

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi

Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?

yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür
[Felsefe-i Mâ Fevka't-Tabiâ Mebahisi]

Bütün Eserleri: 7

Hazırlayan: Saliha Çetinkaya



Düşünce

ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ, (1865 Filibe-1914

İstanbul). Doğum yeri nedeniyle 'Filibeli', babasının konsolosluk görevi nedeniyle 'Şehbenderzâde' diye anılır. İlköğrenimini Filibe ve İzmir'de tamamladıktan sonra Mekteb-i Sultanî'yi (Galatasaray Lisesi) bitirdi. Bir süre Posta ve Telgraf Nezareti ile Duyûn-ı Umûmiye'de (Umûmî Borçlar İdaresi) çalıştı. Siyasi sebeplerden dolayı kaçtığı Mısır'da *Çaylak* gazetesini çıkardı. Gizlice döndüğü İstanbul'da yakalanınca Fizan'a sürüldü (1901). II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a döndü (1908). Darülfünûn'da felsefe dersleri verdi. *İkdam* ve *Tasvir-i Efkâr* gazetelerinde yazdı; *İttihad-ı İslâm* isimli gazete ile sonradan gazeteye dönüştürülecek olan *Hikmet* dergisini çıkardı (1910). *Hikmet* gazetesi İttihatçılar tarafından kapatılınca Şehbenderzâde de Bursa'ya sürüldü. İttihatçılar tarafından defalarca kapatılan *Mübahese*, *Coşkun Kalender*, *Münakaşa*, *Kanat* ve *Nimet* adlarında kısa süreli gazete ve dergiler yayınlamaya devam etti. Yazılarında Şeyh Mihrüddin Arusî, Coşkun Kalender, Kalender Gedâ, Özdemir imzalarını da kullandı. Adını daha çok felsefî tartışmaları ve maddeci düşünceye yönelttiği eleştirilerle duyurdu. Öldüğünde ardında başta *Tarih-i İslam* (iki cilt) olmak üzere pek çok değerli eser bıraktı.

Büyüyenay Yayınları tarafından yayınlanan eserleri: *A'mâk-ı Hayâl-Râcî'nin Hâtıraları* (2016), *Bâtınîler-İblis Behmen* (2016), *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti* (2014) ve *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebîmizi Bilelim ve Cihad-ı Ekber'e* (2017). *Gençlere: Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? ya da Darülfünûn Efendilerine* (2017), *Bütün Hikâyeleri* (2018). Bu eserlerin haricinde *Tarih-i İslâm* (2 cilt, 1910-12), *Huzur-ı Akl u Fende Maddiyyun Meslek-i Dalâleti* (1914), *Öksüz Turgut* (1910), *Allah'ı İnkâr Etmek Mümkün müdür yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür* (1911), gibi pek çok yayımlanmış eserleri dışında gazete ve dergi yazıları da bulunmaktadır.

SALİHA ÇETİNKAYA, 1993 yılında Antalya'da doğdu. 2016 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. İstanbul Üniversitesi'nde Yeni Türk Edebiyatı alanında yüksek lisans programına devam etmekte olup tez aşamasındadır.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi

Tarih-i İslâm'ın Birinci Zeyli:

Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?

yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür

[Felsefe-i Mâ Fevka't-Tabiâ Mebahisi]

Hazırlayan

Saliha Çetinkaya



**Karanlık
hep
vardır,
çalayan
ışıktır.**

BÜYÜYENAY YAYINLARI

İskenderpaşa Mahallesi
Kıztaşı Caddesi, Elif Han
No:13, Kat: 2
TR-34080 • Fatih - İstanbul
Tel. - Faks: 0212 533 18 11
www.buyuyenay.com

Büyüyenay Yayınları: 308
Düşünce: 31

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi
Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?

Hazırlayan

Saliha Çetinkaya

Yayın Yönetmeni

Mustafa Kirenci

Kapak Tasarımı

Davut Köse

Mizanpaj

Çelebi Şenel

Baskı

Ana Basın Yayın Gıda İnş. San. ve Tic. A.Ş.
B.O.S.B. Mermerciler Sitesi, 10. Cad. No: 15, K: 3
Beylikdüzü-İstanbul
Tel: 0212 422 79 29
Matbaa Sertifika No: 20699

1. Baskı

İstanbul, Mayıs 2019
ISBN: 978-605-2071-98-4
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 23494

© Bütün yayın hakları "**Büyüyenay Yayınları**"na aittir.
Kaynak gösterilerek tanıtım amacıyla ve araştırma için
yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni ol-
maksızın hiçbir şekilde kopya edilemez, elektronik ve
mekanik yolla çoğaltılıp, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Library Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi
Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, Haz. Saliha Çetinkaya
ISBN: 978-605-2071-98-4
Ebat: 13,5 x 21 cm 240 s.
1. Düşünce 2. Düşünce Tarihi 3. Din

İçindekiler

Takdim	7
--------------	---

Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?
yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür
[Felsefe-i Mâ Fevka't - Tabiâ Mebahisi]

Okuyucularla Bir Hasbihal.....	13
--------------------------------	----

Birinci Kitap: Küfür ve Küfür Meslekleri

Birinci Bölüm: Küfür Nedir ve Mümkün Müdür?	27
İkinci Bölüm: Meşhur Kâfirler, Küfrü İntâc Edebilen Meslekler ve Fikirler	34
Üçüncü Bölüm: Fen ve Hikmetin Sahaları	49
Dördüncü Bölüm: İbret Şayan Bir Hâl Tercümesi: Auguste Comte ve Felsefesi.....	55

İkinci Kitap: Hakikat-i İnsan

Birinci Bölüm: Niçin İnsandan Başlıyoruz?.....	67
İkinci Bölüm: Saf Aklın Tenkidi (Nazârî) Critique de la Raison Püre...73	
Birinci Kısım: Hassasiyetin Tenkidi.....	73
İkinci Kısım: Muhâkemenin Tenkidi.....	78
Üçüncü Kısım: Aklın Tenkidi	80
Üçüncü Bölüm: Bu Tenkitlerden Çıkan Netice ve Tenkidi Tenkit	81
Dördüncü Bölüm: İnsandaki Vahdet ve Ayniyet (Rûh)	88
Vücudiyyun Mesleği: Spinoza.....	89
Beşinci Bölüm: Ruh ve Tecrübe Medresesi Hobbes-Locke-David Hume.....	103
İskoçya Tecrübî Ruhçuluk Medresesi: Thomas Reid, Dugald Stewart, Hamilton.....	109
İngiliz Medresesi: Stuart Mill.....	110
Altıncı Bölüm: Ruh ve Maddiyyun.....	112
Tekâmül Fikri ve Ruh.....	137
Yedinci Bölüm: Ruh ve Ruhaniyyun	141

Kudemâ	141
Sokrat, Eflatun, Aristo	143
Sonraki Yüzyıllar: Descartes, Leibniz, Thomas Reid, Royer Collard, F. Ravaisson, Theodore Jouffroy, Main de Biran, Victor Cousin	147
Sekizinci Bölüm: Zihniyyun ve Ruh	153
Dokuzuncu Bölüm: Ruh ve İslâm Mütefekkirleri	157
İmam Gazzâli	158
[Onuncu Bölüm]: İslâm Filozofları	188
İbni Sina, İbni Rüşd	188
İslâm Mutasavvıfları	190
[On Birinci Bölüm]: Ruh Hakkındaki Taksimat	192
Ruh ve Nefis	192
Ruh ve Cismin Vahdeti	194
Simavna Kadısı Bedrettin'in Fikir ve Mesleği	195
Fazl-ı Hurufî ve Hurufilik	200
Şeyh-i Ekber	202
İkinci Kitabın Hatimesi Ruh ve Şahsiyet-i İnsaniye Meselesi Hakkında Hasıl Olan Son Fikirler	208
Birinci Bölüm: Ruhun Vahdeti	208
İkinci Bölüm: Ruhun Aslı ve Bekası	212

Üçüncü Kitap: Kâinat

Kâinat Hakkında Eslâfın Fikirleri

[Birinci Bölüm]: Hintliler ve Mısırlılar, Keldanî ve Asurlular, İranlılar, Japonlar, İbraniler, İskandinavlar, Ermeniler	219
[İkinci Bölüm]: Kâinat ve Eski Yunanlılar	222
Üçüncü Bölüm: Kurûn-ı Vustâ ve Skolastikler	228
İntibâh Devri	229
Dördüncü Bölüm: Bugünün Felsefesi ve Kâinat	230
Descartes	230
Spinoza	231
Malebranche	232
Leibniz	233
Berkeley	233
David Hume	233
Kant	234

Dizin	235
-------------	-----

Takdim

Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi bütün eserleri serimizin yedinci kitabı olarak Büyüyenay Kitaplığına katılıyor. Eser, “Tarih-i İslâm'ın Birinci Zeyli: **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?** yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür [Felsefe-i Mâ Fevka't-Tabiâ Mebahisi]” künyesiyle Hikmet Matbaa-i İslamiyesi'nde 15 Teşrînîsânî 1327 [28 Kasım 1911]'de yayımlanmıştır. Ahmed Hilmi, hemen bu takdim yazısından sonra okurlarımız karşılaşacakları “**Okuyucularla ile Bir Hasbihal**” başlıklı takdim yazısında “Fena bir şiiri okuyan bir adam, biraz vakit kaybetmiş olmaktan başka bir zarar görmeyebilir, lakin yanlış ve müzir bir ah-lâkî ve felsefî düsturu okuyup da hakikat diye kabul eden bir adam, olabilir ki saadetini ve belki maîşet zevkini ve hatta hayatını zehirler.” dedikten sonra bu eseri telifteki hususi maksadını açıklıyor: “Medeniyeti taklidî bir surette almak... Zararlarına doğrudan doğruya maruz olan vatanın gençleridir. Hem de yalnız yüksek tahsil ve lise tahsili gören ve görmek isteyenleri değil, sirâyet ve tâmim suretiyle bütün vatan gençleridir... Bu milleti Avrupa'dan körü körüne ve en âdileri arasından istiâre edilen beş on felsefî düstur ile diğer bir kalıba şekillendirmeye kalkışmak: Şekli itibarıyla kahkahalarla gülünecek fakat öldürücü ve vahim neticeleri itibarıyla ağlanacak bir hâlettir. Zaten böyle câhilâne bir emelin, velev ki, safvet niyetiyle olsun, hiçbir hasene neticesi veremeyeceğini tecrübeyle görüp anlamayan kalmadı...” Devamında eseri üç maksadı ihtiva edecek tarzda tasnif ettiğini söyleyen Filibeli Ahmed Hilmi ilk olarak eserin “Vâcibü'l Vücûd-ı nâmutenâhîyi”

ispat maksadıyla yazdığını, ikinci olarak eserinin “felsefe-i mâ bâde’t tabîiye-metafizik/fizikötesi felsefe” kitabı vazifesini görebileceğini, üçüncü olarak da “materyalizm mesleğine ve küfür meşrebine sâlik olanların göstermek istedikleri delillerin ve sebeplerin fennen ve hikmeten kıymet ve keyfiyeti apaçık bir suretle muhâkeme ve tenkit imkânını” vereceğini, mevcut fenlerin son fikirlerini ve bunlardan sahîh surette çıkabilen neticelerle meşlek tutma emeliyle haksız yere çıkarılan neticeleri “sırf fen ve hakikat namına ve medeniyet âleminin en büyük ulemâsının içtihadları ve fikirleri doğrultusunda” meydana koyacağını söylüyor. Ayrıca bu eserde birçok felsefî meslekler eleştiri süzgecinden geçirildiğinden kısmen felsefe tarihi kitabı vazifesini de yerine getirmektedir.

Bu eseri yukarıda künyesi verilen nüshadan Saliha Çetinkaya hazırladı. Eser yayına hazırlanırken öncelikle artık kullanılmayan, sadeleştirilmesinde kitabın anlam bütünlüğüne ve genişliğine zarar vermeyecek Osmanlıca da kullanılagelen Arapça/Farsça kelimeleri (örneğin: bâlâ: yukarıda, önceki; âyât: ayetler; efkâr: fikirler; mesâil: meseleler; akvâm: kavimler... vb.) kelimelerin günümüzde kullanılan karşılıkları verildi. Anlam zorluğu olan yerlerde dipnotla kelimenin manasına yer verildi. Müellif ile bizim verdiğimiz dipnotlarının karışmaması için müellifin dipnotları köşeli parantez [] içinde belirtildi.

Arapça şiir, ibare ve paragraflar eserin aslında geçtiği üzere Arap harfleriyle yazıldı. Aynı şekilde eserde Arapça olarak zikredilen âyet ve hadisler eserde zikredildiği şekilde Arapça olarak yazıldı. Âyetlerin meâlinin sonuna eklediğimiz dipnotlarla surenin ismi, numarası ve hangi ayet olduğu verildi. Ayrıca yazarın Arapça olarak alıntı yaptığı şiir ve metinlerden bazısının anlamını verilmiş bazılarının da verilmemiş olduğundan tercümesi verilmeyen şiir ve metinler Türkçeye çevrildi, bunlar köşeli parantezle gösterildi.

Kitabın Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olan orijinal nüshasında başlıklandırmadaki tekrarlar karışıklığa sebep olmaması

ALLAH'İ İNKÂR MÜMKÜN MÜDÜR?

için kitabına akışına uygun değişiklikler yapıldı. Örneğin: “İkinci Kitap” olarak bölüm başlığı iki kez geçtiği için ikincisi “Üçüncü Kitap” olarak değiştirildi. Aynı şekilde “Birinci Kitabın Hatimesi” olarak yer alan başlık “İkinci Kitab”ın sonunda yer aldığından; ayrıca “hatime” de ifade edilen fikirler “İkinci Kitap”ın muhtevası ile birbirine uymadığından bu başlık “İkinci Kitabın Hatimesi” olarak değiştirilmiştir.

Son olarak bize böyle güzel bir eser bırakan Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'ye rahmetler diliyorum.

Kitabı hazırlayan Saliha Çetinkaya'ya teşekkür ediyorum. Kitaba emeği geçen Arapça kısımları yazan tercüme eden Yahya Hazini'ye, kontrolleri yapan Eren Yavuz'a ve son okumayı yapan Hicret Osta'ya teşekkürler ediyorum.

Mustafa Kirenci

Nisan 2019

Tarih-i İslâm'ın Birinci Zeyli:
Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?
yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür
[Felsefe-i Mâ Fevka't - Tabiâ Mebahisi]

Hikmet Matbaa-i İslamiyesi

1327/1911

حکمت کتابخانه سی

عدد : ۴

شهبندر زاده فلهلی

امیر علمی



تاریخ اسلامک برنجی ذیلی :

آللهای نظامی و علمی

یاخود

حضور فتنه مسالک کفر

[فلسفه و افرو و الایه و باعنی]

قسطنطنیه



حکمت

مطبعة اسلامیة

۱۳۲۷

Okuyucularla Bir Hasbihal

Mübarek vatanımızda Meşrutiyet ilan olundu, istibdat yerine esas itibarıyla hürriyet ikâme edildi. Bundan sonra her fert “vicdan hürriyeti, kelim hürriyeti” hakkına mâlik olacaktır ve olmalıdır. Hürriyet, insanlığın esas şartıdır. Hür olmayan bir adam, insanlığın şartını anlamamış ve nefsinde insanlık izzetini tezlîl¹ etmiş sefil bir adamdır. Nefsinde şeref ve hürriyet lüzumunu his ve takdir ettiği halde diğerlerinin hürriyetine engel olmak isteyen bir adam ise fikrimce insan şeklinde bir canavardır. Hürriyet, mübarek ve mukaddes bir şeydir, heyhât ki bu kudsiyeti “hayvanî bağımsızlık” ile karıştırmamak uzunca tettebbuata,² mühim bir tenevvüre³ muhtaçtır. Hürriyetin iyi kullanımı ne derece terakki ve feyzin sebebi ise hayvanî bağımsızlık ile karıştırılarak suistimali de o derecelerde sefillik ve bahtsızlık sebebi olur. Gerçi bu suistimalin önünü almak vazifesi usûlen kanunlara mevdudur.⁴ Lakin medeniyetin mevcut kanunlarının bu vazifeyi ifâ edecek mükemmel bir hâle geldiğini kim iddia edebilir? Zaten kanunların daima sahtıta fiil icrâ ettiği ve hiçbir vakit toplumun derinliklerinde mühim tesirler gösteremediği tarih felsefesine vâkıf olanlarca müsellemdir.

Demek ki dünyada her fikir gibi hürriyet de istimaline göre hayır ve şerri muhtevi ve mûcip olabilirse de bu yüce fikirde esas olan hayır olduğu için hürriyete tecavüz, insaniyete karşı

1 Tezlîl: Aşağılama.

2 Tettebbuat: İncelemeler.

3 Tenevvür: Aydınlatma.

4 Mevdu: Emanet edilmiş.

ika¹ edilmiş bir cinayet şeklinde telakkî edilmelidir. Vicdan hürriyetine, fikir ve kelim hürriyetine tecavüz bir cinayet olmakla da kalmaz. Tarihî gerçeklerdendir ki bu tecâvüzler, fikirleri öldürecek yerde, belki de kuvvet bakımından yaşamaya müsâit olmayan fikirlere bile geçici bir hayat verir. Evet, tarihe dikkatli ve inceleyen bir bakış atsak, görürüz ki istibdat altındaki hürriyet ilmî dinsizliği, câhilâne taassubu arttırmış ve belki icap ve tevli² etmiştir.

Mademki memleketimizde kelim ve vicdan hürriyeti mevcuttur, bugün olmazsa yarın, yarın olmazsa öbür gün her fert bu hakkı istimale kalkışacaktır. Bilen de bilmeyen de yazacak, söyleyecektir. Toplumumuz için hayırlı ve faydalı fikirlerle beraber elbette müfrit³ ve muzır fikirler de millet meydanına atılacak ve hatta nâşirleri tarafından böyle fikirlerin intibâh ve millî salâhımız için elzem olduğu iddia olunacaktır.

Böyle fikirlere yine fikirle mukâbele etmek, içtihad ve ilim meydanına cebr ve kahrı sokmamak lazımdır. Zaten fikirlere sopa ile içtihadlara kahr ve tenkîl⁴ ile mukâbeleden hiçbir netice çıkmayacağı, yine tekrar ederiz ki: Tarihle muhakkaktır.

Bu kadar ciddi meselelerde, milletin izzet-i nefsinin gözetmek bahanesiyle asıl millî menfaatleri ayak altına almak asla câiz olmayacağından hakikati izhâr ile deriz ki: Ortaçağ hayatından günümüz hayatına geçmek ıztırârında kalmış bir milletiz. Pek küçük bir azınlık itibarıyla bu hüküm doğru olmasa bile umumiyet itibarıyla pek doğrudur. Şurası da var ki yukarıda bahsettiğimiz “geçit, geçme” ağır bir tekâmül ile, uzun bir tecdric⁵ ile yapılamaz. Zira medeniyet bizim hatırı-mız için ve bizi beklemek üzere terakkîden vazgeçip tevkif⁶

1 İka: Meydana getirme.

2 Tavlîd: Doğurma, meydana getirme.

3 Müfrit: Aşırı, çok fazla, mübâlağalı.

4 Tenkîl: Kovma, uzaklaştırma.

5 Tecdric: Derece derece ilerleme.

6 Tavlîf: Durdurma.

etmeyeceğinden, öyle kaplumbağa refâtıyla yürüyüşüyle biz hiçbir vakit medeniyet kafilesine yetişemeyiz.

Eğer süratli ve müfid bir tekâmül ile bu maksadı hâsıl edemezsek bizim ile Avrupa kavimleri arasındaki mesafe da-ima şimdiki nisbetinde kalacaktır. Bu ise millî bir felakettir, zira yarı medenî bir içtimâiyat, medeni ve mütekâmillerin istilâ ve ihtiras sellerine uzun müddet mukâvemet edemez. İhtimal ki bazı mütefekkirler, Avrupalılara süratle yetişmemizi mûcib olacak bir tekâmül şeklini, hayalî ve imkânsız addederler. Bence bu dava tamamen bâtıldır. Bu fikrimi ispat için ordumuzu misal olarak gösterebilirim. Gerçi ordumuz, Alman veyahut Fransız ordusu derecesinde mükemmel değildir, lakin bu farklılığa en büyük sebep, tekâmül sebeplerinin tesir yokluğu değil, parasızlık ve henüz zamanın pek kısalığıdır. Bununla beraber Alman ordusuyla bizim ordumuz arasındaki tekâmül farkının pek küçük olduğunu hiç kimse inkâr etmiyor ve edemiyor. Bu farkı ise millî fitrî kabiliyet telafi ettiğinden bugün ordumuzla hakkıyla iftihar edebiliyoruz. Lakin nazarımızı ordudan mülkî işlere, sanayiye, ziraate ve hele maârifet tahvîl¹ edersek bunlarla Avrupa'dakiler arasındaki büyük farkın, uzak mesafenin bizi dehşete düşürecek derecede olduğunu görmez miyiz?

Acaba bir noktada Avrupalılara bu derece yaklaştığımız hâlde diğer noktalarda bu derece uzak kalmamızın sebepleri nedir? Eğer bu sebepleri garaz ve ivâzdan² hâlî ve sırf fennî bir mesele gibi tetkik edersek, onların mahiyetini keşfetmiş oluruz ki bu da toplumsal hastalıklarımızı teşhis demek olur.

Biz bu mukaddimede bu sebeplerin hepsini tetkik etmeye, bu emrâzı³ teşhise kalkışamayız, yalnız bu eserin telif sebeplerine ait olanlarını milletin nazarına koymak emelindeyiz. Bir

1 Tahvîl: Değiştirme.

2 İvâz: Karşılık.

3 Emrâz: İletler.

vakit *Tasvîr-i Efkâr*¹ cerîdesinde bir makaleler silsilesi yazmış ve bunlarda “Avrupa medeniyetini intihâb² ve iktibâs suretiyle almamız lüzumunu ve âmiyâne³ taklit ile alacağımız medeniyetin bizi ıslah ve ihyâ etmeyeceği şöyle dursun, az çok milletin elinde bâki kalan yüce fikirlerin enkazını da mahvederek bizi yok olma çukuruna götüreceğini” mufassalan⁴ muhâkeme etmiş idim. Bu makâlâtın hemen bütün mütefekkirlerimizce kabul ve takdir bulduğunu gördüm. Bugün bütün şu söylenen şeylerin esası aynı fikirlerdir. Ve sanırım ki *Hikmet*⁵ cerîdesiyle iki sene müddetle neşrine çalıştığım fikirlerde aynı menba ve maksattan sâdir olduğunu muhterem okuyucularım teslim ederler. Benim içtihadıma göre bu milleti terakkî ve yükselme gülşenine lazım olan vakitte vusulden menedecek sebepler iki mühim kısma ayrılabilir:

1. Tevakkufperestlik, terakkîye adâvet,⁶ tekâmül fikrine karşı câhilâne bir taassup, zamanın zaruri ihtiyaçlarını takdir etmemek ki bunların cümlesi “ebediyet ve hayat şartları”-mızı anlamamak cümlesiyle zübde⁷ edilebilir.

2. Sathi malumat ile kanaat, sığ bir taklit, bir toplumu, kukla giydiren gibi ırsî ve fitrî ahvâlinden hemen tecrid ederek yeni birtakım ahvâl ile mütehallik⁸ etmeyi mümkün sanmak, medeniyet âleminin ahmakları aldatabilen gösterişinden ciddiyatını tefrik etmemek ki bunların cümlesi “hastayı sahte tabâbetle⁹ tedavi edeyim derken öldürmek” cümlesiyle zübde edilebilir.

1 *Tasvîr-i Efkâr*: İbrahim Şinâsî'nin 28 Haziran 1862'de yayınlamaya başladığı, havâdis ve maarife dair Osmanlı gazetesi.

2 İntihâb: Seçme.

3 Âmiyâne: Avam tarzında, alelâde, basit, bayağı.

4 Mufasssal: Ayrıntılı.

5 *Hikmet*: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin 1910-1912 yılları arasında neşrettiği haftalık ve günlük gazete.

6 Adâvet: Düşmanlık.

7 Zübde: Öz, hülâsa.

8 Mütehallik: Bir davranışı huy edinmek.

9 Tabâbet: Tıp bilimi.

Bundan dolayı bu milletin cihât ve cidâl narası: Ne câhilâne taassup, ne âmiyâne taklit!" feryadı olmalıdır. Zira bir millet için terakkî düşmanlığı ne kadar ve mühlik ve katil ise sahte terakkî de o derece mühlik¹⁰ ve katildir. Biz öyle sanıyoruz ki güneş gibi zâhir olmasına rağmen hâlâ bu hakikati teslim etmiyoruz. Bugün, görünüşte her şeyimiz var: Mekteplerimiz, kanunlarımız, dairelerimiz, memurlarımız, muallimlerimiz, kitaplarımız... Velhâsıl her şey! Lakin ne varlık?!

Bu noktaları hepimiz düşünmeli ve çarelerini hepimiz aramalıyız. Yaşamaya azmeden bir milletin her ferdi, o mukaddes maksadın husulünde nefsinı alakadar görmeli değil midir? Bilhassa millete hizmette bulunan sınıfların "Neme lazım!" felsefesine kapılması, o maksadın husulünün yokluğuna delâlet eden en meşûm alametlerden sayılır.

Biz ne garip adamlarız! Ahlâkımızın çöküşünü, manevi karışıklıklarımızı görebilmek saadetine nâil olduğumuz vakit, kendimizi o halkanın çukurundan kurtarmak için civanmerdâne¹¹ azme ve âlicenâbâne gayrete tevessül yerine miskinler gibi boynumuzu bükerek işi "Mehdî"nin zuhûruna ta'lik¹² ederiz! Galiba ufacak bir genelleştirmeye şu Mehdî fikrini maneviyattan ictimâiyata da naklederek bir "Siyasî Mehdî", bir "İktisadî Mehdî", bir "İçtimaî Mehdî" bekliyoruz. Ekserimizin millî ve vatanî vazifeleri hakkıyla kendine mâl etmediğine bakılınca başka türlü hükmetmenin imkânı kalmıyor. Evet, bekliyoruz ki bir siyasî Mehdî gelerek bir üfürükle, iç ve dış siyasetimizi tanzîm, memurlarını meleklerle gıpta ettirecek hasletle ve Eflatunlara taş çıkartacak mukadderata ifrâğ¹³ etsin! Bir iktisadî Mehdî gelsin de bize meçhul hazineden milyarlar buluversin! Bir ictimâî Mehdî çıksın da bizi şu hâlimizden çıkararak mukemmel bir şekle soksun! Velhâsıl öyle istiyoruz ki bizce hiçbir

10 Muhlik: Helâk eden.

11 Civanmerdâne: Mertçe, asilce, cömertçe.

12 Tâ'lik: Bir şart ile bağlama.

13 İfrâğ: Bir şeyden başka bir şekle sokmak.

emek ve zahmet çekilmeksizin her şey kendi kendine yapılsın, olsun bitsin! Bu kafada gidersek, efsûs bize!

Yine düşünce ve söz dairesini tevsi¹ ettik. Ne çare ki ahvâl ve fikirler yekdiğerine murtabıt.² Bununla beraber icap eden kadarını söyledik, şimdi de bu eseri telifteki hususi maksada dönelim.

Senelerden beri mutlak idare altında yaşayan, ezilen, fiillerinin ve fikirlerinin hürriyetinden mehcûr³ bırakılan bir milletin orta ve avama rehber sınıfını teşkîle mevûd⁴ olan kısmı, o tazyikin altından kurtulunca ilk tavırlarıyla, hayır ve şerri tamamıyla fark edemeyen ve ef'âl ve fikirlerinde serbest bırakılan çocuklara benzer! Burası gayet tabiidir. Bu, her vakit böyle olacaktır. Demek bu ibtidâ devrelerinde derin mütefekkirlerden, ciddi mütetebbilerden⁵ hakikî âlim ve mütefenninlerden ziyade sahte fâzıllar, yarım âlimler, lâkayd ve sathî mütefekkirler yetişecek. Bir hâldeki muntazam söz söyleyebilenler, kendini her mebhasta hitaba muktedir hatip, biraz yazı yazanlar muharrir edip, üç beş kitap okuyanlar iktisad allamesi zannedecek ve ettirmeye kalkışacak.^[6] Şu hâlete şöhet emeli ve mâişet derdini de ilave edersek ve hele şu dediğimiz suretle yaşamanın imkânı da hâsıl olursa, şu yarım âlim sınıfın ne kadar çok efrâdı peyda olacağı tezahür eder. Bunların hepsi çalakâlem yazacak. Eğer bu yazılanlar roman ve şiir gibi mebâhise münhasır kalsa, verecekleri zarar pek mahdût olabilir. Bu sözlerden edebiyatın büyük ehemmiyetini inkâr ettiğim fikri hâsıl olmasın. Hayır. İyi bir fen, iyi bir lisândan ibaret oluşuna göre edebiyatı ve hele felsefî ve fennî edebiyatı

1 Tevsi: Yayma.

2 Murtabıt: Alakalı, irtibatlı.

3 Mehcûr: Uzaklaşmış.

4 Mevûd: Vadedilmiş.

5 Mütetebbi: Araştırmacı.

[6] Ve şurası da muhakkak ki bu sahtekarlık fenni devresi geçinceye kadar bu yarım âlimler, kendilerini lâyuhtî addedecekler ve muârizlarını techil gibi garâbetler gösterecekler.

olmayan bir milletin terakkîsi imkânsızdır. Şunu demek isterim ki fena bir şiiri okuyan bir adam, biraz vakit kaybetmiş olmaktan başka bir zarar görmeyebilir, lakin yanlış ve müzır bir ahlâkî ve felsefî düstûru okuyup da hakikat diye kabul eden bir adam, olabilir ki saadetini ve belki maîşet zevkini ve hatta hayatını zehirler.

Medeniyeti taklidî bir surette almak envânının en mühlik şekli şu tarifine çalıştığımız şekildir. Zira bu şeklin mehâlikine¹ doğrudan doğruya maruz olan vatanın gençleridir. Hem de yalnız yüksek tahsil ve lise tahsili gören ve görmek isteyenleri değil, sirâyet ve tâmim² suretiyle bütün vatan gençleridir. Şu beyânatımız muhayyel bir tehlike tasavvurundan ibaret değildir. Bu maruzattaki samimiyeti ve hakikati teslim etmeyecek bir tane insaf sahibi vicdan bulunamayacağı için tasvirine çalıştığım tehlikenin büyüklüğünü izah sadedinde daha ziyade ısrara lüzum görmem.

Bu tehlikeye karşı bir vazife ile mükellef toplumsal sınıflarımız yok mudur? Gerçi bu hususta hükümete de kahr ve men değil, öğretimi ıslâh ve hele yüksek öğretimi bu nama layık bir mertebeye irtika³ ve iblağ⁴ gibi mühim bir vazife isabet ederse de burası alakadar olan toplumsal sınıfların büyük vazifelerini tehvîn⁵ ve iskât⁶ etmez. Toplumumuzu selâmet yolunda yürütmek vazifesiyle mükellef iki toplumsal sınıfı var:

1. Muallimler, mütefekkirler, mütefenninler.

2. Din hizmetkârları (ulema ve meşâyih).

Millî terbiye ile mükellef olduğu için en aziz ve en kıymetdâr toplumsal sınıfımız olmak lazım gelen bu iki sınıf, kendilerine düşen vazifeyi hakkıyla yapıyorlar mı? Bu suale tereddüt

1 Mehâlik: Zararlı işler.

2 Tâimim: Genel duruma getirme.

3 İrtika: Yükselme.

4 İblağ: İstenen yere ulaştırma.

5 Tehvîn: Hafifletme.

6 İskât: Hükümsüz bırakma.

etmeden “hayır” cevabını vereceğiz. Bilhassa ulemanın ekseriyetle şimdiki ihtiyacı tamamen takdir etmediğini iddia edeceğiz. İhtimal ki başlayan bir inkılâbın üzerinden henüz uzun bir zaman geçmediği mazeret olarak hatıra gelir. Bu hâlde bile şahsî teşebbüslerin, fedakarâne ve gayûrâne¹ delaletlerin yoklугundan şikâyet etmekte kendimizi haklı buluyoruz.

Bir emele muvaffak olmak için evvela zemin ve sebeplerini hazırlamak icap eder. Yola girdikten sonra yürümek kolaydır. Memleketimiz teceddüde² muhtaçtır. Teceddüd, yıpranmış olan toplumsal hayatımıza yeni bir kudret bahşedecektir. Lakin teceddüd fikrini sathiyat ve teferruata tatbik etmekle, boyacılıkla kanaat edersek, kendi kendimizi aldatmaktan başka bir şey yapmış olmayız. Esasat teceddüd etmedikçe teferruat teceddüd edemez, sahte bir tamir ise yenilik manasına gelmez. Acaba millî mühim meselelerimizin, içtimâiyatımızın ruhu olan maneviyat, teceddüdden müstağnî midir? Asıl akâidin esas safiyeti itibarıyla: Evet. Lakin telkîn ve telakkî itibarıyla: Hayır. Bu hikmeti anlamamak, maneviyatın lâkayd ve metrûkiyet altında sürünüp kalmasına cevaz vermek demektir. Avâmîl³ ve toplumsal esaslarının kuvveti, maneviyatından ibaret olan kavimler için öyle bir cevaz, idam hükmüne müsâvîdir. Bundan dolayı telkîn ve telakkî itibarıyla maneviyatta dahi tekâmül ve teceddüd inkâr edilmemelidir. İyi bir muhafazakarlık, tebeddül ve tegayyürü⁴ mümkün olmayan evveliyat ve esasatın sahte bir fen ve uydurma bir terakkî ile tahripten vikâyesidir.⁵ Yoksa fennî tekâmülâtın, fikrî tekemmülâtın tasarrufu altına düşen kısımlarını muhafazaya çalışmak, zamanın amansız tasarrufunu inkâra kalkışmak demek olur ki bu hem imkânsız ve hem de muzır ve mühliktir.

1 Gayûrâne: Büyük bir gayretle.

2 Teceddüd: Yenilenme.

3 Avâmîl: Sebepler.

4 Tegayyür: Değişme.

5 Vikâye: Koruma.

Bugün şimdiki fenler ve ilimlerden muktebes¹ velev ki ibtidâî malumatla mücehhez tereddütlü ve soru soran bir insan, Ortaçağ mantık ve maârifîyle iskât ve ikna edilemez. Bunun aksini zannetmek, tekâmül emrinden gaflet ve her türlü fennî fikirlerden mahrumiyet manasına gelir. Her zamanın bir ihtiyacı, her zaman adamlarının bir zihniyeti vardır. Burasını asla unutmamalıdır.

Bugün, maddiyyun² mesleği prensipleriyle mücehhez bir genç öğrenci, dine hizmet edenlerden birine müracaat ve aralarında mübâhase cereyan etse, acaba iki mübâhasin anlaşılması mümkün olur mu? Acaba tereddütlü genç, iskât ve ikna edilebilir mi? Zannetmeyiz. Ekseriyet itibarıyla böyle bir mübâhase, âlimin mütefennini tekfiri, mütefenninin âlimi techîli³ ile sonuçlanır. Farz edelim ki böyle ilimle uğraşan bir mütereddid vücud-ı Bârî'yi inkâr etse, kendisine nasıl mukâbele edilecek? Tabîî âyât ve ehâdîs ile değil, zira bunların tesir ve hakikati iman ile şartlıdır. Bir münkir veya mütereddide bu silâhla mukâbele edilmez. Demek zaruri olarak mübâhaseye mantıkî ve felsefî bir şekil verilmek üzere kelâm âlimlerine ve kelâm ilmine müracaat edilecek, vaktiyle felsefe ve fennin, zamanın mukadderatı itibarıyla ihtâr ve ihzâr edilmiş olan delilleri öne sürülecek. Lakin bu delillerin, kıymetinden ziyade ortaya konulan sureti ve şiddeti, şekil ve ifadesi itibarıyla, sâili⁴ ikna ve iskât edebileceğini farz edersek, şaşılacak ve acınacak bir gaflet göstermiş oluruz. Böyle bir zan, zamanı ve medeniyetin manasını, bugünkü şaşırtan fikrî tekamülleri ya inkâr veyahut anlamamak olur. Bu hâl ve seviyede kalan din hizmetkârları, hiçbir vakit yol gösterici vazifelerini ifâyâ muktedir olamaz, onların mevcudiyet ve nüfuz dairesi gittikçe daralır, nihayet yalnız tefekkür etmeyenleri, cahilleri ihtivâ eden bir daireciğe münhasır kalır. Meydan ise hakiki fenne, sahih

1 Muktebes: Faydalanılan.

2 Maddiyyun: Materyalist dünya görüşünü benimseyen kimseler.

3 Techîl: Bir kimsenin cehaletini ortaya çıkarma.

4 Sâil: Soru soran kimse.

ve müspet bir felsefeye değil, yarım mütefenninlere, filozofumsu adamlara terkedilmiş olur. Böyle rehberlerin bir milleti sevk edeceği istikamet, maddi ve manevi yıkılma yoludur. Türkçesi bu, İslâmiyet ve selâmetin ve bundan dolayı bu milletin inkırâzı¹ olur. İşte buralarını düşünerek, yazdığım tahlili ve tenkîdi, *Tarih-i İslâm*'a zeyl² olmak üzere şu eseri meydana getirdim. Eserimi okuyanlar, bir taraftan muhtevî olduğu meselelerin azametini ve diğer taraftan bunun teceddüd yoluna ilk hatve ve ilk tecrübe olduğunu mürüvvet ve insaf nazarına alarak esere müsamaha nazarı ile bakarlar, maksadın ulviyeti niyetimin safveti hürmetine gönül alan ve teşvik edici bir kelime esirgemezler ümidindeyim.

Zannedilmesin ki bu sözlerle eserin tenkîd ve tedkik nazarına alınmamasını arzu ediyorum. Asla. Bilakis arzu ederim ki salâhiyet ve tefekkür erbâbı, fikirlerimi tenkîd etsinler. Tenkîd, terakkiyât ve fikrî tekâmülâtın imkân şartıdır. Tenkîdin yokluğu değil midir ki bizi asırlardan beri şu tevakkuf ve tedennî hâlinde bıraktı? Tenkîdin yokluğu değil midir ki ilmimizi bir “eski eserler müzesine” veyahut bir “türbeye” ve bizi de türbedarlara çevirdi?

Eğer mutlaka terakkî ve tekâmül istiyorsak, bunun şerâitini anlamamız lazımdır. Bu milleti Avrupa'dan körü körüne ve en âdileri arasından istiâre edilen beş on felsefî düstur ile diğer bir kalıba ifrâğa³ kalkışmak: Şekli itibarıyla kahkahalarla gülünecek fakat öldürücü ve vahim neticeleri itibarıyla ağlanacak bir hâlettir. Zaten böyle câhilâne bir emelin, velev ki, safvet niyetiyle olsun, hiçbir hasene neticesi veremeyeceğini tecrübeyle görüp anlamayan kalmadı. Ve sanırsınız ki eğer zerre kadar hamiyet⁴ ve izânları⁵ varsa âmiyâne taklidin mürevvic⁶ ve âmilleri de bu hakikati itiraf ederler.

1 İnkırâz: Sonu gelme.

2 Zeyl: İlave.

3 İfrâğ: Şekillendirmek.

4 Hamiyet: Milli şeref ve haysiyet.

5 İzân: Anlayış.

6 Mürevvic: Destekleyen.

Sosyal ilimlerin en basit irşâdlarından ki efrâd ve cemiyetlerde irs, vasat ve imkân; tevâfuk ve istinâs,¹ kolu bükülme-yecek tabîî kuvvetli sebeplerdendir. Biz, bu kaideleri istihfâf ederek kuru bir taklid ile ciddi bir surette terakkî ve tekâmül edemeyiz. Böyle sahte ve kof bir tarikatle yalnız kıyafetimizi ve sûriyâtı medenileştirebiliriz ki bu bir tekâmül olmadıktan başka zaten züğürt olan bizleri, mukâbil ve avâmili olmayan pahalı bir maişete sevk ederek tam bir iflasa götürür. Eğer terakkî ve tekâmül etmek istiyorsak, bir taraftan gerileme sebeplerimizin, diğer taraftan toplumumuzun bir araya gelerek oluşturduğu unsurların neler olduğunu tedkîk etmeliyiz. Kişi düştüğü yerden kalkar, derler. Ne kadar doğrudur! Biz milletimizi meydana getiren temelleri ıslah ve takviye, tarsîn² ve termîm³ edecek yerde [ki hakiki teceddüd, terakkî ve tekâmül budur) bu temelleri harap bir hâlde bırakıp da yeni temeller yapmaya kalkışırsak, tam manasıyla intihara teşebbüs etmiş oluruz. Lakin şurası da var ki terakkî ve teceddüd manasında yabancı kalır, gerileme ve duraklama vadisinde gaflette duran olursak bu defa da toplumsal varlığımız, irfan fakirliği ile sürüne sürüne gözden kaybolur. İşte milletin bütün mütefekkirlerine ve bu meyanda din görevlilerine ve eğitimcilere pek nâcizâne olarak arz etmeye uğraştığım açık hakikat budur.

Medreselerin, darülfünunların ıslâhı ve millî ihtiyaçlara tekâbü'l edecek bir hâlde ifrâğı daha hayli zamana ve hem de şimdiki üstün körü usuller ile birçok zamana muhtaçtır. Bu hususta bütün sıklığı hükümetin sırtına yükletmek doğru da değildir. Zaten medrese ve mektep denildiği gibi her şeyden evvel hatıra, okunacak dersler ve bilhassa bu derslere mahsus kitaplar gelmeli değil midir?

Kitap hususunda bizden daha fakir millet azdır. Henüz mebâhis ve yüksek meselelere dair yazılmış kitabımız yok gibidir. Hem de ne hâcet, benim fikrimce henüz iyi bir kırâat

1 İstinâs: Alışma.

2 Tarsîn: Sağlamaştırma.

3 Termîm: Onarma.

kitabımız, aslî ve makul bir imlâ tarzımız bile yok. Elân birtakım felsefe ve yeni fenler için ıstılahattan da mahrumuz.

Bu eseri öyle bir tarzda tahrîr ve mebâhisini tasnîfe çalıştım ki üç maksadı birden ihtivâ etsin. Eser, esas itibarıyla “Vâci-bü’l Vücûd-ı nâmütenâhiyi” ispat maksadıyla yazılmıştır. Sonra da bir “felsefe-i mâ bâde’t tabîiye”¹ kitabı vazifesini görebilir, bundan başka materyalizm mesleğine ve küfür meşrebine sâlik olanların göstermek istedikleri delillerin ve sebeplerin fennen ve hikmeten kıymet ve keyfiyeti vâzih bir suretle muhâkeme ve tenkîd imkânını verir. Mevcut fenlerin son fikirlerini ve bunlardan sahîh surette çıkabilen neticelerle meslek tutma emeliyle haksız yere çıkarılan neticeleri “sırf fen ve hakikat namına ve medeniyet âleminin en büyük ulemâsının içtihadları ve fikirleri doğrultusunda” meydana koyar. Mebâhisin aidiyeti cihetiyle birçok felsefî meslekler² tenkîd eleştirisine konulduğundan eser, kısmen felsefe tarihi kitabı vazifesini de ifâ eder.

Genç ulema ve muallimlerimiz bu eseri dikkatle mütalââ eder ve kendi araştırmalarını felsefe ve fennin en sâlim ve en son düstûrlarıyla terdîf³ ve tevsî eyler ise yarım mütenevvirlerin yarım yamalak devşirme malumatı karşısında yanlış olmak utancından kurtulur ve mahzâ tenevvür maksadıyla onlara müracaat edecek vatan evladına felsefî ve fennî bir şekilde İslâmî hakikatleri izah imkânları çoğalır.

Bursa, İsmail Hakkı Civarı
Cemiyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye azâsından
Hikmet sahibi Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi,
15 Teşrîn-i Sâni 1327 [28 Kasım 1911]

1 Felsefe-i Mâbâdettabîiye: Metafizik Felsefesi.

2 Meslek: Yazar eser boyunca bu ifadeyi “tutulan, benimsenen yol, birbiriyle ilgili kendi içinde tutarlı ilmi, felsefî düşüncelerin tamamı, sistem, akım, ekol, çağır” anlamında kullanmaktadır.

3 Terdîf: Takip etme.

Birinci Kitap
Küfür ve Küfür Meslekleri

Birinci Bölüm

Küfür Nedir ve Mümkün Müdür?

“Küfür”^[1] Cenâb-ı Hakk’ı inkâr etmek demektir. Lakin bu kadar umumî bir tarifile küfrün ne olduğu anlaşılamaz. Lisan-ı dinînin Cenâb-ı Hakk diye ta’zîm ve tekrîm ettiği medlûl,² fen ve felsefe nokta-i nazarıyla nihâî sebep olan, sebepsiz sebep, mutlak zât, ekmel zât, merci ve varlığın menbaıdır. Me-seleye bu nokta-i nazarla bakarsak, küfür kelimesine bir mana vermekte ziyadesiyle güçlük çekeriz.

Ulûm ve fûnûn demek: Hadiseler arasındaki alaka ve münasebetten ibaret olan kanunlar, sebeplerve ecnâs demektir. Şu hâlde ulûm ve fûnûn, kısmen tevhîd edilmiş insanlık bilgisi demek olur. Lakin böyle bir tevhidi mümkün ve meşru addetmek için nihâî bir tevhîde, kanunları dahi ırcâ edebilecek “sebepden müstağnî bir sebebe, bir mutlak vücûda” katî ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç ret ve inkâr edildiği gibi ilim ve fennin temeli yıkılmış, beşeriyetin iftihar ettiği medeniyet ve marifet hiçe indirilmiş, yegâne meslek şüphe, bütün maarif, zan ve hezeyân derecesine sokulmuş olur.

Bundan dolayı şu esastan işe başlarsak küfrün mümkün olmadığını görürüz. Avâm arasında, üç beş mebhâs belleyen yarı vâkıf ve mütenevvirler arasında kâfir bulunabilir, lakin bunların küfründe fennî ve felsefî bir şekil mevcut olamayacağı

[1] Küfür (atheisme) ve kâfir (athe).

2 Medlûl: Gösterilen.

cihetle böyle bir küfür: Cehl ve belâhet¹ gibi namlarla yâd edilmelidir. Bahsedilen böyle bir küfür değildir. Mesele bilgisizlik meydanından araştırma ve ilim meydanına nakledildiği gibi bâlâda² serd ettiğimiz sebepler yüzünden fen ve felsefe itibarıyla küfrün imkânsızlığına hükmetmek lazım gelir. Lakin böyle bir hükmü tarih tekzîb eder. Beşeriyetin düşünce tarihini göz önüne alırsak eski çağlarda olsun, zamanımızda olsun, fen ve felsefe namına küfür ilan eden mütefekkirler, kâfirâne fikirler üzerine müesses felsefî meslekler görürüz. Acaba bu adamlar, fikrî ve fennî hakikatleri göremeyecek kadar cahil mi idiler ki “fennen” küfrün imkânsızlığına rağmen kâfir oldular ve küfrü felsefî bir meslek derecesine çıkardılar?

Hayır. Bu mütefekkirler, bu imkânsızlığı pek güzel müşâhede ettikleri için nihâî sebebi, mutlak varlığı ret ve inkâr suretiyle değil, bu hakikatleri tahrif ve menâzil ve mevkilerini tebdîl suretiyle “fennen” küfrü mümkün yaptılar. İşte bu itibarla küfür: “Hakikatin tahrifi” demek olur. Yani bu kâfirler, hakikî varlığı ve nihâî sebebi inkâr etmekten âcizlerken onu “felsefî tâbiriyle hakikatine, dinî tâbiriyle ulûhiyetine” aykırı bir surette tasvir ve bu hakikatin menzil ve vasıflarını tağbîr³ ediyorlar. İşte yalnız bu itibarla kâfirdirler. Dinler belki de tâmim neticeleri itibarıyla, küfür kelimesini başka şekilde kabul ve tarif eder. Mesela dinlere göre cinlere, büyük bir ruha, putlara tapan bir adam kâfirdir. Lakin felsefenin nokta-i nazarı böyle değildir. Putperestin Hak ve mutlak varlık hakkındaki fikirleri hakikate muvafık olmamakla beraber kendisinin maksat ve niyeti doğrudur.

Kendisine “cahil, muhtî,⁴ müşrik” gibi vasıflar verilse bile kâfir denilemez, zira onun kast ve niyetinde “hakikati ilmî bir şekilde tahrîf, ilâhî vasıfları inkâr” ciheti yoktur. Bi-

1 Belâhet: Alıklık.

2 Bâlâ: Yukarı.

3 Tağbîr: Tozla kaplamak, örtmek.

4 Muhtî: Yanlış yapan.

lakis, ne kadar cahilâne olursa olsun, maksat ve niyeti “ikrâr ve tasdik”ten ibarettir.

Burada bir mülâhazâ daha hatıra gelir. Nâkıs ve ibtidâî dinlerin erbâbında olsun, bâtil inançlı ashabında olsun, din hissi tamamıyla mahfûzdur. Bütün yalanlar ve yanlışlıklar, bu hissin izhâr ve tatbîkinde görülür, lakin esasta görülmez.

Bir ağaca, bir puta, bir dağa tapan vahşinin vicdan ve mu'tekadâtını¹ tahlîl etsek, mabudunda beşeriyet ve tabiat fevkinde birtakım âli vasıflar farz ettiğini, ondan hayır ve şer umduğunu, onda aklî bir irâde vicdan sahibi bir kudret gördüğünü teslim ederiz. Demek ki vahşi, Allah'ı inkâr etmiyor, yalnız fikrî ve ilmî mukadderatı hakikate kadar vâsıl olamayarak, bu hakikatin bazı serpintilerini, yanlış olarak bir yere atfevliyor. Şu hâlde vahşi, felsefe nokta-i nazarıyla kâfir değildir.

Lakin mevcut hakikatleri fen ve mantık kuvvetiyle tah-rîfe çalışan ve tahlîl gayesinde “ulûhiyet ve hakikat” nuutunu² hâiz olmayan bir “tasavvuru” hak ve hakikat yerine koymaya uğraşan bir adam, din hissinden dahi tecerrüd etmiş ve küfrü “kasten ve ilmen” meslek edinmiş demek olur. Şu hâlde kâfir unvanına hak kazanır. Gelecek bahiste kâfi izahat verecek isek de şimdiden söyleyelim ki: Kâfir olmak, cidden müşkil ve müteessir bir iştir. Binlerce senedir beşerin idrak ve vicdanının nice bin mihnetle ibda³ edebildiği hakikatler manzûmesini yıkmaya kalkışmak ve hele kendi vicdanı bu hakikatlerin feyiz veren nurlarından mahrum edebilmek, hayrete şâyân bir cesaret ve gayrete tevakkuf eder. Avâm mertebesinde kalanların ve hele felsefî ve fennî meselelerden üç beş söz belleyerek kendilerinde âli meseleler hakkında bî-muhâbâ⁴ fikirler dermeyân⁵ etmek kudretini görenlerin ise izhâr ettikleri inkâr

1 Mutekadat: İnanılan şeyler.

2 Nuut: Sıfatlar.

3 İbda: Meydana getirme.

4 Bî-muhâbâ: Korkusuz, pervasız.

5 Dermeyân: Ortaya koymak.

fikrinin şekillerini, küfür lafzıyla tavsîf asla doğru olmayıp bu gibi kimselere, “cahil, ahmak, sefih” gibi vasıflar yeterlidir.

Bu sınıfa mensup kişiler her memlekette vardır ve hatta çoktur. Bu da insan topluluklarının şimdiki nefret edilen şekillerinden ileri gelmektedir. Bununla beraber ihtimal ki bu şekil, beşeriyetin tabiatı ve cinsinin kabiliyeti gereğidir, yani çaresi bulunamayacak emrâzdan biridir. Her memleketin avâmı, bizzat düşünmek istemez, bekler ki kendisi için başkaları düşünsün. Sonra da her şey hakkında bir fikir sahibi olmak ister ve elbette, seviye ve toplumsal ihtiyacına en muvafık düşen veyahut da kendisine en muvafık ve mâhîrâne suretle takdîm edilen fikirleri kabul eder. Bu fikirlerin ne dereceye kadar hakikate muvafık olduğunu, fenlerin ve ilimlerin neticelerine tevafuk edip etmediğini muhâkemenen âcizdir.

İnsanlar ve hele avâm, hürriyet ile istiklâli tefrîkten hemen hemen âcizdirler, hatta beşerin faziletli kimseleri ve düşünürleri bile çok kere bu farkı “ilmen” tesisten âciz kalır. İstiklâl, beşeriyetin şeref ve kemâli demek olan kuyûdu¹ (Ki hakikat silsilesinden ibarettir.) atmaya meyyaldır. İnsan, idrak ve maâlîsi² yüzünden ne derece mümtâz ve müstesnâ olursa olsun, tabiat ve cismâniyeti itibarıyla “hayvanlar âlemi”ne mensûp olmaksızın kurtulamaz, her insan, âlî ve sâfil³ bir sürü vasıfların, bir sürü ihtiyacın mecmûu demektir. Beşerin ekserisi, hayalî ve faziletleri üzerinde toplamış bir insandan ziyade behimiyete⁴ mütekarrip ve mütemâyildir. Behimiyetin belirgin vasfı ise “istiklâl”dir. Kayıtları ilim ve fazlı, ahlâk ve hakikat halkalarını itaat gerdanına takan “hürriyet cevheri” iken “hayvanî bağımsızlık” bu kuyûdu taşımak istemez, taşımaz. Küfür mesleği, beşerin ekserisini teşkil eden avâmın mütemâyil bulunduğu istiklâl sevgisini “zaruri olarak” intâç ve tekeffül eder. Bu sebebe

1 Kuyûd: Kayıtlar.

2 Maâlî: Yücelikler.

3 Sâfil: Aşağı.

4 Behimiyet: Hayvanlık.

mebnî küfür mesleği, bir kısım avâm arasında ve hele bizzat hayatı daha iyi takdir edebilmiş yarım mütefekkirler, zevkperest ve sefâhate meyyâl şehirliiler arasında pek kolaylıkla kabul görebilir. Bilhassa küfür mesleğinin esasından ziyade teferruât ve neticeleri pek kolaylıkla taammüm¹ eder, bu suretle toplumsal hayatta nazari değilse bile amelî bir surette büyücek bir “taklidî küfür” sınıfı meydana gelir. Avrupa’nın toplumsal hayatı bize böyle bir sınıfı göstermektedir. Bu sınıfa dâhil olan insanlar, iki kısma ayrılabilir: Mâişet imkânlarına ulaşmış ve sefâhat zevkine sâlik yarım mütenevvirlerle en siyah ihtiyaçlar içinde yuvarlanan sefiller.

Birincilerin sâiki, vicdanı muâtebeden² kurtararak her şenâati her denâeti³ irtikâb için güya ve hikemî bir mazeret ve sebep bulmaktır.

Ahlâkî vicdan hakkındaki fikirler her ne olursa olsun, bugünkü tezahürlerine göre “zulüm ve redâete⁴ razı olmayan ve hak ve bâtılı hiç olmazsa his suretiyle tefrîk eden” insanî has-sadır. Bu hâssa iskât edilmedikçe ahlâksızlık daimi bir azabı mücip olur. Sabahın meşru olmayan zevkini akşamın vicdan azabıyla telhkam⁵ etmemek için ahlâkî vicdanı aradan çıkarmaktan başka çare yoktur.

Acaba bir derece mütenevvir ve cehilden bir derece kurtulmuşlar nezdinde ahlâkî vicdan nasıl iskât ve imha edilebilir? Hiç şüphe yok ki vicdanın müşkil meselesi hükmünde olan ahlâkî ve felsefî düstûrları hükümden iskât ve onların mevzû ve bâtil şeyler olduğunu ispat etmekle. Bu mekruh vazifeyi ancak küfür mesleği deruhte edebilir. Felsefî ve fennî hakikatler tahrîf ve tahrîp edilerek insan, şecer u hacet makûlesine⁶

1 Taammüm: Genelleştirme.

2 Muâtebe: Azarlama.

3 Denâet: Alçaklık.

4 Redâet: Kötülük.

5 Telhkam etmek: Kederlendirmek.

6 Makûle: Cins.

indirilebilir, ilâhî fikir aradan çıkarılır, saadet behîmî zevkten, ihtirasları memnun etmekten ibaret bırakılır, mesuliyet ve ukbâ ve ruhun bekâsı inkâr edilir, velhâsıl her ferd-i beşerdeki hayat ve mevcudiyet, tekrarı imkânsız bir tesadüf eserin den ibaret farz olunursa ahlâkın, vazifenin, fedakarlığın, ümidin bir manası kalır mı?

Gerçi ahlâkî vicdana ittibâ ve fezâilî icrâ için “meslek-i ik-râr” kâfidir ve her musaddak fâzıldır, ahlâklıdır denilemez. Ma-alesef beşeriyet, iyilik ve kötülük karışımıdır. Şu kadar ki hakikat ve tasdik mesleğinin “zaruri icabı” ahlâk ve maâli iken küfür mesleğinin “zaruri icabı” ahlâksızlık ve yücelikleri red-dir. Bir hâlde ki bir musaddakın fenalığı “icap ettiği mesleğe nazaran” nasıl şâz¹ ve müstesnâ ise bir kâfirin iyiliği de “kü-für mesleğinin icabına nazaran” öylece şâz ve müstesnadır. Bu, reddi imkânsız “fennî ve katî bir düstûr”dur. Delil ve ispatı ise bir taraftan beşer tarihi ve diğer taraftan ilmî okumalardır.

Tarihî incelemeler, mehâsin ve fezâil sahibi birçok kâfir-lerin mevcûdiyetini gösterir. Lakin bu meşhûdat,² küfür mesleği hakkındaki hükmü bir vecihle çürütemez. Bu meşhudat bile küfür mesleğini ithâma sebep olacak şeylerdir. Zira bir kâfirin mehâsin sahibi olması, mesleğinin gerektirdiği mantığa sahip olmadıktan başka bu mesleğin zıddına bir hareket ve bir tenâkuzdur.

Şurası da var ki toplumsal bir hayatta en büyük felaketleri mûcip olan cihet “âlimâne küfür” değildir. Beşerin yüksek tabakaları arasında tedâvül eden fikirler, birer suretle fennî ve ilmî geliştirmesi mûcip olacağı için her şekil ve surette lüzumlu ve muhteremdir. Lakin bu fikirler (tâmim, avâma teşmil, vulgarisation) suretiyle avâm tabakasına neşredilirse, işte tehlike o vakit yüz gösterir. Bundan dolayı bu gibi fikirleri tâmime kalkışanlar, tam manasıyla toplumsal bir cinayet irtikâb etmiş olurlar.

1 Şâz: Kural dışı.

2 Meşhûdât: Gözle görülen şeyler.

İkinci kısma gelince: Bunlar, sefâlet ve mahrumiyetin pen'çesinde zebûn kalan zavallılardır. Duçâr oldukları takat-fersâ¹ sefaletler, bin türlü mahrumiyetlerle kâdir ve âdil bir hâlîkın mevcûdiyetini terdîfe muktedir olmadıkları için küfür ve inkârla bir intikam sonrası iç rahatlamasıyla, sanki Hüdâ'dan intikam almaya çalışırlar. Bu tabaka arasında küfür fikirleri pek kolay neşredilir. Bilhassa işe biraz da siyaset karıştırılarak bu sefaletler, dinî fikirlerin tevlid ettiği toplumsal şeklin zarûri doğuşu gibi gösterilirse.

Âlem sahasında meşhûd olan maddi ve ahlâkî şer (mal physique, moral) ile bir Hâlîk-ı Ekmel ve Erham fikrini terdîf hakikaten zor ve hâlâ hiçbir dâhinin hâlline muktedir olamadığı bir keyfiyettir. Gerçi birçok hükemâ ve ulema şerri “ek-sik hayır, mahrumiyet” vesâire gibi şekillerle tavsîf ve tevile çalışmışlar ise de bunların kanâat-bahş² olmadığı ve mesele-nin umumi ahlâka muzır olmayacak bir surette halledilemediği meydandadır.

Böyle diyoruz, zira bu mesele “Vahdet-i - Vücûd” fikriyle halledilebilirse de bu fikirlerin da âmiyâne bir şekle intişârı, küfrü değilse bile küfür kadar ahlâksızlığı mûcip olduğu tarih ile sabittir. Hatta âli fikirleri telif ve terdîf edemeyen avâm, Vahdet-i - Vücûd'u³ dar bir manada ve adi bir şekilde telakkî zaruretinde kaldığından bu telakki ile küfür arasında büyük fark bulmak mümkün olamaz. Şimdi de bu mesele hakkında tarih sayfalarını biraz karıştıralım.

1 Takat-fersâ: Dayanılmaz.

2 Kanâat-bahş: Kanaat ihsan eden.

3 Vahdet-i Vücûd: Varlığın birliği demek olup, tasavvuf düşüncesinde, Yaranla yaratılanın tek kaynaktan geldiğini ve “bir” olduğunu savunan görüşüdür.

İkinci Bölüm

Meşhur Kâfirler, Küfrü İntâc Edebilen Meslekler ve Fikirler

Dinler ve felsefeden her birinin küfür hakkındaki nokta-i nazarı ne derece farklı olduğunu evvelki bahiste biraz izah ettik, meselenin büyük ehemmiyetine binaen biraz daha izahat vereceğiz. Felsefe nokta-i nazarıyla küfür, takdîse şayan âlâ bir zatı; hususi kasıt ile inkâra çalışmak, bu inkârı ilmî deliller ile ispata kalkışmak ve mutlak zât yerine bu naatı hâiz olmayan ve olmadığı fen ve vicdan şهادeti ile mefhûm olan diğer bir şeyi ikâme etmektir.^[1]

İslâm mutasavvıflarının meslekleri de güzelce tettebbu edilirse, küfür hakkındaki fikirleri bazen buna yakın ve bazen tamamen zıt olduğu anlaşılır. Mesela Cenâb-ı Muhyiddin'in² Firavun'un küfrüne kâil olmadığı hakkındaki rivayet sahih ise meseleyi ikinci nokta-i nazarıyla muhâkeme etmiş olması lazımlı gelir. Gerçekten Firavun, hakkındaki müeddâlara³ nazaran merkûm⁴ ilâhî varlığı ve hatta Hz. Musa'nın nübüvvetini bile bilmez değildi, yalnız şekâvetinden, inadından, hasedinden bu hakikatleri itiraf etmiyordu. Şu hâlde Firavun, felsefe nokta-i nazarıyla tam bir kâfir idi, zira bu küfrü cahillikle değil,

[1] Bu nokta-i nazar gayet mühimdir. Tebliğât-ı rusûlün erişmediği mahal insanları hakkında ezmine-i maziyede ne mühim ve harâretli mübaheseler cereyan ettiği malumdur. Bu nokta-i nazar derinleştirilirse, nice zıt fikirlerin terdifi mümkün olduğu tezâhür edilir.

2 Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240), Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sufi müellif. Şeyhü'l-Ekber unvanı ile bilinir.

3 Müeddâ: Anlam.

4 Merkûm: Yukarıda adı geçen.

kasten ve ilmen idi. Lakin küfrü ikinci manada yani “vücûd-ı Bârîyi bilmemek”, “Hakk-ı cehl” manasına alırsak, şüphe yok ki Firavun kâfir değildi, zira Allah'ın varlığını biliyordu.

Dinler nokta-i nazarıyla bakılınca: Bir dinin usulüne aykırı fikir besleyen kâfir addolunur. Hatta bu cihet tâtım edilerek basit meselelerde bile aykırı beyanda bulunanların tekfir olunduğu tarihte çok görülür. Birçok ilâha tapan ve artık dinleri gülünecek hurâfeler manzumesi hâlini alan Yunanlılar, kendilerine nisbetle pek yüksek fikirli bir mütefekkir olan Anaksagoras'ı¹ tekfir etmişlerdi. Sokrat² vahdet-i İlâhiyeye kâil bir dâhi idi, böyle iken putperestler kendisini kâfir addetmişler ve tesmîmen³ idam eylemişlerdir. Aristo⁴ dahi tekfir edildi. Eflatun'un⁵ ziyadesiyle suizanna uğradığı ve yakasını hikaye ve sembol hakikatleri ile setr sayesinde kurtardığı müverrihlerce tahakkuk etmiştir.

Ortaçağ'da haksızlık ve zulüm kurbanı olan, ateşlerde yakılan mütefekkirler çoktur. Giordano Bruno⁶ gibi her sözü vahdet namesi olan âlî bir vicdan ve hassas [bir düşünür] kâfir diye diri diri ateşe atılmıştır. Filozof Descartes'in⁷ zamanında “Rahip Mürsen” yalnız Paris'te elli bin tekfir edilmiş adam sayardı!

1 Anaksagoras (M.Ö. 500-428), Sokrates öncesi düşünürlerdendir.

2 Sokrates (M.Ö. 469-399), Antik Yunan filozofu. Platon'un hocası olan Sokrates, yazılı hiçbir şey bırakmamıştır. Yunan felsefesinin kurucularındandır.

3 Tesmîmen: Zehirleyerek.

4 Aristoteles (M.Ö. 348-322), İlkçağ Yunan filozofu. Başta mantık olmak üzere birçok ilmin kurucusu sayılan Aristo felsefenin bütün disiplinleriyle ilgilendi ve geriye yüze yakın eser bıraktı.

5 Eflatun-Platon (M.Ö. 427-347), Yunan filozofu, idealist felsefenin kurucusu ve en büyük Yunan düzyazı yazarlarından biri. Atina yakınlarında bir kasabada Akademos bahçesinde, düşünce tarihine “Akademi” olarak geçecek olan okulu kurmuş ve ömrünün büyük kısmını burada ders vererek, kitap yazarak geçirmiştir. Eflâtun'un en ünlü talebesi Aristo'dur.

