dayanıyor, diğerinde ilmî ve metodlu bir şüpheden geliyor. İkincinin mukavemeti ispatla zail oluyor. Birincininki his ve inanca bağlı olduğu için tabiatiyle daha çok devam ediyor. Dinî şuurun ilmî şuurdan her vakit, hiç değilse, çok defa geri kalması, din ve ilim kavgalarının eksik olmaması kısmen bu yüzdendir. Asıl sebep insan ruhunun öğrendiği, kazandığı şeylerin kendinde bir alışkanlık yapması oluyor. «İkinci bir tabiat» haline gelen alışkanlığın yeni, değişik bütün şeylere karşı gelmesi pek tabiidir.

Elhasıl, cihanda olup bitenlerin merkezini bulmak mümkün olsun olmasın bu derece geniş bir bilgi hududunun, bir kanaat halinde olsun, din tarafından muhafaza edilmesi müfekkirenin en yüksek bir idealinin kutlulaşması olarak telâkki olunabilir.

★

Din ile ilim arasındaki asıl güçlük matematik bir temsil ile gösterilen merkez ve daire münasebetleri arasında değildir. Bunların zihniyet, dil ve ifadeleri bir olsaydı karşılıklı çalışmalariyle tek bir merkez istikametinde yol almaları mümkün olurdu. Buna dün de, bugün de imkân bırakmayan sebep din ile ilmin ayrı dillerde konuşmaları, sebep hakkındaki telâkkilerinin bir olmaması ve nihayet bilgi ve açıklamadaki telâkkilerinin ayrılığıdır. Bu itibarla bilgi hususunda birbirlerini tamamlamaları beklenemez. Din ile ilim arasındaki geçimsizlik de eski ve yeni ilmin neticelerinden ziyade tecrübî ilimlerin doğurduğu zihnî temayülle beslenen müfekkirelerin gitgide dinî düşünceye uymayaack bir hale gelmelerindendir. Onun için ilim zihniyeti müsbet gelişmelerini artırdıkça ta-

biatı tabiatla açıklamak prensipi nüfuz ve tesirini arttırıyor ve bu yüzden en makûl görünen çözme suretleri bile ilmî bir şekil almadıkça artık eski tesirlerini gösteremez bir hale gelmiştir.

Dinî zihniyete, umumiyetle olmasa bile, bir «mucize mefhumu» karışmıştır. İlmî veya dinî bir «cihan düzeni» olduğu fikri husule gelmeden mucize fikri hiç bir fevkalâdelik ifade edemezdi. Mucize fikrinin içinde evvelâ şöyle bir «dünya düzeni fikri» yahut tabiat kanunu bilgisi, sonra da bu düzenin müstesna olarak bozulması fikri bulunmak lâzımdır. Bu mânada anlaşılan bir mucizenin çok ender olması icabeder. Çünkü âdet yerine geçecek kadar sık olsa mucize değil, düzen, nizam olur ki bu takdirde mucizenin hiç bir mânası kalmaz.

İlmin illiyet prensipi dinî bir inanç gibi alınırsa mucizenin imkânsızlığına kalbî olarak (apriori) elbette hükmedilemez. Fakat bütün meseleleri ilim kafasiyle incelemeye alışmış bir insan mucizeyi imkânsız görür. Açıklayamıyacağı bir şey karşısında bulunduğu zaman sebeplerini henüz belirtemiyeceği bir vakıa karşısında bulunduğuna hükmeder. Fakat herhangi bir vakıanın tabiat kanunlariyle açıklanamıyacağını da iddia edemez. Çünkü birşeyin bütün tabiat kanunları dışında olduğunu söyliyebilmek için bu kanunların dışında olduğunu söyliyebilmek için bu kanunların teker teker ve bütün teferruatı ve tatbikatiyle bilinmeleri lâzımdır. Bunlar bilinmediğinden herhangi bir vakıanın mucize olduğu ancak «vahy» yolu ile söylenebilir. Bu takdirde mucize vahyi teyid etmiyor, aksine mucizeyi teyid eden vahy oluyor. Nitekim Hazreti Muhammed «benim mucizem Tanrı anlamıdır, bundan başka mucizem yoktur» demekle vahyin mucizeden önce olduğunu söylemiş oluyor.

Bundan başka şahsan şahit olmadığımız mucize vakalarını nakledenlerin hikâyelerine ne dereceye kadar inanmak lâzım geldiğini kendi kendimize sorarsak akla ilk gelen şey şu oluyor: Mucizeye şahsen şahit olanlar hiç şüphe edilemiyecek kadar doğru ve hakikî müşahitler midir ki yanılmalarından şüphe etmekten ziyade tabiat kanunlarının yoldan çıkmalarına inanmak daha akıllı bir iş olsun? Tabiat kanunlarını kâfi derecede bilmeyenler ilmî bir müşhedede bulunamazlar. Bunu yapabilmek ilmî yetkiye bağlıdır.

★

Bütün bu mülâhazaları bir tarafa bırakarak bazı hallerde gerçek bir mucizenin vaki olduğuna, dünya düzeninin bir an için yoldan çıktığına inanalım. Fakat bu vakıa Tanrıya bağlandığına göre onun için bir kemâlsizlik, bir kusur olmak icabeder; öyle ki dünya dü-

zeni sanki bütün Tanrı maksatlarını sağlayacak gibi değilmiş de bazı anlarında âdet hilâfına vakalar yapılmak zarureti hasıl olmuş, başka bir deyimle vücuda getirdiği dünya düzeninde kendi maksatlarına bir engel görmeğe maruz kalan Tanrı dünya düzenini bir müddet için bozmağa mecbur kalıyor; ya da biri alelâde, biri de fevkalâde günlerde bu düzeni idare eden iki Tanrı kabul ediliyor, demektir.

Kaldı ki bir mucize olacaksa bunda Tanrı iradesinin bulunması şarttır, onsuz olmasına imkân yoktur. En büyük mucize kâinatın kendisi olduktan sonra başka nasıl bir mucize aranır? Buna rağmen birçok kimselerin mucizeye meyletmeleri bunun en harikulâde bir şey gibi düşünülmesi, en yüksek bir kıymet olarak takdir edilmesiyle bilgi meselesi birbirlerine karıştırılmıştır; yoksa mucize temayülü Tanrı yüceliğine karşı pekâlâ sübjektif bir tezahür olarak kabul olunabilir.

DİNİ AÇIKLAMA VE DİNİ ŞUUR

VIII

İLMÎ tecrübelerde tam açıklayamadığımız noktalar, birbirine bağlıyamadığımız depremler, yanardağlar, metapişik hâdiseler, rüyalar, akıl hastalıklarının birçoğu, dehalar, şahsiyetler, ruhî, manevî hâdiselerin beden üzerindeki tesirleri ki büyük âlimler tabiat üstü bir sebeple çok defa işte bu gibi hallere biricik açıklama göziyle bakmaktadırlar. İlim âleminin en kudretli şahsiyetlerinin başında gelen Newton keşfettiği yerçekimi (cazibe arz) kanununu bakınız ne mahiyette telâkki ediyor: Arzın cazibesini başka hâdiselere benzetilecek gibi görmüyor; mekanik bir telâkki ile açıklanmasını da yeter bulmuyor; araya hilkat nazariyesini (yaratma nazariyesi) katmak icabeden ayrı bir hâdise olarak kabul ediyordu. Bulduğu kanun hakkındaki fikri sorulduğu zaman verdiği cevap da şöyledir; «Deniz kıyısında duıan bir adam uzakta, ufukta bir yelkenli görüyor. Yelkenli temiz, kusursuz görünüyor. Sahile yaklaşınca da böyle mi görünecek? Bilinmez, benim bulduğum kanun için de aynı şeyi söyliyebilir, tam ve kat'î bir kanun olduğunu iddia edemem.» Görülüyor ki hakikî büyük âlimlerin düşünüş, anlayış ve görüşleri hiç bir zaman dar, kapalı, doğmatik olmuyor. Bu, böyledir, başka türlü olamaz diye kesip atmıyor, daima bir şüphe payı bırakıyorlar. Hakikî ilim zihniyeti de bunlarda vardır. Böyle bir şüphe payı bırakmakla illiyet prensipine karşı gelmedikleri gibi ilimlerini yürütmekten de geri kalmıyor, sadece düşüncelerini hapsetmiyor, serbest bırakıyorlar. Tâ ki daha derinlere, daha uzaklara gidebilsinler.

İlimimizin mevcut farkları kaldırarak hâdiseler arasında tam bir birlik sağlaması da muhakkak değildir, hatta bunun imkânsız olması bile muhtemeldir. Yalnız bu kadar mı? Birçok keyfiyetlerin kemiyetlere irca edilmelerinin imkânsız olmaları da muhâl değildir. Nitekim Bergson'un, dilimize çevirdiğim «Şuurun doğrudan doğruya verileri» adlı eserinde «duyumların kemiyete irca olunamıyacakları, aralarında derece farkı olmayıp keyfiyet farkı olduğu» tezinde bu noktayı açıkça gösterir. Kaldı ki bizim olanca bilgimiz uçsuz bu-

caksız, sonsuz bir âlemin bütününden ancak bir parçadır. Bu parçanın bir bütün olamaması pek mümkündür. Buna göre herşeyi bilmek hakkımız da olmayabilir. Bu itibarla dünyanın muammaları hiç bir zaman eksik olmayacak, onları çözmek ümidiyle tabiat üstü âmillere müracaat etmekle de güçlük kalkabilecek gibi görünmüyor. Çünkü mevcut güçlüklere, çözülemiyen muammalara yenileri katılmış olacak, ortaya bir de tabiat üstünün birbirlerine olan tesirleriyle aralarındaki bağlılık ve münasebet tarzlarının açıklanması meselesi çıkacaktır. O halde ki dinî telâkkiye geçmekle muammalar azalacak değil, aksine çoğalacaktır.

★

Realiteler âlemini birbirlerine zincirlenmiş bir hâdiseler çokluğu olarak biliyoruz; bize de bir birlik nişanesi taşıyor ve öyle de malûm oluyor gibidir; bir başka deyimle birlik içinde bir çokluk olarak görünüyor. İlme bakılırsa, ne mutlak birliği, ne de mutlak çokluğu bildiği yoktur. Yalnız tecrübelerimize giren hâdiseler, çokluklarına rağmen birbirlerine sebep olma ilgileriyle zincirlenmiş görünüyorlar. Bu zincirlemenin tamamını bulmuş değiliz. Fakat hâdiseler bize mukavemet ediyor, diye ilmin ana direği olan sebep - netice prensipini (illiyet prensipini) bırakarak ona taban tabana zıd bir prensipe sığınmakla güçlükler çözülmiyecek, aksine artacaktır. Bunun için mukavemet eden hâdiselerle tecrübemize girmiş hâdiseler arasında bir birlik ve ayrılmazlık olduğu telâkkisini iltizam etmeyi hem daha makûl, hem de daha faydalı buluyor. Dinin ayan beyan ettiği şey ise; bütün sebepler zincirinin kaynağını düşüncemize huzur ve sükûn verecek olan mutlak bir ilk sebebe kadar götürmedikçe bütün realite âleminin mânasız kalacağı ve böyle bir ilk sebep karşısında diğer bütün meselelerin ortadan kalkarak herşeye tam ve açık bir nur saçılacağıdır.»

İslâm, Katolik, Protestan bütün kelâmcılar Aristo'nun üniversitesine dayanarak hep bu delili kullanmışlardır. Tanrıyı ispat etmek yolunda kullanılmış «delil» in en mühimmi ve makbûl olanı «Delili kavinî» denilen bu delildir.

Bu delil, hareket yahut değişiklikler zinciri sonsuz süreceği için hiç değişmez bir ilk hareket vericiye çıkmak lâzım geldiği mahiyetinde bir mevzua dayanır. Öyle bir sebebe çıkmalı ki kendisi bir netice olmasın. Buna göre realitedeki her varlığın öncül esası bir imkân olacak, bu imkânın da öncül bir imkânı bulunacak, fakat bütün bu imkânlar zinciri mutlak bir realiteye dayanacak ve bu realite bütün imkân ve realitelerin kaynağı olacak. Bu halde se-

bepler zinciri mahdut olmak gerekecek, mahdut olmadığı takdirde vakalar zincirindeki hiç bir haddin tam bir açıklanması elde edilemiyecek; Aristo'nun deyişiyle: «Bir ilk sebep olmadıkça diğer sebepler olamıyacaktır». Bu akılcı temayülün altında da: «Varlık idrâk edilebilir olmalıdır» mevzuası gizlidir. Yalnız bu temayül sadece mücerret bir aklın isteğidir ve ancak mücerret olarak tasavvur olunabilir. Aklın bu mücerret tasavvurlarını Kant'ın nasıl bir tenkitten geçirdiğini bundan önceki yazılarımızda görmüştük. Bu mahiyette bir tasavvur olsa olsa iman için lâzımdır. Dine de ancak iman olarak girebilir. İlim ise aklın eriştiği bu mefhumları ne tasdik, ne de inkâr edebilir. Bununla beraber bu mücerret mefhumlar insan zekâsının en yüksek ümit ve iştiyakları olarak yaşamakta devam ediyor. Bununla beraber bu iştiyak ve ümitlerle ezelî hakikat arasında tam bir uygunluk olduğunu iddia edemeyiz. Fazla olarak bugünkü ilmimiz kâinatın mutlak bir aklîlik olduğunu kabul etmek için bize hak verdirecek gibi değildir. Zaten ilim hiç bir hâdiseyi ebedî ve mutlak olarak açıklamıyor. Bu sebepler zincirindeki boşlukları tamamlasak bile mutlak bir ilk sebebe varacak değiliz. Çünkü ilmimiz daima izafî ve şartlı olarak kalacak. Binaenaleyh Aristo'nun «İlk sebep olmadıkça diğer sebepler olmaz» sözü kendiliğinden hükümsüz kalır. Çünkü ilk sebep tam ve mutlak bir açıklama verebilecek bir vaka olarak tasavvur edilmiş oluyor ki ilim için böyle bir vaka mümkün değildir. Hem de diyelim ki sebepler zincirini açıksız olarak tamamlayabiliriz; yalnız bunu nasıl kestirecek, ve hangi noktada durup işte burası ilk sebep noktasıdır diyebilecek: ve bunun alâmeti ne olacak? Kaldı ki sebepler zinciri neden sonsuz olamasın? Sonsuz bir zincir düşünülemez demek doğmatik bir hükümdür. Aynı zamanda kabul ettiğimiz illiyet prensipini kendi kendinin eseri denen bir ilk sebepde durduracak gibi değiliz. «Hiçbirşey başlı başına ve kendi mahiyetiyle anlaşılamaz» prensipini kabul ettikten ve ilmin de bu prensiple geliştiğini gördükten sonra ilim bakımından üzerinde durulup kalınacak mutlak bir şey olmamak iktiza eder. Saf akıl da bize bunu emreder. Aksi takdirde ilmin prensipine karşı tamamiyle zıd bir duruma düşmüş oluruz.

Kelâmcılar bidayetten ve mutlak bir ilk sebebin yükseklik ve zaruretinden bahsederler. Fakat bu sebebin nasıl tasavvur edilir, nasıl anlaşılır olduğunu söylemezler. Birşey kendi kendinin sebebidir diyebilmek için sebep mefhumunun ortadan kalkmış bulunması lâzımdır. Çünkü sebepler daima şartlara bağlıdır.

★

Tanrı mefhumunun bir de âmiyane düşünülmüş bir nev'i vardır: «Mademki herşeyin bir dalnı görüyoruz. Esasen böyle bir birlik ve ayrılmazlıktır ki âlemdeki hâdiseler çokluğunun birbirlerine tesirde bulunmalarını icap ettiriyor. Böyle olmasaydı hiç bir tabiat kanununa imkân olmazdı. Zaten ilmimizin en verimli hareket noktası hâdiselerin karşılıklı tesirlerle bir birlik tazammun ettiğini (içirdiğini) kabul etmekte toplanıyor. Böyle bir hareket noktası olmadan ne ayniyet, ne mantık, ne de illiyet prensiplerini kullanamazdık. Bilgi nazariyesi bakımından monizm (bircilik) in plüralizm (çokçuluk) e tercih edilmesi bu birliği tazammun etmesindendir. Plüralizm; atomlar, monadlar, ferdler gibi âdeta mutlak birlikler kabul eder; bu durum netice olarak ya hâdiselerin bağlılık ve karşılıklı tesirlerini inkâr etmeğe, ya da bunlara bir galat his olarak bakmak zaruretine götürür. Fakat bu her iki müddeanın ayrı güçlükleri var. Realite âleminin bir birlik mi yoksa çokluk mu olduğu meselesini tamamiyle çözemiyoruz. Zaten bu mefhumlar da birer tecrübeden başka birşey değildirler. Tecrübelerimiz sadece hâdise kümelerine aittir. Bulduğumuz münasebetler de bu kümeler arasındaki münasebetlerdir. Realiteyi mutlak bir küme olarak tamamiple kucaklayacak bir mefhuma asla varamıyacağız; çünkü tecrübelerimiz, eksik olmaktan hiç kurtulamıyor. Bilgimize veri olan da ancak hâdise kümeleri oluyor. Bu kümeleri kendilerini birleştiren bağları ve bunların birleşmiş unsurlarını bulmak için tahlil ediyor; unsur yahut fertlere atfettiğimiz keyfiyet ve kuvvetleri de bunlar arasındaki düzenli münasebetlerden çıkarıyor ve kanun denen bu düzenli münasebetleri bulmadan fertlerle unsurlara hiç bir kuvvet, hiç bir keyfiyet, hiç bir iktidar atfedemiyoruz. Çünkü unsurların mahiyeti kümede tuttukları yerle belli oluyor. Bunun için bilgimizin temeli ancak kanun mefhumu oluyor. Fert ve unsur mefhumları da hep bu kanundan çıkıyor. Birşeyin «keyfiyetleri», gerçekte başka birşey üzerinde türlü şekil ve nevide yaptığı ve bu şeyden alabildiği tesirlerdir; başka bir deyimle eşya ve unsurlardaki keyfiyetler bunların tesir etme ve tesir alma imkânlarıdır. Mutlak olarak tek, mutlak olarak müstakil bir şey ne tesir edebilir, ne de tesir alabilir; tabiatiyle de ne bulunur, ne de bilinir.

★

İlmî zihniyetin ne yoldan «birlik» telâkkisine vardığı yukarıdaki mülâhazalardan anlaşılıyor; ondaki illîyet prensipi (sebep netice münasebeti) hâdiselerin ve neticelenerek bir birliği tazammun etmesini (içirmesini) gerektiriyor. Yalnız bu zincirlemeyi tamamiyle

bilemiyor. Sadece bilebildiklerini bir kanuna ulaştırarak dünyayı, mahdut olsa da, bir kargaşa âlemi olmaktan kurtarıyor. Buradaki birlik de unsurlar arasındaki karşılıklı bağlar, karşılıklı münasebetlerden çıkarılıyor. Umumî şekillerine kadar araştırılan bu şaşmaz münasebetlere (Kanun) deniyor.