6 Giordano Bruno (1548-1600), İtalyan filozof, rahip ve gökbilimci. Rönesans felsefesini biçimlendiren filozofların en önemlilerinden birisi.

7 René Descartes (1596-1650), Fransız filozof, kartezyen felsefesinin kurucusu ve matematikçi.

Descartes, Spinoza,¹ Locke,² Kant,³ Fichte⁴ gibi nice büyük mütefekkirler hep tekfir edilmişlerdir. İşte görülüyor ki küfür ve tekfir hususları pek ziyade teşmîl edilmiş ise de bu mütefekkirlerden büyük çoğunluğuna felsefe nokta-i nazarıyla kâfir denilemeyeceği meydandadır. Hakikaten onlar hakkında fen ve hikmet âlemi, sonra başka türlü hükümler vermiş ve çoğu kâfir addedilmekten başka bazı fikirleri fiillerin ispatına dair husûsât için deliller hükmünü almıştır. Şimdi de ya kendi itiraf-ları veyahut da felsefî meslekleri ve daha doğrusu hususi fikir-leri sebebiyle kâfir addedilen mütefekkirleri gözden geçirelim.

Felsefe tarihinde ilk defa kâfir namıyla yad edilen ada-mın, Diyojen⁵ olduğu anlaşılır. Bu zat, Leukippos⁶ ve De-mokrit⁷ tarafından riyâset edilen, “cüz-i fert”⁸ tabiiyyun⁹ medresesine mensuptur. Bu medrese mensûbları mutlak bir mevcut tanımaz ve kâinatı hareket ve ferdin parçalarıyla îzâh ederdi. Küfür ile iştiâh eden filozofların biri de So-

- 1 Baruch Spinoza (1632-1677), Holandalı düşünür. René Descartes ve Gottfried Leibniz ile birlikte 17. yüzyıl felsefesinin en önde gelen rasyo-nalistlerinden biri olarak kabul edilir.
- 2 John Locke (1632-1704), İngiliz klasik liberal filozof. 17. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri. Avrupa'daki aydınlanma ve Akıl Çağı'nın gerçek kurucusu olarak kabul edilir.
- 3 Immanuel Kant: (172-1804) Alman filozofu. Alman felsefesinin kurucu isimlerinden biri olmuş ve felsefe tarihinin kendisinden sonraki dönemi-ni belirleyici olarak etkilemiştir.
- 4 Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Alman düşünürü. Felsefedeki en önemli kavrayışı, temel çıkış noktası kendi özgürlük anlayışıdır.
- 5 Diyojen (M.Ö. 412-323), Kinik felsefesinin öncüsü ünlü filozof. Sinop'ta doğmuş Korint'de ölmüştür. Sinoplu Diyojen ve Kinik Diyojen olarak da bilinmektedir.
- 6 Leukippos, MÖ 5. yüzyılda yaşamış Antik Yunan filozofu. Atomculuk teorisini geliştirmiştir. Ayrıca, maddelerin gözle görülemeyecek kadar küçük bileşenlerden oluştuğunu savunmuştur.
- 7 Demokritos (M.Ö. 460-370), Sokrates öncesi dönemin filozoflarından birisi. Mekanist ve atomcu bir maddeciliğe dayanan felsefesine göre doğa, bölünmez parçacıklar olan atomlardan oluşmuştur.
- 8 Cüz-i fert: Atom.
- 9 Tabiiyyun: Tabiat ilimleriyle uğraşan bilginler. Natüralizm.

festaî Protagoras¹ idi. Bu zat, mevcudatı hava, su, ateş gibi unsurlardan birinden peydâ olmuş addeden Yunan medresesine mensup idi.

Şu iki medresenin, ufak bir nazarla, eski çağlardaki maddiyyun mesleği ve inkâr mezhebi olduğu tezâhür eder. Bununla beraber Yunan medresesine mensûp olan felâsifenin hepsini kayıtsız ve şartsız maddiyyundan addetmek doğru değilse de bu, mesleklerinin icabından ziyade şahıslarına mahsûs bir tenâkuz sebebiyledir. Maddiyyun mesleği, sâlikinde sırf kendi vicdanına mahsûs ve şüphesiz ki meslek itibarıyla mütenâkız bir ikrâr olmamak şartıyla; her sâlikini zaruri olarak küfür vartasına sevk eder. Maddiyyun mesleğinde, mutlak sıfatlara ve vasıflara sahip bir Hüdâ'ya hiçbir mevki olmadıktan başka onu velev ki müphem bir şekilde tasavvura da lüzum ve imkân yoktur. Maddiyyuna göre yegâne hakikatler^[2] maddeden ibarettir. Bir hâlde ki madde, mutlak zât yerine ikâme edilmiştir. Gerçi maddiyyun kuvveti de inkâr etmezse de onu ya sebeplerin sebebi addedilemeyecek bir hâlde tasavvur veyahut maddenin bir hassası, bir sıfatı addederler. Son asır maddiyyundan bazıları madde ve kuvvetten her birini aynı mertebede adderek bir nevi “felsefî senevîye”³ fikrini izhâr ederler, bazıları madde ve kuvvetin dahi daha basit ve ibtidâî bir şeyin iki görünen şekli olduğunu dermeyân ederler. Bununla beraber bu meçhul tasavvura ilâhi sıfatlardan hiçbir şeyi izâfe edemedikleri gibi bilâkis birçok inkâr ve nefylerle onu övgüye layık oluşturan ve sıfatların sevgisinden tecrîd ederler. Maddenin hiçbir suretle tasavvuru mutlak mevcuda mânen ve zâten muâdil⁴ olamayacağı için bu mesleğin zaruri icabı küfür ve inkârdır.

1 Protagoras (M.Ö. 481-420), Sofistlerin en önemli ve kurucu filozoflarından. Atina'da uzun süre yaşamış, dinsizlikle suçlandığından dolayı kaçmak zorunda kalmış ve kaçarken boğulmuştur.

[2] Hakikat, zihniyetin mukabili ve hârici bir mevcudiyet sahibi demektir. İlmi-i Ahval-i Ruh hakkındaki eserimizde izahat vardır.

3 Felsefî senevîye: Düalizm, ikicilik anlayışı.

4 Muâdil: Denk.

Maddiyyunun ekmel ve mutlak bir mevcut fikrini madde ile tevîle ne gibi yollarla çalıştığı hususi bahislerde bir tafsîl¹ izah olunacağı cihetle burada sözü uzatmaya lüzum yoktur. Yalnız şimdiden şurası mütâlaâ nazarına alınmalıdır ki maddiyyun mesleğiyle Vâcibü'l Vücûd'u tasdik etme asla terdif edilemez. Ve bu mesleğe sâlik ne kadar samimi mütefekkir zuhûr etmiş ise hepsi de “küfür” mesleklerinin zaruri bir neticesi olarak telakkî etmişler ve kâfir unvanını kabulden çekinmemişlerdir. Maddiyyun mesleğinin belli başlı ve esaslı prensiplerini kabul edip de aynı zamanda ekmel mevcudu ikrâr edenler ise beşer idrakinin yegâne ayrılan ölçüsü olan “adem-i tenâkuz”² kanununu ayak altına almış ve mümkünsüz bir terdif ve te-life kalkışmış sayılırlar.

Tarihte isimlerini gördüğümüz kâfirlerden iki mühimmi de “Sirenayka” medresesi³ mensuplarından “Teodor” ve “Evhemer” dir. Bu felsefî medrese, küfür vadisine yalnız tabîi ilimler tarîkiyle gitmekle iktifâ etmeyerek ahlâkî felsefeyi de alet etmek sevdasını göstermiştir. Onlara göre insanda idrak ve maneviyatın esası en kaba ihsâsât ve bir de tabîi sevkten⁴ ibarettir. Bu medresedeki esaslardan, hissiyyun⁵ mesleğiyle olan münasebeti anlaşılır. Hissiyyun mesleği insanda fitrî ve aslî olarak hiçbir zekâ unsuru kabul etmez, bütün ihsasât ve fikirler, harici intibâlardan ve bunların tekâmülatından ibarettir. Şu hâlde bu meslek de döne dolaşa diğer bir tarikle maddiyyun neticelerinde karar kılabilir. Demek ki hissiyyun mesleği de ekseriya küfre muvassaldır.

1 Tafsîl: Bir şeyi bütün ayrıntılarıyla açıklama.

2 Adem-i tenâkuz: Uzlaşma

3 Sirenayka Medresesi: Sokratçı bir okul olmasına rağmen Sokrat'tan uzak düşüncelere sahip Libya topraklarında kurulan bir okuldur. Ahlakta hazcılık görüşüne sahiptirler. En büyük hayır ve fazilet zevktir. Bu görüş ahlaksız bir ahlak sayılır.

4 Tabîi sevk: İçgüsü.

5 Hissiyyun: Tecrübeden ve hissedilenden gayrısını kabul etmeyen.

Lampaskalı Straton¹ tarihte görülen mühim kefereden biridir. Kendisi her ne kadar esasen Demokrit'in tabiiyyun medresesine mensup ise de Eflatun ve Aristo'nun geniş ve mükemmel mesleklerinin intişârından sonra zuhûr etmiş olduğundan üstâdının sırf “mekanik” olan mesleğini müdafaaya kâbil bulmayarak âlemde maddeden başka bir de kuvvetin vücûduna hükmetmiştir. Bu kuvvet mevcûdata şekil ve havas verir, hâdisâtı tanzîm eder ve maddede münderiçtir, yani haricî değil “dinamik”tir. Şu kadar ki bu kuvvet, kör bir kuvvettir. Straton'un “tabiat” namını verdiği bu kuvvet, zekâ, his ve vicdandan mahrumdur.

Straton'un tabiat namını verdiği bu kör kuvvet, mutlak mevcut, Vâc' ü'l-Vücûd değildir. Nihayet kör bir kudrettir. Bu sebepten dolayı Straton dahi kâfirlerden sayılmıştır. Straton Demokrit'in prensipleriyle Aristo'nun ilk hareket ettiren fikrinden kuvvet safhasını istiâre ederek maddiyyun mesleğine mümkün olan mühim bir hatveyi attırmıştır, bir hâlde ki zamanımızda ulûm ve fûnûndan istidlâl edilen son neticelere istinâden maddiyyun mesleğini fennî ve müspet bir meslek gibi satmaya kalkışan doktor Büchner ile muallim Ernest Haeckel² Straton'un fikirlerini tavih, tefsîr ve tezyinden³ başka bir şey yapmış sayılmaz.

Burada bir ihtâra lüzum görüyoruz. Bir felsefî meslekteki bazı çeşitli fikirlerin ve hatta sakıncalı kayıtlar ile bazı mühim fikirlerin kabulü o mesleği tamamen ve bütün neticeleriyle kabul sayılmaz ve sayılamayacağı için mesleğin tamamından çıkan zaruri hüküm ona atfedilemez. Mesela Demokrit'in eczâ-yı fert⁴ nazariyesini, iki bin sene sonra İngiliz hükema-yı

1 Straton (M.Ö. 335-270), Theophrastos'un ölümünden sonra Akademi'nin başına geçmiş olan Yunan filozofu.

2 Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834-1919), Alman biyolog ve filozoftur. Darwin'in Almanya'daki çalışmasını ilerletmiştir.

3 Tezyîn: Süsleme.

4 Eczâ-yı fert: Atomculuk nazariyesi.

tabiiyyunundan meşhur Dalton¹ ihyâ etmiş ve bu nazariyeyi ziyadesiyle terakki ettirmiştir. Bugün hikmet ve kimya, eczâ-yı fert nazariyelerini esas olarak ittihâz etmiştir. Acaba maddiyyatın cüz-i fertlerden müteşekkil olduğunu kabul eden, maddiyyun mesleğinin bütün kaidelerini kabul etmiş ve küfür mesleğini ihtiyar etmiş sayılır mı?

Hiçbir vakit.

Maddiyyun felsefesi sâliklerini küfre sevk eden eczâ-yı fert nazariyesi değil, esas olarak kör bir mekanikiyet veyahut sıfatlarının farz edilmesine mâlik bir dinamikiyet ile câmid² bir heyulayı kabul ve böylece hakikati ve mutlak vücudu inkâr edişleridir. Demokrit'in cüz-i fert nazariyesini, İslâm kelâm âlimlerinin kabul ettiklerini ve hatta mesleklerindeki iki esastan biri bu nazariye olduğunu söylersek bu meseleyi tamamen halletmiş oluruz. Straton ile muâsır olan meşhur filozoflardan Epikür³ dahi Demokrat medresesi mensuplarından olup kâfirler arasında sayılır.

Tetkik nazarını, eski zamanlardan Ortaçağ'a ve hele son çağa tahvîl⁴ edecek olursak Avrupa ilmî ve fikrî uyanışının başında iki zât görürüz ki bunların birisi İngiltere başvekili meşhûr Bacon⁵ ve diğeri Fransız "Descartes"tir. Bacon, kâfirler sırasına dâhil edilemezse de maddiyyun mesleğini ihyâ edenlerin mühim bir kısmı onun usulünden mülhem addolunur, nasıl ki zihniyyun ve ruhaniyyun ve hatta bazı Vahdet-i Vücûd meslekleri de Descartes'in usul ve fikirlerine mensûp sayılır.

1 John Dalton (1766-1844), İngiliz kimyager, meteorolog ve fizikçi. Modern Atom Teorisi ile ilgili öncü çalışmaları ve renk körlüğü üzerine araştırmalarıyla bilinir.

2 Câmid: Cansız.

3 Epikür (M.Ö. 341-270), Helenistik felsefenin en önemli düşünürlerinden birisi. Ahlak felsefesine yönelmiş ve bu alanda etkinlik göstermiştir.

4 Tahvîl: Çevirme.

5 Francis Bacon (1561-1626), İngiliz filozof, bilim insanı, avukat, hukukçu, devlet adamı ve yazar.

Son çağda maddiyyun mesleğinin en samimi mürevvicle-
rinden¹ birisi Bacon'un şakird ve muâsırı Hobbesdur.² Felsefe
ve hususen tecrübi ve müspet ilimler gittikçe tekâmül ettiğinden
küfür mesleğinde evvelki (kati, dogmatique) şeklini terk
ederek mesrûdâtını³ bu tekâmülâtla terdife başlamıştır. Mesela
felsefeye insanî nefsi tetkikten başlamak gibi cihetler tabiiyat
üzerine müesses müphem ve umumi fikirler tercih edilmeye
başlandığından tasdik ve ikrâr⁴ tarafı gibi küfür ve inkâr ta-
rafı da yeni şekiller almıştır. İşte Hobbes'un maddiyyun fik-
riyle neticelenen mesleği de beşer zekâsından eksik bir tahli-
linden husule gelmiştir.

Lakin maddiyyun ve hissiyyun ve sonuç olarak küfür mes-
leklerinin en büyük tâmimi on yedinci miladî asırda meşhûd
olur. Felsefi küfrün bu derece ta'mimi Fransa büyük inkılâbını
meydana getirmiş olan taassup ve istibdâdın şiddetiyle mütenâ-
sip bir aksülamel yüzünden husule gelmiştir.

Hristiyanlık, bütün kuvvetiyle fikrî hürriyeti imhaya az-
metmiş idi. Bütün fikirleri dar bir akîdeye terdif etmek, te-
rakkiyi red ve inkâr eylemek, beşeriyeti bekleme menzilinden
cebren tutmak: İşte kilisenin yapmak istediği mümkünsüz şey.

Kilisenin bu emeliyle fenlerin ve ilimlerin terakki ve tekâ-
mülü ve toplumsal hayatta tebeddülât⁵ ve ıslahat mümkün de-
ğil idi. Son derece ibrete şayan tarihin garip işlerindendir ki
kilise, bütün bu şiddetleri Hristiyanlık ve akîde ve din ahlâkı
namına icrâ ettiği hâlde esasen müdafaa ettiği bazı prensiple-
rin ve hele teferruatının İsa dini ile hiçbir münasebeti yok idi.

1 Mürevvic: Destekleyen.

2 Thomas Hobbes (1588-1679), İngiliz felsefeci. 1651 tarihli Leviathan adlı
çalışması, Batı siyaset felsefesinin izleyeceği yolu çizmiş ve baş ucu eseri
olmuştur.

3 Mesrûdât: Söylenen şeyler.

4 İkrâr: Kabul etme.

5 Tebeddülât: Değişiklikler.

Hristiyanlığın vahşiyâne denilecek bir şiddetle müdafaa ettiği, muhafazaya çalıştığı maddeler, Hristiyanlıkla hiçbir münasebeti olmayan Aristo'nun bir kısım fikirleriyle Batlamyus'un fennî manzumesi idi!

Evet, son derece şaşılacak garâibdendir ki kâinât ve ilm-i heyet¹ hakkında putperest Batlamyus² gibi düşünmeyen bir kimse kilisece kâfir addediliyordu. Hristiyanlığın akaidi, denilebilir ki tahlil hasebiyle, Aristo'nun mesleğine istinâd ediyordu, muharrik-i evvel³ ile heyûlanın⁴ ayrı ayrı ve her biri müstakil ve ezelî birer mevcûdiyet olduğunu kabul eden, felsefî seneviye mesleğinin pîri sayılan müşrik Aristo, Hristiyanlığın ikinci İsa'sı menzilesine çıkarılmıştı Aristo'ya itiraz, küfür sayılıyordu!

Hâlbuki Avrupa tefekkür sahası bu garip istibdâda razı olacak mümessillerden⁵ azâde kalmış, Bacon ve "Descartes" in irşatlarıyla ulûm ve fûnûn ve felsefe yeni bir mecrâyâ girmiş idi. Hristiyanlık bu fikrî ve usulî yeniliğe evvela kahr ve tenkîl ile mukâbele etti. Giordano Bruno ilâhi mevcudiyeti âlicenâbâne bir aşk ve şevk ile his ve ikrar eden o âlî zekâ, bir kâfir sayıldı ve diri diri ateşlere yakıldı. Giordano Bruno'nun belli başlı küfrü ise Batlamyus'un fikirlerini ve Aristo'nun usul ve istibdâdını reddetmek, Eflâtun ve Platon'a ve yeni heyete meyilden ibaret idi. İtalyan Vanini⁶ de her tasavvurun fevkinde bir vahşetle işkence edildikten sonra ihrâk olundu. Hapis ve baskı, nefy ve tahkîr olunanlar ise pek çok idi.

1 İlm-i Heyet: Astronomi.

2 Klaudyos Batlamyus (85-165), İskenderiyeli Yunan matematikçi, coğrafyacı ve astronom. Geç İskenderiye Dönemi'nde yaşamış ünlü bilim adamlarındandır.

3 Muharrik-i evvel: İlk hareketi veren.

4 Heyûla: Cisimlerin aslı kabul edilen madde.

5 Mümessil: Temsilci.

6 Giulio Cesare Vanini (1585 - 1619), İtalyan keşiş, filozof ve ateizm kuramcısı.

Artık bu derecelere varan zulüm ve baskıdan bütün vicdanlarda öyle bir ikrah uyanmış idi ki dinî bir şekle ait kalmak lazım gelen tebâüd ve nefret, hakikatlere ve ilâhî fikre kadar teşmîl edilmiş ve yavaş yavaş küfür mesleğiyle hürriyet zevki ve terakki arzusu yekdiğerlerinden tefrîki mümkün olmayan şeyler zannedilmeye kadar varılmış idi.

Umumi fikirlerin bu tefekkür şekli gayet mühim olduğundan husulünün sureti hakkında biraz daha îzâhat vermeliyiz.

Dinler, esasen tevhid-i Bâri'yî ve ahlâkın esaslarını tebliğle memurdur. Her dinin hikmet ve şerîati bu tebliğatin mecmûudur. Lakin eski zamanlarda ulûm ve fûnûn ve hele felsefe, müstakil bir suretle mevcut değildi.

Hususen fûnûnun mebâdî¹ hâlinde bulunuşu, fen ve felsefeye ait mebâhis içinde insanların dine mürâcaatı mûcip oluyordu. Ruhani liderler, indirilmiş kitaplar ve mukaddes rivayetlerde mevcut olmayan bu tafsîlâtı, kütüb ve rivâyattaki esaslara bir suretle terdîf şartıyla hariçten topluyordu. Lakin bu hariçten toplanan malumat, ruhani liderlerin ağzından çıkmış ve din namına söylenilmiş olmak sebebiyle, bir müddet sonra dinin mukaddes kaynakları meyânına dâhil oluyordu, bir hâlde ki artık menşei aranmayan ve aransa bulunamayan bu kabîl malûmatı red ve inkâr, sanki dinin esaslarını inkâr veyahut bu esasların inkâr edildiğine alamet farz olunurdu.

Mütemâdiyen terakki ve tahvile, inkılâb ve tekâmüle tâbi olan malumatı, değişmeyecek bir şekilde tutmaya kalkışanların hâli, cahillik tavsîfine layık idi. Zira böyle bir şeyin mümkün olacağını farz etmek, en kudretli âmil ve eşyanın yönlendiricisi olan zamanı ve dolayısıyla hayatın şartlarını anlamamak idi.

Bu hâletten dinler son derece mutazarrır² olmuş ve maa-lesef bu zararların dehşeti bile din adamlarının gözlerini açmamıştır. Beşer tabiatında merkûz³ ve hiçbir kuvvetle kal⁴ ve

1 Mebâdî: Başlangıçlar.

2 Mutazarrır: Zarar gören.

3 Merkûz: Yaratılıştan gelen.

4 Kal: Yok etme.

imhâsı imkânsız olan terakki istidadı bu kadar engellere rağmen faaliyet icrâ ettikçe, dinî esaslara karışmış olan maddelerin hakikate yakın olmadığı anlaşılıyor ve bunların cehl ve zan, mantık ve şiir olduğu tecrübeyle sabit oldukça onların yalanından dinî esaslara dahi bir hisse isabet ediyordu. Din adamları ise beşeriyetin şu tekâmülâtından ibret alarak esasları çürük zımmiyâttan tasfiye edecek yerde beşeriyeti boyunduruk altına almaya çalışıyordu.

Evvelâ tefekkür ve terakkî taraftarları zayıf idi, lakin gide gide iki tarafın kuvvetlerinde bir muvâzene peydâ olmaya başladı. İşte o vakit, din namına asırlardan beri icrâ edilen kahr ve baskıya karşı şiddetli bir aksülamel zuhûra geldi. Maddiyyun fikirleri, bir taraftan fen ve tefekkür âlemini ve diğer taraftan yarım mütefekkirler sınıfını istilâ etti. İşte meşhûr *Ansiklopedi*'nin¹ tahriri bu zamana tesâdüf eder.

Bu *Ansiklopedi*'yi yazarların en mühimleri Diderot² ve D'Alamber'dir.³ D'Alamber, reybiyyundan⁴ madûd olup Diderot ise maddiyyundan sayılır.^[5] *Ansiklopedi*, yukarıda serd ettiğimiz sebeplerden nâşî⁶ yalnız dine değil, gerçek olmayan-

1 Ansiklopedi-Encyclopédie: Fransa'da 1751 ve 1772 arasında takviyeler, revize sürümler ve çeviriler ile birlikte geliştirilerek yayımlanan bir genel ansiklopedidir. Editörlüğü Denis Diderot ve Jean le Rond d'Alembert tarafından ortaklaşa yapılmıştır.

2 Denis Diderot (1713-1784), Fransız düşünür, sanat eleştirmeni ve yazar. Aydınlanma Çağı'nın en önemli kişiliklerinden olan Diderot toplumu eğitmek ve geliştirmek için tasarlanan ünlü *Ansiklopedi*'nin (*Encyclopédie*) baş editörlüğünü yapmıştır.

3 Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), Fransız matematikçi, mekanikçi, fizikçi ve filozof. Aynı zamanda Denis Diderot ile birlikte *Encyclopédie*'nin yardımcı editörlüğünü yapmıştır.

4 Reybiyyun: Şüpheciler.

[5] Bize kalırsa Diderot maddiyyun mesleğinden ziyâde vücûdiyyun mesleğine mensuptur. Diderot ile Almanyalı meşhur şâir ve filozof Goethe'nin fikirleri pek müteşâbihtir. Her ikisi de malum akaidlerden tebâüd ediyorlarsa da mevcûdiyetin tamamının telakkî suretleri Vahdet-i Vücûd fikrine daha yakındır.

6 Nâşi: İleri gelen.

larının yanında felsefenin âli fikirlerine dahi büyük darbeler indirmiştir. Artık beşerin nurânî idrakıyla cehl ve taassup, hurafe ve yalanları kendine mâl eden din ve iman arasında alenî mücadele ve mübâreze¹ başlamıştı. *Ansiklopedi* muharrirlerinden evvel İngiliz Locke, insan idrakini tahlil etmiş ve son hissiyyun mezhebinin temellerini atmıştır. Locke'un ictihadına göre insanda marifetin kaynağı ikidir: İhsasat ve tefekkür (yani vicdan). Havass-ı hamse² ile husule gelen ihsasât, bize harici âlemi; vicdan ve tefekkürle vuku bulan hissiyat, batınımızı bildirir. Bu ictihada göre beşerin maarifi tecrübe dairesini geçemez. Nihâiyat ise tecrübe dairesine giremeyeceğinden mutlâk zatı, eşyanın hakikatini, zâtıyatı bilmek mümkün değildir.

Locke'u maddiyyun arasında saymak doğru değilse de mesleği küfrü müeddî³ olduğu hakkındaki ictihad, ekserî mütefekkirler tarafından kabul edilmiştir. Hakikaten hakkı hiçbir suretle marifet ve hakikatlere îsâl-i ittılâ⁴ mümkün adedilmezse; din ve felsefe-i aliyye fikrî bir oyundan ibaret kalmaz mı? Ekserî müdekkikler, bu sebebe mebnî Locke'u meşhur kâfirler arasında sayarlar. Bize kalırsa Locke'un mesleğinden böyle bir netice çıkarılabilirse de diğer neticeler de çıkarılabilir, nasıl ki Spencer⁵ hemen aynı fikirlerden ikrâr neticeleri çıkarmıştır. Locke'un mesleğinden maddiyyun mezhebi için bir faide melhûz⁶ olmadığına gelince: Burası katıyen muhakkaktır. Mesela "mutlak fikir" mesleği sahibi Berkeley'in⁷ bütün

1 Mübâreze: Kavgâ, mücadele.

2 Havass-ı hamse: Beş duyu.

3 Müeddî: Sebebiyet veren.

4 Îsâl-i ittılâ: Bilgiye ulaşma

5 Herbert Spencer (1820-1903), İngiliz filozof ve sosyolog. Babası da dahil olmak üzere birçok aile üyesi öğretmen olan Spencer, kırk yaşına kadar hiçbir eğitim görmemiştir.

6 Melhûz: Muhtemel.

7 George Berkeley (1685-1753), İngiliz düşünür. Dünyada yalnızca ruhların ve bu ruhların idelerinin var olduğunu, buna karşılık maddenin var olmadığını öne sürer.

maddiyatı inkârdan ibâret olan fikirleri, Locke'un prensiplerine istinâd eder.

Locke'un fikirlerini nihâî haddine götüren mütefekkirlerin birisi Berkeley ise diğeri de David Hume'dur.¹ Bu mütefekkiye göre bütün fikrî faaliyetler "cemiyet-i efkâr"^[2] esasından ibaret olup "zat, nâmütenâhi, sebep vs." gibi fikirler, ard arda gelen hadiselerden başka bir şey değildir. Berkeley, maddî mahiyeti, bir bilgilerin toplamından ibaret addetmiş ve kâinatı hislerin toplamı farz etmekle maddiyâtı zıl³ ve hayâl saymış idi. David Hume, aynı usulü insan nefesine ve maneviyata tatbîk ederek "rûhânî ve manevî mahiyeti"ni zıl ve hayâl mertebesine indirmiştir. Hume'a göre insanda ayniyet ve vahdet keyfiyetlerini hâiz görülen "benlik" bir bilgiler silsilesinden ibarettir. Şu hâlde bu vahdet ve bu ayniyet bir zandan başka bir şey olmayıp bu zannı meydana getiren cihet ise ıttılâatın⁴ inanılmayacak bir süratle yekdiğerini takip etmesinden husule gelir. Bu hesaba göre vahdet ve ayniyeti, illet ve sebebiyeti ifade eden bütün zarûri fikirleri, birer bilgiler toplamına dönüşmüş olarak ruh, maye, zâtıyat ve Allah fikirlerinin hiçbir hakikati kalmaz. Hume'un mesleği maddî ve manevî zatiyatı inkârdan mütehassıl⁵ "mutlak şüphe"den, bir "mutlak oluş - phénomène absolu"dan ibarettir. Şu hâlde David Hume'u küfrün ileri gelenlerinden saymak pek doğrudur. Hakikaten aşırı şüphe, zaruri olarak her hakikati ve bu meyanda neticenin hakikatini inkâra müncer olur.

1 David Hume (1711-1776), İskoç filozof, ekonomist ve tarihçi. İnsan zihninde olup bitenleri Newton'un deneysel yöntemini uygulayarak, yeni bir insan bilimi kurmayı ve geliştirmeyi önerir.

[2] İlmu Ahvâlî'r-Ruh nâm eserimizde bu mebhasın tafsilâtı vardır.

3 Zıl: Gölge.

4 İttılâat: Bilgiler.

5 Mütehassıl: Meydana gelen.

Ansiklopedi muharrirlerinin reisi Diderot'yu kâfirler sırasında tadâd¹ etmedik. Meşhur Doktor Cabanis'i² de kâfir addetmeyeceğiz. Gerçi bu mütefekkirin ilk eserleri maddiyyun mesleğini hatıra getirmekte ise de en son eserinde kâinatın zekâ ile mütehâllik bir sebebi olduğunu ikrâr ettiğinden Vahdet-i Vücûda kâil olan âlî mütefekkirin zümresine iltihâk etmiştir.

Bu filozoflarla muâsır olan rahip Condillac³ gerçi hissiyyun mezhebi rüesâsından ise de ruh ve Allah'ı ikrâr ettiğinden velev ki bir tenâkuz eseri olsun, yine bu ikrârı dikkat nazarına almak ve onu kâfirler sırasında görmemek lazımdır. Hâlbuki La Mettrie⁴ ve Baron de Holbach⁵ katî surette maddiyyundan ve küfür erbabındandırlar.

Lakin maddiyyun mesleğinin, küfür mezhebinin en büyük tekâmülâtı şimdiki mütefekkirlerinden Büchner,⁶ Auguste Comte,⁷ Muallim Ernest Haeckel ve Muallim Le Dantec'te⁸

1 Tadât etmek: Saymak, kabul etmek.

2 Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) Fransız fizyolog ve filozof. Ona göre hayat fiziksel güçlerin bir örgütüydü. Cabanis, insanın fiziksel, zihinsel ve ahlâki yönlerini ve tüm gerçekliği mekanik materyalizmle açıklamıştır.

3 Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), Fransız düşünür. John Locke'un empirizminden etkilenerek Sensualizm (Duyumculuk) adlı bir bilgi kuramı geliştirmiştir.

4 Julian Offray de La Mettrie (1709-1751), Fransız maddeciliğinin kurucusu olarak ün kazanmış olan hekim-filozof. La Mettrie, materyalist felsefesinde, maddeden bağımsız bir ruhu düşünmenin saçma bir şey olduğunu öne sürerek, gerçekten varolanın yalnızca madde olduğunu göstermeye çalışmıştır.

5 Baron d'Holbach (1723-1789), Alman kökenli Fransız filozof ve yazar. 18. yüzyılın ikinci yarısında maddeciliğin yayılmasında önemli rol oynadı.

6 Ludwig Louis Büchner (1824-1899), Maddeci Alman düşünür. Diyalektik olmayan bir maddeciliğin savunuculuğunu yapmış olan Büchner, evrene ilişkin açıklamanın temel ilkeleri olarak yalnızca güç ve maddeyi almıştır.

7 Auguste Comte (1798-1857), Fransız sosyolog, matematikçi ve filozof. Pozitivizmin kurucusu ve en ünlü temsilcisidir.

8 Felix Le Dantec (1869-1917), Fransız biyoloji bilgini ve filozof. Bilimsel tanrıtanımazlığın savunucusudur.

ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ

meşhud olduğundan bunlardan birkaçıyla David Hume ve rahip Condillac'ın fikirleri tahlil edilirse, maddiyyun, hissiyyun ve reybiyyun mesleklerinin bütün muhteviyâtı meydana çıkar.

Bu mebhastan okuyucularımıza malum olmuştur ki felsefi mesleklerden maddiyyun mesleği mutlaka ve zaruri olarak küfrü intâc eder. Aşırı şüphe mesleği de böyledir. Hissiyyun mesleği ise zaruri olarak küfrü meydana getiren değilse de ondaki kaidelerin ifrat veya kötüye kullanımı küfrü intâc edebilir.

En meşhur maddiyyun ve küfür mesleklerini hususi bir bahiste tedkik edeceğimizden bu mebhasın uzatılmasından vazgeçeceğiz.

Üçüncü Bölüm

Fen ve Hikmetin Sahaları

Fen kelimesi, bugün tenevvür ve terakkinin kıymetini hissetmiş olan her fert indinde büyülercesine bir cazibeye hâizdir. Nasıl olmasın ki bugün cümlemizin takdirle gözünü kamaştıran bunca yeni sanayi ve insanî tekâmüller hep fen sayesinde. Bundan dolayı “fenne nazaran”, “fen icabı” ve “fünundan müstebân¹ olduğuna göre” gibi terkiplerden biriyle takviye edilen fikir, garip bir kuvvet izhâr eder. Lakin bu “fen” kelimesi hele ulûm ve fûnûnun hakiki hâlinden yarım haberdar veyahut da cüzî malumat almış olanların ağzında öyle bir suistimale uğrar ki en sonunda “Musannif² merhûm buyurmuş ki...” cümlesini hatıra getirir. Hele bizim gibi henüz tekâmül ve terakki yoluna girmeye çalışanlarda nice aceleci kimseler görölüyor ki “falan şey, fennen böyledir” dediği hâlde kendisine: Fen nedir? suâli sorulursa, herhâlde uydurma ve fennî olmayan bir cevap veriyor.

Bununla beraber böyle bir sùistimâlin yalnız yarım mütenevvirler veya mukallidler nezdinde bulunduğunu zannetmemelidir. Birkaç fende ihtisâsı ve bütün fûnûn hakkında kâfi malumatı olan bazı mütefenninler bile “fen ve fennî” kelimelerini suistimal edebiliyorlar.

Hususi bahsinde, asıl fen erbabının sözleri ve fikirlerine istinâden irâe ve ispat edeceğimiz vecihle maddiyyun felsefi mesleğini “fen”in son sözü üzere satmak isteyenler, hep böyle bir hataya düşmekte ve fenne iftira etmektedirler.

1 Müstebân: Açıkça ortaya konulmuş.

2 Musannif: Yazar.

Bunun birkaç sebebi var. Âvâm ve yarım âlimlerde görülen suistimalat, tettebbuun noksanından ve her işitilen sözleri tetkiksiz kabul etmekten neşet eder. Mütefennin ve âlimlerce ise ya bir felsefî kanaati mutlaka fenne istinâd ettirmek gayretinden veyahut da hararet-i münâkaşa ve muhâvere ile fen ve hikmet arasındaki hudûdu unutmaktan ileri gelir. Düşünce tarihini tetkik edenler, şurasına mütehayyir kalırlar ki: Fen ile felsefî kuramları karıştırmayı bir kaide derecesine çıkaranlar ve hatta bu hususu mesleklerinin esası yapanlar bile fen ve hikmeti karıştırmak hatasına düşmekten kendilerini kurtaramamışlardır. Mesela müspet felsefe mesleği sahibi Auguste Comte'un veyahut Muallim Haeckel'in yaptıkları gibi.

Demek ki bu babda kâfi izahat vererek fikirleri tenvîr lazımdır. Gerçi "metafizik-felsefe-i mâ bade't tabiiyye" mebahisiyle bu gibi mukaddemâtı karıştırmamak lazım gelirse de maalesef memleketimizde henüz felsefî öğretim tâmim etmediğinden ve şu eser ise her nevi kârîin istifadesi için yazıldığından bu izahların lüzumu takdir olunur. Beşer nevi için üç türlü marifet (tanıma, connaissance) mümkündür. Âmiyâne marifet, fenni marifet ve felsefî marifet.

Âmiyâne Marifet: Mâ dâme'l hayat,¹ şahsi tecrübeler ve sathi gözlemler ile ihtilât² ve adi telkinler ile bilinen şeylerdir. Âmiyâne marifet, eşyanın müfredatını ve mahsusatı bilmiş demek olur.

Fennî Marifet: Eşya arasındaki münasebet ve alakayı bilmektir. Şu hâlde fen: Mütemadiyen tahavvül ve tebeddül eden hadiseleri değil, bu hadiseler hâkim olan, bu hadiseler gibi tahavvülmeyip sabit kalan "kanun"ları bilmek demektir. Aristo, münferit bir şeyin fenni olmaz, demiştir.

Şu tariflerden âmiyâne marifet ile fennî marifet arasındaki büyük fark zâhir olur. Âmiyâne marifet cihan hadiselerini, şahit olduğu hususiyetlerden vecihle zabt ve maarifinden

1 Mâdâmelhayat: Hayat boyunca.

2 İhtilât: Görüşüp temas etme.

ibaret iken fennî marifet, bu hadiseleri idare eden sebepleri ve alakayı keşif ve tefekkürle bilmektir.

Avâm, hadiseleri olduğu gibi kabul eder, bir hadisenin “nasıl” öyle olduğunu tabassur¹ ve tecrübe ile anlamak lüzumunu hissetmez. Hadiseye bir sebep farz ettiği olsa bile çok vakit bu sebep, fennen kanun ıtlâkına şayan değildir, zira mütefekkirâne bir istidrâk neticesi değildir.

Mütefennin ise hadiseyi, o cinsten hadiseler ile mukâyese eder, birinde ve diğerlerinde sabit ve daim kalan sebepleri keşfeyleyler, bunu da dakîk bir tabassur ve derin bir tecrübe neticesinde yapar. Hadisenin “nasıl” peydâ ve pâyidar olduğunu ve “nasıl” tebeddül ve istihâlâ² edeceğini anlar. Bir kanun demek olan böyle bir marifet: “fen” namını alır.

Bazı hükemâ ve mütefekkirler, insan zekâsının kudretini bu marifette tahdît etmişlerdir. Onlara göre beşer zekâsı, fennî marifetten ileri geçemez. Zira tabassur ve tecrübe ancak hadiseler üzerinde mümkündür. Tecrübesi mümkün olmayan tasavvurlar ise fen dairesinden hariç kalır, ispat ve tevsiki³ mümkün değildir, şu hâlde zan ve itikat cümlesine veyahut zehâb⁴ ve hurâfat zümresine dâhil olur. “Pozitivizm” mesleğinin fikri böyledir. Onlar, bu kaide mûcibince Allah, zât, mâhiyet, nihâî sebep, mutlak, ekmel, nâmütenâhî gibi fikirleri beşer zekâsı takatinin ihtiva dairesi haricinde bulurlar ve bunlarla iştigali, marifetleri mümkün olmadığı için abesle iştigal addederler. Bu kaideden inhirâf⁵ etmeyen mütefenninler için bu âlî tasavvuratı ikrâr gibi inkâr dahi manasız ve fenne aykırıdır. Fen dairesinden harice çıkmamak azminde bulunan bir mütefennine: “Allah var mıdır?” suâli sorulsa: “Allah bir hadise değildir, bu sebepten his ve tecrübe dairesine girmez, şu hâlde bu daireye

1 Tabassur: Basiretle bakıp esasını kavrama.

2 İstihâlâ: Bir durumdan başka bir duruma geçme.

3 Tevsik: Belgeleme.

4 Zehâb: Zan.

5 İnhirâf: Bulunduğu yönden başka bir yöne doğru meyletme.

girmeyen bir tasavvurun varlığı yokluğu hakkında fennin, bir fikir ve hüküm dermeyeranına salâhiyeti yoktur” cevabını verir.

Şu hâlde “sırf fen” dairesinde kalan ve fen ile felsefî münâzaratı karıştırmayan bir mütefennin nazarında “reybiyyun” mesleğinden başka felsefî meslekler aynı mertebede zanniyat ve vehmiyattan ibarettir.

Bu kısım mütefenninler nazarında maddiyyun felsefî mesleğinin, ruhaniyyun veyahut fikriyyun¹ mesleğinden, fennî meziyet itibarıyla hiçbir farkı yoktur. Yani her ikisi de aynı hükümle, aynı red hükmüyle mahkumdur.

Şu izahlardan anlaşılıyor ki maddiyyun mesleğinin, diğer meslekler fevkinde olarak, fenne müstenid bir meslek olması nedeniyle hakkındaki davalar, tamamen merdûd² ve mecruhtur.³ Küfür mesleği, ikrar meslekleri fevkinde hiçbir imtiyaza mâlik değildir. Bütün felsefî meslekler gibi onu da muhâkeme edecek olan salâhiyettar hâkim, bütün beşeri malumattan istiân ve istifâza etmekte ve aynı zamanda bu malumatı mümkün ve manidar kılmakta olan “akıl hassası”dır.

Lakin acaba sırf fen dairesinde kalmak iddiası doğru mudur? Acaba fennin bu şekli, beşerî ihtiyaçlara kâfi midir? Hatta daha açığını söyleyelim: Sınırlı bir dairede kalmak ile bizzat fen mümkün müdür? Hayır!

Beşer idraki bir hadisenin yalnız “nasıl” olduğunu sormakla kanaat edemez, hayır, insan her suali katedecek vicdanî bir kaynağa vâsıl olmayınca sükût eylemez. Beşer idraki, bir hadisenin “nasıl ” olduğunu anlayınca “niçin” öyle olduğunu sormak ıztırârında kalır. Bu sual, her mütefekkirin ve hatta böyle bir sualin, lüzumunu inkâra çalışanların bile ebedi endişesidir. Beşeriyet bu endişeyi daima hissetmiştir ve onda aşk ve arzu, hürmet ve meveddet şefkat ve yüce fikirlere meyil rahat ve saadeti idrak etme gibi fikirler ve âlî hissiyat bâki kaldıkça, bu

1 Fikriyyun: İdealizm.

2 Merdûd: Geri çevrilmiş.

3 Mecrûh: Yaralanmış.

endişeyi hissedecektir. Daha katî söyleyelim: Âmiyâne marifet ile kanaate muktedir olmadıkça her fert, bu suali sormakta muztar ve buna bir cevap bulmaya muhtaçtır. Hikmet olmayınca fen de mümkün ve mutasavver¹ olmaz. Zira kanunlar nedir?

Hadiseler arasındaki sabit münasebetler, alakalar. Pek güzel. Şu hâlde fennî kanunlar: Hiçbir harici hakikati olmayan, ancak beşer idraki tarafında müşâhede edilen, yalnız insan zihninde bir mevcûdiyeti olan “mücerretler abstractions”dan ibaret! Eğer bu kanunlar, hakiki bir mevcudun maksatlarını ve emirlerini, mevcûdiyetinin zarureti, şuûn² ve tezâhürünü ilan ve beyan etmiyorsa; eğer bu kanunlar, bir hakikatten, değişmez ebedi, nâmütenâhî bir mevcûdiyetten inbias³ eylemiyorsa, bir kıymetleri kalır mı? Ve şu hâlde fen, bir vehim ve zan manzumesi bir dedikodu mecmuası velhâsıl hayal ve şahsî bir fikir olmaz mı?

Eğer bu kanunlar, hakiki mevcûdiyet sahibi, nâmütenâhî ve mutlak bir zâtîyata, bir vahdaniyete istinad ettirilirse, o vakit onların bir manası, bir kıymeti olur. Hepsi canlanır. Lakin bu istinadgah red ve inkâr edilirse, o vakit bu kanunlar, beşer idrakinde tasavvur ve tevehhüm edilmiş olmaktan başka bir mevcûdiyete mâlik olamazlar, hepsi cansız ve manasız kalırlar.

Bundan dolayı beşeriyet yalnız, “nasıl” sualine verilen cevaplara kanaat edemeyerek o cevapları aldıktan sonra, onlara bir kıymet ve hakikat, bir sıhhat ve sübût verebilmek için “niçin” suali de sorar, bu suale cevap arar. İşte bu suali sormakla beraber fen dairesinden çıkarak hikmet dairesine girmiş olur. Bu suali soran idrâkin önünde bütün hadiseler, pek çok huruf hükmüne, bütün kanunlar ve sebepler namahdud kelimat şekline girer. Bu hurufa esas olacak nâmütenâhî bir nokta lazımdır, bu kelimatı telaffuz ettirecek ve bir mana verdirecek ruh icap eder. Sebepten sebebe, kanundan kanuna, mahiyetten

1 Mutasavver: Mümkün.

2 Şuûn: İşler.

3 İnbias: Neşet etme.

mahiyete, intikâl ede ede tahlil ve idrâk gayesinde sebepten müstağnî bir sebebe, ibda ve icattan müstağnî bir vücûda, hudud ve tayinden müstağnî bir zâtîyata isâli¹ bildirir ve bütün müdrikat ve malumatını bu esasa ırcâ etmekle idrâkî ve ruhî ihtiyacını doyurmuş olur. Bu suretle hâsıl olan bilgi “felsefî marifet” namını alır.

Böyle bir marifeti, imkân ve lüzumunu inkâr etmek boş bir şeydir. Hele bu marifetin tecrübe mahsûlü olmadığı bahanesiyle lüzumsuz ve imkânsızlığına kâil olmak, tecrübe için bile zaruri olan esasları inkâr demek olur ki böyle bir inkâra ilim demekten ziyade cehl ve inad ve küfür aşkı namını vermek icap eder.

Şu izahatın dikkatlice telakkisinden münfehim olur ki fen ve hikmetten her birinin kendisine göre bir malikânesi vardır. Her ikisi bu malikâne dairesinde kalmak şartıyla sahîh ve müfittir. Lakin fen, hikmet sahasına veyahut da hikmet fen sahasına tecavüz ederse, yekdiğerinden alacakları çalmaca neticeler hiçbir vakit sahîh addedilemez. Hiçbir hakiki mütefennin, felsefe münazarasına girdiği vakit, mesrûdatının² sırf fen olduğunu iddia etmez. Bununla beraber fennin hikmete veya hikmetin fenne hiçbir lüzumu, hiçbir muâveneti yoktur manası anlaşılmamalıdır. Bilakis fûnûnun terakkiyatı, hikmet sahasının da günden güne daha ziyade tenvirini mûcip olmaktadır. Böylece hikmet tekemmül ettikçe, fûnûnun mebahisi bir kat daha sıhhat ve cazibe kazanmaktadır.

Şimdi de diğeri bir noktayı tetkik edelim. Acaba fen sahasından ileri geçmemek iddiasında bulunan, mâ fevka't-tabîa³ felsefesini inkâr eden, nihâiyyeyi inkâr gibi ikrârın da fennen manası olmadığını dermeyân eyleyen mütefenninler, sözlerinde durmuşlar, durabilmişler midir? Zannetmeyiz. Gelecek bahisler bu davamızı tenvîr edecektir.

1 İsâl: Ulaştırma.

2 Mesrûdat: Söylenilen şeyler.

3 Mâ fevkat-tabîa: Tabiat üstü.

Dördüncü Bölüm

İbrete Şayan Bir Hâl Tercümesi: Auguste Comte ve Felsefesi

Auguste Comte, 1798 miladi yılında doğmuştur. Montpellier İdâdisinden şehâdetname aldıktan sonra Paris'teki "Politik" yüksek mektebine girmiş ise de meşrebi, itaate müsait olmadığından tahsili bitirmeye muvaffak olmayarak mektebi terke mecbur olmuştur. Bir müddet sosyalizm medresesi reislerinden Saint Simon'nun¹ öğrencisi olmuş ise de onunla imtiaz² edemeyerek araları açılmıştır. Comte'un ilk mühim eseri, 1822 senesinde henüz yirmi dört yaşında iken yazdığı *Siyaset-i Müsbete Manzûmesi*'dir. En büyük ve felsefî eseri ise 1847 senesinde ikmâl ettiği *Felsefe-i Müsbete Dersleri*'dir.

Auguste Comte, zamanımızın en büyük dâhilerinden biridir. Fransız Robin İngiliz Stuart Mill³ gibi çağdaş büyük kimseler, Comte'un öğrencileri cümlesinden olduğu gibi meşhur filozof Herbert Spencer dahi kendisinin inkârına rağmen, Comte'un öğrencisi sayılır.

Auguste Comte'un hayatı, maddi ve manevi sefaletin en dayanılmazlarını câmi, ibret veren bir faciadır. Bu eşsiz dâhinin açığa çıkan özellikleri bir taraftan şâmil zekâsı, geniş nazarı,

1 Claude Henri de Saint Simon (1760-1825), Fransız filozof ve iktisatçı. Fransız sosyalizminin kurucusu.

2 İmtiaz: Anlaşma.

3 John Stuart Mill (1806-1873), İngiliz filozof, politik ekonomist, parlamento üyesi ve devlet memuru.

icad hassası diğer taraftan ise şiddet ve hiddet, hazımsızlık ve imtizacsızlık ve hususıyla istibdâd ve fikrî mutlakiyet idi.

İtaatsizliği yüzünden tardedildiği¹ "Politeknik" mektebinde açılan riyâziye muallim ve mümeyyizliğine talip olmuş ise de öyle bir dâhiye Austorm namında bir mütehasıs tercih edildi.

Açtığı hususi derslerden de bir şey kazanamıyordu. Zavallı dahî büyük bir maddi ihtiyaç altında eziliyordu. Zamanındaki ulemâ ve hukemânın ve hele resmi bir mevki tutmuş olanların menfûru² ve çünkü mahsûdu³ idi. Evet, bundan malumat kumaşları eslâf⁴ destgâhından çıkan hazır mallardan ibaret olanlar, ilmî muktesebatları eskilerin sözlerini bellemekten ibaret kalanlar yani refah ve servetin yolunu bulanlar, bu ilmî müceddide, başkalarının fikri önünde baş eğmeyen bu dâhiye mütemâdiyen adâvet gösteriyorlardı. Şüphesiz Auguste Comte'un bütün fikirleri doğru değildi. İçlerinde pek yanlışları, pek müfritleri ve hatta pek muzırları vardı. Bununla beraber cidden dehasını ispata kâfi âlileri, sahihleri de vardı. Hususen fen dairesine mahsûr kalanları içinde nice asırlar tefekkür erbabına sermaye ve tefekkür kaynağı olacakları çok idi. Hak ve hased erbabının da en ziyade itiraz ve tenkîd ettikleri işte böyle fikirlerdi.

Auguste Comte, bir dâhi, bir müceddid olmasına rağmen maarif nezâretinin, darülfünunların müzâheretine⁵ nâil olmadığı gibi eserlerinin de ibtidâ sürülmek ihtimali az idi. Hâlbuki keşfedilmiş o dimağın birçok fikirleri mevki ve nam sahibi ulemâ tarafından sirkat⁶ olunuyor ve kendi malları imiş gibi tedâvül meydanına konuluyordu. Sonra da Comte, bu sirkatlerden nâşi tazallüm⁷ ve şikâyet ettikçe, kendisinde kara sevda

1 Tardedilmek: Uzaklaştırılmak.

2 Menfûr: Nefret edilen.

3 Mahsûd: Kıskanılan.

4 Eslâf: Eskiler.

5 Müzâheret: Destekleme.

6 Sirkat: Hırsızlık.

7 Tazallüm: Sızlanma.

hastalığı bulunduğu işâ¹ ediliyordu. Hakikaten zavallı dâhi bu kadar biriken ağırlığa güç veren bir mukâvemet olamadı, 1826 senesinde kendisinde dimâğ bozukluğu eserleri görüldü. Lakin az zamanda iyileşti. Tamamen iyileştiğine *Felsefe-i Müsbete Dersleri* adlı eseri âdil bir şahittir. Lakin Comte hiçbir vakit muhâsede, mihnet ve sefaletten kurtulamadı. Nihayet yine tecennün² etti ve 1857 senesinde bu dünya yerinden göçtü, gitti.

Şimdi Comte'un meslek ve fikirlerini teşrih edelim. Comte'un felsefesi, Saint Simon toplumsal mesleğinde riyâziye ve müsbet fenleri düsturlarından istikâk³ etmektedir. Şu hâlde Saint Simonizm ve tecrübe meslekleri mevlûdü demek olur. Bununla beraber Saint Simon toplumsal mesleğinin birçok nazariyatı, fennî nazarlara feda edilmiş olduğundan Comte'un mesleği hususi bir simaya maliktir.

Auguste Comte'un fikrine göre beşer zekâsı, başlangıç ve sonun sebeplerini fehim ve idrâkten tamamıyla âcizdir. Yani insan mevcûdat kaynağını bilmekten âciz olduğu gibi mevcûdatın nasıl bir gaye takip ettiğini, niçin ettiğini ve hatta muayyen bir gayesi olup olmadığını bilmekten de âcizdir. Şu hâlde çevik bir idrâk için cvelan meydanı olarak bu iki haddin ortası kalıyor ki bu da fen meydanından ibarettir. Demek ki Auguste Comte'a göre mebâdî ve evveliyatı ve Allah'ı idrâk mümkün değildir. Böylece bir mâ fevka't-tabîâ felsefesi de mümkün değildir. Mâ fevka't-tabîâ felsefesine ait meselelerden hiçbirisi şimdiye kadar halledilememiştir. Niçin? Zira o meseleler, beşer zekâsının öğrenme ve kavrama kudreti haricindedir. Dikkat edilmelidir ki Comte bu meseleleri, inkâr etmiyor. Auguste Comte'un en ziyade itiraz ve şiddetle reddettiği meslek, küfür mesleğidir. Maddiyyun mezhebi onun yanında asla kabul görmez. Onun nezdinde maddiyyundan bir kâfir,

1 İşâa: Yayıp herkese duyurma.

2 Tecennün: Çıldıрма, delirme, aklını oynatma.

3 İstikâk: Aynı kökten gelme, bir fikre, bir düşünceye bağlı olma, dayanma.

menfi akide sahibi bir küfür fıkıhçısından başka bir şey değildir. Ona göre maddiyyun mesleği de bir nevi mâ fevka't-tabîâ felsefesidir.^[1]

Bu sebepten dolayı Comte, maddiyyun mesleğini de ruhaniyyun, Vahdet-i Vücut vesâire gibi mesleği de kabul etmiyordu. Kâinatta bulunan sebeplerle kâinatı izah: İşte Comte'a göre fennin gayesi.

Bu esas fikirlerin tafsîl ve izahatına gelince: Comte'un mesleğinde iki mühim telakki görülür. Birisi tarihî bahisler, diğeri ilimlerin tasnifi.

Comte'a göre beşer idrâki üç devre geçirmiştir. **Evvela** akîde ve itikâd devresi, **ikinci olarak** mâ fevka't-tabîâ felsefesi devresi, **üçüncü olarak** da müspet devre.

Birinci devrede iken insanlar, tabiat hadiselerini bir veya birçok hâlık ve ervâhın irâdî ve keyfî müdahâleleri ile havârik² ve mucizelerle izah ederdi.

Bu devre, beşeriyetin çocukluk devresi demekti. Beşer, o vakit henüz sâlim ve ciddi bir araştırma usulüne mâlik ve kâdir değildi. Hâlbuki velev ki ibtidâî bir hâlde olsun, insanda anlamak ihtiyacı vardır. Bundan dolayı tabîî bir surette izah ve fehmedemediği tabiatın pek çok hadiselerini, âlem ve adem fevkinde bir veya birçok kudretlerin mevcûdiyetiyle izah ıztırârında kalıyordu. Bu ameliyeyi yapmak için ise yine kendi idrâk şekillerine müracaat ederek ibdâ ettiği olağanüstü şahısları ve ruhları muhayyilesindeki renkler ile tezyîn ve kendisindeki nuût ve vasıfları büyülterek onlara atfediordu.

[1] Auguste Comte'un bu davası pek doğrudur. Hususi bahislerde görüleceği üzere maddiyyun mesleği de sahiplerinin iddialarına rağmen, dogmatik bir mâ fevkat-tabîâ felsefesidir. Zira onlar, ilâhî hukuku akıl ve fenne aykırı olarak maddeten ve aklen mechûl ve müsbet olmayan bir heyûlaya atfetmekten, Allah yerine müphem bir maddeye ikâme eylemekten başka bir şey yapmıyorlar.

2 Havârik: Olağanüstü haller.

İkinci devrede, bu ervâh ve eşhâs yerine birtakım mücerret sebepler, manevi mevcûdata ikâme edildi, bu mücerretlere hakiki bir mevcûdiyete malik imişler gibi itikat olundu. Tabiat, zihni bir ameliye ile fehmedilmeye, tecrübe ve tabassura¹ ihtiyaç görülmeksizin izah olunmaya kalkışıldı. İşte bu devre de itikat ve din ile beraber mâ fevka't-tabîâ felsefesinin, hüküm-fermâ² olduğu devredir.

Üçüncü devreye gelince: Hadiseler arasındaki irtibat ve alakanın, her hadiseye takaddüm eden ve o hadisenin şerâtı ve sebebi demek olan hadisenin, tecrübe ve tetkik neticesinde fehm ve keşfi ile iktifâ olundu ki bu da “müspet felsefe ve fenler” devresidir.

Şimdiki fenleri meydana getiren bu üçüncü devre ve müspet felsefe usulleridir. Müspet usul, metafizik yani mâ fevka't-tabîâ usulü yerine kâim olmuştur. Muğlak fikrî meselelerden herhangi bir tecrübe dairesine sokulabilirse, metafizik sahasından müspet fenler sahasına müntakil olur. Her ne ki katî bir surette tecrübe edilen daireye girmez, fen sahasından çıkarılmak lazımdır. Auguste Comte, yalnız bu kadarla iktifâ etmiş olsaydı, inkârı mümkün olmayan ve fûnûna dahi esas olan evveliyatı inkâr etmiş ve araştırma sahasından çıkarmış olmakla beraber “fen”e hizmet ve çünkü fen sahasını sıkı bir suretle tehdit etmiş sayılırdı.

Lakin beşer fikri, fennin hudutlarında kalmaya muktedir olmayıp evveliyat ve hikmete katî ihtiyaç ile muhtaç olduğundan biraz aşağıda tafsilen zikredileceği üzere, Auguste Comte, kendi çizdiği hudutta kendi de duramamıştır.

“Fen, geçici hizmetlerinden dolayı teşekkür ettikten sonra Allah'ı, tâzîmatla hudûduna kadar sevk etti!” gibi sözler söylemesi, Auguste Comte'un küfür ile ithamını mûcib olmuştur.

1 Tabassur: Basiretle bakıp esasını kavrama.

2 Hüküm-fermâ: Hüküm süren.

Comte'un itikat, metafizik ve müspet fenlere taksîmatı tarih nokta-i nazarıyla ve umûmiyet itibarıyla bir dereceye kadar doğru ise de felsefe itibarıyla bu taksimde o kadar katıyet yoktur. İtikad, hikmet ve fen ayrı ayrı sahalar olduğundan birinin vücûdu diğerininkini nâfi¹ sayılamaz. Bugün hem mütefennin, hem hakîm ve hem de itikat ve iman sahibi pek çok mütefekkir mevcuttur. Bundan dolayı bir insanın fen sahasında müspet usulü kabul etmiş olması, âlî felsefeyi reddetmesini mücîp olacağı asla iddia ve ispat edilemez. Comte'un bu taksîmi, beşer idrakinin tabîî sırrını ve samimi ihtiyacını irâe² eder, işte o kadar.

Comte'un mesleğindeki ikinci telakkiye gelince: Bu da ilimlerin tasnifi mühim meseleleri ihtivâ eder. Bu tasnîfe göre bütün ulûma esas olmak üzere riyâziye³ ilmi başta gelir. Yani insanların ilk tanzîm ettikleri ilim, riyâziyattır. Sonra: hey'et,⁴ hikmet-i tabîîye,⁵ kimya, ulûm-ı hayâtiye,⁶ ulûm-ı ictimâîye⁷ gelir.

Bu altı ilim, esas ilimler olup her birinin şuûbatı vardır. Comte'un şu tasnifi birçok itirazlara hedef olmakla beraber târihle musaddaktır. Lakin tasnîfin ehemmiyeti bu noktada olmayıp ahiren Spencer tarafından bütün ilim sahalarına tatbîk edilen evrim nokta-i nazarını mebâdi hâlinde hâiz olmasıdır.

Comte'un nazariyatına göre bu tasnîf bir "ilimler merdiveni" olup her ilim bir merdivenin bir basamağını teşkil eder, bir hâlde ki ilk basamağa çıkmadan ikinciye çıkmak mümkün olamaz. Sonra da her basamak, fevkindeki için bir nevi ilk hadisesi, müessir sebep şeklini alıyor. Bu nazariye ise: Basitten mürekkebe doğru tabîî bir sırdan ibaret olan "tekâmül"⁸

1 Nâfi: Gideren, yok eden, vücûdunu ortadan kaldıran.

2 İrâe: Gösterme.

3 Riyâziye: Matematik.

4 Hey'et: Astronomi.

5 Hikmet-i Tabîîye: Fizik.

6 Ulûm-ı Hayâtiye: Hayatla ilgili ilimler (biyoloji, fizyoloji vb.)

7 Ulûm-ı İctimâîye: Sosyoloji.

8 Tekâmül: Evrim.

nazariyesi demektir. Bu nazariyeye göre riyâziyât olmasaydı, ilm-i hey'et olamazdı, hey'et olmasaydı, hikmet-i tabîiye olamazdı, vs. Eğer bu nazariye yalnız bir tarih nazarından ve ulûmun yekdiğeriyle olan irtibât ve ihtiyaç mütekâbilinden ibaret kalsaydı, hiçbir şey denilemezdi. Lakin Comte'un fikrine göre bu ulûm yekdiğerini vâliddir. Daha doğrusu yekdiğerinin mütekâmil şeklidirler. Mesela ictimâî ilimler, hayatî ilimlerin mütekâmil şekli, hayatî ilimler ise kimya ilminin mütekâmil şekli vesâire. Şu hâlde ulûm arasındaki fark, bir kemiyet tefâvütünden¹ ibaret olup keyfiyet itibarıyla hiçbir farkları yoktur, zira tek bir şeyin muhtelif dereceleridirler.

İşte görülüyor ki yalnız bu ilimlerin tasnifi bahsi, başlı başına bir felsefî meslek meydana getirecek mühim meseleleri muhtevîdir. Eğer Comte, ilimlerin sahasından bahislerin evveliyatını tayyetmeseydi,² bu ilimlerin birleşmesi son derece makûl olur ve zira bu tevhi'd, sonsuz bir vahid fikrine îsâl ederdi. Lakin Comte'un mesleğinde böyle bir imkân yoktur. Bu meslek yalnız hâdiseleri ihtivâ eder. Comte, yukarıda dediğimiz gibi Vahdet-i Vücut mesleğini de reddeder ve hatta ona: "Küfür mesleğinin zarîf bir şekli" namını verir! Şu hâlde Comte'un ilimlerin tasnifi dolayısıyla meydana koyduğu tevhid nazariyesi, hadiseler meydanını geçemeyeceği için maddiyyun prensiplerine ve küfür mesleğine hizmet edebilir, nasıl ki dehriye felsefesinin³ son tekâmül ve feverânına "pozitivizm" mesleğinin çok dâhili olmuştur. Kant'ın ilimlerin tasnifinde dikkate değer diğer noktalar da vardır. Mesela: İlm-i ahvâl-i ruh.⁴ Esas ilimlerden addedilmemiş ve ulûm-ı hayatiyenin bir şubesi olan "fizyoloji - menâfi-i a'zâ" ilminin hususi bir bahsi derecesine indirilmiştir. Şu hâlde ahlâk, tarih, edebiyat ilimleri hep tabîi tarihin, hayvanat ilminin bir şubesi menziline

1 Tefâvüt: Fark.

2 Tayyetmek: Çıkarmak.

3 Dehriye: Zamanı sonsuz kan-bul eden felsefî düşünce ekolü, akımı.

4 İlm-i Ahvâl-i Ruh: Psikoloji.

düşüyor. Şu fikirlerin ise küfür ve maddiyyun mesleğine ne derece hizmet edeceği meydandadır. Comte'un şu fikirleri meydana getiren hayat kısmına, öğrencileri "zâhir devre (période objective)" namını veriyorlar.

Bundan sonra Auguste Comte, yukarıdaki fikirlerinin taban tabana zıddı olan ikinci bir hayat yaşamaya başlıyor. Ve çoğu öğrencisinin neticelerini kabul etmediği bu dereceye "bâtın devre (période subjective)" adı veriliyor. Auguste Comte, bütün gösterişli dehasını insaniyet meydanından din ve itikad, ilâhî fikri tard ve ihrâc etmeye vakfetmiş ve Allah, evvel ve nihâi sebep, mutlak ve nâmütenâhî, ekmel ve zât gibi fikirler ve maneviyatla müspet fikir ve fen ve medeniyetin tevfiğ ve telife kâbil olmadığını iddia eylemiş idi.

Lakin Comte, birden bire bu mesrûdatını çürütecek fikirler ortaya koymaya başladı. Evvelce küfre karîb ve sırf maddi ve tabîî bir fikir sahasında kalmış ve herkesi bırakmak istemişken, bu defa da bu sahanın zıddı olan "esrâriyun (mysticisme)" fikirlerini hâtıra getirecek mütâlaaları ortaya koydu. Evvelce dinî fikri, tefekkür devresinin ilk safhası gibi kabul ve müspet fenler devresi olan bu zamandan onu tard etmişken şimdi de "bir dinin lüzumuna kâil!" oluyordu. Hem de işin garibi şurası ki yine kendi kendini tekzîp olmak üzere, dinin bu asra en uzak olan şeklini, basit bir putperestliği, muhtasar bir Yunan esâtiri¹ suretini kabul ediyordu!