★

Böylece elde edilen bu «birlik prensipi» bizi Tanrıyı düşünmeğe götürür. Yalnız Tanrı mefhumuna; ilim zihniyetinde olduğu gibi hâdiseler zincirinden ilerleyip çıkmakla varılmıyor, aksine «ilk sebep» ten başlıyarak hâdiseler silsilesine inmek suretiyle ulaşılıyor. Nitekim bu tarzda düşünenlerin pîri olan Aristo'ya ve ona katılan hemen bütün akılcı düşünürlere göre: «Tabiat üstü bir kaç vaka müstesna olmak şartiyle diğer bütün sebeplerin ilim tarafından bulunmasına, akıllar zincirinde mümkün olduğu kadar ilerlemesine din birşey demez. Yalnız ilmin bulabildiği sebep de tâbi ve müştak sebeplerden başka birşey olamaz (yani asıl sebebi teşkil edemezler. Herşeyin bir sebebi vardır; dünyanın da bir sebebi olacaktır). Burada «dünya» kelimesini kullananlar bu kelimenin Tanrı mefhumu kadar güçlükleri taşıdığının farkında değildirler. Eğer dünya mefhumundan bütün varlıklar anlaşılıyorsa bu mefhumun ilmimizle asla tamamlanamıyacağını söylemiştik. O halde dünya mefhumu kaypak, belirsiz bir mefhum oluyor. Bunu ikide bir kullananlar gerçekte onunla bir top gibi oynadıklarının farkında değildirler. Sebepler zincirinin hudutlanamıyacağı bilindikten sonra dünya mefhumu altında toplanan hâdiselerin sebepleri nerede bitmiş sayılabilir? Dünyayı mahdut farzetsek bile sebebini hudutsuz olarak kabul etmek istiyoruz. Halbuki hudutlu bir şeyin sebepleri de hudutlu olmak lâzımdır.

Elhasıl, bu telâkki ruhun sebepler zincirinde bir sükûn ve huzur noktası bulmak istemesinden ve belki de beka ümidi için bir beka şahikası aramak ihtiyacından geliyor. Koca Hâmid'in dediği gibi:

Cu olmada eklüşürbe salk
Ümit beka bakayı nâtık

Yine aynı Hâmid:

Biz anlamadık ki ibtidayı
Mahkûm ola indimizde gayet

«Mebde» ve «miad» meselesini ne mânalı bir deyişle vazediyor.

DİNÎ ŞUURUN MEKÂN TELÂKKİSİ

IX

DİNÎ şuurun sebepler zincirini, ısrarla ve hiç şaşmadan, sınırlandırmıya mütemayil olduğunu bütün bir din tarihinde görüyoruz. Bu derece ısrarla devam eden bir sınırlandırmanın herhalde bir sebebi olacaktır. Bunu kısmen zihnin açık ve seçikliğe olan ihtiyacında görebiliriz. Nitekim yeni zaman düşüncesinin babası sayılan Décartes yeni ilmin matematik gibi açık ve seçik olmasını, hâdiseler arasındaki münasebetlerin adetlerle ifade olunacak bir hale getirilmesini, bu yapılamayınca gerçek bir ilim olamıyacağını ısrarla tekrar eder. Dinî şuur dahi her şeyden çok açık bir fikir sahibi olmak arzusundadır. Sebepler zincirini tahdit etmeğe gitmesi bu sebeptendir. Nitekim daha ilk zamanlarda Tanrıya ve Tanrılara mekânda bir yer tâyin ediliyor, sebepler zinciri hudutsuz bırakılmıyarak Tanrı mefhumunda sona eriyordu, sebeplerin bir sebebi olarak Tanrı tanılıyor; ve bu suretle bütün sebepler tek bir merkezde toplaniyor ve sebep hudutsuzluğuna da bir nihayet verilmiş oluyordu.

Mekâna ait fikirler en açık fikirlerimizdir. Herhangi bir fikri son derece açık tasavvur etmek istediğimiz zaman onu daima mekânlaştırmaya bakarız. Zaten «mevcut olan herşeyin bir mekânı olmak lâzımdır« fikri ile mekânlaştırmak fikri arasında, sıkı bir münasebet vardır. Nitekim ruhî bütün melekelerimiz için de beyinde merkezler aranmıştır. Bu tarzda düşünülünce mekânı belli olmıyan bir şey âdeta, çocukça bir düşünüş sayılır. Hele her şeyden önce realist olanlara hiç bir mevcudiyet ifade etmez. Dünyanın en basit açıklanmasını, sebepler zincirinde çıka çıka mekânda olan bir Tanrıya ulaşmakta bulmak, bu düşünce için pek zaruridir. Sadece göklere dikilen gözlerin Tanrıyı da burada göstermesi, hiç değilse, yerini burada bulması kolay olur. Nitekim dünyanın eski telâkkisi de bu terece basit bir telâkkiye çok elverişli olmuştur. Bu telâkki iledir ki dünya, âlemin merkezi olmuş, aynı zamanda mahdut farzedilmiş, gökler de yerin üstüne kapanmış pek yüksek olmıyan bir kapak, yahut üst üste, kat kat sıralanmış kapaklardı. Dünyanın olanca hududu bundan ibaretti.

Hindu - Avrupaî kavimler göklere bir Tanrı veya onun mekânı gibi bakarlardı. (Tanrı kelimesinin esasta Taneri) olması ihtimali pek çoktur. «Tan yeri» tâbiri de güneşin gökte doğduğu yeri ifade ediyor.

Tan yeri ağardı yiğitler kalkın
Bakın yurd ne halde, Vatan nerede?

Ziya Gökalp

«Tanrı» kelimesi Çince'de Tanju olmuştur. Bu dilde (R) harfi olmadığı için Tanrıdaki (R) harfi (J) olmuştur. Müsteşrikler, Tanju kelimesini «Göklerin Efendisi» olarak tercüme ediyorlar.

Eski Yunanlılar Tanrıların evvelâ Olympe tepesinde, sonraları gökte yaşadıklarına inanırlardı. Bu tekâmül Feylesofların tesiriyle olmuştur. Nasıl ki Aristo «Bütün insanlar Tanrının varlığına inanırlar; Yunanlılar da Barbarlar gibi Tanrının yerini en yüksekte gösterirler.» diyordu. Bunun için gökle yeri bütün eski zaman bir birinin zıddı göstermiş gökte Tanrılar, yerde insanlar, gökte ölmezler, yerde faniler, gökte kemâl, yerde noksan tasavvur etmiştir. Yüksek, alçak tâbirlerinin mânaları da harfi harfine telâkki ediliyor. Remzî (sembolik) mânada kullanılmaları sonradan oluyor.

Gök ile yer arasındaki zıtlığa yahudiler de büyük bir kıymet vermişlerdir. «Miraç» ın gözle görülmüş olduğu rivayetleri de önce gerçek mânada kabul edilmiştir.

Çünkü ilk zamandaki dünya telâkkisine göre yüksek, alçak tâbirlerinin mânaları da harfiyen alınmıştı. Sonraları Kelâmcıların bu telâkkiye Sembolik bir mâna vermeleri rasyonalist (Akılcı) zihniyetin bir eseridir.

Böyle daracık bir dünya tasavvuru dünya telâkkisine hem açıklık, hem de yakinî bir bilgi veriyor. Yerle gök ayrı kıymetler kazanıyor, en yüksek kıymetin gökte, kıymetler arasındaki savaşın da yerde cereyan ettiğine inanılıyordu. Homore ve Dante'nin eserleri bu daracık dünya telâkkisinin insan hayalindeki belirtilerini pek güzel aksettirir. Sonsuz, hudutsuz bir dünya görüşünün ruhlarda yaptığı müthiş sarsıntılardan önce insanların bu eski dünya telâkkisinde nasıl bir sükûn ve teselli sığınağı bulduklarını bu eserlerde görebiliriz.

Dünyanın bu dar görülüş ve basit açıklığına karşı tepkiler daha Rönesans'tan önce din şartının kendi içinde başlamıştı. Bu tepkilerin gayesi açıklığın zararına da olsa, dinî fikirleri mekânlaştır-

mıya son vermekti. Tanrıya bir mekân isnat etmek, onu kemâlden mahrum etmekti demekti.

Çünkü Tanrının bir mekânda olması, onun bir cisim olmasını, cisimlerin maruz kaldıkları tesirlere tâbi bulunmasını gerektirirdi. Tanrının kemâli için insan gibi kusurlu ve mahdut olmaması, bunun için de hiç bir yerde mevcut olmayıp her yerde hazır ve nazır bulunması lâzımdı. Yerle gök arasındaki mesafe de, bunun için evvelce hayal edildiği kadar az telekki olunmamıya başlamıştı. Tanrı ile insan arasındaki bağlılığın çok daha sıkı olması için de onun herhangi bir yerde bulunur farz edilmemesi icabediyordu.

Tanrı için bir mekân aranmasına, ve dünyanın sınırlandırılmasına karşı olan tepki aynı zamanda açıklığa karşı da bir tepki olmuştur. Yüksek, alçak, semavî, arzî gibi tâbirler, yavaş yavaş sembolik bir mâna aldılar. Eflâtun «Cumhuriyet» adlı eserinin VII. kitabında: «Astranomik ruhları göklere bakmıya zorladığına ve Nasut âleminin varlıklarından Lahut âlemine çekildiğine inananlar» la daha o vakit alay etmişti. Bir başka yerinde de şöyle diyordu: «Bir ilmin, ruhları Lahuta, yani görünmez bir âleme baktırmakla mükellef olacağını bir türlü anlamıyorum. Meğer ki bu ilmin realite ile hiç bir münasebeti olmıya.»

Göklere saflıkla bakan bir adamın haliyle gözleri yarı bağlı yere bakan bir adam arasında hiç bir fark yoktur. Duyulur şeylerin incelenmesine çalışıldığı zaman göklere değil, yere bakılır.» Yüksek yerlerin ulvî, alçak yerlerin süflî birer kıymet aldıklarını yedi yaşındaki çocukların düşünüşlerinde görebiliriz. Bir gün rahmetli oğlum Şaman'a alt ve üst mefhumlarını nasıl anladığını daha mektebe başlamadan yoklamak istemiştim. Bahçe içindeki küçük evimizin duvarlarını göstererek sormuştum. Bunların alt kısımları için: Budala, kör miskin diyordu. Ya üst kısmına ne dersin, deyince: Akıllı, zeki gibi yüksek vasıflar vermişti. Neden böyle söylüyorsun dediğim zaman: «E, duvarların altını istediğim gibi tekmeliyor, çiziyorum, bir şey yapmıyor; Üst taraflara hiç bir şey yapamıyorum» demişti.

Yükseklik ve alçaklık'ın sembolik bir mâna almadan önceki eski mânaları henüz basit bir halde bulunan insan gücünün doğurduğu psikolojik bir halden gelmiş olsa gerektir. Pek zayıf olan çocuk gücünün karşısında uzaklık, yakınlık bu suretle kıymetlendikten sonra yükseklik ve alçaklığın sübjektif olarak duyulması gayet tabiidir. Yer ve gök hakkındaki ilk dinî telâkkilerin bu mahiyette olmasına da şaşmamak lâzımdır. En yüksek kıymetin, göklerin en yüksek tabakası farzedilen Arşı Alâda tasarlanması da bu düşünüşün tabiî bir neticesi olacaktır.

Bu tarzda dar bir kâinat tasavvuru eski kavimlerden başka Yunanlılarca da kabul edilmiş ve hattâ o zamanın ilmine de girmişti. Bu açık tasavvuru terk etmek için de bir sebep yoktu. Bu görüşe göre dünya: Gök, yer ve kıymetler de böylece üçe ayrılıyordu: Tanrılık, insanlık ve şeytanlık...

Sonraları «Her yerde Hâzır ve Nazır, fakat her türlü mekândan münezzeh bir Tanrı» fikrinin ileri sürülmesi, açıklığa karşı bir tepki olmakla beraber maddî ve manevî varlıkların ayrılmalarına doğru bir gidiş oluyordu. Mekânlık vasfını böylece yavaş yavaş kaybeden Tanrı her türlü şekil ve suretten münezzeh, fakat her zerrede bulunan bir manevîlik olmaya başlıyor. Miracın tefsirinde de bir çıkış kabul edilmekle beraber bu çıkışın esas itibariyle manevî bir mânası olduğu söyleniyor. Yalnız bu mistik ve felsefî telâkkiler ancak aydınlar için mânalı oluyor. Daha çok görülür şeylere meyyal olan halk bu ince düşünüşleri anlamakta tabiatiyle güçlük çekiyor. «Mevlûd» un bütün bir halk tarafından tutulması, tasvirlerindeki sadelik ve açıklıktan geliyor.

Elhasıl, bu iptidaî Tanrı telâkkisinden sonra açık ve maddî telâkki ile müphem ve manevî telâkki arasında bir seçme devrinin gelmesi lâzımdı.

DİNÎ FİKİRLERDE MATERYALİST TELÂKKİDEN İDEALİST TELÂKKİYE GEÇİŞ

X

DİNÎ fikirlerin (cennet, cehennem, sırat, mi'rac ilh... gibi) manevî yorumlarını aydınlatan idealist telâkki ile bunların harfi harfine ve açık yorumunu müdafaa eden materyalist görüş arasında çatışmalar olmuştur. Vedalar dininin idealist talimatını ihtiva eden Upanishadlar'da Tanrıyı temsil eden Brahman'ın kadîm olduğu, «isim, mekân, zaman ve cesedlerin» fâni oldukları, binaenaleyh bu vasıflardan hiç birisinin Brahmaya atfolunamıyacağı söylenir. Eski Yunanlıların halk dinini tenkid etmiş olan Xenaphare ve Eflâtun aynı idealist temayüldedirler. İslâmiyette de maddî ve cismanî cennet hazlarının manevî hazlar olarak telâkki edilmeleri lâzım geldiğini temsil eden idealistler zuhur etmiştir.

Rasyonalist zihniyet zamanla ilerledikçe kâinatın sınırlanması imkânı olmadığı ve mutlak bir mekânın tâyin edilemiyeceği anlaşılıyor. Yeni zaman ilminin dünya görüşünü tamamiyle değiştiren keşiflerde bulunmağa başlaması da dinî fikirler üzerinde ayrıca müessir oluyor. Copernic'in güneşin arz etrafında dönmediği, aksine arzın güneş etrafında döndüğü fikrini ortaya atmasiyle dünyanın anlaşılmasına daha elverişli bir fikir doğmuş oldu. Bu gerçek fikir karşısında çok açık ve iyi düzenlenmiş eski dünya kadrosu ve bu kadroya sığdırılmış dinî fikirler altüst oluyor. Bir yandan da İtalyan filozofu Giordano Bruno'nun: «Mademki bütün mekân tâyinlerinin izafî olduğu anlaşıldı ve aynı zamanda Copernic astronomisi kabul edildi; bundan böyle hudutlu bir kâinat telâkkisini muhafaza etmek mantıksızdır» demesiyle, gözlere hudutsuz bir ufkun açılmış olduğunu görüyoruz. Bu durum karşısında eski dünya görüşleri artık ayakta kalamazlardı. «Gök» tâbiri dinî olarak kullanılsa bile ancak idealist bir mânada sarfolunacaktı. «Yer» le «gök» ün eski münasebet ve kıymetleri kalmıyacağı gibi «yerin dibi» tâbiri de mecazî bir mâna olmak zorunda kalacaktı.

Kısaca söyliyelim: Bundan böyle gözle görülen herhangi bir şey din bakımından sembolik bir mânada kullanılmak icap edecektir.

Fakat şu var ki, felsefe için kolayca kabul edilen bu düşünce değişikliği dinî düşünce için de öyle kolay olmamış, «cennet, cehennem... gibi» dinî fikirlerin gerçek mânada alınmaları lâzım geldiğinde hayli israr edilmiş ve bu yüzden idealist yorumlama ile realist yorumlama kuvvetle çatışmışlardır. Din meselesini iyice anlamak için bu çatışmaları adım adım takip etmek lâzımdır. Bunu yapmak uzun süreceği için yalnız hatırlatmakla kalacağız.

Bu yeni dünya telâkkisinde kâinat, madde ve mesafeler öyle hudutsuz, sonsuz vir vüs'at alıyor ki manevî âlem bunun yanında tabiatiyle pek mahdut görünmeye başlıyacak, manevî kıymetlerin en yüksek kıymetler olduğu kanaatini muhafaza etmek güçleşecek; o halde ki psikoloji ile kozmoloji arasında evvelki devirlerin asla idrâk etmedikleri bir zıddiyet hasıl olacaktır. Nitekim bu zıddiyet Jacob Bohme ve Pascal'ların ruhlarında müthiş bir mesele olmuştur. Dünya görüşünün bu kökten değişmesi karşısında doğan buhranlar yalnız dinî fikirlerde olmuyor, en geniş mânasiyle bütün hayat telâkkilerine yayılıyor; mesele de, karmakarışık ve çok yaygın bir hal alıyor.

★

Açıklık ihtiyacı kendisini zamanda dahi göstermiştir. Nitekim zaman zinciri hakkındaki fikirler kısaltılıyor, sınırlandırılıyor. Sonsuz bir mekân tasavvuru nasıl baş döndürücü bir şey ise sonsuz zaman da öyle oluyor. Bunu kısaltmak, hudutlandırmak için bir «başlangıç», bir de «son» göstermek lâzım. Zamanın başlangıcı «dünyanın yaradılışı» olacak, sonunu da «kıyamet» teşkil edecektir. Bu mahdut zaman, kâinatın gerçekleşme ve insanlığın imtihan devresi sayılacak; bu esnadaki bütün değişmeler kıyamet gününde «Tanrıyı görmeye» nail olmak için bir geçit olacaktır. Başlangıçtan, «hilkat» den önceki zaman ile kıyamet gününden sonraki zamanı tasarlamak baş döndürücü bir şeydir. **Bize lâzım olan, bizden beklenen; olanca cehd ve iradelerimizi bu sınırlı zaman içinde toplayarak ideale erişmeğe hazırlanmaktır.** Büyük dinlerin saadet devirlerinde beşerî bütün kuvvetlerin şaşılacak kadar gerginleşip bir noktada toplanması iman halinde yaşanan bu idealin tabiî bir neticesi olmuştur. Din duygusunun en bariz karakterlerinden birini, beşerî bütün kuvvet ve kudretleri toplamasında görmek lâzımdır. «Saadet devri» denilen şey de bu toplanmadan başka bir şey değildir. Din tarihinin kaydettiği meşhur büyük dinler gözden geçirilirse görülür ki bunların zaman

hakkında besledikleri fikirler hep bu kudretin toplanmasına yarıyacak şekildedirler. Bunlar arasında Hind dininin zamanı kapalı bir daire halinde kabul etmediğini görüyorsak da pek dindar olan Hindli için zaman toptan neticesiz bir hareketten ibarettir, zaman içindeki bütün değişiklik ve hareketler ne kıymette olursa olsun, merduddurlar. Bu yüzden zamandaki gelişmelere hiç bir kıymet verilemez. Yüce iyilik zamandan münezzeh ve değişmez olan Nirvanada fena bulmaktır. Yunan düşüncesinde de buna benzer bir telâkki vardır. Eflâtun'un «ideler yahut idealler nazariyesi» bu telâkkinin klâsik bir misalidir. Bu nazariyeye göre yaşanan tecrübe dünyasının bütün olayları birer gölge ve görünüşten ibarettir. Asıl realite, asıl gerçek ezelden ebede kadar değişmez olandır. Eski İranlıların «Zerdüşt» dininde ise dünyanın gelişmesi oniki bin yıl gibi kısa bir zamanda seyrini bitiren tarihî bir oluşumdur. Bu esnada tabiatla insan hayatı ve ruhlar âleminde iyilik ve kötülük arasında büyük bir kavga olur. Bu kavgada iyiliğin kötülüğe üstün gelmesini sağlamakta insanlar Tanrının iş ortağı olurlar. Tarihe açık bir mâna verildiğini ilk defa gösteren bu telâkkinin ne vakit ve nereden başladığını bilmiyoruz. Hind ve Avrupaî olması da muhakkak görünmüyor. Semit yahut Semetik öncesi tesirlerden gelmesi muhtemeldir. Şüphesiz olan şu ki popüler büyük dinler arasında Zerdüşt dinindedir ki hayat, ilk defa olarak, bir gayeye doğru giden tarihî bir gelişme gibi gösterilmiştir. Niçe, «Zaratustra» sında şöyle diyor: «Eserimde Zerdüşt'ü konuşturmam insanlığı kurtaracak bir amaç yolunda düşündüğü içindir. Zaman, İslâmlık ve Hıristiyanlıkda dünyanın yaratılmasiyle kıyametin kopması arasında hudutlanmıştır. Bundan önceki zaman ile kıyametten sonraki zamanın münakaşalarını kelâmcılarla filozoflar yapmış, kelâmcılar daha çok halk inançları ve halk imanını tutmuşlar; filozoflar daha iedalist, daha aklî, daha tenkidci bir meslek takip etmişlerdir. Bunların arasındaki bellibaşlı gerginlikler bu ihtilâflardan çıkmıştır. Hattâ bu ihtilâflar filozofların «zındık» lıklarına hükmedilecek kadar ileri götürülmüş olmasına rağmen felsefî düşünce gelişmelerinde devam etmiştir. İbni Rüşdün dünyanın kudmünü (ezelî olduğunu) Aristo gibi kabul etmeğe kadar varması, felsefî düşüncenin zarurî bir neticesi olmuştur.

İş bu raddeye gelince zaman ve mekân hakkındaki mahdut telâkkiler mühim bir mesele haline gelmiştir. Çünkü dünya kadîm olunca mekân ve zamanın da hudutsuz olması gerekiyor, buna göre de daha idealist, daha akıllı yorumlar yapmak zarureti hasıl oluyor. İmam Gazalî ile İbni Rüşdün meşhur kavgaları bir cihetten bu buhran devrinin bir belirtisinden başka birşey değildir.

MATERYALİST TELÂKKİDEN İDEAL TELÂKKİYE GEÇİŞ KOLAY OLMAMIŞTIR

XI

CENNET, Cehennem, Sırat, Miraç gibi dinî fikirlerin manevî yorumun uaydınlatan idealist telâkki ile bunların harfi harfine ve açık yorumunu müdafaa eden materyalist telâkki arasında bir çarpışma olmuştur. Vedalar dininin idealist talimatını ihtiva eden Upanishadlarda Tanrıyı temsil eden Brahma'nın kadîm olduğu, isim, mekân, zaman ve cesetlerin ise fanî oldukları, binaenaleyh bu vasıflardan hiç birinin Brahma'ya atfolunamıyacağı söylenir.

Eski Yunanlıların halk dinini tenkit etmiş olan Xenophone ve Eflâtun'da dahi aynı idealist temayülü görürüz. İslâmiyette de maddî ve cismanî Cennet hazlarının manevî hazlar suretinde telâkki edilmeleri lâzım geldiğini temsil eden idealistler zuhur etmiştir.

Aklî zihniyet ilerledikçe de kâinatın hudutlanması mutlak bir mekânın tâyin edilmesinin imkânsızlık ve tenakuzları hissolunuyor. Bundan başka Copernic güneşin dünyamız etrafında değil de dünyamızın güneş etrafında döndüğünü belirttikten sonra üzerinde yaşadığımız dünyanın evvelce sanıldığı gibi bir merkez olmadığı ve dünyamızın anlaşılmasında daha elverişli bir fikrin doğduğu görülüyor. Bunun neticesinde çok açık ve iyi düzenlenmiş eski dünya kadrosu ve bununla birlikte bu kadroya sığdırılmış olan dinî fikirler büyük sarsıntı geçiriyor. Buna bir de Giordano Bruno'nun «Madem ki bütün mekân tâyinlerinin izafî olduğu anlaşıldı, aynı zamanda Copernic astronomisi kabul edildi, artık hududlu bir kâinat telâkkisini muhafaza etmek mantıksızdır.» fikirlerini ortaya atmasını ilâve edersek gözlere hdudsuz bir ufkun açılmış olduğunu görürüz. Bu durum karşısında eski telâkkilerin (dünyanın düz, mahdud ve merkezî bir dumumda olması telâkkileri) tutunamaz bir hale gelmeleri pek tabiîdir. Bundan böyle «Gök» tâbiri dinî bir ifade olarak kullanılsa bile ancak idealist bir mânada sarfolunmak icabeder. (Yer) le (Gök) ün eski münasebet ve kıymetleri de kalmıyacağı gibi (yerin

libi) tâbiri de mecazî bir mâna almak zorundadır. Kısası şu ki, bundan böyle gözle görülebilen herhangi bir şey dinî bakımdan ancak sembolik bir mânada kullanılmak iktiza eder.

Felsefe için kolayca kabul edilebilen bu düşünce değişikliği dinî düşüncede öyle kolay olmamıştır. Bu yüzden idealist yorumlama ile realist yorumlama kuvvetle çarpışmışlardır. Din meselesini iyice anlamak için de bu çarpışmaların tarihini adım adım takip etmek lâzımdır. Bunu yapmak uzun süreceği için ancak hatırlatmakla kalacağız.

Takdir edersiniz ki bu mahiyette yeni bir dünya görüşünde, kâinat, madde ve mesafe hududsuz bir vüs'at aldıktan sonra bunun yanında mânevî âlem tabiatiyle pek mahdud görünmeye başlıyacak, dolayısiyle mânevî kıymetlerin en yüksek kıymetler olduğu kanaatının muhafazası güçleşecektir. İşte bu yüzdendir ki psikoloji ve kozmoloji arasında evvelki devirlerin asla idrâk etmedikleri bir zıddiyet hasıl olmuştur. Jakob Bohaine ve Pascal'ın ruhlarında bu zıddiyet müthiş bir mesele oluyor.

Bununla beraber dünya düşünüşünün bu derece mühim değişişi karşısında buhranlar yalnız dinî fikirlerde olmakla kalmıyor. En geniş mânasiyle bütün hayat telâkkilerine yayılıyor. Nasıl yayılmasın ki eski dünya görüşüyle yenisi arasında zihinleri altüst edecek kadar muazzam farklar vardır. Üzerine kat kat gök kubbeleri kaplanmış sınırlı, aynı zamanda güneşin etrafında dönen yerinde sabit bir dünya telâkkisine karşılık aksine güneşin etrafında fır dönen, yuvarlak ve ucu bucağı olmıyan bir kâinat görüşünün kaim olması, dünyamızın, dolayısiyle üzerinde yaşayanların ehemmiyetini çok küçültmüş oluyordu. Önceleri ise gökler âdeta insanlar için yaratılmış bir nimet, insanlar da kendilerini bu nimete lâyık şerefli varlıklar sanıyor ve bu sanı ile kendilerinde bir ululuk duyuyor gibiydiler.

Yeni dünya görüşünde ise dünyamız hudutsuz bir kâinat ve onu dolduran sayısız dünyalar içinde bir nokta gibi kalıyor. Bütün bu kâinatın hiç değilse sadece bizler için yaratılmış olamıyacağı düşünceleri zihinleri bulandırıyor, nâmütenahi bir kâinat varlığında Tanrının varlığı kâinatla yekvücut tasavvur edilmek zaruretinde panteizm telâkkisi doğuyor. Tanrı da bu suretle her yerde hazır ve nâzır olarak tasavvur olunuyor, demektir.

Dinî fikirlerin maddî telâkkilerden mânevî, ideal bir tlâkkiye geçmesiyle dinî düşünce ufku genişliyor. Bilgilerimiz ilerledikçe de realitenin daha esrarlı, daha derin bir mahiyette olduğu, bilgilerde ne kadar ilerlenirse ilerlensin kâinatın baştan başa bir sır olarak kalacağı anlaşılıyor.

Bununla beraber düşüncelerimizi ölüme değil hayata doğru idare etmeliyiz. Dünya hayatı bilinmedikçe dinin muhtevası da anlaşılacak gibi olmaz.

Bugün din meselesi şu veya bu mezhebin hakikati üzerinde olmaktan ziyade dinin kıymeti üzerinde münakaşalar vadisine dökülmüştür. Bu hususta zımnî bir mevzu gibi kabul edilen şudur:

Dinin esası; hayat ve kâinat meselelerine talimatı ile bir hal sureti arzetmek olmayıp insan hayatı üzerinde yaptığı pratik tesirlerde, mânevî kültürün hususî bir şekli olarak haiz olduğu kıymettedir.

DİNÎ ŞUURDA ZAMAN MEFHUMU

XII

MEKÂN mefhumu gibi zaman mefhumu da dinde hudutlanmıştır. Sonsuz bir mekân nasıl baş döndürücü bir şey ise sonsuz zaman da öyledir. Din, bunları hudutlandırarak bir «başlangıç», bir de «son» göstermiştir. Buna göre başlangıç «Kâinatın yaradılışı», bunun sonu da «kıyamet» oluyor. Bu hudutlu zaman, mânasız boş bir zaman değildir. İnsanlık ve kâinatın gerçekleşme ve imtihan devresidir. Bu esnada bütün değişmeler kıyamet gününde Tanrı cemâlini görmeye nail olmak için bir geçitten ibarettir. Başlangıçtan (Hilkat) önceki ve kıyametten sonraki zamanı tasarlamak baş döndürücü bir şeydir. Bize lâzım olan bunlar değildir: Olanca irade ve çabalarımızı bu mahdut zaman içinde toplamak, ideale erişmeye hazırlanmaktır. Nitekim bütün büyük dinlerin saadet devirlerinde beşerî kuvvetlerin şaşılacak kadar kuvvetle toplanmaları dinî imanın tabiî bir neticesi olmuştur. Din duygusunun başlıca karakterlerinden biri beşerî bütün kudretleri toplamasında görülüyor. «Saadet devri» denilen şey de bu toplanma devrini temsil eder. Din tarihinin kaydettiği büyük dinlere bakılırsa zaman hakkında besledikleri fikirlerin hep bu toplanmaya yarayacak bir şekilde oldukları görülür. Bunlar arasında Buda dininin zamanı kapalı bir daire halinde kabul etmediğini görüyorsak da pek dindar olan Hindli için zaman baştan başa neticesiz bir hareketten ibarettir, zamandaki bütün değişiklik ve hareketler ne olursa olsun, merduddurlar. Bu itibarla hiç bir kıymet verilecek gibi değildirler. Yüce iyilik zamandan münezzeh olan, hiç değişmeyen Nirvana'da fena bulmaktır. Eski Yunan düşüncesinde de buna benzer bir telâkki vardır: Eflâtun'un Ideeler yahut Aydealar nazariyesi bu telâkkinin klâsik bir misâlidir. Biliyoruz ki bu nazariyeye göre yaşadığımız tecrübe dünyasının bütün olayları birer gölge ve görünüşten ibarettir. Asıl gerçek ezelden ebede kadar değişmez olandır. Eski İranlıların Zerdüşt dininde de kâinatın gelişimi oniki bin yıl gibi kısa bir tarihî oluşumdur. Bu müddet zarfında gerek tabiat ve gerek insan hayatı ile ruhlar âleminde iyilik

ile kötülük arasında büyük kavgalar olacak, iyiliğin kötülüğe üstün gelmesini sağlamakta insanlar Tanrının iş ortağı olacaklardır. Tarihe açık bir mâna verildiğini ilk defa gösteren bu telâkkinin ne vakit başladığı ve nereden geldiği bilinmiyor. Hindo-Avrupaî olması da muhakkak görünmüyor. Semetik olması yahut Semetik öncesi tesirlerden gelmesi ihtimali vardır. Şüphesiz olan şu ki popüler büyük dinler arasında ancak Zerdüşt dinindedir ki hayatın bir amaca (gaye) doğru yürüyen tarihî bir gelişme olacağı ilk defa olarak bildirilmiştir. Niçe'nin «Zarutustra diyor ki» eserile Zerdüşt'ü konuşturması insanlığı kurtaracak bir amaç peşinde düşündüğü içindir. İslâmlıkla hıristiyanlıkta da zaman «Hilkat» ile «Kıyamet» arasında hudutlanmıştır. Hilkattan önce ve kıyametten sonraki zamanların münakaşaları ancak kelâmcılarla filozoflar arasında yer buluyor; kelâmcılar daha çok halk inançlarını, halk imnını tutuyor, filozoflar ise bu hususta daha idealist, daha aklî, daha tenkidci bir yol tutmuşlardır. Kelâmcılarla filozoflar arasında bellibaşlı çatışma ve gerginlikler bu ihtilâflarda çıkmıştır. Hattâ bu ihtilâflar da filozofların «Zındık»lıklarına hükmedilecek kadar ileri gidilmiş, bunlara rağmen felsefe, gelişmelerinde devam etmiştir. Nitekim «İbni Rüşd» ün, Aristo gibi, dünyanın kıdemini (ezelî olduğunu) kabul etmeğe kadar gitmesi felsefî düşüncenin zarurî bir neticesi olmuştur. İş bu raddeye gelince zaman ve mekân hakkındaki dar, mahdut telâkkiler mühim bir mesele haline geliyor. Çünkü dünya kadîm olunca mekân ve zamanın da hudutsuz olması gerekiyor, buna göre de daha idealist, daha aklî yorumlar yapmak zoru hasıl oluyor. Gazalî ile İbni Rüşd'ün meşhur kavgaları bir cihetten bu buhran devrinin bir belirtisini aksettiriyor.

★

Zaten hudutlu bir zaman fikri daha Copernic'in keşfinden önce mantık bakımından reddedilmişti. Çünkü bu bakımdan zamanın ne başını, ne de sonunu bilmek mümkün değildir. Herhangi bir zaman parçasına zaman deyebilmek için ondan önce ve ondan sonra bir zaman olmak icabeder. Bu bakımdan mekân ve sebep zincirlerini hudutlandıramadığımız gibi zaman zincirini de tahdit edemeyiz. Bunun için belli herhangi bir zaman - ister hilkat ile kıyamet arasındaki olsun - zamanlar ummanı içinde ancak bir zaman dalgası olabilir. Bir gaye için gerçekleşmiş mahdut bir zaman farzedilse bile muhtevasını mâzi, hâl ve istikbal olarak ayırmadan asla anlıyamayız. Binaenaleyh ne mahiyette farz edilirse edilsin zaman taksim edilmeden idrâk edilemez olunca bu taksimi

zamanın başında ve sonunda durdursak bile pratik mantığın kabul edeceği bu durdurmayı nazarî mantıka anlatmak kabil olmaz. Çünkü bu mantık zamanda önce ve sonra zincirinin devam etmesini iktiza ettirir. Bir şeyin nerede ve hangi zamanda olduğunu tasarlayamazsak o şeyi anlıyamayız. İdrâklerimiz zaman ve mekânla mukayyeddir. İlmimiz de izafî (relatif) olduğundan ne mutlak bir zamanı, ne de zamansızlığı idrâk edebiliriz. Sıkıntı, neşe, rüya gibi hallerde zaman sübjektif olarak uzayıp kısalabilirse de zaman olarak duyuyor olmaktan çıkmaz. Vecid halinde de geçmiş ve gelecek pek kısa bir müddet için kalmıyor, sadece hâl içinde gömülüyoruz. Fakat bu hâllerin hepsi sübjektif olaylardır, psikoloji alanına girer. Burada yalnız bilgi nazariyesi dairesinde düşündüğümüz için zaman hakkındaki fikir ve iddiaların realite ölçülerini sübjektif olaylarda değil, objektif olaylarda aramakla mükellefiz. Objektif zaman ancak mekân ile ölçülebilir ve bir mekân ile ifade edilir (Saatlerde görüldüğü gibi); mekân sonsuz olursa zaman da ona göre olmak lâzım gelir.

Burada denecek ki, belli, hudutlu bir zamana bağlanmak ve böyle bir zamanın içini doldurmak istediğimiz vakit bu mahdut zaman mutlak bir zaman gibi gelebilir. Meselâ idealimizin gerçekleşmesi için bir zaman takdir ederek onun füsuniyle kendimizden geçtiğimiz inkılâp demlerinde zamanın geçmiş ve geleceğe doğru olan hudutsuzluğunu unuttuğumuz olur. Çünkü dileğimiz bütün bir şuuru kaplıyacak kadar çekicidir. Fakat burada zaman da, içtimaî galeyanın doğurduğu, hususî intibaını bu galeyan müddetince devam ettireceği için bilgi nazariyesinin alanına giren ilmî zamana kıyas edilemez.

Bütün bu tenkidî mütalâalardan sonra dinî şuurun zaman münasebetleri zincirini hudutlandırmasındaki hikmeti yalnız açıklık ihtiyacında aramayıp zaman hakkındaki telâkkilerimizin mânasında da aramak lâzımdır. Biz bir devri çok defa kendi zatî değeriyle tanımıyor, diğer bir devre kıyas ederek yapıyoruz. Böyle yapmakla kıymetlerin kendi hüviyet ve dokunulmazlıklarını gözetmiyor; insanı insana, tarihi tarihe vasıta yapıyoruz. Bunda ne derece haklıyız? Bunu bir hareket düsturu olarak devam ettirdiğimizi farzedersek artık hiç bir hayatın, hiç bir devrin tadını kendisinde alamıyacak, daima hayalî bir ümidin peşinden gideceğiz. Vakıa ilerleme daima ilerleme pek güzel. Fakat bu beşerî ihtiras her vakit akıl ve ilim dairesinde yaşanmıyor; birçok değerlerin, arzu ve heveslerin kurbanı olarak heba ediliyor. Halbuki her işi, her gelişimi sadece kendi haysiyetleriyle takdir etmek de vardır. Bu tarzda düşünenler için her zamanın mutlak ve muhtar kıymetler-

le yaşanması mümkündür. Meselâ çocukluk çağını erginliğe çabuk yetiştirmek isteriz, bunun için de akla gelen müdahaleleri yapmakta kendimizi haklı görürüz. Oysa ki çocuk hayatı kendi muhtariyetiyle tanılırsa kendine has mükellefiyet ve kıymetler kazanır. Nitekim terbiye, çocuk ruhu, ahlâk ve sosyoloji nazariyeleri de gitgide bu istikamette gelişiyor. Binaenaleyh her devri, her zamanı mistik temaşalara müftehir olmadan bir ebedîyet gibi yaşamak mümkündür. Bu taktirde «Ebedîlik» zamanın haricî akışında değil, bu akış esnasında temadî eden kıymetlerde oluyor. Kıymetlerin ebedî bir muhtariyetle temadisi suretinde duyulan bu sonsuzluk artık başdöndürücü değildir. Mekân ve zaman silsilelerini de haricî sonsuzluklarında değil, bu teselsül içindeki muhtar kıymetlerin temadisi halinde düşünürsek, dinî şuurun haricî sonsuzluklar yerine hudutluluk telâkkisinde kalmakta bir beis görmemesi anlaşılabilir.