Zavallı dâhi! Mesleğinde aşk için hiçbir mevki yok idi. Meğerki mesleğin zaruri icabına göre şehvetin bir diğer şekli olan aşk için en sefil ihtirâslar bir mevki olabilsin. Böyle iken kendisi şedîd bir aşk ile hem de şedîd eflâtûnî² bir aşk ile bir kadını sevmiş idi. Ne tezat!

Evet! Öyle bir tezat ki sanki zât-ı Bâri, bu mağrur dâhinin yanlış fikirlerini yine kendine teşhîr ettirmekle tefekkür erbabını ikaz ediyordu.

1 Esâtir: Mitoloji, efsane kabilinden hikâye, masal ve rivayetler.

2 Eflâtûnî: Platonik.

Auguste Comte, yeni bir din icat ediyordu. Ve yine garibi şurası ki kendisini bu dinin şârii¹ ve büyük kâhini ilan ediyordu. Auguste Comte'un bu dini, akıl üzerine değil, hissiyat üzerine tesis ediliyordu. Bundan maksat ise akıl üzerine tesis eden mâ fevka't-tabîa felsefesinden ve mütekâmil dinlerden ayrılmak idi. Yine deriz ki zavallı dâhi! Riyâziyatla hayvanât ilmini, ahvâl-i ruhla² ilm-i ensâcî³ tevhid yolunu bulmuşken akıl ile hissiyat arasında bu derece ayrılık görmesi çocukça bir şey değil miydi?

Auguste Comte'un "müspet din, insanlık dini" namını verdiği bu dinin akaidi hakkında filozof Ravaisson⁴ *On Dokuzuncu Asrın Felsefesi* adlı eserinde şu malumatı veriyor:

Auguste Comte'un icad ettiği dinde Allah ve beka ve istiklal sahibi ruh yoktur. İnsaniyet, yüce varlıktır. Comte, insaniyete "mevcûd-ı azam (Le Grand Être)" namını veriyor. Bu mevcûd-ı azâm, mevcûdâtın menbâi olan yerden peyda olmuştur. Yerin adı "zımm-i a'zâm (Le Grand Fétiche)" dır. Yer, mekân nâmütenâhide kâindir. Mekân "vasat-ı azam (Le Grand Milieu)" namı alıyor. Mevcud-ı azâm; zımmi azâm ve vasat-ı azâm: İşte müspet dinin teslîsi. Zımm-i azam, mevcûd-ı azamı tevlîd için kendisini küçültmüş, aşağılatmış ve feda etmiştir. Bundan dolayı ona maruz teşekkürde ayin icra etmeliyiz. Bununla beraber âlî kemâlâtı temsîl eden mevcûd-ı azam yani insaniyettir. İnsaniyet içinde ise hakkında icra ayinine şayan olan "kadın" dır. Ayin: Mevtâların hâtırasıyla şefkat ve fedâkarlık idealini fiile çıkarmış olan kadının hatırasından ibarettir. Ruhların bekası, bu hatırada mündemictir.⁵

Auguste Comte'un şu hâl tercümesi inceleme nazarıyla bakıldığında ibretle dolu pek mühim nükteler koymaktadır.

1 Şârii: Kanun koyan kimse.

2 Ahvâl-i ruh: Psikoloji.

3 İlmi-i ensâc: Doku Bilimi.

4 Félix Ravaisson (1813-1900) Fransız filozofu ve arkeolog.

5 Mündemic: Bir şeyin içinde saklı olan.

Bunların birisi insanların fen şeklinde aklî deliller ile bile; birtakım şamimi ihtiyaçlardan istiğnâya¹ muktedir olamayacaklarıdır. Bu çeşit ihtiyacatın başı ise ilâhî ve dinî fikirdir.

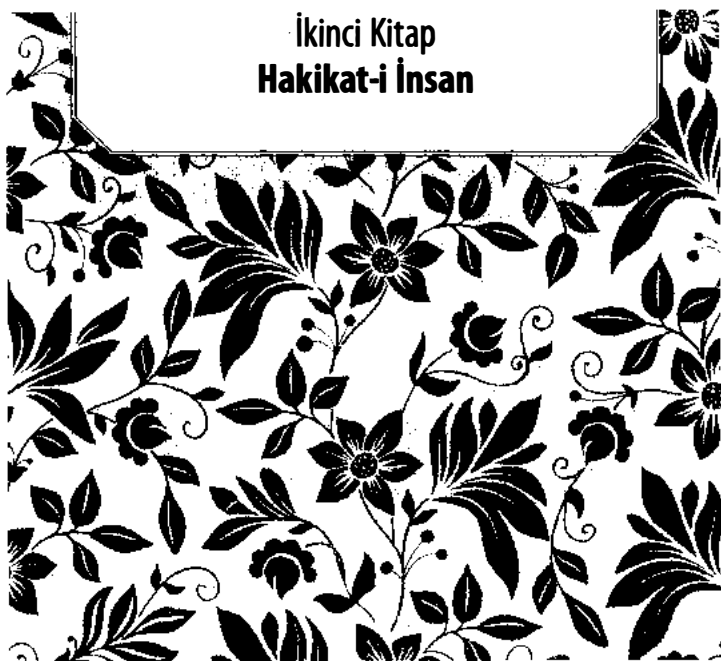
Diğeri ise hiçbir insan aklının hiçbir suretle ve hatta inkâr ve nefî suretiyle bile Allah'ı (tam manasıyla) inkâra muktedir olamayışıdır. Hiç kimse kendi benliğini, kendi varlığını inkâr etmedikçe (ki edemez) diğer varlıkları da inkâra muktedir olamaz, olamadığı takdirde ise bu geçici varlıklara, bu mahdûd benliklere değişmez ve nâmütenâhî bir esas, bir sebep aramaktan kurtulamaz. En gâfiller, en lâkaytlar, en inatçılar bile hayatının anlarından bir anda, kendisine kalp ve vicdânındaki derinliklerinden gelen feryâdını bildiği dakikada, beyhûde inkâra uğraştığı Vâcibü'l-Vücûdu, varlık aşkının feyiz kaynağı bilir ve ona huşû ve peşimânî² ile serfûrû³ eyler. Bazen ise o zât-ı a'lâya baş eğmemek davasında olan mağrurlar, bir kadına, bir saneme serfûrû etmek zilletini göstererek izân erbâbına, vücûd-ı Bârîyi ispat eden delillerden ibret veren bir delil izhâr eder.

1 İstiğnâ: Bir şeye ihtiyaç duymama, tenezzül etmeme.

2 Peşimânî: Pişmanlık.

3 Sefürû: İtaat etme.

İkinci Kitap
Hakikat-i İnsan



Birinci Bölüm

Niçin İnsandan Başlıyoruz?

Bütün hakikatlerin gayesi, bir nihâi hakikattir ki ona sevgi ve edep lisânı “Vâcibü'l-Vücûd, Allahu azîmü'ş-şan”, tenkîd ve hikmet lisânı “varlık hakikati” namını verir. O hâlde neden hakikatler bahsine bu nihâi esastan girişmiyor da insandan başlıyoruz?

Zira insan için en bedîhî ve en katî hakikat, diğer hakikatleri keşif ve idrâke alet olan “nefsi”dir. Tabîî hâletini kaybetmedikçe her insanın, varlık tesiri hakkında rey¹ ve güman² gösteremeyeceği bir hakikat varsa, o da kendi “benlik”idir. İnsan nefsinin mâhiyet ve esası her ne olursa olsun, tesir ve izhâr mevcûdiyet itibarıyla bedâheti³ hiçbir şüphe götürmez. Herkes: “Acaba şu hayrettime çarpan ekvân⁴ var mıdır? Acaba bu âlemler bir hakikatler silsilesi mi, yoksa bir vehim ve hayal manzumesi midir?” Ve hatta: “Acaba bu bedîa-nümâ⁵ manzûmenin bir hâlıkı var mıdır?” diyebilir. Bunlar, her hakikatçi vicdanın, her müdakkik ve mütefahhıs⁶ fikrin ebedî endişeleridir. Lakin hiç kimse: “Acaba ben var mıyım?” diye soramaz, çünkü böyle bir sual bile kendi benliğini izhâr ve ispat eden, şüphe kisvesine bürünmüş ve sanki şek ve güman şeklinde görünmüş bir tasdik, bir ispattır.

1 Reyb: Şüphe.

2 Güman: Zan, şüphe.

3 Bedâhet: Apaçıklık.

4 Ekvân: Varlıklar, âlemler.

5 Bedîa-nümâ: Yeni ve güzel şey gösteren.

6 Mütefahhıs: Dikkatle araştıran

İşte bu hakikatten dolaydır ki Nebî-i zîşânımız:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

[Nefsini bilen Rabbini bilir.]

diyerek nefsin marifetinin bütün maârif ve hatta ma'rifetullahı bile anahtar ve esas olduğunu beyan buyurmuştur. Cenâb-ı Ali (r.a.) diyor ki:

دَاوُكَ مِنْكَ وَمَا تَشْعُرُ
وَدَوَاوُكَ فِيكَ وَمَا تُبْصِرُ
وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي
بِأَحْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ
وَتَرْعُمُ أَنَّكَ جُرْمٌ صَغِيرُ
وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
فَلَا حَاجَةَ لَكَ مِنْ خَارِجِ
وَفِكَرِكَ فِيكَ وَمَا تَفَكَّرُ
وَتَنْظُرُ فِي الْكِتَابِ كَيْ تَسْتَفِيدَ
وَعَنْكَ مُصَنَّفُهَا يُخْبِرُ

[Devân sendendir ve hissettiğindendir.

Yine senin hastalığın sende ve gördüğündedir.

Sen harfleriyle gizliyi açığa çıkaran apaçık bir kitapsın.

Sen kendini küçük bir varlık zannedersin.

Hâlbuki koca kâinat sende dürülüp gizlenmiştir.

Hariçten senin bir ihtiyacın yoktur.

Kendi varlığını düşünmen ve tefekkür etmen kâfidir.

Kitaplardan istifade etmek için onlara bakıyorsun.

Hâlbuki musannif o kitaplarda seni anlatıyor.]

Şimdi de bu hakikatleri daha mufassal ve daha fennî bir şekilde münakaşa edelim. Bir insan, kendini muhît olan eşyayı, bu eşyanın varlık sebebi ve kıyâmı olan aslî illeti öğrenmezden evvel kendisinin ne olduğunu öğrenmesi lazım.

Gerçi denilebilir ki: Varlık hakikati ve gayesi öğrenildikten sonra elbette teferruattan mâdud olan ekvân ve insan da öğrenilmiş olur. “İşte sathî bir nazar ile bakılırsa, bu kaziye doğru ve muvafık zannedilir. Lakin felsefe tarihi ve dinler felsefesi bu davanın doğru olmadığını pek vâzih bir surette ispat etmektedir. Evvela insan her ne bilirse, zaruri olarak kendi idrâk ve istidrâkı sayesinde bilir. “Mecnuna teklif yoktur, dinin esas şartı akıldır.” düsturları sırf hakikattir. Mademki insan her ne bilirse kendi idrâk ve muhâkemâtı sayesinde bilir, şu hâlde lazım gelmez mi ki evvel emirde bu idrâkin neden ibaret olduğunu, nereden geldiğini, nerelere kadar bilmenin genişleyebileceğini, ne gibi kaidelere tabi olduğunu ve son tâbirle “kendi”ni bilsin!

Elindeki mizânın kıymetini, vezâifini, ölçünün derecesini bilmeyen bir adamın tarttığı şeylere nasıl itimât edilir? Ve nasıl doğru olur?

İnsanın elinde ise kendi vicdan ve idrâkinden başka bir aleti, bir mizânı yoktur. İşte bu hakikate, bu hikmete riâyet etmemenin cezasıdır ki felsefe tarihi, yekdiğerini nakz¹ eden pek çok fikir ve sözleri ihtivâ ediyor, yine bu hikmetten dolayıdır ki bir vakitler pek parlak ve katî zan ve farz olunan ve yaratanın ispatına varlıklar hakikatine dâr² olan burhânlar, bugün kıymetsiz söz yığını menzilesine düşmüştür.

Nefsini bilmezden evvel, hiçbir kimsenin hâricî hakikatlere sağlam bir itilâ peyda edemeyeceğine güzel bir misal olmak üzere, âriflerin kâmillerinden birisi şöyle bir hikayecik daha doğrusu latifli bir remiz naklediyor:

1 Nakz: Bozma.

2 Dar: Mahal.

“Vaktiyle padişahlardan birisi anadan doğma beş on körü bir araya getirerek kendilerine demiş ki: Şimdi sizi acıb bir şey karşısında bırakacağız, bir an için o şeye temas edeceksiniz. Herhanginiz o şeyi en hakikate muvafık bir hâlde tasvir ve tarif ederseniz, ona büyük bir mükâfât vereceğim.”

“Körlerin huzuruna bir fil getirilmiş, her birisi filin bir tarafına temas etmiş. Sonra bir tanesi fahr ve kanaati ilan eden bir tavırla demiş ki:

Fil: Direk gibi bir şeymiş!”

Bu kör, filin bacağına temas edeni imiş. Filin hortumuna yapışanı demiş ki:

“Vay gidi izân vay! Ayol fil: Direk gibi değil, yumuşak ve uzanır kısalır bir şey!”

Filin kuyruğuna el atan diğeri ise:

“Fil: Bir kuyruktan ibaret!”

demiş. Bu körlerin sözlerinde birer hakikat nebzesi var, lakin hiçbirisi şâmil bir hakikat değil. Niçin? Zira onlar, hakikatın keşfi için en muhit hasse olan basardan yani âlet ve mizândan mahrûm edilir.

Gerçi eski zamanlarda bile “Nefsini bil” hikemî önermesinin mütefekkirlerde zebanzed¹ olduğu görülür. Mesela “Sokrat”ın hikmet nakaratı “Sen seni tanı!” latif bir düstur idi. Lakin o devirlerde bu tavsiye yalnız bir ahlâkî maksadı tazammun etmekte olup hakiki olan fennî ve hikemî ciheti maksud değildi. İslâm mutasavvıflarının büyük isimlerinin ekseriyetle dahi «من عرف» “kim bilirse” nüktесinin yalnız ahlâkî cihetini ele alarak: Nefsini âciz görürsen Rabbini kâdir; nefsin muhtaç görürsen Rabbini samed; nefsin hâlik² görürsen Rabbini bâki görmüş olursun” yolunda taksîrat³ bulunurlar. Bu ahlâkî açıklamalar da lüzumsuz ve faidesiz değilse de nefsin marifeti başka, salâh ve fesâdı yine başka şeylerdir.

1 Zebanzed: Kullanılması yaygınlaşmış olan.

2 Hâlik: Helâk eden, fâni.

3 Taksîrat: Kısaltma.

İnsanın aklî melekesinin tahlîl ve izahı lüzumunu hissetmiş büyük zekâlar felsefe tarihinde görülüyor. Şark'ımızda Hurûfiler¹ bu ihtiyacı hissetmişlerdir. Ne çare ki tabiî ilimler çoktan beri metrûk bir hâlde bırakıldığı gibi ilm-i ahvâl-i ruh da mâ fevka't-tabîâ ile karışık ve mebâdî² hâlinde kalmış olduğundan Hurufiliğin izahı suni ve esrareniz bir sözler manzûmesinden ibaret kalmış ve maksada hizmet edememiştir.

Mutavassıflar haricinde bırakılan İslâm filozoflarının ekserisi "Aristo"nun mesleğini şerh ve tefsîr ve biraz da tasavvufla mezcetmekle ve hatta Meşşâiyun³ mesleğine tasavvufla karışık bir renk vermekle kanaat etmişlerdir.

Garbın intibâhını⁴ müteâkip, felsefe bir terakkî devresine girmiş olduğundan bazı filozoflar, tabiî ve tecrübe ilimlerini dikkat nazarına alarak, ilm-i ahvâl-i ruhu yeni bir usul daire-sinde tetkik ve ikmâl etmek mesleğini tercih etmişlerdir. İngilizlerden "David Hume"^[5] diyor ki:

"Kevâkib⁶ ve seyyâratın⁷ edvâr ve ihtilâlâtı⁸ kanunları keşfedilmişken insan idrâkinin tabi olduğu kanunları keşiften meyûs olmalı mıyız?"

1 Hurûfilik: XVI. yüzyıl sonlarında Horasan'da Fazlullah Hurûfî'nin fikirleri etrafında gelişerek kısa zamanda Anadolu'da, Suriye, Türkistan ve İran'da yayılan, Kur'an-ı Kerim harflerini tevîl ederek çeşitli anlamlar çıkaran bâtinî mezhep.

2 Mebâdî: Başlangıç halinde.

3 Meşşâiyûn: İslâm toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefî hareketlere verilen ad. Sözlükte "yürümek" anlamındaki meşy kökünden türemiş olup "çok yürüyen" demek olan meşşâ kelimesine nisbet eki getirilmek suretiyle üretilen meşşâî, Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade eden Grekçe peripatetikos terimini karşılamak için kullanılmakta ve söz konusu doktrine de meşşâîye (peripatetizm) denilmektedir.

4 İntibâh: Uyanış

[5] İngiliz mütefekkirlerinin serefrazından bulunan David Hume, 1711 miladi senesinde tevellüd ve 1776'da vefat etmiştir. Onun en mühim eseri *Recheche Concernant Penlendement Humain* yani *İdrâk-i İnsânî Hakkında Tefahhusa'tır*.

6 Kevâkib: Yıldızlar.

7 Seyyârat: Gezegenler.

8 İhtilâlât: Devrimler.

İşte insan maarifinin bütün mühim noktaları, esasları şu cümlede mündemictir. Felsefe ve fennin en büyük noksanı, her tettebbu ve tetkike esas olan bu noktayı az çok ihmâl ederek teferruatla meşgul olması ve zaruri olarak faraziyat ve zaniyat ummanına düşmesidir. David Hume'un felsefesi, birçok noksanları hâvîdir, lakin mebd'e'i ve usulü gayet güzeldir. Kendisinin bu güzel noktadan başladığı felsefî manzûmesi, yanlış bir yol takip yüzünden, şüphe çoraklıklarında kalmıştır.

İnsan idrakini daha mükemmel bir surette tahlil ise Almanyalı Kant'a^[1] nasip olmuştur. Kant'ın tenkit felsefesi bu meseleyi tamamıyla tenvîr etmekte olduğundan onun meslek ve fikirlerini açıkça bildirmek isteriz.

[1] Kant, Königsberg şehrinde 1724 tarihinde tevellüd etmiştir. Meşhur eseri *Tenkid-i Akl-ı Safi* ve *Tenkid-i Akl-ı Ameli*'dir.

İkinci Bölüm

Saf Aklın Tenkidi (Nazârî)

Critique de la Raison Pure

Birinci Kısım

Hassasiyetin Tenkidi

Tarafsız ve hakiki mütefekkirlerin felsefeye atfettikleri en büyük kabahat yekdiğerini mütenâkız¹ birçok meslekleri hâvî ve her mesleğın diğeri bir mesleğî çürütmekte bulunması ve hepsindeki delâil ve berâhinin² beş aşağı beş yukarı aynı kuvvet ve meziyette olmasıdır.

Maddiyyun mesleğinin müverrihi meşhur Lange:³

“Felsefe tarihi demek, birbiriyle çelişen fikirler ve manasız nazariyeler tarihi demektir.” Hükmünde muztar kalmış ve şüphe (reyb) mesleğî (lâ-edrî)⁴ erbabının haklı hücumları, hep bu nokta-i nazarla vârid olmuştur. Kant diyor ki:

“Hakikatlerden ve maneviyattan bahseden adamlar, sanki gölgelerle muhârebe ediyorlar! Bu gölgeleri mantık şeklinin hevâî kılıcıyla kesip biçtiklerini müteâkip⁵ gölgeler “Valhâlla” kahramanları⁶ gibi yine bir an sonra dirilirler, bir hâlde ki fi-

1 Mütenâkız: Birbiriyle çelişen.

2 Berâhin: Deliller.

3 Friedrich Albert Lange (1828-1875), Alman filozof, pedagog ve gazeteci. 1866 yılında yayınlamış olduğı *Materyalizmin Tarihi* adlı eseriyle ün kazanmıştır.

4 Lâ-edrî: Agnostisizm, bilinemezcilik anlamında felsefi akım.

5 Müteâkip: Birbiri ardınca gelen.

6 Valhâlla kahramanları: İskandinav mitolojisinde Tanrı Odin’inde evi olan Asgard’da bulunan görkemli salon. Savaşta ölen kahramanların getirildikleri bu salonda dirileceklerine inanılırdı.

lozoflar birbirine böyle hevâî darbeler indirmek zevkine devam edebilirler.”

Mâ fevka't-tabîâ ve nihâyât ile uğraşan filozofların bu mücadelelerini müşâhede eden reybiyyun, değil yalnız maneviyatı, hatta aklın selâmet ve kıymetini bile inkâra kadar gidiyorlar.

Diğer taraftan hikemiyûn (dogmatik) mezhebine sâlik olanlar, beşer aklına sınırsız bir kudret ve muhît veriyorlar. Biri ifrat, diğeri tefrit.

Kant, her ikisi birer çıkmaz yol olan ifrat ve tefrite düşmeyerek doğru bir araştırma yolu bulmak için: “Ne bilmeye muktediriz?” sualini soruyor.

Bu sual gayet muvafık ve elzemdir. Evet, ne bilmeye muktediriz? İş buradadır. Dikkat edilmeli ki bu sual ile “Ne bilmeliyiz” “Nasıl bilmeliyiz” gibi sualler arasında çok büyük farklar var. Bu ikinci nev sualler, ancak ilk sual halledildikten bahis konusu olabilir.

Evvela anlaşılması lazım olan cihet, bilmek için yegâne aletimiz olan idrâkin kıymet ve kudretidir. Bir kere bu kıymet ve kudreti anlarsak idrâkimizle ne anlayabileceğimizi de tayin etmiş oluruz.

Kant'ın bu suali, insan nefsini tahlil teklifi demektir. Fenin bugünkü hâline göre bu tahlilleri yapalım.

Bütün marifetlerimiz iki şeyden müteşekkildir: Birisi maddeler, marifet mayası, diğeri marifet şekilleri.

Muhtelif duyumlarımız bize hariçten gelmektedir: Renkler, lezzet, râyiha¹ vesâire gibi. Bu ihsasât, bizde ilk îkâ² edildiği zaman muntazamsız, tasnifsiz ve perişan bir hâldedir. Eğer ihsasâtımız bu hâlde kalsaydı hayatımız bir uzun rüyaya benzerdi. Birçok şeyler hissederdik, lakin tefekkür etmeye mukadder olamazdık, zira tefekkür edebilmek için bu dağınık

1 Râyiha: Koku.

2 Îkâ: Meydana gelme.

hususlardan marifeti, bu pek çok ihsasât silsilesini tanzim etmemiz lazımdır.

Marifet unsurlarını tanzim için bu unsurları yekdiğerine rabt, onları bir derece tevhid ve bir tek fâile ircâ eylemek yani ihsasâtı terkîp etmek lazımdır. İşte bu ameliye, marifet unsurlarına bir şekil vermek demektir.

Mesela: Ocağ, ateş, hararet maddelerini terkîp ile bir vahdet meydana getiririz. Böyle bir terkîp, böyle bir vahdet ihsasâtımızda mevcut değİLken onlara bu vahdeti, müfekkiremiz ilave ediyor.

İhsasat¹ hep itaatkar ve hareketsizdir. Müfekkire ise hareketlidir. Müfekkirenin faaliyeti, hadiseleri yekdiğerine rabt ile onlardan bir terkîp ibdâ etmek yani “tevhid” eylemektir.

Kant’a göre marifet kanunlarını tevhid eden insanî nitelikler üçtür: Hassasiyet, muhâkeme, akıl.

Hassasiyet de iki nevdir. Birisi dış hassasiyettir ki eşyayı (yani hassasiyet mevzularını) mekân içinde tevhid eder. Dıştaki eşyadan bir şeyi öğrenmek demek, o şeyin husule getirdiği ihsasâtı mekân içinde yekdiğeriyle terdîf etmek demektir. Mesela güneşe ıtlılâ² demek, hayal gücü ile güneşin şeklini, bâtınen bir levha üzerine resmeder gibi resmetmek demek olur. İhsasatımızı bu suretle tanzîm etmedikçe bilgi ve kontrol gücüne sahibi olamayız. Bu sebebe mebnî ıtlılâ harici için mekân “bir nevi levha ve kadro, şerîta³”dır.

Hassasiyetin ikinci nevi “iç hassasiyet” dir ki buna “tec-rübî vicdan” namı da verilir. Onunla “haz ve ıztırâp” gibi iç hissiyatımızı, fikirlerimizi, mukarreratımızı, bir hat ve bir tek şekil üzerinde tertîp yani onlara bir intizam ve tevhid veririz. İç hassasiyetimizin şerîtası ise “zaman”dır.

1 İhsasat: Duyumlar,

2 İttlâ: Bilme, öğrenme.

3 Şerîta: Gerekli olan.

Şu hâlde “mekân” ve “zaman” insanî hassasiyetin şerîtasıdır. Eğer bu iki şerîta mevcut olmasaydı, ihsasâtımızı muntazam silsileler hâlinde tanzîm edemez ve iç ve dış bilgilere muktedir olamazdık. Bir ressam için üzerine resim yaptığı ve renklerini vazettiği¹ kanaviçe ne ise insan için de mekân ve zaman odur. Yani ihsasâtını mekân ve zaman içinde tevhid ve terkibe muktedir olur. Burada pek mühim bir sual vârid olur: Acaba mekân ve zaman, eşyanın mevcûdiyet şartı mıdır?

Asla!

Böyle bir hüküm ve zanna düşmek için hiçbir makul ve meşru sebep mevcut değildir. Mekân ve zamanın bir harici mevcûdiyeti olduğunu iddia bile doğru değildir. Bunlar birer “mücerret fikir” ve daha doğrusu hassasiyetimizin “eşkâli”dir. Bundan dolayı hiçbir vakit unutmamalıyız ki mekân ve zaman fikirleri bize hariçten gelmiyor, bilakis dış eşyaya mekân ve zaman şekillerini bizim müfekkiremiz tab’ ve tatbik ediyor. Bu sebepten dolayı “mekân ve zaman” fikirleri “tecrübî değil”, “bedîhî ve anî”dir. Bunlar, tecrübe medresesi erbabının iddia ettiği gibi tecrübe mahsülü değildir, bilakis aslî ve bedihî ve tecrübenin de imkân şartıdır. Böyle olduğu içindir ki müfekkiremizden zaman ve mekân kayıtlarını bir türlü imhâ ve izâle edemeyiz. Bu iki temsil nevi, bizim fikrimiz itibarıyla “zarurî”dirler.

Kant burada ihtâr ediyor ki bu “zaruret” sırf bizim zihniyetimize göre mevcut olup yoksa mekân ve zaman bizatihi zarurî değildirler. Hatta bu temsilattan bir türlü tecerrüt edemeyişimiz de ispat eder ki onlar, tabiatımız ve idrâkımızın teşekkülâtının icabıdır. Ve bu sebeple kıymetleri ancak bizim fikrimiz itibarıyla olup yoksa beşer fikri haricinde mevcûdiyet kıymetleri iddia ve ispat olunamaz. Bir hâlde ki tabiatımız bu suretle mahlûk olmasaydı, yani dış eşyaya ıttılâ için bize göre

1 Vazetmek: Koymak.

mekân ve zaman birer hassasiyet şartı bulunmasaydı, eşyayı başka suretle görür ve bilirdik.

Şu mütalaattan müsteban¹ olacağına göre “zaman ve mekân” birer “zihni, fikri, hayâlî şekil” olup belki de hiçbir harici hakikati yoktur.^[2]

Kant'ın şu derin mesrûdatına göre “zâhiri âlem” yani ih-sasâtımızla mevcûdiyetini öğrendiğimiz “mükevvenat” bir “görünü, zuhûr, nümâyîş”ten ibarettir. İttilâ şartlarımız olan zaman ve mekân ise bazı gizli hakikatlerin remzinden ibaret”tir. Bu hakikatleri hassasiyetimizle vukûa gelen ittilâmımıza ve tem-sîlatımıza göre muhâkeme etmek asla doğru değildir. Bir şeyin görünüşünden o şeyin hakikatine hüküm etmek kadar manasız bir şey olamaz. Böyle hükümler, içinden çıkılmaz birbiriyle çelişen fikirler meydana getirir.

Beşeri hassasiyet hakkında Kant'ın tenkitlerini şu suretle zübde³ ettik. Kant'a göre harici eşyayı, hassasiyet şartımız olan zaman ve mekân kaydıyla his ve fehmediyoruz. Şu hâlde gördüğümüz ve bildiğimiz eşyanın hakikatleri olmayıp hassasiyetimizin tabiat ve teşekkülatı icabı olan bir “tezâhür, nümâyîş”ten ibarettir. Şimdi de muhâkeme hassasının tenkidine bir göz atalım.

1 Müsteban: Açıkça ortaya konmuş olan.

[2] Zaman ve mekân fikirlerinin hakikati hakkında mütefekkirin münfik değildir. Hatta bu iki fikrin meydana gelişi hakkında bile tam bir ittihâd mevcut değildir. Zamanımızın ekserî mütefekkirleri zaman fikrinin “müddet ve devam” tecrübi fikrinden ve mekân fikrinin de “imtidâd” tecrübi fikrinden tam olarak ve tecrübeyle müştak olduğuna kâildir. Kant ve diğer bazı filozoflara göre ise zaman ve mekân fikirleri, tecrübenin de imkân şartı ve bundan dolayı tecrübe de mütekaddim olduğundan beşer idrakinin tabii teşkilatından madûd ve asli ve zarûri fikirlerindendir. İleride görüleceği üzere Newton ve Clark gibi bazı mütefekkirler, zaman ve mekânı ilâhî sıfatlardan addediyorlar.

Vücûdiyyun mesleği ser-firazından Spinoza dahi imtidadı, fikir ile beraber iki ilâhî aslı sıfat görmektedir.

3 Zübde: Hülâsa.

İkinci Kısım

Muhâkemenin Tenkidi

Müşpet fenlerin mevzûatı¹ yalnız hadiselerden ibaret değildir. Kanunlar dahi bu mevzûat meyânındadır. Hassasiyeti-mizle bir şeyi zabt ve hissettiğimiz vakit, ilmin vazifesi ifâ edilmiş ve bir fennî marifet elde edilmiş sayılmaz. Mesela, zaman ve mekân remzi altında ateş hadisesi bizde temsil edildiği vakit, yalnız bir hassasiyet pratiği cereyân etmiş olur. Bunu bir idrâkî fiil yani muhâkeme ile ikmâl etmemiz lazımdır. İdrâk, hadiseleri yekdiğerine rabt için aralarındaki sabit münasebeti, alakayı tesis eder ki bu sabit alakalara “kanun” namı verilir. İşte bu ameliye, bir muhâkemedir. Mesela: Ateşin temasıyla yanmak keyfiyetini bir muhâkeme ile değışmeyen bir surette yekdiğerine rabtederiz.

Bu muhâkemeleri icra için üç küllî kanundan istiâne² ederiz:

1. Kafi sebep düstûru,
2. Karşılıklı ahenk düstûru,
3. Sabit kuvvet düstûru.

Kafi sebep düstûru şu suretle ifade olunur: “Her hadisenin kafi sebebi (vukûu şartı) diğeri bir önceki hadiseye mündemictir.”

Ahenk düstûru şu suretle ortaya konulur: “Bütün hadiseler arasında karşılıklı bir ahenk mevcûttur.”

Sabit kuvvet ise şu suretle ityan³ olunur: “Bütün hadiseler altında aynı kemiyette⁴ sabit ve daimi bir kuvvet kalır.”

İşte idrâkimiz sayesinde bu üç kanunî müteferrik⁵ ahâd⁶ ve hadiselerden müteşekkil olan hususi âleme tatbîk ile öyle

1 Mevzûat: Geçerli olan yasalar.

2 İstiâne: Yardım isteme.

3 İtyan: Bildirme.

4 Kemiyet: Miktar.

5 Müteferrik: Birbirinden ayrılmış.

6 Ahâd: Kişiler, birler.

bir “küll-mecmû” meydana getiriyoruz ki bütün eczâsı yekdiğeriyle sıralanmış bulunuyor. Eşyanın her biri birer halkaya ve mecmûu nâmütenâhî bir silsileye benzemekte olup bu halkalar birbirine “zaruri” bir surette merbût ve ayrılması imkânsız bulunuyor.

Eşya manzumesinin yekdiğerini tayin ve takdirinden ibaret olan bu “külli ve umumi bir cebir” kanunu, fennin ve fennî marifetin imkân şartıdır.

Kant’a göre, idrâkimizde mevcut olan bu zaruri kanuna, bu zorunlu düstura tevfik edemediğimiz maddeleri, fennen marifet mümkün değildir.

Etken kuvvetin devamı, eserin sebebi takibi, ve kâinat eczâsı arasında ahenk: İşte bu üç şekli takip etmedikçe eşya hakkında bir fikir peyda etmemiz mümkün değildir.

Lakin her bildiğimiz şeye tatbik ettiğimiz bu kanunlar, acaba hakikaten mevcûdiyet manzumesinin hakiki kanunları mıdır?

Kant, böyle bir davada bulunmaya hiçbir salâhiyet görmüyor. Evvela eşyaya hâkim gördüğümüz cebir kanunu, bütün eşyaya, nâmütenâhî mahsûsata şâmilidir, denilemez, zira bizim öğrenme dairemiz hâricinde kalmış mevcûdat olamayacağını ne dava ve ne de ispat edebiliriz. Bununla beraber tecrübe dairemize girebilen bütün hadiselerin bu cebir kanununa tabi olduğunu görüyoruz. Acaba bu kanunun mâhiyeti nedir? Harici bir hakikati var mıdır? Kant bu suale cevaben diyor ki: Bu kanunlar, beşer idrakinin şerîtasıdır. Nasıl ki hassasiyetimizin şartı zaman ve mekândır, öylece de idrâk şartımız teâkub,¹ devam ve tekâbül yani cebir kanunudur. Hissetmek için zaman ve mekân, fehmetmek için ise bu kanunlara muhtacız. Bu kanunlar, tabiat ve hüviyetimiz muktezâsıdır.”²

1 Teâkub: Birbiri ardınca olma.

2 Muktezâ: Gereken.

İşte görülüyor ki cebriye kanunu suretiyle mütezâhir olan zaruri kanunun dahi Kant'a göre hiçbir şekilde hârici hakikat olmayıp bu kanun sırf "zihnî" yani yalnız beşer vicdanında mevcuttur.

Üçüncü Kısım Aklın Tenkidi

Hassasiyet ve muhâkeme ameliyeleriyle beşerî malumatta nihâi hadde, tek gayesine îsâl edilmiş olmaz. Hadiselerin yekdiğeriyle olan zaruri irtibatını ispat etmekle iş bitmiş sayılmaz. Bu zaruri irtibatın sebebi nedir? Bu hadiseler neden bu yolda vukuâ geliyor? Kuvvet nedir? Sebep nedir? Velhâsıl beşerin müfekkiresi, hadiselerden hadiselere, sebeplerden sebeplere, kanunlardan kanunlara intikâl ederek sırrın nihâîsinde bütün bu hadiseler ve tahavvülatı raptedecek, bunların asli sebebi olacak, tahavvülden, ihtiyaçtan, sebeplerden münezzeh ve müstağnî bir "şartsız, varlığı zatından olanı" bulmak ıztırâındadır. Böyle yapmadıkça hiçbir şeyi bilmiş sayılmaz. Bütün bu çoklukları bir gaye ve gerçeklik taşıyan vahdete îsâl, marifet ve fen için elzem ve zaruridir. Gerçi bu taharri¹ bizzat fennin mevzûu değildir, zira fen yalnız mahsûsat ve hadiseler ile onların arasındaki bağları ve alakayı taharri ile iktifâ eder, lakin yalnız o derecede bırakılmış ve kat'i surette tevhid edilmemiş olan maârifle beşer vicdanı kanaat edemez. Mutlaka hadiseleri ircâ edecek bir nihâi sebep arar. İşte bu âlî bahisler ile iştigal eden mümtaz idrak hassamıza "akıl" namı verilir.

Akıl: Ruh, âlemin hakikatini ve Vâcibü'l Vücûd'u taharri eden hassedir.

1 Taharri: Arama.

Üçüncü Bölüm

Bu Tenkitlerden Çıkan Netice ve Tenkidi Tenkit

Ruhun hakikati, âlemin hakikati ve varlığın hakikati yani Vâcibü'l Vücûd, mutlak fikrinin üç şeklidir. Kant mutlakın vücûdunu inkâr etmiyor, lakin bir taraftan da beşer idrakinin onu bilmekten katî surette âciz olduğunu iddia ediyor.

Mutlak fikrine dair serdettiğimiz mütalaalar, hep idrâkimizin şekillerinden ibaret olup bizce bu şekillerin haricine çıkmak ve hakikatlere muttali olmak mümkün değildir. Kant, bütün muhâkemelerini bu nokta-i nazarla yürüterek nihayet kendisinin de arzu etmediği fena bir neticeye vâsıl oluyor: Şüphe!

Kant'ın tamamen fen ve hakikate muvafık bir suretle başladığı tenkidin bu müfrid¹ neticeye vusulü teessüfe şayandır. Ve herhâlde böyle bir neticenin tamamından sakınmak çarelerini taharri şarttır. Biz bu taharriyi Kant'ın tenkidini tenkit şeklinde yapacağız. Lakin öncelikle Kant'ın "Antinomi - Ahkâm-ı Mütezâdde² (Antinomie)" namını verdiği meseleleri tetkik edelim.

Kant'a göre dört nevi ahkâm-ı mütezâdde var:

Birincisi: "Âlem, zaman ve mekân içinde mahdûd mudur?" sualine şimdiye kadar verilen iki nevi cevap, birinci antinomiye teşkil eder. Bu cevapların birisi âlemin mahdûdiyetine, diğeri hudutsuz olduğuna dairdir.

1 Müfrid: Aşırı.

2 Ahkâm-ı mütezâdde: Eserde anitomi kelimesinin karşılığı olarak kullanılan bu tamlama, birbirine zıt olan hükümler anlamına gelmektedir. Antinomi kelimesi ise çatışkı, yasaların veya önermelerin kendi aralarında çelişikliği gibi anlamlara sahiptir. Mantık ve epistemolojide genel olarak bir paradoksu ya da çözümsüz bir çelişkiyi tanımlamak için kullanılan bir terimdir.

Kant'ın iddiasına göre aklın her iki cevap aynı kuvvet ve makûliyettedir. İki cevaptan birini diğerine tercih etmek için katî sebepler mevcut değildir. Mesele, tecrübe dairesine girmediği için her iki tarafın delillerini, ölçmek ve ayırmak mümkün değildir.

İkincisi: “Âlemin, basit eczalara taksimi mümkün müdür? Yoksa sonsuza kadar taksîm mümkün müdür?”

Kant'a göre her iki dava aynı kuvvetle müdafaa edilebilir. Bundan dolayı gerek birinci ve gerek ikinci antinominin çözümü ancak onlara verilen cevapları kabul etmemekle mümkünür! Buna sebep olmak üzere Kant diyor ki:

“Bu meseleleri yekdiğerine zıt bir suretle halleden muhâliflerin cümlesi zaman ve mekâna bir hârici hakikat atfediyorlar, bütün delilleri zaman ve mekânın hârici ve hakiki birer mevcûdiyet olması üzerine mevzû. Hâlbuki zaman ve mekân, ancak birer akli mevcûdiyetten ibaret olup beşer zihni hâricinde mevcûdiyetleri yoktur.”

“Ancak beşer zihninde mevcut ve idrâkimizin eşkâlinden madûd olan zaman ve mekân fikirleri üzerine kurulan delillerin hiçbir hârici hakikat, hakikat zarureti beyan edemeyeceğinden, ister tasdik olsun, ister inkâr olsun aynı mertebede manasızdır.”

Bu iki antinomi, riyâziye fikirleri üzerine müessesistir.

Üçüncüsü: Manevi hürriyet vardır, cebir ve tabiî zarureti vardır. Yani âlemde, maddiyatta, tabiat sahasında hürriyet yoktur.

Dördüncüsü: Vacip olan bir mevcut vardır, ancak hadisenin mevcudatı vardır.

Kant bu son iki antinomideki müteza¹ hükümlerin telifi imkânına itikâd ediyor, lakin akli hükümler ve felsefi

1 Müteza¹: Birbirine zıt olan.

nazariyat ile değil, ahlâkî hükümler ve insandaki hürriyet faaliyetini nazara alarak.

Kant'ın bu suretle zıtları uzlaştırması pek çok su götürür. İnsan idrâkinin kanatlarını kestikten ve evvel fikirler ile bu idrâk arasında hiçbir irtibat ve alaka imkânı bırakmadıktan sonra ancak idrâk ile mümkün ve mutasavver olan ahlâkiyata istinâden evveliyatı ispata ve Vâcibü'l Vücûdun ispatına girişmek, hakikaten pek ziyade itiraza yol açar. Bundan dolayı Kant'ın zıtları uzlaştırması için bulduğu yol iyi niyetine, dininin güzelliğine delil olsa bile pek de hakîmâne ve mütefen-ninâne addeyemez.

Kant'ı bu ifrata sevk eden ve mesleğini zaruri olarak aşırı şüpheyi götüren cihetleri bir kat daha izah etmek üzere insan ruhu hakkındaki fikirlerini okuyucunun gözü önüne serelim. Kant diyor ki:

“Eski tekvin ilmi (ontologie) öncelikle insanda basit ve ayniyet sahibi bir “cevher, zatiyat, mâhiyet” yani ruh olup olmadığını taharri ederdi. Bu cevher, idrâkten ibaret tutulmazdı, bilakis idrâk edici ve idrâkin mesnedi¹ sayılırdı.”

“Pek vâzıhtır ki böyle bir cevheri doğrudan doğruya yapabileceğimiz bir tecrübe ile bilemiyoruz, yani ona idrâkimizle derhal muttali olamıyoruz, zira bunun aksi yani ona idrâkimizle derhal ıttılâ peydâ etseydik, ruh, idrâkin aynı olması lazım gelirdi. Hâlbuki ruh ve idrâk tek şey olmayıp idrâk, ruhun bir hâsiyetidir.² Varlıkla ilgilenen âlimler, idrâkin mümkün olması için bir mesnede, müstakil bir fâile muhtaç olduğunu kabul ediyorlardı.”

“Şu hâlde ise idrâkten ayrı bir cevherin, bir ruhun mevcûdiyeti ispat için istidlâle mürâaat ve hadiselerden bu hadiselerin

1 Mesned: Dayanak.

2 Hâsiyet: Bir şeye has nitelik, o nesnede bulunan meziyet, kuvvet, tesir, hassa.

altında muhtefî¹ olan mâhiyete hükmetmek icap eder. Böyle bir hüküm ise mümkün değildir.

Kant, bu imkânsızlığı ispat için de diyor ki:

“İdrâk” kendi kendini terk ettiği vakit “tek ve ayniyet sahibi” şeklinde tefekkür ediyor. İdrâkin bu vâhid ve ayniyetinden, idrâkten başka bir şey ve idrâkin mesnedi olan ruhun ayniyetinin birliğine ne salâhiyetle hükmediyoruz? Ruh ve idrâk tek bir şey değildir. Demek ki idrâkteki vahdeti ruha atfetmekle ayndan ayna geçmiyoruz. Bir şeyden diğer bir şeye geçiyoruz. Bu ise mugâlatâdır.² Bir şeyde vahdet var diye onun hâricinde diğer bir şeye de vahdet isnat etmek doğru olamaz. Ruh, hakikaten mevcut olabilir. Lakin ruhun, idrâkimizle fehmettiğimiz surette mevcut olduğunu iddia ve ispat edemeyiz, zira bize zâhir ve bizce malûm olan şeklinden onun hakikatine de o şekli vermek sahih değildir.”

Aynı müşkülât, bütün unsurları itibar nazarına alınan kâinatın mutlak tabiati hakkında dahi rûnümâ³ olur. Bu mesele de birtakım birbirine zıt hükümlere yol açar. Acaba bu mütezad nasıl hâsıl oluyor?

Kant’a göre bunlara sebep, insan aklının bir tevehhümüdür.⁴ İnsan aklı, kendinde mevcut olan “zaruret”i eşyada bulunması lazım gelen zaruretle karıştırıyor, diğer bir tâbirle akıl, kendindeki zarureti eşyaya atfediyor. Aklın bu tevehhümü o derece kuvvetlidir ki eşyaya atfettiği zaruretin hakikaten eşyada olmayıp kendinde bulunduğunu fark ve fehmettiği zaman bile yine o tevehhümün hükmüne tabiiyetten kendini alamıyor. Kant’ın şu tenkitlerinden çıkan netice, akıl sahasını yalnız hadiseler ve tecrübeye hasırdan, akıl ile mutlak ve nâmütenâhî arasında hakiki bir irtibat ve alakayı mümkünsüz

1 Muhtefî: Gizlenen.

2 Mugâlatâ: Yanıltmaca.

3 Rûnümâ: Ortaya çıkan.

4 Tevehhüm: Şüpheye düşme.

görmekten, velhasıl mâ fevka't-tabîa felsefesini "aklen" imkân-sız bulmaktan ibaret kalıyor.

Mutlak, ekmel, nâmütenâhî ve emsali fikirler, aklî makulattan ibaret olup hiçbir hârici hakikatleri yoktur.^[1]

Kant'ın bu tenkitlerini bütün neticeleriyle kabul etmek, şüphe mesleğini kabul ile müsâvîdir. İnsanın ahlâk ilmi içinde idrâkten başka bir aleti yoktur. Eğer bu alet evveliyata bilgiyi ulaştıramayacak bir tabiatte ise ne bir mâ fevka't-tabîa felsefesi, ne bir ahlâk ilmi ve hatta ne bir meşru fen mümkün değildir.

Gerçi Kant bu neticeye, daha doğrusu bu girîveye² düşmek için akıldan nez³ ettiği imkân ve iktidarı ahlâka atfetmek ve bu yol ile şahsî hürriyeti tesis ve Vâcibü'l Vücûd'u ispat eylemek istiyorsa da böyle bir emel müstahildir.⁴ Kant'ın son derece maharetle tesisine çalıştığı deliller ve burhan yine kendi mûcibince yıkılıp kalıyor.

Bundan dolayı onun tenkit usulüyle kayıtsız şartsız neticelerini kabul edersek, son iki zıt hükmün hâvî olduğu zıt fikirlerin uyuşması mümkün bulunması hakkındaki davasını reddetmek mecburiyetindeyiz. Diğer bir tâbirle vücûd-ı ilâhîyi ve diğer evveliyatı zan derecesine indirmek zaruretinde kalırız. Lakin bu meşûm neticeye düşmek ıztırârında mıyız? Kant'ın tenkit usulünde itirazı mümkün cihetler yok mu? Eğer olmasaydı, hakikaten marifetullah ve ahlâktan meyûs olmak lazım gelirdi.

Lakin Kant'ın hadiseler sahasında pek doğru olan tenkit usulü, tecrübe-hâricinde kalan makûlat ve müdrikat⁵ hakkında hiç de doğru değildir. Hatta Kant'ın tenkit usulü gelişi güzel doğru addedilse, kendisinin hiçbir davasına hak vermemek ve cümlesini ve hatta his ve tecrübeyi bile inkâr etmek icap eder.

[1] *Ahvâl-i Rûh* adlı eserimize müracaat.

2 Girîve: İçinden çıkılması zor durum.

3 Nez: Çıkarma.

4 Müstahil: İmkansız.

5 Müdrikat: Zihinler, bilinçler.

Herhangi hakikat olursa olsun, zan ve vehim mertebesine iner. Haydi bu ümit kıran neticeyi bu mutlak şüpheyi kabul edelim. Lakin bu kabul için aletimiz nedir? Aklın hadiselerin ötesine bilgiyi ulaştıramayacağına hangi aletle hükmedeceğiz? Olsa olsa idrâk ve muhâkematımızla, akıl ve istidlâllerimizle. Peki ama eğer bu idrâk hiçbir hakikate ulaştıramıyorsa, inkârın hakikatlerine ne salâhiyetle muktedir oluyor? Bir şeyi kabul, bir muhâkeme neticesi olduğu gibi red dahi bir muhâkeme neticesidir. Her iki ameliye için sabit ve daim bir esasa bir hakikate istinad etmek, kabul ve inkârı meşru kılacak bir mîyara¹ mâlik olmak icap eder. Böyle bir esas ancak akıl ve idrâkimizde bulabiliriz. Lakin aklın bu meziyet ve iktidarını, yine akıl ile red ve inkâr edersek, muhâkematımızın bir kıymet ve ehemmiyeti kalabilir mi? Asla.

Böyle bir meslek ile bir şeyi tasdik mümkün olamayacağı gibi inkâr dahi mümkün olamaz. Zira tasdik ve inkâr mâhiyeten aynı kuvvet ve meziyette fikrî ameliyedendir.

İşte görülüyor ki Kant'ın fikrî manzûmesiyle tasdik gibi inkâr dahi mümkünsüz olduğundan ulûm ve fûnûn, evhâm ve zanniyatın tamamından ibaret kalması icap eder. Aşırı şüphe, beşer tabiatının bütün kuvvetiyle reddettiği ve ameliyen tamamen mümkün olmayan bir meslektir.

İnsanın hüviyetinde birtakım asli sıfatlar var ki bu esas unsurları ne tamamıyla tahlil ve ne de inkâr mümkün ve mu-tasavver değildir. İhsâsât, aslî hissiyat, esas fikirler, itikat bu cümledendir. Teferruatı, bu esaslar sayesinde tahlil ve tetkik edebiliyoruz, onların sayesinde teferruatı tasdik veya reddediyoruz. Bu esasları olduğu gibi besâid² ve anâsır³ şeklinde kabul ıztırârındayız. Bunların her biri, bize ikrâr da etsek inkâr da etsek birer vâki (fail) kabîlindendir. İnsan idrâki bir pergele benzer. Bir ayağı bir istinad noktasına saplanmış kaldığı

1 Miyar: Ölçü, kıstas.

2 Besâid: Basit olan şeyler

3 Anâsır: Unsurlar

hâlde diğer ayağıyla türlü daireler çizmek mümkündür. Lakin pergelin bir ucuna böyle bir istinad noktası vermezsek, hiçbir şey çizmek mümkün olamaz. İşte idrâkimiz de böyledir. Marifet için idrâk pergelimizi bir esasa rabta mecburuz ve hem de bu merbûtiyeti bir “fiil-i vâki” hâlinde müşâhede ediyoruz. Bu esas “nâmütenâhî” dir. Bu fikrin aynı şekilleri olan “aslî sebep, “vahdet” ve “aynîyet” idrâk aynamızda rûnümâ oluyor. Bu fikirlerin bize eşyadan gelmediği, onların eşyada mefkudiye-tiyle tahakkuk ediyor. Hatta âlemdeki hadiseler bu fikirleri atıf ve ilave eden biziz. Acaba bu fikirler, bize nereden geliyor? Zaruri olarak bizden değil, meğerki bizim mütenâhî¹ ile irtibat ve münasebetsiz kabul ve tasdik edile.

Kant’ın tenkit usulü, akıl kudreti hakikatinden ziyade zan ve bu zannı suistimal edenlere hakikati ihtar için elzemdır. İh-sâsâtımızın^[2] ortaya çıkışı tetkik olunursa, bize malum olan hakikatin silsileyle gelen bir hakikat olduğu iddia olunabileceği gibi eşyadaki yegâne hakikatin de “beşer vicdanının onlara tabettiği idrâk şekillerinden ibaret bulunduğu” iddia olunabilir. Hatta bizim için belki de en tabiî ve en fenni iddia da budur.

Herhangi bir suret kabul edilirse edilsin, velev ki bize münkeşif olan silsileyle gelmiş bir hakikat olsun, yine bunu bir emr-i vâki gibi kabul zaruretindeyiz. Her ne vakit bunun hâricine çıkarsak, işte o vakit sonu gelmez vehmiyata sapmış ve çorak bir hayal ve şüphe vadisinde kalmış oluruz. Kant’ın Vâcibü’l Vücûd’un delillerine ait mesrûdatını konuyla ilgili bölümde tenkit edeceğiz.

1 Mütenâhî: Sona eren

[2] İhsâsât bahsi *İlm-i Ahvâl-i Rûh* adlı eserimizden tetkik edilmelidir.

Dördüncü Bölüm

İnsandaki Vahdet ve Ayniyet (Rûh)

İnsan, muhtelif ve zâif îfâsıyla meşgul birçok azâ yani maddi bir beden ile bundan da mevcûdiyeti gösteren bir ruhtan müteşekkildir.

Ceset, beden; mürekkep, muayyen ve müşekkeldir.¹ Ruh ise mâhiyeti meçhul ve yalnız eserleri meşhûddur. Bu eserler: İdrâk, hassâsiyet ve irâde suretleriyle mütezâhirdir.

İnsanın bir cesetle (umumi manasında) bir ruhtan mürekkep olduğunu inkâr eden kimse yoktur. Bütün ihtilâfat ve müşkülât ruhun şu umumi manasında mevcûdiyetinde değil, bedenden müstakîl ve mâhiyeten gayrı bir şey olup olmadığında ve bedenin istihâl² ve inkısâmı³ hâlinde bâki kalıp kalmayacağındadır.

Kant'ın tenkit usulü mücibince mâhiyet ve zâtîyat; idrâkimizin asla malumu olamaz. Bundan dolayı ruhun hakikatini bilmek marifet değildir. Kant'a bu noktada, şüpheye yol bırakmayacak şekilde dikkat etmek kaydıyla hak verilebilir. Şu kadar ki bir şeyin hakikatini tamamıyla bilmemekle o şeyi hiç bilmemek veyahut o şeyi bilmez diye iddia etmek arasında büyük bir fark olduğunu unutmamak lazımdır.

Bu çekinceli kayıtlı Kant'a diğer mebâdî hakkında dahi hak verilebilir. Hakikaten mutlak zâtı hiçbir idrâk hakkıyla

1 Müşekkel: Bir şekle konulmuş.

2 İstihâl: Bir durumdan başka bir duruma geçme, değişme.

3 İnkısâm: Parçalanma.

ihtiva edemez. Hatta böyle bir ihtiva mümkün olsa, o mutlak zât değil, mukayyed ve muayyen bir zât olması icap eder. Merdûd olan ciheti ise insan ile zât-ı Bârî arasındaki her türlü alaka ve irtibatı inkâr etmek ve mutlak fikrini beşer zihninin bir makulesi, bir cinsi derekesine indirmek yani ona hiçbir hârici ve müstakil hakikati atfetmemektir.

Böyle bir salahiyet ise bizde mevcut olmadıktan başka aksini iddia etmek için hem bir emr-i vaki ve hem de samimi ve istidlâli birçok sebepler mevcuttur. Gelelim ruha:

İnsanda “ben” diyen, bütün uzvi ruhî eylemleri kendisine izâfet eden kimdir? Bu kadar çok fiili kendine mal eden tek fâil, cesedi terkib eden âzâ değildir. Zira o, bu âzâya “benim âzâm” diyor. İnsanın âzâsından biri kesilse, beden birçok tahvüller görse bile yine bu ahvâli de kendine atfeden, vahidiyet ve ayniyeti asla zayi etmeyen ve ben diyen “ruh”tur.

Tezâhüratı ve asârı itibarıyla ruh herkesçe muterif¹ ve maruf ise de gerek mahiyet ve cevheriyeti ve gerek bekâsı hakkında hükemânın fikirleri pek muhtelifdir. Bunları birer birer gözden geçireceğiz.

Vücudiyyun Mesleği: Spinoza

Vücudiyyun mesleği reislerinden Spinoza'ya göre insan ruhu, cesedin (manası, fikri) dir. Zaten bu mütefekkiye göre âlemin ruhu, âlemin manasından ibarettir. Şu hâlde ruh, cesedin bir şulesi veya gölgesi demek olur.

Eğer ruh, cesedin mana ve fikrinden ibaret ise hakikatte mevcut değil daha doğrusu bir müstakil mevcûdiyeti ve hele vâhidiyet ve ayniyeti yok demek olmaz mı? Aşağıda görüleceği üzere hayır. Bununla beraber bu itibarla ruh, hariç tesiri ile tayin eden birbiri ardınca gelen bir fikirler ve irâdeler silsilesidir. Ruhta meşhûd olan şahsiyet, cesedin şahsiyetinden

1 Muterif: Açıkça söylenen

ibarettir. Ruh, cesedin şahsiyetini inikas ettirir.¹ Birçok eczâdan müteşekkil ve mürekkep olan cesedin şahsiyetini muhafaza edebilmesi ise sabit bir kanunun değişmez eczâyı bir alaka dahilinde tutmasından neşet ediyor. Şu tariflere nazaran Vahdet-i Vücûd'a kâil olan Spinoza'nın fikriyle maddiyunun fikri müsâvî zannolunur. Lakin asla değildir. Bu mühim noktayı izah için Spinoza'nın felsefî manzumesine bir göz atalım. Hakiki varlık bir "zat, mahiyet (Substance)"den ibarettir. Bütün mümkün ve faal mevcudat, bu vâhid zatın şuûnundan ibaret olup cümlesi ona râcidir.

Zât: Kendi nefsinde olan ve mevcut olmak için diğer bir mevcûda muhtaç olmayandır. Yani zat: Tasavvuru diğer bir tasavvura müftekir² olmayarak kendi kendine tasavvur olunan şeydir. Spinoza'nın bu tarifi tamamıyla zât-ı Bârî'ye hastır. Bu zât nâmütenahi ve birçok "nuut, sıfat" a mâliktir. Lakin beşer idrâki bu nuuttan yalnız ikisinin bilgisine ulaşmaya muktedirdir:

"İmtidât (etendu) ve idrak-fikret (pensee)" Spinoza, na'tı (sıfatı) şu suretle tarif ediyor:

"Aklın, zatın cevher ve hassesini meydana getiren diye tasavvur ettiği şeydir." Bütün rûhani mevcudât ve ruhlar, sıfatların idrâki, maddenin ve cisimlerin sıfatlarının yansımasıdır.

Şe'n³ = Âsâr (eserler): Zâtın tesirâtı diğer bir tâbirle bir şeyde mazrûf⁴ olan ve bu diğer şey tarafından tasavvur olunandır.

Yalnız bir zâtiyat var. Şu hâlde mevcûdatın mâhiyet ve hususi zâtiyatı yoktur. İster ruh olsun, ister cisim olsun, hangi mevcûdiyet şekli olursa olsun, ayrı bir mâhiyete mâlik olmayıp sonsuz olan tek zatın şuûnundan ibarettir. O hâlde insan ruhu nedir? Zatiyatı olmayan, kendine mahsus zatıyla kâim bulunmayan ve cesedin şule⁵ ve manası olan bir "fikir".

1 İnikas Ettirmek: Yansıtmak.

2 Müftekir: Bir şeye ihtiyaç duyan kimse.

3 Şe'n: İş, fiil.

4 Mazrûf: Sarılmış.

5 Şule: Işık.

Ruh da ceset gibi birbiri ardınca gelen hadiselerin toplamından ibaret bir hadiseler manzumesi, bir hadise. Muhtelif kısımlardan mürekkep cesedin vahdet ve ayniyeti, bu aksâm arasındaki alakayı muhâfaza eden bir kanunun mevcûdiyetinden ileri geliyor. Ruh, cesedin manası olmakla elbette bu vahdet ve ayniyet onda dahi mevcuttur.

Buraya kadar söylediklerimizden, vücudiyyun ile maddiyyun arasındaki fark bir dereceye kadar anlaşılmıştır, sanırız. Gerçi bu fark, felsefî bahislere alışık olmayanlar için pek incedir, lakin inceliği nisbetinde büyüktür. Şimdi Spinoza'ya bir sorabiliriz: Hususi mâhiyeti olmayan ve nihayet bir fikirler ve irâdeler silsilesi olan ruh, mutlak zatı, ebediyeti nasıl tefekküre muktedir olabilir?

Alacağımız cevap şudur: Gerçi ruh, bir cihetten cesedin fikir ve manasından ibaret ise de diğer cihetten Cenâb-ı Hakk'a bağlıdır. Cenâb-ı Hakk'ta ruhun fikir ve manası vardır. Ruh, cesede nasıl taalluk ediyor ve birleşiyor ise bu fikir de manada ruhla öylece birleşiyor. Ruhun ebediyeti ve ulviyatı seyrânı, kendisine bu mananın taalluku sayesinde.

Şu izahattan anlaşılır ki ruhta iki nokta-i nazar, iki safha vardır. Birisi: Cesedin manası olduğu ve diğeri de zât hakkında mevcut ruhun manasına merbût bulunduğu.

Birinci safhası hadiselerle benziyor ve hakikaten devamlı fikirler ve irâdeler addedilişine göre birbiri ardınca gelen hadiseler silsilesinden ibaret bir hadise. İkinci safhası ise nâmütenâhi ve mutlak olan zât-ı Bârî'ye muzâf¹ ve merbut. Spinoza'nın bu rakîk² fikri tahlil edilirse şu anlaşılır ki: Ruhun hakka merbut olan cephesi yani hakikati, "ebediyeti telakkiye ve hakikatleri müşâhedeye muktedir, baki, sabit ve değişmez." Hadise demek olan cephesi ise mütehavvil,³ mürekkep, mütevâli.⁴ Ruhta

1 Muzâf: Eklenen.

2 Rakîk: İnce.

3 Mütehavvil: Değişmiş.

4 Mütevâli: Birbiri ardınca olan.

bir bekâ var. Lakin bu bekâ, tahlil hasebiyle yine mutlak zatın bekâsı demektir. Ruhu Kâin-i Hakk'tan ayrı, cüzî ve muayyen kılan ayırıcı vasıfları ise sonsuz olmayan bir hadiseden ibaret olmak lazım geliyor. İnsanın şahsiyetini meydana getiren ruhun bu son safhası olduğundan Spinoza'nın mesleğinde insanî şahsiyet ve irâde hürriyetinin ve bilâhare mesuliyetin manalı olmadığı muhâlif meslekler tarafından dermeyer olunur.

Spinoza'nın mesleğinde hakikaten irâdî hürriyet için hiçbir mevki yoktur. Bu husus yalnız Spinoza'ya has olmayıp Vahdet-i Vücûd'a kâil felsefe mesleğinin cümlesinden çıkan bir zarûri neticedir. Bu filozofa göre zât yani Cenâb-ı Hakk'tan başka hiçbir şey hür ve merid¹ olamaz.

İnsan kendisini hür ve başkaldıran addediyor, burası gerek ameliyen ve gerek vicdanî şahadetle müsellemdir. Lakin Spinoza bunun bir zandan ibaret olduğunu iddia ediyor ve diyor ki:

“İnsanlar, ne yaptıklarını vicdanen bildikleri ve şu kadar ki kendilerinde ve bu ef'âlî tedvîr² eden sebepleri bilmedikleri için kendilerinde seçim ve irâde hürriyeti vardır sanıyorlar.”

Spinoza, insandan hürriyeti selbettikten³ sonra ona “ruhanî bir kendiliğinden hareketli” diyor ve insanı müdrîk bir makine addeyor.

Ona göre insan bu âlemde “hükümet içinde hükümet, ve yahut umumi kanunlardan nefsin istisna edebilecek bir mevcûdiyet” değildir. Cihanı tedvir eden tabiî kanunlardan insan dahi, her şe'n ve mevcûdiyet gibi itaate mecburdur. Tabiat kanunları ise ilâhî kanunlar demektir. Yalnız bir kudret, bir zat, bir irâde, bir âmir, bir kanun: İşte Spinoza'nın esas felsefesi. Schleiermacher'in⁴ şu:

1 Merid: Baş kaldırmada direnen.

2 Tedvîr: Çevirme.

3 Selbetmek: Kaldırmak.

4 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), Alman idealist düşünürü. Schleiermacher için en önemli problem, aklı olduğu kadar gönül, yüreği de tatmin edecek bir gerçeklik anlayışına ulaşmak olmuştur.

“Zât-ı İlahî'den başka bir şey yok!” nidâsı bu felsefenin en kuvvetli ve en ruhlu hülâsasıdır.

Bu felsefede ruh bir cevher değil, yine bir cevher olmayan cesedin manasıdır, demiştik. Bundan ceset ve ruhun tek şey olduğu veyahut hakikaten yalnız cesedin mevcut ve ruhun ise varlığın bir gölgesi bulunduğu manası çıkıyor mu? Hayır.

İnsan hayatı: Cesedi meydana getiren imtidât şuunu ile bu şuûna tevâfuk eden idrâk şuûnunun paralel tekamülatıdır. Gerek imtidât ve gerek bir zatın naati olduğundan her ikisinin zâtîyeti tek şey ve bu sebeple her ikisi yekdiğerinin aynıdır. Bundan dolayı ceset ve ruh tamamen ahvâlde yekdiğerine mütekâbil ve mütevâfıktır. Bundan dolayı her birisi zât-ı vâhidi bir hususi surette ilâm¹ eden birer naatin şuûnu olduğundan ne ruhun ceset ve ne de cesedin ruh üzerinde hiçbir şekilde tasarruf ve tesiri yoktur. (Ve tesir ve tasarruf doğrudan doğruya zâtındır.) İşte bu itibarla da ruh ve ceset ayrı şeyler olup aralarında hâllerinin birbirine tekâbülü ve paralelliği varsa da alaka ve tesir yoktur.