DİNDE VE İLİMDE BİRLİK MEFHUMU

XIII

İLİM, realiteyi çokluk içinde birlik ve birlik içinde çokluk olarak mütalâa eder. Bu seviyeye vardığı nisbette de vazifesini yapmış sayılır; kısacası birlik prensibi dahilinde çalışır. Bunu gördükten sonra bu prensibe göre bilgimizi son haddine götürebilecek bir mefhum şeklini düşüncemizin verip vermiyeceğini düşünmenin sırası gelir.

Dinî telâkki ile ilmî telâkkinin ancak bu birlik prensibinde uyuşabilecekleri düşünülürse meselenin ehemmiyeti büsbütün aşikâr olur. Şekle ve esasa ait olmak üzere meselenin münakaşasını iki kısma ayırabiliriz. Esasa ait olan kısmı ileride göreceğiz. Evvelâ şekle ait olan kısım incelenecektir. Burada hatıra gelen ilk şey şudur: Bir fikrin bilgimize mutlak ve objektif bir son verebilmesi için, ne gibi keyfiyetlerle vasıflı olması lâzım geldiğini düşünmektir. Buna verilebilecek cevaba bakalım: Bu mahiyette bir fikir kendi tabiatı iktizası olarak bizi kendi dışına, ötesine aslâ çıkartmamalı, aynı zamanda yeni hiç bir mesele ve mevzuayı ihtiva etmemeli, yani düşünce kanunlarına uygun olarak bilgimizi öylesine tamamlamalı ki artık yeni bir mesele ortaya konulamasın. Bilgiye ait niza'lar da bir daha başlayamıyacak gibi sona ermiş bulunsun.

Bakılırsa bilgimize hep bir hudut koymak zorundayız. Çünkü realite âleminde gerçekten aşamadığımız noktalar vardır, bunlar az da değildir. Vakıa bu noktalar geçici birtakım ahvâlden doğmuş olabilirler. Meselâ araştırmalarda kimi çok çabuk yorulur; kimi daha ileriye gitmek için zihnî bir ihtiyaca sahip değildir. (Benliğimizin bu durak noktaları ferdlere, devirlere, kavimlere göre değişir) ya da mekân ve zaman darlıkları bilgimizin yetecek kadar malzeme kazanmasına elverişli olmaz. Burada bunlarla değil, düşüncenin kendi kanunlarına dayanarak erişebileceği neticeyi yani zarurî ve mümkün sükûn noktasını aramakla uğraşacağız.

★

Realite âlemindeki araştırmaları bu sükûna ulaştıracak son mefhum birlik prensibinde mi yoksa realitenin çokluğu taşıyan unsurlarında mıdır? Önce düşünülebilir ki her türlü hareket ve değişmeler arasında başkalaşmıyan ve bunların hepsine mukavemet eden atom mefhumu diğer bütün bilgilerimizin zarurî ve mümkün olan sükûn noktası yani son ve objektif neticesidir.

Biliyoruz ki atom eski nazariyeye göre artık parçalanma kabul etmiyecek derecede küçük farzedilen bir cisimcikti; yeni nazariyeye göre güneş sistemi gibi parçalanamaz bir bütün, bir «küçük âlem» dir. Bu âlemin eczasını tabiî kuvvetlerden hiç biri tarafından dağıtmak mümkün olmamıştır. Bu ecza bir milimetrenin on milyonda biri derecesinde küçük olarak tasarlanmış olmasına rağmen aralarındaki sıkı birlik ve bağlılık dokunulmaz derecede muhkemdir. Bu itibarla kendisinden değil, eczası arasındaki münasebetler meselesinden bahsolunabilir. Bazı fizikçilere göre bu yapının içinde elektrik cereyanları vardır. Işte burada da yeni bir muamma karşısındayız. **Bugünkü ilmî mefhumlarımız atomun karmakarışıklığını tamamile çözebilecek gibi değildir. O halde düşünceye sükûn verecek bir neticeyi burada da elde edemiyoruz.** Bu hususta şimdiye kadar atoma atfettiğimiz bütün kuvvet ve mahiyetler bizi daima muvakkat neticelere götürmüştür. Esasen atom telâkkisi kuvvetlerin kaynağını bir yerde göstermek ihtiyacından doğmuştur. Bütün fizik ve kimya kanunları türlü nevideki unsurlar arasında bulunan muayyen münasebetleri gösterir, bunları ortaya koyar. Unsurların karşılıklı münasebetlerini açıklamak için de onlara şu veya bu keyfiyet ve kuvvetleri atfeder. Ohalde ki madde ve unsurları hakkındaki bilgilerimiz doğrudan doğruya kendilerine ait olmayıp belirttikleri kuvvetlere aittir; yani madde ve unsurların kendilerini değil, belirttikleri kuvvetleri tanımaktadır. Bilgi nazariyesi bakımından «enerji» maddeden daha esaslı mir mefhumdur. Çünkü maddenin kendisi bizce tamamiyle meçhuldür. Ancak belirttiği enerji vasıtasiyle malûmdur. Enerji ise izafî bir mefhumdur. Karşılıklı tesirlerin görülmesinden tecrid vasıtasiyle çıkarılmış mücerret bir mefhumdur. Yenilmiş ve yenilecek bir mukavemet olmadıkça enerjinin duyulacağı yoktur.

Elhasıl atom tek başına daima diğer atomlarla münasebeti dairesinde biliniyor ve böylece tâyin olunuyor. Burada da karşılıklı bir bağlılık ve bütünlüktür ki bizi yine birlik prensibine götürüyor. Eşyanın kendisi, realitenin gerçek mahiyet ve vüs'ati ne olursa olsun çeşitli, çok unsurlar arasında cereyan eden ve görülen karşılıklı tesir münasebetlerinin varlığını ve bu münasebetleri mümkün kılan bir bağın, müşterek bir esasın, bir birliğin mevcudiyetini gerektirdiği görülüyor.

★

O halde birlik prensibini tekrar araştıralım. Diyebiliriz ki mümkün olan hüküm ve neticeye ulaştırılabilecek olan şey maddenin unsurları değil, bunlar arasındaki bağlar ve bu bağlardaki birliktir. Bunlar olmadan varlığın anlaşılmasına da imkân olmadığı görülüyor. İlimde varılabilecek, hiç değilse bulunabilecek bir netice varsa o da kâinattaki bütün olgu ve olayları sırf kendi karşılıklı tesirleriyle birbirlerine fasılasız bağlayan kuvvet veya bağ oluyor. Tanrı mefhumu kâinattaki bütün olgu ve olayların bir şirazesi, bunların sebebi vücudü olarak anlaşıldığı takdirde ilim bilgisinin eriştiği netice ile Tanrı mefhumu uzlaşabilir gibidir. Nitekim realiteyi anlamak için ilmin zarurî bir faraziyesi olan birlik prensibi de bir nevi «Şiraze-i âlem» oluyor. Şu kadar var ki Tanrının bu mahiyette tasavvuru sade teolojik ve zihnîdir, din ise aklın bu yüksek faaliyetlerinden önce ahlâkî ve içtimaî ilgilerden doğmuştur. Bunların en yüksek kıymetleriyle mitolojik ve doğmatik olarak meşbudur. Nitekim aşk ile, şevk ile «Allah» dediğimiz zamanlar içimizde canlanan bu kıymetlerdir. İlim ve felsefenin zihnî yapısiyle dinin düşünce, duygu yapısının birbirlerine uymamalarında buna göre şaşılacak birşey yoktur. Din dili ile felsefe dilinin daima sıkı sıkıya muvazi gitmemeleri de bu sebeptendir.

★

Görülüyor ki dinî şuur, dinî düşünce, dinî duygu kendi konusuna göre teşekkül etmiştir. İnsanlığın ahlâkî ve içtimaî ihtiyaç ve zaruretlerinin rahmanî bir lûtuf ve hidayeti olarak mütalâa edilmek lâzımdır. Bu itibarla ne ilim, ne felsefe, ne de sanat gibi düşünülemez. Çünkü **ideal kıymetlere bağlı bir mantığı, bu kıymetlere bağlı bir mantığı, bu kıymetlerle beslenen bir şuuru, bu kıymetlerin ululuğuna bağlı bir inancı, bunlara göre ayarlanan bir iradesi, bunlara göre gelişmiş bir dünya görüşü vardır. Din hayatını olanca kemaliyle yaşamak herkese nasip olan bir nimet değildir. Çünkü insanların uzvî, maddî, ruhî ve içtimaî hayatları arasında mevcut olan farklar diğer hayatları olduğu gibi dinî hayatı da istenen, beklenen şekilde yaşamalarına imkân vermiyor. Her hayat gibi din hayatının da sâlim olarak yaşanması birtakım şartlara bağlı olduğu için hep bir kararda olamıyor. Bu kararsızlıklarda bir olağanüstülük olmayıp aksine normal görülmek lâzımdır. Cemiyet hayatının umumî durumu ne halde ise din hayatı da ona göre oluyor.**

TANRI VE DÜNYA MEFHUMLARI

XIV

BÜYÜK dinlerdeki Tanrı mefhumu vahy ile âyân olan ezelî ve ebedî bir hakikat olarak doğrudan doğruya bir din konusudur. Diğer bütün varlıklardan ayrı, şeriksiz ve nazirsiz, kendi kendisiyle kaim, her yerde hazır ve nazır, her türlü şekil ve suretten münezzeh olduğu için hiçbir şeyle kıyas edilemez bir mahiyettedir. Vahiy ortada dururken Tanrıyı akıl ile de isbat etmek için «Kelâmcılar» çok çalışmışlarsa da bu işin akıl konusu olmayıp «İman konusu» olduğunu müdafaa edenlerin başında İmam Gazalî'yi görüyoruz. Kelâmcılar Tanrının mevcudiyetini istidlâl yoluyla isbat etmek için başında «Bir saat gördüğünüz zaman bunun kendi kendine vücut bulmayıp bir yapıcısı,bir saatçi olacağına, içinde yaşadığımız dünyayı görünce de bunun kendi kendine olamıyacağını, herhalde bir yaradanı olması lâzım geldiğine hükmedersiniz» yolunda bir muhakeme yürütmüşlerdir. Dikkat edilirse bu muhakemede saat ile dünya bir tutulmuş. Halbuki bunlar arasında bir benzerlik tarafı olmak şöyle dursun arada kıyas kabul etmez bir fark vardır. Saatin nelerden yapıldığı tamamiyle biliniyor. Halbuki dünyada böyle mi? Onu ne kadar biliyoruz? Tamamen biliyorsak mesele yok. Gerçekte ise ancak tecrübelerimiz nisbetinde biliyoruz. Tecrübelerimiz ilerledikçe de bizim için henüz ideal bir konu olabileceğini anlıyoruz. Bütün araştırmalarımız kendisini idare eden umumî kanunları bulmağa dönük olmasına rağmen istendiği gibi teşekkül etmiş, tamamlanmış bir mefhum değildir. Ancak sonsuz tecrübelere imkân veren bir konu olarak görünüyor. Binaenaleyh hudutlanmış bir mefhum olmaktan çok uzaktır. Tecrübelerimiz ilerledikçe esrarlı karmaşıklığı artmaktadır. Kelâmcıların dünya mefhumunu sanki herşeyi biliniyormuş gibi ele alarak ona göre istidlâlî hükümlerde bulunmalarına karşı İmam Gazalî'nin Tanrıyı bir iman konusu olarak müdafaa etmesi çok yerinde olmuştur. İlk dinî zihniyetlerde dünya mefhumu yoktur. Kelâmcılar isbat-ı vacibe kolayca varmak telâşiyle

henüz tamamiyle açıklanmamış bir dünya mefhumunu mutlak bir bütün gibi alıyorlar. Din dile bu suretle bir kere girdikten ve bir yer aldıktan sonra da kıymeti, mahiyeti hakkında söylenecek bir söz kalmamış gibi kullanılmakta devam edilmiştir.

★

Bu tarzda muhakemenin sakatlığını daha kuvvetle anlamak için dünya mefhumunun istendiği gibi tamamlanmış olduğunu bir an için farzedelim. O vakit karşımıza dünya ile Tanrı arasındaki münasebet meselesi çıkacak. Tanrının dünyaya tesiri oluyorsa aralarında bir illîyet (sebep-netice münasebeti) münasebeti olmak iktiza edecek. Her sebebiyet münasebeti mutlaka şartlı olacağından Tanrı ile dünyanın birbirlerine karşı bir kanuna göre münasebetli olması neticesi çıkacak ki yine aynı sonsuz konu, aynı birlik prensibi karşısında bulunulacak. Bu takdirde mesele bilgi nazariyesinden çözülmüş, son neticeye vardırılmış olmıyacak, yine sonsuz incelemelere, tecrübelere elverilşi bir konu ile karşılaşılmış olacak. Elhasıl son mefhum ve neticeye çabuk varmıya ne yoldan çalışsak son hüküm ve neticeye değil, hep ideal ve sonsuz olarak araştırılacak bir konu ile kalınacak, bu itibarla bilgi nazariyesi bakımından son ve mutlak bir mefhuma ulaşmanın imkânı olmıyacak. Kelâmcıların dünya mefhumu vasıtasiyle Tanrıyı istidlâle çalışarak «İsbat-ı vacibe» vardıklarını sanmaları kendi telâş ve gayretlerinin eserinden başka birşey olmıyacak. Bilgi nazariyesinin erişebildiği birlik prensibinin kendi bakımından ulaşabildiği netice de tamamlanmış bir netice olmayıp mütemadiyen tamamlanacak olan bir neticedir. Ilmimizin eksik, kusurlu mefhumlarla tamamlandığına inanmak hâdiselerin karmaşıklığiyle eğlenmek olur. Hâdiseler derinleştirildikçe bu türlü cesaretlerden düşünce daima mahcup çıkıyor. İlmî araştırmalar tecrübenin kavradığı çeşitli çoklukları birliğe ircâ etmeğe, varlıklar arasında bir birlik gerçekleştirmeğe savaşıyor. Bu türlü tedrici bir gerçekleştirmenin mümkün olduğu da tecrübî ilimlerin tarihi ve ilmin başarılarile sabit oluyor. Fakat birlikten çokluk çıkarılamaz. Nitekim Plotin, Bohem ve Schelling'lerin bunda muvaffak olmak için harcadıkları felsefî gayretler tamamiyle verimsiz kalmıştır. Çünkü yaptıkları şey felsefî bir düşünce değil, mitolojik bir tahayyüldür. Kelâmcıların Tanrı birliğinden dünya çokluğunu çıkarmaları da bu kabildendir. Bunlar ayrı ve bir cinsten olmıyan varlıklar halinde kabul edildikten sonra birinin diğerinden çıkması öncül (mukaddime) de olmıyan bir şeyin neticede gösterilmesi demektir. Kaldi ki sonsuz varlığın eseri de sonsuz olmak icabedecek,

bu suretle ortaya «iki sonsuzluk» çıkmış ve neticede tek Tanrı inancı yerine çok Tanrılık geçmiş olacak. Dünya eksik, kusurlu kabul edildiği takdirde, kusursuz, mükemmel kabul edilen Tanrıdan kusurlu bir eserin sâdir olması abes olacak, buradaki sâdir olma nasıl tasavvur ve tevil edilirse edilsin mesele değişmiyecektir.

Elhasıl dinî mefhumların ve din zihniyetinin bir «iman konusu» olup akıl yoluyla yapılacak istidlâl ve muhakemelerden yardım beklemenin din meselelerinde çıkar bir yol olmadığını İmam Gazalînin daha beşinci hicret asrında, kuvvet ve kudretle ortaya koyması ne kadar derin ve isabetli bir düşünce eseri olduğu görülüyor.

★

Birliğimizin her şeyi tam bir açıklamaya, son bir mefhuma, mutlak bir fikre ulaştıramaması tecrübelerin bitecek gibi olmasından, ilmin ilk prensibi olan illiyetin tam bir gerçekleşmesinin imkânsızlığındandır. Hume'un illiyet hakkındaki ince tenkidi de çok şayanı dikkattir: «İlliyet prensibinin gerçek ve sıhhatini isbat etmekten âciziz. Hâdiselerin sadece belli nisbetlerde birbirleri arkasından geldiklerini görüyoruz. Sebep dediğimiz ve etkici olarak tasarladığımız şeyin gerçekten böyle olduğunu isbat edemeyiz. Sebeple neticede, adlandırdığımız münasebet iki hâdisenin birbirleri ardından gelmelerinden ibarettir.» Hume'un bu tenkidinden sonra doğmatizmin çanına ot tıkanmıştır. Hakikatler artık izafî olarak görülmeğe başlamıştır. Tekâmül nazariyelerinin ortaya atılmasiyle de dünyanın olmuş mütemadî bir oluş ve tekâmül halinde bulunduğu telâkkisi umumî bir rağbet kazanıyor, fakat tekâmül kanunlarının son şekillerini bilmiyoruz.

Düşüncemiz dar mefhumlardan geniş mefhumlara doğru daimî bir harekette olup, bütün birliğini; dar mefhumları geniş mefhumlara dolamak suretiyle muhafaza ediyoruz. Bununla beraber düşüncemizin hudutluluğu hiç bir zaman kalkmıyor. Hangi mefhuma ulaşsak daima yeni hadler tasavvur etmek icap ediyor. Çalışmalar daima genişliyor. Düşüncenin asaleti de burada belli oluyor.

DİNDE DÜŞÜNCE VE MUHAYYELENİN ROLLERİ

XV

ZİHNİMİZİN çalışma ve işlemeleri yalnız mantıkî, ilmî düşünmeler, açık ve tenakuzsuz mefhumlar yapmakla olmuyor, muhayyelenin yardımı ile hayal ederekten düşündüklerimiz de oluyor. Muhayyelenin yaptığı fikirler ile düşünceden doğan fikirler ayni mahiyette olmuyor. Hayal etmeden doğan fikirlerin hepsi benzetmelerle yapılıyor. Benzerliklere dayanarak düşünüldüğü zaman bilinmeyen hadler hakkında müsbet hiçbir bilgi edinilemez. Sadece bilinen şeyler arasındaki münasebetler güzel bir şekilde ifade edilmiş olur, şâirane hayallere kadar çıkılır. Umumiyetle denebilir ki, benzerliklerle düşünme, mantıkî ilmî düşünme ile hayal etme arasında olan bir düşünmedir. Fichte, Shiller, Hegel gibi metafizik idealistler hep böyle düşünmüşlerdir. Kurdukları sistemler bilinmeyen realiteleri bilinen şeylerden birine benzeterek yapılmışlardır. Meselâ kâinatın birliği psikolojik şuurumuzdaki birliğe benzetilerek her ikisinde de birlik ile çokluk olduğu söylenir. Bu tarzda düşünmenin ilk kaynağını Veda'lardaki şu konuşmada görebiliriz: — «Varlığın başlangıcı olan Brahma nedir? sorusuna — «Atma'dır, özündeki ruhtur. Senin kendindir.» cevabı verilir. Metafizik bütün iedalizmlerde dünyanın idealist telâkkisini bu esasa dayamışlardır. Mutlak bir varlık açıklanmak istenince benzerliklerle düşünmenin aşırılıklarına kadar gidilir, düşünce yerine şiir ve hayal kaim olur.

Benzerliklerle düşünmenin birçok hizmetleri olduğu şüphesizdir. Bundan metafizik ve şiir faydalandığı gibi ilimler de ilk emekleme çağlarında hayli istifade etmişlerdir. Yalnız yeni bir realite veya hakikatin bu yolda bulunduğu hiç görülmemiştir. Dinde de benzetmelerle yapılmış semboller vardır. Bu semboller bilgi nazariyesi bakımından metafizik sembolizmden daha somut (müşahhas), daha renkli, daha heyecanlıdırlar.

★

Biliyoruz ki mantıkî tahlilî düşünme ve bu düşünme ile mefhumlar yapma melekesi neden sonra ve güçlükle kazanılmıştır. Din şuru da bunun için ilk tasavvurlarını mefhumlarla yapamamıştır. Tahlilî düşünme yerleşmeye başladıktan sonra da bu düşüncenin yaptığı daha umumî, daha yaygın, hakikatlere daha uygun mefhumlarla eski sembolik ve hayalî tasavvurlar arasında bir sallanma buhranı geçirilmiştir. Sembolik hayalî tasavvurların canlı müşahhas (somut), renkli ve heyecanlı olmak gibi meziyetleri vardır. Mefhumların da şümullü ve ihatalı olmalarına karşılık kuru ve mücerret olmak gibi kusurları var. Kaldı ki en umumî mefhumlar bile mutlakı kucaklıyacak bir şumûlde değildirler. Dinde terbiye maksadı görüldüğü, basit zihniyetlere hitap edildiği takdirde canlı ve müşahhas tasavvurların tesirleri az değildir. Tahlilci düşünme ise bunları çocukça ve saf bulur. İman hisse mi, fikre mi dayanmalı?, meselesinde kelâmcılarla filozoflar arasında ötedenberi görülmekte devam eden ihtilâf buradan çıkmıştır. Gazalî iman hususunda tahlilci düşünceden sakınır, sezgi yolundan yürür. Din tarihine bakarsak dinî düşünce mecaz ve sembolleri, dar mefhumları gitgide atıyor, hudutsuz tasavvurlara doğru gidiyor. Bu iki temayülden birinci temayülü Hind filozoflarının Vedalarında görüyoruz. Bunlar hayal ve mefhumlardan hiç birinin Tanrı mahiyetini ifade edemiyeceği kanaatindedirler. Vakıa ilk zamanlar metafizik bir idealizm yaparak en mutlak ve umumî bir mefhumu Atma ve Brahma tâbirleriyle ifade etmiş görünüyorlarsa da bunu ancak cerhetmek için ileri sürdükleri şu ifadelerinden anlaşılıyor: «Ulûhiyet hudutsuz, yaşsız ve her türlü tasavvur ve sıfatlardan münezzehtir. O ne budur, ne de odur, ulûhiyet sorusuna verilecek en iyi cevap susmaktır. Çünkü idrâk edilebilseydi Tanrı olmıyacaktı. Tanrı düşünülebilecek gibi değildir. Bununla beraber düşüncelerin düşüncesidir. (Aristo'nun Tanrı tarifi de böyledir), hiç bir çokluğa, hiç bir mukayeseye gelmez, bunun için de bilinemezdir. Göz, söz ve düşünce ile hareket etmesine rağmen, ona ne göz, ne söz, ne de düşünce erişebilir. O ne varlıktır, ne yokluk, ne bilinebilir, ne de bilinemezdir. Sadece sembolik olarak ifade olunur. Bu sembolü duyulur ve müşahhas bütün tasavvurlardan tamamiyle arî olmak üzere ulûhiyetin ifadesi için seçtikleri «evet» demek olan «on» hecesidir. Bu hece zihnî olarak hiç bir yöne götürmeyen bir «evet» dir.

Dinî düşüncenin hudutsuz tasavvurlara doğru giden ikinci temayülünü Neoplatonizma (Nevfelatunilik) de görüyoruz. Bu felsefe Ortaçağ mistisizmine kaynak olmuştur. Aristo'nun düşüncesinden giden skolastiklerle mistikler arasındaki asıl ihtilâf Tanrı mef-

humunu yapmak için benzetme ve mecazların kullanılıp kullanılamıyacağı meselesinde toplanır. Skolâstikler buna cevaz veriyor; mistikler ise hayır diyorlar, red ediyorlardı. Aşağı yukarı aynı geleneği takip etmiş olan İslâm ortaçağında da mutasavvıflarla medreseciler arasında «hâl» ve «kâl» kelimeleriyle hülâsa edilen ihtilâflar bu merkezdedir. Mistisizm hem iç hayatına dayanan bir his hareketi, hem de hayalden düşünceye, düşünceden onun son hudutlarına giden bir hareketti. Bu hareketi temsil edenler Tanrının her türlü fikirlerin zail olduğu bir vecid içinde yalnız «hâl» olarak idrâk olunacağı ve «Kâl» denilen sözün her türlüsünün buna yetmediğini iddia ederler. O halde ki Tanrının hiç bir mefhumla adlanmasını istemezler. Bilgimizi tenkidde Kant: Biz mutlak'ı bilemeyiz, bütün bildiklerimiz mahdut ve izafîdir, neticesine varmıştı. Mistikler de kendi dil ve temayülleriyle bu kanaati temsil ediyorlar.

★

İslâm, katolik ve protestan skolastikleri dinî fikirlerin zarurî olarak sembolik ve mecazî oldukları hakkında mistisizmin fikirlerini kabul etmeğe mütemayil değildirler. Çünkü ortada bir Vahiy, bir Tanrı kelâmı vardır. Bunun hakikat olmayıp sadece mecazî olmasını kabul etmek din için ölüm dirim meselesi olur. Mutlak hakikat yani Tanrı mefhumu din zihniyeti için herhalde idrâk edilebilir olmak lâzımdır. Bu idrâk önce müşahhas ve hissî olmuş, gitgide mücerretleşmiştir. Yalnız Tanrı mefhumunun muhtevasını nasıl düşünmeli? Ona verilen Rabbelâlemin, Rahman, Rahim, Baba, Rab, Sahib gibi sıfatlar bize ancak belli birtakım münasebetler gösterir, aynı zamanda kendimize benzeterek yapılmış olan bu mefhumlar, mutlaklık ve sonsuzluk gibi muhtevaları nasıl tasavvur edersek edelim, herhalde izafî olacaklar ve nihayet hiç bir benzerlik, hiç bir mecaz, hiç bir tecrid mutlakı ifade edemiyecektir. Ağnostisime denilen Tanrının bilinemezliğini doğuran bu kanaattir. Bununla beraber, Tanrı mefhumunda idrâk olunabilir hiç bir tasavvur olmadığı da söylenemez. Büyük dinlerin eriştikleri Tanrı mefhumunda hiç değilse, «Şiraze-i âlem» mânasında bir birlik, bir vahdet tasavvuru pekâlâ mümkündür. Bu tarzda bir birliğe vakıa hiç bir şekil verilemezse de kâinatın arzeder göründüğü, ilmimizin de kabullenmeğe mecbur olduğu mahiyette bir birlik, bir vahdet tasavvur edilebilir. Yalnız bu

birliği kâinatın içinde mi, dışında mı tasavvur etmeli? Birinci tasavvur «Pantéisme», ikincisi metafizik bir idealizme götürür. İlmî telâkkiye uygun gelen panteismedir. Bununla beraber dinin zihniyeti bu telâkkiye aslâ mütemayil değildir. Çünkü din kâinatı hâdîs (yaratılmış, sonradan olmuş) telâkki eder. Panteismi kabul etmek Tanrıyı da hâdîs olarak kabul etmeğe varır. Hakikat ne olursa olsun Tanrıyı da hâdîs olarak kabul etmeğe varır. Hakikat ne olursa olsun büyük dinlerin Tanrıyı bir birlik, bir vahdet olarak kabul ettikleri «tevhid yolu» nu tuttukları muhakkaktır. Hıristiyanlık tevhidden uzak görünür; bunun sebebi yapısına karışan paganizm inançlarındandır. «Kitab-ı Mukaddes» incelenirse burada Tanrının nihayet birliğe vardığı görülür.

★

Cemiyet ve insanlarla beraber doğan din onların mantık ve ihtiyaçlarına göre gelişmiş olduğundan dinin esasını sırf düşüncede değil, ihtiyaçlarda aramak lâzımdır. Yükselen her din konusunu teşkil eden, Tanrı mefhumunu mümkün olduğu kadar hudutsuz, sonsuz tasavvur etmeğe meyyaldir; fakat yaşamak, kıymetleri korumak ihtiyacı bunun aksini de isteterek daha müşahhas, daha yakın, daha idrâk edilebilir. Tanrı tasavvurlarına götürür. Sabit ve değişmez bir Tanrı mantık ve düşünceyi tatmin eder; fakat hayat mantığı daha ziyade faal, kadir, kahhar, müntekîm bir Tanrı ile ilgilenir. Tanrıya sonsuz sıfatlar verilmesi de insanın her türlü ihtiyaçlarına karşılık olması içindir. Bu itibarla din zihniyetinin mücerred bir düşüncede kalmıyarak his, hayal ve iradelere de uzanması zaruridir. Dinin düşünce ile hayal arasında sallanması ve mefhumlarının buna göre olmaması dayandığı esasın insan ihtiyaçları, insan kıymetleri olmasındandır. Realiteyi zihnî ihtiyacın istediği tarzda idrâk etmenin dinin vazifesi olamıyacağını gösteren bu mütalâalardan sonra ondan kâinat ve hâdiseler hakkında ilmî bilgi ve açıklamalar beklemek beyhude olur. Dinî şuur zihnî olmaktan ziyade pratiktir. Pragmatiktir. O derece ki en pratik, en tez, en etkili kuvvetler arar. Evliyalara, türbelere koşar, mumlar, kurbanlar adar. Bütün bu dinî âdetler onun pragmatik olan şuurundan gelir. «Yevm-i hesab» denen ahirette, hesab verme gününde Tanrının inayetinden başka Peygamberimizin şefaatinden de kuvvetle ümitlenmek ihtiyacı, Peygamberin insanlara daha yakın ve insan zaaflarını anlamağa daha müsait olduğunu düşünmek gibi pratik bir zihniyetten gelir. Bütün bu hakikatler gözönüne getirildikten sonra kâinat muammasının çözülmesini din bilgilerinden beklemek düşünülemez. Din bizim bir parçamızla değil, bütünlüğümüzle ilgilidir. Bu bütünlük in-

sanların bozulmamalarında ve kıymetlerinin korunmasında toplanır. Artık mefhumlarla mecazlar, benzerliklerle düşünmeler arasında sallanmasından daha tabiî bir şey olamaz. Bununla beraber onda hem fikir, hem de his vardır. Yalnız bunlardan hiç birinde uzman değildir. İdrâkimizi tamamiyle doyurmaz, fakat büsbütün aç da bırakmaz. Hislerimize hitabeder, onlara söyler, fakat sadece his olarak kalmaz. Ondaki his ve fikirler yaşama savaşlarında duyduğumuz iştiyak ve isteklere bağlıdır. Bunlardan tamamiyle el çekmez. Çünkü bunlarla doğmuş, bunlarla yaşıyor. Esas bu olmakla beraber zihnî ihtiyaçların dinî ihtiyaçlar üzerine tesir etmediği ve edemiyeceği mânası anlaşılmasın. Mevcudiyeti korumak sadece istek ve iştiyaklarla olmuyor, fikirler de lâzım, hem de çok lâzım. Din bu cihetten duygulu olmazsa vazifesini devam ettiremez, ettirse bile kuvvetsiz ve geri kalır.

Elhasıl dinin mahiyeti bilgi nazariyesinin dışındadır. Bilgi nazariyesi din meselesini doğrudan doğruya değil, dolayısiyle aydınlatabilir. Çünkü din, ne ilim, ne de felsefedir. Bunlara ait olan bir bilgi nazariyesi din meselesine doğrudan doğruya tatbik edilemez ve edilmemek lâzım geldiği buraya kadar devam eden yazılarda etrafiyle açıklanmıştır. Dinin mahiyeti, psikoloji ve sosyolojide aranmak icabeder. Bundan sonra din psikolojisi incelenecektir. Burada önümüze çıkan mesele şudur: Din şuurunun psikolojik mahiyet ve fonksiyonu nedir?

DİN FELSEFESİNİN PSİKOLOJİK MESELESİ

XVI

BUNDAN önce din felsefesinin bilgi meselesiyle uğraşırken de, denebilir ki yine psikolojik bir mesele içinde bulunuyorduk. Çünkü bilgi nazariyesi ile psikoloji arasında bir sınır çizmek mümkün değildir. Biliyoruz ki bilgi nazariyesi bildiklerimizin mahiyet ve değer hudutlarını inceler, bundan maksat bildiklerimizin şekil ve unsurlarının bize gerçeğin bilgisini verip vermediklerini araştırmaktır. Psikoloji de bilgilerimizle uğraşır, şu farkla ki bunların mahiyet ve değerini aramaz, sadece kaynak ve teşekküllerini gösterir, bunları açıklamaya bakar. Dinî bilgilerin zihnî ve ilmî ihtiyaçlarımız bakımından tatmin edici bilgiler vermediğini ve bu bilgilerin ilmî bilgiler mahiyetinde olmadığını görmüştük. Bu cihet anlaşıldıktan sonra din meselesinin sırf psikoloji bakımından incelenmesine geçilmek gerekir. Dinî fikirlerin değeri, sır ve hikmeti ihtimal psikoloji alanındadır.

Din psikolojisi umumî psikolojinin bir parçası, özel bir şeklidir. Aralarında karşılıklı münasebetler vardır. Bu itibarla din psikolojisinin verileri umumî psikoloji için pek mühim olabilir. Çünkü insanlar en derin ve şiddetli ruhî tecrübeleri din alanında yaşamışlardır. Hakikî din hayatında ruh hayatının bütün unsurları başka hiç bir alanda görülemiyeceği gibi bir kudret ve âhenk içinde hep birlikte çalışırlar. Din hayatını ruhla incelemek de umumî psikoloji için hem çok mühim, hem de pek kuvvetli, çok zengin bir vasıtadır. Psikologların bu hususiaki dikkatleri yalnız din tarihine çevrilmemiş aynı zamanda çok daha ziyade fertlerin din hayatlariyle ilgilenmiştir. Biliyoruz ki din tarihi bilhassa büyük insan topluluklarında müşterek olan büyük din tipleriyle uğraşır, din hayatının fert şuurlarında yaşanan tecrübeleri pek göstermez. Dinin ruhları nasıl sardığını, hangi melekeleri zaptederek uğraştıklarını yakından görmek için fertlerin yaşadığı hakikî din hayatı tecrübelerine başvurmak lâzımdır. Bu ciheti en bilgince yazılmış halk dinlerinin tarihinden ziyade dindar kimselerin bırakmış oldukları veya bunlar hakkında yazılmış hal tercümeleri tanıtabilir. Din tarihinin tamam-

lanması için dinin fertlerde yaşanmış hayatının tarihleri de bilinmek lâzımdır. Dinî biyografiler din tarihinin tabiî bir kısmı olmak iktiza eder. Din tarihçileri hemen yalnız umumî tiplerle uğraşmışlardır. Din psikolojisi umumî psikolojiye yalnız malzeme hazırlamakla kalmaz. Onun noktai nazar ve kanunlarından da faydalanır; bunları kendi alanında kullanır. Böylece din hayatının olaylarını psikolojik olarak anlamağa çalışır. Bu safhaya geçildiği zaman umumî psikoloji din psikolojisi için bir vasıta olur. Din psikolojisi umumî psikolojinin genel metod ve kanunları dairesinde yapılmak sayesinde din felsefesinin bir tamamlayıcısı, bir parçası olabilir. Bundan başka umumî psikoloji hangi faraziyelerden hareket ediyorsa din psikolojisi de bunlardan hareket eder.

★

Burada tecrübeden maksat düşünce ile yapılanın aksine şuur hallerinin kendiliğinden oluş ve belirişlerinden ibaret olan bir tecrübedir. Burada konu işbu tecrübenin mahiyet ve şümulü ile kendi mahiyeti icabı tâbi olduğu hudutlardır; daha doğrusu dinî tecrübeyi sadece psikolojik bakımdan tasvir etmek burada başlıca gayemiz olacaktır.

Her gün gördüğümüz vakıalar mânasında alınan tecrübe ölünceye kadar devam ettiği için bazı hususî hâletler gösterebilir, fakat hiç bir zaman tam bir bütünlüğü göstermez. Düşünce ile bu tecrübelerden sistemler, tamimler yapılabilir. Dinî tecrübe ise bütün tecrübeleri tâyin eder olarak mülâhaza edilen bir nevi cüz'î bir tecrübedir, ruhu kendi rengine haberimiz olmadan boyayan bir tecrübedir. Başka bir deyimle düşünceye varmadan önce cüz'î bir tecrübenin haberimiz olmadan ruhu kendi rengine boyamasının bir neticesidir. İç hayatı tamamiyle kendi rengine boyayan bu tecrübelerde fertler, ahvâl ve icaplara göre, son derecede başkalaşabilirler. Duygunun bu yayılması pek mânalı ve kaçınılmaz olmakla beraber tecrübenin verimlerini takdir ederken bu olayın yanılma ihtimalleri de unutulmamalıdır. Din duygusunun böylece yayılması tabiatiyle başlı başına bir tecrübedir. Yalnız neticelerini tâyin edeceğimiz iç olgularına nisbetle ikinci derecede bir tecrübedir, aslî bir tecrübe değildir.