Ruh, cesedin muâvenetine muhtaç olmayarak bir fikirler silsilesi vasıtasıyla tekemmül eder. Ceset ise ruhtan hiçbir emir ve tesir almayarak bir hareket silsilesi ile tekâmül eyler. Her ikisi mutlâk zâtı ilan eden ve mutlak zâtta birleşen birer şe'nidir.²

Spinoza'yı, ruh ile ceset arasında karşılıklı tesir bulunmadığını serde sevk eden cihet: İster ruhaniyyunun dediği gibi mâhiyeten veyahut ister vücudiyyun vesâirenin dediği gibi cinsen ve keyfiyen birbirine tamamen mugâyir³ olan ruh ve ceset iki varlık silsilesinin birbirine ne suretle tesir ve tasarruf ika edeceğini beşer idrâki idrâkten âciz olduğu içindir. Bunu anlamak, ne tecrübe ile ve ne de istihrac⁴ ve muhakkak bir istikrâs⁵

1 İlâm: Bildirme.

2 Şe'n: İş.

3 Mugâyir: Aykırı.

4 İstihrac: Sonuç çıkarmak.

5 İstikra: Tümevarım.

ile mümkün değildir. İşte bu idrakin âcizliğidir ki Spinoza'yı ruh ve cesedi, karşılıklı tesirden mahrum diye kabule sevk etmiştir. Zaten Vahdet-i Vücûd fikrinde mutlak zat, her şeyden zâhir, eser ve müessir olduğundan ruhun cesede veyahut cesedin karşı sebep ve müessir addedilmesine hiçbir mecburiyet yoktur.

Bu açıklamalardan vücûdiyyun ile maddiyyun arasındaki büyük fark tezâhür eder. Zira vücûdiyyun mesleğinde varlığın esası “madde” gibi mücerret bir fikir ve müphem olmayıp iktidar, idrâk ve irâde ile mütelhâlli¹ mutlak bir zattır. Böylece insan, mücerret kanunların itaat oyuncağı değil, yalnız sahte ve mücerret bir vahdete, maddenin sıfatı hükmünde bir ruha değil, zatın vahdetinin şe'ni olmaktan mütahassıl² hakiki bir vahdete ve ruha maliktir.

Vücudiyyun mesleğinin en zayıf noktası, irâde bahsidir. Spinoza'nın mesleğinde değişmez ve katî bir “cebiri” fikri hüküm-fermâdır.³ İnsanın mahsus ve hususi bir mahiyet ve zatiyeti yoktur. İnsan bir fikirler ve hareket manzûmesinden ibaret ve bu manzûmeyi hâl ve hiddet ve faaliyette tutan ise mutlak zattır. İnsanın zatı, her hadisenin mercii olan Hakk'ın zatıdır.

Ruh bir fikirler silsilesinden, ceset bir hareket silsilesinden ibaret olup yekdiğeri üzerine hiçbir tesir emri yoktur. Ruh ve cisim: Mutlak zatın iki şuûn şekli olmak itibarıyla tek şeydir. Ruhtaki vahdet, ayniyet, sebebiyet, irâde ve kudret ruhun malı olmayıp hâlidir, yani bunlar mutlak zâtın malı olup ruhta mevcut görünmeleri, ruhun bir cihetle zâta merbût ve zâtın hâllerinin mazharı olduğu içindir.

Spinoza'nın ve genel olarak vücûdiyenin cebriye fikirleriyle ruhaniyyunun yani hakla hâlkı mahiyeten ayrı görenlerin cebriye fikri arasında büyük bir fark vardır.

1 Mütelhâlli: Süslenen.

2 Mütahassıl: Meydana gelen.

3 Hüküm-Fermâ: Hüküm süren.

Vücudiyyuna göre cebir, hürriyet ve irâdenin aynıdır. Zira mecbur ile câbir arasında mâhiyeten vahdet olmakla mecbura cebr yine kendinden vukûa geliyor demektir. Kendi kendini mecbur etmek ise fikrimizce hürriyet ve irâdenin en kısa tarifiidir.

Yine bizim tasavvuftan iktibas ettiğimiz fikrimize göre iki veya ziyade fikirler arasından birisini intihap¹ bile bu manada bir nevi cebirdir. Bu kabûl cebre zaruret (nécessilé) namı verilir ve böyle bir cebri kabul eden mesleğe “zaruri cebir (determinisme)” namı verilir.

Spinoza'ya göre Cenâb-ı Hakk'ın irâdatı keyfi olmayıp cümlesi varlığının zarureti icabı değişmez kanunudur. Şu hâlde zaruret ve cebir, varlık kanunu hâlini alacağından ve kendi kendini cebretmek tahlili hasebiyle hürriyetle müsâvî çıkacağından zarurî cebir mezhebini “keyfî cebir (fatalisme)” mezhebinden tefrik icap eder. Keyfî cebirde Cenâb-ı Hakk, varlığın zarureti ve değişmez kanunlar olan varlığın emirleri sebebiyle değil, keyfi nasıl isterse o suretle cebreder.

Keyfî cebir mezhebi, ahlâk ve vazifenin manasını hiçe indirir müfrit bir cebirdir. Bir kere bu ifratı kabul ettikten sonra intâcını² tehvîn³ için bulunacak ıstılahlar ve isimler, sarfedilecek mantıklar boşuna yorgunluktur.

Ahlâk: Vazife ve mücâhede, iktisab⁴ ve istihkak⁵ fikirleriyle mümkün olur. Keyfî cebirde mücâhede bir fazilet olamayacağı gibi istihkak da kuru bir sözden ibaret kalır.

Keyfî cebrin dine tatbiki ve âvâma tâmimi pek muzlim ve meşûm semereler verir. İslâm dininde keyfî cebir ve müfrit cebir yoktur.

1 İntihap: Seçme.

2 İntâc: Sonuçlandırma.

3 Tehvîn: Kolaylaştırma.

4 İktisab: Kazanma.

5 İstihkak: Hak etme.

”فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ“

[Allah dilediğini şaşırtır dilediğini de doğru yola sevk eder.]¹

gibi âyetleri ekserî Avrupa ulemâsı İslâm'da keyfî ve müfrit cebrin esâsı olduğuna delil sanmışlar ve hatta “cebriye-i İslâm (fatalisme Musulman)” terkibini icat etmişler ise de Kur'an'da mevcut nice âyât: Cenâb-ı Hakk'ın zulmetmeyeceğini ve zulüm sıfatından münezzeh olduğunu ve her nefsin kazandığına nâil olacağını son derece sarîh bir suretle ilan etmekte ve

”وَأَنْ لِّئْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى“

[İnsana çalıştığından başka bir şey yoktur.]²

gibi âyetler vazife ve ahlâkın esaslarını teşkil eylemekte olduğundan ve bir de mesûl olmayan, hür olmayan, muztar ve mecbur kimselere teklif, makrûn-ı adl (adaletle yakın) olmayacağından başka bu derece makul olmayan bir hâleti hakka atıf muvafık düşmeyeceğinden her ne vakit cebir ile hürriyet ve mesuliyet fikirleri çarpışırsa, zâhirî manasınca cebri müfîd olanlarını ahlâk ilmine ve ilâhî adle müteallik³ olanları mucibince tefsir, fikrimizce, elzemdir.

Mesela, “Allah dilediğini şaşırtır dilediğini de doğru yola sevk eder.” âyetini “Canı istediğini doğru yola, istemediğini eğri yola götürür.” mefhûmunda tefsir edecek yerde şu yolda tefsîr etmeli:

Hidâyet ve dalâlet Cenâb-ı Hakk'ın kudreti elindedir. Lakin hidâyet yolunu irâe için insanlara din ve peygamber, kitap ve emirler göndermiştir. Beşeriyetin hassasiyetine haz ve ikrah hasseleri verildiği gibi ahlâkî vicdana dahi makbul ve merdûd olan şeyleri his ve tefrik hassesi mevzudur. İnsanî idrakteki akıl ve muhâkeme dahi hayır ve şerri tefrîk için alettir. Sonra

1 Fâtır Suresi, 35/8.

2 Necm, 53/39.

3 Müteallik: Ait, dair.

da beşerî tabiatte kendi mesuliyetini mütekeffil¹ ve saadetini müeddi² olacak derecede hürriyet ve iktidar vardır. Şu hâlde hayır cihetini tercih edenlerin hidâyetini, şer cihetini tercih edenlerin dalaletini istemiş olur.

Bu tefsîr şekline itiraz edeceklerin çokluğunu biliriz. Hususen eslâfın ekseriyeti hakkın adaleti ve mahlûkun mesuliyetini ilan eden ve bildiren âyetleri esas bilerek zâhiren bunların manasını mâhî³ olanlarını bu esaslara terdif edecek yerde iki zıddı başka suretlerle telife çalışmışlardır. Bunda muvaffak olduklarını kimse iddia edemez. Tefsir felsefesinde bir âyetin yalnız zâhirî manası ve kelimâtı değil, nuzûl vesilesi, zaman ve nuzûl mûhiti de dikkat nazarına alınması icap eder. Bu güzel usul, mantikî haddine götürülürse, bu kabil müşkilat kolaylıkla hallolunur. Ve o hâlde bir taraftan esas olan fikirler ve diğer taraftan ise hikmet maksadı nazara alınır. Mesela “Dilediğini doğru yola iletir.” âyetindeki maksat ve gaye, Cenâb-ı Hakk’ın adalete riâyet etmeyeceğini, muğâyir adalet olarak birtakım kulları seve seve dalâlette bırakacağını ve mücâhede ve salah erbabının şu mesaisine mukâbele eylemeyeceğini ilan değildir ve olamaz. Böyle bir mana ne imanda meziyet, ne insanda fazilet bırakmaz. Bu âyet, hidâyet erbabını ucub ve gurura, kibir ve enaniyete düşmekten tahzîr için inzâl edilmiştir. Mananın lisânı diyor ki: Ey hidâyete ermiş olan kul! Hidâyete ermişliğine mağrur olma, kendiliğinle hayır ve şerri tefrîk edemez ve doğru yola gidemezdin. Bundan dolayı sendeki hidâyeti yalnız nefsinin iktidarına haml etme ve bil ki hidâyet, zât-ı Bârînin kullarına, sebeplerini ve imkânını hazırladığı bir inâyettir.

Lakin bu i’caz-nüma⁴ âyetin irşâdatı bu kadarla kalmıyor: “Dilediğini şaşırtır.” kısmı dahi izân erbâbına çok hikmetler gösteriyor ve sanki mananın lisânı söylüyor:

-
- 1 Mütekeffil: Kefil olan.
 - 2 Müeddi: Sebep olan.
 - 3 Mâhî: Yok eden.
 - 4 İcaz-nüma: Mûcize gösteren.

“Ey hidâyete ermiş kişi: Dalâlet erbabına karşı vazifeni yap, lakin ona gâfilâne bir buğz ile buğz¹ ve adâvet gösterme, zira ondaki dalâlet, sebepler ve dalâlet imkânı mevcut ve mahlûk olduğu içindir. Eğer bu imkân ve bu sebepler mevcut olmasaydı, o kimse dâl² olamazdı. Demek ki bu dalâlette dahi, mü-rüvvet ve hikmeti elden bırakmamak ve dalâlette kalmış zavallıyı tahkîr ve istihfâf³ etmemek için ve nihayetinde onun dalâletini de kendine gurur ve kendini beğenmişlik sermayesi eylememek için rabbâni ve vücûdî hikmeti görmeyi unutma.”

Bize öyle geliyor ki bu âyette, hidâyet erbabı için ibret ve dalâlet erbabı için bir rahmet zerresi var!

İslâm mütefekkirlerinin nazarına şurasını da tavsiye ederim ki: İslâmın intişâr ve kemâlât devri, cebir fikrinin merfu⁴ ve vazîfe ve çalışma fikrinin makbul olduğu zamanlardır. Nasıl olmasın ki İslâm dininin nebîsi bile mesul ve muâteb⁵ tutulmuş ve hitaba mazhar olmuştur.

“فَاسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتَ”

[Emrolunduğun şekilde dosdoğru ol.]⁶

Kezâ İslâmın inhitât,⁷ sefâhat ve sefâlet devreleri, keyfî cebrin müfrit bir şekilde âvâmın ve havassın akidesi olduğu sıralardır.

Sanırız ki İslâm tarihi ve hele asr-ı râşidîn ile sonraki asırlar güzelce tetkik olunursa, şu maruzatımızın sırf hakikat olduğu meydana çıkar.

Bundan dolayı umumi derse ve bütün İslâm âleminin hayat ve memâtına ait olan şu mühim bahisleri, fikrî ihtiyaçlar

1 Buğz: Kin.

2 Dâl: Doğru yoldan sapmış.

3 İstihfâf: Küçük görme.

4 Merfu: Yükseltilmiş.

5 Muâteb: Azarlanan.

6 Hûd Suresi, 11/112.

7 İnhitât: Gerileme.

ve bugünkü hikemî ve fennî terakkiyatı insaf ve tetkik nazara alarak, gelişigüzel reddetmemek ve din ve millet selameti için pek derin ve tarafsızca düşünmek lazımdır.

Vücudiyyun mesleğinde en büyük müşkülât kesretin tevhidî değil, vahdetin nâmütenâhi kesretlere taksîmi hususundadır. Spinoza, bu müşkülâtı görmüş ve sonsuz zatın pek çok şüunu suretleriyle zuhûrunu izah için hadise kabîlinden şüûndan başka nâmütenâhi ve ebedî ilâhî işleri kabul etmiştir. Bununla beraber müşkülât yine bakidir. Bu filozof, şu suretle izahat veriyor:

Bir şahsı teşkîl eden eczadan her birine isabet eden hareket ve atâletin mevcuduna hâlel gelmeyecek surette o ecza tezâyüt veya tenâkus¹ etse, o şahıs önceki tabiatını muhafaza edeceği gibi cevheriyeti de tegayyür etmez.”

Âleme hâriçten bir şey gelmek ve inzimâm² etmek, yahut da âlemden bir şey eksilmek imkânı yoktur. Âlemde atâletin harekete nisbeti tebeddül ve tegayyür etmiyor. Atâlet ve hareket: “Yansıyan (na’t-ı imtidâd = yayılan-uzayan) sıfatların nâmütenâhi ve ebedî şüûnudur (işleridir).”

Bu meslekte İslâm tasavvufu ile olsun, kelâmî felsefe ile olsun çok noktalarda mutâbakat varsa da teşrih, izâh ve hususen ifade ve ıstılah itibarıyla birçok da aykırılık var.

Kelâmcılar ve bir kısım mutasavvıflara (mesela İmam Gazzâlî)³ göre eşyanın cevâhiri bizatihi kâim olmayıp Cenâb-ı Hakk’ın daimi kudretiyle mevcut ve sanki her an yeniden ve mütemadiyen mahlûkturlar. Böyle bir cevher, Spinoza’nın cevher ve mâhiyet tarifine muvafık değildir. Mademki eşyanın cevâhiri bizatihi kâim ve mevcut değildir, onlardaki cevher, varlığından olan zatın devamı, ilâhî emrin ve Hakk’ın kudretinin mütemadiyen incilâsı demek olmaz mı?

1 Tenâkus: Eksilme.

2 İnzimâm: Katılma.

3 İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Eş’arî kelâmcısı, Şâfiî fakihî, mutasavvıf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürü.

Demek ki bu noktada aradaki fark, ifade ve teşrihten ibaret kalır. Yokluktan yaratılış ve neşet meselesinde vücudiyyun ile mutasavvifin arası yakın ise de İbni Teymiye¹ ve daha birkaç ulemâ ve mütekellimlerden başka şeriat uleması da yokluktan hılkate varış taraftarıdır. Bu bahsi Sâni'i ispat meselesinde etraflıca tetkik edeceğimizden burada yalnız insana ait olan kısımlarını nazara alacağız.

Spinoza'nın bu dâhiyâne mesleğinin en zayıf noktası, hürriyetin irâdesi meselesidir, demiştik. Hakikaten bu noktaya ah-lâk nokta-i nazarıyla edilen tarîzat² ziyadesiyle dikkate şayan olmakla beraber Spinoza'nın yukarıda zikrettiğimiz sözlerinde dahi dikkate değer noktalar vardır. Spinoza, "İnsanlar, kendilerinde irâde ve intihâbı meydana getiren sebepleri ihâta edemedikleri için kendilerini tamamıyla hür ve mürid³ biliyorlar." diyor.

Ruhun cesede ve bütün a'mâle âmir ve hâkim olduğu hakkındaki umumi zanna da şu suretle cevap veriyor:

"Ruh ve ceset aynı şey olup kâh imtidât ve kâh idrâk sıfatı altında tasavvur edilir. Bundan şu netice çıkıyor ki eşyanın irtibat ve ahengi, tamamen vahdetnümadır, ister imtidat tabiati yani cismaniyeti ve ister idrâk yani ruhaniyeti nokta-i nazarıyla mütâlâa edilsin. Bu sebepten dolayı ruh ve cesedimizin ef'âl ve infîlatı hemdemdir.⁴ Beşer, ruh ve ceset arasındaki bu "tevâzî" den⁵ o derece mütegâfildir ki cesetten zuhûr eden bütün amâl ve ef'âlin, emir ve ruhun arzusu ile zuhûra geldiğine kânidir. Hakikaten yalnız cismani tabiatın kanunları ile cesedin ne yapabileceğini ve ne yapamayacağını şimdiye kadar kimse tecrübe ile öğrenemedi.^[6] Lakin hayvanlarda görülen

1 Takıyyuddin ibn Teymiye (ö. 728/1328), Görüş ve eleştirileriyle İslâm düşüncesinin gelişmesine tesir eden Selefi âlimi, müctehid.

2 Tarîzat: Taşlamalar.

3 Mürid: Irâde sâhibi.

4 Hemdem: Birlikte bulunan.

5 Tevâzî: Birbirine paralel olma.

[6] O vakitten beri fen bu babda hayli terakkî göstermişti. *İlm-i Ahvâl-i Ruh* nâm eserimizin mebâhis-i evveliyesine müracaat olunmalı.

gariplikler ve uyurgezerlerde görülüp uyanık iken tekrarına muktedir olamayacakları haller gösteriyor ki insanın cesedi, kendine mahsus kanunlar ile ruhu bile hayrette bırakacak faaliyetlerin icrâsına muktedirdir.

Spinoza'nın bu ruh ve cesedin birbirine paralelliği fikri, vicdan ve umumi hissin şehadetiyle de sabittir. Ruh ve ceset, madde ve kuvvet, bize göre bir "vâki", vâkıa, fiil-i vâki" dir. Her ikisini, tezâhüren, yekdiğerinden müstakil kabul etmeye mecburuz. Bu iki müstakil idrakler silsilesini, tahlil ile bir asla, bir zâta ircâ edebiliriz.¹ Lakin hiçbir vakit maddeyi kuvvetin, cesedi ruhun mahsül ve mahlûku, veyahut da kuvvet ve ruhu maddenin eser ve ibdâsı² addetmekle muktedir olamayız. Burası aklen mümkün olmadığı gibi tecrübeten dahi mümkün değildir. Bu imkânsızlığa rağmen âlemi yalnız ruhtan ibaret gören hayâliyunun³ veyahut da yalnız kuvvet hassesine mâlik maddeden ibaret sayan maddiyyunun şu davaları ne kadar akıl ve tecrübeye aykırı olduğu bu noktada dahi tezâhür eder.

Îrâde ve hürriyet bahsinde mutasavvifîn, meseleyi mertebeler ile halletmişlerdir. İnsan ameliyen irâde ve hürriyetine, alâ kadari'l makdûr,⁴ mâliktir. Bu mâlikiyetin aklen sabit olup olmaması, ikinci derecede bir keyfiyettir. Müşâhedeten sübûtu ise daha hususi ve pek münhasır bir cihettir. İnsanın irâde ve hürriyet sahibi olmadığı "aklen" ispat edilse bile, insan yine hür ve mürid imiş gibi davranmak ıztırârındadır, hatta irâde ve hürriyet eksikliğini ispat eden adam, bütün evzâ⁵ ve delaletiyle kendi bürhanlarını "ameliyen" hiçe indirmiş sayılır. İnsan, kendi bildiğini, düşünmekte olduğunu nasıl inkâr edemezse, hür ve mürid olduğunu da aynı suretle inkâr edemez. İnsanların bu sarsılmaz itikadı nereden neşet ediyor? Hiç şüphe yok

1 İrca etmek: Çevirmek.

2 İbdâ: İcat etme.

3 Hayâliyun: Romantikler.

4 Alâ kadari'l-makdûr: Takdir edildiği kadar.

5 Evzâ: Haller.

ki küllî irâde sahibi olan mutlak zatla kendi aralarındaki alakadan. Aynı fikir, diğer şekilde dahi ifade olunabilir:

“Tabiat ve insanın yaratılışı, his, idrâk ve irâde suretleriyle tecelli ve tezâhür eden “benliğini” ikrar ve kabul ıztırârındadır.” denilebilir.

İslâm vücûdiyyununda bir “tevhid-i ef’âl”¹ mertebesi vardır. Buna “vahdet-i ef’âl”² denilmemesi pek manidardır. Zira vahdet-i ef’âl, insan tabiatının bütün kudretiyle reddettiği bir keyfiyet olmakla aksini mümkün etmek için mutasavvifin uzun bir fikrî mücadele ve hadiseleri müşâhede lazım göstermişler ve bu sebebe mebni bir “tevhid-i ef’âl” mertebesi hâsıl olmuştur.

1 Tevhid-i Ef’âl: Fiilleri birleştirme.

2 Vahdet-i Ef’âl: Fiillerin birliği.

Beşinci Bölüm

Ruh ve Tecrübe Medresesi

Hobbes-Locke-David Hume

İngiliz tecrübe müderrisi reisi Hobbes; maddiyyundandır. Ona göre asıl mâya, zât ile cisim tek şeydir. Daha doğrusu hakiki mevcut cisim ve maddeden ibaret olup cismani olmayan bir şey, mücerret bir fikirden ibaret ve hakikatte mevcut değildir.

Bütün hadiseler, harekâta ve mutlak mekânda mevki ve vaziyet değiştirme fikrine ircâ olunur. Yalnız bir türlü “illet” mevcuttur, o da mekânîk illettir. (Yani eşyanın yekdiğerine tesirinden mütehasıl¹ sebep ve illet)

İnsandaki ihsasât, harici tesirât neticesinde cismanî eczanın hareketinden ibarettir. Ruh, bütün hadiseleri harekete ircâ olabilecek bir cisimden ibaret ise de cesede nisbetle daha latiftir.

Hobbes diyor ki:

“Bize göre ruh, havas üzerine tesir meydana getiremeyecek letâfette bir cisimdir. Cenâb-ı Hakk için “ruh”tur, ruhanidir” dediğimizin sebebi kaba cismaniyetten onu tenzih için hürmeten yapılan bir tecrittir. Her tasavvur, hayalîdir ve havastan gelir. Farz ediyoruz ki ruh, havas üzerine tesir meydana getiremez. Şu hâlde ruhu tasavvur etmemiz mümkün değildir.”

Hobbes’un şu mesleği, hiçbir felsefî ve fennî kıymeti hâiz değildir, zira insan için ruh ve ceset, kuvvet ve madde, tezâhüratı inkâr edilemez ve fakat hakikati meçhul iki varlık zümresidir. Eğer bu iki zümrenin biri inkâra kalkışılrsa, herhâlde

1 Mütehasıl: Meydana gelen.

maddeyi inkâr için ruhu inkârdan daha fazla söz söylenebileceği görülür ve diyebiliriz ki Berkeley gibi maddiyâtı bütün bütüne inkâr eden müfrit zihniyyunun¹ delâili, maddiyyuna nazaran daha ziyade kuvvetlidir. Bundan dolayı Hobbes'un mahiyeti meçhul bir şey olan cismi, yegâne hakiki mevcudiyet gibi telakki etmesi ve ruha da cismaniyet vermesi hiçbir kıymeti hâiz değildir. Marifet için mutlaka havâssa müracaat ciheti de çok münâkaşa götürür. Tasavvur, yalnız mahsusata münhasır değildir. Havastan gelmediği sabit olan nice makulat var ve bunları hep tasavvur mümkündür. Böyle olmasa beşer idrakinin şimdiki hâline nisbetle son derece fakir olması icap ederdi.

Locke^[2] doğrudan doğruya küfrü iltizâm etmiyorsa da mesleği reybe müncer³ olmaktadır. Bu mütefekkiye göre "benlik" in hususi alametleri ayniyet ve vicdandır. Lakin ayniyet ve vicdanın ruha mı yoksa cesede mi atfedilmesi lazım geleceğinde tereddüt gösteriyor. Niçin? Çünkü Locke'a göre gerek madde nin ve gerek ruhun mahiyeti bize meçhuldür. Bununla beraber her ikisinin delalet ettiği iki nevi ihsasât silsilesi bize malumdur. Bundan dolayı cesetler nasıl inkâr edilemezse ruh da öyle inkâr olunamaz. Şu hâlde maddenin mahiyetini ve ruhun mahiyetini inkâr için bir illet yoktur. Locke'a göre mâhiyet: Vasıflara mesned konusu olacak müphem bir fâil fikridir. Madde ve ruhta böyle vasıfları kabul etmede muztar⁴ bulunuyoruz, bu sebeple onlara birer mâhiyet atfedebiliriz. Şu kadar ki bu iki mâhiyet bize meçhul olup malum olan ise onlara mâtuf⁵ sıfatlardır. Locke, idrâk hassesinin ruhta mı, cesette mi olduğunda mütereddiddir. Düşünen ve hissedenden ruhâni bir mâhiyet midir, yoksa madde ittîlâ ve tefekküre muktedir midir? Burasını halletmek belki de beşeriyete nasip olmayacaktır. İhtimal ki

1 Zihniyyun: Entelektüalizm.

[2] Velâdeti 1632, vefâtı 1704 senesindedir. En meşhur eserleri *İdrak-i Beşer ve Hükümet-i Melekiye*'dir.

3 Müncer: Bir yöne doğru çekilen.

4 Muztar: Zorunda olmak

5 Mâtuf: Yönelmiş

Cenâb-ı Hakk, bir madde yığınının tefekkür kudreti vermiştir. Locke, fikirlerini son derece ihtiyatla dermeyeran ediyorsa da bu fikirlerin tümü reyb ve inkârı müşevvik¹ ve mürevvic² tir.³ Locke, fikirlerini mantık hududuna götürmemiş olmakla beraber ihtiyar ettiği tabîi olmayan bir mevkıfta, reyb ve tereddüt sebebiyle kalmıştır. Locke'a göre insanın marifetinin hudûdu, tecrübe sahasıdır. Bu sebepten dolayı eşyanın mahiyet ve cevâhirini taharrî boş bir şeydir. Bize göre mâhiyet, bir ihsasât silsilesi şeklinde malumluğu bilinmeyendir. Eşyanın cevherini bilmemiz de mümkün değildir. Çünkü bildiğimiz eşyanın hakikati değil, bize olan tesirleridir.

İhsasâtımızdan başka bir şey tanıyamayız. İhsasâtımız ise eşyanın aynı değildir. Bir kelime ile ona mukabil düşen fikir arasındaki fark ne ise bir şey ile o şeyin tesirinden hâsıl olan ihsas arasındaki fark da odur.

David Hume,^[3] Locke'un fikirlerini tabîi hududuna götürmüştür. Bu mütefekkir: Dikkatle tefekkür edersek, idrâkimizde ne oluruz? سوالini sorduktan sonra: Muhtelif vicdan safhaları bunları yekdiğerine rabteden alakalar, cevabını veriyor.

Vicdan safhaları veyahut ruhi hadiseler iki sınıfa taksim olunur.

Evvela: İntibalar (ittılâlar).

İkinci olarak: Zayıf intibâlar demek olan fikirler.^[4]

Fikirler, intibâların kopyası ve aksi hükmündedir. Vicdanımızın muhteviyatı, ya ihsasât vasıtasıyla hariçten veyahut da hayat vasıtasıyla bâtından gelmedir. Ruhun vazifesi bu iki nevi mevrûdata⁵ imtizac⁶ vermek ve tahlit⁷ eylemektir. Vicdan

1 Müşevvik: Şevki arttıran

2 Mürevvic: Destekleyen, taraftar olan, yayan.

[3] Tercüme-i hâli yukarıda geçmiştir.

[4] *İlm-i Ahval-i Ruh*'ta "İhsasât" bahsine müracaat etmeli.

5 Mevrûdat: Gelen şeyler.

6 İmtizac: Birbirini tutma.

7 Tahlit: Birbirine katma.

safhaları arasındaki alakaya gelince: Hume'a göre bu alakalar, fikirler cemiyeti kanunlarına^[1] ırcâ olunur. Alakalar üç türdür.

1. Müşâbehet² ve mübâyenet³

2. Mürâfakat⁴

3. Teâkub-ı zarûrî⁵

Bu son alaka, Hume'a göre âmiyane bir tâbir olan "sebeb" fikrinin aynıdır. Şimdi de Hume'un şu fikirlerinden çıkan zaruri neticeleri gözden geçirelim:

Mahiyet (zât) nedir? Sebeb nedir? Adi bir hadiseler silsilesi ki mâ fevka't-tabîa felsefesi, güya bu hadiselerin zımnında ayrıca mevcut bir şey imiş gibi tasavvur ve zannetmiştir. Madenin mahiyeti, bir hariç bilgiler toplamı, ruhun mâhiyeti de bir bâtını bilgiler manzumesidir. Vahdet ve ayniyet sahibi farzettığımız "benlik" bize hiçbir basit ve sabit intibâyla mekşûf olmuyor.⁶ Zaten Hume, bizde sabit ve değişmeyen intibâ bulunduğunu inkâr ediyor ve diyor: "Her ne vakit vicdanımda ruhu aramış isem, daima muhtelif ihsasâtla müsâdeme⁷ ediyorum ve demek ki ruhu değil, ancak bu ihsası müşâhede eyliyorum. Şu hâlde "benlik" in mevcûdiyeti ve hakikati, ihsasâtta vâki demektir. Benlik: Bir muhtelif bilgiler toplamıdır ki inanılmayacak bir süratle birbirini takip eder."

İntibâlar, harici âlemi; fikirler, bâtını âlemi meydana getirir. "Benlik" ne bir intibâ ve ne de bir fikirdir, şu hâlde fikirlerin teâkubudur. Nasıl ki gayr, hariç intibâların teâkubudur.

Hume'un şu mesrûdatına göre gerek bâtını hissini yani vicdanın ve gerek zâhir hassalarımızın mevzuu olmayıp onlar, hadisenin müteharrik bir silsilesinden ibaret kalır.

[1] Mezkûr eserimizdeki hususi bahis mütalaa edilmeli.

2 Müşâbehet: Benzerlik.

3 Mübâyenet: Ayrılık.

4 Mürâfakat: Beraber olma.

5 Teâkub-ı zarûrî: Birbirini takip etme mecburiyeti.

6 Mekşûf olma: Açık ve bilinir duruma gelmek.

7 Müsademe: Çarpışma.

Sebeup fikri: Hadiseler ve hadiseler arasındaki alakalar haricinde hiçbir hakikiyete mâlik değildir. Descartes ve Berkeley gibi hükemâ ispat etti ki nefsimiz haricinde hiçbir “faâl kudret”e destres olamıyoruz.¹ Bir şeyin hareket ettiğini görüyoruz. Lakin hareketi vücûda getiren faâl kudreti ve tesir eden kuvveti, sebebi göremiyoruz.

Hume diyor ki: “Ruh, ne kadar dikkat ederse etsin, bir eseri farz edilen sebepte görmeye muktedir değildir, zira eser, sebebin tamamen gayrıdır. Bundan dolayı sebep, eserde fehim ve keşif olunamaz. Bir şeyi bizzat müşâhedeye alırsak, o şey haricinde bir fikir edinmek için hiçbir sebep göremeyiz.”

Âlemdeki hadiseler yekdiğerinden münfek² gibidir. Bir hadiseyi diğer bir hadise takip ediyor, lakin bu iki hadise arasında hiçbir ukde ve râbıta yok. Hadiseler, yekdiğerine, mütekârib görünüyorlar, fakat birbirine merbut ve mahbûl³ görünmüyorlar.

Harici sebepleri bu suretle red ve cerh ettikten sonra Hume, bâtını sebepleri yani ruhları da inkâr ediyor. Bu bâtını sebebi nerede bulacağız? İrâdemizin azâmımız üzerinde icrayı nüfûz edişinde mi? Lakin biz bu nüfuz ve tesiri müşâhede edemiyoruz, bir hareket irâde ediyor, hareket bu irâdeyi takip ediyor. Niçin? İşte burasını bilemiyoruz. İrâdenin ruhun bâtını has-salarına olan nüfûzunda “sebeup” fikrini bulmak da mümkün değil, zira bu şekilde dahi bu nüfûz, basit bir teâkubla tezâhür ediyor. Son ihtimal olarak irâdenin, hür fiillerinde, yani hürriyet ile bir fiili icraya azmedebilmesinde “faâl kudret, hakikî sebeup” mevcut olduğu iddia edilebilirse de Hume, irâdede böyle bir azmin vücûdunu inkâr ediyor. İrâdemizde böyle hür bir azm ve cezm hassesi yoktur. Meşhûd olan azm, hürriyetle değil birtakım sâiklerin ilcâsıyla⁴ husule geliyor, aynı sâikler

1 Destres olma: Erişmek, elde etme.

2 Münfek: Ayrılmış.

3 Mahbûl: Bağlanmış.

4 İlcâ: Zorlama.

yüz gösterdikçe aynı azimler meydana çıkıyor. Velhâsıl Hume'a göre hadiseler ve birbirini takip eden hadiselerden başka bir şey yoktur. Madde, ruh, mâhiyet, sebep, cevher: İşte bunlar hep kuru sözlerden ibarettir.

Sebeup kelimesi, zaruri devamlılık manasına gelmek üzere istimal edilebilir. Mesela güneş çıktığı gibi ziya husule gelir. Güneşi ziya takip eder, bu takip zaruridir. Bundan dolayı güneşe, ziyanın sebebi denilebilir. Lakin güneşi ziyanın takip etmesindeki zaruret, nasıl bir zarurettir, bunda gizli bir kudret, bir fâil var mıdır? Hayır. Zaruret ancak nerededir? Biz güneş fikrini müteakiben ziya fikrini tefekkür zaruretindeyiz. Demek ki bu zaruretin hiçbir hârici kıymeti olmayıp sırf zihni ve bâtinidir. Hume, zarureti: Fikrimizi bir şeyden diğer bir şeye nakleden ruhun iç intibâı veyahut azm ve bâtını zorlama ve azim" diye tavsif¹ ediyor. Bu azim ve icbârı² ise itiyad³ ile izah ediyor. Hume, itiyadda iki safha buluyor. Birisi: Bir şeyi işlemek veyahut bir fikri tasavvur etmek için "suhûlet"⁴ ve diğeri "meyil" dir. Hume bu iki neticenin diğer ameliyeleri izaha kâfi olduğunu iddia ediyor.

İstidrâkın⁵ tecrübî şekli evvela istikrâ,⁶ Hume'a göre alelade bir itiyaddan başka bir şey değildir.

Hume'un şu aşırı mesleği sonraki zamanlarda "İskoçya ruh medresesi" ve "Fransız müspet felsefesi" tarafından ihyâ olunmuştur.

Bunlardan müspet felsefe hakkında izâhat verdik, tecrübe mesleğini⁷⁽¹⁾ (Empirisme) tenkit ve müddeiatının⁸ fennen ve

1 Tavsif: Vasıflarını sayma.

2 İcbâr: Zorlama.

3 İtiyad: Alışkanlık.

4 Suhûlet: Kolaylık.

5 İstidrâk: Anlaşılmasını isteme.

6 İstikrâ: Tümevarım.

[7] Tecrübeye müracaat etmeyen mesâlik merduttur. Lakin tecrübe mesleği, tecrübeyi güzel bulan mezhep manasına gelmeyip tecrübeye sığmayan makulâtı reddeden ve akıl hassasını kabul etmeyen mezhep demek olur.

8 Müddeiat: İddia edenler.

hikmeten sabit olmadığını yine kendi delilleriyle hususi bahsinde ispat edeceğiz.

İskoçya Tecrübî Ruhçuluk Medresesi: Thomas Reid,¹ Dugald Stewart, Hamilton

“Reid”e^[2] göre felsefî münâzaraların ifratı muzırdır. Ruhun tabiî tarihini zabt ve tahrir etmek lazımdır. Harici hadiseler nasıl tabassura³ tabi tutuluyorsa da bâtını hadiseler için de öylece aynı tabassur usulü kabul etmelidir.

Usul, sebep, mâhiyet, gâye vesâire gibi mâ fevka't-tabîaya temas eden mebahise gelince: Bunları beyhûde izaha uğraşmamalıdır. Bu hususlarda “müşterek hissin”^[4] ihtiyarî telkinatıyla kanaat lazımdır. Bu fikirlerin neticesi olarak İskoçya ruhi medresesi ibtidalâri yalnız rûhî hâlleri tabassur ve kayıt ile meşgul olmuş ve müşterek hissin telkînatını tetkik etmeden birer hakikat gibi kabul etmiştir.

Dugald Stewart,⁵ Reid'den fazla bir şey söylememiştir. Yalnız Hamilton,⁶ Hume ve Kant'ın fikirlerinden istifade ederek “mutlak zatın”ın bilinmesinin mümkün olmadığını ve beşerî marifetin “nisbî”⁷ bulunduğunu öne sürmüştür.

Hamilton'a göre “idrak-fikret” tefekkür eden bir fâil ile tefekkür edilen bir şey arasındaki alakadır. Düşünülen şey, ancak bu alaka içinde bilinir. Şu hâlde bildiğimiz şeyler, bize nisbetle ve cüzî olup hiçbir vakit mutlak değildir. Yani o şeyin hakikat ve mâhiyetini bilemeyiz.

1 Thomas Reid (1710-1796), İskoçyalı filozof.

[2] Velâdeti 1710, vefatı 1796 senesindedir.

3 Tabassur: Basiretle bakıp esasını kavrama.

[4] Müşterek hissi [Senscommun] bütün insanlarda müştereken bulunan his, bir nevi beşerin ortak akidesi, mesela evsâfı bir zâtîyata atıf, irâde ve ruha itikat gibi.

5 Dugald Stewart (1753-1828), İskoç filozof. İskoçya Okulu'nun öncülerinden birisidir.

6 William Hamilton (1805-1865), İskoç filozof ve mantıkçı.

7 Nisbî: Kıyaslamaya dayanan, mutlak olmayan, izâfî, rölâtif.

Hamilton'a göre tefekkür demek: Bir şeyi şerâite rabt, o şeyi tayin ve bundan dolayı tahdit etmek demektir.

Mutlakın tarifi: Her tayin ve tahdîdin fevkinde, mâvera-sında olan şeraite tâbi olmayandır . Bu itibarla biz mutlakı tefekkür edemeyiz, zira tefekkür etmekle onu tenkit ve tahdid etmiş oluruz ki şu hâlde artık o, mutlak bir mâhiyet hâlinde kalamayarak meşrût, mahdud ve muayyen bir mahiyet hâlini alır.

Mutlak bir mahiyeti tasavvurdan âciz bulunuşumuzdur ki bize, her şey için o şeyden evvel vücûd kabul eden şeylerde peyda olma şartları ve mevcudiyet sebepleri aratıyor. Her ne ki mevcut olmaya başlar, biz onun için mevcûdiyet sebebi olacak bir mütekaddim varlık bulmak ıztırârını hissederiz ve bulduğumuz mütekaddim varlığa, sonraki varlığın “sebeb ve illeti” deriz.

Hamilton, mutlakın bilinemeyeceğini iddia etmekle beraber ona itikat ve iman lüzumuna kânidir. Bu kanaat için dermeyan ettiği sebepler, ahlâkî ve samimi şeyler ise de fennî kıymetleri zayıftır. Zaten Hamilton yalnız tahlîlat ve tarifat kısmında büyük bir pay göstermiş olup gâiyyat¹ ve terakkiyat cihetlerinde fen ve tettebbu yolunu terk ederek bir nevi “esrâriyun mezhebi” içtihatlarında bulunmuştur.

İngiliz Medresesi: Stuart Mill

İngiliz medresesinin çağdaş temsilcisi Stuart Mill'dir. Bu mütefekkir, David Hume'un nazariyatını canlandırmıştır. İngiliz medresesinin keşfedilen sıfatı “meslek-i hâdd-i sübût –(phenomenisme)” dir. Mill, insan ruhuna mütedâir² olarak diyor ki:

“Ruh ve madde hakkındaki malumatımız, onlara müteallik ihsâsat, hissiyat vesâir vicdani safhalarımızın mütemâdiyen tahavvüllerine rağmen, sabit ve değişmeden kalan bir şeyin malumatından ibarettir. Ruh ve maddenin mevcûdiyetini keşf ve

1 Gâiyyat: Gayecilik.

2 Mütedâir: İle ilgili.

izhâr eden husûsi intibâlar hiç durmadan tebeddül ve tahavvül ettiği hâlde ruh ve maddeyi aynı hâlette sabit tasavvur etmek-teyiz. Ruhumun mevcudiyeti hakkındaki itikadım şundan ibaret bulunuyor ki: Düşünmediği, hissetmediği ve hatta kendi mevcudiyetini vicdan eylemediği zamanda bile ruhumun bu safahata mâlik olduğuna yani onun için düşünmek ve hissetmek mümkün bulunduğuna inanıyorum. Şu hâlde ruhu, fiilen vukua gelen ihtisasat ve hissiyat ile nâmahdud ve bilkuvve¹ mevcut ihsasât ve mümkün hissiyat silsilesinden ibaret addetmekle hiçbir mâni göremiyorum. Bilkuvve mevcut olan ihsasât ve mümkün hissiyat, muvâfık şartlar ile fiile çıkabileceği gibi çoğu irâde ile fiile çıkarılabilir.”

Ruh ve madde, bilfiil ve bilkuvve bir ihsasât ve hissiyat silsilesinden ibaret. Bu ihsasât ve hissiyattan bilfiil vukua gelenlerin vukuuna, bilkuvve mevcut olanların vukûunun imkânına itikad edişimiz, ruh hakkındaki fikir ve malumatımızı meydana getiriyor. Şu hâlde bir ruhun hakiki mevcudiyeti bu ihsasât ve hissiyat silsilesinden ibaret kalıyor, daha açığı öteden beri müstâmel² manada ruh yok.

Acaba Stuart Mill'in bu içtihadı “fennen ve tecrübeten” sabit ve sahih bir şey midir? Asla.

Hatta gayet samimi ve munsif³ bir mütefekkir olan Stuart Mill kendi ictihadını yine kendisi red ve iptal ediyor, hem de gayet parlak bir suretle. Bu red ve iptal o kadar muhiktir⁴ ki biz onu, ruhu inkâr eden nazariyatı iptal için ayırdığımız mebhasta en şerefli bir mevkiye koyarak okuyarak takdim edeceğiz.

1 Bilkuvve: Düşünce ve fikir halinde.

2 Müstâmel: Kullanılmış, kullanılan, eski.

3 Munsif: İnsaflı.

4 Muhik: Doğru.

Altıncı Bölüm

Ruh ve Maddiyyun

Mazide münakaşa edilmemiş, eslaf¹ tarafından düşünülmemiş esas fikirlerin icadı adeta mümteni.² Bütün tahavvülat ve tekâmülat, bu fikirlerin dile getirilme şekline, izahına, anlamı genişletmesine ve tatbikatına ait kalıyor. Felsefî fikirler içinde ise esas itibarıyla, en az tahavvül ve tekâmül gösteren maddiyyun fikirleridir.

Fünûnun hayrete şayan tekâmülatı ve birçok gayur³ zekâlar, maddiyyunun fikirler ve delillerine büyük bir yenilik vermemiştir. On sekizinci, on dokuzuncu asırlar mütefekkirleri ve hatta muâsırlarımız, Latin Lucretius'ın^[4] fikirler ve delâline ve hatta sözün suretine çok bir şey ilave edemediler. Alman Karl Vogt:⁵

“Ruhî (idrâkî) faaliyeti dimağın, maddi bir mahiyetin vezâifinden ibarettir.” diyor.^[6]

Moleschott:⁷

1 Eslaf: Bizden öncekiler.

2 Mümteni: Olması mümkün olmayan.

3 Gayur: Gayretli.

[4] Meşhur “Epikür”ün mezhebine salık bir Latin filozofudur ki *Tabiat-i Eşya* namıyla gayet parlak bir manzum bir eser bırakmıştır.

5 Karl Vogt (1817-1895), Ünlü Alman doğacısı, materyalist filozof ve siyaset adamı.

[6] *Kömürçünün İmanı ve Fen*, 1854 adlı meşhur eserinden muktebestir.

7 Jacob Moleschott (1822-1893), Hollandalı maddeci düşünür. 19. yüzyıl Alman maddeciliği kapsamı içinde ele alınmak durumunda olan Moleschott, bir hekim olup, maddeci ve pozitivist bakış açısı ile ün kazanmıştır.

“Safranın karaciğere, bevl¹ böbreklere nisbeti ne ise fikretin (idrak) de dimağa nisbeti odur.” yazıyor.^[2]

Doktor Ludwig Louis Büchner de *Madde ve Kuvvet, Konferans* vesâire gibi eserlerinde aynı fikirleri müdafaa etmiştir. Daha evvelleri Baron d’Holbach:

“Ruh, uzuvların mekânîkliğinin neticesinden ibarettir.” demişti. Henüz ber-hayat³ bulunan Almanyalı muallim Ernest Haeckel ile Fransız muallim Le Dantec maddiyyun mezhebini “ferdiyye – (monisme)” şekline koydular. Bu iki zatın ve hassaten Haeckel’in mesrûdatı⁴ günümüzün en mühim “maddiyyun fikirlerini” temsil ediyor. Yukarıda söylediğimiz vecihle maddiyyun mesleğini ve bu iki muallimin fikirlerini “Vâcibü’l Vücûd” bahsinde arîz⁵ ve amîk⁶ tetkik edeceğimizden burada yalnız ruha ait olan fikirlerini tenkitten geçireceğiz. Sözü Fransa ulemasından Jean Toussat’ye bırakacağız.

Adı geçen düşünür diyor ki,^[7] “Üreme unsurları, hücrelerdir. Bu hücrelerin fizyolojik hassaları umumi, onların ruhunu meydana getirir. Hücreler his ve hareket etmek hasselerine mâliktir. Cins itibarıyla yekdiğerini cezbediyorlar. Yani dişi hücreler, erkekleri cezbe ve davet eyler.

Haeckel diyor ki, “Hücrelerin bu incizabı, kimyevi tabiatlarından. Bu incizap, koku ve lezzete müşabih olarak, ibtidâî hücrelerin hissi faaliyetidir, buna ‘Chlmiotropisme’ namını veriyor.”

Haeckel’in görüşü yeknesaktır:⁸ İnsanda cinsi cazibe var, icap eder ki böyle bir incizap, insanı meydana getiren hü-

1 Bevl: İdrar.

[2] *Hayatın Deveranı*, 1852.

3 Ber-hayat: Hayatta.

4 Mesrûdat: Söylenen şeyler.

5 Ariz: Derinlemesine.

6 Amik: Derin.

[7] Düşünürün *Le Monisme et L’Animisme* adlı eserinden muktebestir.

8 Yeknesak: Hep aynı şekilde.

relerde dahi mevcut bulunsun. Tenâsül¹ bir hadisedir ki biz bugün onun muhtelif safhalarını biliyoruz, lakin tenâsülün zuhûr ve neşet sureti hakkındaki malumatımızın derinliği bize onun sebebini öğretmiyor. Bununla beraber kabule mecburuz ve hiç kimse inkâr etmemiştir ki: Hayat, nutfe² tarafından yumurtaya ilhâk vukûuyla başlar. Lakin bundan, eğer mevcut ise ruhun da aynı zamanda peydâ olduğu neticesi çıkarılamaz.

Muallim-i fâzıl'a göre ruh, bir fizyolojik görevler toplamı olduğundan bir vazife ve mahsulü bulunduğu şahıs ile başlaması lazımdır. Haeckel'in istidrâkının noksanı işte bunda görülür. Bu noksan, ruhu suret tarifindedir. Zira Haeckel'in ruhu bir "fizyolojik vazifeler toplamı" addetmesi, bir faraziye-den başka bir şey değildir. Sathı³ tahakkuk⁴ etmeyen böyle bir faraziye üzerine istinâd ederek ruha bir ibtidâ farz ve iddia ettikten sonra diyor ki:

"Ruhun bekası hakkındaki masal, böylece red ve iptal edilmiş olur. Bu, eser ile müessiri halt etmektir. Ruhun tezahüratı fizyolojik fiiller ile müterafiken⁵ vukuâ gelen bir hadise ise de bu hadise, fizyolojik fiillere ircâ olunamaz."

Aynı suretle tetkik edilerek mîzana vurulamadığı için ruhi fiiller ile fizyolojik fiillerin aynı şeyden ibaret olduğuna hüküm etmemize imkân yoktur. Baer,⁶ Wundt⁷ gibi fizyoloji fenni efâzılı⁸ burasını itiraf etmişlerdir. Bundan dolayı Haeckel'in, kendi faraziyatıyla fen ve mütefenninlerin muhâkemesi arasında fark olmadığını iddiaya hakkı yoktur, çünkü

1 Tenâsül: Birbirinden doğarak üreme.

2 Nutfe: Meni, döl suyu.

3 Sath: Bir şeyin dıştan görünen yüzü.

4 Tahakkuk: Gerçekleşme.

5 Müterafık: Birlikte.

6 Karl Ernst von Baer (1792-1876), Alman doğa bilgini.

7 Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920), Alman fizyolog, psikolog, filozof, profesör, tıp doktoru ve modern psikolojinin kurucularından.

8 Efâzıl: Çok faziletli kimseler.

bilakis fen ve mütefenninler Haeckel'in faraziyesinin zıt ve aksini hakikat buluyor.

Demek ki fâzıl fen-i hayat âliminin fikirlerinin başlangıcı (mebdei) meşkûktur.¹ Böyle meşkûk bir noktadan hareket ettikten sonra daha meşkûk neticelere düşmesi hayrete layık olamaz. Bu meşkûkiyetlerden verâset bahsine ait olanları dikkate değerdir. Verâsetin temeli, cismanî nokta-i nazarıyla, fizyolojik vazifeleri farklı iki hücrenin imtizâcından² ibaret olan ilkahta³ aranmak icap eder. Haeckel'e göre her hücrenin ruhu vardır. Diyor ki:

“Erkek ve dişi hücrelerinin ruhları, yeni bir hücrevî ruh meydana getirmek üzere ilkah fiilinin vukûunda tamamen imtizac ve ittihat ederler, nasıl ki bu toplanan ruhi kuvvete hâsıl erkek ve dişi hücre çekirdeği, yeni bir hücre kuvveti meydana getirmek üzere kâmilin⁴ imtizac ederler.”

Böyle bir iddia ve tasdik, Haeckel'in sisteminde bile doğru değildir. Bu iddianın zâhiri basitliği, hâl hakikatının mürekkebiyetiyle tevâfuk etmiyor. Haeckel'e göre ruh, ibtidâî hücrelerin ruhi vazifeleri mecmûudur. Lakin ruh, aynı zamanda her iki hücrede bulunan ve huveynenin⁵ maddesine ayrılmaz bir suretle merbût olan büzülme kuvveti de ifade ediyor ve bu iki hücre ittihat ederek yeni bir büzülme kuvveti meydana getiriyor ve bu yeni kuvvette bu ittihattan husule gelen “hücre-i asliye - (cellue-souche)”nin cenin hâlinde ruhu demek oluyor. Haeckel buna: “Fizyolojik bir tecrid-soyutlama!” namını veriyor. Zannetmem ki yukarıda dercettiğimiz şu mesrûdat derecesinde fikirler yerine kelimat ikâmesi suistimaline parlak bir misal bulunabilsin! “Büzülme kuvveti” gibi tâbiratla meydana getirilen teşbihat hiçbir hakikate tekâbül etmiyor. Ha-

1 Meşkûk: Şüpheli.

2 İmtizâc: Uyuşma.

3 İlkah: Dölleme.

4 Kâmilin: Tamamen.

5 Huveyne: Mikrop.

eckel, ruhi tezâhüratın esası büzülme kuvveti oluşunun bir hakikat bulunduğu davası hangi vekâyî¹ ve tecrübe ile sübûta erdiğini gösteremez, zira bu iki eser ve vâkıat Haeckel'in hayalhanesinden başka bir yerde mevcut değildir. Haeckel'in kullandığı şu lisandan bir şey anlayan, serd ettiği şu fikirlerden bir mana çıkaran varsa aşk olsun. Diyor ki:

“Nakiz² kuvvetler ruhi vazifelerin bir toplamıdır, aynı zamanda bu kuvvetler fizyoloji tecridatıdır! Fennen tecrübesi mümkün olan vukûat, cenin ruhunun iki hücrenin imtizacından hâsıl olduğunu serd etmeye müsaade etmiyor.”

Taussat'dan naklettiğimiz şu sözlerin ne derece akıl ve insafa muvâfık, fen ve usul olduğu, bedihî derecededir. ,

Bir hadise, bir vâkıa ki fennî tecrübe derecesinden hârice çıkar, o hadiseye muhayyile kuvvetimizle veyahut sabit olmayan ve bir nevi âmiyâne etraflıca bilgi edinmeler ile birtakım vasıflar ve havas atfetmeye “fennen” salâhiyetimiz olabilir mi?

Asla! Bu hakikat, bilhassa bütün mütefenninlerce teslim edilmişken fen namına söz söyleyen Haeckel, mesleğini hep bu gibi fennin reddettiği zanniyat ve faraziyat üzerine bina ediyor. Garibi şurası ki her fikrine “fenni müsellemtan”³ imiş gibi mutlak katiyet veriyor. Eğer bu katî usul, mergup⁴ ve makbul bir şey olsaydı, teceddüd, tefekkür ve mülâhaza⁵ mümkün olmaz ve beşeriyet, câmid bir kütle gibi aynı seviyede kalırdı. Terakkî ve tekâmül, esaslarda değilse bile teşeünat ve teferruatın mütemadiyen tahavvulat ve istihâlâta⁶ uğraması demektir. Ve hiç şüphe yok ki bizim tabiat ve mevcudiyetimize ve tarih

1 Vekâyî: Olmuş şeyler.

2 Nakiz: Birbirine zıt.

3 Müsellemtân: Kabul edilmiş kurallar.

4 Mergup: İstenilen.

5 Mülâhaza: Düşünce.

6 İstihâlât: Değişmeler.

ve tecrübemize nazaran bu tahavvülat ve istihâlât umumiyetle “terakki” manasına geliyor. Mesela hiç nakli vasıta olmayışa nisbetle öküz arabası bir terakkidir. Ona nisbetle tramvay ve buna nisbetle buharlı şimendifer ve bu sonuncuya nisbetle ise elektrikli demir yolu, şüphesiz birer “terakki alameti”dir.

Şimdi eğer fen ve felsefede “katiyet (dogmatisme)” makbul bir meslek olsaydı, vasıtasızlık fikrinde sebât etmek ve bundan dolayı her türlü nakli vesâitten mahrum kalmak tabii idi.

Beşerdeki arayıp sorma ve araştırmanın sona ermesi mümkün değil çünkü nâmütenâhi bir hayal gayesidir ki katiyetle onu bir menzilde ataletle oturan olmaktan menediyor. İşte tekâmül, beşer tabiatına emanet olan vediâ: ¹

كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

[O her gün (her an) bir iştedir.]²

Âli beyanın fennî ve varlık âlemiyle ilgili tezahüratıdır. Akıyla nisbi hakikatlerden başka ihtivâyâ muktedir olmayan beşer için katiyet mesleği kadar manasız ve muzır bir meslek olamaz.

Gerçi felsefî münazarattan fennî tecrübelerin aynı gibi davranmak ve her fikri bir riyâziye³ düsturu veyahut kimya ameliyesi gibi ispat etmek mümkün değilse de hiç olmazsa bu imkânsızlığı itiraf etmek ve herkesi ahlâki ve fikrî dalâlete atmamak lazım gelmez mi?

Beşer zihninden başka bir hiçbir mevcûdiyeti olmadığı hikmeten ve fennen sabit olan mücerret efkara Haeckel, ne salâhiyetle müsellemler bir hakikat süsü veriyor?

Fizyolojik tecridât diyerek mâhiyetini bildirdiği kuvvetlere sonra da “adeta hâlıkîyet, müdrikiyet⁴ ve irâde ile faaliyet” atfetmek doğru bir fikir, fen ve felsefeye yakışır bir dava mıdır?

1 Vediâ: Emanet.

2 Rahmân Suresi, 55/29.

3 Riyâziye: Matematik.

4 Müdrikiyet: İdrak etme.

“İnsan görüyor, bundan dolayı taşlar da görüyor; zira insan madeniyattan müteşekkildir, taş da madendir, bundan dolayı taşın görmesi zaruridir.” şeklinde bir dava tertip olursa, acaba böyle bir davayı kabul edecek kaç kişi tasavvur edilir? Hâlbuki Muallim Haeckel’in hemen ekseri felsefî faraziyata bu kâbil davalardan, kıyaslardan ibâret kalıyor.

Velhâsıl diğer felsefî münâzarat gibi Muallim Haeckel’in felsefesi dahi bir faraziyat silsilesinden müteşekkildir. Gerçi Haeckel bu faraziyatı fenni tecrübelerle istinad ettirilmiş ve son terakkiyattan istintâc¹ edilmiş gibi göstermeye çalışıyorsa da bu gayreti yalnız mutavassıt² bir tahsil görmüşlerle avamı aldatabiliyor. Asıl mütefenninlere, ihtisas erbabına gelince: Onlar, diğer faraziyatçılara yaptıkları muameleyi Muallim “Haeckel”e de yapıyorlar, yani onu fen ve tecrübe usulü namına tenkit ve tekzip ediyorlar.^[3]

Muallim Haeckel’in bütün felsefî faraziyatı Almanya tabîiyun ulemâsından meşhur Peter Müller’in⁴ bir fikrinden alınmıştır, şu kadar ki bu fikir kâh tahrif ve kah fen haricinde tevsî⁵ edilerek, zihne gelen bir faraziye hâlinden “kati bir fennî düstur” şekline sokulmuştur.

Muallim Müller⁶ bir eserinde şu fikri dermeyan etmişti:

1 İstintâc: Netice çıkarma.

2 Mutavassıt: Orta.

[3] Haeckel’i tenkid ve faraziyatını cerh eden mütefenninler çoktur. Tababet-i hâzîrenin iftihar ettiği zevattan Almanyalı profesör “Virchovs” meşhur cismaniyundan İngiliz Oliver Lodge; Fransa fizyolojistlerinden Elie de Cyon ve Taussat; Almanyalı tabiiyyundan Muallim Rottmayer ve Muallim Hays; hayvanat ilmi ulemasından meşhur Semper, Doktor Brass, fizyolojist Victor Hansen ve hatta çağdaş maddiyyun meşhur reislerinden Muallim Karl Voght, Muallim Haeckel’i tekzip eden meşhur mütefennindendir.

4 Johannes Peter Müller 1801-1858), bu eserde adı sıkça geçen Haeckel’in üniversiten hocası, Alman fizyolog ve anatomisti.

5 Tevsî: Genişletme.

6 Johannes Peter Müller (1801-1858), Alman fizyolog, karşılaştırmalı anatomist. Deneyisel fizyoloji ve karşılaştırmalı anatomi alanındaki çalışmalarıyla tıbbın gelişmesine yön vermiştir.

“Hayvanattan bir cinsin tekemmülât ve tarihteki tahavvülattan, o cinse ait efrâdın tekemmülâtında görünmek icap eder, bir hâldeki ahfâdın¹ tekâmülü ecdadın tekâmülünü zübdeten meydana getirmelidir.”

Muallim Müller bu fikrin akabinde şöyle bir ihtirâz kaydını ve ihtiyâtı dermeyan ediyor:

“Bir cinse ait bir ferdin tekâmülünde tarihî vesaik yavaş yavaş değişime uğramış oluyor. Bu suretledir ki bahsedilen bahisler zamanımıza kadar birçok tahavvülata düşar olduğu ve hatta (tabiat tarafından) tağyir ve ifsat edildiği hâlde vâsıl oluyor.”

İşte Haeckel bütün felsefesine bu fikir ile onu takip eden ihtiyât kaydını esas ittihaz etmiştir. Fikirden “uzvî âlemin teşekkül sureti” hakkındaki faraziyatını ve ihtiyat kaydından dahi “bu faraziyenin müspet delillerini” meydana getirmiştir! Bir hâlde ki Haeckel fennî usulde hiç de muvâfık olmayan şu istidlâlâtı Muallim Müller’in de bütün tabiiyyun ulemâsında tenkit ve hayret sebebi olmuştur. Haeckel’in Muallim Müller’in bu fikrinden çıkardığı neticelerin bazıları şunlardır:

1. Bütün uzviyet âleminin esası “bathibius” denilen ibtidâî hücredir.

2. Bütün nebatat ve hayvanat bu ibtidâî huveynenin tahavvülât ve tekâmülâtından ibârettir.

3. Bundan dolayı bütün hayvanat, cenin deresinde iken geçmişteki ataların geçirdiği tekâmül devreleri zübdeten irâe etmelidir.

4. Lakin tabiat “işe fesat ve tağyirat² karıştırdığından” muhtelif hayvanat cinslerinin ceninleri, aralarında asli vahdetlerini ispat edecek kadar müşâbehet göstermiyorlarsa da bazen gösterenleri de var.

1 Ahfâd: Gelecek nesil.

2 Tağyirat: Bozmalar.

5. Bundan dolayı hayvanat bir ibtidâi hücrenin çeşitli tekâmülleri olduğu gibi bu meyanda insan da aynı huveynenin en mütেকâmil bir hafîdidir.¹

Muallim Haeckel şu faraziye-yi ortaya attıktan sonra, diğer neticelerle karışık faraziyata da girişiyor ve zaruri olarak şu gibi neticeler elde ediyor:

1. Madem ki insanın aslı da “moneré” dir ve madem ki insanda vicdan, temsil ve his var, şüphe yok ki monerde dahi me-bâdî² hâlinde his ve tefekkür var!?

2. İnsanın ruhu cesedinin bir mahsûlü ve dimağî faaliyeti-nden ibarettir.

Haeckel bir kere şu faraziyat ve zanniyat ummânı içine düştükten sonra, gittikçe fen sahilinden uzaklaşıyor, insan ile protoplazma arasındaki boşluğu hayali kudretiyle dolduruyor ve insan için şu ecdadı buluyor:

1. Arâzi-i sâlisinin³ “pileyistosen (pléistocene)”⁴ devresinde yaşayan “insan-ı mütেকellim-konuşan insan” (Bunun zamanımıza kadar bâki kalan numunesi Avustralya zencileri ile Vedal kabilesi efrâdı.)

2. Arazi-i sâlisinin “pliyosen (pliocène)” devresinde yaşayan “maymunumsu insan konuşamayan insan” (Bunun zamanımızda mevcut numunesi şempanze ve goril maymunları).

3. Arazi-i sâlisinin “yeni miyosen (miocène)” devresinde “insana şebih kuyruksuz maymunlar” (Zamanımızdaki Hylobatidae ve Anthropopithecus denilen maymunlar).

4. Arazi-i sâlisinin “eski miyosen (miocène)” devresindeki Cynopithecus denilen kuyruklu maymunlar (Zamanımızdaki Papiomorphis maymunları).

1 Hafîd: Torun.

2 Mebâdî: Başlangıçlar.

3 Arazi-i sâlise: Üçüncü zaman, devre.

4 Pléistocene: Buzul çağı.

5. Arazi-i sâlisenin “oligesen (oligocène)” devresinde yaşayan *Dysmopitheca*, garp maymunları denilen maymunlar (Zamanımızdaki “*Platyrrhinae*” maymunları).

6. Arazi-i sâlisenin “Yeni Eocène” devresinde yaşayan ve “Yeni Lémurien” denilen maymuna şebih hayvan. (Zamanımızdaki “*Eulemur*” namını alan hayvanat).

7. Arazi-i sâlisenin “Eski Eocène” devresinin “Eski Lémurien”leri. (Zamanımızda bunların mümâsili¹ “zahimetü’l-cild” denilen kalın derili hayvanlar).

8. Arazi-i sâniyenin² “Tebâşir³ Karetase (*Crétacée*)” devresinde “*Malloheria*, ibtidâi meşimeli” denilen hayvanlar. (Zamanımızda böcek yiyen “*Erinaceida*” nevinden hayvanat).

9. Arazi-i sâniyenin “*Jurassique*” devresinde “*Marsupialia*” sınıfı. (Zamanımızdaki “*Didelphis*” gibi keseli hayvanat).

10. Arazi-i sâniyenin “*Triyas* (*Triasique*)” devresinde “*Monotremata*” sınıfı. (Zamanımızdaki “*Ornitorenk*” gibi hayvanlar).

11. Arazi-i evveliyenin “*Perm* (*Permienne*)” devresindeki “haşerat” sınıfı. (Zamanımızdaki “*Rynchocephalia*” denilen ibtidâi zıbabiyeler⁴).

12. Arazi-i evveliyenin⁵ “*Karbon* (*Carbonifère*)” devresinde yaşayan “*Anfibi-zû’l-me’âşîn*” sınıfı. (Zamanımızdaki “sementer” vesâire gibi kertenkele-*phanerobranchia* sınıfı).

13. Arazi-i evveliyenin “*Devon* (*Dévonienne*)” devresi hayvanatından “*Dipneusta*” sınıfı. (Zamanımızdaki numuneleri yeni *Dipneustalar* yani *zû’l-me’âşîn* balıklar).

14. Arazi-i evveliyenin “*Silüryen* (*Silurienne*)” devresindeki “*Ganoide*” denilen minalı (pullu-kabuklu) balıklar. (Zamanımızdaki *Mersin* balıkları).

1 Mümâsil: Benzer

2 Arazi-i sâniye: İkinci zaman, devre.

3 Tebâşir: Her şeyin başlangıcı

4 Zıbab: Kertenkele

5 Arazi-i evveliyeye: İlk zamanlar, devreler.

15. Yine “Silüryen (Silurienne)” devresinde yaşayan “selâ-sil-ibtidâî balıklar” (Zamanımızda yaşayan “Heptancus” denilen balık envâi)

Buraya kadar tadad edilen ve insanın ecdâdı diye farz olunan hayvanatın fosilleri ve asârı bulunmuştur. Muallim Haeckel’in şu fenni şakası mucibince bir insanın nesebînin merdiveni şöyle olması lazım gelir:

Konuşan insan (insan-ı mütekellim), insanoğlu (ibn-i insan) sayha-zen ibn-i hylobatidae yani kuyruksuz maymun ibn-i kuyruklu ibn-i garb maymunları ibn-i şibh-i kırdâ ibn-i dâhi-metü’l cild (mesela su aygırı) ibn-i Maloterya ibn-i zat’ül keys ibn-i Monotreme ibn-i suğban ibn-i zül meaşin ibn-i semek ibn-i mersin ibn-i şibh-i semek!

Lakin ibtidâî balıklar ile protoplazma arasında çok büyük mesafe var, hâlbuki ikisinin arasında geçit vazifesini gören hayvanatın taşlaşmış bekâsı bulunmadı. İşte Haeckel burada ne kadar şedîd ve parlak ibdâî bir kuvvete malik olduğunu gösteriyor, şüphe yok ki “yine tabiatın ifsatı!” neticesinde fosilleri kalmayan ve hiçbir eser bırakmayarak zâyî olan geçit hayvanatını da meydana çıkarıp insan silsilesini şu suretle tamamlıyor:

16-19. “Ansantre Nonorhin (Ancetres Monorrhines)” denilen en eski zatü’l-fıkarat¹ hayvanlar. (Zamanımızda yaşayan batîta yani tırtıl, kurt, neşter balığı ve emsâli hayvanat).

20-25. “Ancetres metaz.non-vertebres (Ancetres Métazoaires İnvertebrés)” yani adîmül-fıkaratü’l-ecdâd, emâsî² mebadî hâlinde hayvancıklar, hortumlu kurtlar, ibtidâî kurtlar ve emsâli. (Zamanımızda yaşayan kurdula kurdu ve emsâli)

26-30. “Ancetres Protistes” omurgasız ecdad ki çok hücreliler ortası çukur daire denilen huveyne, huveynat-ı nakîyye; rizopodlar bir çekirdekli tek hücreliler yosunlar ve en sonu ve bütün uzviyatın menşei olarak çekirdeksiz Moner (Monere)

1 Fıkarat: Omurga.

2 Emâ: Bağırsaklar.

yani asıl hücre. (Moner'in zamanımızda yaşayan emsâline "Ferumaçe Kuru'u kukus (Chromacéa Chroococcus)" namı veriliyor). Moner denilen huveyne hatta bir tek "nüve-çekirdekten" bile mahrum ve son derece basit bir uzviyettir ki insanın yüce cediti olup "Bathibius" namını alır. Maddenin câmid hâletten uzvi hâlete "ihtiyârî, kendiliğinden üreme" suretiyle geçmiş ve bütün nebatat ve hayvanatın müşterek aslıdır. Şimdi de şu mühim bahsi ispat için Muallim Haeckel'in mesrûdatıyla muhtelif fenleri erbâbının tenkîdatına bir göz atalım. Muallim Haeckel ilm-i hayat¹ mütehasşislerindandır.² Lakin insan ruhunun hakikati ve insanın unsurlarının neşeti ve tekâmülü gibi beşer malumatının mecmûuna ihtiyaç arz eden bir meselede sahih ve sâlim ve tamamen fennî fikirler ortaya koyabilmek için yalnız (zaten artık bir dimağın ihtiva edemeyeceği kadar teşaub³ eden) ilm-i hayatta ihtisas kâfi olamaz. Herhâlde kimya, hikmet, tabiiyye, arzın tabakaları, eski nesiller, eski varlıklar, ahvâl-i ruh, enerjetik (ilm-i kudret) riyâziyat⁴ ve mekanik gibi ulûm ve fûnûnda dahi bilgi sahibi olmak lazım. Bu ise hiçbir beşer ferdine nasip olamaz, meğerki üç dört asır yaşamak mümkün ola! Bundan dolayı her ciddi âlem ve mütefekkirin kendi ihtisâsı dairesi haricinde kalan ulûmdan edilecek sahih sonuç çıkarmalar için diğer ihtisas erbâbına müracaat etmesi zarûridir. Böyle yapılmazsa, yapmayan bir ilme ihtisasta dahi bile olsa, diğer bir ilme nisbetle yanlış ve hatta çocukça fikirler dermeyeran edebilirler. Haeckel'in noksanı da bundan ibarettir. Hakikaten netice meşhur mütefekkirlerin ve özellikle ilm-i emrâz⁵ ulemâsından Virchow⁶ hikmet-i tabiiyye⁷ fuhûlünden

1 İlm-i hayat: Biyoloji ilmi.

2 Mütehasşis: Uzman.

3 Teşaub: Dallara ayrılma.

4 Riyâziyat: Matematik ilmi.

5 İlm-i emrâz: Hastalıklar ilmi

6 Rudolf Virchow (1821-1902) Alman antropolog, doktor, patalog ve politikacı.

7 Hikmet-i Tabiiye: Fizik

Oliver Lodge,¹ fizyoloji ulemâsından Sion (Cyon) ve hele mad-diyyunda ünlü ve tabiiyyunda meşhur Karl Vogt'un Haeckel hakkında dermeyeran ertikleri fen (dikkat edilsin, felsefî de-ğil) tenkitlerden şu netice hâsıl oluyor ki mütefekkir, adı ge-çen düşünür:

Evvela: İhtisâsı haricinde kalan ulûmda bilhassa hikmet-i tabiiyye, kimya gibi fûnûnda pek nâkıs malumatlıdır.

Sâniyen: Zan ve şüphe götürmeyen fenlere ait fikirleri dahi faraziyata iftikar² zaruretinde kalan ilimlerdeki fikirler derecesine indirerek onlarda olmayan bir elastikiyet ve şümûl veriyor, hem buradan tecrübe dâiresi hâricinde kalan netice-ler çıkarıyor ve hem de fen hâricine çıkardığı böyle fikirlere fennî bir kıymet vermek istiyor.

Sâlisen: Fikirlerini, istidlâlâtını, faraziyatını desâtir ve fenni hakikatlere uyduracak yerde bu düstûrları, bu hakikat-leri zorlaya zorlaya, tahrîf ede ede kendi fikirler ve faraziyatına uyduruyor. Hatta bu babda “fennî sahtekârlığı, yalancılığı, irtikâbdan³ kaçınmıyor.”

Haeckel münekkitleri şu üç noktadan başka onun zayıf mantığını çok büyük buluyorlar. Evvela bu noktayı tetkik na-zarına alalım. Fizyolojist Elie de Cyon diyor ki:^{4[1]}

Haeckel'in insan menşei hakkındaki fikirleri evvela *Morfoloji-i Jeneral (Genel Morfoloji)* adlı eserinde muhtasaran yazıl-mış idi. Sonra bu fikirleri *Tarih-i Hilkat* ve *Tekevvün-i İnsânî* adlı büyücek eserlerinde tavzih ve tafsil etmiştir. Bu iki eseri telife nasıl sevk edildiğini Haeckel şöylece izah ediyor:

“*Morfoloji-i Jeneral (Morphologie Generale)* adlı eserimi ih-tisas erbabı için yazdığım hâlde onların bir kısmı esere ehem-miyet vermiyor, diğer kısmı ise eseri terzil⁵ ediyor ve onu ya

1 Oliver Lodge (1851-1940) İngiliz fizikçi.

2 İftikar: Muhtaç olma

3 İrtikâb: Bir kötülüğü yapma

[4] *Essai de Psychologie des Sciences*

5 Terzil: Rezil etme

bir felsefî roman veyahut muharriri, merhamet üzerine çeken sayacak kadar celî¹ bir günahlar mecmuâsı sayıyordu. Âlimlerin, fikirlerimi sükûnetleriyle öldüreceklerini anladığım için bunları daha vâsi bir daire dâhilinde ve umûm tarafından okunup anlanacak şekilde *Târih-i Hilkat* ve *Antropejenî* adlı eserlerime dercettim.² Bu neşriyat üzerine ihtisas erbâbı sükût edemedi ve tekâmül tarihini ne suretle telakkî ettiğimi tetkike mecbur oldu.”

Haeckel'in beyan ettiği bu “tetkik” hiç de iftihâr edilecek bir şekilde vukûa gelmedi, zaten eserlerdeki fikirlerin mutaasıp muharriri tarafından beyân tarzı fen erbâbını tebrîd³ ettirecek mâhiyette idi.

Darwin nazariyesinin en meşkûk ve müphem istintâcatı Haeckel tarafından, fennî ve farazî zan gibi değil, fenni katî kanunlar gibi gösteriliyordu. Eserleri, papa ve katolikliğin hakkında, tabîiyyun ulemasının iştigal etmediği birtakım kaba itirazlarla dolu idi. Hâlbuki Haeckel, Darwin'in yanılmazlığına şüphe etmiyordu. Ona göre insanın cesedi “Bati-biyus” namındaki huveynenin oluşu, fenni bir meseleden ziyade akîde ve iman şeklini almıştı. İnsanın sesle namesindeki boşlukları doldurmak için hiç durmadan birtakım hayalî huveyneler icat ediyordu. Ve garibi şurası ki bu nâmevcut ve muhayyel hayvanlardan bahsederken, güyâ henüz onları bizzat defnetmiş gibi haklarında katî malumat veriyordu. Yalnız bu kadar mı ya: Haeckel, eserinin birçok yerlerinde bu muhayyel ve mefrûz⁴ huveynelerin mükemmel resimlerini de dercediyordu. Sanki bu hayalî huveyneler, vefat öncesi, Haeckel'e fotoğraflarını göndermişler!”

İnsanın en aşağı cediti addettiği ve “Antropoid” namını verdiği hayalî ve namevcûd kuyruksuz maymunun alışkanlıkları

1 Celî: Aşîkar

2 Dercetmek: Koymak.

3 Tebrîd: Soğutma.

4 Mefrûz: Farz edilen.

ve maîşet tarzı hakkında o derece sarîh malumat veriyor ki sanki senelerce beraberce yaşadığı bir mektep arkadaşından bahsediyor!^[1] Kendisinin asla görmediği ve tedkîk etmediği ve yalnız tarifini Kovalevski'nin² bir eserinde okuduğu ve insanın ecdad silsilesi meyanına idhâl edildiği muhterem "Amfiyoksus-bir nevi tırtıl (Amphioxus)" hakkında izhâr ettiği hürmet, Ortaçağ şövalyelerinin cetleri hakkında besledikleri hürmetten daha büyük!!"

Haeckel'in eserlerini, tabiatın esrârına vukûf davasında olan garip mezhepler ve esrâriyun müntesiplerine mahsûs gizlilikleri görür bir tarzda yazışı, eserlerine pek çok kadîm Yunan lisanından alınma ıstılahlar karıştırarak fennî bir süs verişi birçok resimler koyuşu velhâsıl âvam-ferîbâne³ tarzı, hakikaten fen ve tefekkür âlemi haricinde kalanlar üzerinde bir tesir îka' etti. Lakin bu gibi mufritâne ve mutaassıbâne mübâlağalar, tefekkür ve fen âlemi üzerinde pek başka tesir husule getirdi. Haeckel, önceki çalışmaları yüzünden tabîiyyun ulemâsı meyanında kazandığı şerefli mevkiî kaybetmişti gibi Darwin'in mesleğine de bir katil darbesi indirmiş oldu.

Haeckel, bütün hayvani şekilleri, vâhidü'l beyt ibtidâî bir şekle ircâ eyliyor. Milyonlarca seneden beri canlılar âleminin geçirdiği tahavvülleri fikren takip etmek, arzın her devresinde hangi hayvanların yaşadığını meydana koymak, bunların tahavvulat sebebi olan kanunlarını bulmak, tek hücrelilerin hangi istihâlelerle bugünkü insan şeklini bulduğunu anlamak velhâsıl bugün yaşayan hayvânatın nesebi silsilesini yazmak: İşte Haeckel'in ifâsına kalkıştığı azîm gayret!

Haeckel, böyle bir silsilename ortaya atıyor. İlave edelim ki Haeckel, insana bahşettiği muhayyel ecdadı yalnız tadadla

[1] Arz tabakaları taharriyatında böyle bir hayvan fosili bulunmamıştır. Kadim yaratılış ilminde ve kadim nesillerin ilmi fihristlerinde böyle muhayyel bir hayvan olmayıp Haeckel'in icadıdır.

2 Vladimir Kovalevsky (1842-1883), Rus paleontolog.

3 Âvam-ferîbâne: Halkı aldatacak, oyalayacak şekilde.

kanaat etmiyor da onların fizyoloji ve teşrih itibarıyla bütün husûsatlarını, aralarında geçit vazifesini görmesi lazım hayvanatı, yaşadıkları arzın devirlerini ve hatta pek mufassal teşrihî tasvirlerini de eserlerinde derc ve beyan ediyor!

Şimdi de şu mesrûdata Haeckel'in ne gibi deliller getirdiğine bir nazar atalım. Şüphe edilemez ki her şeyden evvel, mevcut hayvanata ecdad olarak gösterdiği hayvanatın hakikaten yaşamış ve hatta iddia edildiği arz devirlerinde yaşamış olduğunu ispat etmesi lazım gelirdi, böyle bir ispat ise olsa olsa bahsedilen devirler tabakatında o hayvanların bekayâsı¹ bulunmakla kâbil ve mümkün olur. Hatta bu bekayâ bulunsa bile yine bundan çıkarılacak netice ancak onların hakikaten yaşamış olduklarına ait kalır ve hiçbir vakit yekdiğerinin ecdad ve ahfâdı olduğuna delâlet edemez; aralarındaki yakınlığı ve bir şeklin diğer bir şekle tahavvülünü ispat için geçit hayvanatının bekayâsı da bulunmak icap eder. Bilhassa bu hayvanları insanın ecdadı zan ve farz edebilmek için her şeyden evvel insanın ilk ceddi addolunan kuyruksuz maymun ile insan arasında geçit vazifesini ifâ eden hayvanî bir şeklin bekayâsını bulmak zarûridir. Böyle bir hayvan bekayâsı bulunmadıktan başka Haeckel tarafından ecdadımız diye tadad olunan ekser hayvan ve huveynat dahi bize kendi mevcûdiyetleri hakkında hiçbir vesîka bırakmadan mahvolmuşlardır. Haeckel bile bu babdaki kadîm vesikaların eksikliğini şu suretle itiraf ediyor:

“Bekayâsını bulduğumuz bir neve mukâbil yüz ve bin nev hayvan hiçbir eser bırakmamıştır.”^[2]

Haeckel şurasını da itiraf ediyor ki kendisi tarafından insanın ecdadı diye icâd ve tevehhüm olunan hayvanâta fennen bir kıymet verilemez.^[3] Bu sebepten dolayıdır ki Haeckel, delâilini ilm-i hayatın embriyon bahsi kısmında arıyor, (Esasını

1 Bekayâ: Arta kalan şeyler.

[2] *Anthropogénie*, beşinci tab'in 322. sahifesinden.

[3] Yani ilm-i mükevvenât-ı kadîme ve tabakâtü'l-arz itibarıyla kıymet verilemez. Mamefih Haeckel bu kıymeti ilm-i hayatta bulmak zannındadır.

müvellidlerden aldığı¹ yukarıda bildirdiğimiz ve kendine mal ettiği) şu muhayyel düstura istinad ediyor:

“Muhtelif türden hayvanî nutfeleri, bahsedilmiş nevilerin en ibtidâî şekilden itibaren bugünkü şekline kadar geçirdiği tahavvülatı cenin devresinde irâe ve izhâr etmelidir.”

Haeckel “Tekevvün-i Hayat” (Biogenetique) kanunu namını verdiği bu yalan düstur, kendisinin beşerin menşei bahisleri fikirlerine esas olan iki mühim mevzudan biri olmaktadır.^[1]

Şu hâlde “mebhas-ı tekvin-i efrâd” (Ontogenie), “mebhas-ı tekvin-i envâ” (Phylogenie) icmâlen tekerrürü demek oluyor. Yine şu hâlde ana rahminde geçirilen dokuz aylık cenin hayatı, ecdadımızın ibtidâî hücreden başlayarak ile bugüne kadar yirmi bir esasi şekilde ve milyonlarca senede geçirdiği tahavvülatı geçirecektir!...

“Hiç bulunmayan yerlerde müşâbehet ve mümâselet keşfetmekte gösterdiği maharete ve embriyo fenninin en itiraz kabul edilmez doğruluğu ispatlanmış hükümlerine karşı son derece serkeşâne² davranmasına rağmen Haeckel her hatvede³ bu doğruluğu ispatlanmış hükümlerin haylûleti⁴ ile sendelemektedir. O kadar uğraşmasına rağmen bu kazâya ve fennî hükümler, onun icadî olan hayatın varlığı kanununa mutâvaat⁵ göstermemektedir. Haeckel’e karşı duran bu fenni hükümlere “teşrih-i tavsîfî”nin (Morphologie) en mühim husûsatına ait olmakla adı geçen hayatın varlığı kanununun hükümsüzlüğüne bundan büyük delil olamaz, lakin Haeckel bu hakikati teslim edecek yerde teşrih-i tavsîfî muhteviyatının kendi muhayyel kanununa tevafuk etmeyişi⁶ni “milyonlarca seneden beri tabiatın tedricen uzviyeti ifsâd edişine!” hamlederek envâ

[1] Diğer mühim mevzu şudur: Efrâdın embriyon hayatları, envân tahavvülatını zübdeten izhar etmeye mecbur olması sebebiyle altı nev-i hayvanat-ı âliyenin rüşeymeleri anne rahmindeki tahavvülatında “gastreas” denilen huveyne şeklini almaya borçludur. “Gastreas” biri fevkânî diğeri tahtânî iki menfezli bağırsakla ilgili bir mecrâyâ mâlik hayvandır.

2 Serkeşâne: Dik başlı bir şekilde.

3 Hatve: Adım.

4 Haylûlet: Yolu kapama.

5 Mutâvaat: İtaat etme.

arasındaki karabet asârını mahvettiğini iddia ediyor! Bir hâl-deki tabiat Haeckel'in kanununu ifsat ve tağyir etmiş oluyor!"

Elie de Cyon'un şu mesrûdatı tamamen fennî ve mütefek-kirlerin tümünün muhâkematına muvafıktır. Bu eser daha fazla tafsilata mütehammil¹ olsaydı, tabîiyundan Kölliker,² maddiyundan meşhur Karl Vogt ve hele Locke'un tenkitlerini derce-derek fen sahasından felsefe sahasına çıkan ve işi muallimlikten mezhep reisliğine döken Haeckel'in ne kadar vâhî³ faraziyatla beşeriyetin samimiyetine tecavüz ettiği başka bir vuzuhla tezâ-hür ederdi. Şu eserde Haeckel'in fennî sahtekârlıkları ve ya-lanlarıyla meşhûr ulemânın muhâkematını nakl ile iktifâ ede-ceğiz. Tabiiyundan Muallim Hays diyor ki:

"Bir naturalist için elzem olan mezâyâ⁴ arasında cümle-sine müreccah⁵ olanı doğruluk ve hakikate hürmet olduğuna mûtekidim⁶ ve hâlâ iddia ederim ki bu iki sığata mâlik olma-yan tabîi âleminin diğerk meziyetleri ne kadar parlak olsa hiç hükmüne girer. Bazıları Haeckel'i bir fırka reisi ve cesur bir münâkaşacı sıfatıyla takdir edebilirler. Bence ise Haeckel, ciddi ulemâ arasında sayılmak hakkını kaybetmiştir."^[7]

Darwin'in en samimi taraftarlarından ve maddiyyun mes-leğinin en ciddi müdâfilerinden Karl Vogt diyor ki:

"Haeckel'in eserlerini birkaç vakit okuduktan sonra Stu-art Mill'in mantık kitabından birkaç sâhife okumak ihtiya-cını hissedirim!" (Yani Haeckel'in mantıksızlığı okuyucu-daki mantığı da kaçırarak derecededir.)

Berlin Dârülfunûnu felsefe muallimi Friedrich Paulsen⁸ şu muhâkemeyi yürütüyor:

1 Mütehammil: Dayanan.

2 Albert Von Kölliker (1817-1905), İsviçreli anatomist ve dokubilimci.

3 Vâhî: Boş.

4 Mezâyâ: Üstün vasıflar.

5 Müreccah: Üstün tutulan.

6 Mûtekid: İnanan.

[7] 1872, *Unsere*.

8 Friedrich Paulsen (1846-1908) Alman filozofu.

“Haeckel’in eserini okudum^[1] ve milletimizin umumi marif hâlini ve bilhassa felsefenin öğretim hâlini düşünerek hicâbımdan yüzüm kızardı. Bir Kant, bir Goethe² bir Schopenhauer³ yetiştiren bir millette böyle bir eser yazılsın, basılsın, satılsın, okunsun ve ciddi bir eser gibi telakki ve takdir olunsun: Doğrusu ya, bu pek acıklı bir hâldir.”^[4]

Petersburg hikmet-i tabiîye⁵ ulemâsından ve darülfünûn muallimlerinden Khvolson⁶ şöyle düşünüyor:

“Haeckel, kudret kanunu ne demek olduğunu anlamak için küçük bir hikmet-i tabiîye mecmuâsı satın alıp okumak ihtiyâtını ele almamıştır. Bu sebebe mebnî “enerji” hakkında ednâ derece malûmatı yok. Haeckel’in mesrûdatı içinde hikmet-i tabiîyeye ait ne kadar beyânâtı varsa cümlesinin uydurma şeyler olduğunu katî surette beyan ederim. Haeckel’in mesrûdatı ya meşkûk ve müphem veyahut da hikmet-i tabiîyedeki inanılmayacak dereceye varan cehlini ilan eden şeylerdir.”^[7]

İşte Haeckel’in ekser ilimlerin şubelerindeki malumatı bu derece ibtidâi iken kendisini âvam nazarında bu ulûmda ihtisas sahibi bir dâhi gibi göstermeye uğraşmış, fenni kanunları tahrîfe kalkışmış ve fen erbabı tarafından rezil edilmiştir. Hangi felsefî mezhebe mensup olursa olsun, mütefennînin ekseriyeti Haeckel’in mutavassıt zekâlı, şöhret hırsında, muhâkemesi mahdud ve pek mutaassıp bir adam olduğunda müttefiktir.

Bir sürü faraziye ile bir sürü tehevürattan⁸ ibaret olan uğursuz mezhebinin zavallı beşeriyet üzerinde îkâ edeceği manevi tahribatı fehmedecek idrak ve vicdanda olmadıktan başka

[1] *Enigmes de l’Univers*.

2 Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832), Alman hezarfen; edebiyatçı, siyasetçi, ressam ve doğabilimci.

3 Arthur Schopenhauer (1788-1860), Alman filozofu ve yazarı.

[4] *Preussische Jahrbuher*, vol. 101.

5 Fizik.

6 Orest Khvolson (1852-1934) Rus fizikçi.

[7] Hegel, *Haectel und Kossuth*.

8 Tehevürat: Öfkelenmeler.

yalanlarını hakikat gibi kabul ettirmek için fennî sahtekarlığa kadar cüret etmiş ve bununla beraber fen erbabı tarafından yalanları ispat ve kendisi de itirafa icbâr edilmiştir.

Şöyle ki: Haeckel, garâbeti,¹ felsefî mesleğinden ictihat ettiği yeni bir din mezhebinin felsefe ve malûm mezhepler yerine ikâme edilmesini talep derecesine çıkarması üzerine fizyoloji ulemâsından Doktor Bras, Haeckel'in eserindeki vesika ve delil hükmünü alan resimleri tetkike koyulmuştur. Doktorun elde ettiği ve ispat eylediği netice, Haeckel hakkında pek hicâb-âver,² çünkü pek gülünç olmuştur. Mesela Haeckel, eserine "makak" denilen kuyruklu maymunlardan birisinin rüşeymini,³ insana benzeyen kuyuksuz "jebbon" maymunu rüşeymi diye dercetmiştir. Ün kazanmış muallim Salinka'nın eserinden aldığı beyan ettiği birer rüşeymin birçok taraflarını fikrine hizmet edecek surette tağyir ve tashih eylemiştir.

Târih-i tabiî üstatlarından Van Beneden'in eserinden aldığı bir yarasa resminin kuyruğu ve bağırsaklarını tashih ederek kendi eserine "Rinolofus (Rhinolophus)" denilen hayvanın rüşeymi diye derc etmiştir. Doktor "Bras"ın eserinden aldığı bir insan rüşeymini, zibun maymunu rüşeymine benzetmek emeliyle ifsat eylemiştir.

Doktor Bras tetkikatını vesâyikiyle beraber bir eserle neşretmesi üzerine Haeckel sâir münekkitleri bulunan ve fen âleminin iftihâr esası olan Virchow, Von Baer, Kölliker, Hansen, Hays ve Semper'e yaptığı surette yani edep haricinde şütûm⁴ ve tahkîratla mukâbeleye kalkışmış ise de değil ulemâyı, hatta avâmı dahi iğfâl⁵ edemeyeceğini anlamış ve eserine dercettiği resimlerde tağyirat ve ifsâdat olduğunu ikrarla beraber kabahati ressamının üzerine atmıştır. Ne çare ki bu derece eb-

1 Garâbet: Gariplik.

2 Hicâb-âver: Utanç veren.

3 Rüşeym: Embriyo.

4 Şütum: Sövüp saymalar.

5 İğfâl: Kandırma.

leh-firîbâne¹ bir mazereti kimse kabul etmediğinden Haeckel *Volkçaytung* (*Volks-Zeitung*) risalesinin 29 Kânunuevvel 1908 [29 Aralık 1908] tarihli nüshasında şu itirafları dercetmekte muztar kalmıştır:

“Şedid münâkaşalara bir had çekmek üzere pişmanlığımı itirafla söze başlayacağım. Rüşeym resimlerinden bir küçük kısmı, yani yüz tanesinin sekizi, Doktor Bras'ın dediği manada tağyir ve ifsat edilmiştir, bilhassa mâlik olduğum inceleme vasıtalarının noksan kaldığı cihetle devam eden bir silsilenin tesisine çalıştığım kısımlarda! Bu iki ahvalde insan; noksanları, faraziye ile itmamda muztar kalıyor.”

Haeckel bu itirafatı müteâkip,² rüşeym resimlerini fikrine göre ifsat için ne kadar müşkülât çektiğini hikâye etmek besâtetini³ gösteriyor, lakin akabinde hırslı ve mağrur nefsi isyan ederek ve kendisine şu sözleri söyleterek fen âlemine itiraf ettiriyor:

“Şu itiraflarım üzerine beni ezilmiş, mahkûm olmuş sayacaklar, öyle mi? Pekala! Ben de üzerine oturacağım mahkûm sandalyesi gibi sandalyelere, benim gibi sahtekârlık etmiş yüzlerle ilm-i hayat⁴ ulemâsının oturduğunu görerek mütesellî olacağım!”

İşte arzımızın en büyük maddiyyunun filozoflarından ve tekâmül mesleği mütefekkirinden değilse bile, maddeperestlerinden olan ve bütün mukadderat ve hayatını ilâhi ve ahlâkî fikirleri mahva sarf etmiş bulunan Haeckel, böyle bir adam ve fikirleri da bu çapta şeylerdir.

Haeckel'in zayıf mantığı öyle bir derecededir ki ulemâdaki zarif kimselerden birisi, onun delilleri münasebetiyle Fransa riyâziyunundan⁵ Benoi'nin bir sözünü naklediyor. Ulemâ ge-

1 Ebleh-firîbâne: Ahmakları aldatan bir kimse şeklinde.

2 Müteâkip: Ardından.

3 Besâtet: Basitlik.

4 İlm-i hayat: Biyoloji.

5 Riyâziyun: Matematik bilginleri.

çinen birtakım şarlatanlar kemiyetsiz ve yolsuz istidlalleriyle onun o derece canını sıkmışlar ki nihayet sabrı tükenerek onlara karşı şöyle mantiki bir muameleye serd etmiştir: “Şu karşımızdaki merkeplerin kulağı var, sizin de kulağınız var, bundan dolayı siz de merkebsiniz!”

Allah'ı, ruhu, vicdâniyatı inkâr ve iptal için “Haeckel”in bütün felsefî eserlerinde ortaya koyduğu mantık kuvveti, Benoi'nin bu latifeye karışık çıkarımından hiç farklı değildir.

Ferdiyye mesleğinin diğer mümessili muallim Le Dantec'e gelince o, Haeckel derecesinde hafif meşreb, mütehevvir¹ ve propagandacı değilse de yine ilm-i hayata istinaden icthad ettiği fikirlerde esaslı bir felsefeye zemin olacak sıhhat ve isabet yoktur. Muallim Le Dantec fen ve felsefe sahalardan harice çıkmamak ve propagandacı taassubu göstermemek gibi fennin gereklerinden olan basîreti izhardan geri durmamış faâl bir muallimdir.

Muallim Le Dantec'in felsefesi “insan” bahsine geçince şu esası ele alıyor: Hayat, ibtidâi tezâhüründe “mekânîk bir hadisedir.” Hayvan üç dereceyi hâvi bir makedir: Evvela, teşrîhî,² saniyen zamkî^[3] Colloide ve sâlisen kimyevî.

Bu başlangıçtan hareket eden muallim, istintâcatının⁴ ilk hatvelerinde mevcûdiyetin tümünün bedia-nümâ ve esrareniz tecelliyâtından olan “hayvanî şahsiyeti” inkâr ve ikna ediyor. Ona göre bir hayvan: Muhtelif mekânîkliğin yekdiğerini veli etmesi”nden ibarettir. Muallim Le Dantec'in felsefesindeki şu mühim davaları yine kendisi ispat edemiyor:

1. Hariç intibâlar (tesirat), dimâğ maddesine kudret (enerji) isâl ediyor, bu kudret dimâğ maddesine intişar ile zayi oluyor ve dimâğ maddesindeki kolloid safahatına tahavvûlat veriyor yani enerjiyi oraya toplayarak zemberekleri geriyor.

1 Mütehevvir: Saldırgan.

2 Teşrih: Bir meseleyi bütün yönleriyle açıklama.

[3] Albumyun gibi mevad-ı uzviye teşkil eden lucuzetli madde şekli.

4 İstintâcat: Netice çıkarmalar.

2. Hâfıza kuvveti bu tahavvülâtın mahsûlüdür.

3. Dimağın dâhilinde husule gelen ve oradan çıkamayan kimyevi hadiseler ile “kolloid harekâtı” ancak bu ameliyelerin ceryangâhı olan şahsın malumu oluyor ve bunlar o şahsa “fikirler” şeklinde mefhûm oluyor.

4. Hayvanat “kuvvetlerin taâdülü kanununa tâbi mübeddel”lerdir. (Transformateur).

5. Büyük hayvanlardaki hayat tezâhürü, vahîdû'l beyt hücrelerdeki tezâhürüyle mukâyese edilebilir.

Muhterem muallimin şu düstûrları henüz mevsuk¹ ve müspet şeylerden olmadıktan başka mühim tenâkuzları² da câmidir. İcmâlen arz edelim. Muallim, dimağın faaliyetini “hariçten intibâların getirdiği kudrete ve bu kudretin kolloid hâlatına tahavvülüne” veriyor. Hâlbuki ekseri ilm-i hayat ulemâsına ve selim bir muhâkemeye göre dimağın faaliyetinin menbaı tegaddîdir.³ Tegaddînin arkasını kesen bir adama hariçten ne kadar intibâlar gelirse gelsin, bu intibâlar verilen kudrete muktedir olamaz ve aç adamın ihtiyat şeklinde mazbût kudreti de sarf edildikten sonra kendisi fevt⁴ olur.

Mekanik kudretimiz (Energie Potentiell) için müsellemler ve muhakkak olarak ancak bir menba var: Tegaddî. Dimağ faaliyetimiz için esas budur. Olabilir ki intibâat dahi bu mekânîk kudrete bir şey ilave eder. Lakin burası henüz katî bir surette sabit olmadıktan başka vukuû kabul olursa ilave ettiği kudret miktarı tamamen meçhuldür. Velhasıl hârici intibâların dimâğımıza kudrete ulaştırdığı ispat olursa bile bu, esasen mekânîk kudretimizin tegaddîden hâsıl olduğunu reddi mücîp olamaz. Bu tamamen müsellemler bir hakikat iken Muallim Le Dantec tegaddîyi asla dikkate almayarak dimağın faaliyetini hârici intibâlara atfetmesi ve bu atıftan çıkardığı

1 Mevsuk: Güvenilir.

2 Tenâkuz: Çelişki.

3 Tegaddî: Beslenme.

4 Fevt: Ölüm.

neticeler nihayet birer faraziyeden ibaret ve fenni ve tecrübe kıymeti mefkûttur.¹

Muallim, neticelerde şahsiyet ve insanın ruhunu inkârda muztar kaldığı gibi ihsâsat, irâde ve fikir cemiyeti gibi ruhi hâlleri, bu haller ile müterâdif² olan sinirsel etkilenmeleri aynı görüyor ve demek ki psikoloji ile fizyoloji arasındaki vasfî farkı feda ediyor. Hâlbuki *İlm-i Ahvâl-i Rub* adlı eserimizde izah ettiğimiz vecihle psikolojik hadiseler ile fizyolojik hadiseler, ihtimal ki aynı hakikatin birer safhası ve herhâlde çıkış anlamları aynı iseler de aralarında “keyfiyeten” büyük bir fark vardır. Muhterem muallim diyor ki:

“İhsâsat, fikrî teselsül ve irâdat denilen şeyler “muvâzenenin kesilmesinden (Rupture d'équilibre) ve bu kesilmelerin en az direnç tarîkiyle intikâlinden ibarettir.”

Alman millî istidâdı vechiyle mâ fevka't-tabia³ fikirlerine meyilden kendini kurtaramayan Haeckel insandaki ihsâsat, hissiyat, tefekkürat ve irâdata bir esas bulmak ve aynı zamanda insanı “ruhen ve idrâken” dahi hayvanlar âlemine rabtettmek emeliyle ibtidâî hücrelerde ve hatta ferdin eczasında “mebâdî⁴ hâlinde ihsâs” farz ve kabul etmişti. Fransız idrâk istidâdı mûcibince müphem beyânlarda bulunmak arzu etmeyen Muallim Le Dantec yine Haeckel'in vâsıl olduğu neticeye “ihsâsata asıl olarak muvâzenenin kesilmesi” öne sürmekle vâsıl oluyor. Zira bu şekilde dahi insan ile ilk hücre aynı surete dökülmüş ve ruhun bir manası kalmamış ve psikoloji yine fizyoloji ile birleştirilmiş olur.

İster ferdiye şeklinde olsun, ister diğer eşkâlinde olsun, maddiyyun mesleğinin çalıştığı gaye birtakım faraziyelerle insandaki ruh ve ruhî safhaları maddenin mahsûlü gibi göstermektir. Bunun için ise maddede, velev ki mebâdî hâlinde olsun fikir ve vicdanın mevcûdiyetine hükmetmek lazım geliyor.

1 Mefkût: Mevcut olmayan.

2 Müterâdif: Birbiri ardınca giden.

3 Mâ fevka't-tabia : Tabiat üstü.

4 Mebâdî: Başlangıç.

Böyle bir dava fennen sabit olabilir mi? Asla. İnsandaki vicdanı, maddiyyun, dinamik ve kinetik yani mekaniğin hareket kısmına ait bir hadise görüyorlar. Şu hâlde vicdan, maddenin umumi hassalarından biri oluyor. Bu, tecrübesi kâbil olmayan ve sonradan gelen tümevarımlar ile de fennî şekle ircâsı mümkün olmayan bir davadır. Tecrübe dairesinden çıkmayan mütefekkiirlere göre ruhun halleri bir “tanzim edilmiş hadiseler”dir (Eopiphénoméue). Maddede esasen mevcut olmadığı hâlde, maddenin uzviyet ve hayatla müterâdif olduğu bir tekemmül devresinde birçok şerâitle rû-nüma¹ oluyor. Şu hâlde maddiyyun için ruh ve vicdânı maddeden çıkarmak için tetkiki mümkün olmayan bir faraziye istinâden ruh ve vicdanı mekânîk bir hadise farz etmek imkânı “fennen” var mıdır? Asla ve katiyen. Yine ilm-i hayat erbâbından biri diyor ki:

“Vicdanı bulduğumuz yerde ve bulduğumuz şerâit içinde mütalaâ ve tetkik edelim, lakin tetkiki mümkün olmayan faraziyeler icat ve tahayyül etmeyelim. Zira böyle faraziyelerle meseleyi halletmiş olmayız, müşkülâtı hâl değil, müşkülâtın şekil ve mevkinî de değiştirmiş oluruz.”

Bu sözler pek doğrudur. En fâzıl ve hakîm geçinenlerin bazen ihtiyar ettikleri tefekkür ve muhâkeme hiffeti şaşılacak dereceyi buluyor. Acaba insan gibi tetkik edilmek için en fazla imkân ve vesâite mâlik bir mevcûdiyette ne olduğu anlaşılamayan vicdan, böcekte, kurtta, munerde ve zerrede vardır demekle mühim ve fennî bir şey söylemiş ve hatta az çok manalı bir söz söylemiş sayılıyor muyuz? Zannetmeyiz. Zira bu sözle ruh ve vicdanı izah edemedikten başka asla izah edilemeyecek bir zemine nakletmiş ve daha doğrusu izahtan kaçmış ve vazgeçmiş oluruz.

Hikmet ve kimya mütehassısları, Muallim Le Dantec ve peyrevlerine² Muallim Haeckel’e atfettikleri nevâkıstan³

1 Rû-nüma: Yüz gösteren.

2 Peyrev: Arkasından gelen.

3 Nevâkıs: Noksanlıklar.

bazılarını atfediyorlar. Bunlardan pek mühim bir tanesini dikkat nazarına koyacağız. Kimya ve hikmette pek mühim bir nazariye var ki bu da “buhran anı (point critique)” denilen meseledir. Muallim Le Dantec bu meseleyi dikkat nazarına almıyor, hatta fizyolojist Taussat, muallimi bu meseleye vakıf olmamakla itham ediyor. Madde muayyen bir hâlet ve kemiyette iken muayyen keyfiyete mâlik bulunuyor. Kemiyet ve hâletin tagayyürü, maddi kitleye evvelce kendinde bulunmayan yeni bir keyfiyeti izâfe ediyor, bu yeni keyfiyetin inzimam¹ ettiği hâlete “buhran anı” namı veriliyor.

Velhasıl hangi şekilde olursa olsun, maddiyyun mesleği esaslara ait hiçbir meseleyi hâl ve tenvîr edemedikten başka, velev ki nesebî bir surette olsun, bu meseleyi tenvîr eden ve beşer idrâki için bir mebde ve istinâdgah teşkîl eyleyen maddeleri dahi ya inkâr veyahut tahrîf ve tağyîr ederek beşer vicdanını derin bir karanlıkta bırakıyor. Ruh ve vicdan, mâhiyeti meçhûl ve fakat mevcûdiyeti muhakkak iki görülmemiş varlıktır. Bu bedâyî² zan ve hayal kadar muzlim bir heyûlaya atfetmekten ise bu bedâyî ve bütün bedâyî, menşei ve menbâi olan Hakk'ın zatına atfetmek daha âkılâne, daha hâkimâne ve daha mütefenninâne bir hareket olmaz mı?

Tekâmül Fikri ve Ruh

Tekâmül fikri, bizim itikadımıza göre, esasen doğru bir fikir fakat tatbikat ve teşmîlatında³ pek yanlış neticeler doğurabilir. Tekâmül fikrini dahi birtakım faraziyat ile muhtelif ve mütezâd⁴ felsefî meselelere yardımcı etmek, tekâmül kelimesine, yaratılış olayında bir maksat takip edildiği ve bir hayal gayesi takip olunduğu manasını verenler var, aynı kelimedenden maddiyyun mezhebi neticelerini çıkaranlar da var.

1 İnzimam: Ekleme.

2 Bedâyî: Görülmemiş yeni şeyler.

3 Teşmîlat: İçine alma.

4 Mütezâd: Birbirine zıt olan.

İcat ettiğimiz her kelimedeki manayı kendi idrak ve mâhiyetimiz nisbetinde anlamak insafını gösterirsek tekâmül lafzındaki manayı da doğru anlamış oluruz. Âlemde sabit hiçbir şey yok. Mutlak sükûn, beşer zihninin belki bir tecrîdinden, belki bir tahayyülünden ibaret. Varlıkların tümü, eşkâlinin mütemâdiyen tebeddül ve tahayyülüyle payidar. Tebeddül ve tahayyül ise en umûmi ve hakîki manada tekâmül demektir. Âlemin bize mekşûf¹ olan kısımlarında görebildiğimiz harekette, tahayyül ve tebeddülde, tezâhür ve teceddüde “Bir an evvelki hâle nisbetle bir an sonra daha ziyade kemâle doğru yaklaşma” cihetlerini de görüyoruz. Arzımızın ve kendimizin tarihi ve kendimizin tarihi tetkik edildiği vakit de tahavvül ve tebeddülde “kemal, terakki, tekemmül” lemaları buluyoruz. Mesela ateş hâlindeki küreye nazaran sathî, hayata tecelligah olan küreyi “kemale doğru bir hatve atmış” sayışımız pek doğrudur. Yarı çıplak gezen ibtidâi insanlığın palas-pârelerine² nisbetle bugünkü medenilerin elbisesi bir “tekemmül”dür ki “beşerin tekâmülünün” bir safhası demektir. Basit organizmalara nisbetle büyük hayvanlar bir tekâmüldür. Kelimelere daha fennî bir suretle mana verenlere göre tekâmülün manası “besâtetten³ terekkübe⁴ doğru seyir”dir.

Basit bir hadisenin daha çok vazifedar veyahut daha müterekkib⁵ bir hâle girmesi ise elbette o hadisede birtakım tahavvülatı, istihâlâtı⁶ mûcip olur. Bilhassa uzviyâtın tekâmülü “istihâle mesleği” (Transformismo) namını alıyor.

Esas olarak kudretli bir aklın menbaı ve insanda bu kudretle alakadar bir ruh kabul edersek, istihâle mesleği, vâzıh ve mantıkî bir şekil alır. Lakin mükevvenâtın Sâni’ini, insanın ruhunu inkâr edersek, istihâle mesleği kadar mühim

1 Mekşûf: Aşık.

2 Palas-pâre: Eski püskü.

3 Besâtet: Basitlik.

4 Terekkübe: Birleşme.

5 Müterekkib: Birleşen.

6 İstihâlât: Değişmeler.

ve müşevveş¹ bir fikrî manzûme olamaz. Zira o hâlde bütün mevcûdiyeti ve bu meyanda insan zekâsını, vicdanı îzahtan âciz kalarak bunları ya tesadüfe veyahut mâhiyet ve hakikati hâlâ meçhulümüz olan maddeye ve her iki surette bu kadar bedâyîi, yaratılan güzelliklere ne gibi vasıflarla muktedir olduğunu izahtan âciz kaldığımız bir meçhûle atfetmiş oluruz.

Muallim Haeckel ve Le Dantec'in meslekleri bu son surette olduğunu yukarıda bildirdik. İstihâle mesleğinin bu şekliyle canlılık izahı bir aralık şedîd bir makbuliyet gösterdikten sonra şimdi eski şevketini kaybetmiş ve bir faraziyyat olduğu ispat olunmuştur.

Tekâmül ve istihâle mesleğindeki fikirler, esas itibarıyla yeni bir şey değildir. Dinin düsturları, eski hükemânın mütefekkirâtında tekâmül ve istihâle fikirleri görülüyor. Bugünkü şekli ise Lamarck ve Darwin tarafından serd edilen fikirler üzerine kurulmuştur. Bununla beraber ruhu inkârdan ibaret olan maddiyyun şeklindeki ictihâdı olup gerek Lamarck² ve gerek Darwin'in nazariye ve fikirleri ne olursa olsun ruhu ve Allah'ı inkâra sevk etmez.

"Tekâmül felsefesinin" müessisi³ Herbert Spencer'e göre varlığın tümü: Bilinmesi mümkün ve bilinmesi mümkün olmayan gibi iki mühim kısımdan ibaret olup zât-ı Hak, madde-nin kuvvet ve hakikati ve emsâli evveliyat, bizim idrâk daire-mize girmeyen şeylerdir. Umumi manasında alınan ruh dahi bilinmeyen şeyler sırasında olmak lazım gelir. Bununla beraber Spencer ruh ile zekâyı aynı hadise addediyor ve maddiyyundan fark edilemeyecek bir suretle izah eyliyor.

Ruh hakkında beşeriyetin itikâdına gelince: Spencer felsefesinin içtimâiyat kısmında ruh hakkındaki fikrin tekâmül ve peyda suretini şu suretle izah eyliyor:

1 Müşevveş: Karışık.

2 Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), Fransız doğa bilimci. Evrim konusunda yaptığı çalışmalarla bilinir.

3 Müessisi: Kurucu

İbtidâî insan, sulara kendi aksini görmesi, gölgesi, sadâ-nın aksi ve hele rüya gibi hadiselerden “kendisinin ikinci bir şahsiyeti” mevcut olduğu zannına düşmüştür. Bu fikir, tekâmül ve teşaub¹ ede ede ruh, can, melâike ve mabud şekillerini almıştır. Şu hâlde âdi manasında telakki ettiğimiz ruh, bedevilik devrinin cehâlet eseri olup dinler ve sonraki eserler bu yanlış fikri asli bir hakikat derecesine çıkarmıştır.

Zekâ ile ruhun tek şey addedilmesi yanlış bir fikir olup burasını uygun bahislerde münakaşa ettik. Ruh fikrinin, ibtidâî insanda ne suretle peyda olduğu hakkındaki mesrûdat ise ruhun hakikat ve mevcûdiyetine asla hâlel² veremez. Hakikatlerden maksad, ekseri tabiî hadiseler bile ibtidâî insan tarafından birtakım safdilâne şekillerde fehm ve tavzih³ edilmiştir. Bu kadar esâtir ve hurâfat bu davamızın şahididir. Lakin ibtidâî insan, bu hadiseleri yanlış telakki ve izah etmiş diye onları asılsız ve manasız addetmek doğru olur mu? Zaten ibtidâî insanda ruh fikrinin doğuş sureti “Spencer”in zannettiği kadar basit değildir. Gelecek bahislerde dahi bu babta birkaç söz sarf edeceğiz.

“Herbert Spencer” namuslu bir âlim, vâsi⁴ bir zekâ ve müstakim⁵ bir vicdandır. Bu sebepten dolayı, bütün hayatını vakfederek meydana getirdiği “içtimâî felsefe (Sociologie)”sinin hiçliğini ömrünün sonlarında itiraf etmiş ve “bilinemeyeceği” fikrinden vazgeçerek samimi bir mütefekkir olduğunu meydana koymuştur.^[6]

1 Teşaub: Dallanma

2 Halel: Zarar

3 Tavzih: Açıkça ifade etme

4 Vâsi: Geniş

5 Müstakim: Doğru

[6] *Acts and Comments*, 1902.

Yedinci Bölüm

Ruh ve Ruhaniyyun

Kudemâ'

İbtidâî insana ruh fikrini veren mevttir. Felsefe müverrihlerinden Zeller ve eski filozofların eser ve rivâyetlerini tetkik eden ekserî mütefekkirler, ibtidâî insanda ruh fikrinin bu suretle hâsıl olduğunu beyan ediyorlar. İnsan yaşıyor ve sonra ölüyor. Cesedi, hayatındaki hal manzarasını muhafaza etmekle beraber his ve harekâttan mahrum kalıyor. İşte ibtidâî insanlar hayat ve memmat arasındaki bu farktan ruhu istidlâl etmişlerdir. Lakin ruhun mâhiyet ve vasıfları hakkında ibtidâîleri pek karışık zanniyat ve hurafeler peyda olmuştu. Ruh, nefis, hevâ, seyyale² kabilinden bir şey sayılıyordu; ruhu, rüyalarda görünen hayaletler gibi sananlar çok idi. Mesela Yunan şairlerinin piri Homeros'a³ matuf⁴ şiirlerde ruh, kalıbının şeklinde bir nevi tasvir olup mevt anında ağızdan veyahut yaralardan çıktığı yazılıyor. Ruh, uzviyetten ayrıldıktan sonra kuvvet, vicdan ve hatıradan mahrum bir gölge hâlinde bâki kalır.^[5]

Felsefe ile beraber tefekkür ve tetkik başlayınca ruhun da mâhiyeti hakkında yeni yeni faraziyeler peyda olmaya

1 Kudemâ: Eskiler.

2 Seyyale: Hava, su gibi akıcı madde.

3 Homeros, Antik Çağ'da yaşamış İyonyalı ozan. Batı edebiyatının ilk büyük eserleri kabul edilen *İlyada* ve *Odysseia* destanlarının yazarı veya derleyicisi olduğu kabul edilmektedir.

4 Matuf: Bir tarafa meyletmiş.

[5] Bazı tetkikata göre İbranilerce dahi bade'l memmat ruh böyle bir halette bâki kalır, hâlbuki böyle bir beka, şahsiyet bekası olmayıp ruhun hakikatinin bekasıdır.

başlamıştır. Bununla beraber ilk filozofların eserlerinde bu kadim itikâdın bekayası görülmektedir. Yunan medresesi mensupları ruh ile ceseti fark etmekle beraber insanî mevcudiyet “manevi, maddi” gibi iki mühim cüze tefrik etmezler. Onlara göre ruh, cesedi ihyâ eden kuvvetin muâdili olmakla beraber su, hava, ateş, belirlenemeyen madde gibi maddi bir şeydir. Şu hâlde Yunan medresesi mensupları ruhaniyyun meyanında tadad edemeyiz. Madde ve kuvvetin vahdetine kâil olan kadim hükemâ hakkında Spinoza bahsinde muhâkemâtımız kâfidir.

Pythagoras medresesinin¹ ruh hakkındaki fikirleri pek müşveştir. Onlar, bir taraftan ruha “ahenk” ve “adet” dedikleri hâlde diğer taraftan ruhun ölümden sonra bekasıyla seyahat ve tenâsühüne² kâil oluyorlar. Eğer ruh, bir ahenkten, bir muvâzeneden ibaret ise bağımsız varlığı olmamak ve diğer bir mevcûdiyetin mahsûl ve sıfatı olmak lazım gelir; şu hâlde ise nasıl seyahat ve tenâsüh edebilir? Bu tenâsüh ve seyahat fikri Pythagoras mesleğinin vasfı hükmünde olduğundan onların madde hariçinde ve mevt ile fani olmayan bir ruha kâil olduklarına hükmetmek ve onları “ruhaniyyun” sırasında tadad eylemek zarûridir.

Leukippos ve Demokrit’e mensub “cüz’-i fert”³ medresesi fikirlerine göre hareket, daimi olduğundan maddeyi tahrik eden kuvveti maddeden ayırmaya mahâl yoktur. Her hareket bir müsâdeme⁴ ve sevkten ileri gelir. Şu hâlde ruh: Müteharrik en rakik, en mücellâ⁵ ve mesrûr cüz’-i fertlerden mürekkep olmak lazım gelir. Şu tarife göre ruh, ateş gibi cüz’-i fertlerden müteşekkildir. Hakikaten bu medreseye göre kâinatta mevcut cüz’-i

1 Pythagoras-Pisagor Medresesi: Pisagor ve takipçileri tarafından benimsenen ezoterik ve metafizik inançlar içeren bir yoldur. İlk Pisagorcuların benzeri görüşlerini benimseyen daha sonraki oluşumlar “Yeni Pisagorculuk” terimi altında ele alınır. Pisagorculuk, sayıların nesnelerin gerçek doğasını oluşturduğuna ve ruh göçüne inanırlar.

2 Tenâsüh: Ruh göçü.

3 Cüz’-i fert: Atom.

4 Müsâdeme: Çarpma.

5 Mücellâ: Parlak.

fertlerin birtakımı kor hâlindeedir. Ruh, mükevvenâtı¹ tanzîm eden bir kuvvet değildir, maddenin bir kısmıdır. Bu ateş gibi cüz'-i fertler, hareket ve hayatı husule getirirler. İnsan ikişer âdi cüz'-i fertle birer ateş gibi cüz'-i fertlerden mürekkeptir.

İşte görülüyor ki “cüz'-i fert” medresesi tamamıyla maddiyyun mezhebine mühlîktir.² Ruhaniyyun mezhebi Anaksagoras ile başlıyor. Madde ile kuvveti, ruh ile cesedi felsefî bir şekilde ilk tefrik eden odur. Anaksagoras'a göre başlangıçta mâhiyyat karma karışık bir hâlet “amâ”da³ (Chaos) iken yakıcı ve düzenleyici bir kuvvete bu mâhiyatı tanzîm ve tertip eylemiştir. Aristo, ondan bahsederken diyor ki: Herkes aklını kaybetmişcesine tesâdüfî sözler sarf ederken bir adam yani Anaksagoras zuhûr ederek aklını kaybetmediğini müşîr⁴ sözler söyledi.

Sokrat, Eflatun, Aristo

Eflatun *Phaidon* adlı eserinde üstadı Sokrat'ın ruh hakkındaki fikirlerini dercediyor. Sokrat'ın fikirleri, Anaksagoras'inkinden mâhiyeten çok farklı değilse de daha vâsi ve daha âlîdir. Sokrat'a göre Cenâb-ı Hakk, umumi zeka, her şeyi kapsayan hikmet, varlıkların ruhudur. İnsanın ruhu umumi zekadan bir cüzdür, cesedin maddi unsurlardan bir cüz oluşu gibi.

Eflatun öyle bir dâhidir ki ulvi eserleri iki bin senedir nice efâzıl⁵ tarafından şerh ve tefsir edile gelmişken hâlâ asıl fikirleri rumuz ve ibhamattan⁶ tamamen tecrîd edilememiş ve tamamen anlaşılammıştır. Meslek ve fikirlerinden sarîh “senevî felsefeden (dualisme philosophique)”⁷ anlaşıldığı gibi Vahdet-i Vücûd ve tekâmül kaideleri de anlaşılabilir. En doğrusu onun mühim

1 Mükevvenât: Varlıklar.

2 Mülhik: Eklenmiş.

3 Amâ: Hiçbir şeyin varlık sahasına çıkmadığı yokluk âlemi.

4 Müşîr: Bildiren.

5 Efâzıl: Faziletli kimseler.

6 İbhamat: Açıklanmayan şeyler.

7 Seneviye-i Felsefiye: Hayır ve şerri iki Tanrının yarattığına inanma esasına dayalı bâtıl mezhep

eserindeki fikirlere olduğu gibi müracaat etmektir. Muasır filozoflardan Paul Janet'in istinbâtatı¹ şu merkezdedir: Eflatun'a göre âlem, ceset ve ruhtan mürekkep hayat sahibi bir "kül"dür (tout). Âlemin ruhu, doğrudan doğruya mimar, demiorgos² yani Cenâb-ı Hakk tarafından tesviye edilmiştir.^[3]

Bu ruh, mahsûsat ile müdrikât arasında vasıtaadır. Cenâb-ı Hakk, zekâyı bu ruha ibkâ⁴ etmiştir, ruhu da cesede koymuştur. Zekâ ile ceset arasında araya girme vazifesi ifâ edebilmek için ruh, her ikisinin tabiatından hissedardır. Ve bu iki tabii zıtlığı mâhiyeti telif eyler. Vahdet ile ruhun çokluğunda imtizaç eder. Diğer bir muharrik tarafından tahrik edilen şeyi, kendi kendini tahrik eden şey bahsedilen varlıktır. Ruhun hareket sebebi olan esas, yine kendindedir, cesedi adet ve ahenk alakaları mucibince tahrik eder. Ve bu suretle âlemi belirli ve belirsiz mâhiyetten mürekkep görülmemiş bir karışım yapar.

Dikkate şayandır ki Eflatun, Hakk tarafından ruhun tesviye edildiğini beyan ediyor, ruhun hılkatinden bahsetmiyor. Âlemdaki ahengin mesnedi olan ruh, hakiki bir mevcûdiyet ve mümte⁵ bir cevher olup mimar tarafından âleme tevzi⁶

1 İstinbât: Dolaylı olarak anlam çıkarma.

2 Demiorgos: Antik Yunan'da yaratıcı anlamına gelen kelime.

[3] Eflatun'un eserlerinden *Timaios*'dan mehuz. Eflatun'un felsefi eseri bu mâ fevka't-tabia aksamını teşyihat ve rumuzu şairane ile îzah ve beyan etmektedir. Eflatun'un Cenab-ı Hakka "mimar, amele" ismini vermesi kendisinin seneviye fikrinde olduğunu ima etmektedir. Cenab-ı Hakk, âlemin hâlıkı değil, tanzim eden mimarıdır. Nur ile zulûmatı tefrik etmiştir. Lakin Eflatun'dan evvel gelen ve Vahdet-i Vücûd mesleği üstadı olan Parmanides'in eserlerinde "şems-i ukul" zekâların güneşi yani Cenab-ı Hakkı tarif ve izah itibarıyla Eflatun'un mimar namını verdiği mefhumun aynıdır. Bundan dolayı Eflatun'un Vahdet-i Vücûd'a mütemayil ruhaniyyundan bulunduğu daha ziyade hakikate yakındır. Madenin ezeliyetine hükmetmesi, maddeyi zât-ı Hakk'a karşı müstakil bir varlık addetmesinden değil, zatın bir tecelli safhası olmak itibarıyla gayrı mahlûk görmesinden ileri gelmiş olsa gerektir. Vahdet-i Vücûda kâil eşrafiyun felasefesinin Eflatun'a nisbeti de bu fikrin tercihinine sebeptir.

4 İbkâ: Sürekli ve daimî kılma.

5 Mümte: Uzanmış.

6 Tevzi: Dağıtma.

olunmuştur. Tevzi, yıldızların harekâtı kanunlarına tekâbül eden ahenk alakalarına göre yapılmıştır. Müdekkiklerin ekseriyeti şu meşrûhatın¹ harfiyen kabul olunmaması taraftarıdır. Zira zâhiri manası birtakım rumuzâtla müzeyyendir. Eflatun'un şakirdi Aristo'ya göre Eflatun'un şu beyânatındaki âlemin ruhundan “fikir”den (idée) ibarettir.^[2]

Şahsi ruhlar, umumi ruhun eczâsıdır. Şahsi bir ruha mâlik mevcûdatın ekmeli³ yıldızlar olup sonra insan gelir. Şahsi ruh: Manevi, basit, geçerli olmayan ve cesede vücûden mütekaddimdir.⁴

Aristo'ya gelince: Ona göre âlemin ruhu yoktur. Her mevcut, madde ile şeklin ittihâdından hâsıl olmaktadır. Madde bir mayadır ki şu ve bu olabilir. Belirsiz ve bundan dolayı hakiki değildir. Maddeyi muayyen ve hakiki yapan şeklidir. Demek ki şekil, ruh namını alan fikrin aynıdır. Mademki her peyda olan şeyde, o şeyin, harekâtın esas ve gayesi olan daimi sebebi vardır, denilebilir ki her şeyde ruha mümâsil bir sebep vardır. Aristo, fikrini izah için şöyle bir teşbihe müracaat ediyor: Farz ediniz ki göz, başlı başına bir canlı şahıstır. Onun ruhu “görmek hassası”dır. Görme hassası, gözün cevheri ve şeklidir. Görmek hassası göz için ne ise ruh da ceset için odur. Bu itibarla ruh, cesete ait bir şeydir, lakin bu şey ne hareket ve ne de resimdir; o, bir faaliyettir ki cisme hareket ve şekli verir. Ve bir sebeptir ki cüzler arasında itilaf⁵ ve ahengi meydana getirir. Hayat sahibinde ceset, maddi sebeptir. Ruh ise bu illetin daimi sebebi

1 Meşrûhat: Açıklamalar.

[2] Aristo'nun üstadına karşı ittihaz ettiği tenkit ve itiraz mesleğinin şiddet derecesine çıkmış olduğu malumdur. Eflatun'un ruh hakkındaki fikirleri da onun tarafından “riyazi alaka” ve “fikir” addederek çığrından çıkarılmıştır. Eğer ruh mücerret bir fikirden ibaret ise hiçbir hakikati olmamak lazım gelir. Halbuki Eflatun, beşerin ruhlarının bu âleme gelmezden ikdam manevi âlemde hakikatleri müşahede ile müşerref olduğunu ve arz hayatında fehim ve keşfettiği hakikatler, âlemi ulvideki müşahedatının “tahattur”undan ibaret bulunduğunu vazîhen iddia ediyor ki bundan ruhun hakiki ve fakat manevi bir vücuduna kâil olduğu sarahaten anlaşılmalıdır.

3 Ekmel: Mükemmel.

4 Mütekaddim: Öne geçen.

5 İtilaf: Alışma.

ve gaye ve mucip sebebidir. Ruh, cesedin gayesidir. Bu gaye hakiki ve dâhilidir (yani cesedin mâhiyetinde mündemiç¹), eserinin hâricinde ve sırf fikrinde değildir. Gaye, kendine doğru sevk edilen bütün hareketin “cansız sebebi”dir. Bundan dolayı Eflatun’un ruhu bizzat müteharrik² addetmesi doğru değildir. Ruhun hareketi, yürüyen bir adamın hareketi gibi olmayıp sandala binmiş bir adamın hareketi gibidir.

Cesedin gayesi olduğu için ruh, maddi ve belirsiz değildir. Cesedin nihâî sebebi ve şekil sebebi olan ruh, aynı zamanda cesedin “mûcib sebebi”dir, zira ki cesedin bütün hareketini peyda ve idare ediyor. Ruh, cesedin bütün hayat şartlarının baidir.³ Ceset, parçalara ayrılması mümkün bir kesettir. Ruh ise şekli sebep, gaye sebebi ve gereken sebepten ibaret ve parçalara ayrılması mümkün olmayan bir vâhidiyettir. Ruh ve ceset, yekdiğerinin lazım ve melzûmudur.⁴ Ruh bir cesette, bir insanın bir evde oturuşuna mümâsil oturmakta değildir. İnsan sakin olduğu evden istediği vakit çıkar ve girer, lakin ruh böyle değildir. Ruh ancak cevheri bulunduğu cesette mevcuttur.

Tabiatıta mevcut üç hayat şekline mukâbil üç türlü ruh vardır. Nebatî ruh, hayvanî ruh, insanî ruh. Nebatî ruh gıdadır.

Hayvanî ruh “hissî”dir. İhsasattan arzu, arzudan hareket husule gelir.

İnsanî ruh “aklî”dir. Hayvanî ruh, nebati ruhu; insani ruh ise her ikisini kendinde temerküz⁵ ettirir.

Aristo’nun şu izahatından esasen “ruhaniyyun” kaideleri göze çarpıyorsa da ruhun mevcûdiyetini ve daha doğrusu tezâhürünü cesetle meşrûr⁶ gördüğü düşünülürse “vücûdiyyun” izleri de bulunabilir.

Aristo’nun eserlerini iktibas ve şerh eden İslâm mütefekkirini bu son ciheti ihtiyar etmişlerdir. Müslüman filozofların

1 Mündemiç: Bir şeyin içinde saklı olan.

2 Müteharrik: Hareket halinde olan.

3 Bais: Sebep.

4 Melzûm: Birbirini gerektiren.

5 Temerküz: Toplanma.

6 Meşrûr: Şarta bağlı.

kıdvesi¹ olan İbni Rüşd'ün² mesleği "Aristo felsefesinin Vahdet-i Vücûd şekli"dir.

Aristo'nun mesleğinden maddiyyun mezhebi içinde deliller, esaslar çıkaran hükemâ görülmüştür. Hakikaten bu dâhinin fikirleri o kadar vâsi ve mebhâs o kadar derindir ki insanı, bu baktaki ihtilafları tabîî görmeye sevk eder.

Kudemâdan "İşrâkiyyun" mezhebi³ hakkında mütalaayı zâid⁴ görmekteyiz. Bunlar Vahdet-i Vücûda kâil olduklarından yukarılarda geçen mebâhisle ileride gelecek tasavvuf mebâhisi işrâkiyyun⁵ hakkında dahi esasen izahat verir. Latin maddiyyunu ve Stoisyen mezhebi hakkında dahi geçmiş bahisler bir fikir edinmeye kâfidir.^[6]

Sonraki Yüzyıllar:

**Descartes, Leibniz, Thomas Reid, Royer Collard,
F. Ravaisson, Theodore Jouffroy, Main de Biran,
Victor Cousin**

Ortaçağ Avrupa mütefekkirleri Aristo ve Eflatun'un fikirleri haricine çıkamamış ve bazıları iki dahinin fikrini tevhîde ve İseviye akidesi ile terdîfe⁷ çalışmıştır. Felsefenin de fennî terakkiyât ile müterâdif⁸ gitmeye başlaması son çağdaki "intibâh"⁹ devresindedir.