Dinin asıl mahiyeti kıymetlerin korunması inancında toplanıyorsa bundan hiç bir dinin doğrudan doğruya sübjektif (içsel) bir tecrübe temeli üzerine kurulamıyacağı neticesi çıkar. Biz böyle sübjektif olarak ancak sadece ferdî ve beşerî tabiatimiz tarafından gelen kıymetleri tanımayı öğrenebiliriz. Bu mahiyette hiç bir tecrübe

bize kıymetlerin korunmasını öğretemediği gibi realitenin özünü teşkil eden en yüksek kıymetin bizim için olan ehemmiyetini de gösteremez. Tecrübelerimiz kıymetin korunmasına bir saik, bir dürtü olabilir, fakat bu inancın doğrudan doğruya bildiğimiz en yüksek kıymet kendi hayatımızdır. Bunun için bütün realiteleri ister istemez bu hayattan aldığımız tecrübelerle aydınlatırız. Bu aydınlanma yayılması eserinden başka bir şey değildir. Bu tecrübeye ne düşünce, ne de şiir diyebiliriz. Fakat düşünce ile şiir arasında bulunan benzerlerle düşünme ve buna göre hükmederek netice çıkarma gibi bir ilk muhakeme şeklidir.

★

Her tecrübede doğrudan doğruya veri olanla bu veriyi açıklamıya, ifade etmeye yarıyanı ayırmak lâzımdır. İç hal ile bu halin sebebi ve ifadesinden ibaret olan üç ânı, sonradan daha sıkı ve daha açık bir tahlil yapılmadıkça, birbirlerinden ayırd edilemiyecek kadar birbirlerine girmiş olabilirler. Tıpkı yaratmadaki bulma, tahkik etme, ifade etme münasebetleri gibi. Bunların ayrı ânlar gibi muhafaza edilmeleri mühim olmakla beraber birbirlerine karşılıklı olarak girmiş olabilirler.

Ferdî tecrübemize başvuracak olursak doğrudan doğruya duyup yaşadığımız şey bu tecrübe halinden ibarettir. Bunun belli bir sebebi olsa bile bu sebep tecrübe ettiğimiz hal gibi tecrübemize doğrudan doğruya giremez. Çünkü bir şey ruhumuzu heyecanlandırdığı, üzerinde büyük tesirler bıraktığı zaman bizi o kadar sarsar ki sebebi hakkında açık, gerçeğe uygun bir fikir edinmemize imkân bırakmaz. Gerçek sebep bir çok şartlardan ibarettir, bu da ancak tenkidli bir araştırma ile elde edilebilir. «Sebebin sebep olarak» tecübemizde kendini doğrudan doğruya gösterdiğine bizi inandıran şey bir idrâk yanılmasından (illüzyon) başka bir şey değildir. Çünkü sebep netice münasebeti hiç bir zaman doğrudan doğruya idrâk olunabilir bir şey değildir. Bu hususta doğrudan doğruya görebileceğimiz şey sadece bir şeyin diğerinden sonra geldiğidir. Bir şeyin diğer bir şeyi meydana getirdiğini veya onun sebebi olduğunu görmek doğrudan doğruya bir görme ile veya sübjektif bir tecrübe ile asla mümkün değildir. Sebep netice münasebetinin mevcut olduğunu isbat etmek ancak öncül olay ile kendisinden sonra gelen olay arasında zorlunlu ve kaçınılmaz bir arka arkaya geliş olduğunu, biri husule gelince diğerinin de meydana gelmesi muhakkak olduğunu tecrübeyle göstererekten mümkün olabilir. Bu ise doğrudan doğruya müşahede-

lerle değil, istikrarlı (tüme gidimli) ve kontrollü bir tecrübeyle gerçekleşebilir Bu husule ancak şüpheye düştüğümüz zamanlarda başvururuz. Şüphe başlamadan görüp duyduğumuz her şey bize bir hakikat tesiri bırakır. Mukayese ve tahkiklere şüphenin başlamasiyle müracaat ederiz. İlmî mânadaki tecrübeye de çok defa şüphelenme hallerinde başvururuz. Fakat gerek dış, gerek iç tecrübelerimizde şüphe ile başlamayız. Şuurumuzu dolduran ilk tecrübeler evvelâ insiyakî olarak bir gerçeğin ifadesi gibi kabul olunurlar. Bunların tam zıddı olan unsurlar şuura girmedikçe şüphe başlıyamaz. Şüphe başlamayınca da hakikat ve gerçek ölçüsü aramaya hacet kalmaz. Fakat tezatlar çatışmaya görsün, bunlardan hangisinin gerçek olduğu meselesi hemen ortaya çıkar. Tezatlarla karşılaşmadan görüp yaşadığımız bütün şeyler bize hem tabiî, hem de gerçek gelir. Bu âlemlerden hiç birinde sebep ve netice münasebetlerini doğrudan doğruya idrâk edemeyiz. «Fakat duyulmuş, yaşanmış dinî tecrübe bir galat idrâk olamaz.»

Şiddetle tembih edilmiş bir şuur halinde ilk duyulan ihtiyaç bu halin sebebini bulmak olmuyor, jestler, haykırmalar, sözler yahut fiillerle serbest cereyanına meydan vermek oluyor. Bu halde bulunan bir insanın arayacağı ilk şey tepki ihtiyacını sağlayacak düşünce yahut tasavvurlar aramak, tepkiye herhangi bir yönde yol vermektir. Burada tepki ihtiyacından başka bir şey duyulmaz. Bu tepki ahvale göre korku yahut şükran, sevgi yahut kızma olabilir: Tepkinin mahiyetini de insanın üzerinde evvelce müessir olmuş eski tecrübe ve gelenekler tâyin eder. Bunların dışına veya üstüne çıkabilecek tepkiler ancak orijinal kimselerden sâdir olabilir. Peygamberler, din islâhatçıları bu mahiyette şahsîyetler arasından çıkar. Dinî şuur ruhu şiddetli ve safi olarak sardığı zaman bunun gerçek sebebini iç tecrübemizle bulabilecek bir halde değiliz. Olmadığımız için de duygumuzun şiddet ve kuvveti tenkidçi bir muhakemeye üstün gelir. Evvelce alışılmamış gelenek fikirlere ister istemez teslim olunur, iç haller de ona göre yorumlanır. Insanların hepsi din hayatını bu şiddette yaşamaz. Bir takımları din duygu ve fikirlerini görenek ve geleneğe göre kazandıkları için buna göre itiyatlanırlar.

Elhasıl dinî tecrübe de diğer tecrübeler gibi sadece tecrübe olarak duyulur ve öylece yaşanır; aynı zamanda herkese göre hususî bir şekil alır. Her tecrübe bizde bir tepki doğurur; dinî tecrübe de tepkisiz kalmaz. Bu tepkiye «Din duygusu» diyoruz. Bu duygu nasıldır? Bunu tâyin etmek için din duygusunun benzerleri olup olmadığını, varsa bunlara ne cihetten, benzemediğini görmek lâzımdır.

DİN DUYGUSU

XVII

BİLİYORUZ Kİ, ölçüye, hesaba gelmiyen duygular birer iç yahut keyfiyet hali olarak yaşanırlar. Din duygusu da böyledir. Bir takım gruplarda toplanan bu iç halleri, nefsî, ahlâkî, bedîî, zihnî vs. gibi duygu aileleri teşkil ederler. Duyguların bir kısmı nefsi korumaya, bir kısmı da feragat duygularına karşılıktır. Her ikisi de en aşağı derecelerden en yükseklere kadar çıkar, ideal bir hale gelebilirler. Hayat sahnesi bu iki türlü duygunun birbirleri ile çarpışmalarını aksettirir. İnsanlar bu sahnenin hem aktörleri, hem seyircileridir.

Burada oynanan dramda vakıalarla ideallerin çarpışmaları görülür. Bu beşerî mukadderata karşı ister aktör ister seyirci olalım kayıtsız kalamayız. Vakıalarla ideallerin birbirleriyle olan amansız savaşları bizi ister istemez duygulandırır. Din duygusu işte bu duygulanmadan doğar. Binaenaleyh, din duygusu yaşama savaşında kıymetlerin, ideallerin mukadderatına doğrulmak, onu seçmek, onunla halleşmektir. İnsanlarda belirmiş olarak görülen bu ilgi aynı zamanda onların vakıalara verecekleri kıymeti de tâyin eder. O halde ki artık bütün vakıalar alemşümul kıymetler açısından görülmeğe, hükümler de ona göre verilmeğe başlar.

Din duygusu, bencil ve bencil olmıyan duyguların çarpışması karşısında duyulan, bunların varlıklarından çıkan ikinci derecede bir duygu olmasına rağmen birinci dereceden olan aslî duygular kadar doğrudan doğruya ve sıcaklıkla yaşanır. İnsan için ana kıymet de olabilir. Çünkü olup bitenlere kıymetlerin mukadderatı ilgisi ile bakan bir kimse bu mukadderata sıkı sıkıya bağlanabilir, onun selâmeti için kuvvetlerini harcayabilir. Nitekim en yüksek tanıdığımız kıymetlerin mukadderatına karşı ölümü bile pervasızca göze alıyoruz. Kıymetlerin mukadderatı bahis konusu olduğu nazik zamanlarda ikinci dereceden olan din duygusu birinci plâna geçer, asli bütün kıymetleri kendinde toplar. Nasıl ki dinlerin saadet de-

virleri denen ilk kuruluş zamanlarında din duygusunun bütün ilgi ve menfaatlere mihrak noktası olduğunu biliyoruz. Din duygusunun en karakteristik vasfı budur.

Din duygusu tali olmasına rağmen aslî duygulardan müstakil olarak doğrudan doğruya ve aynı sıcaklıkla yaşanır. Bunların üzerine başlı başına tesir edebilir, hiç değilse sadece pasif olarak asla yaşanılamaz. Din duygulariyle diğer duygular arasında karşılıklı etkiler eksik olmaz. Bunların birbirlerine bağlılık dereceleri ahvale göre değişir. Manevî iş bölümünün bulunduğu yüksek kültürlü devirlerde aslî duygular dinî duygular karşısında daha müstakil bulunurlar, fakat en yüksek kıymetlerin mukadderatı tehlikeye girmeye görsün. Din duygusu derhal kutup olmağa başlar. Bu da gösterir ki din duygusu vakıalarla kıymet ve idealler arasındaki esas münasebete taallûk ediyor ve bu münasebet yolunda oldukça aslî duygularla dinî duygular bir iş bölümü dairesinde başlı başına çalışabilirler. Bu münasebetin yoldan çıkma tehlikesi baş gösterdi mi dinî duygunun birinci plâna geçtiği görülür.

Burada din mefhumunu en geniş ve tabiî mânasında alıyoruz, bunu unutmamalı. Din mefhumu bu derece geniş tutulduktan sonra belli inanç ve amelleri tazâmmun eden din kelimesinin yerine başka bir kelime kullanılması daha uygun olmaz mı denebilir. Kelime üzerinde duracak değiliz. Din hangi şekil ve derecede olursa olsun esas itibariyle vakıalarla kıymet ve idealler arasındaki münasebetle ilgilenir. Buna isterseniz dünyanın kıymeti duygusu da diyebiliriz.

Uzvî hayatımızın yaşayışından müteessir olduğumuz gibi içinde yaşadığımız dünyanın gidişinden de daima müteessiriz. Din duygusu en geniş, en hakikî, en tabiî mânasiyle bu duygudan başka birşey değildir. Uzviyetimizin bütün halleri bize kendilerini ve dolayısiyle veya doğrudan doğruya duyurduğu gibi, dünyanın gidişi de kendini bize daima duyurur. Dinlerin bir düzüye değişen inanç ve amellerini daima aşar, aştığı için de en geniş mânasında almak onun en hakikî esasını, can damarını görmektir.

Din duygusunun bu tarifi, bu tavsifi onu diğer duygulardan ayırdığı gibi muhtelif duygu şekillerinin sebeplerini de açıklar. İnsanlar canlarının korunması yahut zihnî, bedîî, ahlâkî meselelerde daha çok dolu oldukları nisbette asıl dinî meseleler tamamiyle kaybolmasa da ikinci plânda kalırlar. Çünkü bu durumda dünya insana aşılacak bir engel, ya da anlaşılacak ve temaşa edilecek bir konu, yahut da iradenin cehtleri için bir dayanak noktasından ibaret kalır. Dünyaya zihnî bir durumda sadece öğrenmek ve bilmek gözüyle bakılınca bitmez tükenmez bir bilgi hazinesi, müthiş bir çokluk görünür.

Zihnin bu çokluk karşısında amacı bunları büyük bir kuvvette topramaktır. Din gözüyle bakılınca dünyadaki bütün bu şekil zenginlik ve dereceleri onun hakikî değerini meydana çıkarmak ve ifade etmek için bir vasıtadan ibaret görünürler. Dünyadaki bütün bu ayrılık ve farklar birer tehlike ve huzursuzluk kaynağıdırlar. Böyle bir çokluk içinde kıymetlerin gerçekliğini göstermek de pek güçtür. Din görüşünün dünyayı hudutlandırmağa meyletmesi, birliği istemesi bu huzursuzluğun telkinindendir. Zekânın görüşünde çeşitler arttıkça tecessüs de, merak da artar; çokluktan huzursuzluk duyulmaz. Spinozada görüldüğü gibi aksine sürur ve ilham verir. Dünyaya din gözüyle bakan Pascal ise tabiatın sonsuzluğundan mütedehhiştir. Zihnî ve dinî duygular yalnız psikolojik bir tahlil olarak bu suretle ayrılabilirse de bunların fiilen yaşanmaları bütünün ihatasına kadar vardırıldığı zaman bu duygular aynî ciddî, anî kıymet hükmünü uyandırırlar. Esasen bu görüşlerin ikisi de dünyadaki bütün gerçek kıymetlerin korunmasına ve dünyanın topiyle parçalanamaz tek bir bütün olduğu kanaatine varır. Yalnız din duygusunun mevcudiyeti hayat, hakikat, güzellik ve iyiliğin insanlar tarafından tecrübe edilmiş olduğu faraziyesine dayanır ve ancak bu faraziye ile mümkün olur.

Dinin klâsik devirlerinde (orta çağ) bütün kıymetleri kendinde toplaması, bunun dışında hiç bir kıymet bırakmaması hayat, hakikat, güzellik ve iyiliğin din duygusunda tecrübe edilmiş olduğu faraziyesinin kabul edilmiş bulunduğunu teyideder. Saadet devrinde dinin bir mesele olması bu kabul ve kanaatin insanı doyurmasından ileri gelmiştir. Dinin bir mesele olması, başta söylediğimiz gibi, kıymetlerin iş bölümüne uğraması sonunda husule gelmiş ve din felsefesi de ancak bundan sonra doğabilmiştir.

Din duygusu bütün kıymetlerin tecrübe edilmiş ve mahfuz olduğu sezgisinden doğduğu için her işlek kuvvetin bir kıymete bağlanmasını ister ve ancak böyle bir çaba ile kendini idame ettirebilir. Kaldı ki kuvvetlerimizin mahdut olduğunu, her adımda engellere uğradığını görerek mücahede ihtiyacını duyarız. Esasen bu hudutsuzluk ve engeller olmasaydı kendisi de doğamazdı. Hayat ve realitenin basit olmadığı ilhamını verenler bunlardır.

Velhasıl ilmin âlemde tasavvur ettiği sebepler sistemini bir kıymetler sistemi halinde sezen din duygusu sebep ile kıymeti, vakıa ile ideali ayni temayülde görmekte ve kıymet prensiplerinden mahrum bir sebebiyet prensibinin bizim için anlaşılabilir bir şey olabileceğine inanmamaktadır. İnsanların en yüksek bulduğu kıymetlerin çarpışmaları daima daha engin kıymetleri özlemeleri, sahralarda bir ideal temayülü sezdiklerine işaret eder.

Dinlerde günah duygusunun oynadığı rol de din duygusunun bir ideale bağlı olduğu, irademizle bu ideal arasında daima zaferli bir mücahede yapılmak istendiğini ve din duygusunun kıymetlere faal olarak tabi olmaktan doğmuş bulunduğunu gösterir. **O halde din duygusu en geniş mânasiyle ideale bağlı olma duygusudur.**

DİN DUYGUSUNUN ŞEKİLLERİ VE İMANI YAŞAMA TİPLERİ

XVIII

DİN duygusunun şekilleri ve imanı yaşama tipleri çeşit çeşittir. Amacı hudutsuz olan insanın hayatını huzursuz bir âlemde geçirmeğe mahkûm olmasının onda bir nevi «ruh kazıntısı» doğurduğunu, o derece ki bazılarının bu halin ıstırabını ölümden çok daha ağır bulduklarını, bazılarının da hakikî hayat ile zamane hayatının şartları, arasındaki şiddetli ahenksizlik karşısında şüphenin saldırılarına göğüs gererek imanlarına bağlı kalabilmek için de yeîs verici savaşlarında ayakta durabilmek için mütemadiyen iradelerinin yardımına sığındıklarını geçen yazımızda görmüştük.

Bu tipe karşılık bir tip daha vardır. Bu tipin esası; özel, asrî, şahsî bir gelişme samîmi olarak teslim olma ihtiyacıdır.

Bütün tezat ve hudutları aşan bu tipteki din duygusu; gerçekte kökleşmiş bir duygu olmayıp kıymet ve ideal endîşelerinin doğurduğu bir duygu kabarması, bir duygu genişlemesi halindedir' Din duygusu burada şahsî korunma içtepisinin gelişmesinden sonra doğar.

Bu tipte sübjektif ilgileri «nefs alâkaları» aşacak derecede kuvvet ve duygululuk vardır. Duygularının şevk ve taşkınlığı içinde yaşayan bu tip bütün insanların hayatını ve olanca kâinatı kucaklamak ister. Din duygusu burada, yaşama kuvvet ve şevkinden doğar. Istırap ve ruh perişanlığı neticesinde aranan bir sükûn ve huzuru değil, başka hiçbir şeyle tatmin edilemiyen şahsî, taşkın iştiyakların sükûnunu arar. Aristo'nun asırlar önce dediği gibi: «mes'ut adam, etrafında iştirak ve idame edebileceği bir hayatı görmek ister.»

Yeni Zamanlar'da bu tipin belli başlı misâllerini Campanella ve J. J. Rousseau'da görebiliriz. Goeuthe Faust'unda, bu tipi esas sayar. Chlaeidemacher dahi «Din Hakkında Nutuk» adlı eserinde bu tipi gösterir. Bunlar için duygu varlığı bir cehennemse, duyguların insanları ve cihanı kucaklayacak kadar genişlemesi bir cennettir.

★

Bunun bir başka tipi daha var ki, iman bu tipde zihnî ve bedîî bir tarzda yaşanır. Temaşacı yahut istiğrakçı yaradılışlar vak'aları idealden açıkca farkettirecek toplu bir dünya görüşüne varmağa çalışırlar, bu bazen anlamak bazen de sezgili bir tahminle ermek ihtiyacıdır.