1 Kıdve: Örnek alınan kişi.

2 İbn Rüşd (ö. 595/1198), Endülüslü-Arap felsefeci, hekim, fıkıhçı, matematikçi ve tıpçı.

3 İşrâkilik: Akılcılığa (rasyonalizme) karşı çıkarak hikmeti, felsefeyi, felsefi bilgiyi keşfe, zevke, ilhâma dayandıran, bilginin ancak bu yolla gerçekleştirileceğini, Allah tarafından kalbe konulacak bir nur, bir doğuşla meydana gelebileceğini kabul eden felsefe doktrini.

4 Zâid: Sonradan eklenen.

5 İşrakiyyun: **İşrakiler**, gerçeği kavramanın keşf ve ilham ile mümkün olabileceğini, ancak bununla hakikatin özünden yakalanabileceğini savunurlar.

[6] Stoisyen mezhebi bazı noktalarda Vahdet-i Vücudu andırır ve fakat bütününü itibarıyla maddiyyuna mühlik bir meslektir.

7 Terdîf: Takip etme.

8 Müterâdif: Birbiri ardına gelen.

9 İntibah: Uyanma.

Descartes, son çağın ruhaniyyun mezhebinin reisi addolunabilir. Bu mütefekkiye göre ruh ile maddenin “hayalî, manevî farkı” (Distinction idéale) bedâhet mertebesindedir. Descartes: Düşünüyorum, bundan dolayı mevcûdum, diyor ve ilave ediyor: Farz edebilirim ki cesetim yoktur, bir hayalden ibarettir, lakin düşünebilmem devam ettikçe mevcûdiyetimden şüphe etmem, varlığımı tamamen anlarım. Şu hâlde fikret (düşünme) tasavvuru, imtidâd¹ tasavvurundan ayrı bir şeydir ve hiç şek ve şüphe edemeyeceğim bir varlık varsa o da fikretimdir (düşünmemdir).

Descartes’in şu mesrûdâtı hakikaten bedîhî ise de burası iki fikir arasındaki hayalî farka ait kalıp ruhun müstakil ve tek bir varlık olduğunu ispata kâfi değildir. Zira böyle bir fark sahih kalmakla beraber ruh dediğimiz şey, yani vicdan ve tefekkürle müterâdif olan hâlet, cesedin ve bundan dolayı maddenin bir mahsûlü, bir sanatı, bir hassesi olabilir. Descartes’in böyle bir itiraza verdiği cevap, fennî olmaktan ziyade ahlâkîdir. Zira diyor ki: Her vâzih ve mütemeyyiz fikir, bir hakikat mukâbilidir. Cenâb-ı Hakk’ın bizi aldatması şanına münâfi-² ve bizim tasavvurlarımızı icada muktediridir.”

Böyle bir cevabın fenni kıymeti olmayacağı meydandadır. Descartes’in bu meseledeki son sözü şudur:

“Mademki devamlı olmayan ve yalnız mütefekkir olmak haysiyetiyle kendi kendim hakkında vâzih ve mütemeyyiz bir fikre mâlikim; şüphesizdir ki beni olduğum gibi yapan benliğim yani ruhum cesedimden tamamen ve hakikaten mütemeyyiz ve cesetsiz yaşamaya muktedirdir”^[3]

Descartes’in şu muhâkemesi bu şekilde ruhun istiklâl ve bekâsını isbât edemezse de vicdan ve tefekkürdeki vahdeti ima ettiğinden daha sahih ispat şekillerine esas olmuştur. Descartes, insanın ruhunu ispata çalıştığı hâlde âlem için ruh tasvirine lüzum görmemiştir. Dikkate şayandır ki ruhaniyyunun

1 İmtidâd: Uzayıp gitme.

2 Münâfi: Aykırı.

[3] *Méditation*.

pişvâsı¹ olan Descartes'in kozmografyası bir dehrîyi² andıracak şekilde mekaniktir.

Leibniz³ ise bütün mükevvanatta⁴ ruhtan başka bir şey görmüyor, imtidat⁵ fikrini de ruha ırcâ eyliyor. Ona göre madde, kesret ve izdihamdan ibarettir. Kesret ise hakikati kendinden bulamaz ve sahih kişilerden alır. O diyor ki:

“Madem ki mürekkep bir mâhiyet var, basit bir mahiyette de olmak lazımdır çünkü mürekkep, basitlerden hâsıl olan kütledir.”^[6]

Leibniz, imtidat ve maddeden “maddi olmayan bir bir”e intikâl ediyor. Bu bir “fert eczası” şekli (Atomes formelles) yani zatın zerrelere “A. de Substance” demek olup Epikür ve Demokrit'in ferdin eczasından çok farklıdır, zira bu cüz-i fertler mümted tasavvur edilmekte iken Leibniz'inkiler süreksiz tasavvur edilmektedir. Zaten bu mütefekkiye göre “imtidat” (Etendu) cisimlerin cevheri olmayıp cisim üzerine bir ârıza, bir hadisedir. Kaldı ki Descartes'e göre imtidat, eşyanın cevheridir.

Leibniz'e göre süreksiz cüz-i fertlerin hakikati meydana getiren kuvvettir. O, skolastikler^[7] ile diğer rûhaniyunun, kuvveti hariç bir sevk ile tesiri icra edici bir surette tasavvur etmelerine itiraz ediyor ve “kuvvet” bizzat amel ve faaliyeti kapsayan vesâike muhtaç değildir diyor. Bâtınî tecrübe, bize faal ve hakiki bir kuvvet tanıtıyor ki bu da ruhumuzdur. Maddi olmayan cüz-i fertler, ruhumuza mümâsildir. Şu hâlde mâhiyetler, zâtlar, cevherler “substance” ruhlardan ibarettir. Leibniz'e göre kâinat “bir ruhlar topluluğu”ndan başka bir şey değildir. Şu

1 Pişvâ: Önder.

2 Dehrî: Mutlak zamânın varlığına, zamânın başlangıç ve sonunun bulunmadığına inanan, bu doktrini benimseyen kimse.

3 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Alman matematikçi, filozof, hukukçu ve dönemin idarecilerine danışmanlık yapmış bir münevver. Matematik tarihi ve felsefe tarihinde önemli bir yer tutar.

4 Mükevvanat: Varlıklar.

5 İmtidat: Uzayıp gitme.

[6] *Monadologie*.

[7] Ortaçağda hükümferma olan “felsefe-i medresevi” mesleği sâlikleri.

hâlde bu ervâhı yekdiğerinden nasıl fark edebiliyoruz ve nasıl oluyor da varlık şekilleri husule geliyor? Düşünür “monad (monade)” namını verdiği bu sürekli cüz-i fertlerin, bu ruhların tefrikine “ittilâ¹ ve fehim”in sebep olduğunu dermeyen ediyor ve ervâhı üç dereceye ayırıyor:

1. Basit hayat sahipleri. Bunlar, kendi hâllerine muvafık birer cisimle ittihat etmiş monadlardır, ittilâları hususi değildir ve devam etmez. (Vahdet ve cemâdat² olacak).

2. Daha vâzih bir ittilâyâ yani hissiyâta mâlik hayat sahipleri. Bu monadlarda ruh ismi verilebilir ve muvafık bir cisimle ittihat ettiğinde hayvan olur.

3. Üçüncü nev monadlar akıl ve tefekküre mâlik olan “düşünen nüfus”tur.

Monadlar, basit oldukları için yekdiğeri üzerine tesir icrâ edemezler. Öyle ise bu âlemdeki irtibat, hadiselerin teselsülü, muvâzene nasıl bâki hasıl oluyor? Ve böyle yekdiğeriyle irtibatı olmayan eczâ, nasıl oluyor da muntazam bir mecmua meydana getiriyor? Leibniz, bu intizama sebep olarak “mukadder ahenk (harmonie préétablie)” ismiyle bir kanun tasavvur ediyor. Demek oluyor ki her monad zâtî faaliyetıyla ve kendi hesabına hareket ediyor, lakin bütün monadların müstakil hareketlerinden, mukadder ahenk kanunu mûcibince “umumi ahenk” meydana geliyor.

Leibniz, pek vâsi³ bir zekâdır. Bugün bile sözlerinden ve fikirlerinden istifade ediliyor ve hâlâ taraftarları vardır. Bizim nâçiz muhakememize gelince: Düşünür, pek ziyade itiraz ettiği Vahdet-i Vücûd mesleğini ve hususen dâhi üstat Spinoza’yı garip ve muharref⁴ bir şekilde takip ve taklitten başka bir şey yapmıyor. Kâinat ve insanı izah için müracaat ve icat ettiği “monad” faraziyesi, tahlil hasebiyle bir “tecrit”ten ibarettir. Zira, monadlar bir taraftan pek çok ve diğ er taraftan “ancak zât-ı

1 Ittilâ: Bilme.

2 Cemâdat: Cansız cisimler.

3 Vâsi: Geniş, ufuk sahibi.

4 Muharref: Tahrif edilmiş.

Hakk'a ve şuûnata mahsus bir hâlete" mâlik tasavvur ediliyor. Bu son fikrin doğru olması için onların "zâtî şuunu" olmaları lazım, bu ise Vahdet-i Vücûd mesleğidir. Leibniz, bu mesleği kabul etmediğinden monadlarda tasavvur ettiği sıfatları, Hakk'a "ancak hâlk ve icat" suretiyle atfedebilir. "Zat"ın (Substance) hakiki tarifine göre bu, mümkün değildir. Zaten ruhaniyyun mesleğinin en zayıf noktası da burasıdır. Bu hakikat, ruhaniyyun mesleği sâlikleri müteahhirlerince¹ tezâhür ettiğinden geçmiş bahislerin birinde dediğimiz gibi yavaş yavaş Vahdet-i Vücûd fikirlerine yaklaşılmaktadır.

İskoçya medresesi müessisi Thomas Reid reybiyyun fikirlerinden kurtulmak için "müşterek hissin (sens commun)" telkinatını kabul ile diyor ki:

"Vidana derk veya tahattur ettiğim bütün fikirlerin (ben ruhum) dediğim vahdet ve ayniyet sahibi bir esasın tefekküratı olduğunu muhakkak addederim. Her ameliye, her fiil bir fâil ve âmil tasavvuruna muhtaçtır, nasıl ki her sıfat, bir mevsûfe muhtaçtır. Biz, ruh namını, fikirlere, akla, arzuya değil, tefekkür eden taakkul² eyleyen ve arzu kılan mevcûda veriyoruz."^[3]

Thomas Reid'in şu basit sözleri bütün beşeriyetin her asırda iştirak ettiği umumi hisse ve fikrî teşkilatımıza tamamen muvafık ve ileride arz edeceğimiz üzere fen ve hikmet namına söylenebilecek son sözdür.

Royer Collard İskoçyalı filozofun, fikirlerini kabul ediyor. Main de Biran,⁴ ruhun hakikatının bir meçhul olduğunu itirafıyla beraber insanın, tefekkür vasıtasıyla, kendisini "faal bir sebep olarak bildiğini ve zâtîyetini zâtî hadiselerinden tefrîke muktedir olduğunu" dermeyen eyliyor. Pek zarif ve hassas bir

1 Müteahhir: Sonra gelen.

2 Taakkul: Akıl erdirmek.

[3] *Essai sur les Facultés Intellectuelles de l'Homme*.

4 Maine de Biran (1766-1824), Fransız spiritüalist filozof.

filozof olan Jouffroy ruhu ve bekasını ahlâki ve samimi sebepler ile ispata uğraşiyor.^[1]

Ravaisson daha ileri giderek tefekkürle bilinen ruh, ruhun tamamiyeti olduğunu ve bu biliş haricinde meçhul bir şey olmadığını iddia ediyor. Ravaisson hayatın, fikir hâline daima dönüşmesini dikkat nazarına alarak ruh ile ceset arasındaki farkları hazfe² ve bu suretle kâh Leibniz'e ve kâh zihniyyundan Schelling'e³ yaklaşıyor. Bu zat, Vahdet-i Vücûd'a en ziyade yaklaşmış ruhaniyyundur.

Yeni "intihap mesleği (eclectisme)" müessisi Victor Cousin⁴ evvelleri Vahdet-i Vücûda temayül etmiş ve pek çok itirazlara dûçar olmuştu. Son eserlerinde, ihtimal ki müfritâne⁵ bir surette Descartes'in "seneviye" fikrine ricat ederek ruhaniyyunun aşırı fikirlerini tervic⁶ eylemiştir.

Ruhaniyyun mesleğinin, her meslek gibi makbul ve mecruh tarafları vardır. Bu mesleğin, vücudu daima ikilikte bırakması bugünkü fennî fikir ile hemen hemen arkasından gitmek değildir. Zaten bu hakikat, zamanımız ruhaniyyununca teslim edilmeye başlanmıştır. Şurası da var ki bu mesleğin en büyük mümessilleri, mesela Eflatun, Vahdet-i Vücûd'a pek ziyade mütekârib⁷ bulunurlar, hatta diyebiliriz ki onları tamamen vücudiyyundan addettirmeyen cihet, fikirlerindeki ihtiyat ve yazışlarındaki ibhâmat⁸ ve rumuzdur.

[1] Jouffroy ekseri izahatını şairane bir şekilde verir. Ruhun bekasını ispat maruzunda yazdığı makalat, büyük hakikatleri havi olmakla beraber şeklen pek de fennî olmadığından meşhur "Tenn" in şöyle bir istihzasına hedef olmuştu.

"Öküzün muktediri sekiz on sene yaşamak ve dana yapmaktır, lakin biz onu beş aylık, üç senelik iken kesip yiyoruz. Demek ki öküz, öbür dünyada yine yaşayacak ve danalar yapacak."

2 Hazfe:Çıkarmak.

3 Friedrich Schelling (1775-1854), Alman idealist düşünür.

4 Victor Cousin (1792-1867), Fransız filozof ve tarihçi. Fransa'da Hegel felsefesinin ilk yorumcularındandır.

5 Müfritâne: Aşırı bir şekilde.

6 Tervic: Destekleme.

7 Mütekarip: Birbirine yaklaşan.

8 İbhâmat: Açıklanmayan şeyler.

Sekizinci Bölüm

Zihniyyun ve Ruh

Zihniyyun, hayaliyyun, fikriyyun (idealistes) ile vücûdiyyun arasındaki fark, büyük değildir. Bazen esasta her ikisi birleşir, arada kalan fark, zihniyyunun maddeye hiçbir hakikat atfetmemesidir. Hakikaten ister Vahdet-i Vücûda kâni olsun isterse Hakk ile ruhu “hilkat” suretiyle tefrîk ederek “seneviye” fikrini tercih etsin, her zihnînin vasfı mevcudiyet hakikatini ruha, kuvvete vererek maddeyi ikinci derecede bırakması veya “adem (le non-être)” veyahut “vehim (illusion)” addetmesidir.

Bununla beraber zihniyyun mesleğinin bu şekilde tefehhümü¹ felsefî netice itibarıyla olup daha umumi bir nazarla bakılırsa müferrit maddiyyundan başka bütün mütefekkirler ve mütefenninler zaruri olarak zihniyyun mezhebine mensûb addedilirler. Şu hâlde bütün felsefî meslekler maddiyyun ve zihniyyun gibi iki büyük kısma ayrılabilir. Mütefekkirlerden Vera diyor ki: ²

“Zihniyet mesleğinin kaideleri olmayınca hakiki ilim ve fen mümkün değildir. Bundan dolayı zihniyet mesleğine aykırı olan felsefî mezhepler dolayısıyla ve muhtelif tariklerle insanın maarifini ve ilim ve fennin imkânını inkâr neticesine vâsıl olur. Hakikaten fennin asli şartları nedir? Bu, lâ yetegayyer³ kanunlar, zaruri

1 Tefehhüm: Anlama

2 Augusto Vera (1813-1885) Hegel’in düşüncelerinin takipçisi İtalyan filozofu.

3 Layetegayyer: Değişmez

ve mutlak mebdeler üzerine tesis edilmektedir. Eğer bu kâideler, bu mebdeler hıfz edilecek olursa ortada ancak hadiseler kalır. Hadiseler ise hâdis¹ ve nesebî² olup kendi kendilerini (yani kendi mevcudiyetlerini) izaha kâfi olmadığından beşer marifeti için metin ve değişmeyen bir esas teşkil edemezler. Şu hâlde iki nokta-i nazar bulunuyor: Ya hadiselerin sahih ve hakiki olduğuna karar verilir ve evvel kavâitten her hakikatten ârî mantiki şekiller ve mücerret birlik hükmünde kalır veyahut da bu kaideler ve esaslarda mevcûdiyet ve marifetin temelleri aranır. Şu hâlde bu son tarzı tercih eden meslek, zihniyet mezhebine irtica eder. Zira önceki devreler ve kaideler, ister mevcut, ister mahiyet veyahut illet ve isterse mutlak hayır şeklinde tasavvur edelim, herhâlde bu temsilatı “fikir (idée)” suretinde tefekkür mecburuz. Fikri aradan çıkardığımız takdirde bütün mâ fevka’t-tabîa hakikatleri beşerin zekâsı için nüfûz etmesi mümkün olmayacağı gibi tecrübe dahi beşer fikrinin sahih tayini haricinde kalır. Ve tecrübe husulâtı, belirsiz, meşkur, müphem yekdiğeriyle bağlanmış temsilattan ibaret olur.”

Demek ki “fikir” beşer marifetinin yalnız esası olmakla kalmayıp aynı zamanda bu marifetin hudududur. Yani fikir haricinde marifet mümkün değildir. Hakikaten bir şey hakkında ne kadar vâzih ve tamam bir fikir peyda edersek, o şeyi o nisbette mükemmel bilmiş oluruz. Farzedelim ki kâinatın mutlak mebdei “sebeb” şeklinde tasavvur olunsun. Bu surette bir taraftan onun mevcudiyetini bize bu fikir bildirir, diğer taraftan bu mebdein tüm marifetini o fikrin sahih ve samimi bir surette marifetinde aramak icap eder.

1 Hâdis: Meydana çıkan

2 Nesebi: Soy sople ilgili

Birtakım filozoflar görülmüştür ki fikirler vasıtasıyla marifeti kabul etmezler. Onlara göre fikirleri kabul etmek, boş yere teksir-den¹ ibarettir ve beşer zekâsıyla bu zekânın bilmek istediği eşya arasına faidesiz vasıtalar koymak ve eşyanın marifetini zorlaştırmaktır. Onlara göre ister hadisenin varlığı olsun ister zarûriyat olsun, bütün mevcudatın bilinmesi beşer fikrinin (yani akıl ve zekânın) doğrudan doğruya keşfi ve basit ameliyesi sayesindedir.

Mademki fikir, marifetin hem şerîtası ve hem de hudududur, şu hâlde “zihniyet” mesleğinin kıymet ve salahiyetini tetkik ve tayin etmek lazımdır. Bu maksada vusul için ise fikrin ne olduğunu ve samimi tabiati ile cevherini tetkik icap eder. Böyle bir tetkikte üç netice hasıl olur:

1. Fikir, beşer zekâsının mutlak bir şekli addolunmakla beraber zekâ ile mevzûunun ve bundan dolayı fikir ile mevcudun arasında bir muvafakat kabul edilir.

2. Yahut zekâ fikrinin hududunu tecavüzden, eşya ve varlığın hakikatine, vusulden âciz ve bâtinî ve mantıkî bir şekilden ibarettir.

3. Veyahut da fikir ile mevcut tek şeydir ve eşyanın cevheriyetini teşkil eder. (İntihâ)²

Birinci şekle “mutedil zihniyet (d. tempéré)” namı veriliyor. Başta Eflatun olduğu hâlde ruhaniyyunun ekserisi ve bir kısım mütefenninler bu fırkadan sayılır. İkinci şekle “enfûsî³ zihniyet (subjatif Id.)” denilir ki meşhur Kant’ın ve eski ve yeni taraftarlarının mesleğidir. Üçüncü şekle (Absolu Id.) tesmiye⁴ olunur ki Alman Haeckel^[5] ve öğrencilerinin mezhebidi. Ruhaniyyun ve Kant’ın ruh hakkındaki fikirlerini önceki bahislerde dermeyer ettiğimizden burada zihniyetin en müfrit taraftarları olanların ruh hakkındaki fikirlerini zübdeten gözden geçireceğiz.

1 Teksir: Çoğaltma.

2 İntiha: Son bulma.

3 Enfûsî: Öznel.

4 Tesmiye: Ad koyma.

[5] Ferdiyun, maddiyyundan Haeckel başka, bu zât başkadır.

Fichte'ye göre benlik yani "ruh"tan başka bir asli hakikat yoktur. Her şey, bu hakikatten istihraç olunur. Lakin buradaki benlikten, ruhtan murâd, tezahürat ve ahvali tecrübeyle sabit olan "şahsi ruh" değil, "mutlak ruh"tur. Mutlak ruh, aklın keşfi ile bilinir ki bu keşif, irâde hususunun o anda vicdan edilmesidir. Mutlak ruh, teş'ün ve hareket etmek için kendine karşı hayali harici bir âlem bulundurur ve pek çok mevcudata münkasım¹ olur. İşte görülüyor ki Fichte mutlak ruhtan ve bu ruhun hayali bir âlemi kendine mukabil etmesiyle mütehasıl² pek çok eczası olan şahsi ruhlardan başka bir şey görmüyor, bu itibarla "Vahdet-i Vücûd"a kâildir. Lakin cismanî âlemi hayal addettiği için kâmil vahdet ashabından³ ayrılarak, zihniyyuna iltihak eyliyor. Onun felsefesi tamamıyla enfüsîdir.

Ulûm-ı tabiîye⁴ erbabından olan Schelling üstadı Fichte'in mesleğini nâkıs buluyor. Ona göre hakikat ve hayal, afâkî ve enfüsî, "mutlak"ın iki kutbu hükmündedir. Felsefenin vazifesi bu iki haddi tevhid etmek ve zekâdan tabiati, tabiatten zekâyı istihraç eylemektir. Ervâhın kesreti "mutlak" için bir vasıtaadır ki onunla kendi kendini bilişi ve hürriyeti tezâyüd⁵ etmek suretiyle tekemmül eder. Schelling Vahdet-i Vücûd'a pek ziyade takarrüb⁶ ediyor. Bununla beraber "maddeyi, intifâ⁷ etmiş ruh" addettiği ve madde ve ruhu bir yüce esasın iki na'ti şeklinde kabul etmediği için mesleği Spinoza'dan farklı bulunuyor. Denilebilir ki Schelling işrakiyuna ve mutasavvıflara yaklaşıyor.

Haeckel'e göre "mutlak", fikirden ibarettir. Şu hâlde mâ fevka't tabîa, mantıktan başka bir şey değildir. İnsan ruhu, mutlakın "insanda kendi kendini bilişi" ve mutlak ruhun bir anı demek olur.

1 Münkasım: Kısımlara ayrılmış.

2 Mütehasıl: Meydan gelen.

3 Ashab: Sahipler.

4 Ulûm-ı tabiîye: Fizik.

5 Tezâyüd: Artma.

6 Takarrüb: Yaklaşma.

7 İntifâ: Sönme.

Dokuzuncu Bölüm

Ruh ve İslâm Mütefekkirleri

İslâm mütefekkirini üç kısma ayrılabilir. Bir kısmı İslâm akidesini harfiyen takip edenlerdir. İslâm akidesinde, ruh hakkında izahat ve tafsilat yoktur, ruh “ilâhi emir” den ibarettir. Gerçi ruh hakkında birçok rivayet dermeyer edenler görülmüş ise de bunlar için Kuran’da bir me’ haz yoktur, bilakis ekserisi hurafelerden ibaret olan o âmiyâne rivâyetlerin diğer kavimlerden ahz¹ olunduğu meydandadır. Ruhun mahiyeti ve bekası ve meselesi de akide itibarıyla ikinci dereceden olan meselelerdir. Ölümden sonra, İslâmın usulünden ise de bunda ruhun bekası lazım olan bir şart değildir. Cesedin diriliş zamanında yeniden halk olunması gibi ruh da o zaman da yeniden halk olunabilir. Bununla beraber ekseri zâhiri âlimler, kabir azabı gibi meselelerden ruhun bekasını istintac² eylemişlerdir. Mutasavvıf ulema ise kabirden maksat, ceset olduğuna kâildir. İslâmda ruhun basit bir cevher (zâtiyet) olduğu fikri umumiyetle hüküm-fermadır.³ Lakin bu cevherin hudûsu ittifak edilmiş gibi iken hilkati hakkında fikirler müsâvî⁴ değildir.

Şu kadar denilebilir ki: Vahdet-i Vücûd’u kabul etmeyen ve “fıkr-i tenzîhî”yi tervic⁵ eden şeriat âlimlerinin fikirleri, ruhaniyyun mesleğinin umumi hududunu takip eder. İkinci kısım mütefekkirler, Pythagoras’ın mantığını, Aristo’nun felse-

1 Ahz: Alınma.

2 İstintac: Netice çıkarma.

3 Hüküm-Ferma: Hüküm süren.

4 Mûsâvî: Eşit.

5 Tervic: Destekleme.

fesini ele alıp İslâmın akâidini îzah ve müdâfaa için bir fikrî manzûme meydana getirenlerdir. Bunlar da mütekellimler¹ ile müsellemler² filozoflardan ibarettir. Şu kadar ki mütekellimler, istiârâtında,³ tenzih fikrini ve ruhaniyyun mesleğini takip ettikleri hâlde filozoflar, mesela İbni Rüşd, Vahdet-i Vücûd'a yakın bir meslek meydana getirmişlerdir. Üçüncü kısım mütefekkirler, Vahdet-i Vücûd'a kâil olan tasavvuf erbabı ve tarikat âlimleridir. Bunların da bir kısmı (mesela mütekaddimler) birçok ihtiraz kayıtları ile ve zihniyyun mezhebini hatırlatacak şekilde Vahdet-i Vücûd'a kâildirler. Diğer kısmı ise yine zihniyyun kaidelerine kısmen riâyetle beraber, daha ziyade vücûdiyyunu andıracak surette Vahdet-i Vücûd mürevvicidirler.⁴

Bunlardan başka bazı mütefekkirler var ki şeriat âlimleri tarafından fikirleri merduttur.⁵ Tarikat uleması dahi bunlar hakkında sahîh bir hüküm vermemiştir. Elbette maddiyyun ve reybiyyun mesleğine sâlik Müslüman mütefekkirleri de yok değilse de bunlar, delillerini ve fikirlerini İslâmiyet namına serd etmediklerinden bahsimiz haricinde kalırlar. Biz şu bölümde meşhur İslâm mütefekkirlerinden bazılarının fikirlerini tetkik ve teşrih edeceğiz.

İmam Gazzâli

Tasavvufta müctehid ve mukteda olmakla beraber diğer İslâmî ilimlerde dahi geniş bilgi sahibi olan İmam Gazzâli ruh hakkındaki fikirlerini *Kitâbun Maznun bih alâ Gayr Ehlih*^[6] adlı eserinde derc ve izah etmiştir. Eserin ruha ait kısımlarını evvelce tahlil etmiştik. Buraya onları dercediyoruz. Ama

1 Mütekellim: Kelam ilmiyle meşgul olan kimse, kelimci.

2 Herkes tarafından kabul edilmiş.

3 İstiarat: İstiareler.

4 Mürevvic: Destekleyen.

5 Merdut: Kabul edilmemiş.

[6] Bu namda İmam Gazzâli'nin müteaddid eserleri var ve bazıları matbudur. Lakin burada bahis konusu olan eser, asıl bu unvanı taşıyan kitap olup gayr-ı matbu ve bize bir fazilet sahibi tarafından ihda olunmuştur.

Gazzâlî'ye ait olanları küçük harufatla yazılmıştır. Diğerleri bizim mütalaatımızdır. Mezkur eserde İmam Gazzâli kelama şu suretle başlıyor:

“Hamd, fazl ve efdal veren Allah’a mahsustur, o zât lem-yezel ki havas ve hayâlimizden kaybolan şeyleri bilmek için bize imkân yolunu ihsan etti, zât-ı âlim ve hakim ki (zül-Celâl ve zül-Cemâl’dir) melekutunda seyran edebilen hâtır-ı cevvalimiz tarikiyle, bilinmesi çetin ve müşkil olan ulûmu istinbat iktidarını verdi.”

Bu mukaddemedeki şu birkaç söze Cenâb-ı Gazzâli bütün tasavvufun iki esasını sığdırmıştır. Birisi havas ve hayâlimizden gaip, yani yalnız beşeri mukadderatımızla bilmemiz mümkün olmayan bir malumat mecmuası olduğu hususudur, diğeri de adi ve tabîî vasıtalar fevkinde ve ilâhî melekutta seyran ve hakikatleri bilmeye muktedir bir “vâsıta, hasse”ye malikiyetimizdir.

Havas ve hayâlimizden kaybolan şeyler, müspet usule sığamayan yani tecrübeyle tetkik ve ispatı mümkün olmayan şeylerdir. Şu hâlde Cenâb-ı İmam’ın bundan maksudu “nihâiyat” olmak lazım gelir. Yaratılışın özü, ruhun hakikati, sebepleri bahsi, vesâir hakikatler gibi.

Cenâb-ı Gazzâlî’nin bu kelimatı, günümüzdeki felsefe ve fenlerle tamamen tevafuk etmektedir. Büchner, Auguste Comte, Spencer ve emsâli sonraki filozoflar his ve tecrübe dairesine sığamayacağını kabulde müşterekler.

Zaten gerek eski mütefekkirinin, gerek sonraki mütefekkirinin ekseriyeti bu kaideyi kabul etmişlerdir.

Yalnız şu noktada fark var ki isbatiyyun¹ bu nihaiyatı hakikati vecihle bilmek mümkün olmadığını iddia etmekte-ler iken İmam Gazzâli, Cenâb-ı Hakk’ın bu hususatı marifet

1 İsbâtiye: Pozitivizm.

için insana imkân yolu ihsan ettiğini söylüyor. Ve bu suretle vâhib-i fazl ve efdal olan Allah'a hamd eyliyor.

Bu beyânatı sonraki kelimeleriyle tefsir etmektedir. Cenâb-ı Gazzâlî **“Melekût-ı İlahide tayeran ve seyrana ve bu suretle hakikatleri keşfe muktedir bir hâtır-ı cevval”** olduğunu ve bununla anlaşılması güç ve müşkil ilimler ve istinbat edildiğini söylüyor. Demek ki insanda “müstesna bir hasse, bir kuvvet” kabul ediyor. Acaba bu hassa nedir? Ve hakikaten böyle bir kuvvet var mıdır? İşte burada İslâmî tasavvuf, isbatiyyun, hissiyyundan ayrılıyor. Birtakım felsefî meslekler ve çoğu dine göre insanın idrakinde müstesna bir hassa vardır ki buna “temyiz-i akıl”¹ namı verilir ve temyizin vazifesi “Cenâb-ı Hakk'ı ve nihâiyat ve hakikatleri fehim” dir.

Ruhaniyyun, temyizin insanda fitraten mevcut ve ilâhî bir azamet olduğunu ve idrakin diğer bir şekli gibi tamim ve tecrübe ile peyda olmadığını ve yalnız tecrübe onun tezahür ve tekâmülüne bir vesile bulunduğunu iddia ediyorlar. Şu hâlde temyiz “Bir harika: Tabîî ve mekânîk kanunlara ircâ edilmesi mümkün olmayan bir güzellik” oluyor. Gerek hissiyyun ve gerek maddiyyun ve gerek isbatiyyun insan idrakindeki böyle bir “hassanın” vücûduna kâil olmuyor. Onlara göre ruhaniyyunun “temyiz hassası” dediği şey dahi tecrübe, tecrid ve tamim mahsûlüdür. İnsanın bütün bedeni teşkilatı ve kuvveti gibi temyiz denilen hassa dahi “tabîî kuvvetten” maduttur.² Bir mevhibe³ veyahut harika değildir.

Lakin acaba Cenâb-ı Gazzâlî'nin “hatır-ı cevval” tesmiye ettiği ve melekutta yani soyut âlemde seyrana muktedir olan “hasa, kuvvet” ruhaniyyunun temyiz dedikleri hassanın aynı mıdır? Burası derin tetkikata mütevakkıftır.⁴ Şüphe etmeyiz ki Cenâb-ı Gazzâlî'nin bu risalede tetkik sahasına koyduğu me-

1 Temyiz-i akıl: Aklın seçimi

2 Madut: Sayılan

3 Mevhibe: İhsan

4 Mütevakkıf: Bağlı

seleler arasına bu da sıkışmış ve bu da bir hâl sureti almıştır. Bu mukaddimeden sonra Cenâb-ı Gazzâlî diyor ki:

“Erbabı nezdinde mahz-ı hakikat ve ehli olmayanlar yanında anlaşılması ve kabulü gayr-ı mümkün meselelerden suâl edildim.”

“Sual edenlerde kabiliyet ve âsâr-ı rüşd¹ gördükten sonra arzularını yerine getirdim. Cenâb-ı Hakk kullarına karşı raûf, rahîm, atûf² ve kerimdir.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

[Ona şekil verdikten sonra ona ruhumdan üfledim.]³

kavl-i ilâhisindeki tesviye ve ruhun ne olduğunu bana sordular. Cevap verdim ki: Tesviye, ruhu kabul eden mahâlde fiilden ibarettir. Bu mahâlde adam hakkında “tîn-balçık”^[4] ve adamın evlat ve ahfadı hakkında tasfiye ve ta’dil şartıyla meniden ibarettir. Nefh ise, nutfedenilen fitilde nur-ı ruhun iştiâline bâis olan şeydir.”

Cenâb-ı İmam burada “üfürmek” manasında bir fiilin Cenâb-ı Hakk’a isnâdı mümkün olamayacağını burada nefh “üfürmek-üflemek” demek olmayıp Allah’ın muradının zuhurunu ima olduğunu beyan ediyor.

Cenâb-ı Fâzıl, bundan sonra dakik bir nükte beyan ediyor ki geçerli olan fikirlere pek mugayir gibi görünmektedir. Ruhun nutfenin fitilinde iştiâline ne sebep olduğunu tetkik ederek “fâilde bir sıfat” ve “kâbilde diğer bir sıfat” buluyor. Fâil sıfat, “cûd-ı ilâhidir” diyor. Cûd-ı ilâhi zatından feyyaz ve varlık

1 Âsâr-ı rüş: Doğruyu seçebilecek olma kabiliyeti; rüşd alametleri, belirtileri.

2 Atuf: Merhametli.

3 Hicr Suresi, 15/29.

[4] Bu tîn meselesi tetkike şayan bir şeydir. Diğer bir yerde ona ricat edeceğiz.

menbâi olup vücûdu kabule müstaid¹ olan her şey için böyle mütecelli olur. Misali de arada hâil² olmamak şartıyla her tennevürü mümkün olan şeye güneşin nurunun ışık saçmasıdır. Sıfat-ı kabil, istivâ³ ve bununla beraber husule gelen itidaldır. Buna misal de demirin parlak yüzüdür. Demirin yüzü cilalı olursa, ona karşı tutulan suret görölür. Cenâb-ı İmam bu misallerle maksadını ifhamdan sonra:

“İşte bunun gibi nutfede dahi istivâ hâsıl olursa, hâlik-ı ruhta hiçbir tagayyür vukua gelmeyerek ondan nutfede ruh ihdâs⁴ edilir.”

Burada dikkate şayan nutfedir, ruhun, nutfenin esas hattı ile ihdas edilmesi yani nutfede istiva ve itidal vuku bulmazdan evvel ruhun henüz ihdas edilmemiş olmasıdır. Cenâb-ı İmam, hâlîka, nutfeye ruh vermekle hiçbir tagayyür hâsıl olmayacağını, mirata didarı akseden bir zâta hiçbir tagayyür âriz⁵ olmamasıyla ispat ediyor sonra “feyiz” keyfiyetini izah ediyor ve diyor ki:

“Cenâb-ı Hakk’tan bir tecellinin feyezânı⁶, ifâzası, bir ibrikten elimize su dökülmesi hâlindeki feyezân gibi değildir. Zira bu hâlde feyyazdan mahâl-i feyyaza bir şey geliyor, bir şey dökülüyor. Feyyazın mevcudiyetinden bir şey, eczâ-yı infisal ediyor. Feyzullah, nur-ı şemsin bir yere çarpması ve bir suretin ayineye in’ikâsı⁷ gibidir. Bir insan ayineye bakarsa, ayineye yüzü akseder. Lakin bundan o insan yüzünden bazı kısımların kopup

1 Müstaid: Kabiliyetli, hazır.

2 Hâil: Engel olan şey.

3 İstivâ: Birbirine denk ve eşit olma.

4 İhdas: Yeni bir şey ortaya koyma.

5 Âriz: Sonradan eklenme.

6 Feyezân: Coşkunkluk, taşkınlık, bolluk.

7 İn’ikâs: Yansıma.

ayineye gittiği iddia olunamaz. Yalnız o insanın yüzü ayinedeki mevcudiyetin sebep-i vücûdu, feyyazı olur.”

Bu mebhâsın ne kadar leziz ve ne kadar dakik olduğu meydandadır. İmam Gazzâlî cidden hayreteşayan bir dehâ ve ihtivâ gösteriyor. Yalnız şu mebhâs başlı başına, “Vahdet-i Vücûd’un hakikatini” imaya kafidir. Bahsi geçen velî “feyiz” kelimesini tefsiri, bütün tasavvuf bahislerini ihtiva ediyor. İşte görülüyor ki Cenâb-ı İmam “Hüccetü’l İslâm” tavsifine tamamen layıktır.

Burada tahyirlere¹ şayan bir husus daha var ki öteden beri öne sürdüğümüz davanın en parlak delillerinden birini teşkil ediyor. Biz daima iddia ettik ve ediyoruz ki bugün fenni hakikatler namını verdiğimiz ve fenni katî tecrübeler ile sabit olan şeyler, hep ilhamî hakikatlerin ilmî şekillerinden ibarettir. İslâm dini hakikatlerin toplamı olup bütün fenniyatın leb ve zübdesi onun hikmetinde mündemiçtir. Bugün bütün “hayatiyun”² ruhun hudusuna ve telkih³ ile vücûduna kâildirler. İşte Cenâb-ı İmam da ruhun nutfede tesviye⁴ ve itidal şartıyla hudusuna kâildir ki şu hâlde İslâm felsefesi ile fen birleşmiş ve fen, hikmetimizin müfesser ve muvazzihi⁵ olmuş bulunuyor. Cenâb-ı İmam kelim vasıtasıyla diyor ki:

“Bana derlerseler ki tesviye ve ruhun manasını söyledik, acaba ruh nedir? Hakikati neden ibarettir? Acaba suyun şişedeki hulûlu⁶ gibi bedende bir hâl midir; yahut arzın cevhere hulûlu gibi midir? Eğer cevher ise mütehayyiz⁷ midir? (Yani bir mekânı zabt ve istiva eder mi?) Veya gayr-ı mütehayyiz midir? Ve eğer mütehayyiz ise mekânı neresidir? Kalp mi, dimağ veya başka

1 Tahyir: Bir şeyi seçme konusunda serbest bırakma.

2 Hayatiyun: Biyoloji âlimleri.

3 Telkih: Aşılama.

4 Tesviye: Aynı seviyeye getirme.

5 Muvazzihi: Açıklayan.

6 Hulûl: Bir şeyin içine işleme.

7 Mütehayyiz: Boşlukta yer kaplayan.

bir yer mi? Eğer mütehayyiz değilse, nasıl oluyor da cevher tavsifine müstehak oluyor?”

İşte görülüyor ki Cenâb-ı İmam ruh lafzını bütün ihtiva-sıyla istiman¹ ediyor. Yani ruh hem hayatın sebebi olan âmil² ve hem de zekâ kaynağı olan kudret olmak üzere kabul ediliyor.

Ve şu suallerle ruh hakkında araştıran fikre tebadür³ edecek bütün endişeleri beyan ediyor ve sonra cevap veriyor:

“Bu, esrar ve vahdetten bu sualdir ki ehliyeti olmayanlara keşfi için Cenâb-ı Nebi (s.a.s) efendimize izin verilmedi, eğer sen bu suale verilecek cevabın ehli isen, işit ve bil ki ruh, suyun kabına hulûlu gibi bedene hulûl etmiş bir cisim değildir.”

“İlmin âlimde, karalığın kara bir şeyde hulûlu gibi kalp veya dimağda hulûl etmiş arz dahi değildir. Belki o, arz değil, cevherdir, zira ki kendini ve hâlıkını biliyor ve makulatı⁴ idrak ediyor, arz ise bu sıfatlarla mut-tasif olamaz.”

Cenâb-ı İmam bu tavsif esası ile ruhu, idrak hassasına ma-lîk bir cevher görüyor. Ve bundan katî surette müstakil bulunduğunu ifham ediyor. Acaba şu beyanlardan Cenâb-ı İmamın “ruhaniyyun” mesleğine temayülü anlaşılabilir mi? Bu nokta gayet mühimdir. Eğer böyle bir hükmü vermek lazım gelse, ortadan “Vahdet-i Vücûd” fikrinin kalkması lazım gelir. Hakika-ten Vahdet-i Vücûd mesleğiyle ruhaniyyun mesleği arasındaki asli fark, birincinin vahdet usulünden, bir suret ve vücûttan başka kabul etmemesi ikincinin ise iki varlık sureti (yani mut-lak ve kâinat, mahlûk) kabul etmesi hususudur. Eğer bu mev-cuttan birine “zihni ve vehmi varlık” atfolunursa o hâlde ya

1 İstiman: Sığınma.

2 Âmil: İcra eden.

3 Tebadür: Birden bire akla gelme

4 Makulat: Aklen bilinebilirler.

“zihniyyun veyahut maddiyyun” mesleği meydana gelir. Eğer hakiki varlık maddeye verilirse, netice inkâr ve maddiyyun mesleği olur. Eğer hakiki varlık hâlîka verilirse madde mevhum ve netice “zihniyyun-hayaliyyun” mezhebi olur.

Zihniyyun mezhebinde hakiki varlık Cenâb-ı Hakk olup maddiyat bir seraptan bir vehimden ibaret addedilmesine nazaran Vahdet-i Vücûd’a mütekârib görülürse de bu mesleğe adının manasıyla “Vahdet-i Vücûd” mezhebi denilemez.

Cenâb-ı İmam, Vahdet-i Vücûd mesleğinin imasında bulunduğuş düşünölürse, yukarıdaki tarifte bir “tarif ve fark cilvesi” görmek zaruridir. Hakikaten aşağıda gelecek bölümlerde görülecek izahattan anlaşılacağı üzere Cenâb-ı İmam’ın bu sözleri “ifham ve tarif için fikrî mertebelere tenezzül” zarruretiyle vâki olmuştur.

“Ruh cisim dahi değildir. Zira ki cisim kâbil-i taksim olup ruh ise değildir. Eğer ruh kâbil-i taksim olsa idi, onun bir cüz’ünün bir şeyi bilmesi ve diğer cüz’ü aynı şeyi bilmemesi icap ederdi. Mahâl-i vahidde iki zıttın ictimâsı fikri, mütenakız fikirlerdendir.”

“Cüz kelimesi ruh hakkında gayr-ı layıktır çünkü cüz, külle izafet demek olup bu mebhaste ise ne küll ve ne de cüz vardır. Eğer bütün mevcudatı veyahut insanın bais kıvamı olan bütün sebepleri nazar-ı dikkate alırsak, ruh, bunların heyet-i mecmuasında bir “vâhid” dir. Yani bu sebeplerden biridir. Eğer ruhun gayr-ı kâbil taksim olduğu kabul olunduysa iki hâletten biriyle muttasıf yani ya mütehayyiz veyahut gayr-i mütehayyiz olması icap eder. Mütehayyiz olması gayr-ı mümkündür, zira mütehayyiz kâbil-i taksim olup bu fikrin aksi hendesî ve aklî deliller ile merduddur.”

Cenâb-ı İmam’ın bu son bölümde bu derece ısrarla ruhun hayyizdar¹ olmadığı hakkındaki beyanları, o zamanlar

1 Hayyizdar: Mekân sahibi.

tamime başlayan “Hulûliye”¹ mezhebiyle tasavvufun aynı fikirlere zâhip² olmadığını ispat gayretiyledir. Mazmunun maksadı “ruhun, umumi ruhtan, Zatullah’tan bir cüz” olmadığını beyandır. Lakin tarif sureti, ruhtan ziyade, bir cevherin varlığına, bir ademe râci kalıyor gibi anlaşılabilir. Bununla beraber dediğimiz gibi Cenâb-ı İmam’ın maksadı hulûliye fikirlerinden tasavvufu tefrik olduğundan bu surette ıztırar³ hâsıl olmuştur. Fakat gelecek bahisler işi kıs-men tenvir ediyor.

“Denilirse ki bu hakikatin hakikati, bu cevherin sanatı ve bedene ve hisse taalluku nedir? Bedenden hariç midir? Dâhil mi? Bedene muttasıl mıdır? Ondan munfasıl mıdır?” “Deriz ki dâhil değildir. Hariç, muttasıl, munfasıl da değildir çünkü ittisal ve infisal keyfiyetleri cismiyet ve tahayyüzle sahih olur.”

“Hâlbuki cemâdâtın ne âlim ve ne cahil olamayışı gibi ruh dahi bu sıfatlarla muttasıl olamaz. İlim ve cehil sıfatlarının bir şeye izafesi için o şeyin zi-hayat olması icap eder. Hayat bu şerîta-i ilim ve cehl aradan çıktığı gibi hayatsız bir şeye âlim ve cahil denilemez.”

Bu son beyânatı ilim ve fen ile terdif pek müşküldür. Bütün bu tariflerden ruhun bir “manevi emir” olduğu tahakkuk ediyor. Lakin bu emrin “cevher” itibar edilmesi ve aynı zamanda “cevher”e mahsus tayinattan tecrid⁴ olunması ifadatı idrak edilemeyen bir şekle sokuyor. Cenâb-ı Gavs-ı Azam Abdülkadir Geylânî Hazretleri’nin *Kaside-i Ayniye*’lerindeki şu beyitleri de bir kere tetkike alalım:

1 Hulûliye: Allah’ın tecessüm ettiğine insanın vücûduna girip insan şeklinde görüldüğüne inanan mezhep.

2 Zâhip Olmak: İnanmak.

3 İztırar: Mecburiyet.

4 Tecrid: Ayı tutma.

و في فيه روعي نفخت كناية،
هل الروح الاعنيه يا منازع!
و نزهه عن حكم الحلول فماله،
سوى و الى توحيده الامر راجع.
فيا احدي الذات في عين كثرة،
ويا موجد الاشياء ذاتك شائ!

Tercümesi

“Öna nefh-i ruh ettim” buyurulması kinayedir, ey mü-nazi!¹ Ruh onun aynı değil midir? Lakin hakkı hulûlden tenzih et, zira onun sivâsı² (yani ona karşı diğer bizâtihi bir mevcut) yoktur ve her şey onun tevhidine racidir. Ey kesrette ehadiyyü’z zât olan Mevla! Ey mucid-i eşya! Zâtın şâyî’dir.³ (yani lamevcude illâ hû)

Cenâb-ı İmam diyor ki:

“Eğer ruh bir cihette midir?” denilirse cevap veririz ki o cihetten, bir mahalle hulûlden, cisimlere bitişmekten, cihetlerle mukayyed⁴ olmaktan münezzehtir. Zira bütün bunlar ecsamın sıfât⁵ ve arazıdır.⁶ Ruh ise cisim ve araz olmayıp bu avârizdan mukaddestir.”

İtiraf etmeliyiz ki Cenâb-ı İmam bu mebhaste bütün muzmeratını⁷ ifşa etmiyor. Ve kitabının ismine rağmen hâlâ

1 Münazi: Kavgacı.

2 Siva: Başka.

3 Şâyî: Bilinen.

4 Mukayyed: Bağlı olan.

5 Sıfât: Sıfatlar.

6 Araz: İşaret, belirti.

7 Muzmerrat: Gizli sırlar.

hakikati pek muallak bir surette ifade ediyor. Bu tariftten şu müşküller ve şu sualler hâsıl oluyor:

Ruh ile cismin münasebeti nedir?

Ruh, hiçbir suretle alakadar olmadığı ceset üzerinde nasıl faaliyet ve tesir icrası gösterir?

Her cesedin hususi ruhu olmamak ve hiç kimse “Benim ruhum var” diyememek lazım.

Hakikaten ruh ile ceset arasında, yukarıdaki tarife göre, münasebet tesisi imkânsız görünür. Ruh, cesede hulûl etmiş değildir. Cesedin bir cihetinde de değildir. Cesede muttasıl değildir, şu hâlde bir cesedin bir ruhu var sözü de manasız zannedilemez mi? Eğer burada tarif edilen ruh, insan fertine bilhassa mensup olan ruhlar değil de bütün uzviyatı ihya eden “hayat” ise müşkülât azalır, lakin şu hâlde böyle bir ruhun hâdis olamayacağı meydanda iken Cenâb-ı İmam ruhun nutfenin ilkasıyla¹ başladığını yani bir ibtidası olduğunu söylüyor. Gerçi hudusu² icat ve halk manasına almıyorsa da umumi ruhun hudusu da aklen mümkün kabul değildir.

İkinci derecede ruhun ceset üzerindeki tesiri ve faaliyet sureti anlaşılamıyor. Üçüncüsü de hiçbir ceset, kendine mahsus bir ruha malik bulunmuyor. Bu müşkülâtın izalesi için (vahdet-i maya) hususuna müracaat hâtıra gelirse de ruh ile cesedin tam iki zıttı suretinde tarifi karşı koymanın imkânsız olduğu bir “seneviye” fikrini meydana getiriyor!

İmam Gazzâli gibi mutasavvıf imamlardan olan bir kemal sahibi noksan marifetle itham mümkün olmadığından zamanın ibda³ ettiği ihtiyat zaruretiyle fikrinin bir kısmını izmar⁴ ediyor demektir. Zaten aşağıda gelecek meselenin bahislerini biraz tenvir ettiği gibi ihtiyat sebebini de şerh ediyor.

1 İlka: Koyma.

2 Hudus: Meydana gelme, ortaya çıkma.

3 İbda: İcat etme.

4 İzmar etmek: Saklamak.

“Sorulsa ki Cenâb-ı Resul bu sırrı ifşadan ve hakikati ruhu keşiften neye men edildi?” Cevap verilir ki:

“Zira insanlar havas ve avam gibi iki sınıfa münkasımdır. Tabiatinde avamlık galip olanlar, ruh hakkındaki hakikatleri sıfatullah hakkında bile kabul ve tasdik etmiyor, ruh hakkında nasıl tasdik ederler?”

Bu sebebe dayanarak Kerramiye ve Hanbeliler (Birincisi makbul olmayan mezheplerden, ikincisi İmam Ahmed bin Hanbel’in mezhebinden müteferri-i mücessime ve müşebbihe fırkası) ile tabiatında avamlık galip olanlar bu hususu inkâr ederek Cenâb-ı Hakk’ı cisim zannettiler, zira onların akli gösterilmesi mümkün olan cisimden başka mevcudiyet suretini idrak etmez. Avamlıktan terakki edenler ki azdır, cismaniyeti nefy ettiler, nefye muktedir olmayanları ispat ciheti eylediler. Bu avamlıktan Eşarî ile Mûtezile terakki etti. Ve cihete müftekir¹ olmayan mevcudu ispat ettiler.”

Bu izahattan Cenâb-ı İmam’a endişe veren cihetler aşikar oluyor. Ruh, emrullah olmak cihetle samedanî tecelliyattan bir nurdur ki sıfatullah gibi zât-ı kibriyasında müstehlik² yani aynı fanidir. Eğer maddiyet ve cihet ruhu ile mukayyed olsa, ilâhî sıfatın ve nihayetinde zatullahın cismaniyetini kabul icap edecek. Bu ise manayı bir şekil ile takyittir. İşte Hazreti İmam’ın birçok rumuz ile söylemek istediği şey budur. Ruhun nutfenin konması ile hudusuna gelince:

Bu izhar ve tecelli hasebiyle olup vücut ve mahiyet hasebiyle değildir. Nasıl ki Cenâb-ı İmam geçen bahsinde “hudusun icat ve halk manasına olamayacağını” sarih bir surette ispat etmiştir. Şu hâlde:

و في فيه روعي نفخت كناية،
هل الروح الاعنيه يا منازع!

1 Müftekir: muhtaç.

2 Müstehlik: Tüketici.

[Ruhumdan ona üfledim buyurulması kinayedir.
Ey münakaşa eden! Ruh onun aynı değil midir?]

hakikati tezâhür eder. İmam diyor ki:

“Bu sırrın keşfi neye caiz değildir, denilirse cevap verilir ki onlar bu sıfatları Cenâb-ı Hakk’tan gayrısı hakkında muhâl gördüler ve bu fikrin aksini dermeyer edenleri bazıları tekfir eder ve der ki:

Sen Cenâb-ı Hakk’a has olan sıfatı nefesine atfediyor ve adeta uluhiyet davası eyliyorsun.”

İşte şu sözlerle Cenâb-ı İmam’ı ihtiyata sevk eden sebepler meydana çıkıyor. Eski mütefekkirleri, tekfir meselesi çok düşündürürdü. Hakikaten sabit bir fikre saplanmış ve muhakemesi mahdud fıkıhlar elinde “tekfir” dehşetli bir silah idi. Bunlar muarızlarıyla çok defa kaide ve usul dairesinde mübahese ve münakaşa edecek yerde onları ceffe’l kâlem¹ akide fesatlığı ile itham ve tekfiri daha muciz² ve kolay bulurlardı.

Bugün bile bu kimselerin bekâyâsı bulunuyor, bunlar, mevzusu kadar âlî ve vâsi olan İslâmiyetin celil fikirlerine iğne deliği kadar dar bir mahalden bakarlar ve geniş vicdanları ikna etmeyecek kadar ufak bir parça görürler, sonra görmedikleri yerden bahsedeni ellerinden gelirse alenen, gelmezse gizlice tekfire kadar yürürler. Böyle küçük kafalı ve muhakemesi sınırlı âlimler, İslâm için her asırda bela kesilmişler ve hür-endiş³ İslâmiyete dar bir saha vermeye çalışmışlardır. Gazzâlî diyor:

“Eğer sorulsa ki bu sıfatların Cenâb-ı Hakk ve gayrısı hakkında ıtlakını neden muhâl gördüler? Cevabında

1 Ceffe’l kâlem: Çalakâlem, gelişigüzel

2 Muciz: Veciz

3 Hür-endiş: Hür düşünen.

derler ki mekân sahibi şeylerden ikisinin bir mekânda ictimâsı muhâl olduğu gibi hiçbir mekânda olmayarak ictimâları da muhâldir. Zira iki cismin bir mekânda ictimâsı şunun için muhâldir ki şayet ictimâ etseler, yekdiğerinden temyiz edilmeleri mümkünsüzdür. Bir mekânda olmayarak ictimâları tasavvur edilse, fark ve temyiz nasıl hasıl olur? Bu sebebe mebnidir ki bir mekânda iki "karalık" ictimâ edemez. Ve bunun içindir ki birbirinin misli olan iki şey yekdiğerinin mütezadıdır.¹

Denilirse ki bunda, kuvvetli müşkülât var, cevap nedir? Cevabı şu ki onlar (yani ruhun lamekân² bulunduğu muarız kalanlar) temyizin yalnız mekân ile hasıl olacağını zannettikleri için hata ettiler. Hâlbuki temyiz üç şeyle hasıl olur:

Evvela, "mekân ile" iki mekânda iki cisim gibi.

İkinci olarak, "zaman ile" bir cevherde, iki yani muhtelif zamanlarda iki türlü karanlığın vücûdu gibi.

Üçüncü olarak "had ve hakikat ile" renk, lezzet, soğukluk, yaşlık gibi muhtelif arazın bir mahalde ve tek cisimde vukuu gibi. Zira bu araz için mekân ve zaman birdir. Şu kadar ki bunlar hudud ve hakikatleriyle muhtelif varlıklar olan manalardır."

Rengin lezzetten farkı" "zatiyatı" ile olup mekân ve zaman kayıt ve itibarıyla değildir. Nasıl ki ilmin irâde ve kudretten temyizi zatiyladır. Madem ki bu vasıfların tek şey için ıtlakı meşrudur, zatiyla muhtelif hakikatlere malik arazın bir mahâlde tasavvuru gibi zatiyla muhtelif hakikatlere malik olan eşyanın dahi mekâna ihtiyaç görülmeden tasavvuru evleviyettir."³

1 Mütezad: Birbirine zıt olan.

2 Lamekân: Mekansız.

3 Evleviyet: Daha layık.

Cenâb-ı İmam, burada adem düşünürlerinin en dakiklerinden birisini tahkik sahasına vazediyor.¹ Hakikaten burada mebhas bütün bütün mücerret fikirlere mütedâir² kalıyor.

Cenâb-ı İmam lâmekân olmak hususundaki müşabihten ayrılmaya mani olmadığı yani lamekân olmasından naşı ruhun “aynallah”tan ibaret bulunmadığını bildiriyor ve mak-satları şu oluyor ki:

Cenâb-ı Hakk ve ruhun her ikisi de lamekân ise de bundan dolayı yekdiğerinden temyiz edilmemeleri lazım gelir.

Rengin lezzetten farkı mekân ve zaman ile olmayıp da mahiyet ve zatıyetleri itibarıyla olduğu gibi hak ile ruhun temyizleri dahi zatıyetleri itibarıyladır.

Bu bölüm o kadar âlî ve latiftir ki tamamen anlaşılması “kelime-i tevhidin” hissen ve zevken irfanıyla mümkün olur. Cenâb-ı İmam ayniyeti ispat ile beraber temyizde ispat eyliyor ki bundaki garip sır, bütün âlemden, bütün ademden mutlak varlıktan ibarettir.^[3]

Cenâb-ı İmam buyurur ki:

“İnsan diridir, kadirdir, bilir, işitir, görür ve sevilir ve Cenâb-ı Hakk da böyledir, dediğimiz vakit, şu sözümüzde teşbih yoktur zira böyle vasıflar, Allah’a has değildir.

Mekân ve cihetten beri olmak da Cenâb-ı Hakk’a has vasıflardan değildir. Zât-ı Bâriye muhtelif olan sıfat, kayyumiyet sıfatıdır. Yani Cenâb-ı Hakk kendi zatıyla kaim olup onun masıvası kendi zâtıyla değil onunla yani Cenâb-ı Hakk’la kaimdir. Ve Cenâb-ı Hakk gayrıyla

1 Vazetmek: Koymak.

2 Mütedâir: İlgili.

[3] Gazzâlî’nin tefekkür azametini anlamak ve dehasına hayran kalmak için “Pulan”ın *Tenâkuz* adlı eserindeki ayniyet bahsini okumak kafidir. Bu meşhur muharririn yedi asırlık tettebbudan ettiği istinbatı yedi asır evvel, İmam Gazzâlî pek vâzih ve şâmil bir şekilde dermeyan eylemiştir.

değil, kendi zâtıyla (yani bilasebep) mevcut olup onun masıvası ile kendi zâtıyla mevcut değildir, Hakk'la mevcuttur. Eşya, hususi zâtiyatı itibarıyla madumdur. Yani Zâtullah'tan başka eşyanın zevatı, ademden ibarettir. Çünkü eşyaya vücûd, âriyet¹ tarikiyle kendisinin gayrından gelir. Vücûd ise zâtî ve hakikat olarak, Cenâb-ı Hakk'a mahsustur. Kayyumiyet sıfatından ibaret olan bu hakikat için Cenâb-ı Hakk'a mahsustur.”

Cenâb-ı İmam şu sözleriyle pek mühim mebahisi telhis² ediyor. Evvela “adem” kelimesinin felsefî anlamını ve felsefî hakikatini meydana koyuyor. Adem, hakka muzaf³ olmayan mevcudiyet yani imkânsız ve çelişkili bir fikir demek oluyor. Eğer eşyayı haktan gayrı farz edersek, bu eşya ademden ibaret kalıyor. Çünkü onlardaki vücûd, haktan müsteardır.⁴ Bu vücûdu eşyadan alırsak, ne kalıyor? Hiç! Adem! Şu hâlde adem, bir varlık şekli, bir maya ve bir hakikat olmayıp belki esası olmayan ve hakikatte gayr-ı mümkün olan bir “fıkır”i mümkün farz etmekten ibaret bir vehim oluyor. İşte bu noktada suret ve siret, şeriat ve hakikat birleşiyor. Evvela Cenâb-ı Hakk âlemleri yoktan hâlk etti, demekle “Bu kâinat ilâhi hadiselerden ibarettir.” demek arasında hiçbir fark kalmıyor.

Birinci cümle ile: Eşyanın kendinden mevcut olmadığı ve ikinci cümle ile:

Eşyada mevcûdiyetin Hakk'tan ibaret olmadığı dermeyan edilmiş oluyor ki her ikisi bir manaya gelir!

Marifet bu iki cümlelerin itidal noktasında tevhid manasıdır. Eşyanın bir zatî bir hakikati olmadığı hakkındaki nazar galebe ederse, müfrit “hayaliyyun-zihniyyun” mesleği peyda olur. Bu nazarın, ifrat hâlinde mantıkî haddi kısmen hakkı

1 Âriyet: Geçici olarak başkasından alınan veya başkasına verilen şey.

2 Telhis: Özetleme.

3 Muzaf: Bağlanan.

4 Müstear: Gelip geçici.

inkârdır. Yani hakkı ispat sevdasıyla ve Hakk'tan başka vücûd olmadığını tesis davasıyla “vücûda mazhar” olan eşyanın bu mazhariyeti unutulur ve hakikatte li-vech vücûdullah inkâr edilmiş olur!

Eğer Hakk'ın zatiyatına nazar galebe ederse, müfrit bir “vücûdiyyun-maddiyyun” mesleği hasıl olur. Şu hâlde ise hak, eşyanın bütününden ibaret zannedilip tevhid ve vahdet davasıyla yine vücûdullahı inkâr edilmiş olur!

İslâm tevhidinin hakikati ise kelime-i tevhiddeki tevâlî-i “lâ” ve “illâ” da ve

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

[O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.

O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.]²

beyyinesindeki benzetme ve tenzihtedir.

Cenâb-ı İmam ruhu biraz daha tâmik³ ile ademe menfuh⁴ olan ruhu Cenâb-ı Hakk'ın kendi zâtına nisbet ederek “Ruhumdan...” (من رُوحِي) buyurmasının sebebini tetkik ediyor ve diyor ki:

“Maksat, insan ruhunun Cenâb-ı Hakk'tan bir cüz olduğunu beyan değildir; mesela bir insanın diğer bir insana malından bir cüz vermesi gibi. Buradaki nisbet öyle bir manevi bir nisbettir ki şu suretle temsil olunabilir, güneşin ziyası bir duvara aksetse o duvar elbette ziyadar olur, şimdi güneş nutka gelse de “Ben duvara ziyamdan verdim.” dese bundan güneşin ziyasından bir cüz ayrıldığı yani güneşin tecezzi⁵ kabul olduğu iddia olunamaz. İşte Cenâb-ı Hakk'ın ve

1 Tevâlî: Birbiri ardından gelme.

2 Şûrâ Suresi, 42/11.

3 Tâmik: Derinleştirme.

4 Menfuh: Üfürülmüş.

5 Tecezzi: Bölünme.

“Ruhumdan ona üfledim”¹ buyurmasıyla da güneşin zıyasının duvardaki münevveriyete olan nisbeti ka-
bilinden bir münasebet anlaşılmalı gelir yoksa
hulûl ve inkisam hatıra gelemez.”

İşte beşerin mütefekkirlerini altı yedi bin senedir yoran
keyfiyet bu birlik içindeki ikilik veyahut ikilik içinde birliktir.
Cenâb-ı İmam ruhun hakikati hakkındaki beyânatın hepsini
şu kitapta cem etmiştir, böyle olmakla beraber bu büyük eseri
dikkatle okuyanlar itirafa mecburdurlar ki ruh hakkında pek
çok şey öğrenmiş oluyorlar ise de yine künhüne erişemedik-
lerini teslim ederler. Cenâb-ı İmam, bu hususta mazurdurlar.
Eğer beyânatında birbirini takip eden teşbihte tenzihe ve bir-
birini takip eden tenzihte teşbihe müracaat etmese ya teşbih
fikrinin veyahut da tenzih fikrinin galebe etmesi bedihidir.

Şu hâlde ise maksut olan tevhid fikri zâyi olduktan başka
hakikatten uzak kalmış olur.

Cenâb-ı İmam'ın şu beyânatına göre insan ruhu, var-
lığı hakikat olan haktan ibarettir, denilemez zira zât-ı Bâri
ezeli ve ebedi iken insan ruhu nutfenin anne rahmine nüzu-
luyla beraber peyda oluyor. Demek ki hâdistir. İşte bir mu-
gayeret. Lakin insanın ruhu ezeli değil iken ebedi olmak
cihan ve mekândan münezzeh bulunmak ve hususen arz ve
cisim olmamak gibi hususattan başka manevi nisbetiyle de
Hakk'ın gayrı olamıyor. Nasıl ki duvara akseden ziya şem-
sin gayrı değildir. Bütün şu teşbihattan şu hakikat çıkıyor
ki: Hâdis olan şemsin ziyası olmayıp duvarın hudusu üze-
rine zıyanın duvara aksetmesi ve sanki ziyadan bir cüz imiş
gibi görünmesi hâdistir. Şemsin ziyası ile duvardaki mü-
nevveriyeti tefrik eden keyfiyet yalnız bu taallukun² hudû-
sundan ibaret. Şu kadar ki bu taalluk sebebiyle ne güneşin

1 Hicr Suresi, 15/29.

2 Taalluk: İlgi.

ziyası tecezzi¹ etmiş ve ne de duvardaki ziya ve münevveriyet güneşin ziyası ayrı bir şey olmuş oluyor. Bununla beraber iki had arasındaki cüzün nisbeti de tamamının nisbeti demek olmuyor. Çünkü arada tefrik keyfi olmadığı gibi varlıkla ilgili ayniyet bâki kalıyor.