Eflâtun «Idée» ler nazariyesinde bu iki ihtiyacı birden tatmin etmiştir. Şöyle ki; tek hakikî realite olarak tanıdığı «Idée'ler Alemi»ni temaşa etmek, bu âlemin istiğrakına varmakla ruhuna bir sükûn verebilmiş, yanılmalardan, şüphe ve tereddütlerden bu suretle kurtulmuştur. Yalnız bu telkinin kökleri pek eskidir. Kâinatın efendisi, sahibi, **eri** demek olan Tanrı yahut «Taneri» mefhumu çok eski bir zamandan kalmadır. Asıl hakîkatların cihana sahip olan Tanrı'da bulunması inancını içerir olması itibarile, ideal alemini de temsil etmektedir. Eflâtun'un «Idée» ler Âlemi'nden kastettiği de, idealler âlemidir ki herşeyin Kemâl'ini ihtiva eden bir âlem demektir. Bu telâkki bir taraftan Hind'in «Upanişad» larını, bir taraftan Sumer'ler vasıtasile, Asurîler'e ve bunlardan da Eflâtun'a ve buradan da Hristiyan Kelâmcıları'na geçmiş görünüyor.

Hristiyan ve İslâm Ortaçağ'larının Kelâmcı ve Mutasavvıfları'nda bu telâkki hakim olduğu gibi, zamanın hristiyan kelâmcılarından Martinson ve Spinoza, bu telâkkinin mümtaz temsilcilerinden sayılır. İlmî olmakdan ziyade bedîî, ahlâkî ve büyük bir zihnî çalışma eseri olan bu mahiyette ideal bir varlığın istiğrakına varmak Spinoza'ya göre de devamlı ve derin bir «tamamiyet»; «Hayrı-Alâ»yı bulmak demektir. Bu, istiğrakda iç hayatı, realitenin mahiyeti hakkında en işlek, en geniş bir düşünceye sıkı-sıkıya bağlanmıştır. O halde ki bu suretle uyanan bilme sürûru, mahdut bir açıdan bakıldığı zaman pek belli olarak görünen ahenksizlikleri eriterek, toplu bir dünya tasavvurunu aydınlatır. Bu sürûr içinde artık herkes ve her tecrübe; en yüksek bir duygululuk haline yardım edebilir ve böylece «Hayrı-Alâ» yolu, her arayıcıya açılmış olur. Çünki o iyiliğe iştirak nispetinde artar.

Bu tipde olan insanların çoğu en yüksek saydıkları fikrin temaşasında, en yüksek bir bilim görürler. Bilginin şart ve hudutlarının tamamile bilinmemesinden doğan bir vehme dayanan ve aradıkları sükûnu felsefede bulan bu zekâlar, felsefeyi haberleri olmadan bir san'at gibi almışlardır. Bununla beraber bu tipteki düşünürler, aşırı da olsa düşünmenin hayat için olan ehemmiyetini teyid etmek gibi, büyük bir meziyete sahiptirler. Düşünme san'atının da, yaşama san'atında büyük bir ehemmiyeti vardır. Bu tipde düşünürler olmasa, insanlık manevî bir barbarlığa düşer.

★

Spekülâtif, yahut bedîî şekilde olan bu insan tipinden başka, bir de, **iradeyi kullanan ve imanına güvenmek cesaretini gösteren tiplerde vardır. Büyük din ıslahâtçıları, hep bu tipe girerler.** Luther «Büyük İlmihâl» adlı, eserini, bu tip iman duygusuna göre, tarif eder: «Tanrı kendisile her türlü hacet sağlanan ve her türlü tehlikede kendisine sığınılabilendir. Bir Tanrı'ya sahip olmak, bütün bir kalp ile inanarak güvenmekdir. Kaç def'a söyledim, gene tekrar edeyim; ne mahiyette olursa olsun Tanrı'yı vücuda getiren şey kalbin iman ve güveninden başka bir şey değildir. Eğer iman ve güvenin doğru ise Tanrın da iyidir, güvenin yalan ve bozuksa Hak-Tanrı'da yoktur.»

Bu tipde duyulan ahenksizlik ve sükûn ihtiyacının imana sıtk ile ve tamamile teslim olmakla hoşnud edilebildiği, söylenmek isteniyor.

Luther, böylelikle hiç haberi olmadan adeta yeni bir din kurmuş oluyordu. Bu da gösteriyor ki; huzursuzluk ve ahenksizlikden sükûn ve huzur ihtiyacına bütün kalbile geçebilecek bir kuvvet bulabilirse, iman yalnız kalp ile tasdikte kalmıyarak, başkaları üzerinde de müsbet ve etkili rol oynayabilecek bir hale geliyor. Luther bu kanaatini ifade etmek için: «Bir Hristiyanın Hürriyetine Dair» olan eserinde: «İnsan, kendisini bütün insanların hizmetkârı yapabilirse; her şeyi idare etmek hakkını kazanabilir. Hürriyet ve kuvvetin kaynağı, hayatın özüne şevk ve güvenle bağlanmaktadır. Bu şevk ve güven, ancak mücahede ile kazanılır» demekle, bu tipte bir din adamının ana kanaatini gösteriyor.

★

İmanda görülen mühim bir başka fark da buradaki tevekkülün oynadığı rolün ehemmiyet ve şiddetindedir. İmandaki tevekkül ile diğer tevekküller arasında, derece farkı değil mahiyet varkı vardır. Tevekkül duygusu, yalnız bir türlüolmuyor; birçok tarzlarda olabiliyor. Tevekkülü yapan unsur ve saiklere göre, muhtelif farklar gösterebilir. Bu farklar; hüzün, intizar, fütur, yeis, şevk yahut zihnî tatmin şekillerinden, bilinebilir. Nefsî - eemmareye karşı isyanın verdiği bezginlikden, isteklerin gerçekleşmemesinden doğan duygu uyuşmalarından da gelebilir. **Ancak kıymetler âleminin düşünce ve arzuların eriştiği noktadan daha pek ötelere uzandığı şiddetle duyulduğu zamanda, müsbet bir şekil alır. Dinî tevekkül de, burada başlar.** İnsanın kıymet dediği şey devam etmese bile kıymet mevcut olmakda devam edebilir. Çünki bilgilerimizin bir hududu olduğu gibi, kıymet takdir eden iktidarımızın da bir hududu vardır. Bilgi âlemi, bil-

gilerimizin hududundan ibaret olmadığı gibi, kıymetler âlemi de kıymet verebildiğimiz şeylerden ibaret değildir.

İmanın en derin şekli uyuşmamış, bilinmemiş aynı zamanda en yüksek kıymeti gerçekleştirmeği görmek isteyen bir iradede görülür. Bunlar peygamberlerdir.

★

İmanın bir tipi de, bir örneğe, bir otoriteye kapılmakla olan imandır ki; bunlara gönülden teslim olmakla doğar, onların bir yankısı olur. Bu iman doğrudan doğruya yapılmış bir tecrübeye dayanmıyor, bir örneğin, bir otoritenin tecrübesine güvenmeğe dayanıyor. Bununla beraber, burada şahsî tecrübe, tamamile açıkta kalmış demek, değildir. Çünkü, vicdanımızı onun vicdanına bağlamakla yükseldiğimizi, kıymetlendiğimizi duymasak; bunu, yapamayız. Bu tipin de biribirinden farklı nev'ileri vardır.

Esasen hayat telâkkisini sadece kendi tecrübelerile yapmış, ihtimâl ki, hiç kimse yoktur. Herkes, geleneklerin ve türlü iman tiplerinin tesirleri altındadır. Fakat bunlardan birine teslim olduktan sonra, artık bu örneğe karşı bağlılığımız, kayıtsız ve şartsız olur. Yegâne fazilet de, bu örnekde görülür. Islâm ilmî kelâmı'nda buna «taklidî iman» Hristiyan kelâmı'nda «kömürcü imanı» denir. Bununla beraber bu iman, küçümsenecek, ihmal edilecek gibi değildir. Çünki, bütün insanların gelişmeleri, otorite ve örneklere güvenle başlıyor. Hürriyetlerin kazanılması da, otoritelerin kendi takdirimizle seçilmeleriyle oluyor. Başkalarına, örnek olacak kadar derinlik ve erginliği pek az kimseler kazanabilir.

YÜKSEK DİNLERDE İMAN TİPLERİ

XIX

BURAYA kadar imanın **ferdî tipleri'ni** gördük. Burada, yüksek dinlerde ifade edilmiş tipleri göreceğiz. Bu tipler dinî gelenekler, ırkî karakterler ve yüzyıllarca süren tecrübelerin biribirlerine olan tesirleri altında gelişmişlerdir. Bunları başlıca üç tipe ayırabiliriz: Bu tiplerden biri Budizm'dir. Asya'nın büyük çoğunluğunu kaplayan bu dinin kurucusu bir kıralın oğlu olan Buddha'dır. Parlak ve muhteşem bir hayat içinde doğuyor. Bütün dikkati sefalet, düşkünlük ve ölüm üzerinde toplanıyor. Fakat şahsî olarak bunlar hakkında hiçbir tecrübesi yoktur. Onu bu olgunluğa ulaştıran şey; dünyayı hazlar, içtepiler ve arzulardan gelen, bunlarla devam eden büyük bir illusion gibi görmeği öğrenmesi oluyor. **Yaşamak isteğinde duyulara bağlılık kin, gaddarlık ve bunlardan başka bütün ıstırap ve elemler doğuyor, ve bütün bunlar isteğin muallâkta kalmasile yokoluyor. Buddha şu talimde bulunuyor; İnsanlar şu beş zincirden kurtulmalıdırlar; bencillik,şüpheler (kuşku), haz, bir gaye olarak alınan zahidlik ve kin.**

Bütün bu kötülükler aynı kaynaktan geliyor, insanlar bunlardan kurtulabilirse «Nirvana» denilen en yüksek bir huzur ve sükûn haline ulaşabilirler. Nirvana, müsbet hiçbir vasıf ile vasıflanamadığı gibi beşerî tecrübe ile bilinen bütün hallere de karşıttır. Rivayete göre Buddha keşiş olmak üzere sarayı terkederken Nirvana hakkında şunları söylemiş «Nirvana haz ateşi söndüğü zaman Nirvana'dır, Kin ve kendini beyenmişlik ateşleri söndüğü zaman da Nirvana'dır, gurur ve bedeni muazzep eden bütün ihtiraslar söndüğü zaman da Nirvana'dır.» Bundan sonra müridlerine şunları söylüyor: «Bana karşı yanlış ithamlarda bulunan zahidler, brahmanlar var, benim için şöyle diyorlar: bu, bir yalancıdır. Gerçek hayatı baltalamayı, yok etmeği, ondan elçekmeği vaazediyor. Bu dedikleri ben değilim, vaazım talimatım da, öyle değil ama bu aziz zahidler ve bu iyi brahmanlar böyle olduğuma, öyle talimde bulunduğuma hükmediyorlar.

Ben dün de, bugün de tek bir şey talim ediyorum o da, ıstırap ve sefalettir, bunların yokedilmesidir...»

Onun nazarında en yüksek iyilik; ne fazilet, ne ilimdir. Bütün haz illüzyonlarının mutlak olarak söndürülmesidir. Diğer bütün metafizik meseleleri bir tarafa bırakan Buddha diyor ki: «İnsan bir okla yaralanınca yapılması, lâzım olan ilk şey yarayı sarmaktır; oku atan kimdir, yay ve kriş neden yapılmıştır, bunların az ehemmiyeti vardır.»

Buddha'nın tek esas karakteri onu yeni bir hayat, yeni bir yaşama yaratmağa sevkeden âmil manevî hürriyet, iç hayatın bir mânası, şiddetli bir hayat pratiği ve kendi içine kapanarak nefsî bir murakabedir. Varılmasını dilediği şey, maddî bütün şeylerin üstüne yükselmektir. Geçici ve değişen şeylerden vazgeçmekle elde edilen derunî bir mükemmeliyetin verdiği huzur ve sükûndur. Haricî şartların bir ıslâhatçısı olmadığı gibi Brahmanizm'i de altüst etmek istemez. Fakat şahsîyetile kemâl'in canlı bir timsali olmuş, zamanındaki imtisal ve numunelerin hepsini aşmıştır. Kast ve ırk farklarına bakılmıyarak «En yüksek iyilik» e ulaşmak, bundan böyle herkes için mümkün olmuştur. Tek dileği ruhun huzur ve sükûnu, iç hayatın dağınıklıktan kurtularak birliğe ulaşması ve manevî hürriyettir; aynı zamanda bu iç savaş lehine bir vecd ve tehalük uyandırıyor. Buddha'nın büyüklüğü; birlik ve hürriyeti, şahsîyetin bir ideali olarak göstermesinde toplanır. Şahsiyet; buna mutlak olarak bağlanmak olmadığı gibi, bir madde de değildir, bir iç hayatı dünyasıdır. Bütün gelişen şeylere karşıt olmaması sebebile müsbet olarak da, asla ifade edilecek gibi değildir. Onda, teemmül ve murakabe faaliyetten önce gelir.

★

Büyük dinler arasında bir başka tip daha vardır: Burada da mücadelelerden kurtulmak iştiyakı görülür. Yalnız kurtulunmak istenen tezadın hadları aynı kıymette görünmüyor. İnsanlar mücadelede bulunan kuvvetlerden birine yahut diğerine bağlanıyorlar: burada kurtuluş «Necat» kuvvetlerden birinin diğerini yenmesi neticesidir. (Budizm'de kurtuluş bu cidal imkânlarının bulunduğu alanı, aşmasına bağlı idi.) Burada hayat iyilik ve kötülük gibi iki prensip arasında savaşır. Bu savaş bitebilir ve bitmelidir. Müsbet bir gerçek olan bu savaşta esas nokta, savaş boyunca insanın safları arasına, gireceği tarafın tayin edilmesidir. Zerdüşt (Zendavesta) ve Hristiyanlık dinleri bu tipe girerler. Burada ana vasıf, tarihî gelişme ve ahlâk cihetine verilen büyük ehemmiyette toplanır. Bu dinlerde

zaman ve zamandaki hayat Budizm'de olduğu gibi şüpheye uğramamış bir gerçekdir.

Zerdüşt'de dünya hayatı nûr ile zulmet'in Aydınlık'la Karanlık'ın çarpışmasıdır, onu temsil eder, fakat bu savaş sonsuz olmayacak ve olamıyacaktır. Ergeç Nûr, Zulmet'i eritecek, Aydınlık, Karanlığı yok edecektir. Burada zaman ve tarih çok mânâlı, hayırlı bir mahiyet alıyor, daha doğrusu «Yaratıcı bir Tekâmül» halinde sürüp gider olarak inanılmıştır.

Bir Yahudi çocuğu olan İsa, hiçbir zaman bir yahudi peygamberi olamıyor, İncil, Tevrat'ın bir devamı sayılmıyor, daha 40 yaşına gelmeden kendi kavmi tarafından tehlikeli bir ihtilâlci olarak görülüyor. Yine kendi kavmi tarafından kurulan bir mahkemenin kararile çarmıha geriliyor. Yahudilere göre, 40 yaşından evvel, peygamber olunamaz. Kavmine sulh ve sükûn getirecek yerde, ihtilâlci fikir ve hareketlerile kendi kavmi için de nifakı getirmesile de, peygamber sayılamıyor; Çünki İsa dininin geleneği sulhçuluk, barışçılık olarak devam edegelmiş imiş... Hristiyanlık tarihine bakılırsa, aralarında ve başka dinde olanlarla yaptığı harplerin sayısız olması Hristiyanlığın, Musevîlik an'anesinden ayrılmakla daha hayırlı bir yolda gitmiş olmadığını gösteriyor. Bu sebeplerden olacak sulh idealile daha çok beslenen yahudîlik hristiyanlığı bir hâk din olarak kabul edemiyor(?) İyi biliyoruz ki; Tevrat (M.E. VI. Asır) Yehova'nın kavminin bir Tanrı'sı olmaktan çıkarak, bütün insanlığın Tanrı'sı haline geldiğini kaydediyor. Bundan VI Asır sonra da, Hristiyanlık'ın bir insan olan İsa'ya Tanrı'nın oğlu mahiyetini vermesi, gerek Musevilik, gerek Müslümanlık bakımından muhâl olmuştur. İşte bütün bu sebepler musevîliğin hakkındaki kanaatlerini takviye etmeğe yarıyor.

Ne gariptir ki, bu büyük dinler kendilerinden sonra gelen dinleri, ne de olsa hoşgörmüyorlar; nitekim hristiyanlık da, kendinden VI Asır sonra gelen müslümanlığı bir hâk dini olarak görmeğe bir türlü tahammül edemiyor. Bu dinlerin içinden çıkan mezhepler bile, biribirini yadırgıyor, hatta kana boğdukları oluyor. İleride dinde ahlâk meselesinden bahsedilirken bu nokta üzerinde, ehemmiyetle durulacaktır.

Hristiyanlıktaki teslis yani, Peder ve Oğul, Ruhul - Kudüs gibi üç Üknum inancı tek ve şeriksiz bir tanrı inancına bağlı olan dinleri hayretler içinde bıraktığı gibi; hristiyan kelâmcı ve düşünürleri de müşkül durumlarda bırakmış, realist tefsirlerde durulamıyacağını anlayanlar üçlük üknumunu manevî, ruhî tefsirlerle nakîl olabilecek bir hale getirmeğe savaşmışlardır. O hade ki, hristiyanlığın bütün tarihinde ana doktrinlere def'alarca yeni formüller ver-

mekte büyük bir elâstikîyet gösterildiği gibi, itikadın esasını muhafaza ederekten tekâmül halinde bulunan mütevali nesillerin düşüncelerine de, uygun tabirler bulunmuş ve Kilise denilen, «yanılmazlık» mertebesine kadar yükselen zengin ve sıkı bir teşkilâtın daima murakabe ve idaresi sayesinde aklı tegayyur ve mantıkî tezattan zamanın ihtiyaçlarına göre tefsirlere uğratılmış, fazla olarak yeni zaman medeniyetinin hristiyanlık âleminde doğması, gelişmesi de dinî kültürünü mütemadiyen tazelemeyi, zenginleştirmeği sağlamıştır. Bu itibarla büyük dinler arasında çok daha mazhariyetli bir hayata nail olmuştur, denebilir.

Yalnız, her cihetten dünya'nın son derece sür'atli inkılâp ve tekamüller geçirmesi sonunda büyük dinlerin durumlarında, her halde yeni farklar husule gelmesi çok memûl olabilir. Nitekim İslâm Ortazamanı, Hristiyan Ortazamanı'ndan çok daha medenî ve kültürlü olmuştur.

Protestanlık, XVI inci Asırda kuzey Avrupa'nın muhtelif yerlerinde hemen aynı zamanda ve kendiliğinden zuhur ettiği için, bu tip hristiyanlığın aldığı muhtelif şekiller arasında bariz farklar vardır. Bununla beraber, bunların hepsi Roma Kilisesi'nin otoritesi «sültasi» nı doğrudan doğruya reddederler; hiçbirisi, bir papaza günah çıkartmak, günahlarını itiraf etmek lüzumunda ısrar etmez. Katolikkadar Ortodoks Kiliseleri'nde olduğu gibi; âyinler şaşaalı, debdebeli olmaktan çok uzaktır. Protestan papazının hususî, ayrı bir kisvesi yoktur; siyah ve sade bir kostüm ve beyaz fiyongo bir kravatları vardır. Vazifeleri İncil'den, zamana münasip bir âyet okuyarak, selis, güzel bir dil ile, vaızda bulunmaktır. İcabında, bir konser salonunda da toplanırlar; mâbedlerinin duvarlarında, orgun iniltileri duyulur. Mâbede mum adamalar yoktur. Yalnız ibadetten sonra mâbedden çıkanlar gönüllerinden kopan bir yardımda bulunmakta serbesttirler.