Bu mebhaste diğer sualler de endişeli vicdanı tahriş eder. Cenâb-ı Hakk insana bahş ve tecelli ettiği ruha “Benim ruhum” (روحي) demekle sadıktır, acaba insan kendisine taalluk eden ruha “benim ruhum” demek salahiyetini² haiz midir? Bunu ileride tetkik edeceğiz. Cenâb-ı Gazzâlî diyor ki:

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

[De ki (ey Resulüm) ruh Rabbimin emrindendir.]³

âyet-i celilesinin manası nedir?

“Ölçü ve takdire kâbil olan şeylere (yani ecsam) halk âleminde denilir, burada halk demek, yoktan icat ve ihdâs manasında olmayıp takdir manasınadır!”

Cenâb-ı İmam’ın bu nüktede fikri pek çok dakiktir. Halk kelimesini bu manada ifade etmek üzere sonraları “tecelli” lafzı kabul edilmiş ve böylece büyük bir yanlış anlamının önü alınmıştır.

Lakin zâhire anlam verenler arasında bu kelime öteden beri münakaşa sebebi olmuştur. Hatta İmam Fahreddin Râzî’nin⁴ “halk” (خلق) kelimesini “ca’l” (جعل) lafzına tebdile muvafakatle beraber “halk”ın birinci manasında ısrar edişi hayrete şayandır. İmam devam ediyor:

“Her ne ki kemiyet ve takdire gelmez. Rabbânî emirdendir.”

1 Tecezzi: Bölünme.

2 Salahiyet: Yetki.

3 İsrâ Suresi, 17/85.

4 Fahreddin er-Râzî (1149-1210), Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan Eş’arî âlimi.

Zikrettiğimiz muzahat¹ ve melaïke ve beşer ruhu gibi bu cinsten olan şeyler, âlem-i emrdendir. Âlem-i emr, his ve hayal, cihet ve mekân tutmak hassası haricinde kalan harici mevcudattan ibarettir ki kemiyeti nefy edilebilmek için mesaha² ve takdir altına girmez.”

Bu gibi mevcudata Cenâb-ı İmam makulat³ namını vermiyor. Makulat mahsusata⁴ mukâbil olarak binlerce senedir müstamel bir kelime ise de âlem-i emri hakkıyla ifade edemez ve sonra da zihin haricinde mevcudiyetleri de olmayabilir. Bu cihetle Cenâb-ı İmam haklıdır. Hakikaten ervâh, mahsusat nevinden yani maddi bir şey değilse de “harici hakikati” yani beşer akli haricinde bir mevcudiyet ve hakikati yok demek değildir.

Cenâb-ı İmam’ın bu tarifi “kudret” anlamına daha ziyade yaklaşıyorsa da âtîde verdiği izahat bu fikrimize muaraza⁵ ediyor:

“Bundan tevehhüm edilmemeli ki ruh kadimdir! Belki o mahlûktur. Bunun aksini iddia cehâlet eseridir. Ruh için mahluk değildir denildiğinde, yer tutmaz ve bölünmez olduğu ve ancak kemiyet ve his ile takdiri mümkün olmadığı anlaşılmalıdır.”

Cenâb-ı İmam’ın şu birbiri ardına gelen beyânatında tenakuz var gibi görülürse de dikkatle takip ve tetebbu olunursa tenakuz olmadığını tahakkuk eder. Hazreti Gazzâli tezahür ve teşe’un itibarıyla ruhun kadim olmadığını bildirmek istiyor. Daha doğrusu bu beyânat ruhun mahiyeti değil, ervâha ait kalıyor. Lakin ruhun mahiyet ve maya itibarıyla eşya ve mahsusata benzemediğini ve Rabbani emir olmak itibarıyla hakikatte Hakk’a raci bulunduğunu ifade etmek kastediyor ve şu suretle zâhîrî bir tenakuzla surette devam ediyor:

1 Muzahat: Benzerlik.

2 Mesaha: Bir yeri ölçmek, ölçü.

3 Makulat: Akılla ispatlanabilen şeyler.

4 Mahsusat: Hissedilen şeyler.

5 Muaraza: Muhalefet.

“Ve kadim değil, hâdistir manasında olarak ruh mah-lûktur denilir. Beşer ruhları, nutfede istidad-i kabul zuhuruyla hâdis olmuştur, nasıl ki ayinede cilâ ve parlaklık hududuyla onda suret hadis olmuştur. Velew ki o suretin cilaya takaddüm ve sebk¹ eden vücûdu olsa!”

Artık Cenâb-ı İmam-ı Hümmam: Bu arifane ve zarifane beyânatıyla “ruhun hangi itibarla hâdis” olduğunu benzersiz bir zerafet ve belagatle ifade buyuruyor. Maksadı tamamıyla anlamak için misali muvazzahen² ele alalım.

Parlak olmayan maden bir levha tasavvur ediniz. Bunun karşısında bir “şey” farz ediniz. Sonra da levhaya cila vermeye başlarız. Levha tamamen cilalandı yani karşısındaki şeyin aksetmesine müsait bir hâlet aldı mı? Derhâl o şeyin sureti levhada nümâyân olur.

Şimdi levhada nümâyân olan şeyi takdir ve müsamaha ile taayyün edemeyiz; kadimdir dahi diyemeyiz. Zira levhada istidad-i kabul yani henüz cila yok iken yansıması da yok idi. Demek levhaya akseden şey şu itibarla şüphe yok ki hâdistir. Lakin levha yansımanın varlık sebebi değil, hudus ve tezahür sebebidir. Ruhun bu hususi şekli mahlûk yani zaman kaydı ile bağıntılı hâdislerdir. Lakin hakiki! İşte beşeriyetin hiçbir vakit künhüne ve mahiyetine vasıl olamayacağı yani teşbih ve temsil ile tarif ve fehmedemeyeceği ve çünkü yalnız mahsusatın değil makulatın dahi haricinde kalan nihai hakikatlerden biri de budur. Ruhun bu iki safhası bu derece vuzuhla ispat eden mutasavvıfın-i kiram çoktur lakin bu husus hep mürşid ile mürid arasında mahfi³ kalan marifet kısımlarından madud olup ekser mutasavvıfların eserlerinde remiz ve işaretla geçirtilirdiği hâlde Cenâb-ı Hücetü’l İslâm bu meseledeki

1 Sebk: İleride olma, ilerleme.

2 Muvazzahen: Ayrıntılı şekilde açıklanarak, izah edilerek.

3 Mahfi: Gizli.

tetkikatını da şu belî eserde velev muhtasar bir suretle olsun, beşeriyete ihdâ¹ buyurmuştur.

Şimdi onun ruh hakkındaki fikirlerini telhis² ve tasnif edelim:

1. Ruh, mekândan münezzehtir.

2. Ruh basit bir cevher olup maddi ve cismani ve bölünebilir değildir. Cesede hulul³ etmez zira hulul, hulul edenin cismaniyetiyle mümkündür.

3. Ruh, kendi nefsinin ve hâlıkını bilir.

4. Ruh, mürekkep değil, bir tek cevherdir.

Bu beyânat, içinden çıkılmaz bir sürü suallere kapı açıyor. Gerçi insan nefsinin vahdeti sabit oluyor gibi görünüyorsa da insanda ruh denilen mahiyetle ceset diye adlandırılmış olunan maddi manzume arasındaki münasebet meçhul kalıyor. En mühim sual ise cesedin inhilal⁴ ve inkısamından sonra ruhun ne olacağıdır. Düşünür, ruhu doğrudan doğruya Hakk'a izafe ettiği için devam ve bekası Hakk'tan olup bu babda cesedin hiçbir tesiri yok ise de "ruhun hudusunu nutfenin istidad ve kabulü ile meşrut"⁵ gördüğünden ceset aradan çıkar çıkmaz, ruhun da aslına rücû etmesi yani "hudus ve tezahürü itibarıyla mahvolması ve yalnız vücûden bâki kalması" icap eder.

Düşünür, ruhu ayineye aksetmiş bir surete, mücella bir demire aksetmiş güneşin ziyasına teşbih ediyor. Ayine kırılınca, ayineye akseden suret, bir itibarla mahvoldu demektir. Gerçi suretin hakikati olan suret sahibi bâki ise de "ayinede hâdis ve meşhud olan surete" artık mevcut denilemez. Şu hâlde ise ruhun bekası bir "bekâ-yı vücûdî, manevî" olup beşeri şahsiyet denilen "gölge, yansıyan sureti"nin bekası manasına gelememek

1 İhdâ: Hediye verme, hediye gönderme.

2 Telhis: Hülâsa etme.

3 Hulul: Bir şeyin içine girme.

4 İnihilal: Dağılma.

5 Meşrut: Şarta bağlı.

lazım gelir. Bu hikmete mebnidir ki insanın şahsiyetinin ihyası için dinler, cesedin ihyasını şart tutmakta ve “ölümünden sonra dirilme” İslâm dininin usulünden bulunmaktadır. Lakin inkâr edilemezdir ki cesedin dirilmesi, bir akide ve iman meselesi olup akıl ve tetkik ile fenni bir şekilde hâll edilmesi mümkün meselelerden değildir. Müşkülün diğeri de “cesetle mahiyeten ayrı ve ona hulul etmeyen bir ruhun o cesedi nasıl tahrik edeceği, o cesette vukua gelen infialattan nasıl müteessir olacağı ve nihayetinde o ceset münasebetiyle birtakım müktesebâta¹ ne vecihle malik olabileceği” dir.

Muharrik-i evvel² ile âlem arasında bir münasebet tesisinden âciz kalan Aristo gibi onun beyânatı da ruh ile ceset arasında bir münasebet tesisinden âciz bulunuyor. Bu müşkülâtı o da görüyor ve yine bahsedilen kitabında şöyle diyor: (Ruhun kabre konulan cesede bir cevap maksadıyla iadesi bahsinde)

”فان القوام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل لعلاقة بالبدن لانه كيف يتعلق به و ليس حالاً فيه حلول الاعراض في الجواهر فانه ليس يعرض بل هو جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته يعرث خالقه و صفات خالقه و هو في هذه المعرفة لا يحتاج الى شئى من الحواس اذ ليس شئى من هذه المعرفة محسوساً و الانسان في حال ملابسة البدن قادر على ان يقدر نفسه غافلاً عن المحسوسات كلها و عن السماء و الارض و سائر الاجسام فيكون في تلك الحالة عارفاً بذاته و بحدوث ذاته و افتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر بشئى من محسوساته فذاته معقولة على هذه الوجه...”

1 Müktesebât: Kazanılmış.

2 Muharrik-i evvel: İlk hareket ettirici.

Yani:

Ruhun bedene müftekir¹ olmayarak kıvamı müşkül bir şey değildir. Müşkül olan ruhun bedene taallukudur. Zira ki ruh ârazın cevahire hululu kâbilinden olarak bedene hulul etmiş değildir. Çünkü ruh kendi nefsiyle kâim bir cevher olup kendi zatını ve hâlıkını ve hâlıkının sıfatını bilir ve bu bilişte havastan bir şeye muhtaç değildir zira bilişinde mahsus bir şey yoktur. Ve insan bedeninin mûlabeseti² hâlinde nefsinin mahsusattan, arz ve semadan ve diğer ecdamdan gafil bulundurmaya ve bu hâlinde kendi zâtını, zâtının hâdis olduğunu ve bir muhdis³ iftikarını⁴ bilmeye ve mahsusattan hiçbir şey vicdan etmeye (Yani vicdanen fark ve fehmetmeye) muktedirdir ve bu hâletle kendi zâtı makul olur (Yani mahsusattan hiçbir şey vicdanınca mefhum değilken kendi zatını taakkul edebilir.)

Bu beyânattan çıkan neticeler en sonu yekdiğeriyle muaraza⁵ eden mütenakız unsurlardan mürekkep bir felsefe meydana getirirler, sonra da bir kanaat verici değildir. Ruh ile beden arasında karşılıklı bir tesir ve etkilenme tesis edilmediği takdirde ruhun mahsusatı nasıl idrak ettiği tamamen meçhul kalır. Sonra da kendi zatını ve hâlıkını bilen, seyyiat⁶ ve şehvani etkilenmelerden arı bir kuvvet gibi gösterilen ruh, habais⁷ ve seyyiatı nasıl irtikâb ediyor? Eğer seyyiat ve şehvet, bedene verilecek olursa, yine mesele halledilemez. Evvela beden; fail

1 Müftekir: Muhtaç.

2 Mûlabeset: Aralarındaki benzerlikten dolayı birbirine karıştırılma, ayırt edilememe.

3 Muhdis: Yaratan, yaratıcı.

4 İftikar: Muhtaç olma.

5 Muaraza: Karşı koyma.

6 Seyyiat: Kötülükler.

7 Habais: Kötü şeyler.

ve müessir değil, ancak mutavi¹ ve münfaildir.² Hayat ve hareket ona ruhtan geliyor. Sonra da bedenle ruh arasında hiçbir münasebet tesis edilemediğinden beden, velev ki fail bir kuvvet sahibi olsa bile ruh üzerinde bir tesir yapması mümkün değildir. Bundan dolayı İmam Gazzâlî'nin beyânatında şöyle gizlenilen bir fikir olmak lazım gelir: "Ruh, ancak kalp vasıtasıyla mahsusatı müdrik³ ve gaibatı ise vasıtasız müdriktir."

Davanın bu şekli "aklen ve fennen" hiçbir suretle ispat edilemez. Gerçi ruh, kendi zatını ve aslî vahdeti bilmek için mahsusat ve tecrübeye müftekır değildir. Mesela insan kendi benliğini his için kendinden başka bir şeye muhtaç değildir. Lakin bu idrak ameliyesine yine kalpte ve kalbin kemal ve hayat hâllerinde muktedir olduğu meydandadır. Mahsusattan istiğna başka bedenden istiğna yine başka şeylerdir. Mahsusattan istiğna ile gaiyatı idrak ve tefekkür, bir nevi tecrittir. Lakin bedenden infikak,⁴ böyle bir tecritten ibaret sayılamaz.

Uyku ve baygınlık hâllerinde ruhun bedene tebaiyetle⁵ tatil faaliyeti ettiği görülmektedir. Gerçi uykularda vukua gelebilen rüyalar önceleri ruhun daim ve tam faaliyetine misal olarak gösterilmiş ise de bugün böyle bir iddia mümkün değildir. Eğer insanda "ben" diyen ve müdrik olan ruh ise buna bedensiz muktedir olduğuna dair doğrudan doğruya hiçbir tecrübî ve fenni delile malik değiliz. Hâsılı bu meselede İmam Gazzâlî, hakiki mutasavvıflardan ayrılıyor sanılıyor ve ihtimal ki kendisi de farkında olmayarak bir taraftan Aristo'nun "ilk hareket ettirici" nazariyatına ve diğer taraftan Eflatun'un "ruh ile maddeyi ayrı birer mahiyet sayan seneviye" nazariyatına düşüyor, zannediliyor. Zikredilen kitabın mukaddematında, ruhun

1 Mutavi: İtaat eden.

2 Münfail: Etkilenen.

3 Müdrik: Anlayan.

4 İnfiak: Ayrılma.

5 Tebaiyet: Tabi olma.

vahdet ve besatetinden bahsederken mukadder bir sual karşısında bulunduğunu hissederek diyor ki:

”فان قيل فكيف يكون حال الارواح بعد مفارقة الاجساد و كيف تكثرت و تغيرت فيقال لانها اكتسبت بعد التعلق بالابدان اوصافاً مختلفة من العلم و الجهل و الصفا و الكدوره و حسن الاخلاق و قبحها فبقيت فيها متغايرة فتعقل كثرتها بخلاف ما قبل الاجساد فانه لا سبب لتغايرها.“

Yani:

“Cesetlerden müfarakattan¹ sonra ruhların hâli nasıl olacak? Ervâh nasıl çoğaldı ve mugayeret² kesbetti? Bu suale cevaben denilir ki: Zira ruh, bedene taalluk ettikten sonra ilim ve cehl, safa ve kudret, iyi ve kötü ahlâk gibi vasıflar kesbetti ve ruh da mütegayir olarak bâki kaldı, bu sebebe mebni cesetlerden evvelki hâline muhâlif olarak ruhun kesreti taakkul olundu.”

Bu izahlar, onun ruh hakkındaki fikrini bir kat daha tenvir ediyor. Ve her hatvede tesadüf edilen ve meselenin derinliğinden ve ifadenin zorluğundan mütevellid tenakuzlara rağmen şu netice istinbat³ olunabilir:

1. Ruh, esasen mahlûk olmayan, bâki ve kendiliğinden kaim ve vahiddir.

2. Cesetlere taalluku olmadığı vakit ruh, tek cevherdir yani onda kesret, mugayeret yoktur, diğer bir tâbirle filanın veya falanın ruhu değil, alelîtlak⁴ ruhtur.

1 Müfarakat: Ayrılma.

2 Mugayeret: Başka türlü olma durumu, farklılık, aykırılık.

3 İstinbat: Bir işten anlam çıkarma

4 Alelîtlak: Ayrım yapmadan

3. Lakin cesetlere taalluku hâlinde birtakım muhtelif vasıflar kazanır ve bu vaziyetlerle cesetlerden mufarakatında bâki kalır ve bu vasıfların mugayereti sebebiyle ruhta dahi bir hususiyet peyda olarak falan ve filanın ruhu ve böylece taalluktan önce vâhid iken tekessür¹ etmiş olur.

Demek ruh, ilâhî nurdur. Bir duvara güneşin ziyası akse-dince onu nasıl tenvir ederse, ruh da istidadının kabulüne mazhar olan uzvi maddeye öylece nur ulaştırarak onu ihya eyler. Lakin güneşin ziyası duvara aksetmekle tecezzi² ve inkisam etmiş sayılmaz. Keza nur, güneşten ayrı olmakla beraber “güneş” lafzının tamamını ifade etmediği gibi duvara hulul etmiş de sayılmaz. Bir de bu nur, layetenahi³ duvarlara aksedecek güneşin nurunun aynı velhasıl keyfiyet nuru duvarların kesretine rağmen aynı ve vahiddir. Şu kadar ki her duvarda, duvarın istidad ve tahvülâtına göre bir tezahüre malik olduğundan işte bu itibarla çokluktan olmuş ve duvarların adedince şahsiyetlere münkasimdir.⁴ Zatının mahiyeti itibarıyla mahlûk ve hâdis olmayan ruh, bir bedeni ihya etmek itibarıyla zamanla mukayyed⁵ ve hâdistir.

İşte görülüyor ki İmam Gazzâlî de:

و في فيه روجي نفخت كناية،
هل الروح الاعينه يا منازع!

[Ona ruh üfurdüm buyurulması kinayedir.

Ey münakaşa eden, ruh onun aynı değil midir?]

de karar eyliyor.

İmam Gazzâlî'nin fikri, tahlilat neticesinde bu gayeye irca olunduğu takdirde çıkan felsefi hükümler nedir?

1 Tekessür: Artma

2 Tecezzi: Ayrılma

3 Layetenahi: Sonsuz

4 Münkasim: Kısımlara ayrılmış

5 Mukayyed: Bağlı

Gazzâli ruhun bir bedene taalluku itibarıyla şahsi vahdetini, alelittlak ruhun zatî ehadiyetini ispat ediyor. Ruh, tarifi hasebiyle yok olması ve mahvolması mümkün değildir.

Bedene taalluku münasebetiyle bir nevi istihâl¹ görüyorsa da bu, ruhun mahiyetinde bir tagayyür manasında olmayıp yalnız ruhun bu taalluk sebebiyle birtakım vasıflar ve nuut kazanmasından ibarettir.

Yalnız iki mesele halledilemiyor: Birisi bedenden katî surette ayrı addedilen ruhun, bedene telakki ve beden suretinden infialidir² ki hususen Gazzâli'nin ruhu telakki suretine göre bu taalluk, akıl ve muhakeme haricinde bir harika hâlinde kalıyor.

İkincisi ruhun bedene taallukundan evvel kendi zatını ve hâlıkını bilişi ve bedenden infikakından sonra da hem muktesebatını muhafaza ve hem de şahsiyetini muhafaza eyleyişidir. Bundan dolayı İmam Gazzâli'yi kınamak haksızlık olur zira ruha mütedair³ bu iki noktayı alan fenni bir şekilde halleden olmamıştır. Bu mebhas; gaiyat meselelerindendir. Zaten bugüne kadar kuvvet ve maddeyi tasarruf tahtına alan, elektrik gibi tabîî gizli kuvvetleri istihdama muvafık olan beşer dehası, hâlâ kuvvet ve maddenin hakikatini bilmekten âcizdir.

Ruhun bedene, kuvvetin maddeye tesir suretini ve cesetle maddenin ruh ve kuvvete karşılıklı tesirini fehim ve izah için müracaat edilmekten fikrî şekiller kalmamıştır.

Meşhur Leibniz bir emrivaki olan bu karşılıklı tesir ile ruh ve maddenin mahiyeten mugayeretini izah için “mukadder ahenk-perde-i tablo” faraziyesini ibda etmiştir. Ona göre kuvvet ile madde, ruh ile beden arasında cinsen hiçbir müşâbehet⁴ olmadığı gibi yekdiğerine karşı katiyen bir faaliyet ve tesirleri yoktur. Hâlbuki aralarında öyle bir ahenk var ki bu, bilakis bir faaliyet ve tesir gösteriyor. Bunun sebebi,

1 İstihâl: Bir şeye layık olma.

2 İnfial: Bir tesir ediciden, bir fiilden etkilenme durumu.

3 Mütedair: İlişkin.

4 Müşâbehet: Benzerlik.

Cenâb-ı Hakk'ın kuvvet ve madde arasında bir ahenk tesis etmiş olmasından ibarettir. Mesela: İki saat farz ediniz ki şeklen yekdiğerinin aynı olduğu gibi her ikisi de bir dakikalık tefavüt¹ olmaksızın aynı zamanı irae² eyliyor. Her ikisi arasında öyle bir ahenk var ki sanki ikisi bir saat imiş gibi işliyor. Hâlbuki iki saatin yekdiğeri üzerinde hiçbir tesiri yok. Her ikisinin aynı zamanda aynı saat ve dakikayı irae edişi. Her ikisini yapan ve kuran sanatkârın bu iki saat arasında bir ahenk tesis etmiş olmasından ibaret. İşte kuvvetin madde, ruhun ceset ile rûnûma³ olan fiilî mutabakatı ve ahengi de bu kabildendir.

Leibniz'in bu faraziyesi madde ve kuvvetin ahengini pek güzel izah eyliyorsa da maalesef bu faraziye'nin kabulü pek müşküldür. Gerçi bu faraziye, bir emrivakiden alınma ve bir emrivaki izaha yaramada ise de tahlil gayesinde bir "harika" ve bir nevi "arzu edilene hemen el koyma" olduğu meydandadır.

Yine ruh ile maddeyi ayrı ayrı mevcudiyetler addeden Fransız Malebranche⁴ bu iki mahiyet arasında durma olan karşılıklı tesiri izah için takriben⁵ bizim kelâmcılarımızın izahatı gibi bir faraziye kabul etmiş ve kuvvetin maddeye tesirini inkâr eyleyerek bu tesiri: "Cenâb-ı Hakk'ın irâde sarf etmesinden ibaret" bulmuştur.

Bu izah dahi surete her şeyi izah ediyor gibi görünmekle beraber hakikatte hiç izah etmiyor. Gerçi sebepler sebebi ve gâî⁶ sebebin zât-ı Bâri olduğuna şüphe edilemez ise de eğer hadiselerin sebepleri taharri⁷ edilmez de gâî sebebe atfolunursa fen ve felsefenin mümkün olmayacağı meydandadır.

1 Tefavüt: Farklılık.

2 İrae: Gösterme.

3 Rûnûma: Ortaya çıkaran, yüz gösteren.

4 Nicholas Malebranche (1638-1715), Fransız filozof.

5 Takriben: Yaklaşık olarak.

6 Gâî: Hareketinde ve mevcudiyetinde bir gâye olan.

7 Taharri: Arama.

İngiliz Berkeley meseleyi hâl için bütün mükevvenat¹ ve maddiyatın bir idrak oyunundan ibaret ve hakikî bir vücûttan mahrum olduğunu kabul etmiştir. Aradan cesetler ve maddiyat çıkınca elbette iki zıt hadden birisi hafz edilmiş olacağından ruhun bedene, kuvvetin maddeye tesir sureti meselesi de kendi kendine mündefi² olur. Bu fikir, en katî ve en müfrit bir “zihniye” mezhebidir. Mükevvenatı bu şekilde bir zıl³ ve hayal farz etmek bugün pek zordur.

Bu şekilde diyoruz, zira ilim şubelerinin en yenisi olan “kudret fenni, enerji”ye göre de bütün mükevvenatı madde denilen mahiyeti meçhul bir tasavvura muhtaç olmaksızın sırf kuvvet ve kudret fikriyle fehim⁴ ve izah mümkündür. Bu cihetler “kâinat” bölümünde tetkik edileceğinden burada sözü uzatmaya lüzum görmüyoruz.

İmam Gazzâli, ruh bahsini mümkün olduğu ve zamanındaki fenlerin ve ilimlerin derecelerinden müsaade ettiği derecede tetkik eylemiştir. İmam Gazzâli me’hazimiz olan meşhur eserinde dikkate şayan pek çok hususlar daha var. Gazzâli bazı kere, ruh lafzını pek umumi ve şâmil bir manada alıyor. Mesela ruhun hudusu hakkında iddiası bazı ehadis ile terdife çalıştığı zamanlar, ruha böyle umumi bir mana vermektedir. Bu manaya göre ruh, “kuvvet şekillerinin her biri” demek oluyor: Lakin bu hususlar gelecek bahislerde tetkik olunacağından burada bu kadarla iktifayı muvafık bulduk.

1 Mükevvenat: Varlıklar.

2 Mündefi: Geçştirilmiş.

3 Zıl: Gölge.

4 Fehm: Anlayışlı.

[Onuncu Bölüm] İslâm Filozofları

İbni Sina, İbni Rüşd

İslâm filozoflarının büyüklerinin ekserisi Yunan felsefesinden ve hususen Aristo'ya mensup meşaiyun mesleğiyle İskenderiye “ışrak felsefesin”inden mülhem¹ oldukları malumdur.

İbni Sina, her ne kadar meşaiyundan madud ise de onun son fikri işrakiyun ve İslâm mutasavvıflarına yaklaştığı eserlerinden ve bilhassa işrakiiye felsefesindeki beyânattan anlaşılıyor.

İbni Rüşd'e gelince: Onun insanın şahsiyeti ve ruh meselesinde meşaiyun felsefesinin en metin tercümanıdır. Aristo'ya göre eşhasın ruhu “şekil”den ibarettir. Gerçi şekil, mücerret bir fikir olmak itibarıyla geometrik şekiller gibi bir beka ve devam nevine malik ise de hakikat ve vaki şeklini alabilmesi için bir maddeye ve orada tatbik ve tezahüre muhtaçtır.

İnsan, bir cesedin mayası ile şekilden yani kalıp ile ruhtan ibaret olup ruhsuz yani şekilsiz madde ve kalıp, belirsiz bir şey ve bir nevi vehimdir. Lakin maya ve maddesiz şekil, mücerret bir fikirden ibaret olup hakiki mevcudiyeti yoktur.

Bundan dolayı ölüm vukuunda ceset nasıl inhilal² ederse, ruh da öylece fani olur.

İnsanın şahsiyeti, dünyevi hayat devam ettiği müddetçe mevcuttur. Lakin umumi ruh ile feleklerin ruhları ve ecnasın

1 Mülhem: İlham edilmiş.

2 İnihilal: Dağılma.

ruhuna gelince iş değişir. Onlar, bakidir. Ecnasın ruhu demek, mevcudatın sınıflarından birinin heyet-i mecmuası itibarıyla olan ruhu, enmûzecidir.¹ Mesela ölümden sonra, insanın şahsını meydana getiren ruh, fena bulur. Lakin insanlığın ruhu fena bulmaz. Efradı ve efradının ruhu “aynen baki” kalamazsa da kaybolan bir fert yerine diğer bir fert peyda olarak cinse mahsus olan ruh, devam eder.

Bu fikrin zaruri neticelerinden biri de bilinen manasında haşır ve neşrin mükafat ve mücazatın² inkârıdır.

İbni Rüşd'e göre bir kere tecezzi ve inhilal³ eden maddenin tekrar aynı şahsiyetin cesedini meydana getirmesi müstahildir.⁴ O çözülmüş maddeye, cinslerin ruhunun devamına hizmet edebilirse de bu, evvelki cesedin aynen ihyası demek değildir.

Bu mebahiste İmam Gazzâli ile İbni Rüşd arasında şiddetli mücadeleler vukua gelmiştir. İki tarafın yazdığı *Tehâfüt*lerde⁵ bu meseleler uzun uzadıya münakaşa edilmiştir. Hayatın devamı müddetince insanın şahsiyetinin vahdeti ve ruh hakkında iki taraf müttefiktir. İhtilaf, ruhun mahiyeti ve ölümden sonra beka ve inhilali hakkındadır. Lakin bu münakaşalarda Gazzâli'nin gözettiği cihet, meselenin felsefî ve fennî neticelerinden ziyade ictimâî neticeleridir. Gazzâli, felsefî fikirlerin halk nezdinde endişelerini bir camia ve ahlâkiyat için gayet muzır buluyor. Ahlâkın devamı ve ahengin imkânı için terhib⁶ ve mükafat fikirlerine istinadgâh olan şahsiyetin bekasını daima bu nokta-i nazarla müdafaa eyliyor. Bununla beraber her ikisi bu hayatta ne ruhu ve ne de insanın şahsiyetinin vahdetini inkâr etmiyor. Bu bölümde bundan ziyade tamik⁷ faidesizdir.

1 Enmûzec: Örnek, numûne, misal.

2 Mücazat: Cezalandırma.

3 İnihilal: Dağılma.

4 Müstahil: Gerçekleşmesi mümkün olmayan.

5 Bu *Tehâfüt*lerden İbn-i Rüşd'ün kaleme aldığı *Tehâfütü't-Tehafüt*. Gazzâli'nin kaleme aldığı ise: *Tehâfütü'l-Felâsife* adını taşımaktadır.

6 Terhib: Yıldırma.

7 Tamik: Bir meseleyi esasını anlayacak şekilde inceleme.

Diğer Müslüman mütefekkirleri de bu hususatta İbni Rüşd'e yakın bir suretle düşünmektedirler. İbni Sina ise,¹ iş-rakî felsefesi mucibince, biraz daha mutasavvıflara yaklaşır.

İslâm Mutasavvıfları

İslâm tasavvufunda, her şey gibi şeklen bir tekâmül devresi geçirmiştir. İlk devrede yalnız rumuz ve işaretle ima edilen fikirlerin, kemal devresinde daha açık ve muhakeme ve münakaşaya imkân veren bir surette ortaya sürüldüğünü görmekteyiz.

Lakin İslâm tasavvufu, mahiyeten hiçbir tekâmül göstermemiştir. Birtakım Avrupa mütefekkirlerinin tasavvufu Hicret'in üçüncü asrında peyda olmuş ve henüz Müslüman olmaya başlayan Hindilerle eski İran mezhebinden alınmış bir şey gibi göstermeleri asla doğru değildir.

Tasavvufun esasları âyet ve hadislerde olup ibtida İmam Ali, bütün bu esasları en vâzih suretle meydana koymuştur. Demek ki tekâmül, eşkâl² ve ifhama³ ait kalmıştır.

İslâm tasavvufuna göre hakiki mevcud, vücûd ancak zât-ı Bârî'dir. Diğer zâtlar yani hadiseler manzumesi, kendi zâtîyetleri ile mevcut değildir. Ruh, hakikatte ruhlar değil, bir ruhtur.

İslâm tasavvufunda "insanın şahsiyeti" tamamen kabul edilmektedir. Bunun en büyük delili, bütün sülûkun "nefsi öldürme" ve "benliği yok etme" maksatları üzerine müesses bulunmasıdır.

Bu esaslı nokta üzerine okuyucuların nazar-ı dikkatini celbederiz. Zira Vahdet-i Vücûd meslekleri hakkında vârid olan en büyük ve mühim itirazlardan birisi, bu meslekte insanın şahsiyeti için yer bulunmadığıdır.

1 İbn-i Sina (ö. 428/1037), İslâm Meşşâi okulunun en büyük sistemci filozofu, Ortaçağ tıbbının önde gelen temsilcisi.

2 Eşkâl: Şekiller.

3 İfham: Anlatma.

ALLAH'İ İNKÂR MÜMKÜN MÜDÜR?

Bir nazarla bu itiraz doğrudur. Vahdet mesleği, vücutta ikiliği kabul etmez. Ona göre hakiki mevcut ancak zatullah'tır. Lakin bu hakikat, insanlarca “tefekür ve sülûk” vukuundan evvel bedihi değildir. Herkes, Cenâb-ı Hakk'ın ve âlemin mevcudiyetini itirafıla beraber kendi mevcudiyetini de tasdik ve itiraf ıztırarındadır. Hatta her insan için en bedihi ve vasıtasız maruf olan mevcudiyet, kendi nefsinin mevcudiyetidir. Demek ki insanın şahsiyeti, her insanın zannettiği şekilde bir hakikat değilse de bir emrivakidir. Bu zannın, bu emrivakinin ne gibi sebeplerden ileri geldiğini tetkik ve bu zannı daha şâmil bir hakikat huzurunda tashih, Vahdet-i Vücut mesleğinin gözettiği gayelerden biridir.

İşte görüyoruz tasavvuf, bir itibarla insanın şahsiyetini inkâr etmiyor, yalnız bu şahsiyetin “kendiliğinden mevcut bir hakikat” olmadığını iddia ediyor. Demek ki insanın şahsiyeti, bu hayatta nasıl kaim oluyorsa; her şekilde, hayatta da aynı suretle kaim olabilir.

Bir emrivakiden ibaret olan insanın şahsiyeti, bir hadisenin cilvesinden neşet etmektedir. Acaba insanda idrak eden bir şahsiyet suretiyle müncer olan bu mahkûm neşet fena mıdır; ruh nedir? Ruh ile bu şahsiyetin bir farkı var mıdır?

Şu suallerin hâlini en meşhur vücudiyyunumuzun sözlerinde ve eserlerinde arayacağız.

[On Birinci Bölüm] Ruh Hakkındaki Taksimat¹

Ruh ve Nefis

Ekser mutasavvıflar, ruh hakkında eslafın² mertebeleri gösteren taksimatını (beri-i tarif ve izah) kabul etmişlerdir. Bizim fikrimizce bu taksimler ruh gibi anlaşılması müşkil bir meseleyi birtakım safhalara ayırarak izahını kolaylaştırmaktan başka bir kıymeti haiz değildir.

Hayvanî ruh, nebatî ruh ve izafî ruh gibi tâbirler, tahlil gayesinde hayat ve eşkâl ve hayatı zübde eden ıstılahlardır.

Şüphe yok ki insanın şahsiyetini tahlil, gayet lazım ve müfiddir. Fakat tahlil ve taksim ile meydana getirdiğimiz parçaların esasen yekdiğerinden ayrılması imkânsız tam bir vahid olduğunu unutmamalıyız.

Mesela: Hayvanî ruh, kalp boşluğunda hasıl olan latif bir bahardır, deniliyor. Âla. Lakin bazı mutasavvıflarda ve hele yalnız nazarı yekdiğerlerinde, izafî ruh daha doğrusu idrak, bütün bütüne başka bir şey sayılıyor. Bunu böyle sayanların maksadı, izafî ruhu zât-ı Hakk’a isal ve hayvanî ruhu tabiat sahasında bırakmaktır. Bu tamamıyla bir Vahdet-i Vücut mesleği değildir. Bilakis bu telakki, daha kolaylıkla “ruhaniyyun” veyahut “zihniyyun” mezhebine gider.

Külfet ve setretten azade telakkiye göre “alelittlak” ruh, nurullahtan başka bir şey değildir. Cenâb-ı Gavs-ı Azam-ı

1 Taksimat: Bölümler

2 Eslaf: Eskiler

Cilî'nin,¹ İmam Gazzâlî mebhasinde geçen kasideleri bu babda söylenen sözlerin en muhtasar ve en camiidir. Şu hâlde ruh var, lakin ruhlar yok mu? Eğer böyle ise insanın şahsiyeti dediğimiz hiçbir kimsenin ve hususen tasavvufun inkâr etmediği keyfiyet nereden geliyor?

Burasını ekser mutasavvıflar, umman ve dalgalarıyla ifhama çalışmışlar ve bu suretle “nefis ve ruh” ıstılahları peyda olmuştur.

Hakikatte mevcut olan ummandır. Lakin ummanda hasıl olan temevvücat² dahi bir nevi mevcudiyettir. Gerçi hakikatle ummandan ayrı bir şey değilse de şekli ve zuhuru sebebiyle bir tayin ve temyize maliktir. Şimdi bu mevcelere,³ ummanda müstehlik⁴ ve bu itibarla onun aynıdırlar. Ruh, ummanın aynıdır. Lakin mevceyi ayrıca nazara almak itibarıyla onda bir şahsiyet bir hususiyet vardır. İşte dalganın ummana ittisali⁵ keyfiyeti ruh ve mevcelik itibarıyla hususiyeti nefis ve şahsiyet addedilmiştir. Şu hâlde nefis, ruhun bir cesetle mütezâhir⁶ oluşu demektir. Meseleyi buraya kadar getirdikten sonra en müşkül ve en mühim سوال karşısında bulunuruz: Ruh ve ceset ayrı ayrı şeyler midir?

1 Abdülkerîm el-Cilî (v. 832/1428), *el-İnsânü'l-Kâmil* adlı eseriyle tanınan âlim ve mutasavvıf. Abdülkerîm el-Cilî, eserlerinin büyük bir bölümünü İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin şerhine ayırmış, bazı konularda ona muhalif kaldığını ifade etmekle birlikte, tasavvufun ana meselelerinde, vahdet-i vücûd ve hazarât-ı hams gibi telakkilerde tamamen onun izinden gitmiştir.

2 Temevvücat: Dalgalanmalar.

3 Mevce: Dalga.

4 Müstehlik: Tüketici.

5 İttisal: Ulaşma.

6 Mütezâhir: Görünen.

Ruh ve Cismin Vahdeti

İslâmın vücudiyyununa göre ruh ve cisim, fehmî mertebelerden ibarettir. Yani ruh ve cisim ıtlakına¹ şayan ve vücûden ayrı iki “maya” yoktur. Vücûdu fehim itibarıyla iki telakki mertebesi vardır ki insan, idrak kanunları zaruriyetiyle bir esası, ancak bu iki birbirine zıt telakkî ile fehmedebilir.

Bu itibarla nazar edilirse, ruh ve ceset diye bizde vukua gelen iki telakkî nevinin, tek esası açıkladığı anlaşılır. Bu, bir şey ile gölgesi gibidir. Hakikatte ortada bir şey var. Lakin bu varlığı görmek için onun gölgesini de birlikte görmek icap ediyor. Ancak bu fark ve tezaad sayesinde ki biz, bir şey görmüş oluyoruz. İdrakimiz zaruretiyle tek şeyi “ruh ve cisim” yani “kuvvet ve madde” şeklinde telakki ettiğimiz vakit, ruhun hakikatinde, gölgelik cisimde bulunmak icap eder.^[2] Acaba gölgesiz mevcudiyeti telakkiye iktidarımız var mı?

Bu noktada mutasavvıflar ikiye ayrılmış sayılabilir. Simavnalı Bedreddin,³ Fazl-ı Hurûfî⁴ gibi bazı üstadlar, cismin

1 İtlak: Adlandırma.

[2] Bu meselenin fenni safhaları için son yarım asırlık telakkiyat ve münakaşatı havi asarı ve mesela Gustav Lebon'un *Tekâmül-i Madde* ve *Tekâmül-i Kuvva* adlı eserlerini mütalaa etmelidir.

3 Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420), Bedreddin Simâvî veya Simavnalı Bedreddin, İslâm tasavvufunun Vahdet-i Vücud okuluna mensup Osmanlı mutasavvıfı, filozofu ve kazaskeri. Şeyh Bedreddin İsyânı diye bilinen dini ve siyasi ayaklanmanın lideri.

4 Fazlullah Hurûfî (1340-1394), Hurûfîlik fırkasının kurucusudur. Bâtınîlerin tevil metotlarıyla harflerin değerini ve sayılarla olan münasebetini belirleyerek dinî emir ve mükellefiyetleri Arap ve Fars alfabelerindeki harflere irca etmiştir.

irtifai¹ farz edilirse bütün varlık mertebelerinin de irtifai zaruri olduğuna kaildir. Cismiyet kalkarsa şahsiyetler de ve diğer idrak vasıtaları da ortadan kalkacağından her türlü tayin ve izafattan ari olan “mutlak varlık” kalır. Ruhun mutlak varlığı vesâire gibi tayin ifade eden bir isim verilemeyeceği gibi şahsiyet ve hususiyet ifade eden bir hâlet de atfolunamaz.

Bununla beraber bu üstadların “cisim”den maksatları ne olduğunu anlamak lazımdır. Buraları “kâinat” mebhasında âriz ve amik² tetkik olunacaksa da burada dahi lüzumu kadarını söylemek, bahsin tensiri için lazımdır.

Simavna Kadısı Bedrettin'in Fikir ve Mesleği

Tasavvuf erbabının maksatlarını anlamak çok zordur. Vücûdiyyun üstadları, yalnız makulat ve mahsusattan değil, kendi keşif ve meşhudlarından da bahse mecbur olduklarından aynı mesele hakkında muhtelif nokta-i nazarlardan mütalaa beyan ediyorlar. Yalnız Cenâb-ı Muhyiddin, umman gibi eserlerinde, bir söylediğini bir daha unutmamak ve beyanda çelişkiye düşmemek gibi bir harika göstermektedir.

Cenâb-ı Bedreddin'in^[3] meşhur eseri olan “Varidat”⁴da ruh hakkında birkaç mütalaa irad etmektedir. Eserimiz mezkurun⁵ şârih⁶ ve mütercimi olan Haririzade'nin⁷ kendisi de

1 İrtifa: Yükselme.

2 Âriz ve amik: Enine boyuna.

[3] Türklerin yetiştirdiği en celilüşşan hükema ve mutasavvıflardandır. Âl-i Selçuka mensuptur. Ulûm-i bâtına ve hikemiyyede Hüseyin Ahlati vasıtasıyla Ebu Meyden bin Mağribî'ye mensuptur. Bununla beraber Şeyh-i Ekber'den mülhem olduğu muhakkaktır.

4 Varidat: Tasavvufta kulun kastı olmaksızın kalbe gelen manalar.

5 Mezkur: Zikredilen.

6 Şarih: Şerheden.

7 Haririzade Mehmed Kemaleddin (1850-1882), Mutasavvıf ve bilgindir. Halveti, Melâmi ve Rufai şeyhlerinden. Bursalı Mehmed Tahir'in üstadıdır. *Tıbyan* adlı eseri, tasavvufi silsileleri içerir ve tasavvuf tarihi alanında önemli kaynaklardır.

hikmet ve marifet erbabından bir zât olmakla onun da izahatının hususi kıymeti vardır.

Varidat'ta şöyle deniliyor:

”و جميع المراتب منطوية في عالم الاجسام حتى
لو ارتفعت لم يبق شئ من الارواح و غيرها من
المجردات“

Şârihin tercüme ve şerhi: Bütün basit, mürekkep, ulvî ve süflî mertebeler misaliye ve şehadiye olan cisimler âleminde muntavidir.¹ Hâlâ tüm cisimler mürtefi olsa, ervâh ve diğer soyut melekutlar mürtefi olup **“Her iş O’na döndürülür.”**² muktezasınca, cümlesi Hakk’a rücû eder **“Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”**³ sırrı zâhir olarak hiçbir şey kalmaz idi. Bu intıva, nahlenin⁴ nevatta⁵ (hurma ağacının hurma çekirdeğinde) bir zaman yaşaması gibidir. Eğer tamamen keşfe ve latife yüksek cisimler olsa, eşyanın tümü mürtefi olurdu. Zira mezâhirin⁶ irtifayıyla⁷ zâhir dahi mürtefi olur. Malum ola ki ecsam iki kısım olup biri ulvîdir: Arş, gerisi vesâire gibi. Biri de süflîdir. Arz ve onun içindekiler gibi anasırdan müterekkib⁸ olanlar. Bütün zâhir ve bâtın mertebeler bu iki kısım ecsamda muntavîdir. Ecsamın küllisi mürtefi olsa, süflî ve ulvi ruhlardan biri kalmaz idi. Zira ervâh, akıllar ve soyut nefislerdendir, mutlak vücudun mertebelerindendir. Ve cisimler mutlak vücudun mazharlarıdır. Bu mertebeler itibarıyla vücûd, cisimler âleminde zâhirdir. Mezâhir kalmayınca mertebeler dahi kalmaz, ancak mutlak varlık bâki kalır.”

1 Muntavi: Dürülüp bükülmüş.

2 Hud Suresi, 11/123.

3 Rahman Suresi, 55/27.

4 Nahle: Hurma fidanı.

5 Nevat: Hurma çekirdeği.

6 Mezâhir: Ortaya çıkmış, zuhur etmiş şeyler, varlıklar, mevcûdat.

7 İrtifa: Yükselme.

8 Müterekkib: Birleşmiş.

Şu makâlât, İmam Gazzâlî'nin *Kitab-ı Maznun*'undaki güneş ve duvar teşbihini veyahut mücellâ levha misalini hatıra getiriyor, fakat daha etraflı bir suretle serd¹ edilmektedir.

Mezâhir ve cisimler, duvar veyahut parlak levha gibidir. Onlardaki istidad-ı kabule göre mutlak varlık, onlardan zâhir ve müteayyin² olur. Şayet bu mezâhirin ademi farz edilse, mutlak varlık bâki kalırsa da bu bizim idrakimize göre amâ³ ve hebâ ile yani lâtâyin ve hatta adem ile müsavidir.

Bu beyânat, tabîiyyun âlimlerinin ictihatlarına “bir itibarla” benziyor. Ceset ve kalp tecezzi edince, o mazhar da zâhir olan ruhun da mutlak varlığa irticâ lazım gelir. Tabîiyyuna göre ruh, cesedin bir zaruri neticesidir, yani birleşik madde ile bu terkipte meşhud olan kuvvetin mecmuu bir ahenktir. Terkip bozulunca, kuvvet yok olmaz, nasıl ki cismin birleşik maddeleri olan anasır da mahvolmayarak yine âlemde bâki kalır. Lakin bu bekalarda evvelki ruhu ve evvelki cesedi, ikisinin tevhidinden hasıl olan ahengi aramak boş bir şeydir. Ruh, mâ fevka't tabîa mevcudiyeti itibarıyla bâki ise de şahsi ve ruhani mevcudiyeti inhilal etmiş ve fani olmuştur.

Hâlbuki: Geçen bahislerde bu şekilde telakkilerin evvela: İnsan ruhundaki “terkibata mugayir” vahdet ve istiklali izah edemediğini ve insanın şahsiyeti meselesini bir muamma, bir harika şeklinde kaldığını bildirmiş ve bu meselede tabîiyyun ve peyrevlerini⁴ alt etmiş idik. Acaba Bedreddin de aynı hataya mı düşüyor? Acaba İslâm felsefesi, bu noktada tabîiyyun fevkinde bir şey düşünmemiş midir?

İşte bu sualleri itibar nazarına aldığımız içindir ki yukarıda “bir itibarla” kaydını koymuş idik. Şimdi suallerimizin cevabını yine Bedreddin'in eserinde arayacağız.

1 Serd: Düşüncelerini ileri sürme.

2 Meydana çıkan.

3 Amâ: Hiçbir şeyin varlık sahasına çıkmadığı, henüz yaratılmadığı âlem, yokluk âlemi.

4 Peyrev: Birinin arkasından giden.

O, *Varidat*'ın mukaddemesinde:

”اعلم امور الاخرة ليست كما زعم الجاهل، فانها من
عالم الامر و الغيب و الملكوت لا من عالم الشهادة
كما زعم العوام“

diyor.

Yani:

“Ahiret hayatı cahillerin zannettiği gibi değildir. Ahiret avâmın zannı gibi şehadet âleminden olmayıp âlem-i emr ve gayb, melekuttandır. Gayb ve melekut âlemi, müddet ve madde ile mukayyed olmayan âlemdir ki ruhaniyat denilir.”

Şârih bu meseleyi izah için Mevlânâ Celaleddin Rûmî'ye,¹ Şeyh-i Ekber'e müracaat eyliyor. Şârihe göre, Mevlânâ haşr ile ilgili meselelerin ruhani oluşu cismin haşrini inkâr değildir. Zira ruh, tasavvuf ehli indinde mücerret cevher olmayıp latif cisimdir!^[2] demiştir.

Bu söz, bir bakışla İmam Gazzâlî'nin ictihadına muhâlif-
tir. Hususi bahsinde görüldüğü üzere ruh, Gazzâlî'ye göre “hiç-
bir manada cisim” değildir. Bu sebebe mebni o bahiste İmam
Gazzâlî'nin, hakikat erbabı ile hicab sahipleri arasında bir ara
mevki işgal eylediğini Bedreddin, *Varidat*'ında söylüyor. Ona
göre ruh, ancak mutlak varlıktır. Mutlak varlık, teşe'un ve tayin
itibarıyla namütenahi mertebelere mâliktir. Ruh, her mertebe-
sinde bir “şahsiyete” mâliktir. Bu ise cisimle tayini demek olur.

Cisim bozulduğu vakit, mutlak varlığın, ruhun hakikati
de inhilal³ etmez. Diyor ki:

1 Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi (ö. 672/1273), Mevleviyye tarikatının kurucu-
susu, mutasavvıf, âlim ve şair.

[2] Dikkat edilmelidir ki Mevlânâ'nın burada ruhtan muradı mutlak varlık
ve alelittlak ruh olmayıp onun mertebeler itibarıyla bir mazharda tayi-
nidir. Bahsinde bunun izahı geçecektir. Bedreddin'in cevher dediği ise
tamamen bu manada değildir.

3 İnhilal: Dağılma.

”و الجوهر الذى يفارق البدن هو الذى ظهر فى تلك الصورة و لا يفسد بفساد الصورة بل الصورة تتبدل عليه و هو الباقي و لا بدله من صورة ما اذا ليس له تعين بدونها“

Yani:

“Bedenden mufarakat¹ eden cevher, o bedende zâhir olan vücûddur ki suretin bozulmasıyla fesada uğramaz, belki suret, onun üzerine tebeddül eyler. (Yani ona göre bir suret olur). Cevher bakidir ve ona bir suret lazımdır. Çünkü suretsiz ona tayin yoktur, yani suretsiz ruhun şahsiyet ve mertebesi olamaz.”

Şarih, evvel emirde aynı maksadı tekrardan ibaret sanılan bu ibareleri manidar bir cümle ile tenvir² ediyor ve diyor ki:

“Mutlak, bir suret ile takayyüd³ eyledikçe ıtlaka avdet etmez, elbette ona münasip bir suret lazımdır. Hayatında ıtlaka erenler, bir suretle takayyüd etmezler, diledikleri surette zuhur ederler.

İnkıyatın⁴ suretleri “latife” olup illiyine mülhak⁵ olurlar.^[6] Hâlbuki eşkiyâ olanlar, hâlk suretleriyle hayvattan biriyle mukayyed⁷ olurlar.”

İşte görülüyor ki Bedreddin ve şârihi, bu beyânatla bir taraftan ruhun varlığının bekasını (metafizigi) ve diğer taraftan ise ruhun bir mazhardan zâhir olması itibarıyla “şahsiyetini ve

1 Mufarakat: Ayrılma.

2 Tenvir: Aydınlatma.

3 Takayyüd: Bağlı olma.

4 İnkıyat: İtaat.

5 Mülhak: Eklenmiş.

[6] Yüce ruhlar, kâmil nefisler.

7 Mukayyed: Kayıtlı.

bunun da bekasını” kabul ediyorlar. Bedreddin’in irad ettiği dinî delilleri bu bölüme karıştırmaktan tevakki¹ ettik. Mak-sadımız bu bölümü umumi bir şekilde yani fen ve hikmet sa-hasında tetkik olduğundan başka türlü hareket edemedik. Diğer bir eserde meselenin dinî ciheti de nazara alınacaktır.

Fazl-ı Hurufî ve Hurufilik

Hurûfilerin mesleği ayan ve tamam bir suretle meydana çıkmamış ise de esas hududu hakkında kâfi malumat mevcuttur. Hurufilere göre ruh, kendiliğinden mücerret bir emir olup tayin hâleti “ahsen-i takvim”dir.² Ahsen-i takvim insanın vechi demek olur.

Bir insanın ruhu, o insanın cismanî bütünlüğünden ibaret olan intizam ve ahenk, cemâl ve kemâlettir. Bu sebepledir ki “ruh-ı revan” tâbiri icat olunmuştur.

Hurufilere göre insanın cismi “hulasâ-i zât”tır. Ademe secde emredilmesi, Adem’in zât ve sıfata mazhar ve zâtın aynı olduğundandır.

İnsan ruhu, insan cisminin aynıdır, nasıl ki kâinat, bâtın ve gayb olan lâhût âlemin zâhiridir.

Hurufilerin en meşhur ve kâmil mümessillerinden biri olan Seyyid İmameddin Nesimî³ divanının bir yerinde:

Âlem-i gaybın vücûdu kâinatın aynıdır,
Ey şehâdetten habersiz, câenâ yevmen-nüşûr!⁴

diyor. Ruh zâhir, cisim mazhardır. Ruh maa’l-cismin yani insan ruhunun tekemmül derecesi ve fiili kazancı ne ise mevt ile cismin inhilalinden sonra ruh ve cismin yeniden tezâhür

1 Tevakki: Sakınma.

2 Ahsen-i takvim: En güzel yaratılış.

3 İmadeddin Nesimî (ö. 820/1417), 14. yüzyılda yaşamış Hurûfî meşrep Türk divan şairi.

4 Câenâ yevmen-nüşûr: Bize kıyamet (mahşer) günü geldi.

edecekleri vicdâni şekil odur. Yani ruh, kalpsiz kalamayarak yine kendine mazhar olacak bir cismaniyetle zâhir olur. Hurufîlere göre zât zâhir ve sıfatı bâtındır. Suretin hakikati huruftan¹ ibarettir. Diğer bir tâbirle suret, sîretin aynıdır. Hatta siretten gaye, surete vusûldür. Cismaniyet, netice ve müntehâdır.² Bir müntehânın maverâsında³ bir şey aramak, vehim ve hayaldir. Nesimî diyor ki:

Suretin ahsen-i takvim ve yüzün kible imiş,
Bu söze yok diyenin adını hayvan demişim!
Suretin münkirine kâfir ve mel'un dedi Hakk,
Ne ki ana dedi Hakk ben ana çendan demişim!

ve diğer bir şiirinde:

Yüzün mashaftır ey nur-ı musavver;
Teâlâ şanühü Allahu ekber!
Tenin tıynetten oldu hâlk-ı ervâh,
Teâla Allah, zehi pâkize gevher!

söylüyor. Cisim ile ruhun birbirinden ayrılmaz ve ancak idrâk tahlili ile ayrılması mümkün tek tasavvur olduğunu kabulde Bedreddin ile Hurufî büyükler müttefiktirler. Şu kadar ki cisim, Bedreddin nezdinde maddeden ibaret değildir ve bir de Hurufîler, ruhun nasıl bâki kalacağını daha sarîh bir suretle ve bir “sistem” hâlinde bildirmektedirler. Bu suretle “devriye” mezhebi zuhûra gelmiştir. Kemâlata eren insanların ruhu, yine insanın cismi ile cismen zâhir ve böylece bekadan hisse sahibi olurlar. Ahlâk düşüklüğü ile sireten hayvan olanların ruhu ise hayvanatta devir ile bâki olur.

Hurufilik mezhebinin bu meşhur şekli, fenni zihniyet ile takip edilemez. Sonra da sıkı bir tahlil ve tenkit önünde

1 Huruf: Harfler.

2 Münteha: Son nihayet.

3 Maverâ: Bir şeyin ötesinde arkasında.

pek zor payidar olur, zira fenni bir zihin ile terdif edilemeyecek esasların da kabulü lazım gelir. Mesela ervâhın muayyen bir adette mevcûdiyeti ve mevcut ile âlemdaki hayat sahiplerinin adeden takayyüdü vesâire gibi ki bunları fennen ve hatta felsefeten münakaşa imkânı yoktur. Lakin Hurufiliğin şu şeklinde hiçbir esas fenni ve felsefi yoktur, denilemez. Meselenin daha derin bir suretle tetkiki sırf tasavvufi ve hususî bir esere ait olacağından burada yalnız mühim bir hususu nazara almakla iktifa eyleyeceğiz. Hurufiler de ruhunun bekası ve insan şahsiyetinin vahdet ve besâtetini teslim etmektedirler.

Şeyh-i Ekber

Malum olduğu üzere Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî, İslâm tasavvufunun en büyük Müslüman temsilcisidir. Onun ruh meselesindeki dermeyan eylediği fikirler, muhtelif fikirler arasında bir nevi bağlantı teşkil ediyor.

Onun ruh hakkında beyânâtı bir esere münhasır olmayıp yüzlere bâliğ olan musannefatının¹ ekserisinde ruha ilişkin fikirler var ise de hepsinin mücmel² ve şâmilî, *Fususü'l-Hikem*'in "Hikmet-i Nefsiye" bölümünde görülmektedir. Muhyiddin Arabî diyor ki:

”وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتاً
فليس باعدم و إنما هو تفریق.“

Yani:

“Cenâb-ı Hakk, mevt namını verdiğimiz bu neşetin³ hedmiyle⁴ insanın idamını kastetmiyor. Mevt, bu ne-

1 Musannefat: Yazılmış eserler.

2 Mücmel: Kısaltılmış.

3 Neşet: Meydana gelme.

4 Hedm: Yıkma.

şeti yok etmek değil, onun eczasını tefrik terkiibinin tahlildir.”

”فياخذه اليه و ليس المراد الا ان يأخذه الحق اليه و اليه يرجع الامر كله.“

Yani:

“Bu tefrik ile Cenâb-ı Hakk onun ruh ve hakikatini kendine ahzeder. Onun cismaniyeti eczanın terkiibinin her yeri mensup olduğu asla ricat eyler ve mahvolmaz. Emrin küllisi hakka râcidir.”

”فاذا اخذه اليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل اليها و هي دار البقا لوجوده على الاعتدال“

Yani:

“Cenâb-ı Hakk insanı mevt ile kendine ahzettığı¹ vakit; onun ruh ve hakikati için bu mürekkepten (yani inhilal eden) başka bir mürekkep (yani yeni bir beden) bir cismaniyet tesviye eder. Bu cisim, mevtin intikal ettiği âlemin cinsindendir. Bu âlem; beka âlemidir, zira o âlemin vücûdu itidâl üzeredir.”

Şeyh-i Ekber’in ruh hakkındaki fikirlerinin mecmuundan istinbat ile söz söyleyenlere göre insana öldükten sonra tesviye edilecek beden, bir beden “misali”dir. Bu beden “misali” intikal eden adamın “ruhani ve cismani kuvvete, ahlâk ve gâlib sıfatları ruhanîyetinden” tesviye edilir.

”فلا بموت ابدأ اى لا تفترق اجزاؤه.“

1 Ahz etmek: Almak.

Yani:

“Artık asla ölmezler, zira onları tecsim eden bu yeni ecza, asla müteferrik olmaz.”

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ

[İlk mevtlerinden başka artık orada
başka bir ölüm görmezler.]¹

Şeyh-i Ekber'in bu meseledeki beyânatını teşrih ve izah eden şârihlerle onun has mesleğine müntesiblerinin tefsirlerinden anlaşılıyor ki:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

[O'nun zatından başka her şey yok olacaktır.]²

nassı mucibince Hakk'ın vechinden yani zât-ı Hakk'tan başka her şey hâlıktır.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ
وَالْإِكْرَامِ

[Yeryüzünde her canlı fanidir, fakat servet ve ikram
sahibi Rabbinin zâtı bakidir.]³

nassı birinci âyetin muvazzah müfessiri olup “Her ne ki madde ve unsurların birleştiği âlemde zuhur eder onun bu unsurlarının birleşimi fani yani müteferrik⁴ olur. Ancak onun külli hakikati olan “Hak” bâki kalır.” demektir. Şu hâlde mevt hâli ile cismaniyeti fani olan insanın külli hakikati, hüviyeti olan ruhu bâki kalır. Lakin bu, ruhun şahsiyetin bekası demek olmayıp “beka-yı vücûdî ve metafizikî”dir. Hâlbuki teşe’un hasibiyle tenezzülata uğrayıp bir şahsiyet olarak taayyün eden

1 Duhan Suresi, 44/56.

2 Kasas Suresi, 28/88.

3 Rahman Suresi, 55/26,27.

4 Müteferrik: Birbirinden ayrılmış.

ruh, artık bu hâsiyet¹ taayyününü kaybedemez. Zira bu tayin ebedi bir emirdir, kaldı ki: Bu tayin, ancak o ruhun bir nevi cismaniyetle mütehayyiz² olmasına vâ-bestedir.³ Bu cismaniyet alelade manasında bir cismaniyyet midir?

Burada şârihler, müttefik değildirler. Lakin bizim fikrimize göre Şeyh-i Ekber, bu hususta fikrini açık söylüyor. Terreddüde mahâl yoktur. Aleliltlak ölenlerden bahsettiği gibi intikalın “aleliltlak ahiret yerinde olduğunu ve ahiret yerinin ise meydana gelen itidal hasebiyle ayrılma ve mevt mahâlli olmadığının” bildiriyor. Şu hâlde her ruhun ölümden sonra iktisab edeceği beden “bir beden misâlidir.”

Bu beden-i misâlî, her ruhta mertebe olarak mütefavit⁴ ise de bâki ve misali olmak itibarıyla seyyandır,⁵ her ruh için ölümden sonra tesviye edilecek mürekkep yani beden, onun dünyevi hayatındaki muktesebatı⁶ ruhaniyetinden müteşekkil ve bundan dolayı ruhânî ve misâlî ve mertebe olarak mütefâvittir. Lakin bu tefâvüt her ne olursa olsun, bedenler ve misali vasıtaların “baki, mahiyeten layetegayyer”⁷ olmasına mani değildir.

Burada bu derece ısrar etmemizin sebebi, Muhyiddin mesleğinde “bilinen ve meşhur manada bir devriye, ruhların istihalesi⁸ (istihâle-i ervâh-métempsycose) fikri bulunmadığını anlatmaktır.

Hafî⁹ değildir ki alelade devriye fikrinde evvelce insan olarak bırakılmış bir ruhun vefattan sonra hayvanat kalıplarında devretmesi keyfiyeti de mevcuttur. Böyle bir devirde misâlî bir beden değil unsurî bir beden tasavvuru lazım. Unsurî be-

1 Hâsiyet: Bir şeye has nitelik.

2 Mütehayyiz: Bir yer tutan.

3 Vâ-beste: Bağlı.

4 Mütefavit: Farklı.

5 Seyyan: Denk.

6 Muktesebat: Kazanılmışlar.

7 Layetegayyer: Değişmez.

8 İstihâle: Bir durumdan başka bir duruma geçme.

9 Hafî: Gizli.

denlerin ise vücûdu itidal olduğu için artık tagayyür etmeyen uhrevi bir beden ile tavzihi¹ kâbil değildir.

Bundan dolayı Simavna Kadısı Bedreddin'in şârihi Haririzade'nin yukarıda gösterdiğimiz izahını, Muhyiddin'in fikirlerinden olmak üzere kabul edemeyiz. Zira o, şekillerin ruhlarını hayvan ve hayvanlarda kalacağını bildirmekle Muhyiddin'in maksadına tamamıyla ulaşamamış olur. Gerçi bu fikir doğrudan doğruya Bedreddin'in sayılamazsa da eğer onun eserlerinde dahi Haririzade tevcihine² esas olacak bir cihet varsa, onu da Şeyh-i Ekber'den ayrılmış saymaya mecburuz.

Ruhların dünyevi cesedini de değiştirdikten sonraki yani cesed-i misâlisi ile olan ahvaline gelince: Bu hayatta hâlet-i itlâka erenlerin "Âlemlerden bir âlemin taayyünü ile mukayyed" olmadıklarını biz de kabul ederiz. Lakin burası, onların ruhani bir bedene sahip olmadıklarını icap etmez. Kesif ve unsurî bir bedenle itlaka eren ruhların ruhanî ve misalî bir bedenle de itlaka ermeleri tabîî işlerdendir. Ve ancak bu suretledir ki erbâb-ı itlâk, şahsiyeti muhafaza ederler. Aksi kabul olunursa, Buda dinindeki "Nirva" akidesi hâsıl olur. Şu hâlde hâlet-i itlâka ermiş bir ruh "fena bilâ fark", "cem-i kül"de kalmış ve hususi şahsiyeti ebediyen yok olmuş demek olur. Itlâka ermiş bir ruh, her âlemde mütecelli³ olabilir. Kezâ seyyiat-ı ameliyesi sebebiyle süflî mahiyette kalmış bir ruh, unsurlar âleminde yani esfel-i sâfilindeki hâletle his ve zevke mahkûm olabilir. Lakin bu takdirde dahi misalî bedene sahip olmaları icap eder. Şimdi de sıkça tekrar etmiş olan "misal" kelimesinden ne mana matlûb⁴ olduğunu anlamaya çalışalım.