★

Hristiyanlık tarihi 3 devre geçirmiştir: İptidaî hristiyanlık, Katoliklik, Protestanlık. İptidaî Hristiyanlığın ahlâkı —**bizde ise**— Mesih'in dünyaya ikinci gelişine ait ihtiraslı bir bekleme ile teayyün etmiştir... Ergeç Mesih gelecek, tabiat üstü bir saltanat kuracak ve dünya tarihi bu saltanat içinde sona erecektir. Bir kelime ile, bu da bir «Kıyamet Telâşı» içinde geçmiş, halk varını - yoğunu kiliselere bağışlamış,dünya nimetlerinden silkinerek, âhiret yolculuğuna hazırlanmıştır. Bu devirde medeniyet, devlet, ilim, san'at aile gibi dünyevî değerler göze görünmez ve düşünülmez bir hale geliyor, çünki ne kıymetleri, ne de mânâları kalıyor. Durgun fakat şiddetli bir bekleme ruhun temelli bir hali oluyor. Hayatın gidişatında hiç-

bir değişiklik olmuyor. Erkekler evlenmekten vazgeçiyor, kızlarını evlendirmekten de sakınıyorlar; esirler de âzad olmağa bakmıyorlar... Mademki dünya yokolacak; bunların hiçbirinin mânası kalmıyor.. Bu devrin insanları, intizar içinde: «Saltanatın gelsin» diye dua ederlerken, bugünün geleceği inancile pâyandırlar... O halde habasî hayata, medeniyete müsbet bir katılma, mükemmel bir kilise teşkil etme, ne mümkün, ne de lâzımdır... Çünkü manevî bütün kıymetler, bu şiddetli beklemeği kamçılıyordu. Gidiş de, bir matem yolu üzerinde olmuyor. Mesîh'in açacağı bir kurtuluş, bir ebedîyet âlemine doğrulmuş bulunuyordu.

Bu iptidaî telâkkî prensiplerine, bütün esaslı noktalarile, 200 yıl sâdık kaldı... Bundan sonra, o vecid'li Mesih beklemeleri fertler üzerinde uyandırdığı tehalüklerin tavsamasile birlikde, medeniyetle daha müsbet bir münasebet, yavaş-yavaş yerleşmeğe başladı. Kilise teşekkül ederek kuvvetlendikçe, bu iptidaî telâkki de değişiyordu.. Bununla beraber hristiyanlık, düşünce ve ideolojisinin ilk büyük sîması St. Agustin dahi, hayatın yegâne gayesini; tabiat üstü bir tarzda gelmesi icabeden Mesîh'in dünyaya ikinci teşrifinde **ve ilâhi saltanatını** kurmasında, görüyordu.

İlk Hristiyanlık tipini, keşişler teşkil ediyor, hepsi de manastırlarda toplanıyor; bunlar, dünyadan el çekmiş gibi yaşıyorlar. Rahipler, keşişlerle lâikler arasında yer alıyorlar. Katolik rahipler yalnız evlenmemekte, keşişlerin yolundan gider bunun dışında, umumî hayatın içinde yaşarlar. Lâikler, beşerî hayatı türlü yüzlerinde yaşarlar, fakat bu hayat içinde kayıp olmamaları için, kilisenin yardımile, savaşırlar. İslâmiyet, İsa'yı peygamber tanıdığı gibi, Meryem Anayı da, cennetlik kadınlar arasında sayar yalnız İsayı da, sadece bir «insan», olarak görür.

HRİSTİYANLIK

XX

HRİSTİYANLIK daima aynı olmamış, hristiyanlık tarihinde de türlü esasî devirler geçmiştir. Ahlâkla münasebeti de, bu devirlere ve bu devirlerdeki medeniyet seviyelerine göre olmuştur. Hristiyanlığın değerini ve ihtiva ettiği devamlı değer unsurlarını belirtmek için evvelâ, tarihte geçirdiği muhtelif devirlerdeki hayat telâkkilerini kısaca gözden geçirmek lâzımdır:

Hristiyanlık, üç büyük devir geçiriyor ce bu devirlerde esaslı şekiller alıyor ;

I — İptidaî Hristiyanlık,
II — Katoliklik,
III — Protestanlık.

İptidaî Hristiyanlık ahlâkı İsa'nın dünyaya ve nereye ise, yakında geleceğini beklemekle teayyün etmiştir. İsa'nın nerede ise gelerek tabiatüstü Mesihî bir kırallık kuracağını ve bu kırallıkta dünyanın sonuna ereceğine inanıldığı bir devirdir. Bu devirde yaşayan hristiyanlar, kurtarıcı Mesihi beklemekle onun yakında geleceği inancına bir şekil, bir kader veriyorlardı. Havariler, Mesih'in geleceğini Tevrat'ta da bulmuşlardı. Bu halin sonunda insanlar dünyayı ve beşerî hayatı tamamile boş görmeğe başlıyorlar. Medeniyet, iş-güç edinme, aile ve devlet kaygıları, san'at ve ilim endişelerinin doğrudan doğruya ne kıymetleri, ne de mânâları kalmıyor... Buna mani olan tek bir şey varsa o da, bu kuşakta gelecek, göklerde sevki tabiîye bir tarzda belirecek Mesih'i beklemeğe hazırlanmaktır. Artık yaşanan hayatta hiç bir değişiklik yapmağa lüzum kalmamıştır. Bu meyanda evlenme, esirlerin kurtuluş arzusu v.s... nerede ise yok olacak bir dünyaya ait şeyler olduğu için, elzem değildir. Bu devrin adamları «Kırallığın, gelsin artık!...» dualarında bulunurken bunu, olanca varlıklarile yapıyor, bütün mallarını Kiliseye bağışlıyorlar. Hemen beklemenin zuhur etmediğini görünce de, kiliselere mallarına koşuyorlardı...Bir yandan bekleme, bir yandan bunun uyandırdığı tehalük ve telâş, bu devrin iki esas

hareketini teşkil ediyor. Bu hal içinde mükemmel bir rühban teşkilâtı imkânsız ve lüzumsuz olduğu gibi, içtimaî ve medenî hayata katılmak da beyhude idi.

Kültüre ait vazife ve fikirler ise, iptidaî hristiyanın vicdanında yer almıyordu. Çünki fevkalâde kuvvetlerle, sadece bir tek tarafa sülûk etmişti. Bunları ne yapsın ki, nerede ise ahiret yolculuğu ve hayatı başlıyacaktı... Hristiyanlığın bu iptidaî telâkkisi, esas noktalarına tam iki asır sadık kaldı. Bundan sonra doğm'un spekülâtif gelişmeleri ve kilise teşkilâtının tekemmül ettirilmesi başlıyor. Fakat Lâtin Kilise Babaları'nın en meşhuru olan St. Augustin (354 - 430) bile yeni bir medeniyet devrinde, dünyanın ihtiyarlığını yaşadığı intibaı içinde idi. İtiraflar (Confessions) adlı eserinde değişme ile değişmemeyi birinci plânda alır. Hâl ile fevkattabia gelecek arasındaki karşıtlıkda yer almağa mütemayildir. Burada Eflâtunculuğun aynı zamanda tereddî halinde bulunan; Mesihî bekleme tehalük'ünün tesiri altında bulunur. St. Augustin'in hâkim düşüncesi, halin bütün iyilikleri, gelecek iyiliklere nisbetle mânasız değildir; fakat, mahdut bütün iyilikler ebedî ve hudutsuz iyiliklere (ki, bunlar Allah'ın aynı'dır) nisbetle, mânâsızdır.

V inci Asra kadar devam eden iptidaî hristiyanlık devresinde, Kilise birinci plânda rol oynayamıyor. Fakat, zaman geçtikçe yaşanan dünyanın gerçek hayatına, medeniyete uymak ihtiyacı artıyor. Kilise de, bu ihtiyaç ile kuvvetli uyanık, kültürlü unsurlar kazanmağa çalışıyor, tâ ki; cahil, iptidaî hristiyan halkını ilerleyen zamana uygun bir yola getirsin. Yalnız iptidaî hristiyanlığın ilâhî bir âleme kavuşmak ideali, yabana atılacak gibi görünmüyor. Nitekim; St. Augustin'in bile vazgeçmediği bu ideali, kilise de koruyacak, aynı zamanda zamanla geliştirilecek bir hristiyanlık gayesile tamamlamağa çalışacaktır. Eski ile yeniyi kaynaştırarak yürütmek suretile, mes'eleyi çözme, kiliseyi, liyakatla vazifeyi biribirinden ayırmağa sevkediyor ve iptidaî hristiyan tipi olan keşişleri kabul ediyor, kilise papazları da keşişlerle lâikler arasında yer alıyor. Keşişler manastırlara kapanarak havvariyunun tekmil öğütlerine ve dinin umumî hükümlerine göre yaşıyorlar. Papazlar da, aile hayatından vazgeçerek havvarilerin öğütlerinden birini kabul ediyor, geri kalan hususlarda, beşerî hayata iştirak ediyor, bu hayatta yaşayanlara yardım ve tesellilerini sunuyorlar. Lâikler, beşerî hayatı her veçhile yaşıyor, fakat bu hayatta kendini kaybetmekten sakınmak için, kilisenin yardımı ile, savaşıyorlar.

★

Protestanlığa gelince; bu dinî hareket vicdanî hürriyet haklarını tasdik ettirmek ihtiyacından doğmuştur. Katoliklerin hiç yanılmaz olarak inandıkları Papa, hristiyanların serbestce hareket etmelerini ne tanımak ne de bırakmak ister. Hele yeni icadlara, meşrep ve mezhebine uymayacak düşüncelere karşı, son derece alıngan ve muhaliftir. Nasıl ki; bisikletin yeni çıktığını gören bir köy papazı, metropolitin bulunduğu merkeze uzak bir köydedir, bu üstün amirini de sık-sık görmek mecburiyetindedir... İyisi mi, bir bisiklet alarak bununla kolayca âmirine gidebilecek. Daha ilk gidişinde metropolit efendi, bisikleti görünce hemen soruyor:

— Ne ile geldiniz?...

— Bisikletle efendim, çok kolay oluyor...

Papaz efendinin ikinci ziyaretinde, metropolit efendinin bu harekete karşı cevabı :

«— Kiliseden emir aldım; papaz efendi, bundan böyle çabuk gelecek ama, ilerlemiyecek!...» oluyor...

Katolik kilisesinin afarozları, engizisyonlara müsaadesi, haçlı seferlerini teşvik ve teşcîl, ilk protestanlara karşı gaddarca düşmanlığı, Paris'de bir gece içinde 30000 protestanın öldürülmesi haberini alınca, papalıkta donanma yapılması, cennet anahtarlarının satılması gibi gayrıinsanî hareketlere karşı artık tahammülleri kalmayan hristiyanların mühim bir kısmı, çarnaçar protestolarda bulunuyor, katolik kilisesinden ayrılarak Protestanlık'ın doğması da, bu yüzden oluyor.

Luther, bu hareketin ilk büyük kahramanı olmuştur; papaz olduğu halde!...

Bu yeni mezhepde, katolik kiliselerinin debdebelerine, rahiplerin gözalıcı, sırmalı kaftanlarla bezenmiş kıyafetlerine veda ediliyor. Protestan rahibi, siyah bir kostüm beyaz bir kravattan ibaret kıyafetile, dinî ayin olarak sadece, ana dilile yazılmış İncil'den ahvale uygun bir ayet okuyor, bunun üzerine konuşuyor, bir de; küçük kız ve oğlan çocuklardan mürekkep bir koro, dinî ilâhiler okuyor. Bu ibadet, icabında müzik salonlarında da yapılabiliyor. Vaaz başlayıncaya kadar org çalınıyor. Mâbedin içi, org seslerinin yankılarile doluyor. İbadet de, bu suretle pazardan pazara yapılıyor. Protestanlığın en çok revaç bulduğu yerler, Avrupa'nın kuzey memleketleridir. Katoliklik de, daha çok Lâtin âleminde tutuluyor. Birinde sadelik, gösterişten azadelik; vicdan hürriyetsizliği yolunda bir gidiş, diğerinde bunların tamamen aksi bir geleneğe bağlılık hakimdir. Hristiyanlık tarihinin geçirdiği bu safhaların iptidaîliklere, medeniyetlere, ırklara ve kilisenin kuvvetle gelişip birleşmesine göre, ne hallere girdiği ve ne seviyelerden geçtiği, yukardaki satırlarda kısaca gös-

terilmiştir. Bunların tafsilâtı din tarihine ait olduğu için, üzerinde daha fazla durmağa, din felsefesinin ihtiyacı yoktur.

Görülüyor ki; insanlar, dinin etrafında döner görünmekle beraber onu, medeniyet, cemiyet ve ırk farklarile seviyelerine göre, herhangi bir devresine bakarak, kıymet ve mukadderleri hakkında kendi etraflarında döndüre gelmişlerdir. Buna göre büyük dinlerin herhangi bir devresine bakarak kıymet ve hükümlerde bulunmak, ancak bir keramet eseri olabilir. Çünki, her şey gibi dinler de yaratan ve yokeden bir zaman akışı içinde bulunuyorlar. Büyük dinlerin hepsi de «kıymet», yani dünyanın yokolacağını ve varlığı insanların sadece geçici bir imtihan sahnesi olduğunu bildirdiklerine göre; yokluk, esas oluyor, ebedî varlık yalnız Tanrı'da kalıyor.

İslâm tarihinin hiçbir safhasında, Mesih'in geleceği, kıyametin nerde ise kopacağı tarzında asırlarca devam eden ve dünyadan elçeken bir devir olmamıştır, aksine ilk asırlarında canlanma ve gelişmeler o derece verimli olmuş, iptidaîlikten o kadar uzak kalmış ki; geçirdiği bu ilk devre, (Saadet Devri) denmiştir.

★

Hristiyanlığın zuhuru ve aynı zamanda şimalden akın eden Cermen kabileleri, zaten için-için bozulmağa başlamış Garbî Roma İmparatorluğu'nu günden güne sarsan ve nihayet çöktüren âmillerin başında geliyor.

İslâmlığın, Hristiyanlıktan VI Asır sonra zuhur etmesile henüz 2 asırlık bir hayatı olan Şarkî Roma İmparatorluğu İslâmın sür'atle gelişen kudreti neticesinde ilk rahneleri alacak, gittikçe küçülüp, nihayet Fatih'in kudretli bir hamlesi ile tarihe karışacaktır. Hristiyan Avrupanın uyanmağa ilerlemeye, yeni bir medeniyet yaratmak imkânına, ulaşması da; bundan sonra görülüyor. Cermenlerin şimalden Avrupaya akınlarının taze, canlı bir hayat aşısı getirdiği gibi, Türklerin akınları da yakın doğuda hayatiyetleri yıpranmış Bizans ve Abbasî İmparatorluklarının yerine; Selçuk, Kırım, Osmanlı İmparatorluklarını yaratıyor.

Nihayet anlaşılan şu ki; medeniyetlerin yerlerini —içden içe çürüdükçe— saf kavimlerin almaları mukadder oluyor. Tarih de, bu sayede tazelenerek devam ediyor. Tarihin bu tecellisi gösteriyor ki; onun oluş ve akışı, din farkı gözetmek nedir bilmiyor. Çökmelerin asıl sebebi de içden geliyor. Tarihin bu oluş ve gidişine dikkat edilmiyerek üzerinde yapılan yorumlar, sübjektif yakıştırma-

lardan başka bir şey olmuyor. Tarih de, yakıştırmaların foyasını ergeç meydana çıkarmakda devam edip gidiyor.

★

Burada beşerî tarihin gidişi körükörüne bir akış mıdır denecek? Ne münasebet. Beşer alemî tabiat alemi içinde, onun en olgun bir uzvu olarak yaşıyor. Tabiat körükörüne gitmediği gibi, onun en olgun uzvu, alabildiğine ve gelişigüzel yaşamıyor. Eğer böyle olsaydı ne tabiat kaos halinden kozmos haline geçebilir, ne de insanlık mağara hayatından kurtularak, beşerî bir coğrafya ve beşerî bir tarih yaratabilirdi. Tabiatın kozmos haline ulaşması çok uzun sürmesine rağmen, bir emrivakî olduğu gibi, insanların mağara hayatından günümüzün en ileri, en uyanık medeniyetlerine ulaşması oluşu sayesinde, tabiatile daha kısa bir zamanda olmuştur. O halde; ne tabiat, ne insan tarihi yerinde saymadığı gibi, körükörüne bir gidiş de olmamıştır ve olmamalı da... Bu yaratma ve olgunlaşmada, nereye kadar gidecek ve nasıl bir hale ulaşacak?, Her ikisinin de kaderi vakıa, esasda Güneşe bağlı, fakat onun hayatı müddetince, yaratıcı bir tekâmülün de devam etmemesi için esaslı bir sebep yok. Gittikce olgunlaşmağa giden, yaratıcı bir tekâmül halinde devam eden bir tarih akışına, bir kader heyülâsına inanmakdan çok farklı bir şeydir. Bu güvenmeye de kader denirse, bu ancak yaratıcı bir tekâmül halinde hüküm süren bir kaderdir.

İÇİNDEKİLER

Sayfa	
3	Mukaddeme.
5	«Bir Din Felsefesine Doğru» hakkında...
7	Bir Din Felsefesine Doğru.
10	Din Felsefesiyle Felsefe Arasında Münasebet.
13	Din Meseleleri Ve Bu Meselelerin Çözülme Metodu.
16	Din Meseleleri Ve Bu Meselelerin Çözülme Metodu II.
20	Din Felsefesinin Muhtevası.
23	İlmî Açıklama İle Dinî Açıklamanın Mukayesesi.
27	Dinî Açıklama Ve Dinî Şuur.
31	Dinî Açıklama Ve Dinî Şuur II.
36	Dinî Şuurun Mekân Telâkkisi.
40	Dinî Fikirlerde Materyalist Telâkkiden İdealist Telâkkiye Geçiş.
43	Materyalist Telâkkiden İdeal Telâkkiye Geçiş Kolay Olmamıştır.
46	Dinî Şuurda Zaman Mefhumu.
50	Dinde ve İlimde Birlik Mefhumu.
53	Tanrı Ve Dünya Mefhumları.
56	Dinde Düşünce Ve Muhayyelenin Rolleri.
61	Din Felsefesinin Psikolojik Meselesi.
65	Din Duygusu.
69	Din Duygusunun Şekilleri Ve İmanı Yaşama Tipleri.
73	Yüksek Dinlerde İman Tipleri.
78	Hristiyanlık.