Mesele "kâinat" bahsinde uzun uzadıya tetkik edileceğinden burada yalnız şu kadarını söyleyelim. "Misal âlemi" melekut ve kuvvet âlemi ile his ve şehadet âlemi olan şu âlemimiz

1 Tavzihi: Açıklama.

2 Tevcih: Anlam verme.

3 Mütecelli: Görünen.

4 Matlûb: İstenilen.

ALLAH'İ İNKÂR MÜMKÜN MÜDÜR?

arasında bir “berzah âlemi” dir. Yani ne kuvvet gibi mücerretler ve gaybtan madud ve ne his ve şehadet âlemi gibi unsurların kesâfetinden ibarettir. Bilakis her iki âleme de bir yüzünden temas eden bir mutavassıttır. Bu âlemi anlamak müşkildir. İfham için uyku hâlini misal olarak getirmişlerdir. Rüya, misal âlemindeki his ve mevcudiyet şeklini anlatabilecek bir hâlet oluyor.

İkinci Kitabın Hatimesi¹

Ruh ve Şahsiyet-i İnsaniye Meselesi

Hakkında Hasıl Olan Son Fikirler

Birinci Bölüm

Ruhun Vahdeti

Şimdiye kadar serd ettiğimiz muhtelif fikirleri tahlil ve tenkit nazarına alırsak, müstebân² olur ki her ne manaya alınırsa alınsın, insan ruhunun “idrakî ve vicdanî vahdeti”ne tarruz etmek mümkün değildir. Bu vahdet, her türlü tenkit ve tevile mukavemet edecek kadar bedihî ve kavî bir suretle mütezâhirdir.

Ruhun vahdeti, inkâr ve kesrete ırcası imkânsız bir emrivâkidir. İnsan bedeni ve cismaniyeti itibarıyla bir “manzume-sistem”dir. Bu manzumeyi terkip eden âzâ ve eczadan hiçbirisi “ben” diyen ruh ve vahdet değildir. Bu “ben” diyen vahdet, cismin her cüzüne bir tâbiî muamelesi yapıyor ve onların tagayyür ve ihtilafından asla müteessir olmuyor. “Ben” diyen fâil, bu tağyiratın cümlesinde kendi hüviyet ve faaliyetini

1 Kitabın Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olan orijinal nüshasında buradaki başlık “Birinci Kitabın Hatimesi” olarak geçmektedir. Başlık İkinci Kitab’ın sonunda yer almaktadır. Ayrıca “hatime”de ifade edilen fikirler “İkinci Kitab”ın muhtevası ile birbirine uymaktadır. Bu nedenle bu başlık tarafımızca “İkinci Kitabın Hatimesi” olarak değiştirilmiştir.

2 Müsteban: Açıkça ortaya konmuş olan.

muhafaza ediyor. Cismaniyetini terkip eden her cüzü ve te-
gayyüratını kendine, kendi faaliyetine atfeyliyor: Ben çocuk
iken, genç iken, ihtiyar iken, hasta iken... vs. diyor. Cismi, yal-
nız zayıflamak, şişmanlamak gibi tahavvülata maruz kalmıyor.
Cismaniyeti terkip eden maddi ecza, her dakika, her saat, her
gün ve her daim (tam manasıyla) tebeddül ve tagayyür ediyor.
Bir hâldeki bir müddet zarfında evvelki maddi eczadan hiçbir
şey kalmayarak cümlesi teceddüt¹ ediyor. (tagaddi² ve netâici)

Hatta hayat denilen keyfiyetin devamı sırf bu teceddüt
sayesinde vukua geliyor. Bu kadar tahavvülât, inkılâbat ve te-
ceddüdâtâ rağmen, esas itibarıyla, ruh hiçbir tebeddüle mec-
bur kalmıyor. İlk vicdani inkişafıyla, “ben” diyen vâhidiyet bü-
tün bu tagayyürat ve teceddüdat içinde ve onlardan sonra, yine
“ben” diyor ve bu benlikte hiçbir zâtın tagayyürünün peyda
olmadığını her marifetten daha kavî daha katî olarak biliyor.

İşte insanın şahsiyeti dediğimiz şey, ruhun bu “ben” de-
yişidir. Şu son zamanlarda, insanın ruhu daha başka nokta-i
nazarlardan da hücum edilmiştir. Lakin tâbirler değişmekle
esaslar tebeddül etmiyor. Mesela Renan'ın³ bile sevdiği teşbih-
lerden birisi olarak, ruh için deniliyor ki:

“Bir orkestranın ahengi ne ise insanın cesedi de ruhta odur.
Bu ahenk, orkestrayı meydana getiren sazlardan, çalgılardan
hiçbirisi değildir. Bütünü de değildir. Bütünün faaliyetinden
mütehassıl⁴ ve çalgılardan (bir itibarla) ayrı müstakil bir şey-
dir. Lakin orkestra, o çalgılar aradan çıktığı gibi ahenk dahi
mahvolur gider. İşte ruh da böyledir.

Dikkat edilmelidir ki burada îkâ edilen itiraz, ruhun vah-
det ve istiklaline değildir. Zuhuruna, devamına ve bekasına

1 Teceddüd: Yenilenme.

2 Tagaddi: Beslenme.

3 Ernest Renan (1823-1892), Fransız filozof, tarihçi, şarkiyatçı, dil âlimi,
tarihçi ve edip. İlk dönem Hristiyanlık tarihi ve siyasi teoriler üzerine
yaptığı tarihi araştırmaları ile tanınmıştır.

4 Mütehassıl: Hasıl olan.

aittir. Hâlbuki ruhun her türlü vahdet ve vahidiyetine itiraz edenler de var. Ve asrımızda birçok fizyolojist, hayatiyun gibi ulemasıyla birtakım tabiiyyun, ruhun bu suretle kabul olunan vahdetini bile cerhe uğraşmışlardır.

Bu zümreyi en mütekamil¹ bir suretle temsil edenler, bazı ruhiyun ile tekâmül felsefesi taraftarlarıdır.

Son çağ düşünürlerinin en meşhurlarından Stuart Mill insanın vicdanın vahdeti ve ruhu hakkındaki nazariyesini hususi mahâllinde bildirmiş idik. Bu nazariyeye göre ruh ve ruhun vahdeti:

“İhsasat (ve bugünkü nefsi hisler) silsilesi ile bunun gibi ihsasâtın sınırsız suretle imkânı”ndan ibarettir. Bu muğlak beyânâtı bugün bir sinema manzaralarındaki hareket ve seyir süratinden husule gelen vahdetle izah etmek isteyenler de var. İhsasat silsilemiz o derece süratle cereyan ediyor ki vicdan bu ihsasâtta ki ayrılığı fark edemeyerek onları “tek bir fâilin kendine yabancı şeyleri müşâhedesi” şeklinde telakki ediyor. İşte bu telakkidir ki insanda ruh ve benlik hayalini ibda² ediyor. Demek ki ruh namı verilmekle şayan bir hususi mevcudiyet yoktur.

Acaba, fennin en son keşiflerine ve ruhun tahlilinin en dakik safhalarına istinad³ ettirildiği iddia olunan bu faraziye, hakikate makrun⁴ mudur?

Asla! Ruhu böyle bir şekilde izahın imkânsız olduğunu en parlak bir suretle ispat eden, yine bu faraziyenin sahibi olan Stuart Mill’dir. O, bu faraziyeyi irad ettikten sonra diyor ki:

“Eğer ruha bir hissiyat silsilesi nazarıyla bakarsak, bu kaziye⁵yi ikmal⁶ için “Mazi ve müstakbelde olarak

1 Mütekamil: Tekamül eden.

2 İbda: Meydana getirme.

3 İstinad: Bir şeye dayanma.

4 Makrun: Ulaşmış.

5 Kaziye: İleri sürülen iddia.

6 İkmal: Tamamlama.

kendi kendini bilen bir silsile” demeye borçluyuz. Şu hâlde iki ihtimalden birini kabul etmek ıztırarındayız: Ya ruh bu silsileden başka bir şeydir yahut da farazi olarak bir silsileden ibaret olan ruh “bir silsile olmak haysiyetiyle” kendi kendini (mazi, hâl ve istikbal itibarıyla) biliyor. Bu son ihtimal ise bir safsatadır!”

İşte görülüyor ki ruhun vahdetini, mahiyeten istiklalini tahlil davasıyla inkâr etmek mümkün değildir. Ruh, metafiziksel bir kemiyet olmaktan kurtarmak ve alelade bir hadise şekline sokmak için vukua gelen bütün teşebbüsler iflas etmiştir.

Ruh, besâtet ve vahdet sahibi bir şey, tahlil ve ircâsı imkânsız bir emrivâki gibi kabul etmekte muhtardır.

Ruhumuzun vahdet ve besâtet sahibi, kesretleri vahdete ircâyâ muktedir bir idrak merkezi olduğunu kabulde hiçbir müşkülat yok ve böyle bir zarûri kabul ve çünkü bir emrivâki ve her marifetin esası ve imkân sebebi iken en parlağı safsata ıtlakına seza¹ faraziyelerle, onu inkâra kalkışmak, neticesiz ve beyhude bir külfettir.

Bu sebepten dolayıdır ki mütefekkirlerin büyük isimlerinin ekserisi “cesetle irtibat yani hayat hâlinde ruh denilen keyfiyetin” vahdetine ve insanın şahsiyetine tariz² etmemişlerdir. Şimdi de ruhun cesetten infikâkı³ itibarıyla insanın şahsiyetinin ne olacağına bir nazar atalım.

1 Seza: Uygun.

2 Tariz: Söz dokundurma.

3 İnfikâk: Ayrılma.

İkinci Bölüm

Ruhun Aslı ve Bekası

Ruhun “varlığının bekası, metafizikiyesi” hakkında itiraz eden yok gibidir. Ruh “tabîi kuvvetlerden bir kuvvet veya kuvvet manzumesi” addedenler bile, kuvvet muhafazası kanunu icabınca onun bâki olduğuna şüphe edemezler. Bahis ve münakaşa konusu olan “insanın şahsiyeti” ve “benlik bekası”dır.

Eflatun’a, ruhaniyyun felsefesine göre ruh maddi bir şey olmayıp ruhani bir mevcudiyettir. Cesetle mürtebit¹ veyahut ahenkdar bir suretle müterâdif² olup cesetten infikakından sonra da “vicdan ve şahsiyetiyle” bâki kalır

Bu fikir: Pek mühim itirazlara uğramıştır. Her asrın maddiyyunu ve ezcümle müteahhirler, birtakım tabîi olmayan hâlleri ve patolojiyeyi nazara alarak “bu şekilde bir ruhu” inkâr etmişlerdir. Mesela La Mettrie bazı hastalıklarda, baygınlık hâlinde velhasıl cesedin birtakım tegayyüratında, cesetten ayrı ve müstakil bir ruhun mevcudiyeti izhar edemediğini dermeyen eyliyor.

Hakikaten ruhaniyyunun tasavvur ettiği şekilde bir ruh kabulü pek müşkildir. Bu müşkülât yalnız tabîi fenler nazarıyla olmayıp felsefi tenkitler dahi aynı müşkülâtı meydana çıkarmaktadır. Lakin şurasını da unutmamalıyız ki evvela bu müşkülât, ruhun mahiyetinden ziyade bir telakki şekline, bir mesleğe mahsustur. Saniyen ruh keyfiyeti, hüviyeti itibarıyla

1 Mürtebit: Bağlanmış

2 Müterâdif: Birbiri ardınca giden

tecrübe altına düşmeyen mevaddandır,¹ tabiidir ki onu fehim ve izah, her vakit müşkülâtı dâîdir.²

Ruhun mahiyeti hakkında serd edilen fikirleri bu kitapta arîz ve amîk tetkik ettik. Bu babda fazla bir söz söylemek mümkün değildir. Bu mesrudatı³ tetkikten hâsıl olan netice, hep insan ruhunun bir suretle bekası lehindedir. Hususen bir taraftan kudret muhafazası kanunlarına derkâr olan ihtiyaç, diğer taraftan ahlâkî düsturların ve beşer vicdanının samimi hükmü nazara alınır, birtakım deliller meydana geldiği görülür.

Vücûdiyyun, esrâriyun ve mütesavvıfların beyânâtına gelince: Bunlardan ekserisinin beyânâtını fenni bir şekilde tamamen tetkik imkânı yoktur. Vahdet-i Vücûd erbabına göre iki türlü vücûd yoktur. Vücûd, birdir. hadiseler ve şuunatın cümlesi “kendilikleri itibarıyla” birer mevhum tasavvurdan ibaret, ilâhî işler ve görünenler olmak itibarıyla vücûda dâhilidir. Ruh, âlem-i emirden olmakla mertebeler vücûd-ı mutlak-tan maduddur.⁴ Kaldı ki: Mutlak varlıktaki mertebeler, bir emr-i itibari (ve nihayet mücerret bir emir) olmakla onun temeyyüz⁵ sahibi olabilmesi için “tecessüm⁶ ve teceddüt” etmesi icap eder. Demek ki mutlak varlık, meydana çıkan varlık olduğunu takdirde “şahsiyet ve hususiyet” sahibi olabilir. Bu nokta-i nazarla Bedreddin ve Hurufî büyüklerin mesleklerinde bir hakikat baş gösteriyor. Her ikisine göre ruh, maddeleşmiş ve cisimleşmiş manadadır. Lakin ruhun mahiyeti, yani onun haysiyet-i itlakisi, hâlet-i mütecessidesi⁷ gibi kâbil-i fenâ değildir. O hâlde cesedi yok olursa ruh, ne oluyor? İşte bundan sonrasındır ki her türlü mahsusatın ve belki de makulatın haricine çıkıyor. Şeyh-i Ekber ruh için dağılmayan bir âlemde, dâr-ı ukbâ de-

1 Mevad: Madde

2 Dâî: Olmasına sebep olan şey

3 Mesrudat: Beyan edilen şeyler

4 Madud: Sayılan.

5 Temeyyüz: Benzerleri içinde seçilme.

6 Tecessüm: Cisim ve vücut peyda etme.

7 Mütecessid: Vücut kazanan, vücut bulan.

nilen berzah ve misal âleminde, yeni bir “mürekkep”, yeni bir “mazhar”, nuranî bir cismaniyet tesviye edileceğini beyan ediyor ki bu, söylenmesi mümkün olan son sözdür. Bu beyânat, keşif ve müşahedeye istinad ettirildiğinden tecrübe ve fen sahasında tamamıyla münakaşası mümkün değil ise de bunun bir hakikat olduğunu bize ilâm¹ eden şevâhid² ve işaret vardır.

Ruhun izhar edegeldiği birtakım ef’âl ve ahvâl var ki bunlar “harika” değilseler bile alelade hadiselerle da izah mümkün olamıyor. Hiss-i kable’l-vuku, keşif nevlari, tuluat sınıfları, istikbale ait haberler, beş duyu haricinde kalan hisler gibi birçok ahvâl, tecessüm hâlinde bile ruhun “yalnız cismaniyete ait tezahürattan fazlasına malikiyetini” göstermektedir.

Cesetten ayrılmış ruhların da tecrübe ile sabit olan birtakım tezahüratı var. Gerçi bunlar şimdiye kadar muntazam bir suretle tasnif ve tavzih³ edilememiş ise de emrivaki denilecek kadar meşhurları da yok değildir.

Bütün bu mülahazalar göz önüne alınırsa, itiraf lazım geliyor ki: İnsan ruhu, vahdet ve şahsiyet sahibi bir mahiyettir. Vâhid ve basit olduğuna ve aksi sabit olamadığına nazaran bekası imkânsız ve mütenakız değildir.

Fena ve inidam,⁴ tecezzî ve inkısamla müsavidir. Vahdet ve besâtet sahibi bir şeyin mahiyeti itibarıyla bir hadise değil, vücûttan ibaret olması icap eyler. Bununla beraber ruhun bu âlemde olan tezahürat malumesi, cismaniyet ve tecessütle⁵ vukua geldiğine de muâraza olunmuyor. İşte bu mühim noktada tasavvufu fen birbirine taarruz etmiyor.

Şu hâlde:

1. İnsan ruhunun vahdet ve şahsiyeti,

1 İlâm: Bildirme.

2 Şevâhid: Şahitler.

3 Tavzih: Açıklama.

4 İnıdam: Yok olma.

5 Tecessüt: Ruhun ceset ve madde durumuna gelmesi.

2. Vahdetnüma ruhun vücûdî ve şuunî bekası,

birer suretle sabit oluyor ve ihtimal ki bu sabit olmanın ikinci şekle ait olanı, tamamen fennî ve tecrübî bir suretle vakıa olamıyorsa da “tam manasıyla bir varlık, hangi şey hakkında vâkidir.”

Malumat-ı keşfiyemizden olduğu yani havassımızın tasdik eylediği en celî bir şey bulunduğu için bizce her şeyden ziyade sabit olması iktiza eden maddeyi, akıl ve fen terazisinde ölçersek ortada ne kalır?

Son fenni faraziyata göre madde, hakikî ve basit bir mevcudiyet olan esîrden¹ husule gelen “feza!” dan başka bir şey değildir. Pek çok delikler demek olan cüzi fertlerden, şahidi bulunduğumuz maddi manzume ve yaratıkların peyda olabildiğini kabul ediş “fenni zihniyet icabı” sayıldığı takdirde ruh hakkında müşkülpesent² olmanın da pek çok manası kalmaz. Fen, gâiyatı³ kendi tetkik sahasında görmüyor ve bunda tamamen haklıdır. Lakin vicdani ihtiyaçlarımızı yalnız fen tatmin edemez. Bu gibi mebahis ve âli meselelerde fitri gerekenler, vicdani şehadet ve ruhun meyilleri büyük bir kıymeti vardır. Velhasıl bütün insaf erbabıyla beraber diyoruz ki:

Ruhun vahdet ve şahsiyetini inkâr mümkün olamamıştır. Şahsi bekasına gelince: Bununla ve aleyhinde söylenen hiçbirisi fennî ve tecrübî sayılamazsa bile lehinde söylenen sözler, aleyhinde söylenenlere nazaran daha kıymetli, daha felsefi ve daha ahlâkîdir. Sonra da bu sözler, bazı vukuat ve tezahüratla da müeyyed⁴ olmak itibarıyla bugün ancak itibar edilmeye şayandır.

İkinci Kitabın Sonu

1 Esîr: Kâinattaki bütün boşlukları doldurduğu farzedilen, görülemeyen ve ağırlığı olmayan cevher.

2 Müşkülpesent: Memnun edilmesi zor olan.

3 Gâiyat: Amaçlarla ilgili.

4 Müeyyed: Doğrulanmış.

Üçüncü Kitap¹
Kâinat
Kâinat Hakkında Eslâfın Fikirleri

1 Kitabın Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olan orijinal nüshasında buradaki başlık "İkinci Kitap" olarak geçmektedir. Ancak "İkinci Kitap" başlığı daha önce kullanıldığı için buradaki başlık tarafımızca "Üçüncü Kitap" olarak değiştirilmiştir.

[Birinci Bölüm]

Hintliler ve Mısırlılar, Keldanî ve Asurlular, İranlılar, Japonlar, İbraniler, İskandinavlar, Ermeniler

Eslafın¹ kâinat hakkındaki fikirleri esasen hemen yekdiğerinin aynı gibidir. Kâinat, kendiliğinden mevcut bir şey gibi telakki edilmekte ve ilâhlar sonra bu maye-i kevniyeden² hasıl olarak tanzim vazifesini ifa ettikleri gösterilmektedir. Bu ilk fikir devresinde âlemin yoktan var edildiğine dair hiçbir fikir bulunmuyor.

Eski zamanlarda, maddenin ezeliyeti hakkında pek mühim bir fikir var idi. İlahlara bırakılan hilkat ve tanzim vazifesi, kara ile suları ayırmaktan ve sonra hayvanatı meydana getirmekten ileri geçemiyordu.

“Tek ilâh ve ademden hilkat” fikrinin zuhûr sahası sayılan İbranilerin bile bu fikri ancak milattan pek çok olmayan bir zamanda peyda ettikleri zannolunmaktadır.

Eskiye ait izaî ve eyûp kitaplarının birkaç babında: Hilkat-ten önce Cenâb-ı Hakk’ın “leviathan” denilen azim bir deniz ejderhası ile muharebeler ettiği bahsediliyor. Demek ki İbranilerin eski rivayetlerinde hilkat, yine tanzim manasına geliyor. Hüda’nın muharebe ettiği ejderhada madde remzini görmek pek kolaydır.

1 Eslâf: Bizden öncekiler.

2 Maye-i kevnîye: Yaratılış mayası.

Eski Hindîlerin felsefî bir şekil alan rivayatına göre^[1] hep yani büyük deniz, evvela zulûmatla dolu idi. Sonra gece ile dalgalı deniz doğdu. Dalgalı deniz, gece ile gündüzü tefrike² yarayan zamanı tevlit³ etti. Zaman, göze çarpan her şeyi idare eder. Bundan sonra Hâlık, birbirini müteakıben güneşi, mâhı, göğü ve yeri, havayı ve esir mıntıkasını yarattı.

Daha esaslı ve eski rivayetlerde ise görülüyor ki: Bu hep, evvela ademden ibaretti. Sonra tekâmül ile bir yumurta oldu. Ve bir sene bu hâlde durdu. Sonra ikiye ayrıldı. Yumurta kabuğunun yarısı altın, yarısı gümüş idi. Altından sema, gümüşten yer peyda oldu. Tevlid edilen şey ise güneş idi.

Hindîlerin hem eski ve hem en manidar ilk zaman akideleri ise şu şairane beyânattır:

“Umman-ı ezeliden bir çiçek (full hindî çiçeği) peyda oldu. Bu çiçekten Brahma doğdu. Ve çiçeğin eczasıyla aksam-ı kâinatı teşkil eyledi.”

İşte görülüyor ki bu tasavvurlarda ilâhlara da takaddüm⁴ eden bir “esas” mevcuttur. Bu esastan evvela kâinat nazımı olan ilâhlar ve sonra da âlemin şekilleri peyda olmuştur. Bu tasavvurlar bir “Vahdet-i Vücûd” fikrinin mebdeidir. Eski Mısırlıların itikadâtında dahi Hindîlerin tasavvuratını bulmak güç bir şey değildir. Hususen yumurta meselesi aynen mevcuttur.

Asûri hükümdarlarından Asurbanipal zamanında yazılmış ve bugün hâl ve kıraat⁵ okunmuş bir şiirde şöyle deniliyor:

Evvelleri, yükseklerde semanın henüz adı yok iken
Aşağılarda yerin henüz ismi yok iken
O vakit ki, onların hâlıkı olan ibtidai deniz,

[1] Hindîlerin mukaddes kitabı *Rig Veda* onuncu kitap.

2 Tefrik: Ayırt etme.

3 Tevlit: Meydana getirme.

4 Takaddüm: İleri geçme.

5 Kıraat: Okuma işi.

Ve hepsinin validesi olan Tihamat
 Suları karıştırarak “bir hep” meydana getirdiler,
 İşte o vakit, ilk ilâhlar doğdu!
 Lakin ilâhların annesi olan Tihamat, onlara karşı is-
 yan ettiğinden Marduk nam
 Mabud, kılıcıyla Tihamat'ı ikiye biçti:
 Bir parçasıyla semânın tavanını yaptı,
 Önüne bir set yaptı ve muhafızlar koydu,
 Suların aşağıya akıtılması için tavsiye eyledi.

Eski Ermenilerin kâinat hakkındaki fikirleri de esasen böy-
 ledir. Onlarda dahi yaratılış mayası bir yumurta şeklini aldı-
 ğına, içinden Parabrama namıyla bir mabud çıktığına ve yu-
 murtanın yarı kabuğuyla sema ve diğer yarısıyla yer meydana
 getirildiğine inanılırdı.^[1]

Şimalî Almanlar ve İskandinavlıların rivâyetlerinde evvela
 aslî zaman, sonra uçurum, mekân ve Ymir² namını alan madde
 görülmektedir. İlahlar ve âlemin tanzimi bundan sonra gelir.

Eski Japonyalıların fikrine göre pek eski zamanlarda gök
 ile yer birbirinden ayrılmış değil idi. Nur ile zulmet karışık idi!
 Ancak esir, yumurtaya benzeyen terkibi bir hâlde, mevcut idi.
 Nur, tabiki ulvi olduğundan yükseldi ve sema oldu. Zulûmat ve
 kesafet ise suya münkalib³ olarak sükût etti ve yer peyda oldu!

Eski İranlıların şârîni⁴ olan “Zaraüstra-Zerdest”e göre
 ilâhî zulmat olan “Ehri-men” madde ve kesafetten⁵ kinayedir.

[1] Gariptir ki Ermeniler, Hristiyan olduktan sonra yumurta meselesini bu
 dine de sokmuşlardır. Paskalya yumurtası, eski Ermenilerin yumurtasın-
 dan başka bir şey değildir.

2 Ymir: İskandinav mitolojisinde bütün Jotunların ya da donmuş devlerin
 atasıdır.

3 Münkalib: Başka bir şekil veya duruma girmiş.

4 Şârî: Kanun koyan.

5 Kesafet: Bulanıklık.

[İkinci Bölüm]

Kâinat ve Eski Yunanlılar

Yunanlılar, ilk fikir devrelerinde, kadim kavimlerin kâinat hakkındaki telakkilerini hemen aynen kabul etmişlerdi. Bu telakki, bir taraftan Vahdet-i Vücûd diğer taraftan dehriyun¹ mesleklerine gider.

Bu fikrette (düşüncede) maddenin ve daha doğrusu kâinatın bizatihi mevcudiyeti ve ilâhların bundan ayrı ve müstakil bir şey olmadığı zehabî² müphem bir suretle mevcuttur.

Yunan ibtidai fikrine göre evvela mevcut olan, gece, asıl umman, “tetis” yani kuvvet idi.

En eski rivayetlerden biri olan “Hesiodos” tekvinine³ göre evvela “kaos-amâ” mevcut idi. Bundan gökler, yerler ve denizler peyda oldu. Yerle göğün ittiadından ilâhlar peyda olmuştur.

“Kaos-amâ” lafzından maksat ne olduğuna ittifak edilememiştir. Aristofan ve Aristo gibi yüksek mütefekkirler, amâya “muzlim saha” manası veriyorlardı. Su ve ateş diyenler de vardır, şurası muhakkaktır ki cümlesi bu kelime ile “yaratılış mayasını”nı murad eylemekte idiler.

Eski Yunanistan’da tabiiyyun mesleği peyda olarak kâinat manasını fenni bir nazar ile hâl maksatları başlaması üzerine ikinci devreye girmiş oluyoruz ki şimdiki fenni devrenin medar ve menşei bu devredir.

1 Dehriyun: Dehriye doktrinini benimseyenler.

2 Zehab: Zannetme.

3 Tekvin: Yaratma.

Miletli Thales,¹ kâinatın mayasına su nazarıyla bakıyordu. Öğrencisi Anaksimendros, küre-i arzın ilk haritasını çizdi. Bu zâta göre esas kâinat bir “aslî maddeden” den ibaret olup bundan harâret² ve bürûdet³ tevellüd etmiştir. Bu ikisinin imtizacından maya unsuru meydana gelmiş ve sonra ondan su, toprak, hava ve yıldızlar peyda olmuştur. Heraklitos,⁴ her şeyin aslı olmak üzere ateşi kabul etmekte idi. Empedokles⁵ ise anasır-ı erbaa⁶ faraziyesini icat etmiştir.

Yaklaşık olarak iki bin dört yüz sene evvel yaşamış olan Leukippos ile öğrencisi Demokrit, kâinat aslı olmak üzere “cüz-i fert” nazariyesini meydana getirmişlerdir.

İşte görülüyor ki Demokrit ile fennî nazar ile gayenin had-dini bulmuştur. Yalnız bu nazarda Vahdet-i Vücûd görülemez. En katî bir nazar-ı maddî ve dehrîdir.

Bu kadar eski bir zamanda bu derece yüksek bir nazariyenin ihtirâna,⁷ beşer zekâsının bir mucizesi nazarıyla bakmak zarurîdir. Gerçi cüz-i fertler, yaratılış mayası değil, onun mütekâmil bir şekli ise de bugün bile yaratılış hadiselerinin izah medarı oluşuna bakılınca eski zamanlarda “fen” itibarıyla Demokrit, en nihai sözü söylemiş ve fennî fikri temsil eylemiş sayılır.

Eflatunla beraber, kâinat hakkında nazârî bir suretle tefekkür tekemmül ediyor. Ona göre de kâinatın yaratılış mayası mahlûk değildir. Bu maya eski kaostan ibaret ise onu

1 Miletli Thales (M.Ö. 624-546), Sokrates öncesi dönemde yaşamış olan Anadolu’lu bir filozoftur. İlk filozoflardan olduğu için felsefenin ve bilimin öncüsü olarak adlandırılır. Eski Yunan’ın Yedi Bilge’sinden ilkidir.

2 Harâret: Sıcaklık.

3 Bürûdet: Soğukluk.

4 Heraklitos (M.Ö. 535-475), Efes’te yaşamış Sokrates öncesi Yunan filozof. Batı felsefe tarihinde dinamik bir felsefî sistem ortaya koyan ilk kişidir.

5 Empedokles (M.Ö. 490-430), Sokrates öncesi düşünürlerden birisi.

6 Anasır-ı Erbaa: Maddi âlemin esasını teşkil ettiğine inanılan dört unsur.

7 İhtirâ: Daha önce benzeri olmayan bir şey icat etme.

Demiorgos¹ yani Cenâb-ı Hakk tanzim etmiş ve bugünkü ahenkdâr şekline sokmuştur.

Demiorgos ile âlemin mayası arasında vasıta olan şey “âlemin ruhu”dur.

Eflatun’a göre kâinat, ruh ve cesetten müteşekkil bir nevi şahsiyet olup akla mâlik ve daima genç ve faaldır.

Fen erbabına göre Eflatun’un bu tasavvurları kâinatın fenni bir şekilde anlaşılmasına büyük bir darbe olmuştur. Mütefenninlerin bu davası tamamen haksız değildir. Gerçi onun spekülasyonlarında yazmaya değer bir şairiyet ve ulviyet ve yüksek bir felsefe varsa da fikirleri ve tecrübeye müstenid² ve fennî değildir. Lakin Eflatun’u itham edenler şurada haksızdırlar ki: Eski zaman mütefekkirlerinden hiçbirisinin serd ettiği fikirler, şimdi bizim anladığımız manada fennî ve tecrübî değildir. Bugünkü fenne temas eden fikirler bile tecrübe semeresi olmayıp spekülasyondan ve nazardan hâsıl olmuş şeylerdir.

Mesela Demokrit ve Heraklit’in ecza-i fert faraziyesi hiçbir tecrübe ve istikrâya³ müstenid değil, ancak kâinatın izahı zaruriyetle peyda olmuş felsefi faraziyat kabilinden idi.

Demokrit ve Leukippos ile önceki zamanlarda maddiyyun nazariyeleri müntehanın⁴ haddi bulduğu gibi Eflatun ile de ruhaniyyun mesleği tekemmül eylemiştir.

Parmanides⁵ bu iki mesleğin tevhidinden ibaret olan Vahdet-i Vücûd mesleğine revaç vermiştir. Şu kadar ki bu meslek mensupları ekseriya “zihniyyun” neticesine vasil olmuştur.

1 Demiorgos: Antik Yunan’da dünyayı meydana getiren ilahın adı.

2 Müstenid: Dayanan.

3 İstikrâ: fels. Tüme varım.

4 Münthâ: Bir şeyin varabileceği son nokta, son, nihâyet.

5 Parmanides (M.Ö. 515-460), Doğa filozoflarından sayılmakla birlikte, Antik Yunan felsefesinde rasyonalizm geleneğinin ilk filozoflarından biridir. Parmenides’e göre, evrende değişen hiçbir şey yoktur.

Parmanides'e göre kâinattaki eşkâl ve tefavüt¹ bir fikrî hayallerden ibaret olup yalnız "mevcut" yani "zât" vardır. Madde ve ruh tek şeyden ibarettir. Eşkâl ve vahdet geçici şeyler olup bunların hakikati olan mâye, zât, gayrı mütehavvil² ve bâkidir.

Aristo'nun kâinatı telakkî şekli hakkında şu esercikte birçok söz geçtiğinden tekrarda faide görmüyoruz. Onun mesleği de bir senevî felsefeden ibaret olup âlemin mayası "belirsiz bir imkân" namını verdiği madde ve eski kaos ile ruh manasına gelen eşkâlden ibarettir. İlk muharrik namını alan Cenâb-ı Hakk bu mayaya hareket vererek tanzim eder.

İşte görülüyor ki tufûliyetten³ itibaren yüz devrelere kadar beşeriyet idrak sahasında ne kadar telakkî şekli varsa, cümlesini meydana çıkarmıştır.

Daha sonraları ise bu fikirlere yeni bir şey ilave olunamamış yalnız izah ve telakkide tahavvüller ve terakkiler görülmüştür.

Şimdi kâinat hakkındaki fikirleri hülasa edelim. İlk tefekkür devresinden itibaren felsefî fikret (düşünme) devresini buluncaya kadar beşeriyet, kâinatın bir suretle kıdemine⁴ ve kendiliğinden mevcudiyetine inanmıştır.

Birer suretle diyoruz, zira her devrede fikirler, aynı mertebede kalmamıştır. İbtidaları, esas olarak yalnız kâinat mahiyet ve zâtîyeti ele alınıyordu. İlahlar bile bu kâinatın evladı idi. Gerçi ilâhlar peyda olduktan sonra yaratılış mayasına bir şekil ve mahlûkata hayat veriyorlarsa da ekseriya bir itibarla kıdem ve zâtîyat kâinat ve maddiyatta, hudus⁵ ve te'ehhür,⁶ ervâh ve ilâhlarda kalıyordu. Bununla beraber gerek eşkâl ile tayin eden ve gerek kudretinin eserleriyle tezahür eyleyen ilâhlara takaddüm eden ve her ikisinin esas mayası sayılan mühim tasavvur

1 Tefavüt: Birbirinden farklı olma.

2 Gayrı mütehavvil: Değişmez.

3 Tufûliyet: Çocukluk.

4 Kıdem: Eskilik.

5 Hudus: Meydana gelme.

6 Te'ehhür: Geciktirme.

“maye-i maddiyye” demek doğru olamaz. Zira bu asli maya, hem maddenin ve hem düzenleyici ve yaratıcı kudretin esasıdır.

İşte bu nokta-i nazarla bakılırsa, beşeriyetin fitri akidesi “Vahdet-i Vücûd” mesleğine irtica eyler.

Vahdet-i Vücûd, beşeriyetin fitri dinidir. Asıl mayanın yani vücûdun maddî tezahüratına fazla itibar verenler, bir ifrat yolu tutarak maddiyyun mesleğine vasil olmuştur. Maddî tezahürleri fazla ihmal edenler ise ruhaniyyun mesleğine gitmişlerdir.

Maddiyyun mesleği ibtidadan¹ biri şeklini değiştirmemiştir. Ruhaniyyun mesleği, Eflatun ile bir senevî felsefe hâlinde iken İbranilerin felsefî telakkisinde son şeklini almıştır.

İbranilerin esas telakkisi de diğer kavimlerden başka değilse de ruhani mesleklerindeki tekâmülüyle yalnız kudret cihetini ele almış ve maddî tezahürattan vücûd vermemiştir.

İbranilerin elde mevcut eserlerinde, mesela *Talmud*’daki vazıh tefsirlerde bu kâinatın “adem”den yaratıldığı görülmektedir. Mevcut dinlerden Hristiyanlık ve (en münteşir ve umumi mezheplerine nazaran) İslâm dini sâlikleri de kâinatın ademden peyda olduğunu kabul etmişlerdir. Lakin her üç din erbabı içinde (ademden hilkat) meselesini malumunda manasında almayarak Vahdet-i Vücûd cihetini kabul eden mezhepler vardır. Musevilerde Habal felsefesi ve İslâm dinindeki tasavvuf felsefesi ashâbı ve vücûdiyyun gibi.

Bunların mahiyet ve kıymetini mebhasın ilerisinde tenkit edeceğimizden burada kâinat hakkında peyda olan telakki şekillerinin şunlardan ibaret olduğunu söylemekle iktifâ eyleyeceğiz:

1. Bir ezeli ve ebedi mevcut olup onun manası ve değişmez zâtıyatı Cenâb-ı Hakk ve onun sureti, şuunu,² namütenahi tezahüratı kâinattır.

1 İbtida: Başlangıç.

2 Şuun: Olaylar, işler.

2. Kâinat, bizatihi mevcut ve ezelî bir maddi manzume-den ibaret olup türlü şekilde temsil ve tecsim¹ edilen kuvva ve kudret bu maddenin manzumesinin bir sıfatı, bir hassesidir.

3. Yalnız Cenâb-ı Hakk var idi ve vardır. Kâinat, onun tarafından ademden var edilmiş olup hâdis² ve fanidir.

Şimdi bu üç fikrin dinler ve son zamanlarda gördüğü telakkîleri ve tekâmülleri gözden geçireceğiz.

1 Tecsim: Cisim haline getirme.

2 Hâdis: Meydana çıkan zuhur eden şey.

Üçüncü Bölüm

Kurûn-ı Vustâ¹ ve Skolastikler

İsa dini Museviyet esasları üzerine mübteni² olduğundan kâinat hakkında bu din mütefekkirleri nezdinde mevcut fikirler “adem-i hilkat” meselesine müntehi³ olur. Skolastik namıyla yad olunan felsefe medresesi sâlikleri, dinin düsturları ile Yunan felsefesini terdif maksadını gözeten adamlar idi. Şu kadar ki onlar da esas layetegayyir,⁴ din düsturları olduğundan felsefeye bırakılan vazife, bu düsturlara yordakçılık etmekten ileri geçemiyordu. Bununla beraber Skolastikler⁵ içinde bu düsturlara tevafuk etmeyen ve fakat tevafuku iddia olunan birçok mezhep ve fikirler de peyda olmuştur.

Zaten Ortaçağ mütefekkirlerinin hepsi doğrudan doğruya Skolastik mezhebine sâlik olmayıp içlerinde bir dereceye kadar müstakil düşününler ve Yunan felsefesi şu’batına⁶ rehber olanlar vardır.

Herhangi meslek ve şubeye mensup olursa olsun, Ortaçağ mütefekkirleri yeni bir şey söyleyememişler ve beşerin malumatını tevsik⁷ yolunu bulamamışlardır. Cümlesinin yaptığı şey, Yunan mütefekkirlerinin makalatını az çok sıhhat ve vuzuhla tekrardan ibaret kalmış ve ne ikrariyata, ne de inkâriyata yeni bir şekil ilave edilememiştir.

1 Kurûn-ı Vustâ: Ortaçağ.

2 Mübteni: Bir şeye dayanan.

3 Münthei: Bir yere bir şeye ulaşan.

4 Layetegayyir: Değişmez.

5 Skolastik Felsefe: Orta Çağ düşüncesinde doğrunun zaten mevcut olduğu düşüncesine ve felsefenin okullarda okutularak öğretilmesine dayanan bir yaklaşım sergiler. Bu felsefenin temeli teolojidir, ona dayanır ve onu desteklemeye çalışır.

6 Şu’bat: Kollar.

7 Tevsik: Bir şeyin doğruluğunu ispat etme.

İntibâh Devri¹

Skolastik felsefesi, intibâh devri felsefesini (yani bugünkü felsefeden evvel ve geçit menzili hükmünde felsefeyi) tevliid etmiştir. Bunda en mühim âmil,² İslâm filozoflarından İbni Rüşd'dür. O, esasen Aristo mesleği demek olan meşâiyuna mensup ise de bu mesleği kendine mahsus bir suretle telakkî etmiştir. Bundan dolayı İbni Rüşd felsefesinin Avrupa'da in-tişârı mütefekkirleri evvelce saplandıkları “aynı şeyler olduğu gibi tekrar ve tevakkuf”tan kurtarmıştır.

İbni Rüşd, âlemin kıdemine kâil idi. Kendisine peyrev³ olan Skolastik filozofları da Hristiyanlıktaki fikirlere rağmen âlemin kıdemliği bahsinde daha ziyade metanetle düşünmeye başlamışlardır. Mesela Pompona⁴ bu mebhasleri münakaşa ederken “Hristiyanlıktaki akaidi bir Hristiyan olmak üzere kabul etmekte ise de bir filozof haysiyetiyle bunları saçma bulduğunu!” dermeyen eylemiştir. O vakit Avrupaca İbni Rüşd, dinsizlerin sürûru ve maddiyyun rehberi gibi bellendiğinden fikrî hürriyetin Hristiyanlık mehbasisinden kurtulmasına sebep olmuştur.

İntibâh Devri'nin ehemmiyeti bugünkü felsefeye bir geçit vazifesi yapmış olmasında ve felsefeye istiklâlini kazandırmaya hizmetindedir. Yine bu devrin bazı mütefekkirleri, Aristo'ya karşı Eflatun'un fikirlerini koymak teşebbüsünde bulunarak felsefeyi Aristo inhisârından⁵ kurtarmaya uğraşmışlardır. Nihayet Giordano Bruno, Galileo,⁶ Bacon ve Descartes yeni felsefenin nâşir⁷ ve müessisleri olarak zuhûr etmişlerdir.

1 İntibâh devri: Uyanış çağı.

2 Amil: Amel eden, işleyen.

3 Peyrev: Birinin arkasından giden.

4 Pietro Pomponazzi (1462-1525) İtalyan filozofu. Rönesans dönemindeki Aristoteles felsefesinin önde gelen isimlerinden.

5 İnhisâr: Yalnız bir şeye ait olma.

6 Galileo Galilei (1564-1642), İtalyan astronom, fizikçi, mühendis, filozof ve matematikçi.

7 Nâşir: Yayan.

Dördüncü Bölüm

Bugünün Felsefesi ve Kâinat

Skolastik mezarlığından bir nevi ba'sü bade'l-mevte¹ nâil olarak yeni bir hayat feyziyle meydana atılan felsefenin keşfedilen sıfatı “akıldan başka hacet ve maksat tanımamak ve tecrübeye ehemmiyet vermek” cümlesiyle telhis² olunabilir.

Yeni felsefenin tesisiyle beraber beşeriyeti işgal edegelmiş olan mühim mesele ve bu meyanda kâinat bahsi münakaşa ve düşünce sahasına çıkmıştır.

Başlangıçta olduğu gibi yeni felsefenin başlangıcında dahi derhâl üç temâyül görünmüştür. İngiliz Bacon, bugünkü maddiyyunun en son piri sayılabileceği gibi Fransız Descartes dahi bir dereceye kadar yeni ruhaniyyunun piri sayılabilir. Bir dereceye kadar, diyoruz, çünkü aşağıda görüleceği üzere kâinat meselesinde Descartes, maddiyyuna yaklaşıp. Vahdet-i Vücûd fikri her ne kadar, Spinoza ile ehemmiyet almış ise de onu en yeni şeklinde ortaya atan ve hak takaddümü³ olan, şehid ve taassub kurbanı Giordano'dur.

Bacon, belli başlı bir meslek sahibi değilse de son dönem tabîiyyun ve materyalistlerinin piri sayılır.

Descartes

Son Çağ ruhaniyyunun piri olan Descartes, kâinat mebhâsinde bir taraftan tabîiyyun ve diğer taraftan biraz da Müslüman

1 Ba'sü bade'l-mevt: Ölümden sonra dirilme.

2 Telhis: Özetleme.

3 Takaddüm: Önce gelme.

kelamcılarına benzer. Descartes'a göre kâinat, kendi kanunlarıyla idare olunan azim bir makinedir. Şu kadar ki kanunlar, bir yüce hâlık fikirlerine mugâyir değildir.

Descartes'a göre kâinat mütenâhîdir.¹ Lakin o, cüz-i fert nazariyesini kabul etmez. Descartes'ın fikrince bir cüz-i fert ne kadar küçük farz edilirse edilsin, yine taksimi mümkündür. Descartes'ın mesleğinde en ziyade dikkate şayan olan cihet, vücutta "imtidat ve fikret (düşünme)" gibi iki nihâi şekli bulmasıdır. Maddiyatın ircâsı mümkün olmayan asıl keyfi "imtidat"dır.² Mekân ile cisim birbirinin aynıdır.

Descartes'ın mesleğinde ruh ile cismi tevhid imkânı yoktur. Bu sebepten dolayı mesleğinde nümayan³ olan seneviye fikirleri birtakım öğrencileri tarafından ya Vahdet-i Vücûd'a veya zihniyyun prensipleriyle tevhide ircâ olunmuştur.

Spinoza

Descartes'e göre bir taraftan mükevvenatın mayası olan imtidat, diğer taraftan ervâhın mayası olan fikret (düşünme) birer "cevher-zâtîyet" idi. Spinoza, her ikisinin birer zâtîyet değil, bir zâtın yani Cenâb-ı Hakk'ın birer "naatı" olduğunu kabul ediyor.

Ona göre Cenâb-ı Hakk nâmütenâhîdir. Nâmütenâhî nuût⁴ varsa da bizim idrâkimiz bu nuûtun yalnız iki tane-sini fehmedebiliyor: Fikret (düşünme) ve imtidat. Cenâb-ı Hakk'ın nuûtı da zâtı gibi kâinat, Cenâb-ı Hakk'ın "naat-i imtidat"ından ibaret ve nâmütenâhîdir. Mükevvenat Cenâb-ı Hakk'ın naatı ve diğer bir tâbirle hak, mümted bir şeydir. Cisimler naat-i imtidatın şununun fiillerinden ibaret ve mütenâhîdirler. Cenâb-ı Hakk, her ne kadar yayılmış bir şey ise de taksimi mümkün değildir.

1 Mütenâhî: Sona eren.

2 İmtidat: Mekân.

3 Nümayan: Görünen.

4 Nuût: Sıfatlar.

Hak, mümted olmakla beraber cisim değildir. Avâm, cisimden başka mümted bir şey tasavvur edemediğinden mükevvenatı, zâtî mayeden yani Cenâb-ı Hakk'taki imtidat, muhayyile kuvvetimizin taksim ettiği ve hatta bilfiil inkısamını gördüğümüz imtidat değildir. İmtidaddaki eczâ-yı kesîre, diğer bir tâbirle imtidat teşkil eden ecsâm ve eşyanın mevcudiyeti, ancak hadiselerin bir varlığıdır. Bu cisimler ancak naat-i mütenâhi-i ilâhi olan "imtidat"ın şunudur.

Spinoza'ya göre ecsam: Cenâb-ı Hakk'ın (mümted olması itibar ve nazarıyla) ilâhi mahiyetini muin bir surette iş'âr eden şundur.

Mükevvenatta cereyan eden harekât ve kanunların cümlesi "mekanik kavanin"e irtica eyler. Her hareketin sebebi, ona takaddüm eden diğer bir harekettir. Onun sebebi de daha mütekaddim bir harekettir.

Mükevvenatta meşhûd olan harekât için bir maksat ve gaye sebebi tasavvuru, mekaniğin kanunlarını bilmemekten neşet eder.

Spinoza ilâhi zâtîyete "tabiat hâline koyucu tabiat" ve mükevvenata "tabiat hâline konulmuş tabiat" namını veriyor. Diğer bir tâbirle Cenâb-ı Hakk "tabiat-ı fâile" ve mükevvenat "tabiat-i münfaile" demek oluyor.

Malebranche

Malebranche'ye göre mükevvenat "imtidad-ı makul, zihnî"den ibarettir. Makul imtidat, Cenâb-ı Hakk'ta bir fikirdir. Makul imtidat, bizim ruhumuz üzerinde tesir yaptığı zaman, hususi imtidat hâlini alır. Cisimleri bilişimiz hususi imtidat ile.

Malebranche şu fikirlerine nazaran mükevvenatın hakiki bir vücûdu olmamak ve bir hayalden ibaret bulunmak lazımdır. Malebranche'in pek koyu bir "esrâriyun" mesleği teşkil eden

bu fikrî manzumesi “Cenâb-ı Hakk'ta rüyet”¹ namını almıştır. Malebranche, irâde ve kudretin tezâhürü bahsinde bizim mütekellimlerimizin² aynı suretle düşünür.

Leibniz

Bu zâta göre mükevvenatı teşkil eden şey, bir nevi kuvvetin cüz-i ferdi “monad”lardır. Ruhun madde üzerinde hiçbir tesiri yoktur. Mükevvenattaki ahenk, Cenâb-ı Hakk tarafından tesis edilmiş mukaddim bir ahenktir. Mükevvenatla maneviyat, aynı el tarafından tanzîm edilip kurulmuş iki saate benzer. Her ikisindeki harekâtın terâdüf³, birinin diğerine tesirinden neşet etme değildir.

Leibniz'e göre maddenin hakiki bir mevcudiyeti olamaz. Mükevvenat kuvvetten ibarettir.

Berkeley

Berkeley'e göre maddiyat ve mükevvenat için ispat ettiğimiz havas⁴ ve nuut,⁵ insanın zihni tahavvûlatından ibarettir. Yani bu havas ve nuut, mükevvenatın değil, bezm ve idrakimizdir, bir hâlde ki “beşer zihni haricinde maddenin ve maddi mükevvenatın hiçbir hakikati yoktur.”

Bu meslek, en müfrit manasında zihniyyun mesleğidir.

David Hume

O da Berkeley gibi harici mevcudiyeti yani mükevvenatın vücûdunu inkâr etmektedir. Bir insan, kendi his ve idraki yani kendi zihni haricine çıkamaz. Ruhumuzdan ayrı ve harici mevcudiyet sahibi “bir madde” yoktur.

1 Rüyet: Görme.

2 Mütekellim: Kelâm ilmiyle uğraşan kimse.

3 Terâdüf: Birbiri ardından gitme.

4 Havas: Hasseler.

5 Nuut: Sıfatlar.

Kant

Kant'ın kâinat hakkındaki fikirleri içinde mebde,¹ kendisinin tenkit mesleğidir. Kant, mükevvenatta bir, “hadise ciheti” bir de “zihniyet ciheti” görmekte, birincisine “fenomen” ve ikincisine “numen” namı vermektedir.

Kendisinin tenkit mesleği mucibince bizim varlığını zaruri gördüğümüz ve hârice medd-i atıf² eylediğimiz fikirlerde hakikaten zaruret ve vücûb vardır. Şu kadar ki bu zaruret, bizim idrâk kanunlarımızdaki zarurettten ibaret olup bunun hârici kıymeti yoktur.

İşte bu nokta-i nazarla bakarsak, kâinat hakkındaki esas fikirlerimiz, “zihnî hükümlerimiz”den başka bir şey olamaz.

“Mahz aklın tenkid”inden³ çıkan zaruri netice budur. Gerçi “amelî aklın tenkidi”nde Kant, biraz başka türlü düşünüyorsa da mesleğinden çıkan neticeler rey⁴ ve zihniyyun neticeleridir.

Kant, mükevvenatta bir zaruret görüyor. Tabiî kanunları tasdik ve bunların bu zaruri surette hükümfermâ⁵ olduğunu kabul ediyor. Kezâ mükevvenatın bir de “numen” yani bâtın ve hakikî ciheti olduğunu itiraf ediyor da bizim idrakimizle bu hakikat cihetinin bilinmesi mümkün olmadığını ve bizim ancak hadise safhasını görebileceğimizi ilave ediyor.

Son

1 Mebde: Başlangıç.

2 Medd-i atıf: Uzağa atıf.

3 Mahz akıl: Saf akıl.

4 Reyb: Şüphe.

5 Hükümfermâ: Hüküm süren.

A

- Abdülkadir Geylânî 166
Adem 38, 173, 200
adem-i tenâkuz 38
Ahlâkî vicdan 31
Amâ (chaos) 143, 197
Anaksagoras 35, 143
Anaksimendros 223
anasır-ı erbaa 223
Ansiklopedi 44, 45, 47
Antinomie 81
Antropejenî 125
Aristo 6, 35, 39, 42, 50, 71,
143, 145, 146, 147, 157,
180, 182, 188, 222, 225,
229
Aristofan 222
Auguste Comte 5, 47, 50, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61,
62, 63, 159
Austorm 56
Avrupa 2, 7, 15, 16, 22, 31,
36, 40, 42, 96, 147, 190,
229

B

- Bacon 40, 41, 42, 229, 230
Baer 114, 131
Baron de Holbach 47

- bâtın devre 62
Batlamyus 42
benlik bekası 212
Benoi 132, 133
Berkeley 6, 45, 46, 104, 107,
187, 233
Berlin 129
Biogenetique 128
Büchner 39, 47, 113, 159
buhran anı 137

C

- Cabanis 47
cebre zaruret 95
cellue-souche 115
Cili (Abdülkerim) 192, 193
Colloide 133

D

- Dalton 40
Dantec-Le Dantec 47, 113,
133, 134, 135, 136, 137,
139
Darwin 39, 125, 126, 129, 139
David Hume 5, 6, 46, 48, 71,
72, 103, 105, 110, 233
Demiorgos 144, 224
Demokrit 36, 39, 40, 142,
149, 223, 224

Descartes 6, 35, 36, 40, 42,
107, 147, 148, 149, 152,
229, 230, 231
Diderot 44, 47
Distinction idéale 148
Diyojen 36
dogmatique 41
Doktor Bras 131, 132
Dugald Stewart 5, 109
Düalizm 37, 143

E

Eflatun-Platon 35, 39, 42,
143, 144, 145, 146, 147,
152, 155, 182, 212, 224,
226, 229
Elie de Cyon 118, 124, 129
Empedokles 223
Empirisme 108
Energie Potentiell 134
Eopiphénoméue 136
Epikür 40, 112, 149
Ernest Haeckel 39, 47, 113
Eşarî 169
esrâriyun mezhebi 110
Etendu 149
Evhemer 38

F

faâl kudret, hakikî sebep 107
Fahreddin Râzi 176
Fazl-ı Hurûfî 194
Felsefe-i Müsbete Dersleri
55, 57
felsefî seneviye 37
ferdiyye 113
Fichte 36, 156
fikir 13, 14, 30, 32, 35, 45, 49,
52, 53, 62, 69, 76, 77,

79, 90, 91, 94, 102, 105,
107, 111, 117, 118, 119,
135, 137, 140, 145, 147,
148, 152, 154, 155, 173,
182, 187, 188, 206, 212,
219, 222
fıkr-i tenzihî 157
fikriyyun 52, 153
Firavun 34, 35
F. Ravaisson 6, 147
Friedrich Paulsen 129
Fususü'l-Hikem 202

G

Galileo 229
Gazzâli- Cenâb-ı İmam 6, 99,
158, 159, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178,
182, 184, 185, 187, 189,
193, 197, 198
Genel Morfoloji 124
Giordano Bruno 35, 42, 229
Goethe 44, 130
Gustav Lebon 194

H

Haeckel 39, 47, 50, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 119,
120, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 133, 135, 136,
139, 155, 156
Hamilton 5, 109, 110
Hanbeliler 169
Haririzade 195, 206
hayalî, manevî farkı 15, 30,
125, 148

hayaliyyun 153, 165, 173
Heraklitos 223, 224
Herbert Spencer 45, 55, 139,
140

Hikmet 2, 7, 11, 16, 24, 53,
60, 123, 136, 202
hikmet-i tabiîye 60, 61, 130
hissiyyun 38, 41, 45, 47, 48,
160

Hobbes 5, 41, 103, 104
hücre-i asliye 115
hulûliye 166
Hume 5, 6, 46, 48, 71, 72, 103,
105, 106, 107, 108, 109,
110, 233

Hurufi-Hurufiler 71, 200,
201, 202, 213

Hız. Ali 68
Hız. İsa 41, 42, 228
Hız. Muhammed 68
Hız. Musa 34

İ

İbni Rüşd 147, 158, 188, 189,
190, 229

İbni Sina 6, 188, 190

İbni Teymiye 100

İbraniler 6, 219

idée 145, 154

İlm-i Ahvâl-i Ruh 61, 100,
135

İmam Gazzâli 6, 99, 158, 159,
163, 168, 172, 178, 182,
184, 185, 187, 189, 193,
197, 198

imtidat 90, 100, 149, 231, 232

İntibâh Devri 6, 229

intihap mesleği 152

isbatıyyun 159, 160

İsrakiyyun 147

istihâle mesleği 138

istikrâ 93, 108

K

Kant 6, 36, 61, 72, 73, 74, 75,
76, 77, 79, 80, 81, 82,
83, 84, 85, 86, 87, 88,
109, 130, 155, 234

Kaos-amâ 222

Karl Vogt 112, 124, 129

Kaside-i Ayniye 166

katiyet 60, 116, 117

Kerramiye 169

keyfi cebir 95

Khvolson 130

Kitâbun Maznun bih alâ Gayr

Ehlih 158, 197

Kölliker 129, 131

Konferans 113

Kovalevsky 126

L

Lamarck 139

La Mettrie 47, 212

Lange 73

Leibniz 6, 36, 147, 149, 150,
151, 152, 185, 186, 233

Leukippos 36, 142, 223, 224

Locke 5, 36, 45, 46, 47, 103,
104, 105, 129

Lodge 118, 124

Lucretius 112

M

Madde ve Kuvvet 113

maddiyyun 21, 37, 38, 39, 40,
41, 44, 45, 47, 48, 49,
52, 58, 61, 62, 91, 94,
112, 113, 118, 129, 135,

136, 137, 139, 143, 147,
153, 158, 160, 165, 174,
224, 226, 229
mâ fevka't tabîa 85, 106, 109,
156, 197
Malebranche 6, 186, 232, 233
Marduk 221
mebhas-ı tekvin-i efrâd 128
mebhas-ı tekvin-i envâ 128
Mehdî 17
Mekanik kudretimiz 134
meslek-i hâdd-i sübût 110
Meşrutiyet 2, 13
Meşşâiyûn 71
metafizik 8, 50, 59, 60, 142
mevcûd-ı azam 63
Mevlânâ Celaledin Rûmi
198
Misal âlemi 206
Moleschott 112
monad 150, 233
Monisme 113
Morfoloji-i Jeneral 124
Muharrik-i evvel 42, 180
Muhyiddin Arabî- Şeyh-i
Ekber 34, 193, 195,
198, 202, 203, 204, 205,
206, 213
mukadder ahenk 150, 185
Müller 118, 119
Museviyet 228
müşterek hissin 109, 151
mutedil zihniyet 155
Mûtezile 169
mutlak fikir 45
mutlak ruh 156

N

Natüralizm 36

O

On Dokuzuncu Asrın Felsef-
esi 63
Ontogenie 128
ontologie 83
Ortaçağ 14, 21, 35, 40, 126,
147, 190, 228

P

Paris 35, 55
Parmanides 144, 224, 225
Paul Janet 144
Petersburg 130
Phaidon 143
Phlyogenie 128
Pietro Pomponazzi 229
Politeknik 55, 56
Pompona 229
pozitivizm 61
Protagoras 37
Pulan 172
Pythagoras 142, 157

R

Rahip Mürsen 35
Ravaisson 63, 147, 152
Recheche Concernant Penlen-
dement Humain 71
Reid 5, 6, 109, 147, 151
Renan 209
reybiyyun 48, 52, 74, 151, 158
Robin 55
Royer Collard 6, 147, 151
ruhaniyyun 40, 52, 58, 142,
146, 148, 151, 157, 158,
164, 192, 212, 224, 226
Ruhun vahdeti 208

S

- Saf Aklın Tenkidi 5, 73
 şahsi ruh 156
 Saint Simon 55, 57
 Saint Simonizm 57
 Schelling 152, 156
 Semper 118, 131
 senevî felsefe 226
 seneviye 42, 143, 144, 152,
 153, 168, 182, 231
 sens commun 151
 Seyyid İmameddin Nesimî
 200, 201
 Simavnalı Bedreddin-Şeyh
 Bedreddin 194, 195,
 197, 198, 199, 200, 201,
 206, 213
 Sion 124
 Sirenayka Medresesi 38
 Siyaset-i Müsbete Manzûm-
 esi 55
 Skolastik-skolastikler 149,
 228, 229, 230
 Sokrat 6, 35, 38, 70, 143
 Spencer 45, 55, 60, 139, 140,
 159
 Spinoza 5, 6, 36, 77, 89, 90,
 91, 92, 93, 94, 95, 99,
 100, 101, 142, 150, 156,
 230, 231, 232
 Stoisyen mezhebi 147
 Straton 39, 40
 Stuart Mill 5, 55, 110, 111,
 129, 210
 Substance 90, 149, 151

T

- tabiat hâline konulmuş tabiat
 232
 tabiat-i münfaile 232

- tabiat-ı fâile 232
 tabiiyyun 36, 39, 119, 210,
 222
 Talmud 226
 Tarih-i Hilkat 124, 125
 Tasvîr-i Efkâr 16
 tecrübe mesleği 108
 tefekkür 21, 22, 42, 43, 44, 45,
 56, 62, 68, 74, 84, 105,
 108, 109, 110, 116, 120,
 126, 136, 141, 151, 172,
 182, 191, 223, 225
 Tehâfütü'l-Felâsife 189
 Tehâfütü't-Tehafüt 189
 Tekâmül-i Kuvva 194
 Tekâmül-i Madde 194
 Tekevvün-i Hayat 128
 Tekevvün-i İnsânî 124
 tekvin ilmi 83
 Teodor 38
 terakki 13, 40, 41, 43, 44, 49,
 117, 138, 169
 tevhid-i ef'âl 102
 Theodore Jouffroy 147, 152
 Thomas Reid 5, 6, 109, 147,
 151
 Tihamat 221
 Timaios 144
 Transformismo 138

V

- Vâcibü'l Vücûd 7, 24, 38, 80,
 81, 85, 87, 113
 vahdet-i ef'âl 102
 Vahdet-i Vücûd 33, 40, 44,
 58, 61, 90, 92, 94, 143,
 144, 147, 150, 151, 152,
 156, 157, 158, 163, 164,
 165, 190, 191, 194, 213,

ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ

- 220, 222, 223, 224, 226, 230, 231
- Valhâlla 73
- Van Beneden 131
- Vanini 42
- Varidat 195, 196, 198
- vasat-ı azam 63
- vehim 53, 67, 86, 153, 173, 201
- Victor Cousin 6, 147, 152
- Virchow 123, 131
- Volkçaytung 132
- Von Baer 131
- vücûdiyyun 44, 94, 146, 153, 174, 226
- W**
- Wundt 114
- Z**
- zâhir devre 62
- Zaraüstra-Zerdest 221
- zaruri cebir 95
- zihniyyun 40, 153, 158, 165, 173, 192, 224, 231, 233, 234
- zımm-i a'zâm 63

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?

yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür [Felsefe-i Mâ Fevka't-Tabiâ Mebahisi]

Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi bütün eserleri serimizin yedinci kitabı olarak Büyüyenay Kitaplığına katılıyor. Eser, "Tarih-i İslâm'ın Birinci Zeyli: **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?** yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür [Felsefe-i Mâ Fevka't-Tabiâ Mebahisi]" künyesiyle Hikmet Matbaa-i İslamiyesi'nde 28 Kasım 1911'de yayımlanmıştır.

Ahmed Hilmi, "Okuyucularla Bir Hasbihal" başlıklı takdim yazısında "Fena bir şiiri okuyan bir adam, biraz vakit kaybetmiş olmaktan başka bir zarar görmeyebilir, lakin yanlış ve müzir bir ahlâki ve felsefî düstûru okuyup da hakikat diye kabul eden bir adam, olabilir ki saadetini ve belki mâîşet zevkini ve hatta hayatını zehirler." dedikten sonra bu eseri meydana getiren temel düşünceleri ise şöyle açıklıyor: "Medeniyeti taklidi bir surette almanın zararlarına doğrudan doğruya maruz olan vatanın gençleridir. Hem de yalnız yüksek tahsil ve lise tahsili gören ve görmek isteyenleri değil, sirâyet etme ve umuma yayılma suretiyle bütün vatan gençleridir... Bu milleti Avrupa'dan körü körüne ve en âdileri arasından eğreti olarak alınan beş on felsefî düstür ile diğer bir kalıba şekillendirmeye kalkışmak... Şekli itibarıyla kahkahalarla gülünecek fakat öldürücü ve vahim neticeleri itibarıyla ağlanacak bir hâlettir. Zaten böyle câhilâne bir emelin, velev ki, saf bir niyetle olsun, hiçbir iyi ve güzel netice veremeyeceğini tecrübeyle görüp anlamayan kalmadı.."

Filibeli Ahmed Hilmi eseri üç maksadı ihtiva edecek tarzda tasnif ettiğini söyler. Buna göre, eser ilk olarak "Vâcibü'l Vücûd-ı nâ-mütenâhiyi" ispat maksadıyla yazılmıştır. İkinci olarak eser "felsefe-i mâ bâde't tabiiye-metafizik/fizikötesi felsefe" kitabı vazifesini görecektir. Üçüncü olarak da bu eser, "materyalizm mesleğine ve küfür meşrebine sâlik olanların göstermek istedikleri delillerin ve sebeplerin fennen ve hikmeten kıymet ve keyfiyetini apaçık bir suretle muhâkeme ve tenkit imkânını" verecektir. Bunu yaparken mevcut fenlerin son fikirleri ve bunlardan sahih surette çıkabilen neticeler, bu neticeleri kendisine meslek edinenlerin haksız fikirleri, "sırf fen ve hakikat namına ve medeniyet âleminin en büyük ulemâsının içtihadları ve fikirleri doğrultusunda" meydana koyulacaktır. Aynı zamanda bu eser, birçok felsefî düşünce ve akımı eleştiri süzgecinden geçirmesi özelliğiyle de, kısmen felsefe tarihi kitabı vazifesini de yerine getirmektedir.

ISBN: 978-605-2071-98-4



Büyüyenay: 308
Düşünce: 31



buyuyenayyayinlari.com.tr